

Zwischen Anpassung, Affinität und Resistenz: Eine historische Studie zu
evangelischen Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der
Zeit des Nationalsozialismus
(Between accommodation, affinity and resistance:
A historical investigation of German faith missions during the
period of National Socialism)

by

Elmar Spohn

submitted in accordance with the requirements for
the degree of

Doctor of Theology

in the subject

Missiology

at the

University of South Africa

Supervisor: Prof Dr C Sauer

Co-Supervisor: Prof Dr Dr G Besier

October 2013

Statement

Student-Number: 3675-554-0

I declare that

Zwischen Anpassung, Affinität und Resistenz: Eine historische Studie zu evangelischen Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der Zeit des Nationalsozialismus (Between accommodation, affinity and resistance: A historical investigation of German faith missions during the period of National Socialism)

is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.

Waiblingen (Germany) 5th November 2013 _____

Zwischen Anpassung, Affinität und Resistenz: Eine historische Studie zu evangelischen Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der Zeit des Nationalsozialismus (Between accommodation, affinity and resistance: A historical investigation of German faith missions during the period of National Socialism)

by Elmar Spohn

Degree: Doctor of Theology (DTh)

Subject: Missiology

Promoter: Prof Dr C Sauer

Joint Promoter: Prof Dr Dr G Besier

Summary

The subject of this study is a historical examination of the German faith-missions (in contemporary terms: evangelical missions) during the period of National Socialism. This topic has been neglected in scholarly research to date. This study describes how these mission agencies acted in the context of the unlawful regime of National Socialism. Due to a problematic source basis, the attitude the faith missions took towards the usurpation of power by Hitler is demonstrated based on their own periodical publications. It emerges that they largely positioned themselves at a distance to National Socialism, racism and anti-semitism. However these publications also demonstrate a distance to the “Confessing Church”. In the main body the examination of eight exemplary biographies based on detailed sources portrays an array of different positions which range from affinity to the NS-system to persecution.

Furthermore the study shows that the issue of failure or guilt hardly played any role in the postwar period. This study leads to the conclusion the political ethics of the German faith missions were only rudimentarily developed, and only evinced themselves in an obedience to the powers that be and in a basically apolitical attitude.

Key Terms:

Germany, protestant missions, faith missions, National Socialism, “Deutsche Christen”, Confessing Church, racism, antisemitism, antibolschewism, Paul Burkhardt, Theophil Krawielitzki, Kurt Zimmermann, Ernst Buddeberg, Joachim Müller, Hugo Löwenstein, Jaija Sattler, Sinti and Roma, authoritarian obedience, apolitical attitude.

Zwischen Anpassung, Affinität und Resistenz: Eine historische Studie zu evangelischen Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der Zeit des Nationalsozialismus (Between accommodation, affinity and resistance: A historical investigation of German faith missions during the period of National Socialism)

by Elmar Spohn

Degree: Doctor of Theology (DTh)

Subject: Missiology

Promoter: Prof Dr C Sauer

Joint Promoter: Prof Dr Dr G Besier

Zusammenfassung

Gegenstand dieser Studie ist die historische Erforschung der deutschen Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen, modern ausgedrückt der evangelikalen Missionen in der Zeit des Nationalsozialismus. Die bisherige Forschung hatte diesen Themenkomplex vernachlässigt. Diese Studie beschreibt, wie sich diese Missionsgesellschaften im Umfeld des nationalsozialistischen Unrechtsregimes verhielten. Da die Quellenlage problematisch ist, wird anhand der Missionsblätter aufgezeigt, wie die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zur Machtergreifung Hitlers standen. Dabei kristallisierte sich heraus, dass man sich überwiegend abseits von Nationalsozialismus, Rassismus und Antisemitismus positionierte. Allerdings blieb man in den Missionsblättern zur Bekennenden Kirche distanziert.

Im Hauptteil dieser Studie kommt ein aus dem Quellenmaterial eruiertes Positionenspektrum zum Vorschein, welches von NS-Affinität bis Verfolgung reicht. Dieses ist an acht biographischen Einzelstudien nachgezeichnet. Schließlich hat sich gezeigt, dass die Schuldfrage in der Nachkriegzeit kaum eine Rolle spielte. Als Ergebnis kann konstatiert werden, dass die politische Ethik der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen nur rudimentär vorhanden war und sich lediglich in Obrigkeitsgehorsam und apolitischer Grundhaltung zeigt.

Key Terms:

Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen, Nationalsozialismus, Deutsche Christen, Bekennende Kirche, Rassismus, Antisemitismus, Antibolschewismus, Paul Burkhardt, Theophil Krawielitzki, Kurt Zimmermann, Ernst Buddeberg, Joachim Müller, Hugo Löwenstein, Jaija Sattler, Sinti und Roma, Obrigkeitsgehorsam, apolitische Grundhaltung

Curriculum Vitae

Name: Elmar Spohn

Place of birth: Kandern, Germany

Date of birth: 31st May 1967

Nationality: German

Marital Status: married with Marietta Spohn
Social Worker

Children: Two girls

Education: 1973-1977 Primary School
1977-1983 Secondary School
Final Report
1983-1986 Vocational Training
Certificate of Proficiency in Carpentry

Theological Education: 1991-1993 Bible School Kirchberg, Germany
Final Certificate

1996-1998 Columbia International University,
South Carolina USA, ESCT Germany/Korntal

2006-2008 UNISA

Degree: Master of Arts
Degree: Master of Theology

Spiritual ministry: 1999-2000: Pastoral work in a local church
in Germany

1996-1999: Prison ministry

Ministry: Since 2000: Missionary with the German
Alliance-Mission:
Coordinator of the TEE-Programme with the
AIC Tanzania
Teacher at Katungulu Bible Training School
Tanzania and Pastor

Since Sep. 2013: Lecturer at Columbia
International University, European School of
Culture and Theology (ESTC) Germany/Korntal

Theological honour: 2000: Winner of the George-W. Peters junior
prize

Inhaltsverzeichnis

1. Disposition	1
1.1 Einleitung	1
1.2 Stand der Forschung	2
1.2.1 Evangelische Mission und Nationalsozialismus.....	2
1.2.2 Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen und der Nationalsozialismus	5
1.2.3 Resümee des Forschungsstandes.....	8
1.3 Zum historischen Ansatz	10
1.3.1 Die Geschichtsschreibung in zeitgeschichtlicher Perspektive.....	10
1.3.2 Die Geschichtsschreibung in theologischer Perspektive	11
1.3.3 Geschichtsschreibung in missionsgeschichtlicher Perspektive	13
1.4 Welche Missionen können als Glaubens- und Gemeinschafts-	16
missionen identifiziert werden?	16
1.4.1 Kategorisierungsversuche.....	16
1.4.2 Soziologische Kategorisierung	19
1.4.3 Frömmigkeitstheologischer Kontext	20
1.4.4 Entstehungsgeschichtliche Kategorisierung	21
1.5 Forschungsdesign	26
1.5.1 Quellen- und Archivlage	26
1.5.2 Forschungsmethode	29
1.5.3 Die wissenschaftliche Belastbarkeit der zu erwartenden Forschungsergebnisse	30
1.5.4 Forschungszeitraum.....	31
1.5.5 Zielsetzung.....	32
1.5.6 Kriterien zur Auswahl der Protagonisten der Forschung	33
1.5.7 Überlegungen zur Bewertung publizierter Äußerungen zum Nationalsozialismus ..	35
1.5.8 Aufbau dieser Studie	37
2. Nationalsozialismus im Spiegel der Missionspublikationen	39
2.1 Vorgeschichte: Politische Positionen und Mentalitäten 1918-1933	39
2.1.1 Nationalkonservatismus und Kaisertreue	39
2.1.2 Ressentiments gegen Demokratie, Liberalismus und Sozialismus	43
2.1.3 Weltwirtschaftskrise und Existenznot	45
2.2 Mission und Machtergreifung	49
2.2.1 Die „nationale Erhebung“ in den Missionspublikationen	49
2.2.2 Die „nationale Erhebung“ in der Rezeption der Missionare und Missionarinnen...	54
2.2.3 Die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen und ihr Hitlerbild	57
2.2.4 Rezeption der nationalsozialistischen Außenpolitik.....	61
2.2.5 Die Haltung zur nationalsozialistischen Expansions- und Kriegspolitik	63
2.2.6 Die Wahrnehmung der kommunistischen Umwälzungen in China	66
2.2.7 Vehementer Antibolschewismus	69
2.3 Antisemitismus, Rassismus und Volkstum	73
2.3.1 Das „Judenbild“ früher Protagonisten der Glaubens-.....	73
und Gemeinschaftsmissionen	73
2.3.2 Populäre protestantische „Judenbilder“ während der NS-Zeit.....	76
2.3.3 Die sog. „Judenfrage“ in den Missionspublikationen	78
2.3.4 Die Haltung zur nationalsozialistischen Judenpolitik	81
2.3.5 Rassismus und Fremdenwahrnehmung	84
2.3.6 Positionen zu volkstums- und ordnungstheologischen Ansätzen.....	86
2.4 Kirchenkampf, apolitische Grundhaltung, Nonkonformismus	90
2.4.1 Die Gründung des DEMR und das „Barmen“ der deutschen Mission.....	90
2.4.2 Andere publizierte Positionen zum Kirchenkampf	94

2.4.3 Das große Schweigen	100
2.4.4 Kriegspropaganda und das Winterhilfswerk	103
2.4.5 Kryptische nonkonforme Andeutungen.....	107
3. Positionen zum Nationalsozialismus dargestellt an ausgewählten Personen.....	113
3.1 Paul Burkhardt (GBM): Biographische Aspekte im Kontext des Nationalsozialismus.....	113
3.1.1 Begrüßung der „nationalen Erhebung“.....	114
3.1.2 Die Furcht vor einer bolschewistischen Revolution.....	116
3.1.3 Der sittliche Neuaufbruch.....	118
3.1.4 Rassismus und Antisemitismus	119
3.1.5 Missionarische Möglichkeiten und außerbiblische Offenbarungsquellen.....	121
3.1.6 „Prozess der Ernüchterung“.....	122
3.1.7 Resümee und Einordnung.....	127
3.2 Theophil Krawielitzki (DGD): Biographische Aspekte im Kontext des Nationalsozialismus.....	131
3.2.1 Krawielitzkis Weg zum Nationalsozialismus.....	132
3.2.2 Anfängliche Illusionen	134
3.2.3 Krawielitzkis Hitlerverehrung	136
3.2.4 Kirchenpolitische Wendungen	138
3.2.5 Beharrung und Verteidigung	142
3.2.6 Beurteilung und Einordnung	147
3.3 Kurt Zimmermann (ACM): Biographische Aspekte im Kontext des Nationalsozialismus.....	151
3.3.1 Das nationalsozialistische „Triumvirat“	151
3.3.2 Der Antikommunismus und die Bejahung des Nationalsozialismus.....	153
3.3.3 Der Kirchenkampf der Missionen	155
3.3.4 Zimmermanns Position als Vertreter der „Gemeinschaftsmissionen“	160
3.3.5 Die versäumte Entnazifizierung	162
3.3.6 Zimmermanns Opportunismus	163
3.4 Ernst Buddeberg (LM): Biographische Aspekte im Kontext des Nationalsozialismus.....	166
3.4.1 Buddebergs politische Ethik im Horizont des Ersten Weltkriegs	167
3.4.2 Buddebergs konservative Weltsicht	170
3.4.3 „Der Christ in den Strömungen und dem Wirrwarr der Gegenwart“	172
3.4.4 Buddebergs Engagement gegen die „Reichskirche der deutschen Christen“.....	174
3.4.5 „In die Stille gerückt“ - Buddebergs Wechsel zur Liebenzeller Mission.....	177
3.4.6 Politische Zurückhaltung im Blick auf die Mission	179
3.5 Wilhelm Nitsch (NM): Biographische Aspekte im Kontext des Nationalsozialismus.....	184
3.5.1 Die Forderung nach Redlichkeit.....	185
3.5.2 Zwischen Hitler und Bekennender Kirche	188
3.5.3 Die Bekennende Kirche ist „nicht radikal genug“.....	191
3.5.4 Rasse, „artgemäßes Christentum“, Arierparagraph und die Mission	195
3.5.5 „Und was hätten wir machen können, um es zu verhindern?“	199
3.5.6 Beurteilung und Einordnung	202
3.6 Joachim Müller (LiO): Biographische Aspekte im Kontext des Nationalsozialismus.....	205
3.6.1 Antagonistische Weltsicht	205
3.6.2 Bekenntnis bis zum Martyrium	209
3.6.3 Biographisches.....	210

3.6.4 Müllers Engagement für den jüdischen Justizrat Emil Kaufmann	213
3.6.5 Müllers Vertreibung	215
3.6.6 Beurteilung und Einordnung	217
3.7 Hugo Löwenstein (EKM): Biographische Aspekte im Kontext	
nationalsozialistischer Verfolgung	220
3.7.1 Löwensteins Konversion zum christlichen Glauben	220
3.7.2 Segregation und Verdrängung von Hugo Löwenstein.....	222
3.7.3 Emigration nach Palästina	226
3.7.4 Missionsarbeit in Palästina	228
3.7.5 Missionen als Fluchtagenturen	231
3.8 Jaija Sattler (MSOE): Biographische Aspekte im Kontext nationalsozialistischer	
Verfolgung	234
3.8.1 Missionarische Motive und Mentalitäten	236
3.8.2 Jaija Sattler und die „Zigeuner-Mission“	238
3.8.3 Vertrauensseligkeit und Fehleinschätzung	240
3.8.4 Verhaftung und Deportation	244
3.8.5 Die „Lolischä-Verwechslung“	247
3.8.6 Auswertung.....	250
4. Der Umgang mit der NS-Vergangenheit und die Schuldfrage	253
4.1 Tendenzen der deutschen Vergangenheitsbewältigung von Kriegsende bis zur	
Gegenwart.....	253
4.2 Der Umgang der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen mit der NS-	
Vergangenheit in den frühen Nachkriegsjahren.....	257
4.2.1 Entnazifizierungen	257
4.2.2 Wilhelm Nitsch vs. Walter Nitsch	263
4.2.3 Die ökumenischen Treffen des DEMR mit dem IMR und die Treffen der mit der	
CIM verbundenen Missionen	269
4.3 Die Rezeption der NS-Vergangenheit in der „Hausliteratur“ der	273
Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen	273
4.3.1 Rezeption der NS-Vergangenheit in den Jubiläumsbeiträgen	273
4.3.2 Eckhart Schröters (Malche) und Ernst Fehlers (MSOE) Umgang mit der NS-	
Vergangenheit.....	275
4.3.3 Die Deutung der NS-Vergangenheit in den autobiographischen Schriften.....	280
4.3.4 Die Deutung der NS-Vergangenheit in den biographischen Schriften.....	285
4.3.5 Der Umgang mit der NS-Vergangenheit in den Krawielitzki-Biographien	289
4.4 Die „Stellungnahmen“ der 1980er und 1990er Jahre.....	292
4.4.1 Neukirchener Mission: „Zum 40jährigen Jahrestag des Kriegsendes“ (1985).....	292
4.4.2 Allianz-Mission: „Die Allianz-Mission in der Zeit des.....	
Nationalsozialismus“ (1989)	294
4.4.3 Deutscher Gemeinschafts-Diakonieverband: „Stellungnahme	
des DGD zu seiner Geschichte im Dritten Reich“ (1999).....	297
5. Auswertung	302
5.1 Theologische Deutungsmuster	302
5.1.1 „Veilchenmentalität“	302
5.1.2 Das deterministisch-eschatologische Geschichtsverständnis	303
5.1.3 Die Deutung des Kirchenkampfes und die Distanz zur Bekennenden Kirche	305
5.2 Missionswissenschaftliche Positionierungen	307
5.2.1 Das Missionsverständnis unter dem Einfluss „völkischer“ Weltanschauung	307
5.2.2 Der volksmissionarische „Kairos“ als Chance und Versuchung.....	309

5.2.3 Missionarische Verantwortung gegenüber Unrecht und Verfolgung.....	310
5.3 Tendenzen politischer Ethik	312
5.3.1 Apolitische Grundhaltung.....	312
5.3.2 Obrigkeitsgehorsam.....	314
6. Ertrag und Ausblick.....	316
6.1 Der historische Ertrag	317
6.1.1 Missionspublikationen.....	317
6.1.2 Biographische Positionen	318
6.1.3 NS-Vergangenheit und Schuldfrage	321
6.2 Ausblick: Erinnern – Umdenken – Umkehren	323
7. Bibliographie.....	326
Anhänge.....	367

Anhänge

Anhang 1

Übersichtstabelle der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen: Entstehung – Gegenwärtiges Profil – Mitgliedschaften

Anhang 2

„Barmer Denkschrift“ – Die äußere Mission in der Deutschen Evangelischen Kirche (Barmen 20. Oktober 1933)

Anhang 3

„Kundgebung des Deutschen Evangelischen Missions-Rats zur Kirchenfrage“ (Bethel 23. Juni 1934)

Anhang 4

„Ein Wort der deutschen evangelischen Mission zur gegenwärtigen Stunde“ (Tübingen 23. Oktober 1934)

Anhang 5

„Neukirchener Bekenntnis“ (Neukirchen 14. Oktober 1946)

Anhang 6

„Wort des Missionsleiters. Zum 40jährigen Jahrestag des Kriegsendes“ (Neukirchener Mission 1985)

Anhang 7

„Die Allianz-Mission in der Zeit des Nationalsozialismus“ (1989)

Anhang 8

Weber, Otto [1949]. Unser Auftrag heute. *China-Bote* [ohne weitere Angaben], 1-2.

Anhang 9

Brief an die Missionsgesellschaften

Anhang 10

Auswahl von einigen in den Missionsblättern abgedruckten Winterhilfswerkemblemen

Anhang 11

Archive und andere Fundorte

Allgemeines Abkürzungsverzeichnis

ACM	Allianz-China-Mission, heute Allianz Mission
AEM	Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen
AM	Allianz Mission
BK	Bekennende Kirche
CBM	Christoffel Blindenmission
CIM	China Inland Mission
CSVD	Christlich-sozialer Volksdienst
CVJM	Christlicher Verein für Junge Männer
DAF	Deutsche Arbeitsfront
DC	Deutsche Christen
DCSV	Deutsche Christliche Studenten-Vereinigung
DEMIR	Deutscher evangelischer Missions-Rat
DEMT	Deutscher evangelischer Missions-Tag
DFMGB	Deutscher Frauen-Missions-Gebetsbund
DGD	Deutscher Gemeinschafts-Diakonieverband
DNVP	Deutschnationale Volkspartei
EKM	Evangelische Karmelmission
EMM	Evangelische Mohammedaner Mission, heute Evangeliumsgemeinschaft Evangeliumsgemeinschaft Mittlerer Osten
Friedenshort	Mission des Diakonissenmutterhauses Friedenshort, auch Friedenshort-Mission oder Miechowicz-Mission genannt
GBM	Gnadauer Brasilien-Mission
Hilfsbund	Deutscher Hilfsbund für christliches Liebeswerk im Orient, heute Christlicher Hilfsbund im Orient
IMC	International Missionary Council
IMR	Internationaler Missionsrat
LiO	Missionsbund „Licht im Osten“
LM	Liebenzeller Mission
Malche	Frauenmissionsschule Bibelhaus Malche
MBK-Mission	Mission der Mädchen-Bibel-Kreise bzw. Hotschuan-Mission
MBM	Marburger Brasilienmission, heute Stiftung Marburger Mission
MBW	Missionshaus Bibelschule Wiedenest, heute: Forum Wiedenest
MSOE	Mission für Süd-Ost-Europa
MV	Missionshilfe Velbert
NM	Neukirchener Mission
NS	Nationalsozialismus, nationalsozialistisch
NSDAP	Nationalsozialistische Arbeiterpartei
NSLB	Nationalsozialistischer Lehrerbund
NSV	Nationalsozialistische Volkswohlfahrt
OKR	Oberkirchenrat
ÖRK	Ökumenischer Rat der Kirchen
PM	Pilgermission St. Chrischona
SPM	Sudan Pionier Mission, später Evangelische Mohammedaner Mission, heute
VEF	Vereinigung Evangelischer Freikirchen
VM	Vandsburger Mission bzw. Yünnan-Mission, heute Stiftung Marburger Mission
VMF	Vereinigte Missionsfreunde (Velbert)
WHW	Winterhilfswerk
YM	Yünnan-Mission, oder auch Vandsburger Mission genannt, heute Stiftung Marburger Mission

Abkürzungsverzeichnis der Archive und anderer Fundorte

ADW	Archiv des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland, Berlin
AEDAC	Archiv des Evang. Dekanatamt und 1. Evang. Stadtpfarramt Calw
AEKR	Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf
ArchAM	Archiv der Allianz-Mission, Dietzhöhlzal-Ewersbach
ArchEJ	Archiv der Evangelistenschule Johanneum, Wuppertal-Barmen
ArchEWM	Archiv des Evangelischen Missionswerks in Deutschland, Hamburg
ArchGV	Archiv des Gnadauer Verbandes, Kassel
ArchLiO	Archiv des Missionsbundes „Licht im Osten“, Korntal-Münchingen
ArchMSOE	Archiv der Mission für Süd-Ost-Europa, Siegen-Geisweid
ArchNM	Archiv der Neukirchener Mission, Neukirchen-Vluyn
ArchNM/DEMR	Archiv der Neukirchener Mission, Aktenordner: Deutscher Evangelischer Missionsrat
ArchNM/IM	Archiv der Neukirchener Mission, Aktenordner: Innere Mission
ArchNM/MA	Archiv der Neukirchener Mission, Aktenordner: Missionsausschuß
ArchNM/MR	Archiv der Neukirchener Mission, Aktenordner: Monatliche Rundbriefe
ArchNM/SK	Archiv der Neukirchener Mission, Aktenordner: Salatiga Komitee
ArchVEM	Archiv der Vereinigten Evangelischen Mission, Wuppertal-Barmen
BA	Bundesarchiv Berlin
HStA	Hauptstaatsarchiv Stuttgart
KAC	Kreisarchiv Calw
LfBO	Landesamt für Bürger- und Ordnungsangelegenheiten, Abt. I Entschädigungsbehörde Berlin
LABerlin	Landesarchiv Berlin
LKAS	Landeskirchliches Archiv Stuttgart
LKAS/A126	Landeskirchliches Archiv Stuttgart, A 126 Gemeinschaften
LKAS/A127	Landeskirchliches Archiv Stuttgart, A 127 Nr. 1924 Personalakte Joachim Müller
LKAS/APQ	Landeskirchliches Archiv Stuttgart, APQ 39,21 Personalakte Paul Burkhardt
LKAS/D1	Landeskirchliches Archiv Stuttgart, Nachlass Theophil Wurm
LKAS/D23	Landeskirchliches Archiv Stuttgart, Nachlass Karl Hartenstein
LKAS/D 40	Landeskirchliches Archiv Stuttgart, Nachlass Adolf Schlatter
LKAS/PA	Landeskirchliches Archiv Stuttgart, PA A 227 Wilhelm Sziel
LKAW	Landeskirchliches Archiv Wolfenbüttel
NW HSA	Nordrhein-Westfälisches Hauptstaatsarchiv, Düsseldorf
PSAM	Privatsammlung von Adelheid Mohl (Stuttgart-Weilimdorf)
PAER	Privatarchiv von Eve Rosenhaft (Liverpool)
PSES	Privatsammlung von Elmar Spohn (Waiblingen)
PSHUD	Privatsammlung von Hans-Ulrich Dapp (Tübingen)
PSHW	Privatsammlung von Hartmut Weyel (Brühl)
PSJE	Privatsammlung von Jakob Eisler (Stuttgart)
StAL	Staatsarchiv Ludwigsburg
STAS	Staatsarchiv Sigmaringen

Vorwort

Die vorliegende Studie entstand, angetrieben von dem Interesse, die Geschichte der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der Zeit des Nationalsozialismus historisch zu erforschen. Mein Forschungsenthusiasmus wurde jedoch gleich zu Beginn vom Desinteresse einiger der heutigen Verantwortungsträger dieser Missionsgesellschaften gebremst. Für sie war mein Vorhaben schlechterdings nicht nachvollziehbar, gäbe es doch wichtigere Dinge zu tun. Möglicherweise spielte bei diesen Abwehrattitüden die Sorge eine Rolle, dass die Ergebnisse dieser Studie die eigenen (unwissenschaftlichen) werksinternen Geschichtsdarstellungen hinterfrage und damit die geistlich-moralische Reputation der evangelikalen Mission diskreditiere. In den Jubiläumsschriften dieser Missionen ließ man nämlich die Zeit des Nationalsozialismus meist unerwähnt. Möglicherweise fürchtete man nun, dass durch meine Forschungen mögliches Versagen der damaligen Missionsverantwortlichen in voyeuristischer Weise an die Öffentlichkeit gezerrt werde. Glücklicherweise gab es jedoch auch andere, die den Nutzen dieser Studie erkannten, sie förderten und die ihre Bereitschaft zeigten, aus den Ergebnissen Lehren für das gegenwärtige und zukünftige Handeln ziehen zu wollen. Denn was damals geschah, könnte sich wiederholen.

Hinsichtlich der Emotionalität, die dieses Thema auszulösen vermag, verfolge ich eine Darstellung der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen *sine ira et studio*.

Um diese Studie schreiben zu können, war ich auf die Hilfe vieler angewiesen. Ihnen allen gilt mein aufrichtiger Dank. Ohne die großzügige Hilfe dieser Personen hätte ich mich außerstande gesehen, diese Studie zu verfassen. Zwar kann ich hier nicht alle nennen, einige möchte ich jedoch namentlich erwähnen. Zunächst sei mein Supervisor Prof. Dr. Christof Sauer genannt, der mich in allen, auch und gerade in den schwierigen Phasen der Abfassung ermutigte, kontinuierlich und zielgerichtet weiter zu arbeiten. Für seine kompetenten Ratschläge und seine über die akademische Arbeit hinausgehenden Ermutigungen bin ich sehr dankbar. Dann gilt es meinem Co-Supervisor Prof. Dr. Dr. Gerhard Besier vom Sigmund-Neumann-Institut für Freiheits- und Demokratieforschung (Dresden) für seine profunde Beratung und instruktive Begutachtung zu danken. Von den Missionsgesellschaften danke ich Dr. Andreas Baumann, Bernd Dyck, Joachim König, Johannes Lange, Erhard Michel, Siegfried Schnabel und Friedemann Wunderlich. Ein besonderer Dank geht an Bruno Benfey jun., Dr. Jakob Eisler, Pfarrer Hans-Ulrich Dapp, Prof. Dr. Eve Rosenhaft, Direktor Burkhard Weber und Pastor Hartmut Weyel für die Bereitstellung wichtiger Archivalien. Darüber hinaus bedanke ich mich für die hilfreichen Hinweise von Dr. Stephan M. Janker zur Deportationsforschung und Georg Prick zum Schicksal von Emil Kaufmann.

Mein herausragender Dank gilt meiner mich stets unterstützenden Frau Marietta. Ohne ihre Liebe und praktische Hilfe hätte ich es nie geschafft.

Waiblingen, in der Nacht zum 75. Gedenken der Pogromnacht

Elmar Spohn

1. Disposition

1.1 Einleitung

Zunehmend rücken die evangelikalen Missionen ins Blickfeld der breiten Öffentlichkeit – und das besonders wegen ihrer umstrittenen Missionsarbeit in Ländern, deren Grenzen für die christliche Missionstätigkeit eigentlich verschlossen sind (Spiegel 2003:44-48; Time Magazine 2003:1-11; ZDF Frontal 21 „Sterben für Jesus“ vom 4. Aug. 2009).¹ Demgegenüber tritt meist in den Hintergrund, dass diese Organisationen ein enormes Wachstum erleben. So verzeichnete die Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen (AEM) in den letzten Jahrzehnten nicht nur einen beachtlichen Zuwachs an neuen Missionsgesellschaften, auch die Gesamtzahl des entsendeten Missionspersonals stieg kontinuierlich an.² Ebenso ist der weltweite Einfluss dieser evangelikalen Missionen durch die Gründung evangelikaler Kirchen in den Missionsgebieten beachtlich (Wetzel 1998:69). Die Breitenwirkung, die von diesen evangelikalen Kirchen beispielsweise in Kenia oder Korea ausging und immer noch ausgeht sowie deren gesellschaftliche und politische Interaktionen sind zunehmend Gegenstand der Forschung (z.B. Sandgren 1985, 2000, Lee 2003). Da überrascht es, dass die deutsche Situation und da besonders die Zeit der NS-Herrschaft weitgehend unerforscht blieben.

Die evangelikalen Missionsgesellschaften, die zur Zeit des Nationalsozialismus schon existierten, wurden damals freilich nicht als evangelikale Missionen bezeichnet, sondern es waren Begriffe wie „Glaubensmissionen“ bzw. „Gemeinschaftsmissionen“ für sie gebräuchlich.³ Jedoch stehen die heutigen evangelikalen Missionen in direkter Kontinuität zu den damaligen Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen.⁴ Trotzdem wird in dieser Studie, der Begriff „Evangelikale Mission“ vermieden. Stattdessen soll die Wortkombination Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen verwendet werden. Dies zum einen weil das Wort „evangelikal“ anachronistisch und somit historisch inadäquat, zum anderen weil es vieldeutig und in der medialen Öffentlichkeit negativ konnotiert ist.⁵

¹ Analog zur medialen Wahrnehmung der evangelikalen Missionen siehe auch das zunehmende Interesse der Medien an den Evangelikalen in Deutschland allgemein (Hausin 2010:5-6).

² Zur AEM gehören mehr als 90 missionarische Organisationen mit ca. 4120 Mitarbeitern (Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen 2013:20-21).

³ In Kapitel 1.4 werden die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen im Einzelnen kategorisiert. Zur schnellen Orientierung werden alle anderen Missionsgesellschaften verallgemeinert als „kirchliche“ Missionswerke bezeichnet. Zwar ist diese Bezeichnung nicht unproblematisch, da es durchaus Missionsgesellschaften gab, die sich selbst nicht so bezeichnen würden.

⁴ Zur gegenwärtigen Positionierung siehe die Auflistung in Anhang 1 dieser Studie.

⁵ Die evangelikalen Bewegung in Deutschland wurde schon vielfältig und umfassend erforscht (Geldbach (1984:52-83; Jung 1992; Ohlemacher 2000:371-462; Hausin 2010; Bauer 2012). Ebenso wurden historische

1.2 Stand der Forschung

1.2.1 Evangelische Mission und Nationalsozialismus

Die allgemeine missionsgeschichtliche Literatur zu dem Themenkomplex „evangelische Mission und Nationalsozialismus“ ist bis heute überschaubar geblieben. Die erste Monographie legte Jürgen Wesenick im Jahr 1965 vor. Darin geht es um die Entstehung des Deutschen Evangelischen Missionstages (DEMT). Interessanterweise korrespondiert das, was zur Gründung des DEMTs führte, mit dem Themenkomplex „Mission und Nationalsozialismus“. Die dort beschriebenen Umstände nehmen eine bis dahin noch nicht beachtete Seite des Kirchenkampfes in den Fokus. Im Jahr 1933 versuchte die nationalsozialistisch geprägte Glaubensbewegung der Deutschen Christen, alle kirchlichen Organisationen und somit auch die Missionsgesellschaften unter die Herrschaft der nationalsozialistisch gleichgeschalteten Reichskirche zu bekommen. Wesenick stellt erstmalig ausführlich dar, dass mit der Gründung des DEMTs eine Eingliederung der Missionsgesellschaften in die Reichskirche abgewehrt werden konnte. Das Verhalten einzelner Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen kommt dabei ins Blickfeld, allerdings nur peripher. Durch Wesenicks Arbeit wurde deutlich, dass einzelne Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen nicht völlig abseits vom DEMT standen und dort tendenziell kritische Positionen zu den Gleichschaltungsversuchen der Reichskirche einnahmen. Zusammenfassend kann man sagen, dass Wesenicks Forschungsinteresse vor allem auf die kirchenpolitische Positionierung der deutschen evangelischen Missionen gerichtet war, ohne vertiefend auf das Verhalten der Missionsverantwortlichen zu den totalitären Machtäußerungen des Nationalsozialismus eingegangen zu sein.

Im Jahr 1974 veröffentlichte der Missionswissenschaftlicher Arno Lehmann seinen Artikel „Die deutsche Evangelische Mission in der Zeit des Kirchenkampfes“ (:53-79, 105-128). Darin beschreibt er in Anlehnung an Wesenick die Ereignisse des Kirchenkampfes mit dem Fokus auf die deutsche evangelische Missionssituation. Allerdings ist Lehmann auch an dem politischen und ideologiekritischen Verhalten der damaligen Missionsleiter interessiert (:55-67). Darüber hinaus macht er auch auf die desolante Finanzlage und die Schwierigkeiten der Devisenbeschaffung im Bereich der deutschen evangelischen Mission aufmerksam. Explizit kommen die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen bei Lehmann nicht vor. Sein

Forschungen bezüglich der evangelikalen Missionsbewegung in Deutschland aufgenommen (Brandl 2003:178-200, 2010:44-51, 2014:35-65; Fiedler 1988:184-198, 1989:25-25, 1999:1698, 2002:23-34; Müller 1998:67-74; Schmidt 2010:145-179). Zur Geschichte der AEM gib es bislang jedoch nur die Arbeit von Gleiss (1995).

Ziel war es, lediglich einen „Kurz-Abriß“ geben zu wollen. Dabei macht Lehmann deutlich, dass „uns zu dem Thema Mission und Kirchenkampf noch eine monographische Darstellung“ fehlt (:111).

In seiner Bestandsaufnahme „Die deutschen evangelischen Missionen in der Zeit des Nationalsozialismus“ stellt Thomas Weiß (1998:1-18) den Forschungsstand bis 1998 dar. Dabei fasst er kurz das zusammen, was bis dahin in der Kirchenkampfliteratur über die evangelischen Missionen geschrieben wurde (:5-8). In den weiteren Ausführungen geht es ihm dann um den Forschungsertrag bezüglich der Themen, „Mission und Machtergreifung“, „Volkstum und Rasse“ sowie um das Verhalten der deutschen evangelischen Mission zur Bekennenden Kirche. Diesen kurzen Ausführungen folgt dann eine kritische Zusammenfassung der „wenigen“ werksinternen Einzeldarstellungen der Missionsgesellschaften (:16-19). Interessanterweise bleiben dort außer einem Geschichtsabriss der Evangelischen Mohammedaner Mission die zahlreichen werksinternen Geschichtsabrisse der anderen Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen⁶ unerwähnt. Weiß beendet seine Darstellung mit dem Hinweis, dass das „touch and go“ der bisherigen Forschung viele Fragen nicht beantwortet habe und seine Literaturübersicht zu weiteren Auseinandersetzungen mit diesem Thema anregen wolle (:19).

Zu diesem Forschungsüberblick gehören auch Werner Ustorfs umfangreiche Arbeiten zum Thema „Mission und Nationalsozialismus“. 1997 wertete er erstmalig das handschriftlich geführte Protokollbuch des DEMRs jener Zeit aus (:63-82). Dieser Auswertung folgte dann 1998 eine Analyse neokolonialer Vorstellungen in Kreisen der evangelischen Mission während der nationalsozialistischen Ära (:93-114). Im Jahr 2000 folgte dann eine Monographie. In dieser Monographie reflektiert Ustorf die missionstheologischen Standpunkte der damaligen Zeit auf dem Hintergrund des „Dritten Reiches“ neu. In den darauffolgenden Beiträgen fasst Ustorf die Ergebnisse seiner vorigen in englischer Sprache verfassten Forschungsbeiträge für eine deutschsprachige Leserschaft zusammen (2002, 2005a:21-35). Bemerkenswerterweise bleiben auch bei diesem breiten Forschungsansatz von Ustorf die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen und deren Protagonisten unerwähnt.

Üblicherweise konzentrierten sich Missionsgeschichtler im Wesentlichen auf die Darstellungen einzelner Missionswerke in der NS-Zeit. Neben der von Weiß aufgeführten Literatur soll im Folgenden ein Blick auf die neuere Forschung erfolgen.

Christian Goßweiler legte 1994 eine Dissertation zum Thema „Integration von Kirche und Mission am Beispiel der Rheinischen Missionsgesellschaft“ vor. Darin nimmt er

⁶ In Kapitel 4.3 dieser Studie sind zahlreiche literarische Erzeugnisse werksinterner „Hausliteratur“ aus dem Bereich der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen aufgeführt.

ausführlich auf die Integrationsversuche der Deutschen Christen Bezug. Er beschreibt wie sich die Mehrheit in Kreisen der deutschen evangelischen Mission gegenüber diesem Integrationsversuch zur Wehr setzte. Explizit erwähnt er auch die „Glaubensmissionen“ (:85-86). Jedoch reißt Goßweiler die Positionierung der „Glaubensmissionen“ in seinen kurzen Ausführungen nur an.

Im Jahr 2005 beschäftigte sich die Hermannsburger Mission in einem Geschichtssymposion mit ihrer eigenen Geschichte im „Dritten Reich“. Die Ergebnisse dieses Symposions sind in einem kleinen Sammelbändchen veröffentlicht. Herausragend dabei ist der Beitrag von Gunther Schendel zur Missionsanstalt Hermannsburg in der Zeit des Nationalsozialismus (2005:61-127). Allerdings war dies nur eine kleine Vorarbeit für seine umfangreiche Dissertation zum gleichen Thema, die 2008 erschien. Dort beschreibt Schendel in einer historischen Milieustudie die Geschichte der Missionsanstalt Hermannsburg in der NS-Zeit. Auf 750 Seiten zeichnet er dabei den Weg der Missionsanstalt Hermannsburg als eine lutherische „Milieusituation“ in der Zeit „zwischen Weimarer Republik und Nachkriegszeit“ nach.

In dem Hermannsburger Symposion-Bändchen von 2005 ist auch eine kleine Bestandsaufnahme über die Leipziger Mission in der Zeit des Nationalsozialismus enthalten (Grafe 2005:141-151). Zur Geschichte der Neuendettelsauer Mission im „Dritten Reich“ verfasste Hermann Vorländer (2011) einen kleinen Beitrag, in dem er die Geschichte dieser bisher von der Forschung kaum berücksichtigten Missionsgesellschaft in knappen Zügen beschreibt.

Dann gibt es einige Veröffentlichungen zum Thema „Mission und Nationalsozialismus“ mit biographischem Schwerpunkt. In den Arbeiten über den bekannten Direktor der Basler Mission Karl Hartenstein wurde wiederholt auf dessen Haltung zum Nationalsozialismus eingegangen (Schwarz 1980:210-260; Rennstich 1991:3-35; Nuding 1998:265-287). Diese Beiträge machen auf die damalige schwierige und undurchsichtige Situation aufmerksam, welche sich einer undifferenzierten Darstellungsweise per se entzieht. Die Komplexität der damaligen Situation wird auch in den Beiträgen von Rainer Hering (1990) und Tobias Eiselen (2006:663-674) über den ebenfalls bekannten Missionstheologen und Verantwortlichen im DEMR Walter Freytag deutlich. Sie beschreiben dessen inkonsequente Haltung in den Herausforderungen des nationalsozialistischen Unrechtssystems.

Von einigen Einzelstudien abgesehen, gibt es jedoch kaum Beiträge, die das Verhalten von Missionaren und Missionarinnen zur NS-Ideologie auf den Missionsfeldern aufzeigen würde. Lediglich Lothar Engel (1976), Paul von Tucher (1980) und Ernst Bauerochse

(2005:127-141) bearbeiten dieses Thema, ohne etwas zum Verhalten der Missionare und Missionarinnen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen auszusagen, da dieses nicht in ihrem Forschungsinteresse stand. Nur in Vera Boetzingers Arbeit (2004) über die deutsche protestantische Frauenmission in China werden Positionen zum Nationalsozialismus von Missionarinnen auch aus dem Umfeld der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in kurzen Andeutungen erwähnt (:227-235).

1.2.2 Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen und der Nationalsozialismus

Seit der grundlegenden überblicksartigen Darstellung von Klaus Fiedler (1992) hat sich das Forschungsinteresse an der Geschichte der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen vermehrt. Eine ganze Reihe von Forschern und Forscherinnen hat sich mittlerweile dieser Aufgabe gestellt.⁷ Die Zeit des Nationalsozialismus stand in diesen Forschungsbeiträgen allerdings nicht im Blickfeld. So tauchen lediglich in den Geschichtsdarstellungen einzelner Missionsgesellschaften Themen auf, die sich auf die NS-Zeit beziehen.

Einer der Ersten, der dieses Thema im Rahmen seiner Forschungen über eine Glaubens- und Gemeinschaftsmission behandelte, war Volker Dickel (1991). In seiner Masterarbeit über die Allianz-Mission zeigt er auf, wie man im dortigen Missionsblatt „China-Bote“ während der ersten Kriegsjahre Hitler und den Krieg verherrlicht hatte (:113-128).

Auch in Bernd Brandls (1998) Geschichtsdarstellung über die Neukirchener Mission taucht die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus nur am Rande auf (:329-338). Brandl beschreibt auf sechs Seiten, wie man sich vonseiten der Neukirchener Mission während der NS-Zeit und vor allem in der Nachkriegszeit im Spannungsfeld von Nationalismus und internationale Partnerschaft positionierte. So zeigt Brandl auf, dass es mit

⁷ Im Jahr 1991 veröffentlichte Norbert Schmidt die erste wissenschaftliche Dissertation über eine deutsche Glaubens- und Gemeinschaftsmission. In seiner Dissertation „Von der Evangelisation zur Kirchengründung“ stellte er die Geschichte der Marburger Brasilienmission dar (1991). Klaus Fiedlers Dissertation „Ganz auf Vertrauen“ von 1992 gilt als grundlegende Arbeit zu den Glaubensmissionen. Ebenfalls verfasste er weitere wichtige Beiträge zu diesem Thema (1988:184-198, 1989:19-25, 1999:1698, 2002:23-34, 2011:43-81). Einen Forschungsüberblick zu den im Orient arbeitenden Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen gibt Christof Sauer in seinem Aufsatz von 2003 (:377-394). Später veröffentlichte Sauer seine Dissertation über die Sudan-Pionier-Mission, welche während des Forschungszeitraumes „Evangelische Mohammedaner Mission“ hieß. Zu den damals mit der China Inland Mission verbundenen Missionen gibt es neben der wichtigen Arbeit von Andreas Franz (1993) andere Beiträge. So beschrieben Volker Dickel (1991) und Elmar Spohn (2011a) aus verschiedenen Perspektiven die Geschichte der Allianz-China-Mission. Die „dynamische Entwicklung“ der Yunnan-Mission stellt Immanuel Scharrer in seiner Dissertation von 2007 dar. Über die Evangelische Karmelmission haben Samir Boulos (2006) und Roland Löffler (2007:71-87) gearbeitet. Bernd Brandls Dissertation gibt einen umfassenden Einblick in die Geschichte der Neukirchener Mission. Peter Moor hatte in seiner Akzessorbeit die Arbeitsgemeinschaft zwischen der Schweizerischen und der deutschen Evangelischen Mohammedaner Mission beschrieben (1993).

dem niederländischen Partner der Neukirchener Mission, „der Salatiga Zending“ erst am Ende des Krieges zu Differenzen kam. Diese Differenzen konnten durch ein von Wilhelm Nitsch formuliertes Schuldbekenntnis ausgeräumt werden (:329). Ansonsten ist der Darstellung von Brandl nur Weniges zum Verhalten der Neukirchener Missionsleitung im Umfeld nationalsozialistischer Machtansprüche zu entnehmen.

Noch kürzer sind die Erwähnungen von Frank Lüdke (2003) und Immanuel Scharrer (2007) zu Theophil Krawielitzkis Verhalten dem Nationalsozialismus gegenüber. Krawielitzki war eine bedeutende Leiterfigur im Umfeld der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen, da er die Gesamtleitung des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes inne hatte. Zu diesem Werk gehörten die Missionsgesellschaften Yünnan-Mission und die Marburger-Brasilienmission. Lüdke nimmt im Rahmen seiner Forschungen über den Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverband kurz auf die „politische Haltung des DGD“ in der NS-Zeit Bezug. Dabei wird deutlich, dass sich Krawielitzki und meist auch die anderen leitenden Mitarbeiter des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes in ihren politischen Entscheidungen „fast immer pragmatisch daran orientiert“ haben, „welches Handeln der evangelistischen Arbeit größere Freiräume sicherte“ (:207). Trotz der Kürze der Darstellung wird deutlich, dass es bedingt durch dieses pragmatische Handeln zu einer Annäherung dem Nationalsozialismus gegenüber kam. Allerdings ist in Lüdkes Darstellung der außenmissionarische Bereich des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes völlig ausgeklammert. So bleiben beispielsweise Fragen, wie der Deutsche Gemeinschafts-Diakonieverband und dessen Missionen zur politischen und kirchenpolitischen Linie des Deutschen Evangelischen Missions-Rats (DEMR) standen ebenso offen, wie die politische Haltung der Missionare und Missionarinnen auf den Missionsfeldern.

In seiner missionsgeschichtlichen Dissertation über die Yünnan-Mission erwähnt Immanuel Scharrer (2007:122), dass man im Gesamtwerk des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes mit Erstarrungserscheinungen zu kämpfen hatte, was die dortigen Verantwortlichen „empfänglicher für die ‚Heilsversprechen‘ des Dritten Reiches“ gemacht habe (:122). Scharrer stellt in den weiteren sehr kurzen Ausführungen Krawielitzkis affine Haltung zum Nationalsozialismus dar und deutet bei ihm erstmalig einen Antijudaismus an, ohne allerdings dieses Thema vertiefen zu wollen (:122).

Vonseiten des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes hatte man mittlerweile den Theologen Werner Stoy beauftragt, die Geschichte dieses Verbandes in der NS-Zeit zu erforschen. Im Jahr 2008 legte er dann seine großangelegte und detailgenaue Arbeit vor. Dabei handelt es sich um eine Textsammlung von politischen Aussagen der Verantwortlichen

des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes. Der Missionsbereich ist auch in dieser Arbeit von Stoy weitgehend ausgeklammert, da sein Interessenschwerpunkt mehrheitlich auf der Darstellung von Leitungspersonal liegt. So werden zwar die politischen und kirchenpolitischen Positionen von Theophil Krawielitzki (Gesamtleiter), Karl Friedrich Hering (von 1935-1945 Missionsdirektor der Yünnan-Mission) und Martin Krawielitzki (Leiter der Marburger Blätter und Brasilienmission) deutlich. Diese Positionen werden jedoch nicht in Beziehung zu den zeitgeschichtlichen Ereignissen innerhalb der deutschen Missionsbewegung gebracht. Merkwürdigerweise ist diese Arbeit unveröffentlicht geblieben und meines Wissens nur in der Bibliothek der Evangelischen Hochschule Tabor einzusehen.

Die Theologin Sabine Thüne erwähnt in ihrem biographischen Buchprojekt über den Gründer der „Christlichen Blindenmission“ (heute Christoffel Blindenmission) Ernst Christoffel die Zeit des Nationalsozialismus (2007:253-297). Sie beschreibt in kurzen Ausführungen Hitlers Machtergreifung und fügt dann Äußerungen von verantwortlichen Kirchenleitern an, die diese „geschichtliche Wende“ begrüßt hätten (:254). Darauf folgt dann die Darstellung von Christoffels Haltung zum Nationalsozialismus (:255). Hierbei wird schnell deutlich, dass ihr nur wenige aussagekräftige Quellen zur Verfügung standen. Sie führt lediglich die Aussage Christoffels in dessen Missionsblatt „Tor zum Osten“ an, dass „Gott unserem Volke“ große „Umwälzungen“ „im Staatsleben geschenkt“ habe (:255). Allerdings habe Christoffel – so Thüne – die späteren Vorgänge in Deutschland kritischer beurteilt und sich dem Kurs des DEMRs angeschlossen (:257-258). Zum Verhalten der Christoffel Blindenmission in der NS-Zeit lässt sich darüber hinaus in Thünes Buch nichts finden. Dies hat ihre Ursache zum einen darin, dass die Christoffel Blindenmission damals sehr klein war. Zum anderen hielt sich Christoffel in der nationalsozialistischen Zeit überwiegend im Ausland auf, was erklärt, weshalb sich Thüne nur fragmentarisch diesem Thema stellen konnte.

Auch in dem Aufsatz von Roland Löffler über die Arbeit der Evangelischen Karmelmission in Palästina (2008:71-87) kommt die NS-Zeit nur am Rande ins Blickfeld. Anhand einiger pronationalsozialistischer und antisemitischer Äußerungen des Vorsitzenden der Evangelischen Karmelmission Carl von Hippel beschreibt Löffler die „biblizistische Politik-Analyse“ dieser Mission (:82-83). Auch die Positionierung der Karmelmission im Kirchenkampf wird erwähnt (:81-82). Im Gegensatz zur gängigen Forschungstendenz weist Löffler nach, dass man sich vonseiten der Karmelmission der Position des DEMTs angeschlossen hatte und sich somit für die „Bekennnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche“ entschied (:82). Des Weiteren macht er auch auf die Flucht des Tübinger Kaufmanns

Hugo Löwenstein aufmerksam, dem es mit Hilfe der Karmelmission gelang, nach Palästina zu emigrieren (:78).

In Vorarbeiten zu dieser Studie beschäftigte sich der Verfasser mit der Geschichte der Allianz-China-Mission (heute Allianz-Mission) in der NS-Zeit (Spohn 2009a:205-217, 2011a:46-49, 81-83). Dabei wurde deutlich, dass es in der Allianz-China-Mission und somit in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen Verantwortliche gab, die sowohl zu den Deutschen Christen als auch zur NSDAP gehörten. Allerdings konnte eine „Gleichschaltung“ der Allianz-China-Mission mit nationalsozialistischer oder deutschchristlicher Ideologie nicht festgestellt werden (2009a:213).

1.2.3 Resümee des Forschungsstandes

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die bisherige Forschung nur wenig Substantielles zur Haltung der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der Zeit des Nationalsozialismus beitragen konnte. Das ist erstaunlich, denn einige der großen Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen können auf eine über hundertjährige hochinteressante Geschichte zurückblicken. Dieser Forschungsstand ist dann aber insofern nicht verwunderlich, da nach Thomas Schirmacher (2003:34) auch der Themenkomplex „Evangelikale im Nationalsozialismus“ von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen noch gar nicht aufgenommen wurde. Vor allem Einzelstudien, die das Verhalten einzelner Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen oder deren Leiter im Umfeld des Nationalsozialismus darstellen, fehlen fast völlig. Ebenso fehlt eine monographische Studie, die einen Überblick über Haltungen, Stellungnahmen und Interaktionen sowie Nonkonformismus oder widerständisches Verhalten dem NS-Regime gegenüber aufzeigen würde. Zwar beschäftigte man sich in der Freikirchengeschichtsforschung mit dem Nationalsozialismus, allerdings berücksichtigte man dort die freikirchlichen Missionsgesellschaften kaum.⁸ Ähnliches gilt für die Geschichtsforschung, die sich mit der Gemeinschaftsbewegung und der Evangelischen Allianz beschäftigte. Zwar haben sich einige Forscher diesem Themenfeld zugewandt und auch punktuell Protagonisten der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen und deren Verhalten in der NS-Zeit erwähnt (Rüppel 1969; Diener 1998; Railton 1998), der Ertrag für die Fragestellung dieser Studie darf dabei allerdings nicht überschätzt werden.

⁸ In den einschlägigen Werken zu den Freikirchen in der NS-Zeit spielen deren Missionsgesellschaften keine Rolle (Menk 1986; Strahm 1989; Strübind 1995; Liese 2002; Hartlapp 2008; Goertz 2014:68-85; Voigt 2014:95-105). Ausnahmen sind die Arbeiten von Volker Stolle (1986a; 1986b:183-208) über die Mission der Hannoverschen Ev.-Luth. Freikirche und Horst Afflerbachs Dissertation (2006) über den Missionsleiter des Missionshauses Wiedenest, Erich Sauer.

Bisher stand kaum im Blickfeld, dass sich einige Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen missionarisch um Juden sowie um Sinti und Roma mühten. Dieses Erkenntnis ist insofern von Bedeutung, da diese Gruppen in der NS-Zeit heftiger Verfolgung ausgesetzt waren. Wie man sich vonseiten der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zur nationalsozialistischen Verfolgung von Juden⁹ sowie von Sinti und Roma verhielt, ist eine wissenschaftliche *terra incognita*.

Angesichts dieser tendenziell defizitären Forschungssituation bezüglich der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der NS-Zeit ist es m. E. geboten, einen Gesamtüberblick hinsichtlich der damaligen Situation zu geben. Damit betritt diese Studie forschungsmäßiges Neuland, da ein solcher Versuch bisher noch nicht erfolgte.

⁹ Die „Wahrnehmung der Juden“ durch die Evangelische Karmelmission erforschte Samir Boulos (2006) in seiner unveröffentlichten Lizentiatsarbeit. Darin sind auch Hinweise zur Judenmission enthalten. Auch Roland Löffler (2008:82-83) streift dieses Thema.

1.3 Zum historischen Ansatz

1.3.1 Die Geschichtsschreibung in zeitgeschichtlicher Perspektive

Die Frage nach der adäquaten historischen Methode, um die NS-Vergangenheit beschreiben zu können, schließt die Diskussionen über die Kirchengeschichtsschreibung in der „Epoche des Miterlebens“ (Jordan 2009:142) mit ein. Diese Epoche wird mit dem Begriff „Zeitgeschichte“¹⁰ bezeichnet und möchte damit den Zeitraum der Geschichte benennen, in dem Zeitzeugen auf die Geschichtsdarstellungen aktiv reagieren können (Jordan 2009:141-147). Dieser Sachverhalt macht einige methodische Überlegungen notwendig. So ist der Aktualitätsbezug der Geschichtsdarstellung durch die zeitliche Nähe zu den historischen Geschehnissen immens. Zwar sind die meisten der damaligen Akteure verstorben, jedoch sind deren Kinder bzw. Enkel oder Gruppen und Interessengemeinschaften da, die sich mit ihnen identifizieren und die Möglichkeit haben, auf die Zeitgeschichtsdarstellung aktiv zu reagieren. Nach Stefan Jordan (2009:145) ist es ein deutlicher Unterschied, ob man nun die gesellschaftlichen Zustände im 16. Jahrhundert beschreibt, wo die Beteiligten selbst und deren direkte Nachfahren nicht mehr leben, oder ob man sich beispielsweise mit dem Verhalten der „68er“-Generation auseinandersetzt zu der sich viele Zeitzeugen mitteilen können. Dies wird vor allem in der historischen Erforschung der zwei deutschen Diktaturen bedeutsam, kommt dort doch die moralische Dimension der Schuld und Verantwortung ins Blickfeld. In diesem Zusammenhang sei auf die kirchliche Debatte über den Umgang mit der Schuld in Bezug auf die nationalsozialistische und DDR-Vergangenheit verwiesen. Im Hinblick auf die Beurteilung dieser beiden totalitären deutschen Regime wird sofort deutlich, dass Zeitgeschichtsschreibung in unmittelbarer Beziehung zu den gegenwärtigen politischen bzw. kirchenpolitischen Diskussionen steht und Teil von ihnen ist. Die enge Verflechtung der Zeitgeschichte mit persönlichen Erfahrungen der damaligen und heute noch lebenden Akteure bzw. die Identifikation der Nachfahren mit verstorbenen Akteuren und die daraus resultierenden moralischen Implikationen machen einen Umgang mit der Geschichte erforderlich, der zwar grundsätzlich geschichtliche Fakten interpretiert und auch zu ethischen Urteilen kommen kann, jedoch diese stets im historischen Kontext zu deuten versucht. So sind Anbiederungen dem Nationalsozialismus gegenüber nur verständlich, wenn man einerseits die Vehemenz nationalsozialistischer Verführung und andererseits die realen Zwänge sowie die

¹⁰ Die methodologischen Diskussionen der Zeitgeschichtsforschung nehmen Doering-Manteuffel & Nowak (1996) auf. Dort kommen die verschiedenen Positionen zur Darstellung.

brutalen Drohungen der totalitären Zwangsherrschaft bedenkt. Demgegenüber birgt ein mehr oder weniger deklamiertes Postulat von einer omnipräsenten NS-Herrschaft die Gefahr in sich, den Handlungsspielraum, den das nationalsozialistische Regime zuließ, zu unterminieren. In seinem Bemühen, diesen beiden Positionen gerecht zu werden, wird der Zeitgeschichtsforscher in seiner Interpretation der geschichtlichen Fakten zu Urteilen kommen müssen, die vielleicht von Zeitzeugen oder Nachfahren und deren Interessengruppen¹¹ nicht geteilt werden (Besier 1993:169-195). Dies ist allerdings nicht zu vermeiden, kann aber einen gewinnbringenden Diskurs anstoßen.

Gleichwohl wird der Zeitgeschichtsforscher, zumal er ein Nachgeborener ist, nicht daran vorbeikommen, sich mit folgenden von Hartmut Weyel (2011a:183) gestellten Fragen auseinanderzusetzen:

Wozu müssen wir möglichst genau und objektiv erfahren, wie etwas tatsächlich war? Was berechtigt jemanden, der damals noch nicht gelebt und nicht mit eigenen Augen gesehen hat, über diese schwierige Frage zu schreiben und womöglich Urteile zu fällen? Neigt nicht derjenige, der unbeteiligt war und den schrecklichen Ausgang der Dinge kennt, zu einer unberechtigten Anklage gegen die, denen unter schwierigen Verhältnissen der Durchblick fehlte, und die möglicherweise falsche Entscheidungen getroffen haben? Lässt sich nicht im Rückblick und von einem ungefährdeten Standpunkt aus leicht Schuld zuweisen und der Ratschlag erteilen, wie man sich hätte anders verhalten müssen?

Der Nachgeborene muss sich aber auch die Frage stellen lassen, ob er nicht geneigt ist, Fakten schlimmer Fehlhaltungen zu unterdrücken, weil damit Wunden aufgerissen, Schuld offengelegt und die Glaubwürdigkeit von Beteiligten zerstört würde. Die brüderliche Liebe muss zudecken können! Aber muss nicht auch gleichzeitig der Gefahr gewehrt werden, mit der Liebe auch die historische Wahrheit zudecken zu wollen, deren Kenntnis doch so außerordentlich wichtig ist, um Vergangenheit zu bewältigen und aus der Geschichte zu lernen?

Wie auch immer der Zeitgeschichtsforscher diese Fragen zu beantworten sucht, wird er entweder auf Zustimmung oder Ablehnung stoßen. Die von dieser Spannung erzeugte Herausforderung regt dazu an, die Geschichte möglichst akkurat darzustellen.

1.3.2 Die Geschichtsschreibung in theologischer Perspektive

Die Geschichtsforschung versuchte bisher kaum den pietistisch-erwecklichen Protestantismus¹² des 20. Jahrhunderts in gesellschaftlichen und politischen Dimensionen zu

¹¹ Der Historiker darf sich keinesfalls von Interessengruppen leiten oder beeinflussen lassen, vielmehr ist es seine Aufgabe, die historischen Fakten dem geschichtlichen Kontext entsprechend zu interpretieren. Von wissenschaftlich unredlichen, tendenziösen, verunglimpfenden, emotionalen und polemischen Äußerungen ist jedoch entschieden Abstand zu nehmen.

¹² Mit dem Begriff „pietistisch-erwecklicher Protestantismus“ sollen alle Gruppen, Kreise, Vereine und Denominationen zusammengefasst werden, für die später der Begriff „Evangelikale“ üblich wurde.

begreifen. Die Forderung nach einem solchen Ansatz ist jedoch sehr berechtigt, denn eine Beschäftigung mit dem gesellschaftlichen und politischen Verhalten der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen im Umkreis einer totalitären Ideologie und einem antichristlichen Herrschaftsanspruch kann neue bisher unbeachtete Gesichtspunkte aufzeigen. Die Ergebnisse dieser Studie können somit für die evangelikalen Politikdiskurse der Gegenwart bedeutsam sein. Vor allem aber geht es um das Denken und Handeln der damaligen Akteure. Dieses jedoch muss man heute aus zeitlicher Distanz theologisch und ethisch neu bewerten. Dabei wird man im Prozess der Urteilsbildung auf Kriterien zurückgreifen, die man für sich selbst als gültig anerkennt (Besier 1998:16, 2001a:xi).¹³ Im Falle der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung können diese Urteilskriterien keine anderen als theologische sein, weil die Theologie die „unmittelbare Bezugswissenschaft“ der christlichen Kirchen ist und bleibt. Dies bedeutet, dass man sich in der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung in theologischer Perspektive darüber Rechenschaft zu geben versucht, wie man in der Vergangenheit gehandelt hat (Besier 2001a:xi). Dabei wird der Forscher seine theologischen Urteilskriterien, ob nun bewusst oder unbewusst, als Maßstab an das Verhalten der Akteure seiner Forschungen anlegen. Dies ist wissenschaftstheoretisch auch gar nicht anders möglich, weil der Forscher als gesellschaftliches Individuum sich seinem religiösen und geistesgeschichtlichen Kontext kaum zu entziehen vermag (Popper 1994:173-174).

Dann ist aber auch auf die gegenläufige Richtung aufmerksam zu machen. In der Erforschung und Interpretation vergangener Ereignisse begibt sich der Geschichtsforscher in einen partizipatorischen Vorgang, in dem er die Gegenwart mit dem Gelungenen und Guten, aber auch mit dem Schuldhaften und Dunklen der Geschichte konfrontiert und sie so in einen selbstreflektiven Prozess führt, der möglicherweise Korrekturen zur Folge hat (Spohn 2011b:325-326). Angesichts dieser Perspektive kann die Beschäftigung mit der Geschichte der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der schwierigen Zeit des Nationalsozialismus dabei helfen, folgende Fragen zu beantworten: Haben sich sozialetische und politische Konzepte der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der Vergangenheit bewährt? Haben sie dem eigenen damaligen religiösen Anspruch entsprochen? Was hätte damals anders gemacht werden müssen? Und was bedeutet das für uns heute? Eine Geschichtsforschung in theologischer Perspektive regt solche Fragen an und hat den Eigenanspruch, sie auch zu beantworten.

Auch wenn in dieser Studie nur ein Segment des pietistisch-erwecklichen Protestantismus exemplarisch zur Darstellung kommt, so ist doch damit ein wichtiger und

¹³ Gegen die „Soziologisierung der Geschichtswissenschaft“ und gegen andere Methodenmonopole der Historiographie siehe die wissenschaftstheoretische Kritik von Besier (1998:13-31, 2001a:viii-xii).

bedeutender Bereich angesprochen. Darüber hinaus verbindet sich die Hoffnung mit dieser Studie weitere Forschungen zum Thema anzuregen.

1.3.3 Geschichtsschreibung in missionsgeschichtlicher Perspektive

Für eine Geschichtsschreibung in missionsgeschichtlicher Perspektive sind missionsrelevante Fragestellungen, die sich aus den historischen Quellen entnehmen lassen von entscheidender Bedeutung. Dabei kann es nicht darum gehen, die allgemeinen missionsgeschichtlichen Entwicklungen und missionsstrategischen sowie missionsstatistischen Gegebenheiten, die für die Missionswissenschaften üblicherweise von Interesse sind, darzustellen.¹⁴ Vielmehr soll das Verhalten dieser Missionen zu den gesellschaftlichen, ideologischen und politischen Herausforderungen während der NS-Zeit ins Blickfeld genommen werden. In einer Vorstudie über die Allianz-China-Mission in der NS-Zeit hat sich gezeigt, dass dort eine dezidiert apolitische Haltung charakteristisch war (Spohn 2009a:231). Nun gilt es zu klären, ob sich diese apolitische Grundhaltung auch bei anderen Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen beobachten lässt. Bei einem solchen Vorgehen entsteht eine gewisse Interdisziplinarität, da sowohl Fragestellungen aus der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung als auch Themen der Missionsgeschichte aufgenommen werden. Die kirchliche Zeitgeschichtsforschung beschäftigt sich im Rahmen der Erforschung der NS-Zeit mit den kirchlichen Reaktionen auf die „nationale Erhebung“ und dem zunehmenden nationalsozialistischen Totalitarismus. Mit dem Begriff „nationale Erhebung“ bezeichnete man die nationalsozialistische Machtübernahme Adolf Hitlers im Januar 1933. Im damaligen Sprachgebrauch der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen vermied man den Terminus „Machtübernahme“ und verwendete vielmehr den Begriff „nationale Erhebung“. Dies impliziert, dass die nationalsozialistische Machtergreifung als eine „Erhebung“ des Nationalen verstanden wurde. Das explizit Nationalsozialistische versuchte man dabei sprachlich zu vermeiden. Das Verhalten der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zu dieser „nationalen Erhebung“ und zu den totalitären und oft antichristlichen Machtäußerungen der Nationalsozialisten sowie zur nationalsozialistischen Außen- und Kriegspolitik sind nicht nur für die kirchliche Zeitgeschichtsforschung, sondern auch für die Missionsgeschichte von großer Bedeutung und sollen in dieser Studie zur Darstellung kommen.

Im Fokus der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung steht jedoch meist der „Kirchenkampf“. Unter „Kirchenkampf“ versteht man die innerkirchliche

¹⁴ Diesem Schwerpunkt folgt Immanuel Scharrer (2007) in seiner Dissertation über die Yünnan-Mission in China.

Auseinandersetzung, die im Bereich der Evangelischen Landeskirchen in den 1930er Jahren tobte. Damals standen sich die sog. Deutschen Christen und die Christen der Bekenntnissynode bzw. der Bekennenden Kirchen gegenüber. Während die Deutschen Christen dem Nationalsozialismus nahe standen, widersetzte sich die Bekennende Kirche der nationalsozialistischen Ideologie vehement. Im Kirchenkampf versuchten beide Gruppen die Vorherrschaft in den evangelischen Landeskirchen zu erlangen. Da dieser Kampf auch die evangelischen Missionsgesellschaften berührte, ist die Positionierung der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in dieser Auseinandersetzung für diese Studie durchaus bedeutsam.

Ebenso ist das Verhalten der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zur nationalsozialistischen Rassenideologie, zu Antisemitismus und Arierparagrafen für die Missionsgeschichtsschreibung von großer Wichtigkeit, führten diese doch zu Entscheidungen, die sich bis auf die missionstheologischen Grundüberzeugungen auswirkten. Dies wird vor allem an der Haltung zum sog. „Arierparagrafen“ deutlich. Mit dem Begriff „Arierparagraf“ hatte man das Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums vom 7. April 1933 bezeichnet. Gemäß diesem Gesetz sollten alle „Beamte nichtarischer Abstammung“, also auch „nichtarische“ Pfarrer in den sofortigen Ruhestand versetzt werden (Königseder 1998:273-374). In kirchlichen Kreisen war dieses Gesetz umstritten, da es jüdische Pfarrer diskriminierte. Für die Missionsgesellschaften war damit eine Grundfrage berührt, da sich ihre Missionsarbeit mehrheitlich auf eine „nichtarische“ Bevölkerung bezog. Diese „nichtarische“ Bevölkerung wurde nun durch die nationalsozialistische Ideologie diskreditiert. Als „nichtarisch“ galten aber vor allem Juden. Diese wurden mit dem Begriff „Judenfrage“ problematisiert. Gemäß der nationalsozialistischen Ideologie müssten für die „Judenfrage“ Lösungen gefunden werden. Da man die jüdische Bevölkerung als Bedrohung empfand, stellte man die jüdische Präsenz im Deutschen Reich grundsätzlich in Frage.

Aus missionswissenschaftlicher Perspektive ist auch die Beurteilung der damals weitverbreiteten volkstums- und ordnungstheologischen Ansätze von Interesse. Diese Ansätze korrespondierten mit der nationalsozialistischen Ideologie, weil man dort die Besonderheiten eines Volkes und besonders die des deutschen Volkes für schöpfungsgemäß und damit für göttlich hielt. Die Missionstheologie in Deutschland öffnete sich weitgehend diesen Ansätzen, da man sich infolgedessen in der missionarischen Verkündigung auf viele Anknüpfungspunkte beziehen konnte. Im Rahmen dieser Studie ist zu fragen, ob und wie die Vertreter der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen diese Ansätze rezipierten.

In diesem Zusammenhang gilt es auch zu fragen, wie man sich vonseiten der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zur damaligen Überbetonung eines „artgemäßen

Christentums“ in der missionarischen Begegnung mit den Fremden und da insbesondere in der Begegnung mit unterprivilegierten Volksgruppen verhielt. Dann ist aber auch auf die, als „Kairos“ empfundene, volksmissionarische Situation zu verweisen. Diese wurde von vielen Protestanten als Chancen verstanden. Denn mit dem politischen und gesellschaftlichen Umschwung Anfang 1933 verband man die Hoffnung auf eine neue religiöse Erweckung. Die Antwort auf die Frage, wie man sich vonseiten der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zu dieser „Kairos-Theologie“¹⁵ verhielt, kann Impulse zur Beurteilung gegenwärtiger kontextueller Ansätze in Theologie und Missionswissenschaft vermitteln.

Da diese Studie von einer missionsgeschichtlichen Interessenlage geleitet ist, sollen im Schlussteil diese hier angedeuteten missionswissenschaftlichen Themen aufgenommen und kritisch analysiert werden.

¹⁵ Als Beispiel einer typischen „Kairos-Theologie“ gilt das südafrikanische KAIROS-Dokument vom September 1985. Vor dem Hintergrund der Apartheid in Südafrika formulierten Theologen ein Dokument, das zu einem gewaltsamen Aufbegehren gegenüber der Apartheid aufrief. Dieses Dokument war in der deutschen Diskussion sehr umstritten.

1.4 Welche Missionen können als Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen identifiziert werden?

1.4.1 Kategorisierungsversuche

Im Forschungszeitraum (1933-1945) existierten im deutschsprachigen Raum ca. 43 protestantische Missionsgesellschaften.¹⁶ Nun stellt sich die Frage, welche dieser 43 Missionsgesellschaften als Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen bezeichnet werden können. Dabei gilt es zunächst festzustellen, dass es bei den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen sowohl im theologischen Bereich als auch im Bereich der Frömmigkeit deutliche Unterschiede zum Mainstream-Protestantismus gab. Diese Unterschiede in Theologie und Frömmigkeit waren den damaligen Vertretern der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen bewusst und wurden auch von Vertretern anderer Missionen und Organisationen benannt. So bezeichnet beispielsweise der damals bekannte Missionstheologe Julius Richter die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen als „neue Missionsunternehmungen“, als „Sondermissionen“, die auf dem „Freiwilligkeitsprinzip“ beruhen und verortet sie im Gegenüber zu den kirchlichen Missionswerken einem frömmigkeitsgeschichtlich anderen Umfeld (Wesenick 1965:312-313). Von anderen Missionsvertretern wurden die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen als „Missionsgesellschaften von besonderem Charakter“ oder als „neupietistische Missionen“ bezeichnet (Brandl 1998:334; Goßweiler 1994:85-86). Dies bedeutet, dass sich in den

¹⁶ Die folgende Auflistung orientiert sich an Gerhard Brennecke's Überblick von 1939: Mission der Herrnhuter Brüdergemeine, Evangelische Missionsgesellschaft in Basel, Berliner Missionsgesellschaft, Rheinische Missionsgesellschaft in Wuppertal-Barmen, Norddeutsche Missionsgesellschaft in Bremen, Goßnersche Missionsgesellschaft, Evang.-Lutherische Mission Leipzig, Evang.-Lutherische Missionsanstalt Hermannsburg, Schleswig-Holsteinische Evang.-Luth. Mission zu Breklum, Neuendettelsauer Missionsgesellschaft, Mission der Hannoverschen Evang.-Luth. Freikirche, Bethel-Mission, Ostasien-Mission, Jerusalemverein zu Berlin, Evangelischer Verein für das Syrische Waisenhaus in Jerusalem, Deutscher Hilfsbund für Christliches Liebeswerk im Orient, Evangelische Mohammedaner-Mission, Evangelische Karmelmission, Christliche Blindenmission im Orient (in dieser Studie Christoffel Blindenmission genannt), Dr. Lepsius' Deutsche Orientmission, Neukirchener Mission, Liebenzeller Mission, Allianz-China-Mission, Pilgermission St. Chrischona, Missionshilfe Velbert, Vereinigte Missionsfreunde Velbert, Vandsburger Mission (in diesem Forschungsbericht Yünnan-Mission genannt), Missionsgesellschaft der deutschen Baptisten, Missionsgesellschaft der deutschen Methodisten, Morgenländischer Frauenverein, Auslandsarbeit von Kaiserswerth, Hildesheimer China-Blinden-Mission, Shekki-Blinden-Mission, Hotschuan-Mission (in dieser Studie Mädchen-Bibelkreise-Mission genannt), Deutscher Frauen-Missions-Gebetsbund, Frauenmissionsschule Bibelhaus Malche, Missions für Süd-Ost-Europa und Licht im Osten. Dazu siehe Gerhard Brennecke (1939:3-4). Von Brennecke nicht aufgeführt sind: Adventmissionsgesellschaft, Marburger Brasilienmission, Gnadauer Brasilien-Mission, Mission des Diakonissenhauses Friedenshort und das Missionshaus Bibelschule Wiedenest.

historischen Dokumenten, eine – wenn auch nicht einheitliche – Kategorisierung zeigt, der man grundsätzlich folgen kann.¹⁷

In der wissenschaftlichen Diskussion, die vor allem in den gängigen Lexika-Einträgen ihren Niederschlag fand, hat sich noch kein allseits befriedigender Ansatz durchgesetzt, der diesen „bewusst andere[n] Typus von Missionsgesellschaften“ (Wagner 1992:456) definiert. Nach Julius Richter (1935:223) sei es „nicht leicht, genau anzugeben, welche und wie viele Missionen als Gemeinschaftsmissionen“ zu gelten haben. In seiner Auflistung fehlt dann auch eine ganze Reihe von Missionen, die im Umfeld der Gemeinschaftsbewegung entstanden sind. Ähnlich geht es Wilhelm Oehler (1951:44-61), der einige dieser Missionen unter der Überschrift „Mission und Gemeinschaftsbewegung in Deutschland“ aufzählt, ohne jedoch seine Kriterien offen zu legen. Auch die Kategorisierung von Gerhard Brennecke (1939:15-27) hilft für die Fragestellung dieser Studie nicht weiter. Zwar zählt er fast vollständig die „Missionen der Gemeinschaften und Freikirchen“ auf, verortet sie aber nach geschlechtsspezifischen bzw. geographischen Kategorien, ohne auf deren frömmigkeitstheologischen Hintergrund einzugehen. Entsprechendes kann auch zu Christoffer Grundmanns Ansatz gesagt werden (1992). In der RGG (4. Auflage) nennt er zwei neue Missionstypen: die konfessionell indifferenten, auf individuelle Herzensbekehrung zielenden, den „Glaubensmissions-Prinzipien“ verpflichteten Gesellschaften sowie der Typus der aufgabenspezifischen Mission. Zum ersten Typus werden die Allianz-China-Mission und die Liebenzeller Mission, zu den aufgabenspezifischen Missionen ganz allgemein die Frauenmissionen und die ärztliche Mission gezählt. Zuvor schon ging Walter Holsten in der 3. Auflage der RGG dieser Frage nach. Er beginnt mit der Neukirchener Mission, die eine Missionsgesellschaft sei, die sich eindeutig den Glaubensmissionen zuordnen lässt. Dann nennt er die Orientmissionen, ohne jedoch auf deren entstehungsgeschichtlichen und frömmigkeitstheologischen Hintergrund einzugehen. Danach folgen die Missionsgesellschaften, die ebenfalls aus Gemeinschaftskreisen hervorgingen: Sudan-Pionier-Mission, Karmelmission, Christoffel Blindenmission, Marburger Mission, Missionshilfe Velbert, Missionshaus Wiedenest, Vereinigte Missionsfreunde und den deutschen Zweig des Weltweiten Evangelisationskreuzzuges. Zu dieser Gruppe zählt er auch die China-Missionen, die fast durchweg von der China Inland Mission beeinflusst seien: Allianz-Mission Barmen,

¹⁷ Es soll hier nicht der Eindruck erweckt werden, als hätten sich die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen organisatorisch zusammengeschlossen. Das war nicht der Fall. Ich danke Niels-Peter Moritzen für diesen kritischen Einwand. Zwar ernannte der Deutsche Evangelische Missions-Rat Kurt Zimmermann von der Allianz-China-Mission zum Vertreter der sog. „Gemeinschaftsmissionen“ bzw. „neupietistischen Missionen“, es blieb jedoch unklar welche Mission nun definitiv dazugehörte. Es gilt dabei auch zu bedenken, dass es Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen gab, die nicht vom Deutschen Evangelischen Missions-Rat vertreten wurden.

Liebenzeller Mission, Diakonissenanstalt Friedenshort, Frauenmissions-Gebetsbund und MBK-Mission. Weiterhin führt er die Missionsgesellschaften der Baptisten und Methodisten an, ohne sie einer Kategorie zuzufügen. Als weitere Kategorie erwähnt er die Praxis einiger Frauenmissionen, die Missionspersonal nicht selbst aussenden, sondern sie an andere sendende Missionsgesellschaften abgeben. Zu dieser Kategorie zählt er den Morgenländischen Frauenmissionsverein, die Frauen-Mission Malche und der Deutsche Frauenmissionsgebetsbund. Auch hier bleiben die Entstehungsgeschichte und der frömmigkeitsgeschichtliche Hintergrund dieser Missionsgesellschaften unberücksichtigt.¹⁸ Zudem übersieht er andere Frauenmissionen, die er dann als selbstständig sendende Missionsgesellschaften hätte aufführen müssen. In der neueren Forschung wird zwar von der Sonderstellung der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen im Hinblick auf ihre Entstehung und ihre Distanz zu kirchenrechtlichen Gebundenheiten eingegangen, um welche Missionsgesellschaften es sich dabei handelt, bleibt Hans-Werner Gensichen in seinem TRE-Beitrag (1993:456) jedoch schuldig.

Ein anderer sehr differenzierter und umfassender Kategorisierungsversuch kommt von Klaus Fiedler (1992), der weniger die deutsche als vielmehr die internationale Missionslandschaft im Blickfeld hat. Nach Fiedlers Kategorisierung der nach-klassischen Missionen gehöre das Missionshaus Wiedenest zu den sog. „Nichtkirchen-Missionen“. Dann führt er die Glaubensmissionen an, zu denen er die Neukirchener Mission, die Deutsche China Allianz Mission, die Kieler Mission, die Liebenzeller Mission, die Sudan-Pionier-Mission, den Deutschen Frauen-Missions-Bund, die Mission für Süd-Ost-Europa, die Evangelische Karmelmission, die Christoffel-Blindenmission, Licht im Osten, die Gnadauer Brasilien Mission, die Marburger Mission und schließlich die Marburger Brasilien Mission zählt (:36). Zu den „Nachklassisch denominationellen Missionen“ würde er wahrscheinlich die Missionsgesellschaften der Evang.-Luth. Freikirche, Baptisten, Methodisten und Adventisten zählen. Eine weitere Kategorie sind die der „Pfingstmissionen“, „Nachklassischen fundamentalistischen Missionen“ und „Charismatischen Missionen“. Außer den Vereinigten Missionsfreunde, die der Kategorie „Pfingstmission“ zuzuordnen ist, gibt es im deutschsprachigen Raum keine „Nachklassisch fundamentalistischen Missionen“ und im Untersuchungszeitraum keine „Charismatischen Missionen“. Offen bleibt, ob Fiedler die Friedenshort-Mission, die MBK-Mission, die Frauenmissionsschule Bibelhaus Malche, den

¹⁸ Auch der Kategorisierungsversuch von Georg Vicedom im „Lexikon für Weltmission“ (1975:112) geht in eine ähnliche Richtung. Er nennt die Familie der Glaubensmissionen, die Islammissionen, die Judenmissionen und die Ärztliche Mission. Der entstehungsgeschichtliche Hintergrund dieser Missionsgesellschaften bleibt dabei aber unberücksichtigt.

Deutschen Hilfsbund für christliches Liebeswerk im Orient und die Missionshilfe Velbert der Kategorie „Glaubensmissionen“ zuordnen würde. Auch bleibt unklar, ob es sich bei den Missionsgesellschaften Evangelische Karmelmission, Mission für Süd-Ost-Europa, Christoffel-Blindenmission, Licht im Osten, Gnadauer Brasilien Mission und bei der Marburger Brasilien Mission wirklich um Glaubensmissionen nach den von Fiedler eingeführten Kategorien handelt.

Neben Fiedler hat auch Werner Raupp (1990:287) den Versuch unternommen, die verschiedenen deutschen Missionsgesellschaften zu klassifizieren. Dabei verortet er die großen Missionswerke Basler Mission, Rheinische Mission, Berliner Mission, Goßnersche Mission und die Norddeutsche Missionsgesellschaft entstehungsgeschichtlich zur Erweckungsbewegung. Von diesen abzusetzen seien jedoch die mit der China Inland Mission assoziierten Missionen, die als Reaktion auf die zunehmende Institutionalisierung und Konfessionalisierung der älteren kirchlichen Missionswerke später, nämlich in der Zeit der radikalen Erweckung entstanden. Zwar identifiziert er einige Missionsgesellschaften mit diesem Typus, andere bleiben jedoch unerwähnt.

In Anbetracht dieser Kategorisierungsschwierigkeiten müssen andere Kriterien genannt werden, um eine Missionsgesellschaft deutlich klassifizieren zu können. Dazu soll zunächst überprüft werden, ob eine Identifizierung mit der gegenwärtig in der Forschung verbreiteten soziologischen Methodik möglich ist.

1.4.2 Soziologische Kategorisierung

In den letzten Jahren ist der Begriff „Milieu“ stärker in das Blickfeld der historischen Forschung geraten, besonders dort, wo er das Themenfeld Nationalsozialismus und Protestantismus berührt. Damit wird die bis dahin vorherrschende, primär kirchenpolitische Perspektive mit ihrer Konzentration auf das Verhalten der Amtskirche im sog. Kirchenkampf abgelöst (Friedrich 2004:1). Mit dieser Milieuorientierung geht das Interesse an einer segmentierenden Betrachtungsweise des Protestantismus einher. Denn neben der Amtskirche gab es Vereine bzw. Verbände und deren Milieus, die die theologische, soziale und politische Grundhaltung des Protestantismus in weit größerem Umfang repräsentiert, als dies von der bisherigen Forschung wahrgenommen wurde (Friedrich 2004:1).

Wenn es nun im Weiteren darum gehen soll, die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen als ein Segment des deutschen Protestantismus zu beschreiben, dann gilt es nach neuen Wegen zu suchen um, die protestantischen Missionsgesellschaften zu

kategorisieren. In diesem Zusammenhang müsste man erwägen, ob dies mit der Milieuforschung möglich wäre. Allerdings müsste man dann mit soziologischem Instrumentarium das Milieu der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen herausarbeiten.¹⁹ Diesem Ansatz soll aber aus zwei wichtigen Gründen nicht gefolgt werden. Zum einen lässt sich das Segment der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen mit historischen Kriterien ausmachen. Zum anderen ist die Methode der Milieuforschung zwar grundsätzlich durchführbar, jedoch aus folgenden Gründen problematisch: Die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen entstammen einer heterogenen geographischen und sozialen Umwelt. So waren einige Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen und ihre Unterstützkerkreise beispielsweise im industriellen Wuppertal als auch im ländlichen Westpreußen oder Nordschwarzwald ansässig. Dasselbe gilt auch für die soziale Herkunft des Missionspersonals, der Missionsleitung, der Missionare und Missionarinnen und der Unterstützkerkreise.²⁰ Deshalb und weil eine Kategorisierung mit entstehungsgeschichtlichen Kategorien möglich ist, soll der eben beschriebene Weg der Milieuforschung nicht eingeschlagen werden. Im Folgenden soll nun das Frömmigkeitstheologische Umfeld, aus dem die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen hervorgingen, nachgezeichnet werden, um deren Profil in Abgrenzung zu den anderen protestantischen Missionsgesellschaften zu konturieren.

1.4.3 Frömmigkeitstheologischer Kontext

Nach Klaus Fiedler (2003:364) gehen die klassischen protestantischen Missionsgesellschaften auf die Erweckung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zurück, während die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen aus der Erweckung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (er nennt sie auch Holiness Revival oder Second Evangelical Awakening) entstammen. Kennzeichnend für die Frömmigkeitstheologie²¹ im Kontext dieser Erweckung war eine individualisierte Jesusfrömmigkeit (Heimbucher 1988b:119-127). Man wollte andere Menschen zu einer persönlichen Erfahrung mit Jesus Christus führen. Konfessionelle Zugehörigkeiten spielten dabei eine nachgeordnete Rolle. Vielmehr war es wichtig, dass Unbekehrte, ob nun in der Heimat oder in den fernen Missionsgebieten eine Bekehrung erlebten. Mit dieser Jesus- und Bekehrungsfrömmigkeit wurden wenn auch eher unbewusst

¹⁹ Dazu siehe den Überblick von Olaf Blaschke (2001:1549-1550). Beispielsweise folgt Gunther Schendel (2008) in seiner Dissertation einem solchen Ansatz.

²⁰ Da gab es neben den Theologen eine ganze Reihe von adligen Frauen, ehemaligen Militärs, Kaufleuten und vor allem auch Handwerkern, die auf keinen homogenen sozialen Stand schließen lassen.

²¹ Von Berndt Hamm wurde 1977 der Begriff „Frömmigkeitstheologie“ eingeführt. Allgemein – so Hamm – unterscheidet man kategorial zwischen der Reflexionsgestalt des Glaubens (Theologie) und Lebenspraxis des Glaubens (Frömmigkeit). Um diesen speziellen Aspekt zu betonen, wird Theologie und Frömmigkeit von Hamm terminologisch verbunden (1977:467-497, 1999:9-45).

ekkesiologische Gesichtspunkte tendenziell abgewertet. Hieraus erklärt sich die dezidiert interdenominationale Ausrichtung dieser Erweckung (Fiedler 2011:62-63). Organisatorisch neigte man nicht selten zu freigesellschaftlichen Trägerstrukturen, die in gewisser Opposition zum amtskirchlichen Institutionalismus standen (Gensichen 1993:456). Neben diesen Frömmigkeitstheologischen Idealen war auch ein vermehrtes Interesse an prämillenniaristischen Eschatologien bedeutsam. Meist deutete man die Zeitereignisse im Horizont des endzeitlichen Niedergangs und erwartete die Wiederkunft Christi (Hölscher 1989; Holthaus 1994:191-213). Dies wiederum motivierte zum missionarischen Handeln, da man so viele Menschen wie möglich retten wollte bevor Christus wiederkäme (Fiedler 1992:359-370). Ebenso missionsmotivierend wirkte auch die aus der Heiligungsbewegung kommende Heiligungsförmigkeit (Holthaus 2005:237-255; Fiedler 2011:62-63). Menschen, die eine Bekehrungserfahrung gemacht hatten, sollten ein geheiligtes und Gott hingeegebenes Leben führen. Hingabe zeigte sich besonders im Verzicht von Annehmlichkeiten und in der Bereitschaft, für Jesus die Heimat zu verlassen, um in fernen Missionsländern Menschen für den christlichen Glauben zu gewinnen (Brandl 2014:52-53). Hier spielten die sog. Glaubensprinzipien eine nicht unwesentliche Rolle. Man verzichtete auf öffentliche Spendenaufrufe und erhoffte im Glauben, dass Gott das Nötige für die Missionsarbeit zur Verfügung stelle (Franz 1993; Schnepper 2007). Für die Erweckten war auch eine biblizistische Hermeneutik kennzeichnend (Holthaus 1993). Bibeltexte mit missionarischem Charakter hatten oft den Anspruch einer persönlichen Berufung Gottes. Damit Hand in Hand ging ein über Nationen- und Konfessionen hinwegsetzendes Einheitsbewusstsein all jener, die sich diesen Frömmigkeitsidealen verpflichtet fühlten. Dieser hier angedeutete Kontext ist kennzeichnend für das Frömmigkeitstheologische Profil der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen.

1.4.4 Entstehungsgeschichtliche Kategorisierung

Neuerdings unternahm die Missionshistorikerin Beate Eulenhöfer-Mann (2010:58) einen erneuten Versuch, die deutschen Missionsgesellschaften zu klassifizieren. Im Abwägen der gängigen Klassifizierungsversuche kommt sie zu dem Ergebnis, dass die „Definition und Kategorisierung verschiedener Typen von Missionsgesellschaften problematisch“ sei. Dabei bemerkt sie, dass einige Kennzeichen der Glaubensmissionen auch bei den klassischen Missionswerken zu finden seien. Dies wird auch von Werner Ustorf (2005a:21) in anderem Zusammenhang bestätigt. So seien die Missionsvertreter des DEMRs, die meist Leiter der klassischen Missionswerke waren, eine exklusive Gruppe gewesen, die daran interessiert war,

liberales Denken fern zu halten (:21). Darin waren sie mit den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen einig. In Anbetracht dieser Kategorisierungsschwierigkeiten wird im Folgenden einem entstehungsgeschichtlichen Ansatz gefolgt. Dabei sollen weder die geographischen Arbeitsfelder noch aufgaben- oder geschlechtsspezifischen Kriterien der verschiedenen Missionsgesellschaften berücksichtigt werden.

Nach Hermann Wellenreuther (2003:167-193) wurde der deutsche pietistisch-erweckliche Protestantismus seit der Mitte des 19. Jahrhunderts durch angloamerikanische Einflüsse revitalisiert. Diese Revitalisierung führte zur Entstehung neuer Bewegungen. Kennzeichnend für diese neuen Bewegungen war eine eigene Betonung in Theologie und Frömmigkeit. Um nun eine Missionsgesellschaft annäherungsweise zweifelsfrei den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zuordnen zu können, muss sie ihre Entstehung im Spektrum dieser neuen protestantischen Gruppen und Bewegungen haben.²² Diese sind vor allem die Gemeinschaftsbewegung, die Evangelisations- und Heiligungsbewegung und die Evangelische Allianz. Bezeichnend für diese Bewegungen ist die internationale und interdenominationale Ausrichtung, welche auch für die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen kennzeichnend ist. Man war einerseits organisatorisch an keine kirchlichen Strukturen gebunden, andererseits jedoch bereit, mit allen Gläubigen jedweder protestantischer Konfession oder Denomination zusammenzuarbeiten. Ein weiteres wichtiges Kriterium, ob es sich um eine Glaubens- und Gemeinschaftsmission handelt, ist ihre Entstehung unter der Einflussosphäre von Hudson Taylor²³ und den aus England (von ihm und anderen) importierten „Glaubensprinzipien“,²⁴ welche vor allem in den Kreisen der Glaubensmissionen bereitwillig aufgenommen wurden. Von diesen „Glaubensprinzipien“ waren wahrscheinlich auch die Gemeinschaftsmissionen zum Teil berührt. Daher ist eine klare Unterscheidung von Glaubensmissionen einerseits und Gemeinschaftsmissionen andererseits nicht unproblematisch.²⁵ In dieser Studie werden die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen gemeinsam aufgenommen, da sie in den eben aufgezählten revitalisierten Bewegungen wurzeln und sie in Folge dessen dem gleichen frömmigkeitstheologischen Typus zugeordnet werden können. In der folgenden Darstellung

²² Diesem Ansatz folgte der Verfasser schon in seinem Aufsatz über die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der Zeit des Ersten Weltkrieges (Spohn & Sauer 2009: 325).

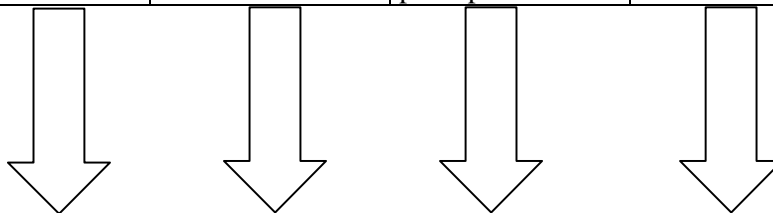
²³ Taylors Einfluss auf Missionsgesellschaften, die man heute „evangelikale Missionen“ war enorm (Brandl 2003:181-182; Vicedom [1975] 2002:147).

²⁴ Das sind Folgende: „a. Der Verzicht auf Spendenwerbung. b. Die Ablehnung der Durchführung von Kollekten. c. Keine Zusage von festen Gehältern an die Missionare. d. Die Nichtaufnahme von Krediten. e. Die Beschränkung der Finanzierung auf den kirchlichen Raum“ (Schnepper 2007:37). Nach Schnepper scheiterten diese Ideale an der sozioökonomischen Realität (:248-249).

²⁵ Zu einer Aufzählung von Lienhard Pflaum (1988:392-393) gehören folgende Missionsgesellschaften zum Gnadauer Verband: GBM, LB, Marburger Mission, MSOE, NM und CM.

werden nun alle Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen aufgeführt, deren Gründerpersonen aus dem Umfeld der Gemeinschaftsbewegung, der Evangelisations- und Heiligungsbewegung und der Evangelischen Allianz entstammen oder unter dem Einfluss von Hudson Taylors „Glaubensprinzipien“ standen.

Gemeinschaftsbewegung (Gnadau)	Evangelisations- und Heiligungs-bewegung	Einfluss Hudson Taylors oder Übernahme der „Glaubensprinzipien“	Allianzgesinnung bzw. Interdenominationale Ausrichtung
--------------------------------	--	---	--



Missionen				
Neukirchener Mission (1882) ²⁶		Ludwig Doll	Ludwig Doll	Ludwig Doll
Allianz-China-Mission (1889)		Carl Polnick, Fredrik Franson	Carl Polnick, Fredrik Franson	Carl Polnick, Fredrik Franson
Friedenshort-Mission (1890)	Eva von Tiele-Winckler	Eva von Tiele-Winckler	Eva von Tiele-Winckler	Eva von Tiele-Winckler
Hilfsbund für christliches Liebeswerk im Orient (1896)	Ernst Lohmann	Ernst Lohmann		Ernst Lohmann
Frauenmissionschule Bibelhaus Malche (1898)	Ernst Lohmann	Ernst Lohmann		Ernst Lohmann
Deutscher Frauen-Missions-Gebetsbund (1899)	Ernst Lohmann	Ernst Lohmann		Ernst Lohmann
Evangelische Mohammedaner-Mission (1900)	Karl Kumm, Theodor Ziemendorff	Karl Kumm, Theodor Ziemendorff	Kumm via Guinness, Henry Grattan	Theodor Ziemendorff
Liebenzeller Mission (1902)	Heinrich Coerper	Heinrich Coerper	Heinrich Coerper	Heinrich Coerper
Mission für Süd-Ost-Europa (1903)	Martin Urban	Martin Urban		

²⁶ Entstehungsjahr.

Evangelische Karmelmission (1904)	Johannes Seitz, Martin Blaich	Johannes Seitz, Martin Blaich		
Christoffel Blindenmission (1908)	Ernst Christoffel			
Missionshilfe Velbert (1911)			Ernst Kuhlmann	
Missionsbund „Licht im Osten“ (1920)				Jakob Kroeker
Gnadauer Brasilien-Mission (1927)	Walter Michaelis, Ernst Modersohn, Paul Burkhardt			Walter Michaelis, Ernst Modersohn, Paul Burkhardt
Yünnan Mission (1929)	Theophil Krawielitzki	Theophil Krawielitzki	Theophil Krawielitzki	Theophil Krawielitzki
Marburger Brasilienmission (1932)	Theophil Krawielitzki	Theophil Krawielitzki	Theophil Krawielitzki	Theophil Krawielitzki

Natürlich sind die Grenzen in einigen Fällen fließend und es gibt einzelne Ausnahmen. So hatte die Mädchen-Bibel-Kreis-Mission²⁷ Hudson Taylors „Glaubensprinzipien“ aufgenommen und war sogar mit der China Inland Mission (CIM) assoziiert; sie stand jedoch von ihrer Anfangszeit an stark unter dem Einfluss von Repräsentanten der klassischen Missionen (Franz 1993:235). Ähnliches gilt für die „Dr. Lepsius’ Deutsche Orientmission“. Obwohl Johannes Lepsius, Gründer und Leiter dieser Mission in enger Verbindung zur Gemeinschaftsbewegung stand und seine Deutsche Orientmission in Gemeinschaftskreisen wurzelte, überwarf sich Lepsius später mit diesen und steuerte seine Mission in eine andere Richtung. Im Forschungszeitraum jedenfalls hatte sie eine andere Profilierung und wird deswegen nicht in diese Studie aufgenommen.²⁸ Ebenso soll die Pilgermission St. Chrischona unberücksichtigt bleiben, da sie sich auf schweizerischem Boden befindet und deswegen nicht aufgenommen werden kann.²⁹ Schließlich sei noch die Mission Vereinigte Missionsfreunde (Velbert) genannt, die zwar von Taylors Glaubensprinzipien beeinflusst war, jedoch ihren

²⁷ Zeitweise wurde sie auch Hotschuan-Mission genannt.

²⁸ Auch die Shekki-Blinden-Mission, die 1920 von Agathe von Seelhorst ins Leben gerufen wurde, kann nicht aufgenommen werden, da nur Weniges über ihre Entstehung und ihren Werdegang bekannt ist.

²⁹ Viele Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen hatten Arbeitszweige in der Schweiz. Die Pilgermission St. Chrischona war jedoch kein deutscher Zweig, sondern eine genuin schweizerische Mission. Trotz ihrer intensiven Beziehungen zu Deutschland wird man sie als schweizerische Missionsgesellschaft bezeichnen müssen. So schrieb beispielsweise der Missionsdirektor der Pilgermission St. Chrischona Friedrich Veiel (1934:1 ArchEWM) an Martin Schlunk vom DEMR, dass der „kleine Chinazweig“ der Pilgermission „ausserhalb der [deutschen] Grenze wohn[e]“ und es daher „wohl richtiger“ sei, „wenn wir so blieben wie bisher“. Wie man in politisch spannungsgeladenen Zeiten zwischen Deutschland und der Schweiz interagiert, ist weitgehend unerforscht.

Ursprung in einem pentekostalen Umfeld hatte und sich heute als Pfingstmission versteht (Reinke 1997:35-48, 35-48).

Ebenso haben auch freikirchliche (und somit denominationelle) Missionsgesellschaften wie die Adventmissionsgesellschaft, die Missionsgesellschaft der deutschen Baptisten, die Mission der Hannoverschen Ev.-Luth. Freikirche, die Missionsgesellschaft der deutschen Methodisten und das Missionshaus Wiedenest (Offene Brüder) affine theologische Überzeugungen und Frömmigkeitsstile an den Tag gelegt, wie sie bei den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen üblich waren. Diese Missionsgesellschaften können jedoch nicht in diese Studie aufgenommen werden, da sie nicht interdenominationell ausgerichtet waren.

1.5 Forschungsdesign

1.5.1 Quellen- und Archivlage

Die Intention dieser Arbeit war zunächst von dem Forschungsvorhaben geleitet, eine institutionengeschichtliche Übersichtsstudie über die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der NS-Zeit zu verfassen. Dies war dann allerdings nicht zu verwirklichen, da sich die Quellenlage als problematisch herausstellte. Zum einen sind die Archive einiger Missionsgesellschaften durch Flucht und kriegsbedingte Zerstörung verloren gegangen. Zum anderen waren manche der vorhandenen Archive nicht einsehbar.³⁰ Die Verantwortlichen der Liebenzeller Mission, der Evangelischen Karmelmission, der Gnadauer Brasilienmission und der Marburger Mission als geschichtliche Erbin der beiden Missionen Yünnan-Mission und Marburger Brasilienmission konnten dem Verfasser keine Archiveinsicht gewähren. Daher versuchte er in öffentlichen Archiven relevante Quellen zu finden, was in einigen Fällen durchaus gewinnbringend war.

Andere Missionsverantwortliche wollten dem Verfasser helfen, allerdings waren deren Archive durch Flucht und Vertreibung verloren gegangen. Dazu gehören die Archive der Friedenshort-Mission, des Missionsbundes „Licht im Osten“, des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes und das der Mission für Süd-Ost-Europa. Die Archive dieser Missionsgesellschaften waren vor dem Krieg im Osten des Deutschen Reiches ansässig. Wegen des Krieges oder der kommunistischen Herrschaft in der Ostzone floh man in den Westen. Bei dieser Flucht bzw. Umsiedelung gingen die Akten mehrheitlich verloren oder wurden bewusst vernichtet, um sie nicht in die Hände der Kommunisten fallen zu lassen.

Dann gibt es im Spektrum der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen eine dritte Gruppe. Deren Archive sind im Krieg durch Bombenangriffe beschädigt bzw. zerstört worden. Dazu sind die Archive der Allianz-Mission, der Evangelischen Mohammedaner Mission und das Archiv des Hilfsbundes für christliches Liebenswerk im Orient zu zählen. Diese Missionen wie auch die Missionsgesellschaften, deren Akten wegen Flucht verloren gingen, sammelten nach dem Krieg einige Archivalien, auf die der Verfasser wie im Falle der Allianz-Mission, der Mission für Süd-Ost-Europa und dem Missionsbund „Licht im Osten“ zurückgreifen konnte. Die Archivfunde dort hätten jedoch kaum ausgereicht, um einen institutionengeschichtlichen Gesamtüberblick geben zu können. Zu Einzelaspekten jedoch konnten durchaus relevante historische Materialien gefunden werden.

³⁰ In einem Schreiben bat der Verfasser die verantwortlichen Missionsleiter um Archiveinsicht. Siehe den Brief an die Missionsleitungen der einzelnen Missionen in Anhang 9 dieser Studie.

Dann gibt es noch die Gruppe von Missionsgesellschaften, die damals sehr klein waren und die deswegen nur wenige Aktenbestände sammeln konnten. Zu diesen gehören die Christoffel Blindenmission und die Velberter Mission. Nach Auskunft der Verantwortlichen der Christoffel Blindenmission gäbe es in ihrem Archiv keine relevanten Archivalien für den vom Verfasser angestrebten Forschungszeitraum. Die Archivalien der Velberter Mission sind in das Archiv des Missionshauses Wiedenests aufgenommen worden und wurden vom Verfasser eingesehen. Allerdings gab es dort für das Forschungsvorhaben keine relevanten Quellen.

Bei der Neukirchener Mission war es dem Verfasser möglich, uneingeschränkt auf Archivalien zu zugreifen, da man dort seit ihrer Entstehungszeit Akten sammelte und sie auch der Forschung zugänglich macht. Der Verfasser wertete die dortigen Akten umfangreich aus. Vor allem die „Monatlichen Rundbriefe“ von dem damaligen Missionsleiter Wilhelm Nitsch geben einen tiefen Einblick in dessen Deutung der zeitgeschichtlichen politischen, gesellschaftlichen und religiösen Situation. Interessanterweise wurden diese Rundbriefe von der bisherigen Forschung weder wahrgenommen noch ausgewertet.

Für die Darstellung der Personen aus dem Umfeld des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes konnte der Verfasser auf die umfassende Arbeit von Werner Stoy „Der DGD in der Zeit des Nationalsozialismus“ (2008) zurückgreifen. Das Besondere an Stoy's Arbeit sind die zahlreichen und ausführlichen Zitate von DGD-Verantwortlichen zur damaligen politischen Situation. Der Verfasser bezieht sich auf diese aus den Originalquellen wörtlich zitierten Texte, zu denen ihm kein direkter Zugang gewährt wurde.

Als weitere wichtige Quellen gelten die Missionspublikationen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen. Dem Verfasser gelang es vierzehn Missionsblätter³¹ der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen einsehen und umfangreich analysieren zu können. Leider war es nicht möglich, die „Briefe aus Brasilien“ der Gnadauer Brasilien-Mission auszuwerten. Berichte der Gnadauer Brasilien-Mission waren jedoch auch in anderen Zeitschriften wie beispielsweise im „Johanneumsbote“, dem „Gnadauer Gemeinschaftsblatt“ und im altpietistischen „Gemeinschaftsblatt“ abgedruckt. Diese wurden eingesehen. Auch eine vollständige Auswertung des Missionsblattes der Velberter Missionshilfe „Verkündigt das Evangelium – Nachrichten aus China“ konnte nicht durchgeführt werden, da nur noch wenige

³¹ Viele der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen gaben neben dem Hauptmissionsblatt, Kinder- und Jugendmissionsblätter, evangelistische Zeitschriften und Frauenmissionshilfehefte heraus, die in dieser Studie unberücksichtigt bleiben. Allerdings gab es selbstständige Veröffentlichungen aus dem Umfeld der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen. Aus dem Fundus dieser Literatur wurden, die für diese Studie relevanten Themen gesichtet und aufgenommen.

Jahrgänge erhalten blieben. In der folgenden Tabelle werden die Hauptmissionsblätter sowie der Forschungsstatus aufgeführt:

Missionsgesellschaft	Hauptmissionsblatt	Bemerkungen
Neukirchener Mission	Der Missions- und Heidenbote	Durchgesehen
Allianz-China-Mission	China-Bote	Durchgesehen
Deutscher Hilfsbund für christliches Liebeswerk im Orient	Sonnenaufgang	Durchgesehen
Frauenmissionsschule Bibelhaus Malche	Gottes Brunnlein	Durchgesehen
Deutscher Frauen-Missions-Gebetsbund	Nachrichten des Deutschen Frauen-Missionsgebetsbundes	Durchgesehen
Evangelische Mohammedaner Mission	Der Pionier	Durchgesehen
Liebenzeller Mission	Chinas Millionen	Durchgesehen
Mission für Süd-Ost-Europa	Nachrichten der Mission für Süd-Ost-Europa	Durchgesehen
Christoffel Blindenmission	Mitteilungen des Jugendbundes der Christlichen Blindenmission im Orient e.V. bzw. Tor zum Osten	Durchgesehen
Mission des Diakonissenmutterhauses Friedenshort-Mission:	Im Dienst des Königs	Einige wenige Exemplare durchgesehen
Missionsbund „Licht im Osten“	Dein Reich komme!	Durchgesehen
Yünnan-Mission	Aus Yünnans Bergen	Durchgesehen
Marburger Brasilien-Mission	Brasilienfreund	Durchgesehen
Missionshilfe Velbert	Verkündigt das Evangelium – Nachrichten aus China	Einige wenige Exemplare durchgesehen
Gnadauer Brasilien-Mission	Briefe aus Brasilien	Nicht durchgesehen

Aufgrund dieser Quellenlage musste das Forschungsvorhaben auf Bereiche gelenkt werden, die einerseits das Verhalten der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der NS-Zeit abbilden und sich andererseits auf eine solide Quellenbasis gründen können. Dieses Vorgehen soll nun im Weiteren beschrieben werden.

1.5.2 Forschungsmethode

In einem wichtigen Aufsatz von 1977 attestierten Erhard Kamphausen und Werner Ustorf der Missionsgeschichtsschreibung drastische Fehlentwicklungen. Sie, aber auch andere kritisierten einseitige missionshistorische Darstellungen. So war es mitunter üblich, Missionsgeschichte in einer verengten konfessionellen, eurozentrischen oder hagiographischen Perspektive zu schreiben. Dieser von Missionshistorikern und Missionshistorikerinnen (Kamphausen & Ustorf 1977:2-57; Müller 1995:33; Altena 2002:63-78; Schultze 2002:97-109) vorgetragene Perspektivenkritik ist nach wie vor zuzustimmen. Allerdings gilt es zu bedenken, dass eine bestimmte Perspektive nicht erst bei der Bewertung und Beschreibung von historischen Ereignissen oder Quellen einsetzt, sondern schon zuvor. Denn schon mit der Festlegung des Forschungsbereichs einerseits und mit der Suche und Auswahl der Quellen andererseits sind methodische Entscheidungen getroffen, die auf das Forschungsergebnis durchschlagen. Ob man beispielsweise die Erfolge der christlichen Mission in Afrika anhand europäischer Missionsberichte beschreibt, oder ob man diese durch die Methode der Oral History im Umfeld der indigenen Bevölkerung zu ermitteln versucht, wird zu einem anderen Forschungsergebnis führen. Obwohl das Forschungsinteresse in beiden Fällen das Gleiche ist, unterscheiden sich die Methoden und damit die Auswahl der Quellen, so dass sich dies unweigerlich auf die Forschungsergebnisse auswirken wird.

Im Falle dieser Studie wird deduktiv vorgegangen. Die Themenfindung wurde durch die Sekundärliteratur angestoßen. Das bedeutet, dass Quellenmaterial nach Themenbereichen abgesucht wird, die in der gängigen Sekundärliteratur bezüglich „Mission und Nationalsozialismus“ eine Rolle spielen. Diese Themenbereiche wurden oben (Kap. 1.1.3) aufgezeigt, die Inhalte geklärt und deren Bezug zu der speziellen Fragestellung dieser Studie erörtert. Die oft angemahnte induktive Vorgehensweise³² hat zwar ihre Vorzüge, allerdings kämen dann die inhaltlichen Schwerpunkte der Missionsblätter und anderer Quellen zutage, welche für die Fragestellung dieser Studie jedoch irrelevant wären. Meistens ging es im Quellenmaterial, wozu auch die Missionspublikationen zählen, um unpolitische

³² Der Verfasser dankt Prof. Dr. Paul H. Gundani von der UINSA für den Hinweis, dass man nicht einem präjudizierten, sondern vielmehr einem induktiven und ergebnisoffenen Forschungsansatz folgen sollte. Ähnlich äußerten sich auf der Tagung für Freikirchen-Forschung Prof. Dr. Martin Rothkegel und Dr. Andreas Heiser, indem sie den Verfasser darauf aufmerksam machten, dass man Forschungsergebnisse nicht aus der Sekundärliteratur erheben sollte, da man dann versucht sei, die Quellen an die Forschungsergebnisse der Sekundärliteratur anzupassen. Dieser berechtigten Methodenkritik ist grundsätzlich zuzustimmen. Der Verfasser nimmt lediglich Themenstellungen der Sekundärliteratur auf, die Forschungsergebnisse werden ausschließlich aus dem Quellenmaterial abgeleitet.

Missionsberichte oder um biblische Erbauung, die nur vereinzelt und am Rande auf die gesellschaftlichen und politischen Ereignisse Bezug nahmen. Jedoch sind gerade diese gesellschaftlichen und politischen Äußerungen von Interesse, auch wenn sie nicht den Aussageschwerpunkt der Quellen repräsentieren. Damit ist allerdings eine Fokussierung erfolgt, die sich bis auf die Ergebnisse durchschlägt. Denn nach Durchsicht der Quellen wurde schnell deutlich, dass die obengenannten Themen in den Quellen lediglich rudimentär vorkommen. Am Beispiel der Missionsblätter wird dieser Sachverhalt deutlich. In den vierzehn eingesehenen Missionsperiodika äußerte man sich zu den obengenannten Themen entweder in untergeordneter Weise oder gar nicht. Lediglich in den Blättern der Neukirchener Mission, der Evangelischen Karmelmission und vereinzelt im Missionsblatt der Christoffel Blindenmission wurde beispielsweise auf die „nationale Erhebung“ Bezug genommen. Darüber hinaus wurde in den Missionsblättern der Liebenzeller Mission, der Marburger Brasilienmission und der Yünnan-Mission positive Äußerungen von Missionaren und Missionarinnen zu dem politischen Umschwung von 1933 nachgewiesen. Die Missionsperiodika der Allianz-China-Mission, des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes, die der Mission für Süd-Ost-Europa und der Evangelischen Mohammedaner-Mission (abgesehen von einer Ausnahme) meiden politische Aussagen fast gänzlich. Im Missionsblatt des Missionsbundes „Licht im Osten“ wird sehr häufig auf die Gefahren des Kommunismus rekurriert, eine Rezeption anderer politischer und gesellschaftlicher Ereignisse ist aber auch dort sekundär. Am Beispiel der Missionspublikationen wird sofort deutlich, dass die oben vorgenommene Fokussierung zu Ergebnissen führt, die das Gesamtbild verzerren. Denn am Umfang von vielen tausenden Druckseiten der durchforschten Missionspublikationen gemessen, nahmen Äußerungen zu den politischen und gesellschaftlichen Themen einen äußerst geringen Platz ein. Da aber diese Studie gerade an diesen Themen interessiert ist, könnte man nach der Lektüre zur Annahme gelangen, dass diese Themen im Zentrum der damaligen Auseinandersetzung standen. Aus methodologischer Perspektive müssen daher die Grenzen des zu erwartenden Forschungsertrags klar umrissen werden, was nun im Folgenden geschehen soll.

1.5.3 Die wissenschaftliche Belastbarkeit der zu erwartenden Forschungsergebnisse

An dieser Stelle gilt es, die wissenschaftliche Belastbarkeit des zu erwartenden Forschungsertrags zu erörtern. Wie aus den obigen Kapiteln deutlich wurde, gelten Ergebnisse dieser Studie nicht für die Gesamtheit der Glaubens- und

Gemeinschaftsmissionen. Zum einen sind allgemeine Aussagen wegen des begrenzten Archivzugangs nicht möglich. Zum anderen beschränkt sich diese Studie methodisch auf schriftliche Quellen. Interviews mit Zeitzeugen oder Techniken der Oral History wurden nicht verwendet. Deswegen beziehen sich die Ergebnisse dieser Studie ausschließlich auf die im Forschungsprozess verarbeiteten Quellen. Bedenkt man diese Einschränkung, dann stellt sich die Frage nach der wissenschaftlichen Belastbarkeit der Ergebnisse. Mit dem Rekurs auf neuere wissenschaftstheoretische Überlegungen ist zu konstatieren, dass alle wissenschaftlichen Aussagen „unvollständig“ sind. Historische Aussagen, die auf einem sehr umfangreichen Quellenfundus beruhen, sind wissenschaftlich belastbarer als andere. Trotzdem sind neue Quellenfunde grundsätzlich nie ausgeschlossen. So bleiben letztlich auch Aussagen „unvollständig“, denen man wegen der Quellenlage eine hohe Belastbarkeit zuerkennt. Gemäß dieser wissenschaftstheoretischen Überlegung ist es wichtig, die wissenschaftliche Belastbarkeit, der in dieser Studie zu erwartenden Forschungsergebnisse in Bezug auf die beschränkte Quellenlage aufzuzeigen. Für den Bereich, wo der Zugang zu Quellen vorhanden war, können wissenschaftlich belastbare Aussagen getroffen werden. Für die anderen Bereiche allerdings nicht. Wenn aber in den Ergebnissen dieser Studie allgemein von der Haltung der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der NS-Zeit gesprochen wird, dann nur mit der Einschränkung damit Tendenzen und vorläufige Ergebnisse präsentieren zu können, die von der zukünftigen Geschichtsforschung anhand von weiterem historischen Material verifiziert bzw. falsifiziert werden müssen.

1.5.4 Forschungszeitraum

Der Forschungszeitraum ist auf die Ära der nationalsozialistischen Herrschaft von 1933 bis 1945 fokussiert. Allerdings müssen kürzere Ausführungen zu den Zeiträumen vor 1933 und nach 1945 erfolgen, da diese in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Forschungsgegenstand stehen.

Zuerst wird es wichtig sein, die Mentalitäten und Positionen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der Zeit von 1918 bis 1933 kurz erörternd zusammenzufassen. Die meisten Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen waren zwar bei der Machtergreifung Hitlers junge Erscheinungen, jedoch konnten einige auf eine 30-40-jährige Geschichte zurückblicken. Deshalb besteht die Notwendigkeit, die direkten Zusammenhänge und Verknüpfungen zwischen den Ereignissen und Entscheidungen der NS-Zeit und den Jahren von 1918 bis 1933 ins Blickfeld zu nehmen. Die religiösen Mentalitäten, die zu dem

gesellschaftspolitischen Denken und Handeln der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen führten, müssen dabei angerissen werden. Dasselbe gilt auch für die Nachkriegszeit, nur unter anderem Vorzeichen. Die Nachkriegszeit ist insofern von Interesse, wie sie sich auf die konkrete Auseinandersetzung der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen mit der NS-Vergangenheit bezieht. Dazu gehören sowohl die Rezeption der NS-Vergangenheit in der werksinternen „Hausliteratur“ sowie die Stellungnahmen und Schulderklärungen nach Kriegsende und die der 1980er und 1990er Jahre. Der Zeitraum von 1950 bis in die späten 1980er Jahre erwies sich als irrelevant, da in diesem Zeitraum keine wichtigen Äußerungen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen gefunden werden konnten, die für diese Studie von Bedeutung wären.

1.5.5 Zielsetzung

Ziel dieser Studie ist es, die gesellschaftlichen und politischen Positionen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen während der NS-Zeit darzustellen. Da die Forschung über dieses Thema in den Anfängen steckt, ist es verständlich, zunächst das zu beschreiben, was damals überhaupt geschah. Deswegen wird einer deskriptiven Vorgehensweise gefolgt. Im Fokus steht deswegen nicht die Frage „Warum ist dies alles gesehen?“, sondern „Was ist damals überhaupt geschehen?“. Ein mehr analytisches Vorgehen erfolgt dann im Schlussteil. Dort wird der Forschungsertrag in kritischer Perspektive ausgewertet.

Forschungsleitend im eigentlichen Sinn ist daher die Frage nach dem Verhalten der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen und da insbesondere die Frage nach dem Verhalten der Verantwortlichen in der Zeit des Nationalsozialismus. Des Weiteren wird eine Gegenthese zu den generalisierenden Aussagen in den Arbeiten von Erich Beyreuther (1966, 1969), Nicholas Railton (1998), Hartmut Lehmann (1998:41-131) und Rudolf von Thadden (2000:647-658) erwogen. Durch die Lektüre dieser Beiträge kann der Eindruck entstehen, als habe man sich im pietistisch-erwecklichen Protestantismus dem Nationalsozialismus nur angepasst.³³ Der Versuch einer Gegenthese zu diesen generalisierenden Aussagen ist zwar nicht forschungsleitend, kann aber als Nebeneffekt zeigen, dass es auch andere Positionen

³³ So habe man im pietistisch-erwecklichen Protestantismus – so Beyreuther in seiner frühen Schrift zum Kirchenkampf (1966:29) – „in Hitler den von Gott gesandten Retter“ erblickt. An anderer Stelle schreibt Beyreuther dazu Folgendes: „Man hatte [in Allianzkreisen] dem Weimarer Staat immer misstraut und begrüßte den Nationalsozialismus, weil er eine starke Ordnungsmacht darstellte, die unter den sittlichen Verwüstungen reinen Tisch machte und dem Büttel des Antichristen, dem Weltbolschewismus, in Deutschland die Tür wies“ (Beyreuther 1969:91). Auch nach Hartmut Lehmann (1998:55) begrüßte man in Gemeinschaftskreisen den Nationalsozialismus – jedenfalls anfänglich – euphorisch, da man glaubte, nun könne man die Deutschen zum Christentum zurückführen.

gab. Auch wenn diese anderen Positionen eher die Ausnahmen in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen waren, ist ihre Aufnahme durchaus vertretbar, bereichert sie doch den wissenschaftlich-historischen Diskurs über die Haltung dieses von der historischen Forschung kaum berücksichtigten Segments des deutschen Protestantismus.

1.5.6 Kriterien zur Auswahl der Protagonisten der Forschung

Bei Sichtung der Quellen und der werksinternen „Hausliteratur“ wurde sofort deutlich, dass es einige Vertreter der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen gab, die den Nationalsozialismus begrüßten, während andere ihm skeptisch oder gar ablehnend gegenüberstanden. Dieser Sachverhalt führte zu der Erkenntnis, dass die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in ihrer politischen Haltung keine homogene Gruppe war. Es wurde auch deutlich, dass selbst innerhalb einer Missionsgesellschaft verschiedene politische Positionen vertreten werden konnten. Um dieser Variationsbreite der verschiedenen Positionen in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen gerecht zu werden, erscheint es meines Erachtens folgerichtig, diese Positionen in ihrer Variationsbreite nachzuzeichnen. So wurden Personen gesucht, die eben diese Variationsbreite abbilden. Neben dieser Überlegung spielten aber auch andere Kriterien eine Rolle. So sollten die ausgewählten Personen ihre Missionsgesellschaft repräsentieren. Deswegen wurden verantwortliche Missionsleiter bzw. Missionsinspektoren ausgesucht, die im Umfeld des pietistisch-erwecklichen Protestantismus durch ihre Reisetätigkeit und ihre Publikationen bekannt waren. Von diesem Kriterium ausgenommen, sind allerdings die Protagonisten Hugo Löwenstein und Jaija Sattler. Diese wurden aufgenommen, obwohl man sie nicht zu den Verantwortlichen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zählen kann. Allerdings erweitert ihre Aufnahme die Spektrumsbreite und macht deutlich, dass es innerhalb der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen auch Opfer des Nationalsozialismus gab. Dieser Sachverhalt ist für die ausgewertete Gewichtung von zentraler Bedeutung. Mit der Suche und Aufnahme von Opfern aus Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen während der NS-Zeit wird auf eine Minderheit Bezug genommen, die nicht für die Gesamtheit der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen repräsentativ ist.

Nach erster Sichtung traten aber auch Personen ins Blickfeld, auf die die oben genannten Kriterien ebenso zutrafen. Allerdings konnte zu diesen Personen nicht genügend historisches Quellenmaterial gefunden bzw. eingesehen werden. So wären beispielsweise die Position von Martin Urban und Paul Wißwede von der Mission für Süd-Ost-Europa, Walter

Zilz von der Friedenshort-Mission und Karl Otto von Kameke von der Frauenmissionsschule Bibelhaus Malche interessant gewesen, da diese Personen mit widerständigen³⁴ oder nonkonformistischen Positionen in Verbindung gebracht wurden. So stellt Erich Günter Rüppel (1969) in seiner Dissertation über die Gemeinschaftsbewegung im Dritten Reich die kirchenpolitisch dezidierte Position von Wißwede dar. Unbekannt bleibt indes wie sich dieser später als Leiter der Mission für Süd-Ost-Europa verhielt. Ferner wird in der werksinternen „Hausliteratur“ Paul Wißwede (Fehler 1975:77-79), Martin Urban (Reske [o.J.a]:110-111), Karl Otto von Kameke (Schröter 1989:241-242) und Walter Zilz (Büchner 1978:115-116) nonkonformes Verhalten im Kontext des Nationalsozialismus zugeschrieben. Die Erforschung dieses Nonkonformismus ist aber aufgrund der Archivlage nicht möglich. Über die Mehrzahl der damals verantwortlichen Missionsmitarbeiter bzw. Mitarbeiterinnen gibt es jedoch auch in der werksinternen „Hausliteratur“ kaum oder keine Hinweise hinsichtlich ihrer Stellung zum Nationalsozialismus.

Darüber hinaus trat eine andere Personengruppe von sehr bekannten Missionsverantwortlichen ins Blickfeld. Diese Personen, die der Gründergeneration zuzurechnen sind, waren Heinrich Coerper von der Liebenzeller Mission, Walter Jack vom Missionsbund „Licht im Osten“, Margarete von Oertzen und Hedwig von Redern vom Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbund und Jeanne Wasserzug von der Frauenmissionsschule Bibelhaus Malche. Da aber diese Personen in den ersten Jahren der NS-Zeit starben, wird man ihr Verhalten zu dem noch jungen NS-Regime kaum angemessen darstellen können.

Ein weiteres Kriterium ergibt sich aus der Gender-Perspektive. Da es in den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen viele herausragende und damals bekannte Frauen wie beispielsweise Gertrud von Bülow, Hilda von Diest, Hedwig von Redern, Margarete Unruh oder Jeanne Wasserzug gab, wäre die Aufnahme einer oder mehrerer dieser Frauen wünschenswert. Aufgrund der dürftigen Quellenlage im Bezug auf diese Personen war dies jedoch nicht möglich.

³⁴ Der Widerstandsbegriff im kirchlichen Bereich ist nicht unumstritten (Besier 1985a:265-279, 1985b:126-147, 1988:50-68; Bethge 1985:281-294). In dieser Studie wird der Widerstandsbegriff nicht verwendet. Stattdessen wird auf Begriffe zurückgegriffen, die die Sache genauer definieren wie beispielsweise „Nonkonformismus“, „dissidentes“ bzw. „subversives“ Verhalten, „zentrale“ bzw. „periphere Kritik“ am Nationalsozialismus.

1.5.7 Überlegungen zur Bewertung publizierter Äußerungen zum Nationalsozialismus

Ein wichtiger Teil dieser Studie nimmt die Auswertung der Missionspublikationen ein. Dabei stellt sich die Frage, inwieweit es sich bei den dortigen politischen Äußerungen um authentische Meinungen der Verantwortlichen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen handelt.

Diese Problematik der Kongruenz zwischen publizierter und persönlicher Meinung wird vor allem von Ernst Jaeschke in der Diskussion um den Afrikamissionar und Missionstheoretiker Bruno Gutmann vorgebracht. In der Nachkriegszeit hatte man Gutmann vorgeworfen, dass seine Schriften „nationalsozialistische oder bombastisch klingende Passagen“ enthielten. Demgegenüber wies der Gutmannforscher Ernst Jaeschke (1981:244-245) jegliche Kritik an Gutmann energisch zurück. Man tue Gutmann unrecht, wenn man ihn wegen dieser Passagen als Anhänger der Deutschen Christen oder gar als Nationalsozialisten bezeichne. Aus vielen persönlichen Gesprächen mit Gutmann könne er bezeugen, dass dieser in jenen Jahren „bewusster Christ“ geblieben sei. Vielmehr müsse man in diesem Zusammenhang bedenken, so Jaeschke (:244), dass Schriften, „die im Dritten Reich gedruckt wurden“ zuvor durch die Hand eines Zensors gingen. Deswegen wäre es für jedes Manuskript üblich gewesen, „gewisse Formulierungen“ zu benutzen, „die erkennen ließen, dass der Schreiber mit dem Nationalsozialismus einverstanden sei oder doch mindestens nicht in Opposition zu ihm stünde“ (:244). Fehlten solche Passagen – so Jaeschke (:244) – bestand die Gefahr eines Druckverbotes. Um damalige Texte richtig verstehen zu können, brauche es eine besondere hermeneutische Fähigkeit bzw. eine „feine Empfindung“, um „zwischen wirklicher Absicht der Aussage des Schreibers einerseits“ und „den wertlosen journalistischen Floskeln und Satz-Dekorationen andererseits“ zu unterscheiden (:244).

Im Folgenden soll nun geklärt, inwieweit es Jaeschkes Forderungen³⁵ zu berücksichtigen gilt. Zunächst ist auffällig, dass Jaeschkes These von einem deutlich apologetischen Interesse motiviert und daher anfechtbar ist. Darüber hinaus zeigt sich, dass

³⁵ Ähnlich argumentiert auch Sabine Thüne (2007:255) in ihrem Buch über den Gründer und Leiter der CBM Ernst Christoffel. In Bezug auf dessen positive Äußerungen zur nationalen Erhebung, müsse man die „zunehmende Unmöglichkeit“, sich damals „in den Publikationen uneingeschränkt zu äußern“ bedenken. Auch nach Karl Heinz Voigt (1980:45) seien nationalsozialistische Äußerungen in kirchlichen Publikationen kein Hinweis auf die politische Position der dort schreibenden Autoren, da auch die kirchlichen Zeitschriften von Anfang an unter Kontrolle der nationalsozialistischen Behörden standen. Daher – so Voigt (1980:45) – hätten solche Äußerungen „als Quellen eher den Wert, das politische Wohlverhalten deutlich zu machen und auf die bedrückende Angst hinzuweisen, als in ihnen Quellen zu sehen, an denen man unkritisch Ideologie-Verfallenheit ihrer Autoren ablesen kann.“

Jaeschkes Behauptung jeglicher historischer Verifikation³⁶ entbehrt und wegen ihrer diffusen Methodik kaum anwendbar ist. Denn welches sind die entscheidenden Kriterien, um „zwischen wirklicher Absicht und wertlosen journalistischen Floskeln“ unterscheiden zu können? Jaeschke deutet lediglich an, dass man Zeitgenosse sein müsse, um dies verstehen zu können. Würde man diesem Kriterium folgen, wären die historischen Textanalysen aller Nachgeborenen *per se* disqualifiziert. Deswegen müssen andere Kriterien genannt werden. Zunächst soll in drei Überlegungen geklärt werden, welche Kriterien sich für diese Analyse eignen. Die erste Überlegung bezieht sich auf die Pressebestimmungen, die sich mit den Jahren der NS-Diktatur zunehmend verschärften. In den Anfangsjahren der NS-Herrschaft und vor allem in der Zeit der sog. „nationalen Erhebung“ waren propagandistische Forderungen der nationalsozialistischen Pressebehörden den Autoren der Missionspublikationen höchst wahrscheinlich noch nicht bekannt.³⁷ Die Schriftleiter der Missionsperiodika sahen sich jedenfalls nicht als politische Schreiber. Erst im Jahr 1936 mussten sie sich offiziell als Schriftleiter registrieren lassen und an politischen Schulungskursen der nationalsozialistischen Pressebehörden teilnehmen.³⁸ Demzufolge war der Handlungsspielraum bis ins Jahr 1936 zwar nicht geklärt, jedoch groß genug, um auf nationalsozialistische „Floskeln“ verzichten zu können. Eine weitere Überlegung zeigt, dass der Handlungsspielraum weit größer war als Jaeschke dies wahrhaben will, da es leicht möglich ist, zwischen den damaligen Publikationen Vergleiche anzustellen. Da gab es Missionsblätter, die ohne jeglichen Bezug auf Hitler oder die „nationale Erhebung“ ungestört bis 1941 weiter publiziert werden konnten, woraus sich schließen lässt, dass die Weigerung, nationalsozialistische Floskeln abzdrukken, nicht automatisch zu einem Druckverbot führen musste. In den ersten Jahren der NS-Diktatur konnten sogar kryptisch-kritische und nonkonforme Schriften ohne Zensur veröffentlicht werden.³⁹ Schließlich ist noch die Überlegung anzuführen, dass die von den Behörden herausgegebenen propagandistischen

³⁶ Es gab schon zur Zeit der Abfassung seines Buches über Gutmann einige historische Arbeiten über die nationalsozialistische Pressepolitik (Stoll 1963; Aigner 1971). Allerdings scheint Jaeschke mehr aus dem Gefühl eines Zeitzeugen als dem eines Historikers zu argumentieren. Denn wenn er sich mit der nationalsozialistischen Pressepolitik beschäftigt hätte, dann wäre seine Forderung nicht so apodiktisch ausgefallen. Mit einer zu Jaeschkes Argumentation analogen Position wurde der Verfasser des Öfteren konfrontiert. Besonders Zeitzeugen geben zu bedenken, dass Nachgeborene sich schwer in die Situation der NS-Diktatur versetzen könnten und deswegen in ihrem Urteil nachsichtiger sein sollten. Allerdings ist die rhetorische Frage, wie man sich wohl selbst unter einer Diktatur verhalten hätte abzuweisen, da damit das Ziel verfolgt wird, die Diskussion von der Sachebene weg zu drängen und damit historische Erkenntnisse zu korrumpieren (Besier 1998:16).

³⁷ Gerhard Stoll (1963) zeigt in seiner Arbeit „Die evangelische Zeitschriftenpresse im Jahre 1933“ auf, wie unterschiedlich man dort auf nationalsozialistische Lenkungsversuche, Verbote, Gesetze und Erlasse reagierte.

³⁸ Erst im Jahr 1939 führte der DEMR eine Eigenzensur ein.

³⁹ So beispielsweise in den Veröffentlichungen von Joachim Müller. Näheres dazu siehe in Kapitel 3.6 dieser Studie. Interessant ist die Bemerkung von Anna Kroeker (1949:178), dass es trotz des (anscheinend) regimiekritischen Inhalts möglich war, Jakob Kroekers Buch „Weltstaat und Gottesreich“ in „allen Jahren des Dritten Reiches“ ungehindert erscheinen und verbreiten zu lassen.

Vorlagen in ihrer literarischen Form identifizierbar sind. Dies ist besonders dort evident, wo man während der Kriegszeit kriegspropagandistische Äußerungen abdruckte. Daher ist es bis zu einem gewissen Grad möglich, politische Äußerungen der Missionspublikationen zu analysieren und zwischen authentischer Meinung einerseits und geforderten Floskeln andererseits zu unterscheiden. Sicherlich bleiben Unsicherheiten in Bezug auf den Handlungsspielraum der Schriftleiter und Autoren in deren unterschiedlichen lokalen Kontexten. Jedenfalls hat sich gezeigt, dass in den Anfangsjahren der NS-Herrschaft die Frage nach der schriftstellerischen Freiheit nicht eindeutig geklärt war. Dass dieser Umstand möglicherweise zu einem opportunistischen Verhalten geführt haben könnte, ist indes nicht von der Hand zu weisen.

1.5.8 Aufbau dieser Studie

Nach dieser Einführung wird es zunächst wichtig sein, die Mentalitäten und gesellschaftspolitischen Positionen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der Zeit von 1918 bis 1933 kurz zusammenfassend zu beschreiben. Für diese Beschreibung wurden aufgrund der Quellenlage lediglich die Missionspublikationen herangezogen.

Für den Zeitraum von 1933-1945 wird zunächst demselben Vorgehen gefolgt. Dabei werden alle verfügbaren Missionspublikationen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen nach gesellschaftlichen und politischen Positionen durchsucht, analysiert und diese dargestellt. Dann aber sollen in einem zweiten Schritt die acht ausgesuchten Personen und deren Positionen zum Nationalsozialismus erforscht werden. Für diesen Bereich waren Archivalien verfügbar.

Eröffnet wird das Positionenspektrum mit dem „Vater der Gnadauer Brasilienmission“ Paul Burkhardt. Danach wird Theophil Krawielitzkis Haltung zum Nationalsozialismus ins Blickfeld genommen. Krawielitzki wird in diese Studie aufgenommen, weil er die Gesamtleitung des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes und somit auch die der dort angeschlossenen Missionen Yünnan-Mission und Marburger Brasilienmission innehatte.

In einem weiteren Kapitel werden die Positionen von Kurt Zimmermann von der Allianz-China-Mission und Ernst Buddeberg von der Liebenzeller Mission aufgezeigt.

Darauf folgt die kirchenpolitisch ambivalente Position des Neukirchener Missionsdirektors Wilhelm Nitsch. An dieses Kapitel schließt sich die Beschreibung der Position von Joachim Müller vom Missionsbund „Licht im Osten“ an, der wegen „Verbrüderung mit dem jüdischen Rassenfeind“ von den Nationalsozialisten aus seiner Heimat vertrieben wurde.

Schließlich – etwas außer der Reihe – werden die Lebensschicksale von Hugo Löwenstein und Jaija Sattler erforscht. Hierbei geht es um die tragische Geschichte der Segregation des jüdischen Kaufmanns Hugo Löwenstein, dem es durch die Hilfe der Evangelischen Karmelmission gelang, als Judenmissionar nach Palästina zu emigrieren. Abschließend wird es um das Leben und das schreckliche Ende des „Zigeunermissionars“ Jaija Sattler von der Mission für Süd-Ost-Europa gehen.

In den darauf folgenden Kapiteln geht es um den Umgang mit der NS-Vergangenheit in der frühen Nachkriegszeit. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der Fragestellung, wie die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen mit ihrer nationalsozialistischen Vergangenheit umgegangen sind. Ferner wird die Rezeption dieser „schwierigen Zeit“, wie sie in der werksinternen „Hausliteratur“ zu finden ist, aufgezeigt und analysiert. Dieses Kapitel schließt mit der Beschreibung der „Stellungnahmen“ bezüglich der NS-Vergangenheit in den 1980er und 1990er Jahren ab.

Im Schlussteil wird der Forschungsertrag zusammengefasst und in theologischer, missionswissenschaftlicher sowie ethischer Perspektive analysiert.

2. Nationalsozialismus im Spiegel der Missionspublikationen

2.1 Vorgeschichte: Politische Positionen und Mentalitäten 1918-1933

In den Jahren des Systemwechsels kam es in Deutschland zu gravierenden gesellschaftlichen und politischen Veränderungen. Diese wurden von großen Teilen des Protestantismus skeptisch gesehen. Man blieb der Wilhelminischen Kaiserzeit und deren Idealen verhaftet. In diesem Zusammenhang versucht man in der neueren Forschung sowohl die Kontinuitäten als auch die Diskontinuitäten nationalprotestantischer Mentalitäten in den politischen und sozialen Umbrüchen der deutschen Gesellschaft zu erforschen (Lehmann 2005:7-8). Dabei stellt sich für diese Studie die Frage, ob sich auch bei den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen weltanschauliche Kontinuitäten von der Kaiserzeit bis zur Herrschaft der Nationalsozialisten erkennen lassen. Darüber hinaus ist es im Anschluss an Klaus Scholders bahnbrechenden Werk (1986:3-239) in der Literatur über Kirche und Nationalsozialismus üblich geworden, die Forschungen auf die Zeit der Weimarer Republik auszuweiten. Im Rahmen dieser Studie kann jedoch keine erschöpfende Darstellung der gesellschaftlichen und politischen Positionen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen mit dem Schwerpunkt auf die Zeit von 1918 bis 1933 erfolgen. Diese Zeit müsste gesondert erforscht werden. Eine ausführliche Darstellung mit dem Schwerpunkt auf die turbulenten Jahre des Systemwechsels und der Weimarer Republik würden den Rahmen dieser Studie bei Weitem sprengen. Allerdings soll eine kurze Darlegung der gesellschaftlichen und politischen Positionen und Mentalitäten dieser Zeit erfolgen durch die der Handlungshintergrund der Verantwortlichen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der NS-Zeit begreiflich werden wird. Dabei sollen überblickartig einzelne herausragende politische Positionen, die damals in diesen Kreisen üblich waren, aufgezeigt werden. Ferner soll kurz die Mentalitätslage der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in den Jahren der Weltwirtschaftskrise dargestellt werden, bildet diese gewissermaßen den Kontext für die Anfälligkeit des deutschen Protestantismus gegenüber den nationalsozialistischen Versprechen von Stabilität und Ordnung.

2.1.1 Nationalkonservatismus und Kaisertreue

Die nationalkonservative Weltanschauung des Protestantismus wurde von der Forschung schon eingehend beschrieben (Lehmann 1969:269-289; Zilleßen 1970; Scheerer 1986:61-63;

Scholder 1986:124-150; Lehmann 1998:40-120; Weiling 1998; Gailus & Lehmann 2005; Kurz 2007), soll hier jedoch in Form eines Resümees noch einmal rekapituliert werden. Dies soll zunächst in kurzer Zusammenfassung von Hartmut Lehmanns Ausführungen von 1998 (:40-131) im Blick auf die Situation des Gesamtprotestantismus erfolgen.⁴⁰ Daraufhin werden, als Hinführung zum Hauptthema dieser Studie, die politischen und gesellschaftlichen Mentalitäten der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der Zeit des Systemwechsels und der Weltwirtschaftskrise aus den Missionsblättern eruiert und summarisch beschrieben.

Nach Lehmanns Forschungen wurde der deutsche Kampf gegen Napoleon Anfang des 19. Jahrhunderts mit dem Kampf gegen den Rationalismus verbunden (:45). Dabei formte sich das Bild der frommen und guten Deutschen gegenüber den vom wahren Christentum abgefallenen und in Sünde lebenden Franzosen (:45). Ferner meinte man, dass die Aufklärung in ihren intellektuellen und praktischen Ausformungen zur Aufhebung der von Gott gesetzten Obrigkeit führen würde (:46). Die Revolutionen jedweder Art verstand man dabei als Abkehr von Gesetz und Recht (:46). Im Laufe der Zeit verdichteten sich diese Gefühle zu einem christlichen Nationalismus, der die eigene Nation „zum höchsten Gut“ erklärte (:47). Kein Lebensbereich blieb davon ausgenommen. Nationale Festtage wurden mit Hymne und Fahnen begangen, um an militärische Siege oder kulturelle Höhepunkte zu erinnern (:47). Deutsch erklärte man „zur heiligen Sprache, das nationale Territorium zum heiligen Boden auf dem besondere nationale Kultstätten errichtet wurden“ (:47). Zudem sollte die nationale Wirtschaft und Kultur gestützt und gefördert werden (:47). Dabei verband man den Nationalismus untrennbar mit einem politischen und religiösen Konservativismus. Man baute ein Feindbild gegen Liberalismus und Sozialismus auf und war dann unfähig, auf die Herausforderungen der Industriellen Revolution zu reagieren (:49). Indessen kam es zu einer Entfremdung von der Arbeiterschaft, was letztlich dazu führte, dass sich die Arbeiter sozialistischen und marxistischen Parteien zuwandten (:49). Dies wiederum fördert bei der Mehrheit der Protestanten das Misstrauen gegenüber allen Formen von politischer Modernisierung insbesondere gegenüber Liberalismus, Sozialismus und später auch gegenüber der Demokratie. Der Nationalkonservativismus war zu einer Ersatzreligion geworden, ohne dass dies selbst von den „tiefgläubigen Protestanten“ erkannt worden wäre (:48).

Da die meisten Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in Deutschland in der Wilhelminischen Zeit gegründet wurden, waren auch ihre Gründer fest im eben beschriebenen

⁴⁰ Da sich vor allem Hartmut Lehmann um die Erforschung des nationalkonservativen Protestantismus verdient gemacht hat und in seinen Forschungen auch die Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegung ins Blickfeld nimmt, werden dessen Ausführungen (:40-131) hier etwas umfassender referiert.

nationalkonservativen Protestantismus verwurzelt.⁴¹ Zwar hatte man viele Kontakte ins Ausland, vor allem nach England und pflegte regen internationalen Austausch (Spohn & Sauer 2009:327). Mit dem zunehmenden deutschen Selbstbewusstsein in den Jahren der Jahrhundertwende regten sich jedoch auch in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen nationale Gefühle, die dann im Ersten Weltkrieg voll zur Ausprägung kamen. Während des Ersten Weltkriegs war die nationale Stimmung so angeheizt, dass es zwischen britischen und deutschen Missionsvertretern zu schwerwiegenden Irritationen kam.⁴² Von deutscher Seite betonte man nationale Ideen, die vor dem Krieg noch gänzlich unüblich waren.⁴³ Zu einem Bruch mit den internationalen Partnern kam es indes nicht. Allerdings zeigten die Verantwortlichen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen wenig Bereitschaft, die Kriegsniederlage als Wendepunkt zu verstehen und an den neuen politischen Realitäten positiv zu partizipieren. Jedoch versuchte man die Ursachen des Zusammenbruchs zu analysieren. Dabei wurde das moralische Abgleiten des deutschen Volkes in der Vorkriegszeit als wichtiger Grund für die Kriegsniederlage genannt (Anonym

⁴¹ Dies kann bei den Gründervätern der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen Ernst Lohmann, Heinrich Coerper, Carl Polnick, Theophil Krawielitzki und Ernst Christoffel nachgewiesen werden.

⁴² Über die Missverständnissen und Irritationen zwischen britischen und deutschen Missionsvertretern informieren Spohn & Sauer (2009:323-336). Ein weiteres Beispiel, das die Kluft zwischen den deutschen und englischen Glaubensmissionen zeigt und dass sogar auf Interesse der deutschen Reichsregierung stieß, waren die Differenzen zwischen der LM und der internationalen CIM. Auf Veranlassung der britische Regierung musste sich die China Inland Mission im Jahr 1915 von den ihnen angeschlossenen deutschen Missionen trennen. Dies wurde von der LM mit „Genugtuung“ aufgenommen, da man „auf diese Weise von jedem Abhängigkeitsverhältnis zur China Inland Mission frei“ komme und so zur „volle[n] Selbstständigkeit“ gelange (Merklinghaus 1915a:1HStA). Darauf intervenierte der Generalsekretär der CIM Dixon Edward Hoste bei der britischen Gesandtschaft in Peking und erreichte, dass die LM unter der Bedingung weiterhin im Verband der CIM arbeiten dürfe, sollte man von Liebenzeller Seite auf „jedwede Propaganda in deutschem Sinne“ verzichten (Merklinghaus 1915b:1 HStA). Diese Bedingung wurde jedoch von dem Vorsteher der LM Heinrich Witt empört zurückgewiesen. Die Liebenzeller Mission werde „sich niemals von einer britischen Behörde irgendwelche Vorschriften hinsichtlich ihrer patriotischen Haltung oder politischen Propaganda“ machen lassen, geschweige denn einer solchen „sich fügen“ (in Merklinghaus 1915b:1 HStA). Vielmehr würden „die deutschen Kriegsnachrichten und Propagandablätter in Chinesischer Sprache seitens der zahlreichen Stationen der Liebenzeller Mission im Innern der Provinz Hunan nach wie vor verbreitet, und die Missionsleitung hegt nicht den leisesten Gedanken, darin eine Änderung eintreten zu lassen“ (Witt in Merklinghaus 1915b:1-2 HStA). Zwar versuchte Hoste diesen Streit beizulegen, da es besonders in der Kriegszeit gelte „between us as children of God and fellow-workers in the Gospel“ ein Zeugnis für die Einheit in Christus darzustellen (Hoste in Merklinghaus 1915b:3 HStA). Es zeigte sich jedoch, dass sich die deutschen Verantwortlichen damit schwer taten.

⁴³ Nach Karl Engler (1914:162), dem Missionsinspektor der ACM sei nun die Zeit gekommen, um sich von den geistlichen Einflüssen der englischen Christenheit zu reinigen, denn durch Nachahmung der englischen Art hätten die deutsche Heilsarmee, die Gemeinschaftsbewegung und die deutschen Missionsgesellschaften tiefgehenden Schaden erlitten. Auch der Schriftleiter der Liebenzeller Mission tendiert in einem Leitartikel zu solch nationalistischen Ideen. Denen gemäß sei es an der Zeit, dass das deutsche Christentum seine Verantwortung für die Völkerwelt übernehme, denn im Unterschied zu der mehr oberflächlichen und geschäftsmäßigen Art des englischen Christentums, sei deutsches Christentum von größerer Gemühtiefe und man habe ein gründlicheres Verständnis der göttlichen Wahrheiten (Anonym 1916:82). Denn englische Missionsarbeit handle nach dem Grundsatz: „Gehet hin in alle Welt und lehrt alle Völker Englisch!“ (Anonym 1916:82). Dies dürfe man jedoch keinesfalls kopieren.

1918:99; Engler 1919:44).⁴⁴ Nach Engler müsse man an den „breiten Giftstrom der Schundliteratur, an den Niedergang der Schauspiele und Operetten, an die Schamlosigkeiten der Kinos und Variétés“, erinnern, „die schon vor dem Krieg“ ein „deutliches Zeichen“ dafür gewesen seien: „So kann es nicht weiter gehen, es muß ein Gericht Gottes kommen“ (:44). Zwar könne man auch die deutsche Kolonialpolitik für den Zusammenbruch anführen, da die gewaltsame Besitzergreifung von Kolonien „vor Gott ein schweres Unrecht“ sei, allerdings bleibe dann die Frage unbeantwortet, warum Gott nicht auch England mit seiner „viel größeren Schuld“ bestraft habe (:44). Letztlich sei „die tiefste Ursache dafür, dass es gerade dieser Krieg war, der Deutschlands Zusammenbruch herbeiführte, in den Tiefen der Ratschlüsse Gottes, in den geheimnisvollen Zusammenhängen seines Planes mit der Völkerwelt“ begründet (:45). Mit dieser deterministischen Theologie konnte es freilich zu keiner Zäsur und Abkehr von den bisherigen politischen Positionen kommen. Weiterhin hielten die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen nationale und konservative Ideale hoch. Nach der Novemberrevolution meinte der Schriftleiter des Missionsblattes „Chinas Millionen“, dass man zu sehr auf eine „vaterlandlose Tagespresse“ gehört habe. Diese hätte „Revolutionsgeist und Empörung“ in die Herzen der Menschen gesät (Anonym 1918:99). Ferner hätte man den Kaiser und die Regierung für den deutschen Zusammenbruch verantwortlich gemacht, anstelle die Schuld bei denen zu suchen, die Frieden um jeden Preis fordern und die mit „flaumachenden Stimmen“ das deutsche Volk mutlos zu machen suchten (:99). Nun hätte man das bekommen, was man verdient habe, eine von „militärische[r] Ordnung gelöste“ und „kaiserlose“ Regierung (:99).⁴⁵ „Wo will das hinführen?“ fragt der Schriftleiter der Liebenzeller Mission (:100) besorgt, da die „öffentlichen Äußerungen der jetzigen Regierung“ nicht die leiseste „Spur von Gottesfurcht“ zeigten.

In der Folgezeit blieb man den neuen demokratischen Bestrebungen gegenüber reserviert und sehnte sich in die alte Zeit zurück. Einige der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zeigten weiterhin eine große Nähe zum deutschen Kaiserhaus z.B. Achenbach 1933a:27-31; Weiß 1932:286).⁴⁶ Dies kann dadurch erklärt werden, dass viele aus

⁴⁴ Des Weiteren bemerkt Engler (1919:44) dazu: „Übrigens sei hier noch bemerkt, daß wir, was die deutsche Regierung betrifft, ihre größte Schuld nicht in der Weltmachtspolitik erblicken können, sondern in den schweren Unterlassungssünden und verhängnisvollen Mißgriffen in bezug auf das sittliche Verderben und das wirtschaftliche Wohl des Volkes. Die Regierung hat ihre Aufgabe, dem Bösen zu steuern, bei weitem nicht erfüllt.“

⁴⁵ Ähnliches schreibt auch Wilhelm Nitsch (1928:145): „Und dann kam im Herbst [1918] die Krisis. (...) Es folgen schmerzliche Wochen des Wartens und Bangens. Und dann kam das Furchtbare: Revolution in Deutschland! Der Kaiser geht über die Grenze nach Holland, alle Ordnung ist aufgelöst.“

⁴⁶ Die Kaiserin Hermine sei eine interessierte Leserin der Missionsberichte der Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes (Anonym 1933d:128-129). Auch war der Vater der bekannten „Zigeunermissionarin“ Frieda Zeller-Plinzner (MSOE) Paul Ferdinand Plinzner, der Leibstallmeister von Wilhelm II. und nahm an dessen Palästina-reise teil (Höfer-Kielbassa 2012:1 PSES), was die Nähe dieser Familie

dem näheren Umfeld der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zum Adel gehörten und möglicherweise deshalb eine Affinität zum Kaiser empfanden. Jedenfalls besuchten einige den Kaiser in seinem Exil in Doorn/Holland und berichteten beeindruckt von dessen Christlichkeit (Weiß 1932:286-291; Achenbach 1933a:29).

2.1.2 Ressentiments gegen Demokratie, Liberalismus und Sozialismus

Die Verantwortlichen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen standen politischen Erneuerungen generell skeptisch gegenüber. Zwar äußerten sie kaum ihre Meinung in ausführlichen Erörterungen, jedoch ließen sie in ihren Publikationen ein konservatives, gegen Demokratie, Liberalismus, Sozialismus und Pazifismus gerichtetes Weltbild durchblicken. Beispielsweise polemisierte man gegen die schwarz-rot-goldene Fahne der neuen Regierung, da sie ein „altes Demokratenzeichen“ sei, welches bedeute: „Durch schwarzen Tod und rotes Blut zur goldenen Freiheit“ (Anonym 1918:100). Ähnlich deutet auch das Vorstandsmitglied des Missionsbundes „Licht im Osten“, der Pfarrer H. Mojon⁴⁷ demokratische Bestrebungen. In seinem Beitrag „Weltdemokratie und Weltfrieden im Lichte der Wiederkunft Christi“ von 1919 nennt er die Demokratiebewegung ein Gericht Gottes über die religiös anmaßende russische, österreichisch-ungarische und deutsche Monarchie. Im Duktus seiner Ausführungen trauert er jedoch dem „Obrigkeitsstaat“ nach und konnotiert die Demokratie negativ, indem er darauf verweist, dass in der biblischen Geschichte von der Verurteilung Jesu durch Pilatus, zuletzt „auch ‚das ganze Volk‘ also gut demokratisch“ Jesus zum „Verbrechertod verurteilen“ half (:16). Ebenso sind ihm Frauenwahlrecht und pazifistische Bemühungen⁴⁸ suspekt, denn was allen Bemühungen nie gelingen wird, „das wird dem von Herzen demütigen und sanftmütigen Menschen- und Davidssohne gelingen am Tage seiner Wiederkunft, an seinem ‚zweiten Advent‘“ (:17).⁴⁹ Nach Samir Boulos (2006:32) vertrat man

zum Kaiser zeigt. In den Anfangszeiten der Glaubensmissionen gab es durchaus auch kritische Stimmen gegenüber exaltierter Kaiserverehrung und überhöhtem Nationalismus. Ludwig Doll der Gründer der Neukirchener Mission blieb bei einem sog. „Kaiserhoch“ sitzen, was damals als Majestätsbeleidigung galt. Des Weiteren kritisierte er das Deutschlandlied, da darin „Deutschland über Gott und den Herrn Jesum gestellt“ werde (Brandl 1998:82-83).

⁴⁷ Mojon war zwar Schweizer, er schrieb jedoch für eine mehrheitlich deutsche Leserschaft.

⁴⁸ Die antipazifistische Einstellung von Engler wurde schon dargestellt (Spohn & Sauer 2009:327-328).

⁴⁹ Ähnlich argumentiert auch Hermann Immer (1931:66) im Missionsblatt des Missionsbundes „Licht im Osten“. An „sozialistische und kommunistische Arbeiter“ richtete er die Worte: „Wenn ihr die Welt aus eigener Kraft und Weisheit verbessern wollt, so wird es euch nicht gelingen. Ihr könnt die Wurzel alles Elends dieser Welt nicht austilgen, die Selbstsucht, die in allen Menschen, auch in uns und euch, steckt. Sie kann nur durch eine von Gott herkommende Erlösung und Neuschöpfung überwunden werden.“ Und im Missionsblatt „Chinas Millionen“ (Anonym 1918b:100) der LM konnte man Folgendes lesen: „Der Arbeiter- und Soldatenrat möchte gern helfen, den ewigen Frieden in die Welt zu bringen. Wir wissen aus der heiligen Schrift, dass den Menschen dies nicht gelingen wird, mögen sie es auch ernstlich erstreben.“

auch in der Evangelischen Karmelmission ähnliche Positionen. Denen zufolge könne man nicht davon ausgehen, dass der gottlose Mensch für umfassende Gerechtigkeit und Frieden in der Welt sorgen könne, da dies die eschatologische Sache Gottes sei. Deswegen hielten es die Verantwortlichen der Evangelischen Karmelmission für aussichtslos, dem Übel in der Welt, Armut, Krankheit und Krieg auf politisch-gesellschaftlicher Ebene zu begegnen. Zwar stellte man sich dort – so Boulos (:32) – nicht grundsätzlich gegen die Ziele von sozialdemokratischen, pazifistischen oder liberalen Kreisen, verurteilte jedoch deren säkulare Versuche zur Verwirklichung dieser Ziele, da diese „sich bewusst oder unbewusst von der Bibel distanzierte und auf eigene Kraft und Klugheit vertraue.“ Vor allem aber verschloss man sich in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen dem Anliegen der vom Marxismus angestoßenen sozialistischen und kommunistischen Bewegungen, die fast ausnahmslos als bolschewistische Bedrohungen empfunden wurden. Auffällig dabei ist die Sprache, die man benutzte, um den Kommunismus als gefährliche Ideologie zu kennzeichnen.⁵⁰ Da ist vom „satanische[n]“ Gesicht des Bolschewismus (Burkhardt 1931:7) und der bolschewistischen „Dämonie“ (Schäfer 1934:110) ebenso die Rede, wie von den bolschewistischen „Ideen aus der Hölle“, (Schlitzkus 1932:173), die „alles Christentum den Tod geschworen“ (Zentgraf 1930:162) hätten. Meistens bezogen sich die Berichte über das bolschewistische „Feuer aus der Hölle“ auf die Revolutionen und deren Auswirkungen in Russland und China. Jedoch würden auch „in Deutschland 76 kommunistische Abgeordnete im Reichstag sitzen“, auf „ihre Befehle von Moskau“ wartend, um „in Deutschland ebenso“ zu verfahren, „wie man in China und Russland verfährt“ (Zentgraf 1930:162). Auch hätten „bolschewistische Gesetze der Sittenlosigkeit und Unzucht“ „Tür und Tor geöffnet“ (Schlitzkus 1932:173-174). Nach Schlitzkus führe diese „schwüle Luft“ des Bolschewismus in China zu einer grassierenden Emanzipation der Mädchen, die wiederum zu „Bubikopf“, kurzen Kleidern und erschreckender Sittenlosigkeit geführt habe.⁵¹ „Worte wie freie Liebe und Kameradschaftsehe“ seien nun an der Tagesordnung (:173-174). Diese „bolschewistischen“ Ideen wurden von den Autoren der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionsblätter entschieden abgelehnt, standen sie doch deren festen Parametern „Zucht, Disziplin und Gehorsam“ (Schröter 1989:230) entgegen. Vor allem aber

⁵⁰ In der Zeitschrift „Dein Reich komme!“ (Kroeker 1930:274) wurde Folgendes dazu geschrieben: „Aber hinter dem kommunistischen Wirtschaftssystem der Sowjetunion steht eine ganz andere Macht. Ich spreche daher selten über den russischen Kommunismus, sondern über den atheistischen Bolschewismus.“ Die 1920er und 1930er Jahre dieses Missionsblattes waren von antikommunistischen Äußerungen und Gedanken völlig durchdrungen. Allerdings ist diese antikommunistische Einstellung auf dem Hintergrund der kommunistischen Christenverfolgung in Russland und China verständlich (Jaumann-Wang 1966:98).

⁵¹ An Fragen der Mode und Frisuren der Frauen wurde der Verfall moralischer Werte abgelesen (Schlitzkus 1932:173-174; Anonym 1929a:168; Buddeberg 1933:15).

lehnte man sozialistische und kommunistische Bewegungen aufgrund der darin inhärenten religions- und christentumsfeindlichen Tendenzen ab.⁵² Dies wiederholte man in allen Variationen.⁵³ Als die Nationalsozialisten an die Macht kamen und versprachen, den Kampf gegen den Bolschewismus und gegen Zucht-, Disziplin- und Gehorsamslosigkeit“ aufzunehmen, fiel diese Botschaft bei den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen auf fruchtbaren Boden.

2.1.3 Weltwirtschaftskrise und Existenznot

Die Weltwirtschaftskrise im Jahr 1929 führte zu schweren volkswirtschaftlichen Einbrüchen in allen Industrienationen und beendete damit die Zeit der sog. „Goldenen zwanziger Jahre“. Als Folgen dieser Krise kam es zu Unternehmenszusammenbrüchen, massiver Arbeitslosigkeit und Deflation. Dies wiederum führte zu enormen sozialen Problemen und zu einer zunehmenden politischen Radikalisierung, die letztlich den Aufstieg der NSDAP begünstigte. Nach Claudia Kaiser (2002:83) leitete „die Weltwirtschaftskrise den Untergang der Weimarer Republik ein, wobei die Massenarbeitslosigkeit in der Geschichtsschreibung zumindest als einer der wichtigen, zur nationalsozialistischen Machtübernahme führenden Faktoren gesehen wird“. Allerdings habe das groß angelegte Forschungsprojekt „Hitlers Wähler“ von Jürgen Falter gezeigt, dass man die Wahlerfolge der NSDAP von 1928 und 1933 nicht durch das Verhalten der Arbeitslosen erklären könne. Vielmehr sei die NSDAP vor allem von Menschen gewählt worden, „die sich von der zunehmenden Radikalisierung vieler Erwerbsloser nach links und von der Arbeitslosigkeit bedroht fühlten, ohne von diesem Schicksal persönlich oder in ihrem näheren Umfeld direkt betroffen zu sein“ (:85). Alles begann mit dem New Yorker Börsencrash am Freitag des 25. Oktober 1929. Bald danach erreichten die Auswirkungen dieses Zusammenbruchs Europa und führten auch dort zu Rezession und Massenarbeitslosigkeit. Im Verlauf der Weltwirtschaftskrise wuchs die Arbeitslosenquote kontinuierlich an, „bis sie 1932 ihren Spitzenwert mit 29,9% oder 5.603.000 registrierten Erwerbslosen erreichte“ (:42). Natürlich führte diese Massenarbeitslosigkeit zu erheblichen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Nöten,

⁵² „Es hat noch nie in der Geschichte einen so planvollen und zielbewussten Versuch gegeben wie den, den die Sowjetregierung auf dem ungeheuren Gebiet des russischen Reiches macht: den Namen Gottes und seines Christus aus dem Leben des Volkes und aus dem Herzen jedes einzelnen zu tilgen“ (Burkhardt 1931:6).

⁵³ Reaktionäre und vor allem antikommunistische Äußerungen waren Usus in den Missionsblättern jener Zeit (Buddeberg 1933:15; Burkhardt 1931:5-7; Anonym 1930b:163; Anonym 1928b:172; Anonym 1930a:135; Nitsch 1933h:169; Anonym 1933b:57-59; Schaefer 1934:110; Zentgraf 1930:161). Sehr oft setzte man den Kommunismus mit Atheismus und Gottlosenbewegung gleich (Anonym 1931:82; Anonym 1932c:1-2; Anonym 1933b:57-59). Das Thema „Missionare und Kommunismus“ wurde wissenschaftlich schon bearbeitet (Rüegg 1988:58-169; Scheerer 1986:66-69; Jaumann-Wang 1996:97-98).

welche auch vor den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen nicht Halt machten. Die wirtschaftliche Not zeigte sich vor allem bei den von kirchlicher Finanzierung unabhängigen Missionsgesellschaften, da man dort in besonderer Weise von freiwilligen Spenden abhängig war. Der Spendenrückgang in diesen Jahren wurde als existentielle Bedrohung empfunden. Allerdings war der reale Spendenrückgang zwar signifikant, führte jedoch bei keiner der hier zu untersuchenden Missionsgesellschaften zum Konkurs. Das niedrigste Spendenaufkommen wurde im Jahr 1933 erreicht. Im Vergleich zum Jahr 1929 waren die Spenden bis zum Jahresabschluss 1933 um ca. 36% zurückgegangen.⁵⁴ Dies ging natürlich nicht spurlos an den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen vorüber, sondern führte zu einer existenziellen Krise.⁵⁵ Dies betraf besonders die Missionsgesellschaften, die den Glaubensprinzipien verpflichtet waren, da diese eigentlich keine aktive Spendenakquise betreiben wollten. Nun aber berichtete man von dem drastischen Rückgang der Spendeneinnahmen in den Jahren von 1929 bis 1933, und warb – wenn auch indirekt – um Unterstützung (Nitsch 1933e:118). Andere Missionsgesellschaften beschrieben diese notvolle Situation in apokalyptischen Farben oder meinten in der gegenwärtigen Zeitlage „endgeschichtliche Züge“ (Burkhardt 1931:3) erkennen zu können.⁵⁶ Dies war typisch in den Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen. In Kriegs- und Krisenzeiten griff man gerne auf apokalyptische und eschatologische Motive zurück und versuchte dabei die gegenwärtigen Ereignisse in einen biblisch-heilsgeschichtlichen Horizont zu rücken. Gleichwohl ging es weniger um eine deutliche Verifizierung geschichtlicher Ereignisse, als vielmehr um die Beschreibungen der gegenwärtigen Zeit als besonders unheilswanger und bedeutungsvoll. Neben dem schweren „wirtschaftlichen Niedergang“, der sich „spürbar“ auf die Missionsarbeit auswirkte (China Bote, Juli/August 1933:98), sah man vor allem in der deutschen Innenpolitik apokalyptische Wellen hochschlagen. Nach Burkhardt (1931:1) werde dort der verzweifelte Versuch gemacht, „das im Sinken“ begriffene „Staatsschiff“ „durch Notmaßregeln über Wasser zu halten.“ Auch komme es auf deutschen Straßen wegen der politischen Radikalisierung zu täglichen „Zusammenstößen“ und „Blutvergießen“. Besorgt fragte sich Burkhardt (:2) von der Gnadauer Brasilien-Mission, ob man nicht doch dem Untergang nahe gekommen sei. Darüber

⁵⁴ Die Zahl 36% basiert auf den Spendenlisten der LM, ACM und der NM, die Arndt Schnepfer in seinem Buch über die Spendengewinnung der deutschen Glaubensmissionen (2007:189) aufführt. Zwar sind diese drei Missionsgesellschaften nicht für alle repräsentativ, jedoch ist ein ähnlicher Spendenrückgang bei den anderen Missionsgesellschaften sehr wahrscheinlich.

⁵⁵ „Ein Jahr schwerer innerer und äußerer Not liegt hinter uns. Unzählige Unternehmungen wankten und brachen zusammen. Gott redet eine ernste Sprache mit unserem Volk und mit der ganzen Menschheit“ (Zimmermann 1932:98).

⁵⁶ In den „Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes“ hieß es: „Wer kommt, was erwartet uns im neuen Jahr? Ach Schwestern, Wolken, dunkle schwere Wolken! Unheilswanger erheben sie sich über Volk und Vaterland“ (von Redern 1932:2). Ähnliche Äußerungen gibt es viele (Buddeberg 1931:17; Burkhardt 1931:1-3; Lämmle 1932:4-8; Müller 1933:2-6; Anynom 1931:82).

hinaus sorgte sich er um die außenpolitischen Probleme Deutschlands. Das Taktieren um die Reparationszahlungen sei wie eine Schlinge um den Hals des deutschen Volkes. Manchmal werde sie angezogen, ein anderes Mal in der Hoffnung locker gelassen, dass dem deutschen Volk „der Atem nicht ganz ausgehen möge.“ (:2). Als besonders bedrückend aber empfand man die Arbeitslosigkeit. Sie habe eine verheerende Wirkung auf das ganze Volk, da den Menschen die Möglichkeit genommen werde, mit ihren Händen etwas Gutes zu schaffen. Stattdessen beschäftige sich die erwerbslose „Masse“ mit „bösen Gedanken und Plänen“. Deswegen könne man die katastrophalen Folgen dieser Massenarbeitslosigkeit nur als Auswirkungen der „Herrschaft Satans“ deuten. Andererseits seien sie auch ein Gericht Gottes „über die sozialistische Arbeiterschaft, welche sich so stolz zuzusingen pflegt: ‚Alle Räder stehen still, wenn dein starker Arm es will!‘“. Nun seien sie – so Burkhardt (:9) – von einem noch stärkeren Arm stillgelegt worden. Allerdings ginge dieses Gericht der „wirtschaftlichen Not“ auch an kirchlichen Kreisen nicht vorüber, da man auch dort von Gehaltskürzungen und der steten Sorge vor Entlassungen betroffen sei, worunter vor allem die Familien zu leiden hätten. Nach Burkhardt (:10) versuchen die Menschen in dieser Not zunächst durch Sparen die Lebenshaltungskosten zu bestreiten. Dann, wenn immer noch ein Fehlbetrag bleibe, versuchen sie ihn mit besonderen Anstrengungen zu decken. Komme dann aber Unvorhergesehenes oder gar Krankheit hinzu, führe dies zu noch drastischeren Einschränkungen und Sparmaßnahmen.⁵⁷ Diese Situation wirke sich verständlicherweise negativ auf die Spendenbereitschaft aus, was vor allem die freien christlichen Werke in große Bedrängnis bringe. Allorts klage man, „wie die Einnahmen zurückgehen, wie es nirgends reichen will, wie man den bisherigen Betrieb nicht aufrechterhalten kann, wie man zu steten Abstrichen an dem Haushaltsplan und zum Abbau von Angestellten sich genötigt sieht“ (:12). Allerdings sei die Situation in Deutschland, verglichen mit der Situation der bedrängten Christen in der Sowjetunion, ertragbar. Deswegen gelte es sich in Genügsamkeit und Dankbarkeit zu üben.⁵⁸ Ob die „gegenwärtige Lage der Weltwirtschaft nur eine vorübergehende Krise sei“ – so Wilhelm Nitsch von der Neukirchener Mission (1933a:3) – oder ob man sie vielmehr als den Anfang einer großen Katastrophe bezeichnen soll, könne man noch nicht sagen. Man könne jedoch getrost in die Zukunft blicken, da der Verlauf der Geschichte Gott nicht entgleite. Allerdings äußerte beispielsweise Paul Burkhardt (1931:4) die Hoffnung, dass Gott noch einmal ein „Halt“ gegen die „Mächte der Zerstörung“ setzt. In

⁵⁷ Sogar Missionsfeste wurden wegen der „schwierigen wirtschaftlichen Lage“ weniger besucht (Anonym 1933d:140).

⁵⁸ Z.B.: „Trotz der vielen Arbeitslosen auch in unseren Freundeskreisen, trotz der Geldknappheit, trotz der schweren Gewitterwolken am politischen Horizont hat Er uns doch durchgebracht“ (Anonym 1931:82).

Anlehnung an das „Katechon“ in 2. Thess 2,6 und 7 erwartete er „etwas, was [das Gericht] aufhält“ (:4). Als es dann zur Machtübernahme der Nationalsozialisten kam, war Paul Burkhardt nicht der Einzige in Kreisen des pietistisch-erwecklichen Protestantismus, der meinte, dass Gott durch den Nationalsozialismus „noch einmal eine gnädige Atempause vor den letzten stürmischen Wehen der Endzeit“ gewähre (Beyreuther 1969:93).

Zusammenfassend zeigt sich ein eindeutiges Bild. Die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen standen den politischen und gesellschaftlichen Veränderungen der Zeit des Systemwechsels und der Weimarer Demokratie reserviert gegenüber. Als es dann, bedingt durch die Weltwirtschaftskrise, zu innenpolitischer Instabilität und zu Chaos auf den Straßen kam, sehnte man sich nach einer christlich-konservativen und durchaus durchsetzungsstarken politischen Macht. Deswegen waren die Versprechen Hitlers, sich sowohl für Ordnung als auch für ein „positiven Christentum“ einzusetzen, für viele verlockend, was im Folgenden aufgezeigt werden wird.

2.2 Mission und Machtergreifung

Die Missionspublikationen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen hatten keinen politischen Charakter. Bei einer solchen einschneidenden politischen Umwälzung aber wie der „nationalen Erhebung“ gab es jedoch Ausnahmen. Während einige Missionsblätter ihrem unpolitischen Kurs treu blieben, nahmen andere auf sie in positiver Weise Bezug. Im letzteren Falle kann davon ausgegangen werden, dass man den Nationalsozialismus willentlich begrüßte oder sich zumindest den neuen Machthabern anbiedern wollte. In diesem Zusammenhang gilt es zu vergegenwärtigen, dass sich die Redakteure vor dem Druck einer positiven Äußerung zur „nationalen Erhebung“ gut überlegt haben werden, wie die Leserschaft in Zustimmung oder Ablehnung darauf reagieren wird. Dabei muss ihnen bewusst gewesen sein, dass sie mit positiven Äußerungen zur „nationalen Erhebung“ meinungsbildend wirkten. Allerdings muss ein Schweigen über die „nationale Erhebung“ nicht unbedingt als ein Indiz dafür gelten, dass man dem Nationalsozialismus ablehnend gegenüberstand. Dies wird bei Theophil Krawielitzki vom Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverband (DGD) deutlich. In den werksinternen Rundbriefen dieser missionarisch-diakonischen Einrichtung verbreitete Krawielitzki stets Positives über Hitler und den Nationalsozialismus.⁵⁹ Diese Äußerungen sind merkwürdigerweise in den Missionsblättern seines Werkes „Aus Yünnans Bergen“ und „Brasilienfreund“⁶⁰ nicht zu finden.

2.2.1 Die „nationale Erhebung“ in den Missionspublikationen

Nach Richard Toellner (2000:352) hatten auch „Pietisten, soweit sie sich überhaupt politisch äußerten oder betätigten, [...] teil an der vorherrschenden Mentalität deutscher Eliten: Sie waren monarchistisch, antidemokratisch, militärisch, nationalistisch und antisemitistisch gesonnen und erwiesen sich als anfällig für die ‚nationale Erhebung‘ Hitlers [...]“. Nun soll im Folgenden überprüft werden, ob diese These von der pietistischen Anfälligkeit für die „nationale Erhebung“ auch für die Missionspublikationen der Glaubens- und Gemeinschaftsmission gilt. Dabei sei zunächst vorweggenommen, dass in einer ganzen Reihe von Missionsblättern weder von Politik im Allgemeinen noch von Hitlers „nationaler Erhebung“ die Rede ist. Zwar gibt es Ausnahmen, von denen die folgenden Ausführungen

⁵⁹ In den internen Rundbriefen lancierte Krawielitzki beispielsweise die Behauptung, wonach für Hitler das Evangelium an erster, die Partei an zweiter Stelle komme. Auch habe er die Notwendigkeit des Winterhilfswerks (WHW) mit der Bibel begründet (Stoy 2008d:66-67 PSES).

⁶⁰ Der „Brasilienfreund“ wurde von Krawielitzkis Sohn Martin redigiert, der überzeugter Nationalsozialist war.

handeln. Die überwiegende Mehrheit jedoch äußerte sich, abgesehen von einem latenten Antibolschewismus, wenn überhaupt dann nur an der Peripherie zu politischen Fragen. Diese Ausnahmen sind in den Missionsblättern der Neukirchener Mission, der Evangelischen Karmelmission, der Christoffel Blindenmission, dem Christlichen Hilfsbund im Orient und vereinzelt in einigen anderen Missionspublikationen zu finden.

Die meisten politischen Bezüge lassen sich im Neukirchener Missionsblatt „Missions- und Heidenboten“ finden. Anfang des Jahres 1933 stellte sich dort der Neukirchener Missionsdirektor Wilhelm Nitsch (1933a:3) die rhetorische Frage, ob nun Deutschlands Schicksalsjahr angebrochen sei. Was er damals natürlich nicht wissen konnte, ist die in historischer Retrospektive bestätigte Erkenntnis, dass sich mit Hitlers Machtergreifung im Januar 1933 tatsächlich Schicksalhafteres für Deutschland und darüber hinaus für die ganze Welt ereignete. Dieser Dimension wird sich Nitsch damals freilich noch nicht bewusst gewesen sein. Dennoch fühlte er, dass etwas Großes und Neues „für unser geliebtes deutsches Volk angebrochen“ sei (1933e:118). Obwohl man sich eigentlich nicht öffentlich zu politischen Themen äußern wollte, berichtet Nitsch, entgegen dieser unausgesprochenen Regel, von den „großen Tage[n] der nationalen Erhebung“ (1933e:118). Nun könne man Gott danken, dass er dem deutschen Volk „aus furchtbaren Tiefen und Gefahren“ herausgeholfen und zur „wunderbaren Höhe“ „hinaufgeführt“ habe (1933f:121). Solche Erwähnungen fanden meist in den Leitartikeln der Missionsblätter ihren Platz. Dabei hat Nitsch stets vermieden diese Äußerungen theologisch zu rechtfertigen. Zwar tauchen seine Äußerungen zur „nationalen Erhebung“ vereinzelt auch in seinen biblischen Meditationen auf, sie blieben jedoch fragmentarisch und mit dem theologischen Inhalt unverbunden. Vor allem aber ging es Nitsch (1933f:121) um ein „wohlgeordnetes Staatsleben“ welches gegenwärtig in Deutschland eingeführt werde. Nun könne man sich „in geordneter Weise entfalten“, da jetzt ein „geordnetes Familienleben“, eine „tragende und haltende Volksgemeinschaft“ und darüber hinaus „ein in Ehre stehendes Vaterland“ hochgehalten würden (1933f:121). Deswegen könne er „mit Nachdruck“ die neuen politischen und gesellschaftlichen Veränderungen der „letzten Monate“ nur begrüßen (1933f:121). Im Hintergrund dieser Erwähnungen stehen einerseits die Furcht vor einem „bolschewistischen Aufstand“, andererseits die immer noch als bedrohlich empfundene wirtschaftliche Situation. Diese beklagt er in der Hoffnung, dass sich nun in Deutschland eine neue gesellschaftliche und politische Ordnung etabliere:

So haben wir mitten in aller Unruhe dieser Zeit bis auf diese Stunde unsere Arbeit ohne jede Hemmung und ohne sonderliche Belastung tun dürfen. Wir haben mit unserem Volk zusammen die großen Tage der nationalen Erhebung und Befreiung

miterlebt und uns von ganzem Herzen des Neuen und Großen gefreut. Wir alle haben mit Entsetzen – gleichsam in erster Stunde – den Abgrund gemerkt, vor dem unser Volk so dicht davorstand. Die Gefahr des bolschewistischen Aufruhrs stand unmittelbar vor der Tür. Und dann ging es von einem zum anderen: daß der Kommunismus mit all seinen fürchterlichen Plänen zerschlagen wurde, daß eine neue Volksgemeinschaft begründet wurde, daß hin und her im öffentlichen Leben ein Neues geschaffen wurde. Dafür danken wir mit unserem ganzen Volk von Herzen unserem Gott. Und wird befehlen in Gottes treue Hände das weitere, was noch neu werden soll. Er walte darüber! (1933h:169).

Ähnlich äußerte sich im Bezug auf das Mission hemmende „Gespenst des Bolschewismus“ der Heimatsinspektor der Evangelischen Mohammedaner Mission Hans-Edgar Schäfer. Dieser meinte, man müsse Gott danken, dass er „uns“ den Führer gab, der Deutschland vor der „Dämonie des Ostens“ bewahrt habe (1934:110).⁶¹ Auch Ernst Christoffel, der bekannte Pioniermissionar unter Blinden, Behinderten und Straßenkindern in Persien begrüßte die „nationale Erhebung“. Von September 1933 bis Mai 1934 war er auf einer Besuchsreise in seiner Heimat und konnte somit die politischen und gesellschaftlichen Veränderungen in Deutschland lebensnah miterleben. In seinem Missionsblatt „Tor zum Osten“, schreibt er „von dem großen Erleben, das Gott unserem Volke durch die Umwälzung im Staatsleben geschenkt“ habe (1933:11). Zwei Jahre später dann bemerkt er im Rückblick auf die „nationale Erhebung“, dass damals etwas Neues „kam, das uns und unser Volk bis ins Tiefste ergriff“ (1935:2). Nun werde das deutsche Volk „trotz aller Schwierigkeiten, die ihm von Gegnern in den Weg gelegt werden“ auf diesem „neuen Weg“ weitergehen (Thüne 2007:255). Die Gegner der nationalen Erhebung indes sah man vor allem in der ausländischen „Gräuelpropaganda“ gegen Deutschlands Erwachen. „Erstaunt oder höhnend“, so der Vorsitzende der Evangelischen Karmelmission Carl von Hippel⁶² im Missionsblatt „Palästina“ (1936:2) schaue die „ganze Welt diesem unerwarteten Neuaufbau“ des deutschen Volkes zu. Zwar protestieren die „christlichen Völker“ über Deutschlands „Hinauswurf der Juden“, ohne jedoch die Bedeutung des „deutsche[n] Bollwerk[s]“ gegen das „schreckliche Experiment Russlands“ „im Rate der Völker anzuerkennen“ (von Hippel 1933c:106). An

⁶¹ Ähnliches ist auch in den Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes (Anonym 1933a:98) zu lesen: „Wir wollen Gott danken, daß Er uns noch rechtzeitig von den bösen Anschlägen der Kommunisten gerettet hat, und ihn um Kraft und Weisheit für unsere Regierung bitten, und daß der Geist Gottes neue Macht bekomme in unserm Vaterland.“

⁶² Der in Hannover geborene Carl von Hippel (1873-1953) soll hier ein wenig vorgestellt werden, da er sich zur „nationalen Erhebung“ und zur sog. „Judenfrage“ auffällig häufig äußerte. Nach seiner Schulzeit begann er zunächst eine militärische Laufbahn bis er landwirtschaftliche Güter erbe, die er zuerst in Ostpreußen und später in Schlesien betrieb. Dort bekehrte er sich zum persönlichen Glauben an Christus und übernahm später in der MSOE und in der EKM Leitungsverantwortung. Als 1. Vorsitzender der EKM bereiste er dreimal Palästina und war an der missionarischen Arbeit dort sehr interessiert. Carl von Hippels Lebensbild findet sich im Nekrolog von Wilhelm Sziel (1953:2-5).

dieser Blindheit für die tatsächlichen politischen Realitäten sei der „Gott dieser Welt“⁶³ schuld, der den Völkern mit ihrer „Gräuelpropaganda gegen unser wehrloses Volk“, „ihre Sinne verblendet“ habe (von Hippel 1933c:106). Dabei sei unbemerkt geblieben, wie Gott das deutsche Volk mit „Gnade und Lebensverlängerung“ gesegnet habe, welche sich in „eiserne[r] Arbeitskraft, Lebenswillen“, „Genügsamkeit und in Gottesfurcht“ zeige (von Hippel 1936a:2). Jetzt, in „dieser Zeitstunde“ sammle das „Volk der Reformation“ seine religiösen Kräfte, um die evangelische Kirche aufzubauen (von Hippel 1933c:106). Diese angedeutete Analogie zwischen nationaler Erhebung und Reformation ist bei Johannes Lohmann (1934:2) ausdrücklich erwähnt. In einer Bibelmeditation zur Auferstehung Jesu im Missionsblatt der Malche schreibt er, dass unserem Volk ein in der Weltgeschichte seltenes „politisches Ostern“ geschenkt wurde, welches sich mit der Reformation vergleichen lasse. Allerdings blickte man im Malcheblatt „Gottes Brünnelein“ auch noch später besorgt in die Zukunft. Zwar stehe man unter dem „Eindruck der großen Taten des Führers“, es blieben jedoch „viele Sorgen, Wünsche [und] sehnlichste Hoffnungen“ unerfüllt ([1936] in Schröter 1989:230).

Auch der „Deutsche Hilfsbund für christliches Liebeswerk im Orient“ (Hilfsbund) nimmt auf die „nationale Erhebung“ Bezug (Sonnenaufgang, Okt/Nov 1933:6). Dort wird in der Kolumne über eine besondere Opferwoche des Hilfsbundes erwähnt, dass man deutsches Volkstum in der missionarischen Tätigkeit hochhalte (:6). Als wollte man sich für die Missionsarbeit in fernen Ländern entschuldigen, wurde im Weiteren berichtet, dass man soziale, medizinische und kirchliche Fürsorge auch für die im Ausland lebenden deutschen Volksgenossen betreibe. Darum gehe es aber im Eigentlichen nicht, sondern um die soziale Not der Menschen die man mit dem Evangelium erreichen wollte. Im Gegenüber zu diesen brauche in der deutschen Heimat niemand zu hungern oder zu frieren, da sich dort die Regierung um Hilfsbedürftige kümmere (:6). In diesem Zusammenhang empfand man große Sympathien für das nationalsozialistische Winterhilfswerk, über das die ganze Welt noch staunen werde (:6). Jedenfalls sei die Situation der Missionsgebiete verglichen mit der der Heimat bedrückend. Deswegen müsse man den Menschen dort helfen und Gott für die vielfache soziale „Fürsorge“, die man in der Heimat genieße danken. An dieser Stelle kommt nun die „nationale Erhebung“ zur Sprache. Man müsse auch Gott dafür dankbar sein, dass er in höchster politischer Not eingegriffen und Deutschland, das unmittelbar vor dem Abgrund des Bolschewismus stand, gerettet habe (:6). Dies gelte es zu bedenken, und es dürfe dabei

⁶³ Eine Wendung, die sich auf den Widersacher Gottes, den Teufel bezieht. Vgl. 2. Kor 4,4: „Den Ungläubigen, denen der Gott dieser Welt den Sinn vernebelt hat, dass sie nicht sehen das Licht des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi, welcher ist das Ebenbild Gottes.“

nicht vergessen werden, welche Vorrechte man in religiöser Hinsicht in Deutschland genieße. So sei es keineswegs selbstverständlich, jeden Sonntag in Freiheit das Wort Gottes hören zu können. Aber nicht nur das, auch müsse man erwähnen, dass in der gegenwärtigen Zeit Gott das deutsche Volk wieder zu seiner Kirche und zu „Sitte und Zucht“ zurückführe (:6).

In demselben Missionsblatt (Anonym 1934b:29) wird ein von Adolf Köberle zitiertes Gespräch abgedruckt. Dort fragt ein „missionsfreundlicher Student“ Folgendes:

Mir scheint, daß wir jetzt, wo alles auf Deutschlands Erneuerung ankommt, die Mission zunächst zurückstellen müssen. Alle Mittel gehören dem Vaterland.

Daraufhin habe „ein Lagerführer“ geantwortet:

Ich bin seit langem ein entschlossener Nationalsozialist und freue mich, daß die Idee des Nationalsozialismus so groß und stark ist, daß sie weit über die deutschen Grenzen hinübergreift und als Heilmittel für die Verwirrung der Völker angesehen wird. So habe ich kein Verständnis dafür, daß das Evangelium, welches doch das Heil der Welt sein soll, innerhalb der deutschen Grenzen bleiben muß. Wenn euer Glauben an das Evangelium richtig ist, muß er hinausgetragen werden in alle Welt.

„Wer hat recht?“, fragt Köberle⁶⁴ am Schluss dieses Gespräches, ohne weitere Kommentierungen hinzuzufügen.

Nach Walter Jack (1934b:115) vom Missionsbund „Licht im Osten“ müsse man die Kirche in der Sowjetunion „unter einer Obrigkeit“ bauen, die „die Bekenner des Evangeliums zu vernichten trachtet“. Demgegenüber sei die deutsche Regierung von Gott gegeben und stünde mit „ihrem Programm auf dem Boden [des] positiven Christentums“, welches nach „Kirche und Evangelium“ rufe. Damit wird deutlich, wie man die Situation in Deutschland einschätzte. Man verglich die Religionsfreiheit in Deutschland mit der in Russland und kam zu dem Ergebnis, dass man im religiösen Bereich viele Vorrechte und Freiheiten hatte.⁶⁵ In Bezug auf die religiöse Freiheit äußerte man sich auch im Missionsblatt der Liebenzeller Mission „Chinas Millionen“ (Anonym 1933f:105):

Wir danken Ihm [dem Herrn] für die Gelegenheit, daß wir noch immer Sein Wort unter die Heiden tragen, es aber auch in der Heimat verkündigen dürfen. Wir danken dem Herrn ganz besonders für diese Zeit, wo Er in unserem Vaterland uns die Freiheit gelassen hat, Ihm zu dienen.

In den vorigen Ausführungen und diesem Zitat wird das für die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen entscheidende Kriterium zur Beurteilung der neuen Machthaber genannt, die Freiheit, das missionarische Anliegen weiterverfolgen zu dürfen. Nun soll im

⁶⁴ Köberle hatte großen Einfluss auf die Gemeinschaftsbewegung. Seine Affinität zu Nationalsozialismus und Antijudaismus (Köberle 1938:257-260) blieb bis auf die kurze Erwähnung von Weyel (2011a:207-208) unerforscht.

⁶⁵ Einem Bericht von Paul Achenbach (1934a:201) zufolge nahmen an einer Evangelisationswoche des Missionsbundes „Licht im Osten“ je nach Thema viele von der Hitlerjugend, Leute von der SA und NSDAP teil. Damit wollte er zeigen, dass Evangeliumsverkündigung möglich war und darüber hinaus auf Interesse von nationalsozialistischer Seite stieß.

folgenden Kapitel dargestellt werden, wie Missionare und Missionarinnen in der Rezeption der Missionspublikationen die „nationalen Erhebung“ von der Ferne aus beurteilten.

2.2.2 Die „nationale Erhebung“ in der Rezeption der Missionare und Missionarinnen

Für die Missionare und Missionarinnen in den fernen Missionsgebieten war eine Einschätzung der Veränderungen in Deutschland, die man nur vom Hörensagen her kannte,⁶⁶ sehr schwierig (Brandl 1998:332). Die ausländische Presse berichtete, dass es in Deutschland „drunter und drüber ginge“ während man aus Deutschland hörte, dass „unser Führer“ „der rechte Mann“ sei, „der mit eisernem Willen u. Tatkraft das Volk regieren kann“ und dem es ein besonderes Anliegen sei, den „Arbeitslosen wieder zu Arbeit und Brot zu verhelfen“ (in Brandl 1998:332). Doch konnte man in der ausländischen Presse auch Positives über die Entwicklungen in Deutschland lesen. Die Chinamissionarin Frieda Wehle (1933:88) schrieb im Missionsblatt „Aus Yünnans Bergen“, dass sie in „freudiger Erregung“ in einer chinesischen Zeitung „von den Taten“ gelesen habe, „die jetzt in Deutschland geschehen“ und schloss ihren Bericht mit dem Wunsch ab, dass Gott „zum vollen Sieg helfen“ wolle. Im Allgemeinen schrieb die internationale Presse kritisches über die politischen Entwicklungen in Deutschland. Davon berichtet der Liebenzeller Missionsarzt Karl Herr (1933:160). Man habe in China mit großem Interesse und Dankbarkeit „die Revolution in unserem Vaterland“ verfolgt, wobei die „Lügenhetze der jüdischen Weltpresse gegen unser Volk“ bis nach China dringe. Dabei wünsche man China einen Führer wie Hitler, dem man es zutraue, China aus seinem Chaos zu führen.⁶⁷ Ähnliches schrieb der Liebenzeller Chinamissionar Wagner (1934:56) über die „nationale Erhebung“:

Unsere kleinen Erlebnisse der letzten Monate verschwinden gänzlich hinter dem Gewaltigen, das seither in unserem deutschen Vaterland stattgefunden hat. Mit großer Freude haben wir die Erneuerung unserer Heimat verfolgt, und immer wieder danken

⁶⁶ Anfang des Jahres 1933 schrieb die Missionarin Babette Fleischmann (1933:48) in dem Missionsblatt „Aus Yünnans Bergen“ dazu Folgendes: „Viel hörten wir auch wieder in den letzten Wochen von all den Nöten und Verwirrungen in unserem lieben Vaterland. Ja, die Not ist groß.“ Später dann, nach der Konsolidierung des NS-Staates freute sie sich „von den großen Taten in unserem Vaterland zu hören. Wir erleben im Geist alles mit und denken fürbittend unseres Führers und des ganzen Volkes“ (Fleischmann 1935:20). Auch der mit der NM verbundene Bulgarienmissionar J. Galad (1933:249) berichtete beeindruckt von den Entwicklungen die er auf seiner Deutschlandreise erlebt hatte: „Wenn [...die Reise] auch kurz war, so haben wir uns doch in Deutschland über die Entwicklungen des neuen Reiches von Herzen gefreut; am liebsten wären wir schon dort geblieben.“

⁶⁷ In den Forschungsarbeiten über die Auslandsdeutschen in China während der NS-Zeit wurde das Missionspersonal der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen noch nicht wahrgenommen. So beschreibt Astrid Freyisen (2000), die Situation der Deutschen in Shanghai während der Zeit des „Dritten Reiches“, ohne jedoch die dort arbeitenden Organisationen und Personen aus dem Umfeld der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zu erwähnen. Dies legt die Vermutung nahe, dass sich diese an den politischen und kirchenpolitischen Kämpfen nicht beteiligten.

wir Gott, der diese Wendung der Dinge gnädig geschenkt hat. Vor Irreführungen durch die satanische Lügenpropaganda der Weltpresse wurden wir durch persönliche Briefe aus eurem Kreise bewahrt. Viele englische und amerikanische Missionare hier draußen können es kaum glauben, daß der weitaus größte Teil des deutschen Volkes begeistert hinter dem gottgeschenkten Führer steht. Sie können den Lügennebel leider nicht durchdringen.

Selbstverständlicher Weise hörte man gute Nachrichten aus Deutschland gerne. Infolgedessen wurden die „Ereignisse in unserem deutschen Vaterland“ unvoreingenommen begrüßt. Nach Nanny Bethge (1933:95), einer Missionarin der Yünnan-Mission stehe man als Missionsgemeinschaft mit „Gebeten hinter dem neuen Reichskanzler“, in der Hoffnung, dass der „Herr unserem Volk noch einmal zu einem Aufstieg“ ver helfe. Auch motivierten die politischen und gesellschaftlichen Veränderungen in Deutschland die Missionare in ihrer Missionsarbeit.⁶⁸ Der Liebenzeller Südseemissionar Mäder (1933:183) schreibt von seiner Missionsarbeit auf der Insel „Truck“ [Chuuk], dass man hoffe, an dem neuen Geist in Deutschland partizipieren zu können. Während sich die neuen politischen und gesellschaftlichen Ereignisse in Deutschland für die Mehrzahl der Missionare in weiter Ferne ereigneten, begann mit dem Aufkommen der nationalsozialistischen Auslandsorganisationen, die „nationale Erhebung“ in ihre Lebenswelten zu dringen.⁶⁹ So berichtet der Brasilienmissionar Theodor Grischy (1934b:86) von den nationalen Feierlichkeiten der deutschen Kolonie in Curityba/Brasilien zum „Tage der nationalen Arbeit“. Erstaunt beschreibt er, dass an den evangelischen Gottesdiensten der deutschen Gemeinden auch Mitglieder der NSDAP teilgenommen hätten. Es wäre doch sehr beeindruckend – so Grischy (1934b:86) – was dem Nationalsozialismus auch hier im Ausland gelinge, denn erstmals hätten sich alle deutschen Vereine zusammenbringen lassen. Zuvor schon hatte man das Gemeinschaftshaus „Bethel“ in Curityba eingeweiht und zu diesem Anlass mit Flaggen geschmückt. Dabei wurde die brasilianische Landesfahne mit den „deutschen Reichsflaggen“ flankiert (rechts die alte deutsche Reichsflagge schwarzweißrot und links die Hakenkreuzflagge). Das Bild dieses geschmückten Gemeinschaftshauses druckte man im Missionsblatt „Brasilienfreund“ (Mai 1934:53) respektive einem Bericht über die missionarische Arbeit dort ab. Mit dem martialischen Ruf „Kampf Heil und Sieg Heil“ wird dieser Bericht beendet. Ein weiterer enthusiastischer Bericht von Missionaren ist im Missionsblatt der Neukirchener Mission von 1939 zu finden (Schmidt 1939:105). Dort

⁶⁸ Ernst Christoffel (1934b:4) schrieb dazu aus Persien Folgendes: „Ich versuche, die neun Monate, die ich in Deutschland weilte, zu überblicken. Das große Geschehen, das Gott der Herr unserem Volke gab, beeinflusst, wie ihr wißt, unsere Mission, besonders die Heimatarbeit stark.“

⁶⁹ Von Direktor Gustav Möller (1939:3) vom Hilfsbund wird in einem Reisebericht kurz erwähnt, dass man den Ortsgruppenleiter der NSDAP in Plovdiv/Bulgarien besuchte. Ansonsten berichtet man dort nichts über mögliche Beziehungen zur nationalsozialistischen Auslandsorganisation.

berichten die Afrikamissionare Erhard Kube und Hermann Ellmann von ihrer abenteuerlichen Reise durch das Bergland von Buha im heutigen Tansania, um an einem Rundfunkgerät die Ansprache Adolf Hitlers zum 6. Jahrestag der nationalen Erhebung hören zu können. Begeistert berichteten sie von diesem besonderen Erlebnis⁷⁰ und fragten sich, wann die Forderung des Führers nach Kolonien in Erfüllung gehen werde. Allerdings ist in den Missionsbeiträgen kaum davon die Rede, wie diese Begeisterung für den Nationalsozialismus von der dortigen Bevölkerung bzw. von den einheimischen Christen aufgenommen wurde. Eine Ausnahme, von der man auf die Rezeption durch die einheimische Bevölkerung schließen kann, ist der im Missionsblatt „Palästina“ abgedruckte Brief des beduinischen Scheichs Rahal Scheiban an Adolf Hitler. Durch die missionarische Arbeit der Evangelischen Karmelmission konvertierte Scheich Rahal zum christlichen Glauben. Es bleibt allerdings in der Berichterstattung der Evangelischen Karmelmission unklar wie es zum folgenden Ergebnisebrief Rahals an Hitler kommen konnte:

Dem hoheitsvollen Vorsteher der deutschen Minister, dem geehrten Herrn Hitler. Gott erhalte Sie. Täglich bringe ich meine Gebete für Sie zu Gott. Die Nachricht über die Vaterlandsliebe ihrer Hoheit verbreitet die besten Gerüche in der ganzen Welt. Ihre Tat ist in der Geschichte versiegelt. Im ganzen Westen hat so etwas vor Ihnen niemand erreicht. Zu jeder Zeit bin ich bereit, Ihrer Regierung zu dienen mit 100 reitenden Soldaten. Ich warte auf den Wink Ihrer Hoheit. Mögen Sie immer bleiben mein Herr. gez. Rahal Scheiban, Fürst des Stammes Lebu-Djebel (1933b:96).

Zwar beteuerte Carl von Hippel (1933b:96) in seiner Einleitung zu diesem Brief, dass man „ganz und gar“ nichts zu dessen Inhalt beigetragen habe. Allerdings ist diese Ergebnisebekundung ohne propagandistisches Zutun von Missionsseite kaum erklärbar. Wie sonst konnte dieser Brief seinen Weg in die Reichskanzlei finden, wenn nicht durch die Unterstützung der Missionare?⁷¹ Jedenfalls war man stolz, einen Konvertiten mit nationalsozialistischer Attitüde präsentieren zu können. Später druckte man in demselben Missionsblatt (Nov/Dez 1936:85) eine Fotografie feiernder Araber ab, die ihre Arme zum Hitlergruß erheben. Anscheinend wurde der Nationalsozialismus in den arabischen Missionsgebieten positiv aufgenommen.⁷² Dies wird den deutschen Missionaren nicht

⁷⁰ „Herrlich! Wie haben unsere Herzen gejubelt und wie waren wir stolz, dass wir zu diesem Volk gehören!“ (Schmidt 1939:104).

⁷¹ Carl von Hippel schickte diesen Brief in arabischer und in deutscher Übersetzung zusammen mit einem Begleitbrief an Adolf Hitler. In seinem Begleitbrief (1933d:1 BA) schrieb er Folgendes: „Sehr geehrter Herr Reichskanzler! Es ist nur ein armer Beduinen Scheik drüben in Syrien, der mir durch unseren Missionar jene wenigen Zeilen für Sie schickt, aber ich glaube, diese warme Anteilnahme ohne jegliches Zutun unsererseits drüben in Palästina wird sie erfreuen. Mit vorzüglicher Hochachtung ergebenst von Hippel“. Rahals Brief (1933a) wurde bei den nationalsozialistischen Behörden ernst genommen. Auch Mallmann & Cüppers (2006:41) erwähnen Rahals „Lobhudeleien“.

⁷² „Insbesondere die Person Hitlers besaß ein hohes Prestige in der arabischen und darüber hinaus in der gesamten islamischen Welt“ (Mallmann & Cüppers 2006:41).

ungelegen gekommen sein, da es ihnen die Arbeit dort erleichtert haben wird. Gleichwohl wollte man in den Missionsberichten nicht den Eindruck erwecken, nationalsozialistische Propaganda in den Missionsgebieten zu verbreiten.

Auch in selbständigen Veröffentlichungen wird auf Hitlers Machtergreifung eingegangen. So fragt der Neukirchener Missionar Fritz Gissel in seinem Büchlein „Schwarzes Volk am Fluß“ (1937), warum es Gott im „Jahre 1933 der nationalsozialistischen Bewegung gelingen“ ließ, die Macht zu ergreifen und Deutschland vor dem Bolschewismus zu retten. Und antwortet, dass Gott dadurch eine „besondere Gnadenzeit“ für die Missionierung der Völker geschenkt habe (:60). Ähnlich enthusiastisch beschreibt auch die Zigeunermissionarin Frieda Zeller-Plinzner (MSOE) ihre Begeisterung für die „nationale Erhebung“. In ihrem Büchlein „Jesus im Zigeunerlager“ schwärmt sie über einen nationalsozialistischen Aufmarsch, den sie nach der „langen erniedrigenden Zeit“ in Berlin auf dem „Tempelhofer Feld“ miterleben durfte (1934:5). Dort stand sie am 1. Mai 1933 mit Millionen Anderer unter der „Flagge der nationalen Erhebung“ und war zutiefst davon erfüllt, zu dieser „starke[n und] lebensfähige[n] Nation“ zu gehören (1934:5). Bei all dem empfinde sie großen Stolz darüber, Deutsche zu sein, beeilt sich jedoch mit der Bemerkung, dass in ihrem Herzen viel lauter „als das Deutschlandlied“ der Name „Jesus, Jesus, Jesus!“ töne (1934:6).⁷³ Damit wird die „nationale Erhebung“ zur Sekundärerfahrung.

2.2.3 Die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen und ihr Hitlerbild

Je größer die Not wird, desto größer wird auch die Ratlosigkeit, wie uns zu helfen ist. Mit der wachsenden Ratlosigkeit wird aber der Ruf nach einem Mann geboren, der über die Not Herr werden und unser Volk wieder zum Aufstieg führen kann (Tecklenburg 1932:17).

Mit dieser Beschreibung aus dem Missionsblatt „Tor zum Osten“ wird die damals weit verbreitete Sehnsucht nach einem starken Mann beschrieben. Man hoffte auf eine starke Führungspersönlichkeit, auf einen „Retter“, der Deutschland zum „Wiederaufstieg“ führen werde. Als sich Adolf Hitler als dieser starke Mann präsentierte, erfüllten sich die Hoffnungen vieler Menschen in Deutschland. Trotz dieser Ausgangssituation ist in den Missionspublikationen höchst selten von Adolf Hitler die Rede. Einige Male wurde er in der

⁷³ Diese nationalsozialistischen Bemerkungen kommen nur im Geleitwort ihrer Broschüre „Jesus im Zigeunerlager“ vor. Entweder handelt es sich dabei um eine tatsächliche anfängliche Begeisterung für den Nationalsozialismus oder um eine servile Anbiederung den neuen Machthabern gegenüber. Die vehemente Kritik von Reimar Gilsenbach (1993a:294-296) an Zeller-Plinzner bezieht sich vor allem auf diese Äußerung ohne zu erwähnen, dass deren andere literarischen Beiträge, die sich meist in den Missions- und Gemeinschaftsblättern finden lassen, völlig frei von politischen bzw. nationalsozialistischen Äußerungen waren.

Spalte der „Gebetsanliegen“ genannt. So war es beispielsweise der Liebenzeller Mission wichtig, zum Gebet für „den Führer Deutschlands“ „Adolf Hitler“ und „den Führer Chinas“ „Chiang-kai-shek“ [Jiang Jieshi] aufzurufen (Anonym 1937c:62, Anonym 1938b:147).⁷⁴ Ebenso forderte man in den Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes (Anonym 1933j:322-323) die Leserinnen und Leser auf, „für unseren Führer Adolf Hitler“ zu beten, dass „Gott ihn weiter leiten, schützen und segnen wolle und uns gnädig den Frieden erhalte (...)“. Ansonsten blieb es um Hitlers Person still. Einzig Carl von Hippel von der Evangelischen Karmelmission bezeichnet Hitler als einen modernen „Nebukadnezar“ bzw. als einen „Cyrus“ „für unser Land“ (1934:2). Hinter dieser Äußerung steht die Vorstellung, dass Gott sich in der Geschichte mächtiger Personen bediene, um seinen weltgeschichtlichen Willen durchzusetzen. Bedenklich ist diese Äußerung wegen der positiven biblischen Konnotation des persischen Königs Kyrus, der als „Hirte“ und „Gesalbter“ Jahwes dessen weltgeschichtlichen Willen durchsetzt.⁷⁵ Damit interpretiert er Hitler als gutes Werkzeug in Gottes Hand.⁷⁶ Neben dieser singulären Erwähnung gehört der Rekurs auf den Führerbegriff unmittelbar zu diesem Thema. Mit dem politischen Erfolg des Führers hatte auch der „Führer-Gedanke[]“ Konjunktur. Damit war die Frage verbunden, ob und inwieweit man die nationalsozialistische Leitungsstruktur, das sog. „Führerprinzip“ aufnehmen sollte. Da man solche Themen üblicherweise nicht öffentlich diskutieren wollte, schwiegen sich die Missionsblätter fast gänzlich darüber aus. Eine Ausnahme ist im Missionsblatt der MSOE (Mittlungen der MSOE, Juli 1933:1-2) enthalten. Dort wird von den „politischen Vorgängen in Deutschland“ berichtet, ohne jedoch den deutlich erkannten Führer-Totalitarismus positiv oder negativ zu beurteilen. Wichtig ist dem anonymen Autor dieser Kolumne, dass die „haltlose und so leicht verführbare Menge eine starke und zielsichere Führung“ brauche. Dies gelte jedoch nur für den weltlichen Bereich, nicht jedoch „im Reiche Gottes“ (:1). Dort gäbe es nur einen Führer, nämlich Jesus, „der Herzog unserer Seligkeit“ (:1). Zwar brauchen auch die Gläubigen Führung von Menschen. Allerdings versteht sich diese Führung als Anleitung zur geistlichen Reife, die stets auf Herrschsucht und Manipulation verzichten sollte (:2).

⁷⁴ Die „Bundesschwestern“ des DFMGB schlugen am einem Wahntag die Bibel auf und fanden den Vers aus dem alttestamentlichen Richterbuch Kapitel 5 Vers 2: „Daß Führer an der Spitze standen in Israel, dass das Volk sich willig zeigte: preist den Herrn“. In diesem Sinne wollte man auch im DFMGB „den Herrn preisen und bitten, daß Gottes Gnade über unseren Führern und unserem deutschen Volk bleibe und dass wir unsere Gnadenzeit auskaufen“ (Anonym 1933k:354).

⁷⁵ Vgl. Jes 44,28 und Jes 45,1-8.

⁷⁶ „Wie einst ein Nebukadnezar, ein Cyrus, ausführende Werkzeuge Gottes waren, so ist es heute und nicht nur für unser Land eine kleine Weile ein Adolf Hitler. Gott, der diesen Mann in Seiner Menschheit liebt, behüte ihn. Er behüte auch unser Volk vor heillosem Religionsstreit“ (von Hippel 1934:2). Eine ähnliche Deutung lässt sich auch bei Paul Burkhardt (1933b:396) finden.

In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass man Hitler auch vor der Machtergreifung nie erwähnte. Dies verwundert, denn Hitler war damals eine bekannte und nicht unumstrittene Person. Zudem war es vor der Machtergreifung noch möglich, Kritisches über Hitler und den Nationalsozialismus zu schreiben. Dies ist vor allem deswegen bedeutsam, weil sich Hitler in seinem weit verbreiteten Buch „Mein Kampf“ äußerst kritisch zur christlichen Mission geäußert hatte. Man kann davon ausgehen, dass diese Kritik den Missionsverantwortlichen bekannt gewesen ist.⁷⁷ Liest man Hitlers Passage über die christliche Mission, dann ist seine kirchenkritische und rassistische Diktion unübersehbar.⁷⁸ In dem Kapitel „Völkischer Staat und Rassenhygiene“ führt er in pejorativer Terminologie aus, dass man sich nicht mehr bemühe, „das Beste für die Nachwelt heranzuzüchten, sondern die Dinge“ willkürlich laufen lasse (1940:446). Eine besonders unrühmliche Rolle spiele dabei die Kirche, da man dort immerzu vom „Geiste“, jedoch kaum vom „Träger desselben“, vom Menschen rede. Damit versündige man sich dort am „Ebenbilde des Herrn“ und lasse ihn teilnahmslos „zum verkommenen Proleten degenerieren“ (:446). Deswegen wundere es nicht, dass die „Wirkung des christlichen Glaubens im eigenem Lande“ gering sei. Nun aber, anstatt sich den europäischen Völkern anzunehmen, wandere „der fromme Missionar nach Zentralafrika“ ab, um dort „Negermissionen“ zu errichten „bis unsere ‚höhere Kultur‘ aus [den] gesunden, wenn auch primitiven und tiefstehenden Menschenkindern [...] eine faulige Bastardenbrut gemacht haben wird“ (:446). Dies mache man, da man in Europa keine Erfolge mehr erziele und versuche, die Kirchen dafür bei den „Hottentotten und Zulukaffern“ zu entschädigen.⁷⁹ Dabei sei es viel vernünftiger – so Hitler – „wenn unsere beiden Kirchen“, die „europäische Menschheit“ belehre, „statt Neger mit Missionen zu belästigen, die jene weder wünschen noch verstehen“ (:446).

Diese Äußerungen Hitlers musste man als heftigen Angriff auf die deutsche evangelische Heidenmission verstehen. Deswegen gab es von Missionsseite vereinzelt Widerspruch. In seinem Büchlein „Heidenmission und Nationalsozialismus“ von 1932 kritisiert Walter Braun von der Berliner Missionsgesellschaft Hitlers Missionsauffassung

⁷⁷ Jedenfalls wurden Hitlers missionskritische Ausführungen in einigen Missionspublikationen rezipiert. Auch gilt es zu bedenken, dass Hitlers Reden mit seinen missionskritischen Äußerungen in nationalsozialistischen Zeitschriften abgedruckt wurden. Einige dieser Beispiele sind in Thomas Schirmmachers Zitatensammlung (2007b:202-203) abgedruckt.

⁷⁸ In Werner Ustorfs Forschungen über „Hitler’s Missiology: an Analysis of *Mein Kampf*“ (2000:35-53) kommt die hier dargestellte Sicht Hitlers nicht zur Sprache, da Ustorf einen anderen Schwerpunkt setzte. Auch Thomas Schirmmacher (2007a:190) streift dieses Thema im Textband seiner Monographie über Hitlers Kriegsreligion nur am Rande.

⁷⁹ Wörtlich schrieb Hitler (1940:446) Folgendes: „Dann allerdings staunt man mit blöden Gesichtern über die geringe Wirkung des christlichen Glaubens im eigenen Lande, über die entsetzliche ‚Gottlosigkeit‘ dieses körperlich verhunzten und damit natürlich auch geistig verlumpten Jammerpacks und sucht sich dafür mit Erfolg bei Hottentotten und Zulukaffern mit dem Segen der Kirche zu entschädigen.“

vehement. Er wirft Hitler vor, keinen Beweis „für seine ungeheuerliche Behauptung“ angeführt zu haben (:27). Denn nicht die Missionare, sondern die sog. „Kulturpioniere“ hätten durch Rassenschande Rassenmischungen hinterlassen, die man tatsächlich als „Bastardenbrut“ bezeichnen könne (:27). Weiter führt er aus, dass alles, was von außerhalb der evangelischen Heidenmission in die Missionsgebiete dringe, die „höhere Kultur“ der „europäisch-amerikanischen Zivilisation“ sei (:28). Da die evangelische Heidenmission jedoch nicht „Kulturbringer“ dieser „europäisch-amerikanischen Zivilisation“, sondern vielmehr „Bringer des Evangeliums sei“, werde auch dieser Vorwurf Hitlers ad absurdum geführt (:28). Genau genommen attestierte Braun Hitler fehlende Sachkenntnis und mangelnden Wissensstand (Höckner 1996:145). Demgegenüber wurde in den Missionspublikationen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen, abgesehen von einem vereinzelt Zitat, nichts zu diesem Thema gefunden. Dieses Zitat Hitlers ist im Missionsblatt der Allianz-China-Mission „China-Boten“ von 1932 zu finden. Dort wird die oben genannte Missionskritik Hitlers mit der Bemerkung abgedruckt, dass es sich im Folgenden um „sehr wichtige Ausführungen“ „für unsere Missionsfreunde“ handle (Anonym 1932a:13). Merkwürdigerweise aber wird diesen Thesen dort nicht widersprochen. Auch fehlt jegliche kritische Kommentierung, so dass man sich die Frage stellen muss, warum man dann Hitlers missionskritische und menschenverachtende Thesen überhaupt abgedruckt hatte (Spohn 2009a:207). Offen muss deswegen die Frage bleiben, ob man möglicherweise einigen Äußerungen Hitlers zustimmte oder ob man es dem mündigen Leser selber überlassen wollte, seine Meinung dazu zu bilden.

Zusammenfassend zeigt sich ein eindeutiges Bild. Eine öffentliche Hitlerdarstellung in den Missionspublikationen wurde vermieden. Politik und insbesondere Partei- und Personenpolitik hatten in Missionspublikationen nichts zu suchen. Interessanterweise verzichtet man auch auf die Erwähnung der „frommen“ Eigenschaften, die man Hitler sonst aufoktroierte. So berichtete man im pietistisch-erwecklichen Protestantismus beeindruckt von Hitlers Alkohol- und Tabakabstinenz⁸⁰ und stilisierte ihn sogar zum „Gottesdienstprediger“ (Stoy 2008d:65 PSES). Solche Äußerungen sind in den Missionspublikationen jedoch nicht zu finden.

⁸⁰ Nach Richard Toellner (2000:352) verbreitete man „populistische Mythen“ über Hitlers Lebensführung: Der „Führer lebt enthaltsam, er trinkt nicht, er raucht nicht, er sorgt für Ordnung und Sauberkeit und ist ein Vorbild für die Jugend“.

2.2.4 Rezeption der nationalsozialistischen Außenpolitik

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass man in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen mit öffentlichen politischen Äußerungen generell zurückhaltend war. Gelegentlich jedoch informierte man die Leserschaft über die politischen Ereignisse und militärischen Konflikte in den Missionsgebieten. Außergewöhnlich reserviert blieb man allerdings gegenüber den außenpolitischen Ereignissen wie der sukzessiven Annullierung des Versailler Vertrags, dem Austritt aus dem Völkerbund, der Saarabstimmung und Rheinlandbesetzung, dem Antikominternpakt und anderen wichtigen außenpolitischen Entscheidungen.⁸¹ Da die deutschen Tageszeitungen über diese Themen ausführlich berichteten, beschränkte man sich in der Berichterstattung auf die Geschehnisse in den Missionsgebieten. Von dort konnte man aus einer gewissen Experten- und Innensicht berichten. Erwähnenswert sei die „außenpolitische und kulturelle Bedeutung“ der deutschen Missionsarbeit (Möller 1934:18).⁸² Diese sei besonders im Blick auf die „Hetze gegen Deutschland“ von enormer Wichtigkeit, da die deutschen Missionen durch das Vorleben echter deutscher Lebensart, andere Völker für das Anliegen des neuen Deutschlands gewinnen können (Neumann 1935:29). Für die in Osteuropa, der Sowjetunion und in China arbeitenden Missionen waren natürlich die bolschewistische Revolution in Russland sowie die späteren Entwicklungen unter Stalin und die kommunistischen Umwälzungen in China bedeutsam. In der Beurteilung dieser Entwicklungen war man generell antibolschewistisch bzw. antikommunistisch und damit grundsätzlich regimekonform. Schwieriger wurde es in der Beurteilung des italienischen Überfalls auf Abessinien (Äthiopien) und des Japanisch-Chinesischen Krieges, da die Aggressoren Japan und Italien Verbündete des Deutschen Reiches waren. Im Falle des „italienischen Kolonialkrieg[es]“ hielt man jedoch eher zu Abessinien.⁸³ Afrika gehöre – so von Hippel im Missionsblatt „Palästina“ (1935b:82) – „den

⁸¹ Über die nationalsozialistische Außenpolitik informiert Rainer F. Schmidt (2002) und Marie-Luise Recker (2010) in ihrem kompakten Überblick.

⁸² Ähnliches lässt sich auch in einem Bericht der Marburger Brasilienmission finden: „Die Arbeit unserer Missionare und Schwestern im fernen Brasilien ist auch für die Kirche und Volkstum von größtem Wert. Sie üben nicht bloß die Seelsorge an den Volksdeutschen aus, sondern bemühen sich auch um die Deutschbrasilianer, die in Gefahr stehen, ihre Heimat- und Muttersprache zu verlieren“ (Anonym 1936b:85). Es gibt aber auch kritische Äußerungen dazu: „Aus pädagogischen Gründen versucht man deshalb, die Missionsarbeit mit Nützlichkeitsbegründungen zu rechtfertigen, indem man etwa sagt: Die Missionare draußen in der Völkerwelt werden selbstverständlich die Verbindung mit dem Wirtschaftsraum ihrer Heimat aufrechterhalten und damit für das eigene Volk neue Absatzgebiete erschließen. Auch ideell seien die Missionare wertvoll. Denn sie bleiben Glieder ihres Heimatvolkes und vermehren dessen Einfluß und Ansehen in der Welt. Alles ist richtig. Aber er reicht zur Begründung der Missionsarbeit nicht aus“ (Anonym 1935e:81).

⁸³ Neutral berichtet das Missionsblatt „Der Pionier“ (Feller 1936:15) von diesem Krieg. Über den Abessinienkrieg informiert Künzi (2006) in ihrer Gesamtdarstellung.

dunkelhäutigen Völkern und nicht dem Duce und seinen Leuten“. Sollte Abessinien in die Hände der Italiener fallen, dann hätte dies für die evangelische Mission unabsehbare Folgen, da die italienische Regierung „im benachbarten Eritrea die evangelische Mission zum Aussterben verurteilt“ habe (Anonym 1935g:94-95). Noch aber sei es nicht soweit, da die abessinischen Soldaten den Weißen bei Weitem überlegen seien (Anonym 1935g:95). Offensichtlich sympathisierte man mit Abessinien.⁸⁴ Dies war indes nichts Regimekritisches, da sich Deutschland erst allmählich Italien annäherte und zu diesem Zeitpunkt noch kein Bündnis mit Italien bestand (Schendel 2008:451). Als Italien den Krieg dann gewann, wurde dies in den Missionsblättern weder kommentiert noch erwähnt.⁸⁵

Problematisch war indes die Beurteilung des Japanisch-Chinesischen Krieges. Hierüber gab es auch in der nationalsozialistischen Außenpolitik des Deutschen Reiches Interessenkonflikte. Zunächst schloss Hitler im Jahr 1936 mit dem Japanischen Kaiserreich den sog. Antikominternpakt.⁸⁶ In diesem Pakt ging es um die gemeinsame Bekämpfung der Kommunistischen Internationalen (Komintern). Eigentlich sollte zu diesem Pakt auch Jiangs (Chiang Kai-shek)⁸⁷ Nationalchina hinzukommen. Als aber Japan 1937 China angriff, wurde dies hinfällig. Nun war Jiang gezwungen, sich mit den Kommunisten gegen die japanischen Aggressoren zu verbünden. Da Hitler zu Japan hielt, musste er seine Parteinahme für Jiangs Nationalisten und damit auch für China allgemein aufgeben. Dies stieß allerdings in der nationalsozialistischen Außenpolitik nicht nur auf Zustimmung, da man Jiang jahrelang im Kampf gegen die Kommunisten militärisch unterstützt hatte und darüber hinaus an weiterer wirtschaftlicher Zusammenarbeit mit China interessiert war (Drechsler 1978:9-14). Trotzdem kam es zum Bruch mit China, was bei den in China lebenden Auslandsdeutschen auf Missfallen stieß.⁸⁸ Interessanterweise blieb die Berichterstattung der Missionsblätter über die

⁸⁴ Interessant ist die Analogie zu der Beurteilung des Abessinienkriegs bei der lutherischen Hermannsburger Mission. Dort verurteilte man den „italienischen Überfall auf Äthiopien“ vehement. Später allerdings berichtete man freundlicher von dort (Schendel 2008:451-453).

⁸⁵ Anscheinend konnte die evangelische Missionsarbeit dort auch nach dem von den Italienern gewonnenen Krieg weitergeführt werden. Ernst Bauerochse (2005:138-139), beschreibt die Schwierigkeiten der lutherischen Hermannsburger Mission mit den faschistischen Behörden. Auch Gunther Schendel (2008:451-456) beschäftigt sich mit diesem Thema.

⁸⁶ Zu den politischen Hintergründen und Auswirkungen dieses Paktes auf die deutsch-chinesischen Beziehungen siehe Rainer F. Schmidt (2002:204-211) und Gerald Mund (2006:99-109). Der Wortlaut dieses Paktes ist abgedruckt in Walther Hofers Dokumentensammlung (1971:188-189).

⁸⁷ Jinag Jeshi (1887-1975) war ein bedeutender politischer und militärischer Führer Chinas jener Zeit. Er versuchte, das Land unter die Herrschaft der nationalistischen Partei (Koumintang) zu bekommen. Dazu musste er zunächst die Warlords und später die Kommunisten bekämpfen. Im Kampf gegen die Kommunisten bekam er Beihilfe vom Deutschen Reich, da die Deutschen im Zuge der Wiederaufrüstung auf chinesische Rohstoffe angewiesen waren und es deswegen in ihrem Interesse war Jiang im Kampf gegen die Kommunisten zu unterstützen (Schlomann & Frielingstein 1976).

⁸⁸ Die deutschen Ostasienpolitik allgemein und die Beurteilung der projapanischen deutschen Außenpolitik durch die in China tätigen deutschen Diplomaten wird von Gerald Mund (2006:79-129) beschrieben.

Kriegsereignisse im Fernen Osten neutral.⁸⁹ Man wollte weder für den deutschen Bündnispartner Japan noch für die angegriffenen Chinesen Stellung beziehen. Zwar beklagte man die Auswirkungen des Krieges, blieb allerdings zu den unsäglichen japanischen Kriegsverbrechen stumm.⁹⁰ Bezeichnenderweise vermied man es, auf die brutale Gewalt und inhumane Kriegsführung der japanischen Aggressoren hinzuweisen, da Japan Deutschlands Bündnispartner war. In neutraler Darstellungsweise berichtete man von den schrecklichen Angriffen der Japaner, besonders von den katastrophalen Folgen des modernen Bombenkrieges, beklagte die Opfer, auch die eigenen, ohne dabei Ressentiments gegen die japanischen Aggressoren zum Ausdruck zu bringen. Wahrscheinlich fürchtete man sich vor Beanstandungen der nationalsozialistischen Pressebehörden.⁹¹

2.2.5 Die Haltung zur nationalsozialistischen Expansions- und Kriegspolitik

Grundsätzlich wollte man in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen einem neuen Krieg nicht zustimmen, da die Schrecken des 1. Weltkriegs noch nicht vergessen waren. Allerdings kam es auch zu keinen friedensethischen oder gar pazifistischen Bemühungen. Man ging mit einer gewissen Selbstverständlichkeit davon aus, dass Kriege zu Gottes Plan mit der Völkergeschichte dazu gehörten. Dabei ging es nicht darum, wer nun die Aggressoren einer militärischen Auseinandersetzung waren oder wie sich politische Konflikte diplomatisch lösen ließen, sondern was Gott für den heilsgeschichtlichen bzw. missionsgeschichtlichen Progress durch das Kriegsgeschehen zum Ausdruck bringen wollte.⁹²

⁸⁹ In der japanischen Presse konnte man von dem berüchtigten „killing contests“ lesen. Dabei ging es um zwei japanische Offiziere die aus dem Enthaupten chinesischer Gefangener einen Wettbewerb machten (Chang 1997:146-147). Während japanische Nachrichten von diesem Ermordungswettbewerb berichteten, schrieb der Liebenzeller Japanmissionar Lang (1938:117) im Missionsblatt „Chinas Millionen“ einen Bericht, der diese Ereignisse gänzlich ausklammerte. Nach Lang hege man in Japan keine Feindschaft gegen das chinesische Volk, sondern wolle lediglich den chinesischen Antijapanismus bekämpfen. Möglicherweise – so Lang – können die Todesanzeigen der im Krieg gefallen japanischen Soldaten Japan zum Segen werden, da nun zu hoffen sei, dass durch die Ernsthaftigkeit des Krieges Interesse für das Evangelium entstehe.

⁹⁰ Die japanischen Kriegsverbrechen während des Japanisch-Chinesischen Krieges sind mittlerweile ausführlich dokumentiert (Margolin 2007). Iris Chang (1997) fokussiert ihre Darstellung auf die japanischen Kriegsverbrechen in Nanking, die sie „the forgotten Holocaust of World War II“ nennt. In Nanking wütete die japanische Armee in unvorstellbarer Grausamkeit.

⁹¹ Ähnliches kann man auch bei der lutherischen Hermannsburger Mission beobachten. Deren Missionsleiter Christoph Schomerus verzichtete auf einen öffentlichen Bericht der schrecklichen Gräueltaten und Pogrome gegen die assyrisch-christliche Minderheit im Irak. Eine solche Berichterstattung war politisch nicht erwünscht, da das nationalsozialistische Deutschland eine Annäherung an die Araber und speziell an den Irak forcierte. Wahrscheinlich fürchtete sich Schomerus vor Repressalien des nationalsozialistischen Regimes (Tamcke 2005:151-166).

⁹² „China und Japan stehen in erbittendem Ringen miteinander. Ach, wir flehen den HErrn an, dass Er dem Blutvergießen in aller Welt steuern möchte. Bittet mit uns den HErrn, dass Er die Wirren nur dazu dienen lässt, daß das Reich des HErrn noch weiter gebaut werden kann; denn oft müssen gerade solche Verstörungen im Völkerleben dazu dienen, daß Hindernisse aus dem Weg geräumt werden“ (Anonym 1937d:138).

Dies führte zu einer geradezu deterministischen Akzeptanz des Krieges. Indes kam es zu keinen militaristischen oder gar kriegsbegeisterten Voten.⁹³ Stets betonte man den Frieden und betete für dessen Erhaltung. Dies wird besonders in den Äußerungen zur sog. „Sudetenkrise“⁹⁴ zum Ausdruck gebracht. Damals war die Angst vor einem neuen Krieg weit verbreitet. Als es dann durch das Einlenken der Westmächte zu einer Entspannung des Konfliktes kam, wurde dies in der breiten deutschen Öffentlichkeit mit Erleichterung und Zustimmung aufgenommen. Auch einige wenige Äußerungen in den Missionsblättern der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen nehmen auf diese Ereignisse Bezug, ohne allerdings kritisch auf Hitlers aggressive Expansion- und Erpressungspolitik einzugehen:

So möchten wir vor allem auch im Blick auf das große Erleben in unserem Vaterland und in ganz Europa sprechen. Die Sudetendeutschen kehren heim zu ihren Brüdern, und von Europa ist die Geisel des Krieges abgewandt worden. Das ist vom HERN geschehen und ist ein Wunder vor unseren Augen, ein sichtbares Eingreifen Seiner starken Hand ins Völkerleben hinein (Anonym 1938c:162).

Und der Neukirchener Missionsdirektor Wilhelm Nitsch schreibt dazu Folgendes:

In diesen Tagen, zu Anfang Oktober, wo diese Zeilen geschrieben werden, sind unsere Herzen bewegt von dem Wunderbaren, was wir mit unserem Vaterland erlebt haben. Wir standen dicht vor dem Abgrund eines neuen furchtbaren Krieges. Und dann hat der Herr seine Hand darüber gehalten und hat Gnade dazu gegeben, daß in letzter Stunde eine Verständigung erreicht werden konnte, und zwar eine solche Verständigung, daß man hoffen darf, sie werde zu einer allgemeinen und dauernden Entspannung in Europa führen (Nitsch 1938b:228).

Die Annexion Österreichs durch das Deutsche Reich wurde von der Bevölkerung freudig begrüßt.⁹⁵ In der Berichterstattung der Missionsblätter ist dieses Ereignis jedoch kein Thema.⁹⁶ Auch nach den ersten großen militärischen Erfolgen des Zweiten Weltkrieges war man trotz der in Deutschland allgemein verbreiteten euphorischen Siegesbegeisterung

⁹³ Beispielsweise berichtet man in den Kriegsjahren im folgenden Duktus: „Seit Wochen toben nicht nur mörderische Schlachten im Fernen Osten, sondern auch im Herzen Europas auf polnischem Boden. Unzählige Menschen sind in Mitleidenschaft gezogen und niemand kann voraussagen, in welcher Weise die Kriegswirren sich noch auswirken werden“ (Wißwede 1939:1). „Ein langes Kriegsjahr liegt hinter uns. Wir schauen staunend und dankbar zurück auf alle gnädige Durchhilfe und tägliche Bewahrung unseres treuen Gottes, die Er unserem Volk und Vaterland wie seiner Regierung bis zur Stunde erwiesen hat (Urban 1940:1). Hier zeigt sich eine völlig andere Mentalität als noch beim Kriegsausbruch 1914. Damals gab es in den Missionsblättern Äußerungen, die den Krieg begrüßten und theologisch rechtfertigten (Spohn & Sauer 2009:233).

⁹⁴ Die „Sudetenkrise“ ist ausführlich beschrieben (Benoist-Méchin 1967; Schmidt 2002:245-306).

⁹⁵ Der Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich ist bei Marie-Luise Recker (2010:20-21) und Rainer F. Schmidt (2002:247-258) dargestellt.

⁹⁶ Eine Ausnahme konnte gefunden werden: „Indem ich diese Zeilen schreibe, haben wir bewegte Zeit. Wir stehen unmittelbar vor der Volksabstimmung, in der am 10. April das gesamte deutsche Volk es bestätigen soll, daß wir mit dem Handeln des Führers in der österreichischen Sache einverstanden sind. In einer solchen Zeit treten allerlei kleine Anliegen des einzelnen zurück hinter der großen Sache eines ganzen Volkes. Möchte denn auch diese wichtige Entscheidung eine neue Segenszeit für unser ganzes Land und Volk, jetzt denn in seinem weiteren Umfang heraufführen“ (Nitsch 1938a:104). Zu den „Ereignissen in Österreich“ wurde in diesem Heft die neue um Österreich erweiterte Deutschlandkarte und der Bildband „Hitler in seiner Heimat“ von Heinrich Hoffmann beworben (Missions- und Heidenbote, Mai 1938:105).

außergewöhnlich zurückhaltend. Zwar druckten einige wenige Missionsblätter, die von den nationalsozialistischen Pressebehörden angeordnete Kriegspropaganda ab.⁹⁷ Von diesem Opportunismus abgesehen gibt es jedoch nur wenige positive Äußerungen zu den anfänglichen Erfolgen der Wehrmacht. Geradezu distanziert berichtete man von den „spannungsreiche[n]“ ersten Kriegswochen. Lakonisch heißt es z.B. im Missionsblatt „Gottes Brunnlein“ (Februar 1940:17) dazu:

Unser Vaterland ist wieder in einen Krieg verwickelt, dessen Ausmaß und Ende nicht abzusehen ist! Die unfassbar raschen Fortschritte und der Sieg in Polen mit dem Fall Warschaus wurden mit erregter Anteilnahme verfolgt. Im eigenen Werk erschien zunächst alles Weitergehen durchkreuzt und in Frage gestellt.

Auch sonst wurde jegliche Kriegs- oder Sieges euphorie in den Berichten vermieden. Ebenso vermied man es, triumphierend über den Sieg gegen die alten Feinde des Ersten Weltkriegs zu berichten. Zwar sei Gott im Ersten Weltkrieg mit dem deutschen Volk „in ein schweres Gericht gegangen“, nun aber gehe er mit anderen Völkern ins Gericht – so Ernst Buddeberg (1940a:45), Missionsleiter der Liebenzeller Mission. Folglich werde in den „ungeheure[n] Kämpfen der Völker“ das Regiment Gottes sichtbar. Äußerungen wie diese waren selten. Jedoch wollte man den nationalsozialistischen Zensurbehörden zeigen, dass man sich der Pflicht für das Vaterland nicht entziehe. In diesem Sinne wird im Missionsblatt der Neukirchener Mission die Frage bejaht, ob auch Christen in ihrem Dienst fürs Vaterland stünden. Sie seien – so der Autor dieser Kolumne (Missions- und Heidenbote, Mai 1940:41) – bereit „ihre volle Schuldigkeit zu tun.“ Aber nicht nur sie als einzelne Soldaten hätten dabei eine Aufgabe, sondern auch die Gemeinde als Ganzes. Für sie gelte es, kontinuierlich „für Regierung und Soldaten“ zu beten und den „Dienst des Wortes“ weiterhin auszuführen. Auch von den schnellen deutschen Erfolgen und großen Gebietsgewinnen berichtet man nichts. Eine Ausnahme ist das Votum von Wilhelm Sziel⁹⁸ (1939:66), Missionsinspektor der Evangelischen Karmelmission. Sziel zufolge könne man nun dankbar „an die Heimkehr von Danzig und Polen ins Reich“ denken, da die trennenden Grenzen zu den dort lebenden

⁹⁷ Da es sich bei der Kriegpropaganda um keine authentische Überzeugung der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen handelt, wird diese nicht hier, sondern in Kapitel 2.4.4 dieser Studie behandelt.

⁹⁸ Sziel, der keiner nationalsozialistischen Organisation angehörte (Kleiner Spruch [o.J.]:1 STAS) und ausdrücklich einen Beitritt zur Glaubensbewegung Deutscher Christen ablehnte (Sziel 1933:1 ADW) freute sich mit „Jubel über die Erfolge in Russland“. Aus den Akten geht hervor, dass er als Amtsvertreter des evangelischen Pfarrers am Grabe eines Gefallenen eine „Gefallenengedächtnisfeier in Form von Siegesdankgottesdiensten gehalten“ haben soll (Der Prälat von Heilbronn 1941b:1 LKAS/PA). Dabei habe man sich über Sziels Begeisterung über den Verlauf des Krieges geärgert, weil er vergessen habe, „dass es [sich] um eine Trauerfeier [...] handelte bei der schwer gedrückte Menschen Trost suchten“ (Der Prälat von Heilbronn 1941a:1 LKAS/PA). Dies stieß nicht nur bei der Familie des Gefallenen auf Missfallen, sondern auch bei den kirchlichen Vorgesetzten.

volksdeutschen Unterstützern der Karmelmission gefallen seien.⁹⁹ Ansonsten wird auf die deutschen Kriegserfolge kaum Bezug genommen. Im Laufe des Krieges wurden auch Berichte über die Schrecken des Krieges laut. Nach Paul Achenbach (1940:51-52) vom Missionsbund „Licht im Osten“ brauche man zur Beurteilung des Krieges die „rechte Schau“. Diese könne jedoch nur vom Evangelium her erfolgen, da man von dort her neue Kraft gewinne, um im „heutigen Ringen unseres Volkes“ nicht mutlos zu werden. Letztlich jedoch wisse man, dass Gott hinter dem „gewaltigen Geschehen der Gegenwart“ stehe. Eine solche Schau des Krieges mache die Bevölkerung „mutig und getrost“, „unserem Volk“ „zu dienen [und] mit ihm zu leiden [...]“ (:52). Diesen Sätzen folgt der dramatische Bericht eines ukrainischen Predigers, der nur mit knapper Not einem deutschen Bombenangriff entkommen konnte. Um bei den Lesern jedoch keine negativen Gefühle zu wecken, verteidigt Achenbach das Vorgehen der Wehrmacht. Die Wehrmacht müsse einerseits Wunden schlagen, andererseits helfe sie später die Not in den besetzten Gebieten zu lindern (:51).

Von einem überschwänglichen Lob für die außen- und kriegspolitischen Erfolge Hitlers kann man in den Missionsblättern nichts lesen. Allerdings führte die Furcht vor dem Kommunismus zu einer latenten wenn auch nicht immer explizit geäußerten Akzeptanz des Nationalsozialismus. Dies soll im Folgenden ins Blickfeld genommen werden.

2.2.6 Die Wahrnehmung der kommunistischen Umwälzungen in China

Während man in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen den russischen Bolschewismus kritisch beurteilte, war man in der Beurteilung der in China neu entstehenden kommunistischen Bewegungen anfangs unentschlossen. Die ersten Begegnungen deutscher Missionare und Missionarinnen mit Kommunisten gaben zunächst keinen Anlass zu einer panischen Kommunistenfurcht. Ohne Sympathie berichtete man von einer „Antibolschewistischen Woche“, auf der man gerufen habe: „Nieder mit dem Kommunismus. Er ist das Opium für die Jugend“ (Meyer 1928:50). Auch war man von dem Bekennermut einiger Kommunisten beeindruckt, die ohne ihren Überzeugungen abzuschwören in den Tod gingen (Meyer 1928:51; Witt 1928:141). Später aber häuften sich die Berichte vom Vordringen der kommunistischen Ideologie und von kommunistischen Milizen, die plündernd und raubend ganze Landstriche in Furcht und Schrecken versetzten. Zwar kam es zu keiner systematischen Christenverfolgung oder zu absichtlich geplanten Aktionen gegen die

⁹⁹ Über die „Befreiung“ der ehemals deutschen Gebiete nach dem Einmarsch deutscher Gruppen in Polen freute sich auch eine Friedenshorter Schwester: „Am ersten Septembermorgen um 5 Uhr waren wir befreit. Ein 20 jähriger Traum ist damit in Erfüllung gegangen. Wie glücklich wir sind!“ (Anonym 1940c:50-51).

Missionen, gleichwohl hatte man mit der chinesischen Bevölkerung unter den Kampfhandlungen zwischen der Kuomintang (Nationalisten) und der sog. kommunistischen „Volksbefreiungsarmee“ zu leiden. Nun meinte man, dass China vor der Entscheidungsfrage zwischen Kommunismus oder Christentum stünde (Anonym 1933h:319). Zwar gab es den prominenten chinesischen General Feng Yuxiang,¹⁰⁰ der einen christlichen Sozialismus vertrat. In der Chinaberichterstattung der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen jedoch wollte man von Fengs Sozialismus nichts wissen, vielmehr stilisierte man ihn zu einem christlichen, militärischen und nationalistischen Volkshelden. Dabei projizierte man die eigenen idealtypischen Vorstellungen eines politischen Führers in Fengs Person. Demgemäß sei Feng ein christlicher Patriot, der eine klare Botschaft habe. Man solle den „Geist Christi“ annehmen, das Böse hassen und sich willig und selbstlos wie Christus opfern (Anonym 1932d:165-166).¹⁰¹ Fengs sozial-revolutionäre Forderungen werden zwar auch genannt,¹⁰² allerdings wird sofort nachgeschoben, dass er kein mit Russland paktierender „Rote[r]“ sei (Anonym 1932e:354-355). Interessanterweise kommt es an dieser Stelle zu keinem Diskurs mit Fengs christlich-revolutionären Gedanken. Bald darauf verschwand Feng aus den Missionspublikationen gänzlich. Seine Stelle nahm fortan der chinesische Nationalist Jiang Jieshi ein, denn nun galten ihm Vorstellungen, die man zuvor auf Feng projizierte. Jiang galt nicht nur als praktizierender Christ,¹⁰³ sondern war im Gegensatz zu Feng ein erklärter Feind der „Linksradikalen, [die] starke Gegner des Christentums“ seien (Anonym 1932b:129). Indessen nahmen Berichte über Erfolge der kommunistischen Bewegung und später auch Berichte über Plünderungen und Gewalt der „Roten“ großen Raum in der

¹⁰⁰ Feng Yuxiang (1882-1948) war Sohn eines Offiziers der chinesisch-kaiserlichen Armee. Im Alter von 14 Jahren trat er der Armee bei und machte dort Karriere. Später konvertierte er zum Christentum und wurde zu einem Kriegsherr der nördlichen Militaristen. Im Unterschied zu diesen führte er in den von ihm kontrollierten Gebieten eine Mischung von christlichem Sozialismus und militärischer Disziplin ein. In den 1920er Jahren lehnte sich Feng vor allem aus militärischen Gründen an die Sowjetunion an. In den militärischen Auseinandersetzungen um die Vormacht in China spielte Feng zunächst eine bedeutende Rolle. Später verlor er seinen militärischen Einfluss. Er positionierte sich zeitweise aufseiten der Kuomintang (Chinesische Nationalpartei), kritisierte dabei aber Jangs Politik heftig. Feng starb 1948 bei einem Schiffsbrand auf dem Weg in die Sowjetunion.

¹⁰¹ In der Broschüre „General Feng. Ein chinesischer General als Christ“ (Anonym [o.J.]a) aus dem Verlag der China-Allianz-Mission werden die als vorbildlich empfundenen evangelistischen Aktionen Fengs dargestellt. Darüber hinaus sollten sich die Militärs der christlichen Länder an Fengs Vorbild orientieren, da er seinen Soldaten das Rauchen, Trinken, Fluchen und Spielen verboten habe. Von Fengs christlichen Sozialismus ist in dieser Broschüre nichts zu finden. Eine andere Biographie die Fengs Christlichkeit hervorhebt, ist die ins Deutsche übersetzte Biographie von Marshall Broomhall (1924) welche im Verlag der Liebenzeller Mission erschien.

¹⁰² „Er [Feng] hätte es niemals als leicht empfunden, ein Nachfolger Christi zu sein; denn Christus kam, die Welt zu retten und Sein Leben für sie hinzugeben; Er wirkte nur für die Armen und Unterdrückten, in Seiner Seele und in Seinen Handlungen war Er revolutionär; dies sähe man am besten bei der Tempelreinigung. Sein Evangelium war etwas für die Armen; der Reiche fand keinen Eingang ins Reich Gottes“ (Anonym 1932e:354).

¹⁰³ „Von verschiedenen Seiten wird aus China berichtet, daß Chiang Kai Schek ein ernster Christ sein soll. Schon vor Jahren schenkte die Mutter seiner gläubigen Frau ihm eine Bibel, welche er treu lesen soll“ (Anonym 1932b:129). Über Jangs Bekehrung zum protestantischen Christentum informiert Jaumann-Wang (1996:95-96).

Chinaberichterstattung der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen ein.¹⁰⁴ Der Kommunismus wurde zum großen Schreckensgespenst. Offensichtlich steigerte sich die antikommunistische Stimmung durch die spektakuläre Entführung des Schweizer Chinamissionars Rudolf Bosshardt. Am 1. Oktober 1934 wurde eine Gruppe von Missionaren und Missionarinnen der China Inland Mission¹⁰⁵ von der roten Armee gefangen genommen und als „imperialistische Spione“ angeklagt.¹⁰⁶ Die Kommunisten forderten ein horrendes Lösegeld welches man von Missionsseite nicht aufbringen wollte oder konnte. Im Laufe der Zeit kamen nach schwierigen Verhandlungen die Ehefrauen und Kinder sowie die neuseeländische Missionarin Emblen und später auch der Missionar Arnolis Hayman frei, nur Bosshardt musste 560 Tage in kommunistischer Gefangenschaft verbringen. Von dieser Entführung berichtete vor allem das Missionsblatt des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes,¹⁰⁷ da der dort schreibende Missionar Hermann Becker an den Verhandlungen mit den Kommunisten beteiligt war (Anonym 1935d:198-200; H. Becker 1936b:110-113; A. Becker 1936:71-74; H. Becker 1937:146-156). In seinen Berichten ist davon die Rede wie Bosshardt und dessen Kollege Hayman von den „Roten“ gefoltert wurden (1936a:111). Auch sonst bleibt seine Berichterstattung von einer tiefen Abscheu den Kommunisten gegenüber geprägt. Die unsäglichen Grausamkeiten der Roten Armee verstärkten die Abneigung gegen den Kommunismus. Vor diesem Hintergrund konnte es nicht gelingen, die kommunistischen Umwälzungen in China sozialpolitisch, sondern nur antagonistisch-dämonisch zu begreifen.¹⁰⁸ Daher war es in der Wahrnehmung der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen

¹⁰⁴ Hier seien einige Beispiele aus den „Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes“ aufgeführt: Grete Schlitzkus (1932:171-174); Sannchen Walldorf (1933:300-303); Ida Seidenberg (1934:115); Hermann und Auguste Becker (1935:198-200); Ida Seidenberg (1936:12-15). Aus den Publikationen der ACM seien die Folgenden aufgeführt: Zimmermann (1936, 1936:48-55, 1939b:96-111); Gasser (1939:112-124).

¹⁰⁵ Bosshardt mit Ehefrau, Arnolis Hayman mit Ehefrau zusammen mit deren Kindern Benjamin und Franziska und die Missionarin Frau Emblen.

¹⁰⁶ Zu dieser Entführung siehe neben dem detaillierten autobiographischen Bericht von Rudolf Bosshardt (1937) auch die neuere Darstellung von Sun Shuyun (2006:129-148).

¹⁰⁷ Gelegentlich wird den Missionspublikationen vorgeworfen, dass ihre Berichterstattung auf keinen präzisen Beobachtungen oder genauen Analysen über die Vorgänge in China beruhen (Rüegg 1988:174-252) bzw. dass „politische und soziale Fragen“ dort keine Erwähnung finden würden (Hass 1974:160). Allerdings handele es sich nach der bekannten Historikerin und Autorin Sun Shuyun (2008:130) bei Bosshardts Tagebuchbericht (1937) um den „vielleicht vollständigste[n] und wahrheitsgetreuste[n] Bericht über den Langen Marsch“, da er „faktenorientiert, detailliert und emotionslos“ von dem berichtete, was er erlebt habe und sich damit grundlegend von der einseitigen und schöngefärbten kommunistischen Historiographie unterscheide. Deshalb habe sie Bosshardts autobiographischen Bericht neben anderen Quellen in ihre Recherchen über den Langen Marsch aufgenommen. Nach Sun Shuyun (2006:130) schildere Bosshardt auch die guten Eigenschaften seiner Geiselnnehmer, wie beispielsweise deren Idealismus, Vitalität und ihren Glauben an sich selbst, woraus sich erkennen lasse, dass es ihm nicht um eine Abrechnung mit dem Kommunismus ginge (:130). Hier zeigt sich, dass Missionsberichte als Quellen zur Erforschung der neueren Geschichte Chinas einen bedeutenden Beitrag leisten können.

¹⁰⁸ „Die Kommunisten haben in den letzten Wochen große Siege gehabt; das macht sie frech und unbarmherzig. In ihnen wirken satanische Mächte der Endzeit“ (Anonym 1935h:411). „Diese rote Gefahr für Zivilisation,

folgerichtig, den Nationalsozialismus zu präferieren, da man Deutschland vor den schrecklichen Auswirkungen einer kommunistischen Revolution bewahrt sehen wollte (Herr 1933:160; Zimmermann 1936:46).

2.2.7 Vehementer Antibolschewismus¹⁰⁹

Wie oben schon aufgezeigt, verstanden die Autoren der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen die nationalsozialistische Machtergreifung als „nationale Erhebung“ gegen den als bedrohlich empfundenen und international operierenden Bolschewismus. Stets nahm man den Bolschewismus als eine antichristliche Pseudoreligion¹¹⁰ wahr, die gegen Christentum und christlichen Glauben agiere. Dabei verstand man den Bolschewismus als Angriff auf das Christentum und im Besonderen auf die christliche Mission. Erschrocken klagte man in den Missionsblättern über die sog. „Gottlosenbewegung“ bzw. über die „religiöse Front in Rußland“. Dabei ging es um die antireligiöse und atheistische Propaganda der Bolschewisten. Begreiflicherweise konnte man vor diesem Hintergrund dem politischen Anliegen sozialistischer, marxistischer oder kommunistischer Ideen keine Sympathien entgegenbringen, da der atheistische Charakter des Bolschewismus die Menschen für die missionarische Botschaft immunisiere. Da man vonseiten der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen einem bürgerlichen Umfeld entstammte, blieben die sozialen und gesellschaftlichen Nöte der Arbeiterschaft unbekannt. Zwar erkannte man die soziale Not in den Missionsgebieten und versuchte mit medizinischem und sozial-diakonischem Engagement zu helfen. Allerdings war dieses Engagement meist nur ein Werkzeug, um Interesse für die christliche Botschaft zu wecken. Zwar waren christlich-soziale Ideen damals nicht unpopulär, und man wird auch mit der Vermutung nicht falsch liegen, dass die Mehrheit der Protagonisten der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der Weimarer Zeit mit dem

Familie und Kirche stammt vom Teufel und muß mit dem Schwert des Geistes und dem Schild des Glaubens bekämpft werden“ (Boßhardt 1937:6).

¹⁰⁹ Der Antibolschewismus bzw. der Antikommunismus im pietistisch-erwecklichen Protestantismus ist ein großer bisher kaum beachteter Themenkomplex. Eigentlich müsste dieser Themenkomplex gesondert untersucht werden. Dabei wäre es interessant die antikommunistischen Voten der Missions- und Gemeinschaftspublikationen sowie die antikommunistischen Kontinuitäten bis in die Zeit des Kalten Krieges und darüber hinaus auszuwerten und miteinander zu vergleichen.

¹¹⁰ So wurde beispielsweise von der kommunistischen Übernahme von christlichen Kultushandlungen berichtet. Bei der kommunistischen Taufe (das sog. Sternenfest) wird das neugeborene Kind eines Kommunisten an einem roten Feiertag in das Exekutiv-Komitee gebracht und mit einem bestimmten Ritus dem Kommunismus geweiht (Jack 1931b:79-80).

Christlich-Sozialen Volksdienst¹¹¹ eine Partei gewählt haben wird, die für soziale Gerechtigkeit eintrat.¹¹² Trotzdem kam es in den Missionspublikationen zu keinem Diskurs über dieses Thema. Eine Ausnahme ist der Versuch von Ernst Lohmann, mit evangelistischen Traktaten Kommunisten für das Evangelium zu gewinnen. Lohmann, der als Gründungsvater von drei Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen gilt (Hilfsbund, DFMGB und Frauenmissionsschule Bibelhaus Malche) war eine der führenden Gestalten des pietistisch-erwecklichen Protestantismus seiner Zeit.¹¹³ Nach Lohmann habe der Bolschewismus in Europa leichtes Spiel, da das Christentum nur noch „Politur“ sei und nichts mehr mit dem „Dynamit“ des biblischen Evangeliums zu tun habe (o.J.c:6-14). In seinem Traktat „Kommunismus“ (o.J.a) versucht er an Äußerungen der Kirchenväter über das solidarische Verhalten der frühen Christen einen „echte[n], wahre[n] [und] wirkliche[n] Kommunismus“ als christliche Alternative zum modernen materialistischen Kommunismus darzustellen (:2-24). Dabei zeigt er auf, wie es den frühen Christen gelang, in einer solidarisch ausgerichteten Gemeinschaft zu leben, in der Rassen- und Klassengegensätze grundsätzlich überwunden waren. Im Satzesatz seines Traktates heißt es: „Wir werben Genossen für diese Christus-Communio“ (:24).¹¹⁴ Es ist zwar nicht bekannt, ob er mit diesen christlichen Werbebroschüren Erfolge verzeichnen konnte, jedoch ist dies eher unwahrscheinlich, da dieses idealisierte Bild einer „Christus-Communio“ in Kreisen des pietistisch-erwecklichen Protestantismus keine geschichtlichen Ausdrucksformen gefunden hatte.¹¹⁵ Damit fehlte der soziologische Beweis, dass es eine tatsächliche Alternative zu den damaligen bürgerlich verkrusteten kirchlichen Verhältnissen gab, die möglicherweise für Kommunisten attraktiv gewesen wäre. Von dieser Schrift abgesehen, versuchte man mit kommunistischen Ideen gar

¹¹¹ Der „Christliche Volksdienst“ bzw. „Christlich-Sozialer Volksdienst“ war eine konservativ ausgerichtete protestantische Partei, die eine soziale Ausrichtung hatte. Über den CSVD informiert Opitz (1969) und Müller (2002:468).

¹¹² Von Wilhelm Nitsch und Theophil Krawielitzki ist bekannt, dass sie Anfang der 1930er Jahre den CSVD gewählt haben. Das Wahlverhalten anderen Protagonisten der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen ist zwar nicht bekannt, es ist jedoch sehr wahrscheinlich, dass sie in der Weimarer Zeit mit dem CSVD sympathisierten.

¹¹³ Über Lohmann wurde kaum geforscht. Lediglich zwei Beiträge über Lohmanns Leben und Wirken konnten gefunden werden (Voigt 1993:182-186; Knispel 2011).

¹¹⁴ In seinem Beitrag „Ein einig Volk von Brüdern“ (1933:337-379) erwägt Lohmann, ob das „Sturmläuten des 1. Mai 1933“ die „tiefe Kluft“ „hier Bildung und Besitz“ dort „Proletariat“ von dem neuen Volksgemeinschaftsgefühl überwunden werden könne. Er hält dies eher für unmöglich: „Nur durch tiefe, gründliche Erneuerung kann der neue Staat aufgerichtet werden. Umschaltungen, Einschaltungen, Gleichschaltungen genügen noch nicht“ (:377).

¹¹⁵ Zwar gab es Eberhard Arnolds „Bruderhöfe“, die diesem von Lohmann propagierten Ideal jedenfalls teilweise entsprachen, da man dort die urchristliche Gütergemeinschaft praktizierte. Allerdings standen diese nicht in Lohmanns Blickfeld. Interessanterweise war Arnold sowohl religiöser Sozialist als auch Christ des pietistisch-erwecklichen Protestantismus. Über Eberhard Arnolds Bruderhof-Leben informieren Pfeiffer (1976:201-212) und Ebeling (1996). Von Arnolds Seite gibt es eine Anspielung auf Lohmanns Position, ohne jedoch einen vertiefenden Dialog mit ihm aufzunehmen (Pfeiffer 1976:232).

nicht erst ins Gespräch zu kommen, da der generelle Grundsatz „Lenin anti Christus“ galt.¹¹⁶ Man sah sich im Krieg mit dem Bolschewismus, da dieser „Front gegen Gott“ gemacht habe (Lohmann o.J.c:8). Mit dem Erscheinen des Bolschewismus sei nun „die Gottesfrage in den Mittelpunkt“ des ganzen Weltgeschehens gerückt. Um dies deutlich zu machen, verweist Lohmann auf die materialistische Weltsicht des Bolschewismus. Er bezieht sich dabei auf Lenins Buch „Empirio-Kritizismus und Materialismus“. Da es nach Lenin „keinen Geist, keine Seele, nichts Überweltliches“ geben darf, setze sich nach Lohmanns Deutung das „Tier im Menschen [...] auf den Thron“ (:6). In konsequenter Folgerichtigkeit – so Lohmann – sei nun an Stelle „ethischer (sittlicher) Grundsätze, die es ja im Materialismus nicht geben kann, die Parteidisziplin“ getreten (:7). Da man „Hemmungen irgendwelcher Art“, „sittliches Schamgefühl“ und „Gewissen“ als obsolet erklärte, wurde der seinem Gewissen verantwortliche Mensch durch den „Kollektivmenschen“ ersetzt. Damit sei nun offensichtlich geworden, dass es bei allen wirtschaftlichen und politischen Kämpfen letztlich um den Kampf für oder wider Gott ginge. Mit dieser Deutung drückte Lohmann das aus, was in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen ohnehin allgemein konsensfähig war, dass nämlich der Bolschewismus eine gefährliche antichristliche Ideologie sei, die man nur in religiös-antagonistischen Kategorien begreifen könne.¹¹⁷ Das sozialpolitische Anliegen kommunistischer Ideen blendete man dabei völlig aus, obwohl die gesellschaftlichen und sozialen Missstände in den Missionsgebieten so bedrückend waren, dass eine gesellschaftliche Revolution unumgänglich schien.¹¹⁸ Die antikommunistischen Ressentiments hatten neben den philosophisch-ideologischen Grundlagen des Kommunismus vor allem aber mit der Verfolgungssituation der Christen in kommunistischen Ländern zu tun.¹¹⁹ Die Berichte über das Martyrium der christlichen Bevölkerung nach der bolschewistischen Revolution in Russland und den oft gewaltsamen kommunistischen Umwälzungen in China erschütterten die Christen in Deutschland derart, dass man dem Kommunismus ausnahmslos ablehnend gegenüberstand. Vor dem Hintergrund dieser Schreckensberichte waren Ressentiments

¹¹⁶ So der Titel einer Broschüre von Karl Themel (1931), welche auch im Verlag des Missionsbundes „Licht im Osten“ erschienen ist. Über Themel informiert Gailus (2008).

¹¹⁷ Ernst Lohmann (o.J.c:6) sieht im Bolschewismus einen blutgierigen Vampir, der versuche den „verrottete[n]“ Völkern das Blut auszusaugen. Ähnliches kann man auch in Jakob Kroekers Artikel „Moskau und sein dämonisches Geheimnis“ (1934a:98-110) finden.

¹¹⁸ „Neben dem nationalen ist es das soziale Problem, das China erschüttert. Die Einziehung der Steuern ist vielfach noch dem feudalen Grundbesitz in die Hand gegeben, der Bauern aufs unerhörteste aussaugt und darin von den militärischen Machthabern gedeckt wird. Kein Wunder, daß kommunistische Losungen immer wieder Echo in weiten Provinzen des chinesischen Reiches finden“ (Müller 1937:30). Ähnliches hatte Müller (:4) auch schon 1933 geäußert.

¹¹⁹ Dies zeigt Simone Jaumann-Wang (1996:98) an einem Beispiel aus der chinesischen Provinzhauptstadt Changsha auf: „Verständlich wird die anti-kommunistische Haltung [des Missionspersonals] besonders angesichts des Schadens, der während der kommunistischen Besetzung Changshas im Juni 1930 an den Missionsgebäuden entstand.“

gegenüber allen kommunistischen Ideen allgemeiner Usus. Vor allem das Missionsblatt des Missionsbundes „Licht im Osten“ sah sich als Aufklärungsorgan in Bezug auf den gottlosen Bolschewismus.¹²⁰ Da man der „zunehmenden Bolschewisierung Deutschlands“ wehren wollte – so Paul Achenbach Missionsinspektor dieses Missionsbundes (1933b:158) – hatte man die „letzten Kräfte“ aufgewendet, um an der „Rettung unseres Vaterlandes vor dem Bolschewismus“ mitzuhelfen. Nun (im Juli 1933) müsse man Gott danken, „daß diese Periode der Krise und Entscheidung zur Klärung und Rettung geführt“ habe (1933b:158). Damit wird der Konsens in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmisionen zum Ausdruck gebracht, dass der Nationalsozialismus Deutschland vor den antichristlichen Auswirkungen des Bolschewismus bewahrt habe.

Überblickt man resümierend die kritische Rezeption des Kommunismus in den Missionspublikationen jener Zeit, dann wird deutlich, dass sich die Autoren und Autorinnen der Glaubens- und Gemeinschaftsmisionen vor einer „Bolschewisierung Deutschlands“ fürchteten. Als es der nationalsozialistischen Bewegung aber gelang, in Deutschland die Macht zu ergreifen, freute man sich, dass Gott „unseren Führer“ berief, um „den Bolschewismus, den größten Feind des Christentums“ zu zerschlagen und Deutschland zu retten (Gissel o.J.:60).¹²¹ Nun wurde darauf verwiesen, dass man im nationalsozialistischen Staat religiöse Freiheiten genieße und ungehindert der christlichen Missionstätigkeit nachgehen dürfe. Daher erschien es folgerichtig, dem Nationalsozialismus jedenfalls im Kampf gegen den Bolschewismus beizupflichten.

¹²⁰ „Auch auf diesem Gebiet [der antireligiösen Front in Russland] bemühen wir uns natürlich, ständig auf dem Laufenden zu bleiben. Einer unserer Mitarbeiter in der russischen Literaturabteilung, ein gläubiger Emigrant, kontrolliert dauernd verschiedene russische Zeitungen und Zeitschriften aus beiden Lagern, kommunistisch-atheistische wie russisch-orthodoxe der Emigration und sammelt das Material“ (Jack 1931b:79).

¹²¹ Siehe dazu die analoge Äußerung von Ernst Modersohn (1938:381) von der GBM: „Zur rechten Zeit hat Gott uns in Adolf Hitler den Führer gegeben, der uns vor dem Untergang im bolschewistischen Blutausch bewahrte [...]“.

2.3 Antisemitismus, Rassismus und Volkstum

2.3.1 Das „Judenbild“ früher Protagonisten der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen

Einige Gründer und Vertreter der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen hatten sich schon am Ende des 19. Jahrhunderts in evangelistischen Traktaten an Juden gewandt. Somit lässt sich in gewisser Weise das „Judenbild“ einiger wichtiger Vertreter der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen darstellen. Dem Mitbegründer der Allianz-China-Mission Fredrick Franson¹²² (o.J.) liegen „die edlen Söhne Zions“ besonders am Herzen. In einer evangelistischen Broschüre versucht er die Juden, die er „von Herzen liebe“ (:5), mit Argumenten aus der Tora und den alttestamentlichen Weissagungen für das Evangelium von Jesus dem Messias zu gewinnen. Dabei ist sein Judenbild durchweg positiv. Zwar gäbe es „rationalistische Juden“, die an der Personalität des Messias zweifeln und meinen, die Begrifflichkeit „Messias“ auf die Errungenschaften der Neuzeit und der Zivilisation mit ihren Erfindungen oder sogar auf „den Geldbeutel“ beziehen zu können (:4). Ansonsten bleibt seine theologische Diktion von einer dezidiert biblizistisch-heilsgeschichtlichen Sicht geprägt. Da Israel seinen Messias verwarf, ist es allen anderen Nationen gleichgestellt (:9). Nun sammle Gott durch den Geist die „Brautgemeinde“ seines Sohnes aus allen Völkern einschließlich Einzelner aus seinem ursprünglich erwählten Volk (:9). Am Ende der Zeit jedoch werde sich Israel als ganze Nation bekehren und zum Segen für alle Völker der Erde werden (:12-13). Damit bewegte sich Franson im damals üblichen Deutungsrahmen, nach dem Israel zunächst erwählt, später verworfen und am Ende der Zeit gerettet wird. Antijudaistische Tendenzen kann man Franson nicht unterstellen, da die Verwerfung Israels weder mit einem Fluch noch mit anderen negativen Konnotationen verbunden ist. Allerdings wirken seine philosemitischen Äußerungen affektiert und scheinen von seinem missionarischen Interesse geleitet zu sein. Um tatsächlichen Kontakt mit Juden ging es ihm ebenso wenig wie um einen ergebnisoffenen Diskurs mit jüdischen Positionen. Sie waren ihm daher eher Missionsobjekte als Mitmenschen.

¹²² Fredrik Franson (1852-1908) war ein aus Schweden stammender Amerikaner, der am Ende des 19. Jahrhundert weltweit aber auch in Deutschland tätig war. In Kreisen des pietistisch-erwecklichen Protestantismus stieß er viele Missionsunternehmungen an (Spohn 2011a:104-112). Der im deutschen Kontext entstandene Traktat „Die edlen Söhne Zions und ihr Messias nach der Tora und den Propheten“ (o.J.) wendet sich an deutsche Juden.

Ähnlich ist Martin Blaichs¹²³ Broschüre „Frohe Botschaft an das Volk Israel“ ([1880]) konzipiert. Als „aufrichtiger Freund“ richtete sich Blaich mit der dringenden Bitte an die Juden, in das Land ihrer Väter zurückzukehren. Zunächst zeigt er aus den alttestamentlichen Prophetenbüchern auf, wie es zur Zerstreung Israels kommen konnte. Dann werden jene alttestamentlichen Stellen angeführt, die von der Sammlung und Rückkehr Israels sprechen. In der Jetztzeit sieht Blaich deutliche Zeitzeichen, die auf eine kurz bevorstehende Rückkehr des jüdischen Volkes nach Palästina hinweisen. Der türkische Sultan habe den Juden die Erlaubnis erteilt, nach Palästina einzuwandern und dort Kolonien anzulegen (:7-8). Zudem zeigten sich antisemitische Aktivitäten, die Blaich als ein Zeichen Gottes deutet (:4), um seinem Volk deutlich zu machen, dass es trotz der Annehmlichkeiten, die man gegenwärtig erlebe, schnellst möglich nach Palästina ziehen sollte. Erstaunlicherweise verzichtet Blaich in seiner Darstellungsweise auf einen christlich gefärbten Jargon und auf die Identifizierung des Messias als Jesus von Nazareth. Zudem bezieht er sich ausschließlich auf die alttestamentlichen Propheten und vermeidet es, erkennbare Linien zur christlichen Theologie zu ziehen. Dabei ist ihm jedoch wichtig, dass die Juden zur Buße kommen und den Messias, den er in Bezug auf Jesaja 53, 5-7 als stellvertretendes Opferlamm deutet, anerkennen (:30-37). Wichtiger ist ihm aber, dass sich die Juden (noch rechtzeitig!) (:4) aus Europa und anderen Ländern aufmachen und sich im Land der biblischen Verheißungen in Sicherheit bringen.¹²⁴ Blaich beendet seine paternalistisch anmutenden Ausführungen mit dem Wunsch, dass man doch auf Gottes Rat eingehen möge. Bei seinen Ausführungen wird deutlich, dass es ihm nicht um die Bürgerrechte der Juden in Deutschland geht, sondern darum, dass diese ihren Messias erkennen und sich bald möglichst auf den Weg nach Palästina begeben.

Für die Missionsgründer Fredrik Franson und Martin Blaich lässt sich zwar ein gewisser Philosemitismus erkennen, allerdings bezog sich dieser hauptsächlich auf deren missionarisches bzw. zionistisches Interesse unter Ausklammerung der mitmenschlichen Dimension. Später schlug diese philosemitische Haltung ins Gegenteil um. Im Folgenden wird exemplarisch an der Position von Karl Engler,¹²⁵ Missionsinspektor der Allianz-China-Mission gezeigt, wie sich die ursprüngliche philosemitische Haltung zum Antijudaismus wandeln konnte. Dies wird besonders in der Abkoppelung des biblischen Israels vom

¹²³ Über Martin Blaich (1820-1903), der mit Johannes Seitz (1839-1922) zu den Gründervätern der Evangelischen Karmelmission zählt, informiert (Löffler 2008:72-73).

¹²⁴ Blaich (:38) schreibt dazu: „(...) und daß es jetzt Zeit ist, Euch in Seinem Land zu sammeln und dass man in Europa anfängt, euch fortzutreiben aus den Ländern eurer Zerstreung, wo ihr so lange Fremdlinge waret. In Russland ist schon ein starker Anfang gemacht, daher ist es nicht unwichtig, auf die Winke Gottes zu merken und es nicht als eine Völkerfeindschaft gegen die Juden anzusehen, sondern es so aufzufassen wie Gott durch den Propheten Hesekiel Cap. 20, 33-38 es geweissagt hat.“

¹²⁵ Über Karl Engler informiert Weyel (2011b:159-187) und Spohn (2011a:54-56).

zeitgenössischen Judentum sichtbar. Engler hatte in seiner chiliastischen Schrift „Das Tausendjährige Reich“ (1913:62-102) Israels eschatologische Bedeutung herausgearbeitet. Er folgt dabei der damals in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen weit verbreiteten biblizistisch-heilsgeschichtlichen Bibelinterpretation. Israel kommt dabei eine ganz herausragende Stellung zu, jedoch erst in einer zukünftigen (und damit meist fernen) Heilszeit. Mit dem zeitgenössischen Judentum verbindet Engler indes keine biblischen Verheißungen. Dies wird in seinem Artikel „Das heutige Judentum und das biblische Israel“ (1933:389-392) explizit und dezidiert formuliert. Nach Engler sei es schwierig, die „herrlichen Verheißungen“, die „dem Volke Israel von Gott gegeben sind“ mit dem „unheilvollen“ jüdischen Einfluss auf das deutsche Volksleben zusammenbringend deuten zu können (:389). Wollte man diesen „scheinbaren Widerspruch“ aufklären, müsse man zum einen das zeitgenössische Judentum differenzieren zum anderen die heilsgeschichtliche Terminierung beachten. Im Alten Testament werde ausgeführt, dass nur von jenen Juden Segen ausgehe, die sich an Gottes Gesetze halten (:391). Für all die anderen gelte dies nicht. Im Gegenteil. Ihr Segen werde in Fluch verkehrt: „Ich will dich verfluchen und du sollst ein Fluch sein!“ (:391). Deswegen müsse man zwischen den „Reformjuden“ einerseits „und den orthodoxen Juden“ andererseits unterscheiden. Da die „Schacherjuden und Volksverderber“ das Judenbild prägten, würde man nur diese, nicht jedoch die in Deutschland geringere Zahl der „am Glauben der Väter“ festhaltenden Juden wahrnehmen. Engler meinte in diesem Zusammenhang zu wissen, dass die große Mehrheit der gläubigen Juden nichts mit den in Deutschland lebenden „entarteten und vom vaterländischen Gesetz abgefallenen im Mammon verstrickten Juden“ zu tun hätten, da diese meist in Russland lebten (:391). Zudem müsse man auch die unheilsgeschichtliche bzw. heilsgeschichtliche Terminierung des jüdischen Segens für die Völker beachten. So sei in der Bibel „beides klar ausgesprochen, daß Israel zur Zeit seiner Verwerfung ein Fluch sein wird für die Völker, und dass es nach seiner Wiederherstellung ‚ein Segen sein soll mitten auf der Erde[]‘“ (:391). In seinen Ausführungen rekurrierte Engler auf Bibelstellen, die von Gottes Gericht, Zorn und Fluch reden und bezieht sie einerseits auf das zeitgenössische gottlose Judentum, andererseits auf das heilsgeschichtlich noch in Ungnade stehende Israel, das erst nach der Sammlung in Palästina und bei der Parusie Christi zum Segen der Völker werden wird. Zuvor aber werde das „Zorngericht[] Gottes“ über das „Reformjudentum“ kommen und zwei Drittel des gesamten Judentums ausrotten (:391). Nur das dann noch übrige Drittel – so Engler – werde als geläutertes Gottesvolk die biblischen Verheißungen erben.¹²⁶

¹²⁶ Zu diesem posthum veröffentlichten antijudaistischen Pamphlet von Engler wird bei Hartmut Weyel

In diesen Ausführungen Englers werden jüdische Mitbürger mit antisemitischen Plattitüden belegt und theologisch als Unheilsvolk stigmatisiert. Damit hatte er Judenhass und Antisemitismus theologisch gerechtfertigt. Merkwürdiger Weise taucht dieser Artikel erst 1933, 10 Jahre nach seinem Tod, in einigen evangelischen Zeitschriften auf. Dabei bleibt die Frage offen, warum dieser Artikel nicht zu seinen Lebzeiten und auch nicht in dem von ihm verantworteten Missionsblatt „China-Bote“ erschien. Die Schriftleitung (1933:389) des Evangelischen Allianzblattes, die den Abdruck dieses Artikels verantwortete, meinte, damit den Lesern „ruhig und sachlich gezogene“ „biblische Linien“ in den Auseinandersetzungen der gegenwärtigen „vaterländischen Ereignisse“ geben zu können. Ob Engler in der Situation der 1933er Jahren dasselbe geschrieben hätte, muss indes offen bleiben. Jedenfalls erfuhr Englers Artikel im Jahr 1933 eine gefährliche Rezeption, allerdings nicht in einer Missionspublikation, sondern im „Evangelischen Allianzblatt“ und in dem mennonitischen „Gemeindeblatt“ (Lichdi 2011:71). Nun sollen im Folgenden die gängigen protestantischen Judenbilder, wie sie während der NS-Zeit vertreten wurden, dargestellt werden.

2.3.2 Populäre protestantische „Judenbilder“ während der NS-Zeit

Da nach Günter Scholz (1996:158) der Antisemitismus in der NS-Zeit unter anderem im Antijudaismus der kirchlich-theologischen Tradition wurzelt, soll dieser hier kurz beschrieben werden. In der Forschung ist es allgemein üblich geworden, zwischen einem rassistisch motivierten Antisemitismus¹²⁷ und einem christlichen bzw. theologischen Antijudaismus zu unterscheiden (Smid 1990:204-206; Schendel 2008:358-359). Dabei wird der Antijudaismus aus drei bedeuteten theologischen Argumentationstraditionen gespeist.¹²⁸ Zum einen warfen Protestanten den Juden vor, dass sie Jesus gekreuzigt hätten. In ihrer Rebellion gegen Gott hätten die Juden Jesus abgelehnt, weil er ihren Vorstellungen nicht entsprach. Somit fungierten sie als Prototypen für die Rebellion gegen Gott und für den Unglauben (Schendel 2008:364). Daneben nennt die Forschung eine andere wichtige Argumentationstradition des Protestantismus, die unter der Wortkombination „Fluch- und Verwerfungstheorie“ firmiert. Damit ist die Vorstellung verbunden, dass die Juden wegen ihrer Ablehnung gegenüber Jesus verflucht seien. Als biblische Begründung führte man häufig den neutestamentlichen Vers aus

(2011b:177-178) ausgewertet.

¹²⁷ Über den Antisemitismus und dessen modernen Ausformungen informiert Benz (2008).

¹²⁸ Über den protestantischen Antijudaismus informieren Smid (1990); Lindemann (1998) und Schendel (2008:358-430). Über den Antijudaismus im pietistisch-erwecklichen Protestantismus informierten Heilbronner (2002:145-164), Scholz (1996:157-172) und Heinrichs (2006:345-376). Railton (1998:171-190), hatte das „Evangelische Allianzblatt“ unter anderem auch nach dem Antijudaismus befragt. Bei Heinz (2011) lassen sich die freikirchlichen Positionen zu diesem Thema finden.

dem Matthäusevangelium 27,25 an, nach dem „das ganze Volk“, gerufen habe, sein Blut komme über uns und unsere Kinder. Hier hätten sich die Juden selbst unter Gottes Fluch gestellt. Jedenfalls deutete man die Übergriffe auf Juden im Licht dieses Bibelverses. Denn das, was die Juden damals gefordert hätten, zeige sich in den Judenpogromen der Vergangenheit und in der antijüdischen Ausgrenzung und Verfolgung der Gegenwart.¹²⁹ Die dritte Argumentationstradition ist die sog. Substitutionstheorie, die inhaltlich mit der Fluchtheorie verbunden ist. So sei Israel zwar erwählt, da es jedoch Jesus von Nazareth als Messias ablehnte sei Israels Erwählung verworfen worden. Nun trete anstelle des jüdischen Volkes die Kirche. Nach dieser Substitutionstheorie ersetzen die an Jesus Christus Gläubigen (die Kirche) die Juden, da diese nach der Meinung dieser These „auf ganzer Linie versagt hätten“.

Diese im Protestantismus weit verbreiteten Argumentationstraditionen wurden häufig als Deutungsmuster auf die sich sukzessiv verschärfende antijüdische NS-Politik angewandt. Auch im pietistisch-erwecklichen Protestantismus kam es während der NS-Diktatur nur zu wenigen judenfreundlichen Reaktionen, obwohl man dort eigentlich von philosemitischen Traditionen geprägt war. So hielten viele erweckte Protestanten sowohl an der göttlichen Erwählung als auch an der eschatologischen Errettung Israels fest; trotzdem gelang es nicht, der antisemitischen Propaganda zu widerstehen und die Menschenrechte für alle Bürger und insbesondere für die Juden einzufordern. Der Grund dieses Versagens liegt aber nicht in den repressionspolitischen Zwängen des NS-Regimes, sondern in einem ambivalenten Judenbild. Wolfgang Heinrichs (2006:345-376) konstatiert für den pietistisch-erwecklichen Protestantismus ein ambivalentes Judenbild, welches dort kontinuierlich von der Kaiserzeit bis in die NS-Zeit vertreten worden sei. Einerseits waren die Juden „Heilsbringer“, andererseits „Verderber“.¹³⁰ Nun stellt sich die Frage, ob man mit diesen Antonymen auch das Judenbild der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen kennzeichnen kann und wie man dort zur sog. „Judenfrage“ stand. Da man in Missionskreisen einer heilgeschichtlichen Theologie verpflichtet war, in der Israel „eine zentrale Stellung unter den Völkern“ (Hertel 1934:113) zukam, konnte man nicht leichtfertig einem Antisemitismus verfallen. Trotzdem kam es vor allem im Missionsblatt der Evangelischen Karmelmission „Palästina“ zu Äußerungen, die

¹²⁹ Allerdings wurde die Frage, ob die Verfluchung endgültig ist oder wenn nicht, wie lange sie andauert, unterschiedlich beantwortet.

¹³⁰ Nach Wolfgang Heinrichs umfangreichen Forschungen (2000:270) erschienen Juden auf der einen Seite „als Spiegelbild einer fragwürdig, weil norm- und haltlos gewordenen Gegenwart. Sie werden als Zeichen des Abfalls von Gott, Konzentration des Bösen gesehen. Zum anderen werden sie als Träger endzeitlicher Verheißungen, als Hoffnungszeichen interpretiert, als Bestätigung der Einlösung biblischer Prophetie. So sind sie sowohl Zeichen der Zerrüttung als auch Zeichen der Erneuerung, d.h. der endzeitlichen Sammlung der Gotteskinder.“

gänzlich vom damaligen Zeitgeist beeinflusst waren. Die meisten anderen Missionspublikationen nahmen dieses Thema entweder nicht auf oder erörterten es nur peripher.

2.3.3 Die sog. „Judenfrage“ in den Missionspublikationen

In den Missionspublikationen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen ist die sog. „Judenfrage“ kaum ein Thema. Zwar tauchen gelegentlich antisemitische Vorurteile und Stereotypen auf,¹³¹ ausführliche Erörterungen darüber sind jedoch höchst selten zu finden. Ein typisches Beispiel eines antisemitischen Vorurteils lässt sich im Missionsblatt „Dein Reich komme!“ (Jack 1933a:17) finden. Dort berichtet ein in Osteuropa tätiger Missionsmitarbeiter von seinem Erlebnis mit einem jüdischen Kutscher. Dabei ging es um die Höhe des Fahrpreises. Da man sich nicht einigen konnte, setzte der Missionsmitarbeiter seine Preisvorstellung durch. In aller Ausführlichkeit wird diese Auseinandersetzung beschrieben. Dem jüdischen Kutscher werden stereotype Charaktereigenschaften wie Geldgier, unverschämtes Verhalten und Stolz unterstellt. Diese Anekdote wird mit dem Satz kommentiert: „Armes Volk! – zwei Seelen leben in seiner Brust. Das im Blut sitzende stolze Bewußtsein, Sohn des auserwählten Volkes zu sein, und dann daneben dies hündische Kriechen, eine Folge jahrhundertelanger Unterdrückung und Demütigung“ (Jack 1933a:17). Wer die Judenfrage studieren wolle – so der Verfasser dieses Reiseberichts – könne in Polen ein „überreiches Material“ finden, da 50-80% der Städtebewohner Juden seien, die mit „Locken und Kaftan“ und ihrer „verhunzte[n] deutsche[n] Mundart“ den Städten ihr Gepräge geben (:18). Neben dieser Heterostereotypenbildung wurden die Juden dem Zeitgeist gemäß konnotativ mit dem Bolschewismus verbunden. Beispielsweise nannte man Hitler den Retter „von der Judenmacht des Bolschewismus“ oder polemisierte über die etwa vier Millionen „Kommunisten und Juden“, die ein Leben „wie im Paradies“ führen, während die anderen 160 Millionen Russen „bluten, hungern, [hinsiechen und] sterben“ (Galad 1933:249).¹³² Damit projizierte man alle negativen Gefühle, die ansonsten dem Bolschewismus galten auch auf die Juden.

¹³¹ Samir Boulus (2006:42-45) zeigt einige im Missionsblatt „Palästina“. Davon abgesehen waren antisemitische Stereotypen in den Missionspublikationen eher die Ausnahmen (Anonym 1918a:36; Herr 1933:160).

¹³² Wörtlich heißt es dort: „Als Hitler kam, haben Millionen Russen Gott gedankt und ihn gebeten um Errettung durch Hitler von der Judenmacht des Bolschewismus. (...) Nur etwa vier Millionen Kommunisten und Juden leben heute in Russland wie im Paradies“ (Galad 1933:249).

Theologische Auseinandersetzungen mit der „Judenfrage“ wurden indes weitgehend vermieden. Zwar hatte der Missionsinspektor der Allianz-China-Mission Paul Sprenger¹³³ (1927:194) in einer Weihnachtsmeditation Positionen der Substitutionstheorie vertreten, wonach Israel Jesus „den König verworfen“ habe. Folglich habe Israel „auf ganzer Linie versagt“. Deswegen werde „ihm das Reich genommen und den Heiden gegeben“. Ansonsten versuchte man im Deutungshorizont eines biblisch begründeten Zionismus die nationalsozialistische Judenverfolgung zu erklären. Walter Jack, Missionsinspektor des Missionsbundes „Licht im Osten“ berichtet im Missionsblatt „Dein Reich komme!“ von den Erlebnissen seiner Polenreise (1934a:49-54). Dort habe der mit dem Missionsbund „Licht im Osten“ verbundene Professor Wladimir Marzinkowskij über Themen wie Zionismus, „Judenfrage“ und Judenmission gesprochen. In seiner Reisekolumne greift Jack zustimmend Marzinkowskij's Thesen auf. Dabei könne der „jetzige Zionismus, trotz aller Anstrengung und Leistungen die Judenfrage nicht lösen“, da man den nicht anerkenne, in „dessen durchbohrten Händen der Schlüssel zum Heiligen Lande lieg[e]“ (:54). Deswegen könne nur der ein wirklicher Zionist sein, der Jesus als Messias anerkenne und „Christ werde“ (:54). Dann kommt er auch auf die Spannungen zu sprechen, die „gegenwärtig“ „um der Juden willen“ in Deutschland bestehen und zitiert den Satz: „Wo bist du Deutschland, du Volk der Dichter und Denker?“ Auf diese berechtigte Anfrage antwortet er mit der nivellierenden Gegenfrage: „Wo bist du Israel, du Volk der Propheten und Psalmisten?“ Ohne weiter auf die bedrängte Lage der Juden in Deutschland einzugehen, nennt er die „jüdische Frage“ ein eschatologisch wichtiges Zeitzeichen. Nun komme die „jüdische Frage“ nicht nur in Deutschland ins Rollen, da man nun auch anderswo merke, dass sich die Juden „wider Gottes klare Bestimmung“ den Nationen assimilierend anpassen. Dabei sollten sie sich in der Fremde nicht anpassen, sondern Fremdlinge bleiben (:54). Zuvor schon hatte Jack (1933c:230-231) berichtet, wie es auf einer seiner Reisen zu einer merkwürdigen Freundschaft zwischen ihm und einem orthodoxen Juden gekommen war. Dieser Jude meinte, dass Hitler mit seiner antijüdischen Politik kein Unrecht tue, sondern das „Strafgericht Gottes“ an der „liberal-ungläubigen Judenschaft“ vollziehe, die nämlich vergessen habe, dass das Volk Israel im „Galut“, d.h. in der Zerstreuung unter den Völkern lebe und auf diese Weise gewiss den Weg zur Tora und Talmud zurückfinden werde. Nachdem Jack diesem Juden Jesus von Nazareth als den Messias bezeugt hatte, schieden sie „mit Händedruck und Segenswünschen als gute Freunde“; Jack, „der Deutsche aus dem Lande der Hitlerfahnen, und er, der Jude in der Fremde“ (:231). Solche jüdische Selbstanklagen finden sich auch im Missionsblatt „Palästina“. Dort werden

¹³³ Über Sprenger, der später der NSDAP und den Deutschen Christen beitrug informiert Spohn (2009:209, 2011:64-69).

die assimilationsfeindlichen und selbst anklagenden Thesen des bukowinischen Juden und Zionisten Manfred Reifer¹³⁴ ausführlich referiert (Anonym 1934a:25-27). Demgemäß sei der „Kampf des Hitler-Regimes“ gegen die „Verjudung“ deutscher Kultur verständlich. Der übermächtige „Einfluss des Judentums auf deutsche Kultur, Literatur, Musik, Malerei, Politik und Gesetzgebung“ sei – so Reifer – beklagenswert. Nichts, auch nicht die heiligsten Güter des deutschen Volkes seien den Juden heilig. Sie spielten sich als Sittenrichter auf und machten sich über deutsche Mentalität und Lebensart lustig (:26). Bedenklich seien auch die Anstrengungen, die Ideen der jüdischen Propheten Jesaja und Amos „in die Gassen Germaniens“ verpflanzen zu wollen (:26). Dies sei zuweilen zwar gelungen, nun aber revoltiere das deutsche Volk zu Recht dagegen auf. Daher könne man den nationalsozialistischen Kampf gegen diese semitische Überfremdung mit dem jüdischen Aufbegehren „gegen fremde, unjüdische Art“ in den Makkabäerkriegen vergleichen (:26).

Diese Äußerungen Reifers wurden zustimmend im Missionsblatt „Palästina“ mit der Bemerkung abgedruckt, dass dieses „unglückliche Volk“ „heimgesucht“ und aus den Nationen ausgetrieben werde (:26). Allerdings könne man Reifer nicht in allem Recht geben, denn was er über die Propheten Jesaja oder Amos ausführe, beruhe auf „völligem Mißverstehen“ (:26). Um so mehr habe Reifer „Einsehen“ „über sein Volk und über Deutschland“ (:26). In demselben Artikel wird auch auf die juristische Auseinandersetzung zwischen Kairoer Juden und dem dortigen Deutschen Verein eingegangen (:27). Der Präsident des Deutschen Vereins in Kairo, Wilhelm van Meeteren, hatte eine antisemitische Broschüre mit dem Titel „Die Judenfrage in Deutschland“ veröffentlicht. Daraufhin verklagte der jüdische Geschäftsmann Umberto Jabès mit Unterstützung der „Internationalen Liga gegen den Antisemitismus“ van Meeteren wegen Beleidigung (Kassim 2000:361-373). Der Prozess wurde zugunsten des Deutschen Vereins entschieden,¹³⁵ was der Autor mit großer Genugtuung rezipierte.¹³⁶

Die theologischen Gründe für diese antijudaistischen Äußerungen sind in der Interpretation alttestamentlicher Textstellen begründet. Dort wird von einer (zukünftigen) Sammlung des „verjagten Israels“ gesprochen (Sziel 1934:3-4).¹³⁷ Nun interpretierte man die „Vorgänge in Deutschland“ im Deutungsrahmen dieser Textstellen. Wie in der Bibel

¹³⁴ Biographische Informationen zu Manfred Reifer findet man in dessen Autobiografie „Menschen und Ideen. Erinnerungen“ (1953).

¹³⁵ Über die jüdischen Proteste in Ägypten gegen die nationalsozialistische Judenverfolgung und zu dem sog. Kairoer Judenprozess informiert Kassim (2000:290-373).

¹³⁶ Wörtlich heißt es dort (:27): „Die Bedeutung dieses Urteils für die gesamte Welt kann nicht genug unterstrichen werden.“

¹³⁷ Z.B. wird auf Bibelverse wie Ps 147,2; Jer 3,14 und wahrscheinlich Hes 36,24 verwiesen. Ein von Sziel zitierter Bibelvers konnte nicht identifiziert werden.

vorausgesagt sei, werden die Juden am „Ende der großen Heilszeit“ aus allen Ländern „verjagt“.¹³⁸ Dies seien jedoch „Gnadengerichte“ am jüdischen Volk, da es dahin getrieben werde, wo es hingehöre, nämlich nach Palästina (:4). Durch die nationalsozialistischen Übergriffe kämen die deutschen Juden zu der Erkenntnis, dass sie „um der Sünde der Väter willen“ nirgends außer im Land der Verheißung „Heimat und Bürgerrecht“ hätten. In dieser Aussage wird (wenn auch wahrscheinlich unbeabsichtigt) zum Ausdruck gebracht, dass Juden in Deutschland keine Bürgerrechte zustünden. Des Weiteren werden die „Vorgänge in Deutschland“ als Wille Gottes gedeutet und damit theologisch sanktioniert. Hierbei hatte man den alttestamentlichen Gesamtzusammenhang, wonach die Strafe Gottes gerade auch jene trifft, die sich an Israel versündigen, völlig ausgeblendet und damit biblische Aussagen dem Zeitgeist angepasst.

2.3.4 Die Haltung zur nationalsozialistischen Judenpolitik

Von Anfang an verfolgte das neue Regime eine antijüdische Politik. Sukzessive wurden die Juden diskriminiert, entrechtet und später verfolgt. Zu dieser antijüdischen Repressionspolitik äußerte man sich in den Periodika der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen höchst selten. Der Einzige, der sich mit diesem Thema explizit auseinandersetzte, war der Vorsitzende der Evangelischen Karmelmission Carl von Hippel (1933a:46-47). Dabei reagierte er auf den sog. Judenboykott vom 1. April 1933. Er meinte, dass er als „alter deutscher Soldat und als alternder Landwirt, der sein Vaterland heiß liebt und nichts mit pazifistischen Ideen zu tun haben will“, bemerken dürfe, dass Jesus kein Arier, sondern Jude gewesen sei. Die Schrift bezeuge – so von Hippel (:46) – dass Gottes Sohn in das Judentum hineingeboren worden sei, und die Schrift könne nicht gebrochen werden. In den weiteren Ausführungen zitiert er dann zustimmend die antijüdische Agitation des „Kanzlers Haman“ aus dem alttestamentlichen Esterbuch: „Da ist ein Volk, das unter allen Völkern in allen Provinzen lebt mit abgesonderten Gebräuchen, es ist für den König nicht geziemend, sie ruhig gewähren zu lassen“ (:46). Dieses Zitat verwundert an dieser Stelle, da von Hippel noch eine Zeile vorher, entgegen antijudaistischen Tendenzen, Jesus als Juden bezeichnete,¹³⁹ nun aber diese projüdische

¹³⁸ Dazu wurde im Missionsblatt der Liebenzeller Mission Folgendes geschrieben: „Die Juden sind daran, mit Schätzen der Welt beladen, sich in Palästina zu sammeln, ja der Welt ihre Art aufzuzwingen, was leicht zu dem letzten Kampf vor der Wiederkunft des HERRN führen kann“ (Anonym 1929b:94).

¹³⁹ Die Neutestamentler Gerhard Kittel und Walter Grundmann vertraten antisemitischen Stereotypen unter anderem auch die These, dass Jesus arischer Abkunft gewesen sei (Heinrichs 2000:308). Die Positionen von Grundmann (Deines 2007:43-132) und Kittel (Siegele-Wenschkewitz 1980) sind erforscht. Über die Auseinandersetzungen um das „Judenbild“ des in Kreisen des pietistisch-erwecklichen Protestantismus

Aussage durch den aus dem Zusammenhang gerissenen Vers aus dem Esterbuch konterkariert. Denn die Person des Hamans und dessen Aussagen stehen im diametralen Widerspruch zur Hauptaussage des Esterbuchs. Haman wird schlussendlich als antijüdischer Agitator entlarvt und bestraft. Deswegen kann man die Zustimmung und Zitierung dieses Verses in der geschichtlichen Situation des Judenboykotts als frappierende hermeneutische Fehldeutung bezeichnen. In den weiteren Ausführungen folgt von Hippel dann den üblichen antijudaistischen Stereotypen, nach denen die Juden Jesus mit dem „Fluch- und Wutschrei“ abgetan hätten: „Sein Blut komme über uns und über unsere Kinder!“ (:46).¹⁴⁰ Dieser Fluch zeige sich nun in dem „Ausstoßungsprozess“ der Juden aus den „weißen Kulturvölkern“ (:47). Damit erfülle sich – was jedoch von der Mehrheit gar nicht erahnt werde – biblische Prophetie. Denn mit diesem „Ausstoßungsprozess“ komme der gegenwärtige Äon seinem Ende nahe (:47). In einem anderen Artikel, der mit nationalsozialistischen antikommunistischen und antisemitischen Phrasen durchdrungen ist, versteigt sich von Hippel (1934:2-3) zu der Ansicht, dass eine Säuberung des deutschen „Staatswesen[s], Gericht[es] und ärztliche[n] Tätigkeit von dem verderblichen Übermaß und gottloser Vorherrschaft dieses Volkes“ überfällig sei. „Gewiß“ sei „es zu manchen bedauerlichen Übergriffen gekommen“, jedoch meinte von Hippel darin in gewisser Weise das Wirken Gottes erkennen zu können, denn nun treibe Gott „dieses Volk“ aus den Kulturvölkern nach Palästina aus.

Mit der jüdischen Einwanderungswelle nach Palästina verschärfte sich die Situation zwischen der dortigen arabischen Bevölkerung und den jüdischen Einwanderern. In den Missionsberichten der Evangelischen Karmelmission wird darüber besorgt berichtet (Anonym 1933g:102-104; Anonym 1934d:71-72; von Hippel 1936b:64; Sziel 1938:20-22). Die arabische Bevölkerung reagierte aggressiv gegen die zahlreich ins Land strömenden Juden.¹⁴¹ Natürlich durfte man von Missionsseite nicht für die eine oder andere Seite Position ergreifen, da man sowohl Araber als auch Juden missionieren wollte. Man musste sich jedoch irgendwie

hochgeschätzten Neutestamentler Adolf Schlatters informiert Siegele-Wenschkewitz (1994:95-110), die ihm Antisemitismus vorwirft. Demgegenüber versucht Werner Neuer (1996) Schlatter zu verteidigen.

¹⁴⁰ Siehe auch von Hippel (1936:64): „Wir stehen vor der Stunde, wo das Judentum ausgewiesen wird aus den Nationen und zunächst keinen Raum findet. Dann wird ein Teil entsetzt erkennen, was es einst angerichtet hat mit seinem Ausruf vor bald zweitausend Jahren über den Sohn Gottes am Kreuze: ‚Sein Blut komme über uns und über unsere Kinder!‘“ Siehe auch Palästina, Juli/August 1937:43 und März/April 1938:20. „Seit der Verwerfung des Messias in jener dunklen Stunde vor dem Rhythmus des Pilatus, wo das Volk ausrief: ‚Sein Blut komme über uns und unsere Kinder‘, liegt der Fluch Gottes schwer auf Volk und Land. Das prophetische Wort sagt uns deutlich, daß in kommenden Endzeiten dort Gottes Gnade noch besonders walten wird“ (Sziel 1938:20).

¹⁴¹ Mallmann & Cüppers (2006:21) schreiben dazu: „Der Machtantritt der Nationalsozialisten in Deutschland 1933, aber auch zunehmender Antisemitismus in anderen europäischen Ländern setzten die Fünfte Aljiah in Gang. 1933 betrug die Zahl der jüdischen Einwanderer 30.327, 1934 42.359 und 1935 gar 61.854. 1937 lebten 1.401.794 Menschen in Palästina, darunter 883.446 Muslime und 395.836 Juden, die damit etwa ein knappes Drittel der Gesamteinwohnerschaft stellten. Innerhalb von drei Jahren – zwischen 1933 und 1935 – hatte sich die jüdische Bevölkerung somit fast verdoppelt und vor allem zum Ausbau der drei Städte Tel Aviv, Jerusalem und Haifa beigetragen [...]“.

positionieren. Zudem arbeitete man in Palästina in einem Land, das für die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen von theologischer Bedeutung war. Deswegen versuchte man diese Geschehnisse in dem für sie typischen, eschatologisch-heilsgeschichtlichen Deutungshorizont zu verstehen. Demzufolge sei die „Austreibung der Juden aus den Völkern keine willkürliche Maßnahme unseres Führers Adolf Hitler und anderer, sondern ein Vorhaben Gottes“ (Heinrici 1934:41). Die weltlichen Machthaber seien dabei bewusst oder unbewusst Gottes Handlanger. Daher ist die Austreibung der Juden aus den Völkern und deren Einwanderung in Palästina keine willkürliche Sache, sondern die „klare Vorbestimmung des ewigen Gottes“ (:41). In Palästina allerdings bahnte sich durch die jüdische Einwanderung eine furchtbare Katastrophe an. Das „atheistische Israel“ werde dort in Gottesgerichten gereinigt und geläutert. Dabei bediene sich Gott – so der Missionar Friedrich Heinrici von der Evangelischen Karmelmission (:41) – der dort lebenden Muslime, in deren „Herzen ein unheimliches Feuer“ glimme. Brenne diese Flamme erst einmal auf, dann werde „Feuer und Schwert über das arme verblendete Israel“ kommen. Aber dieses „Reinigungsgericht“ sei nötig, da der „übriggebliebene Teil am Ende dieses Äons“ zu Gott zurückfinden werde. Dann werde die Segenszeit für Israel und durch Israel für die ganze Welt beginnen. Nach Heinrici (:41) verpflichte diese eschatologische Erwählung Israels zum missionarischen Zeugnis den Juden gegenüber. Dabei käme es nicht darauf an, dass sich Scharen von Juden bekehren, sondern dass sie die Gelegenheit bekämen „das Zeugnis von Christus [zu] hören“. Heinrici (:41) schließt seine Ausführungen mit einem Appell an die deutschen Leser bei allem gebotenen Nationalismus die missionarische Verpflichtung, die man Israel gegenüber habe, nicht zu vergessen (:41).

Zusammenfassend kann man konstatieren, dass die „Judenfrage“ in den Missionspublikationen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen kaum thematisiert wurde.¹⁴² Ausnahmen stellen die oben aufgeführten Beiträge von Walter Jack im Missionsblatt des Missionsbundes „Licht im Osten“ und die verschiedenen Beiträge von Carl von Hippel, Wilhelm Sziel und Friedrich Heinrici im Missionsblatt der Evangelischen Karmelmission dar. Trotz intensiver Bibellektüre und heilsgeschichtlicher Orientierung gelang es diesen Autoren nicht, antijudaistischen und bisweilen antisemitischen Positionen¹⁴³ zu widerstehen. Stattdessen nahmen sie diese Positionen auf und rechtfertigten sie theologisch. Dabei hat sich gezeigt, dass den drei oben aufgeführten antijudaistischen

¹⁴² Ähnlich urteilt Samir Boulos (sogar) über das Missionsblatt „Palästina“ (2006:44): „Der Antisemitismus wird ebenfalls thematisiert, wenn auch eher marginal.“

¹⁴³ Gegen Boulos (2006:44), der meint, dass „sich antisemitische und rassistische Aussagen im heilsgeschichtlichen Diskurs der Evangelischen Karmelmission nicht etablieren“ konnten.

Argumentationstraditionen eine Weitere zugefügt werden muss. Denn die dem Alten Testament entnommenen Aussagen von der Sammlung und Rückführung Israels wurden in Bezug auf die zeitgeschichtlichen antijüdischen Ereignisse gedeutet.¹⁴⁴ Damit legitimierte man die gesellschaftliche und politische Diffamierung und Diskriminierung von Juden theologisch. Denn das, was dort passiere, sei der in der Bibel vorhergesagte unumstößliche Plan Gottes. Die Nazischergen und hasserfüllten antisemitischen Araber werden in dieser Deutung zur Exekutive Gottes. Die Autoren dieser Artikel selbst bleiben dabei unbeteiligte Zuschauer. Aus dieser passiven Zuschauerrolle konnten sie auch später während der furchtbaren Exzesse nationalsozialistischer Judenverfolgung nicht mehr herauskommen.

2.3.5 Rassismus und Fremdenwahrnehmung

Da die Glaubens- und Gemeinschaftsmisionen in weit entfernten, oft exotischen Ländern und bei ebenso „exotischen“ Volksgruppen arbeiteten, war die Andersartigkeit der Menschen dort ein unschätzbare Kapital für die Missionswerbung in der Heimat. So konnte man in den Missionspublikationen interessante Geschichten von der Wildheit und Exotik dieser Menschen und deren seltsamem Verhalten erzählen. Dazu wurden exotische Fotografien abgedruckt, die man ansonsten kaum zu sehen bekam. Auf diese Weise war es möglich, das Interesse der Heimatgemeinde wach zu halten. Dabei vermied man eine pejorative oder gar rassistische Terminologie gänzlich. Wenn man über das missionarische Gegenüber berichtete, tat man dies in einem gutmütigen paternalistischen Grundton. In der Beurteilung des „Heidentums“ und anderer Religionen spielte die Superiorität des christlichen Glaubens eine große Rolle. Diese Superiorität wurde durchaus auch, wenn auch eher unbeabsichtigt, auf die europäische Zivilisation übertragen. Grundsätzlich jedoch stand man den Errungenschaften der Zivilisation reserviert gegenüber und lehnte jegliche imperialistische oder kolonialistische Bestrebungen ab.¹⁴⁵ Stets betonte man, das missionarische Gegenüber nicht mit der europäischen Zivilisation, sondern mit dem Evangelium erreichen zu wollen. Das Kommunikationsverhalten indes blieb asymmetrisch und von der damals typisch eurozentristischen Superiorität geprägt. Die „Chinesen“, „Neger“ und „Zigeuner“ waren eben

¹⁴⁴ Der These von Oded Heilbronner (2002:150), dass die protestantische Theologie den Zionismus in ein negatives Licht rückte, kann daher nicht zugestimmt werden. Jedenfalls gilt dies für die Autoren der Zeitschrift „Palästina“ nicht. Dort (und auch in der Missionsblatt „Gottes Brunnlein“) begrüßte man den Zionismus. Allerdings waren sich diese Autoren darüber einig, dass der Zionismus die sog. „Judenfrage“ nicht lösen könne, da dies erst bei der Parusie geschehe.

¹⁴⁵ Mit der Ausnahme der singulären Erwähnung im Missions- und Heidenboten (Schmidt 1939:105). Allgemein stand man in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmisionen dem Kolonialismus äußerst reserviert gegenüber (Brandl 1998:278-285).

anders und dieses Anderssein konnte man nicht ohne Abwertungsattitüden ausdrücken. Als typisches Beispiel für die Inferiorität indigener Völker in den Missionsberichten seien hier die folgenden Ausführungen aus dem Missionsblatt „Tor zum Osten“ zitiert:

Es sind primitive Völker, Völker, die keine Staaten bilden, sondern in Stammes- und Sippenverbänden leben, an deren Spitze der Häuptling meist mit unbeschränkter Macht steht. Ihr geistiges Leben zeigt oft überraschend gute Veranlagung, Intelligenz, Schlaueit, Rechtsgefühl, aber es ist unentwickelt, kindlich und reicht nicht über den engen Kreis des persönlichen Lebens und seiner materiellen Bedürfnisse hinaus. Diese Völker haben keine Schrift, keine Geschichte, sie sehen die Welt mit Kinderaugen (Huhn 1934:3).

Mit der nationalsozialistischen Ideologie von Blut und Rasse haben diese Ausführungen allerdings nichts zu tun. Denn die Menschen aller Völker, „Farbe und Rasse, Art und Sitte“ sind nach Gottes Ebenbild geschaffen. Auch für sie „ist der Heiland gekommen, auch ihnen [ist] eine Stätte bereitet im ewigen Vaterhaus!“ (Nitsch 1941b:13). Allerdings waren einige Autoren der Missionsblätter auf ihr „deutsches Blut“¹⁴⁶ stolz und rühmten die eigene Nationalität. So habe nach Ernst Christoffel (1932:14-15) die Mission zwar einen „übernationalen Charakter“, sie dürfe darüber jedoch das gottgewollte Nationale nicht vergessen. Gott habe dem deutschen Volk „wie keinem anderen Volke“ „Gaben und Kräfte“ gegeben, „die es befähigen, Gottes Gedanken und Absichten in ganz besonderer Weise zu erfassen“ (:14-15). Deswegen sei die deutsche Christenheit für die schwierige missionarische Auseinandersetzung mit dem Islam besonders prädestiniert (:15). In der Zeit des nationalen Erwachens freute sich Christoffel an dem Heroischen, das gegenwärtig in Deutschland beschworen werde, da man lange genug gebeugt wurde und sich nur in den Niederungen bewegen durfte (1934a:34). Auch dem Palästina missionar Friedrich Heinrici (1934:41) von der Evangelischen Karmelmission ist das Nationale wichtig:

Freunde in der deutschen Heimat, seid national bis auf die Knochen, lehnt das Fremde, das euch verderben will, ab.

Diese Äußerung Heinricis ist eher eine Ausnahme und im Kontext seiner Intention zu verstehen. Es ging ihm um Unterstützung für die durch die nationalsozialistische Ideologie diskreditierte Judenmission, die er mit diesem Statement von einer antinationalen Gesinnung gelöst sehen wollte. Ansonsten waren nationale oder gar fremdenfeindliche Äußerungen kaum

¹⁴⁶ Deutschnationale Äußerungen lassen sich bei Walter Jack im Missionsblatt „Dein Reich komme!“ finden (1938:21-26). Dort berichtet Jack von den deutschen Russlandauswanderern, die mit „Bibel und Pflug“ eine blühende und vorbildliche Kultur inmitten ihrer slawischen Umwelt aufbauten. Dabei blieben „alle der Stimme ihres Blutes treu“, da sie „echte Deutsche“ seien, vielleicht sogar „bessere und treuere“ Deutsche „als viele in der von Ländern, Parteien und Klassen zerrissenen Heimat“. Nun aber gäbe es einen Rückzug vom Osten, aber anstatt sich in Deutschland niederzulassen ziehen viele nach Kanada oder Südamerika weiter. So gehe „bestes kerndeutsche[s] Bauernblut der Heimat zum zweiten Mal verloren, eine Tragödie sondergleichen in unserer an tragischen Schicksalen so reichen Geschichte“.

zu finden. Statt Fremdenfeindschaft wollte man Fremdenbekehrungen. Dies wird besonders an dem „Zigeunerbild“ der Glaubens- und Gemeinschaftsmisionen deutlich. Das Bild von Sinti und Roma in der breiten deutschen Öffentlichkeit war ambivalent. Einerseits wurden sie romantisch verklärt, andererseits als Diebe und Gesindel betrachtet (Zimmermann 1996:61-70). In den Missionsperiodika der Missionsgesellschaften, die sich missionarisch um Sinti und Roma mühten¹⁴⁷, wird demgegenüber ein liebevoller paternalistischer Ton angeschlagen. Zwar rekurrierte man auf die üblichen Plattitüden über Sinti und Roma, wonach die „Zigeunkinder“ schmutzig, die Frauen meist wahrsagend und stehlend und die Männer faul seien. Ansonsten blieben die Darstellungen bis zum Verbot aller Missionsblätter durchgängig von einem warmen Werben für dieses „braune Volk“ bestimmt.

Resümierend kann gesagt werden, dass man in den Missionsberichten fremdes Verhalten meist nicht als Ausdruck von Primitivität oder Degeneration deutete. Gelegentlich versuchte man sogar den kulturellen Verschiedenheiten mit einer gewissen interkulturellen Kompetenz zu begegnen. Allerdings gelang dies nicht immer, da man weitgehend paternalistischen Superioritätsgefühlen verhaftet blieb. Nun soll im Folgenden untersucht werden, wie man in den Missionspublikationen der Glaubens- und Gemeinschaftsmisionen die Volks- und Ordnungstheologie rezipierte, da diese gewisse Affinitäten zur nationalsozialistischen Ideologie aufwiesen.

2.3.6 Positionen zu volkstums- und ordnungstheologischen Ansätzen

Die damals im Protestantismus weit verbreiteten volkstums- und ordnungstheologischen Ansätze korrespondierten in gewisser Weise mit der nationalsozialistischen Betonung von Rasse, Blut und Boden (Scholder 1986:124-150; Ustorf 2000:15-25). Deswegen wird im Folgenden gefragt, ob und inwieweit sich auch die Autoren der Glaubens- und Gemeinschaftsmisionen mit solchen Ansätzen beschäftigten und wie man dort auf die theologische Überbetonung des Volkstumsbegriffs reagierte. Zunächst wird jedoch kurz aufgezeigt, wie es in der deutschen protestantischen Missionstheologie zu dieser volkstums- und ordnungstheologischen Fokussierung gekommen war.

Der national-patriotische Volksbegriff der Befreiungskriege und die romantische Volkslehre des 19. Jahrhunderts erlebten im Protestantismus der 1920er und 1930er Jahre eine unverkennbare Renaissance. Im zunehmenden Maße wurde die deutsche protestantische

¹⁴⁷ Vor allem die Mission für Süd-Ost-Europa, der Hilfsbund, das Missionshaus Wiedenest und die Berliner Stadtmission versuchten Sinti und Roma für das Evangelium zu gewinnen. Dieser Bereich der deutschen Missionsgeschichte ist noch gänzlich unerforscht.

Theologie von völkischen Traditionen durchsetzt (Tilgner 1966:88-222). Auch für die Missionswissenschaft waren volkstums- und ordnungstheologische Ansätze interessant, da sie Möglichkeiten zur missionarischen Anknüpfung an die vorgefundenen „Schöpfungsordnungen“¹⁴⁸ eröffneten. Man hatte nämlich die überraschende Feststellung gemacht, dass unter der „grauen Oberfläche“ der „primitiven Völker“ „gesunde Kräfte“ zur gesellschaftlichen Gestaltung vorhanden seien (Richter 1936:16). Diese volkstumserhaltenden Ordnungen deutete man im Sinne einer *praeparatio evangelica*, als eine „Ordnung auf Christus hin“ (Ludwig 2000:232). Zudem hatte man gegenüber den international-zivilisatorisch ausgerichteten Missionsmethoden amerikanischer Provenienz eine starke Betonung auf die Erhaltung des Volkstums¹⁴⁹ indigener Völker gelegt. Als bedeutende Repräsentanten dieser missionstheologischen Richtung gelten Bruno Gutmann, Christian Keysser und Siegfried Knak, alles Vertreter der klassischen Mission, deren Schriften ein vergleichsweise großes Echo erfuhren. Beispielsweise sahen sich die deutschen Delegierten der dritten Weltmissionskonferenz im südindischen Tambaram (1938/1939) genötigt, diese missionstheologische Sicht im Gegenüber zum Hauptstrom weltweiten Missionsdenkens in einem Sondervotum (Die deutsche Erklärung an die Weltmissionskonferenz 1939:206-208) vehement zu vertreten. Dabei betonten man die von Gott „bestimmte[n] Ordnungen“, welche von „dauernder Gültigkeit“ seien. Diese Ordnungen werden in den Unterschieden, die zwischen den Geschlechtern, Völkern, Regierungsformen und Rassen bestehen, sichtbar. Es sei daher „nicht erlaubt, diese Ordnungen der Geschlechter und Familien, der Nationen und Rassen aufzulösen“ (Die deutsche Erklärung an die Weltmissionskonferenz 1939:207). Auf diese Weise hatte man sich von der theologischen Mehrheitsmeinung in Tambaram abgesetzt und damit in gewisser Weise der rassistischen Ideologie der Nationalsozialisten angebidert.¹⁵⁰ Schon im Jahr 1936 formulierte der bekannte deutsche Missionstheologe Julius Richter (1936:16), dass die volkstums- und ordnungstheologischen Ansätze der Missionswissenschaft „mit der in Deutschland besonders starken Betonung von Rasse, Blut und Boden“ verbunden sei. Zwar hatte man mit den volkstums- und ordnungstheologischen Ansätzen keine nationalsozialistischen Thesen vertreten, man meinte jedoch damit der nationalsozialistischen Betonung der Rasse entgegengekommen zu sein (Ludwig 2000:233-

¹⁴⁸ Die „Theologie der Schöpfungsordnung“ von Paul Althaus übte einen großen Einfluss auf die deutsche protestantische Missionstheologie aus, obwohl man dort dessen Namen expressis verbis nicht nannte. Althaus hob die Bedeutung der von Gott gegebenen „Schöpfungsordnungen“, die in jedem Volk vorhanden seien hervor. An diese „Ordnungen“ könne und müsse man in der missionarischen Verkündigung anknüpfen.

¹⁴⁹ Damit meinte man Brauchtum, Sitte und Sprache.

¹⁵⁰ In der evangelikalen Tambaramrezeption wird dieser Themenkomplex gänzlich ausgelassen. Man rekurrierte auf die heilsgeschichtlich-eschatologische Dimension dieses Sondervotums, ohne sich von der Übertreibung des Völkischen abzugrenzen (Spohn 2004:24-25). Der Verfasser (2000:107-111) hatte in seinem Buch über Karl Hartenstein das deutsche Sondervotum ebenso unkritisch rezipiert.

236). Als der Nationalsozialismus dann zusammenbrach, verschwanden diese Themen plötzlich aus den Missionspublikationen und wurden nunmehr vehement kritisiert.¹⁵¹

Nun stellt sich im Rahmen dieser Studie die Frage, ob auch die Autoren der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen volkstums- und ordnungstheologische Ansätze vertraten oder wie man dort mit solchen Positionen umging. Abgesehen von der dezidierten Position von Wilhelm Nitsch taucht dieses Themenfeld in den Missionsblättern nur selten auf. Grundsätzlich wurde es begrüßt, wenn „ein Volk erwacht, sich auf seine Eigenart besinnt und durch Gottes Gnade sucht, das Beste zu werden, was möglich ist“ (Schäfer 1934:110). Damit hatte man noch keine klare Position bezogen. Nach Walter Jack (1933b:194-195) allerdings gelten für den Bereich der Kirche die „Gnaden- und Heilsordnungen“, für den Bereich der Völker und Länder jedoch die „Schöpfungs- und Erhaltungsordnungen“. Weiter führt er dazu aus, dass man an Gottes Segen für die Völker erkennen könne, ob eine Obrigkeit Gottes Schöpfungsordnungen anerkenne oder nicht. Jedenfalls hätten sich die „Führer“ Deutschlands bewusst unter die Schöpfungsordnungen Gottes „gebeugt“, was an der reichen Ernte sichtbar werde, die Gott Deutschland gegenwärtig geschenkt habe. Im Gegensatz dazu werde an Russland sichtbar, wie Gott seinen Segen in Fluch verwandelt, weil dort seine Schöpfungsordnungen missachtet würden. Ein ähnliches Verständnis der Schöpfungsordnungen äußerte auch der Hamburger Probst Rudgar Mumßen. Mumßen attestiert seinen Zeitgenossen im Missionsblatt „Dein Reich komme“ eine „bewusste Ablehnung“ der Schöpfungsordnungen Gottes. Dabei zeigen sich – so Mumßen – die Schöpfungsordnungen hauptsächlich in „Ehe, Familie und Volk“ (1933b:235-237). Besonders vehement kritisiert er die gesellschaftlichen Tendenzen, die eine kinderlose Ehe propagierten bzw. die Ehe grundsätzlich in Frage stellten. Auch beklagt er die Bestrebungen, die versuchten, die Schöpfungsordnungen der Familie und des Volkes aufzuheben. Dabei sähe es auch innerkirchlich nicht besser aus. So konnte es in der Vergangenheit vorkommen, dass man am Geburtstag des Kaisers Gebetsversammlungen durchführte, „ohne auch nur mit einem einzigen Wort des Kaisers zu gedenken“ (1933b:237). Deswegen brauche man sich auch nicht zu wundern, dass die Welt aus den Schöpfungsordnungen Gottes fliehe, da man ihr diese Flucht jahrelang vorgemacht habe. Nun könne man zwar von Herzen „froh sein“, dass sich seit dem 30. Januar in „unserem deutschen Volk und Vaterland“ eine neue Bewegung implementiert habe, „die uns wieder“ „in die Schöpfungsordnungen Gottes“ hineinführe (1933b:236). Allerdings sei es einerseits unklar, ob sich diese neue Bewegung in der ganzen

¹⁵¹ Heftige Kritik an den volkstums- und ordnungstheologischen Ansätzen übte der niederländische Missionswissenschaftler Johannes Hoekendijk in seinem Buch „Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft“ (1967).

Welt durchsetzen könne, andererseits wisse man noch nicht, ob die Schöpfungsordnung zur Anbetung des Schöpfers oder zur „Vergottung“ derselben führe (:236). Wo sich ein Staat jedoch auf den Boden der Schöpfungsordnungen Gottes stelle – so Mumßen – habe er in der „Evangeliumsverkündigung eine willkommene Bundesgenossin“ (1933a:216). Jedoch gelte es bei diesen Überlegungen zu bedenken, dass es nicht darum gehen könne, das eigene Volkstum, sondern primär das Evangelium den Völkern zu bringen (Mumßen 1933a:216).¹⁵²

Kritischer zu volkstums- und ordnungstheologischen Ansätzen äußerte sich Emmanuel Kellerhals im Missionsblatt der Evangelischen Mohammedaner-Mission „Der Pionier“. Kellerhals (1939:82-86) zufolge sind die „so erdhaften Begriffe wie ‚Bodenständigkeit‘ und ‚Arteigenheit‘“ in der missionstheologischen Auseinandersetzung ungeeignet, da man dann beispielsweise den Islam als die eigentlich bodenständige und arteigene Religion Ägyptens bezeichnen müsse. Demgegenüber könne es jedoch nicht um die Frage der Verwurzelung einer Religion „in Volk und Boden“, sondern nur um „die Frage nach der Wahrheit dieser oder jener Religion“ gehen (:84). „Vor dieser Wahrheit“ aber werde „die Frage der Arteigenheit oder Bodenständigkeit in diesem oder jenem Volk gegenstandslos, weil sie unendlich überragt wird von der anderen, viel gewichtigeren, einzig wichtigen Frage, ob diese Wahrheit dem allmächtigen Gott arteigen und ob sie in der Ewigkeit bodenständig ist“ (:85).

Abgesehen von diesen wenigen Äußerungen zu volkstums- und ordnungstheologischen Ansätzen konnten keine umfangreicheren Ausführungen zu diesem Thema gefunden werden. Dies verwundert indes kaum, da diese volkstums- und ordnungstheologischen Ansätze letztlich auf die Etablierung einer Volkskirche hinauslaufen. Volkskirchen Ideen aber stand man in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen allgemein reserviert gegenüber, da man wenig Interesse daran hatte, Volkskirchen in den Missionsländern zu etablieren.

¹⁵² Im Missionsblatt „Tor zum Osten“ (Anonym 1938a:8) heißt es dazu: „Sonnenklar wurde mir: Christus allen Völkern zu bringen, gerade unter Wahrung der Rassenreinheit, wie dies besonders die deutschen Missionsgesellschaften seither getan haben.“

2.4 Kirchenkampf, apolitische Grundhaltung, Nonkonformismus

2.4.1 Die Gründung des DEMR und das „Barmen“ der deutschen Mission

Mit der Machtergreifung der Nationalsozialisten stand auch die evangelische Kirche vor der Frage, wie sie sich zu der neuen Obrigkeit verhalten sollte. In ihrer Wahrnehmung spielte der Artikel 24 des nationalsozialistischen Parteiprogramms vom 24. Februar 1920 eine wichtige Rolle. Dort wurde erklärt, dass die Partei auf dem Standpunkt eines „positiven Christentums“ stünde. Diese Formel, die den schon anfangs vorhandenen dominanten Dissens zwischen christlicher und nationalsozialistischer Weltanschauung verbergen sollte, wurde auch von den Führern der deutschen evangelischen Mission zunächst nicht durchschaut. Durchweg glaubte man auch dort den Versprechungen¹⁵³ der zwar ambivalenten, jedoch nur einseitig rezipierten nationalsozialistischen Religionspolitik. Mit dem Aufkommen der Deutschen Christen und der Parteinahme des Nationalsozialismus für diese Gruppe veränderte sich zwar nicht die Einstellung zum Nationalsozialismus allgemein, jedoch zur nationalsozialistischen Kirchenpolitik. Nun kam es zu einer polarisierenden lang andauernden innerkirchlichen Auseinandersetzung. In dieser Auseinandersetzung, die „Kirchenstreit“ bzw. „Kirchenkampf“ genannt wurde, ging es um schwerwiegende, inhaltliche theologische Differenzen. Die „Glaubensbewegung Deutsche Christen“ verfolgte die Vision von einer Verschmelzung christlicher und nationalsozialistischer Ideale, während ihre Gegner diese als Häresien ablehnten. Auf der ersten Reichstagung der „Glaubensbewegung Deutscher Christen“ Anfang April 1933 verlangte man dort eine einheitliche von den Deutschen Christen dominierte Reichskirche, sowie die Anerkennung des sog. „Führerprinzips“ und die Entlassung aller evangelischer Pfarrer jüdischer Herkunft (Besier 2001b:12). Diese Forderungen provozierten Opposition, da sie im diametralen Widerspruch zur Bekenntnisgrundlage der Kirche standen.

Nun kann es im Folgenden nicht um die Darstellung dieser verworrenen und komplexen kirchenpolitischen Ereignisse gehen die bereits vielfach untersucht wurden.¹⁵⁴

¹⁵³ Nach Hans Hafenbrack (2004:190-191) führte Hitler einen religiösen Werbefeldzug. Beispielsweise hatte er in einer Rundfunkansprache vom 1. Februar 1933 ein Gelöbnis vor „Gott, unserem Gewissen und unserem Volke“ abgelegt, dass die neue Regierung „das Christentum als Basis unserer Moral, die Familie als Keimzelle unseres Volks- und Staatskörpers in ihren festen Schutz“ nehmen werde. Hitler schließt seine Rede mit der Bitte: „Möge der allmächtige Gott unsere Arbeit in seine Gnade nehmen“. Zu diesem „Werbefeldzug“ gehörte auch das Abspielen von Orgelmusik und Chorälen vor oder nach einer Rede Hitlers. Des Weiteren versuchte Hitler die Kirchen für den Nationalsozialismus zu gewinnen, indem er versprach, ihre Rechte unangetastet zu lassen, da die beiden christlichen Konfessionen für die Erhaltung des deutschen Volkstums einen wichtigen Beitrag leisten.

¹⁵⁴ Die wissenschaftliche Fachliteratur zum Kirchenkampf ist unübersichtlich geworden. Bekannt wurde vor allem Klaus Scholders zweibändige (1986, 1988) Gesamtdarstellung des Kirchenkampfes bis 1934. Gerhard

Jedoch sollen hier die Positionierungen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen im Kirchenkampf dargestellt werden, wie sie in den publizierten Beiträgen der Missionsblätter zu finden sind. Aus den Ergebnissen dieser Analyse kann in gewisser Weise ersehen werden, wie man öffentlich auf die kirchenpolitischen Übergriffe der Nationalsozialisten bzw. der Deutschen Christen reagierte.

Das Verhältnis von Kirche und Mission war durch diese kirchenpolitischen Auseinandersetzungen in eine neue Lage geraten. Die Missionsgesellschaften standen von ihren geschichtlichen Entwicklungen her nur in loser Verbindung zur Kirche. Nun sollte der Zuständigkeitsbereich der neu entstehenden Reichskirche auf die Mission ausgedehnt werden. Man wollte die Missionsgesellschaften unter die „fördernde Obhut“ der Reichskirche bringen. Dies war für die Missionsgesellschaften verlockend, da man wegen der nationalsozialistischen Devisenpolitik dringend kirchliche Unterstützung im Finanzbereich brauchte, um die Missionsarbeit in Übersee weiterhin finanzieren zu können. Allerdings wollte man dafür die organisatorische Unabhängigkeit der einzelnen Missionsgesellschaften nicht aufgeben. Damals waren fast alle protestantischen Missionsgesellschaften dem Deutschen Evangelischen Missionsbund (DEMB) lose angeschlossen. Nun traf man sich vom 16. bis 27. Mai 1933, um über die gespannte kirchenpolitische Lage zu beraten. Grundsätzlich reagierte man positiv auf diese Einheitsidee, da man durch die Annäherung der Mission an die Kirche zu profitieren hoffte. Zudem war man auch von dem starken Einheitsrausch erfasst, der seit der Machtergreifung Hitlers Gesellschaft und Kirche erfasst hatte. Im Vorfeld wurden einige Vorschläge geäußert, wie ein engeres Zusammenkommen aussehen könnte. Diese wurden aber durch die rasanten kirchenpolitischen Entwicklungen überholt. Nun traf man sich erneut zu einer gemeinsamen Tagung des sog. Deutschen Evangelischen Missionsausschusses (DEMA) am 18. bis 20. Oktober 1933 in Wuppertal-Barmen. Dort nahmen auch Vertreter der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen teil. Allen Teilnehmern wurde nun deutlich, dass

Besier (2001b) nimmt die Folgejahre von 1934 bis 1937 ins Blickfeld. Günther van Norden (1979) stellt den protestantischen Kirchenkampf im Entscheidungsjahr 1933 ausführlich dar. Ein didaktisch sehr gut aufgearbeiteter Kurzüberblick lässt sich bei Günther van Norden, Paul-Gerhard Schoenborn & Volkmar Wittmütz (1984) finden. Auch in Kurt Meiers dreibändigem Werk (1976a, 1976b, 1984) wird der Kirchenkampf umfassend dargestellt. Er schreibt aus der Perspektive eines Forschers aus der ehemaligen DDR. Einblicke in die neuere Forschung geben Meier (2001), Hartmann (2007), Stohm (2011), Blaschke (2014) und Thull (2014). Einen guten Überblick zu den Freikirchen im Kirchenkampf findet man bei Karl Heinz Voigt (2005:164-186, 2014:95-105). Bei regionalgeschichtlicher Interessenlage kann man auch über lokalgeschichtliche Darstellungen Zugang zu diesem Thema finden. Beispielsweise über den Wuppertaler Lokalkolorit informiert u.a.: Robert Steiner (1952), Herwart Vorländer (1968), Günther van Norden (1985:298-315) und Hans Helmich (1984:93-117, 1985:234-298). Über die für diese Studie relevante Biographien der am Kirchenkampf beteiligten Personen informiert Vicco von Bülow (1999) und Georg Plasger (2002:33-55) über Otto Weber; Manfred Hallmann (1990) und Matthias Benad (1997) über Friedrich von Bodelschwingh; Berthold Klappert & Günther van Norden (1989) über Karl Immer; Thomas Martin Schneider (1993) über Ludwig Müller. Leider gibt es noch keine umfangreicheren wissenschaftlichen Biographien über bedeutende „Missionsführer“ jener Zeit wie beispielsweise zu Siegfried Knak, Martin Schlunk, Johannes Warneck oder Carl Ihmler.

man in dieser Situation Stellung beziehen musste. Dies geschah dann auch. Zunächst organisierte man sich neu. Dies war kirchenpolitisch nicht unwichtig, da man nun juristisch eine eigenständige Rechtsform angenommen hatte. Ferner erteilte man den deutschchristlichen Eingliederungsversuchen eine deutliche Absage. Diese Absage formulierte man bekenntnisartig in der „Barmer Denkschrift“¹⁵⁵. Damit war es zu einer offenen kirchenpolitischen Positionierung der deutschen evangelischen Mission gegen die Deutschen Christen gekommen.¹⁵⁶ Nun stellt sich im Folgenden die Frage, wie die „Barmer Denkschrift“ vonseiten der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen öffentlich rezipiert wurde.

In einigen Missionsblättern wird sowohl auf die Barmer Tagung als auch auf die „Barmer Denkschrift“ Bezug genommen. Andere wiederum erwähnen nichts dergleichen. Dies könnte daran liegen, dass man mit der öffentlichen Weitergabe von kirchenpolitisch umstrittenen Informationen generell vorsichtig war. Beispielsweise wurde über diese Tagung „aus Sicherheitsgründen“ kein offizielles Protokoll angefertigt (Schwarz 1980:230). Allerdings veröffentlichte man die „Barmer Denkschrift“ mit einigen Anmerkungen im Evangelischen Missionsmagazin (Schwarz 1980:232). Daher war die Veröffentlichung dieser Denkschrift nichts Subversives.

Am ausführlichsten nehmen die Missionsblätter der Liebenzeller Mission und des Hilfsbundes für christliches Liebeswerk im Orient dieses missionsgeschichtlich wichtige Ereignis auf. Dort wird sowohl auf die Barmer Tagung als auch die „Barmer Denkschrift“ Bezug genommen. Im Missionsblatt des Hilfsbundes „Der Sonnenaufgang“ (Okt./Nov. 1933:3-4) stellte man erleichtert fest, dass die quälenden Fragen der letzten Monate nun eine eindeutige Antwort gefunden hätten (:3). Des Weiteren beschreibt man den Tagungsverlauf. Dabei wird auch die Anwesenheit von zwei deutschchristlichen Vertretern ausdrücklich erwähnt.¹⁵⁷ Von einer kontroversen Auseinandersetzung wird dann verständlicher Weise nichts berichtet. Man insistierte hingegen auf die „Willenskundgebung“, in welcher sich „in voller Einstimmigkeit alle evangelischen Missionsgesellschaften (...) verbanden“ (:3). Fernerhin druckte man die „Barmer Denkschrift“ mit wohlwollenden Erläuterungen ab. Abschließend wird das neue Verhältnis zwischen Kirche und Mission den Lesern erläutert. Dabei stellte man klar, dass die Ordnungen und Eigentumsverhältnisse einer Mission, aber auch deren konfessioneller Charakter unangetastet bleiben sollten. Besonders begrüßt wurde

¹⁵⁵ Der Text der „Barmer Denkschrift“ ist abgedruckt in Anhang 2 dieser Studie.

¹⁵⁶ Nach Gerold Schwarz (1980:230) könne die missionsgeschichtliche und missionstheologische Bedeutung der Barmer Missionstagung vom Oktober 1933 nur „schwerlich überschätzt werden“.

¹⁵⁷ Genau genommen waren mehr Anwesende Deutsche Christen. Driessler und Reincke hatten jedoch ein offizielles Mandat vonseiten der Deutschen Christen (Pörksen 1974:7).

die Neukonstituierung der evangelischen Mission durch die Gründung des Deutschen Evangelischen Missions-Rates, da dieser nun die Missionsangelegenheiten „vor der Öffentlichkeit und dem internationalen Missionsleben“ vertreten könne (:4). Nach Arno Lehmann (1974:112) geschah die Abfassung der „Barmer Denkschrift“ „nicht ohne Spannungen“.¹⁵⁸ Demgegenüber heißt es im Missionsblatt „Der Sonnenaufgang“ (:4):

Die Vertreter der „Deutschen Christen“ haben durch ihre, die große Stunde würdigende Haltung zum Zustandekommen des Ergebnisses der Tagung beigetragen und das Ergebnis begrüßt.

Diese diplomatisch formulierte Einschätzung verschweigt die Meinungsverschiedenheiten zwischen den deutschchristlichen Vertretern und den anderen Teilnehmern dieser Tagung. Allerdings wollte man die schon bestehenden kirchenpolitischen Spannungen nicht durch unbedachte Äußerungen weiter polarisieren. Wahrscheinlich wurde man dazu angehalten, in der Berichterstattung auf Provokationen den Deutschen Christen gegenüber zu verzichten. Aus dem Gesamtduktus dieses Artikels kann man jedoch eine völlige Zustimmung zum Tagungsverlauf und zum Inhalt der „Barmer Denkschrift“ erkennen. Fast gänzlich deckungsgleich mit diesem Artikel sind die Ausführungen im Liebenzeller Missionsblatt „Chinas Millionen“ (Anonym 1933o:172-173). Dort betonte man zusätzlich die „Liebe“, die man während aller Verhandlungen gegenüber „unserem geliebten deutschen Volk und Vaterland“ empfunden habe (:172-173). Ansonsten wird die organisatorische Konstituierung des DEMR bzw. des DEMA uneingeschränkt begrüßt. Nun wollte man vertrauensvoll dem entgegenblicken, wie man vonseiten der Deutschen Reichskirche auf diese Ergebnisse reagieren werde und wie man dort das „Verhältnis der Kirche zur äußeren Mission, zu vermehrter Förderung“ bringen wolle (:173). Abschließend rief man zur Fürbitte auf, da sich „viele Feinde dem inneren und äußeren Gedeihen unseres Volkes entgegenstellen“ (:173). Auch hier bleibt der Abwehrkampf gegenüber den Eingliederungsversuchen der Deutschen Christen ungenannt. Allerdings stimmte man auch in diesem Liebenzeller Artikel dem Tagungsverlauf zu und druckte zudem die „Barmer Denkschrift“ vollständig ab. Damit hatte man sich in gewisser Weise kirchenpolitisch gegen die „Deutschen Christen“ positioniert.

¹⁵⁸ Der Zeitzeuge Martin Pörksen (1974:7-8) schreibt dazu Folgendes: „Statt aller Kompromisse kam es zu klaren Entscheidungen. Die Vertreter der Deutschen Christen erreichten ihr Ziel nicht, sondern mussten sich mit der Erklärung zufrieden geben, in der es heißt: ‚Wir haben nicht das erreicht, was in dieser Stunde für Kirche und Mission notwendig erscheint.‘ Dagegen wurde ein Ziel (einstimmig) erreicht: ‚Der Deutsche Evangelische Missions-Tag (DEMT) wird unter Zustimmung aller Vertreter der Missionsgesellschaften konstituiert.‘ Dazu beschloß die überwältigende Mehrheit des Missions-Tages nach leidenschaftlicher Debatte eine Erklärung, über der stand ‚Keinesfalls zu veröffentlichen!‘ und die mit den Worten begann: ‚Die in Barmen zu der Tagung des DEMB versammelten verantwortlichen Vertreter der sämtlichen deutschen Missionsgesellschaften erklären, dass sie Veränderungen der Mitarbeiterstäbe und Vorstände nach kirchenpolitischen, den Lebensgesetzen der äußeren Mission wie aller kirchlichen Arbeit widerstrebenden Maßstäbe ablehnen.‘ Das hieß ein klares ‚Nein‘ zu den Forderungen der Glaubensbewegungen Deutscher Christen. Die Weichen waren jetzt gestellt.“

Ähnliches kann auch zu den Ausführungen von Wilhelm Nitsch im Blatt der Neukirchener Mission gesagt werden. Nitsch (1933j:284-285) stimmte den Barmer Ergebnissen ebenfalls zu. Wichtig war ihm dabei, dass Missionsgesellschaften, aber auch Missions- und Frauenvereine vor (möglicherweise örtlichen) „Gleichschaltungs- und Auflösungsbestrebungen“ sicher seien, da man nun die Möglichkeit habe, bei der Gesamtleitung der deutschen evangelischen Mission um Hilfe zu bitten (:245). Auch bleibe trotz der Eingliederungsbestrebungen die Eigenständigkeit der einzelnen Missionen unangetastet. Dies gelte besonders für die Neukirchener Mission, „aber auch eine sehr große Zahl der anderen“, die ohne kirchliche Bindung „die Arbeit auf den Feldern draußen wie auch die Ausbildung der Missionare und die Verwaltung der Missionsgelder“ weiterhin in Freiheit selbst verantworten dürfen (:284). Von einem Sieg über die Deutschen Christen wollte auch Nitsch nichts berichten. Jedoch scheint er dem Ergebnis der Tagung zuzustimmen. Ein wenig kämpferischer rezipierte Ernst Christoffel (1933:10) die Ereignisse dieser Tagung. So haben sich auf der „sehr wichtigen Missionstagung in Barmen“ sämtliche Missionen, „auch die nichtkirchlichen“, zu „einer gemeinsamen Front“ zusammengeschlossen (:10). In dieser Formulierung klingt der antagonistische Charakter dieser Tagung ein bisschen an. Auch wenn Christoffel nicht weiter auf den Verlauf der Tagung eingeht und auch die „Barmer Denkschrift“ nicht erwähnt, bleibt trotzdem festzustellen, dass er mit dem Tagungsergebnis grundsätzlich einverstanden war.¹⁵⁹ Ebenfalls Zustimmung zur Barmer Tagung äußerte man im Missionsblatt des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes. Dort betonte man, dass mit dem Zusammenschluss aller „deutscher Missionen einschließlich der freikirchlichen“ „etwas ganz Großes erreicht“ worden sei (Anonym 1933l:382-383). Dann wird auf die Gründung des Frauenrings¹⁶⁰ eingegangen und erklärt, dass die Unabhängigkeit der einzelnen Missionsgesellschaften trotzdem unberührt bleibe. Über die kirchenpolitische angespannte Situation bei dieser Tagung berichtet auch dieses Missionsblatt nichts. In den anderen Missionsblättern der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen ging man wahrscheinlich wegen den kirchenpolitischen Spannungen auf diese Tagung nicht ein. In gewisser Weise war die Parteinahme für diese Tagung und für die „Barmer Denkschrift“ ein kirchenpolitisches Votum, welches man dort möglicherweise vermeiden wollte.

2.4.2 Andere publizierte Positionen zum Kirchenkampf

¹⁵⁹ „Für das Resultat dieser Tagung dürfen wir dem Herrn der Mission dankbar sein“ (Christoffel 1933:10).

¹⁶⁰ Im Zuge der Barmer Tagung wurde der Wunsch geäußert, dass sich kleine Missionen zusammenschließen sollten. Daraufhin schlossen sich die Frauenmissionen zum Frauenmissionsring zusammen.

In der Kirchenkampfliteratur waren zunächst Tendenzen üblich, die den Eindruck vermittelten, als seien Mitglieder der Bekennenden Kirche allesamt überzeugte Hitlergegner und Antifaschisten gewesen. Dies führte dazu, dass man an der kirchenpolitischen Position einer Person oder christlichen Organisation meinte feststellen zu können, wie diese zum Nationalsozialismus standen. Diese einseitige Geschichtsschreibung ist weitgehend überholt. Allerdings zeigt eine zustimmende Haltung zur Bekennenden Kirche, dass man zumindest den nationalsozialistischen Machtansprüchen im Bereich der Kirchen und den bedenklichen Lehren der Deutschen Christen ablehnend gegenüberstand. Für die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen war dies schwierig, da man versuchte, sich grundsätzlich aus den kirchenpolitischen Kämpfen herauszuhalten. Den Kirchenkampf empfand man als ein speziell volkshochkirchliches Phänomen, mit dem man nichts zu tun haben wollte. Dabei wird die Tendenz sichtbar, eine klare Positionierung zu vermeiden. Der Missionsleiter des Missionsbundes „Licht im Osten“ Jakob Kroeker (1935a:2-4) gibt zu bedenken, dass der Missionsbund „von Anfang an ein ökumenisch eingestelltes, freies und selbstständiges Missionswerk“ ist und dass man sich kirchenpolitisch nicht von der einen oder anderen kirchlichen Front vereinnahmen lassen wolle. Es gehe dem Missionsbund „nicht um diese oder jene streng konfessionelle Kirchenfrage, sondern um das Sein oder Nichtsein der Kirche Jesu Christi überhaupt“ (:3). Dort wo man „Raum für eine klare Christusverkündigung“ habe, dürfe es nicht darum gehen zu welcher kirchenpolitischen Front man gehöre, sondern ob man „Christus als den Inhalt eines neuen Lebens und Christus als den Herrn seiner gegenwärtigen Kirche“ bezeugen dürfe (:4).

Ähnlich positioniert sich auch der Vorsitzende der Frauenmissionsschule Bibelhaus Malche Karl Otto von Kameke (Schröter 1989:225). Durch die „kirchenpolitischen Wirren“ sei die Lage in ihrer Beurteilung äußerst schwierig. Selbst innerhalb eines Werkes gäbe es unterschiedliche Meinungen dazu. Dieses „Für und Wider“ dürfe jedenfalls zu keinen „Sprengwirkungen innerhalb eines christlichen Werkes führen“, da man andere, wichtigere Aufgaben habe. Deshalb wolle man im „Bibelhaus Malche“ „weder für noch gegen die ‚deutschen Christen‘ Stellung nehmen“. Somit stünde es letztlich jeder Malche-Schwester frei, ob sie den Deutschen Christen beitrete oder nicht.¹⁶¹

Andere Äußerungen zeigen, dass man sich nicht direkt in den Kirchenkampf hineingezogen fühlte.¹⁶² Dies hatte ihre Ursache in der „Veilchenmentalität“ der Glaubens-

¹⁶¹ Analoges wurde auch vom Missionsvorstand der Mission für Süd-Ost-Europa veröffentlicht (in Fehler [o.J.]:a:74): „Wir sagen nein zu jeder kirchlichen Abhängigkeit, auch von der sich bildenden Bekenntniskirche. Für uns gibt es keine Teilnahme am Kirchenkampf.“

¹⁶² „Auch über das kirchenpolitische Ringen hat uns Gott bisher freundlich hinweggetragen. Wir sind von kirchenpolitischer Seite bisher in unserer Arbeit nicht behindert worden“ (Kroeker 1935a:2).

und Gemeinschaftsmissionen. Diese Metapher vom „Veilchen“ ist einer Äußerung von Ernst Buddeberg (1934c:37) entnommen, der die Liebenzeller Mission als ein „Veilchen“ bezeichnete, das unter den Missionsgesellschaften Deutschlands im Verborgenen blühe. Allerdings zeigte sich schnell, dass man trotz der Außenseiterrolle, die man innerhalb der deutschen Mission einnahm, vor Eingliederungsversuchen der deutschchristlichen Reichskirche nicht geschützt war.

Vom 29. bis 31. Mai 1934 tagte die Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche in Barmen. Dort wurde die berühmte Barmer Theologische Erklärung verabschiedet. Dies war ein kirchenpolitisch bedeutsamer Akt, der auch die Verantwortlichen der deutschen evangelischen Mission zum erneuten Handeln herausforderte. Dies geschah dann auf der Tagung des DEMR in Bethel am 23. Juni 1934. Obwohl es im Vorfeld dieser Tagung zu durchaus kontroversen Debatten kam, verabschiedete man auf dieser Tagung die „Kundgebung des deutschen Evangelischen Missions-Rats zur Kirchenfrage“.¹⁶³ Darin werden die Beschlüsse der „Barmer Denkschrift“ bestätigt und vor einem „unlauteren Evangelium“ sowie vor einer Missionsmethode, die sich von weltlicher Macht protegiert weiß, gewarnt. Im Artikel 4 dieser „Kundgebung“ wird die Mission auf Seiten der „glaubenden und bekennenden Gemeinden“ verortet. Zwar wurde der Begriff „bekennende Gemeinde“ noch allgemein theologisch gebraucht und bezeichnete noch nicht die im Werden befindende Rechtsform der Bekennenden Kirche. Nichtsdestotrotz zeigte sich schon in Bethel eine deutliche Positionierung in Richtung der evangelischen Bekenntnissynode (Schwarz 1980:242).

In den Publikationen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen taucht diese „Kundgebung“ nur im Missionsblatt der Liebenzeller Mission auf (Anonym 1934i:118-119). Dort heißt es: „Wir wissen uns eins mit der Kundgebung des deutschen evangelischen Missionsrates, die von allen deutschen Missionen unterschrieben worden ist und der wir auch von Herzen zustimmen“ (:118). In den anderen Missionsblättern konnte dazu nichts gefunden werden.¹⁶⁴ Allerdings stieß diese Kundgebung wichtige Fragen an. Bei diesen ging es

¹⁶³ Der Text dieser „Kundgebung“ ist abgedruckt in Anhang 3 dieser Studie.

¹⁶⁴ Wilhelm Nitsch (1934p:1 ArchNM/DEMR) erklärt, weswegen man in der Neukirchener Mission die Bethler Kundgebung nicht veröffentlichten wollte: „Die Erklärung des Missionsrates zur Frage der Bekenntniskirche haben wir empfangen und stimmen ihr im wesentlichen zu. Wir werden sie aber nicht in unserm Blatt veröffentlichen – einmal darum, wie ich schon schrieb, weil es uns fraglich ist, ob die Zeit jetzt da ist für grosse allgemeine Erklärungen. Zum andern auch darum, weil ein grosser Teil unsrer Freunde, so sehr er das sachliche Interesse der Bekenntnisfront sieht (das ist für die allermeisten ganz selbstverständlich), dennoch die besondere Stellung und namentlich auch die ganze Zusammensetzung der Bekenntnisfront nicht in allen Stücken gutheissen kann. Kurz gesagt ist es vor allem der Begriff der ‚bekennenden Gemeinde‘, an dem durch viele unserer Freunde Kritik geübt wird. Sind das denn in Wahrheit bekennende Menschen, die sich zu dieser Bekenntnisfront zusammengeschlossen haben? So fragen nicht wenige unter ihnen. Vom Bekenntnis ist ja viel die Rede, aber das Entscheidende sind doch die Bekenner! Und eine bekennende Gemeinde muss doch eigentlich aus lebendig

insbesondere um die Schlagwörter „Bekenntnisversammlungen, Bekenntnisgemeinden, Bekenntnissynoden“ (Nitsch 1934i:265). Nun wollte man den in der kirchenpolitischen Diskussion inflationär gebrauchten Terminus „Bekennen“ und die Kollokationen „Bekenntnis“, „Zeugnis“ und „Glauben“ theologisch reflektieren.¹⁶⁵ Nach Ansicht des Neukirchener Missionsdirektor Wilhelm Nitsch (1934i:265) könne nur der „Glaubende bekennen“. Deswegen sei die ekklesiologische Trennlinie nicht zwischen denen zu ziehen die sich den kirchlichen Bekenntnisschriften verpflichtet wissen und denen, die diese für unwesentlich halten, sondern nur zwischen jenen, die von Herzens glauben und jenen, die dies nicht tun (:256). Ähnlich wird es in den Missionsblättern der Mission für Süd-Ost-Europa und des Hilfsbundes für christliches Liebeswerk im Orient ausgedrückt:

Wenn wir heute von „Bekenntnis“ reden, so berührt uns dieses Wort fast ein wenig schmerzlich, da wir an den heißen Streit denken, der darum entbrannt ist. Es ist zum Stichwort im Kampfe kirchlicher Richtungen geworden. Solange aber auf beiden Seiten noch wahre und lautere Jünger Jesu zu finden sind und andererseits auch wohl „Feinde des Kreuzes Christi“, solange wird es gerade vielen ernstesten Gotteskindern schwer, wenn nicht unmöglich, in solchem Kampfe eine eindeutige und feste Stellung einzunehmen (Anonym 1935a:1; Anonym 1935i:41).

Wichtig dabei war den Autoren der Missionsblätter die theologische Zuordnung von Glauben, Bekenntnis und Zeugnis. Dem Bekennen und dem Zeugnis gehe der Glauben voraus. Auf den Glauben folge ein öffentliches Bekenntnis und diesem wiederum folge das Zeugnis, das mehr ausrichte, als reine Worte dies vermögen (Anonym 1935a:1). Demgegenüber können kirchliche Bekenntnisformen „leicht auch ohne wahren Glauben anerkannt und angenommen werden“. Diese Haltung führe dann oft zu einem „starre[n] Formenwesen und zu lebhafter Orthodoxie“, die in Kampfeszeiten, wie der gegenwärtigen, als „Abwehr gegen allerlei Umdeutung des christlichen Glaubens“ einerseits einen wertvollen Dienst tun könnten, andererseits jedoch dem echt gelebten Zeugnis eines „ernstesten Gotteskindes“ untergeordnet werden müssten (Mitteilungen der MSOE, Oktober 1935:1).¹⁶⁶ Damit hatte man das mentale Unbehagen in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen gegen die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen theologisch formuliert. Die Zugehörigkeit zur

gläubigen Menschen bestehen; daran scheint es aber in weitem Umfange recht sehr zu fehlen. Offenbar ist die Bekenntnisfront ein sehr verschiedenartig zusammengesetztes Gebilde; und im einzelnen Fall sind namentlich unter den Pfarrern nicht selten solche, die unsern Freunden in den Gemeinschaftskreisen stark im Wege stehen.“

¹⁶⁵ Das Thema „Bekennen“ beschäftigte die Autoren der Missionsblätter sehr (Anonym 1935f:1-2; Anonym 1935i:41-42; Anonym 1935a:1-2; Nitsch 1934i:265-266).

¹⁶⁶ Ähnliches schreibt auch Jakob Kroeker (1935a:3-4) im Missionsblatt des Missionsbundes „Licht im Osten“: „Als Männer aber, denen das Reich Gottes und die Kirche Jesus Christi in ihrer Totalität über alles geht, glauben wir doch das Verhältnis zu jenen Brüdern nicht verlieren zu sollen, die bisher meinten, in einer Front stehen zu müssen, deren Kampfmethoden wir niemals bejahen können. Solange wir annehmen können, daß es ihnen ebenso wie uns um das Kommen des Reiches Gottes geht, glauben wir, uns der brüderlichen Gemeinschaft mit ihnen nicht entziehen zu dürfen.“

Gemeinde Jesu Christi war für sie in Bekehrung und Hinwendung an Jesus Christus sichtbar, nicht jedoch an einer Mitgliedskarte zu einer bestimmten kirchenpolitischen Richtung. Trotzdem unterstützte man tendenziell den vom DEMR eingeschlagenen Weg. Jedenfalls waren Vertreter der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen¹⁶⁷ bei der wichtigen Tagung des DEMA in Tübingen nicht nur anwesend, sondern sie unterzeichneten das dort verabschiedete „Wort der deutschen evangelischen Mission zur gegenwärtigen Stunde“.¹⁶⁸ Diese Tagung des DEMA fand vom 22. bis 23. Oktober 1934 in Tübingen statt.¹⁶⁹ Da die kirchenpolitischen Kämpfe unvermindert weitergingen und auch vor der Mission nicht Halt machten, musste man wiederholt Stellung beziehen. Dies tat man in einem neuen bekenntnisartigen „Wort“. Dort heißt es, dass Gott trotz der „erschütternden Ereignisse in unserer Kirche (...) eine Bewegung werden“ ließ, „in der sich Tausende und aber Tausende zusammenschlossen haben, um mit Gottes Hilfe der Zerstörung in der deutschen Christenheit Einhalt zu tun“ (in Niemöller 1956:327). Diese Bewegung sei die „Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche“. Damit hatte man ein dezidiertes Votum nun auch für die Rechtsform der „Bekennenden Kirche“ abgelegt.

Da man in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen mit der Veröffentlichung von kirchenpolitischen Äußerungen generell vorsichtig war, wurde auch dieses „Wort“ nicht von allen Missionsgesellschaften abgedruckt. In den Missionsblättern der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen taucht es lediglich bei der Neukirchener Mission,¹⁷⁰ der Christoffel Blindenmission, dem Hilfsbund für Christliches Liebeswerk im Orient und der Evangelischen Karmelmission auf.¹⁷¹ Damit hatte man sich dort ausdrücklich zur Bekennenden Kirche gestellt. In den anderen Missionsblättern konnte zum „Tübinger Wort“

¹⁶⁷ Von den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen unterzeichneten Pastor Ernst Buddeberg von der Liebenzeller Mission, Missionsinspektor Hans Georg Feller von der Evangelischen Mohammedaner Mission, Carl von Hippel von der Evangelischen Karmelmission, Missionssekretär Hans Hermann Lörner von der Christoffel Blindenmission, Missionsdirektor Gustav Möller vom Hilfsbund für christliches Liebeswerk im Orient und Missionsdirektor Wilhelm Nitsch von der Neukirchener Mission.

¹⁶⁸ Der Text des „Tübinger Wortes“ ist abgedruckt im Anhang 4 dieser Studie.

¹⁶⁹ Wilhelm Nitsch (1934j:283) schreibt dazu: „Und dann vor allem der ‚deutsche evangelische Missionstag‘, d.h. die gemeinsame Tagung der Vertreter der deutschen Missionsgesellschaften. Da wurde ausgiebig die Devisennot nach allen Seiten besprochen. Und dann konnte man ja nicht daran vorbei, zu dem gegenwärtigen Kirchenstreit Stellung zu nehmen. Nach langer und eingehender Verhandlung, die eine fast völlige Einstimmigkeit ergab (nur eine kleine Mission fehlte von ungefähr 30 im ganzen), wurde bestimmt und deutlich ausgesprochen, daß die Missionsarbeit um ihrer besonderen Eigenart willen zwar organisatorisch frei bleiben müsse, aber sich innerlich durchaus eins wisse mit der Bekenntnisfront, insonderheit mit der Bekenntnissynode, die gerade in diesen Tagen in Berlin-Dahlem stattfand, und deren ‚Botschaft‘ ja durch die Blätter der Öffentlichkeit übergeben worden ist, und gewiß auch den meisten Lesern unseres Blattes bekannt geworden ist.“

¹⁷⁰ Wilhelm Nitsch (1933h:168) schreibt dazu: „Wir gehören natürlich, soweit wir es mit der Kirche zu tun haben, in die ‚Bekenntnisfront‘ hinein und lehnen das weltliche Führerprinzip auf diesem Boden (...) ab“.

¹⁷¹ Folgende Fundorte seien hier aufgeführt: Anonym (1934n:266-267); Anonym (1934j:7-8); Anonym (1934l:11) und Anonym (1934k:102-103). Zudem wird sie in den Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes erwähnt (Anonym 1935c:148-149).

nichts gefunden werden. Möglicherweise stimmte man zu ohne darüber zu berichten. Vielleicht lehnte man eine kirchenpolitische Einmischung generell ab. Jedenfalls zeigt sich die Tendenz, dass man diesen, für den Bereich der Mission eminent wichtigen Meilenstein, nicht als geistlich-theologische Positionierung wahrnahm, sondern als kirchenpolitisches und damit irrelevantes Ereignis missverstand.

Interessanterweise wird die Barmer Theologische Erklärung¹⁷² in keinem Missionsblatt genannt oder auf die Umstände ihrer Entstehung eingegangen. Lediglich das Missionsblatt „Palästina“ erwähnt den „Evangelischen Bekenntnistag“, der schon vor der berühmten Barmer Bekenntnissynode in Ulm stattfand. Die Landeskirchen von Württemberg und Bayern hatten sich den Eingliederungsbestrebungen der deutschchristlichen Reichskirche widersetzt. Daraufhin fuhr Reichsbischof Ludwig Müller nach Stuttgart, um der Landeskirche ihre Selbständigkeit abzusprechen und sie mit einer Verordnung der Reichskirche einzuverleiben. Das war ein ungeheurer Vorgang, den die oppositionellen Kräfte nicht hinnehmen wollten. Deswegen versammelten sich am 22. April 1934 in Ulm 5000 Christen aus Württemberg, Bayern, Westfalen, Brandenburg und dem Rheinland, um gegen diesen Gewaltakt zu protestieren (Jung 2002:172). Dort verlas und bestätigte man diesen Protest in einer schriftlichen „Kundgebung“. Diese nun ließ Carl von Hippel (1934b:54-56) in seinem Missionsblatt „Palästina“ abdrucken. Mit seiner wohlwollenden Kommentierung positionierte er die Evangelische Karmelmission dezidiert gegen die Deutschen Christen und deren gewaltsame Gleichschaltungspolitik (Löffler 2008:81-83). Ansonsten gibt es in den Missionsblättern kaum Stellungnahmen oder Hinweise zu kirchenpolitischen Fragen. Ab und zu äußerte man sich zwar zurückhaltend, jedoch positiv zur Eingliederung der christlichen Jugendverbände in die nationalsozialistischen Jugendorganisationen (Pistor 1937:154). Ansonsten schenkten die Missionsblätter den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen keine Aufmerksamkeit.¹⁷³

¹⁷² Die bekannte „Barmer Theologische Erklärung“ und ihre Entstehung sind Bestens dokumentiert (Nicolaisen 1985; Heimbucher & Weth 2009).

¹⁷³ Ein Eklat, der insbesondere im pietistisch-erwecklichen Protestantismus für Aufmerksamkeit sorgte, war das Verhalten der deutschen Delegation an der Zweiten Weltkonferenz für Praktisches Christentum. Diese ökumenische Konferenz fand vom 12. bis 26. Juli 1937 in Oxford statt. Da es der Oxford-Delegation der Bekennenden Kirchen nicht erlaubt war nach Oxford zu reisen, beschloss der Rat der Evangelisch-Lutherischen Kirche aus Solidaritätserwägungen von der Entsendung einer deutschen Delegation Abstand zu nehmen. Dies galt jedoch nicht für die freikirchlichen Kirchenvertreter, die trotzdem nach Oxford reisten und dort Loyalitätsbekundungen der nationalsozialistischen Regierung gegenüber abgaben (Ludwig 2000:202-208, Voigt 1980:18-24). Dieses Verhalten stieß allgemein auf Missbilligung (Voigt 1980:20). In den Missionsblättern äußerte man sich jedoch nicht dazu. Nach der 3. Weltmissionskonferenz im südindischen Tambaram wurden einige Missionszeitschriften verboten, die in ihrer Berichterstattung über diese Konferenz Positionen vertraten, die von den Nationalsozialisten als Gefährdung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung empfunden wurden (Ludwig 2000:241-246). Die Berichterstattung über diese Konferenz in den Missionsblättern der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen scheint dagegen keine Maßnahmen der Nationalsozialisten herausgefordert zu haben.

2.4.3 Das große Schweigen

Die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen hatten, wie im vorigen Kapitel aufgezeigt, vereinzelt zum Kirchenkampf Stellung bezogen. Allerdings vermied man eine kritische Berichterstattung über die Deutschen Christen und deren fragwürdigen kirchenpolitischen Aktionen gänzlich. Einer offenen Konfrontation mit den Deutschen Christen und deren Positionen ging man aus dem Weg, weil man den Kirchenkampf als ungeistlich empfand. Auch war man vom Kirchenkampf nicht unmittelbar betroffen. Grundsätzlich wollte man sich aus jedweder Politik heraushalten (von Hippel 1935a:50; Anonym 1936a:69; Kroeker 1934b:10). Da Gottesdienst, christliche Lebensäußerungen und Missionsbemühungen von den Nationalsozialisten – zunächst jedenfalls – nicht generell untersagt wurden, war man von den Auswirkungen des nationalsozialistischen Unrechtssystems nicht direkt betroffen. In den Missionsbeiträgen wird öfters davon berichtet, dass „wir“ „ungehindert bis heute unseren Dienst tun“ konnten (Nitsch 1934e:170). Im Missionsblatt „Palästina“ wird dazu Folgendes ausgeführt:

„Wir konnten unter dem Schutz unserer neuen, starken Regierung ungestört weiter arbeiten. Fiel uns in den kirchenpolitischen Bewegungen manches schwer aufs Herz, so sind wir auch da in keiner Weise gehindert worden“ (Anonym 1934e:52).

Ähnliches berichtete Paul Achenbach (1934a:201) im Missionsblatt „Dein Reich komme!“:

Die Woche vom 11.-18. Februar führte mich zum Evangelisationsdienst nach Hartenstein i. S., wo ebenfalls Kirchengemeinde und landeskirchliche Gemeinschaft gemeinsam den Dienst vorbereitet hatten. Das Wochenthema lautete: „Volk vor Gott“. Der Besuch war gut, aus Hitlerjugend, der SA und der NSDAP waren einzelne und je nach Thema viele vertreten, um der Botschaft des Evangeliums zu lauschen.

Von den nationalsozialistischen Rechtsverletzungen waren meist Menschen betroffen, die nach der bürgerlichen Wertevorstellung der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen ohnehin die Härte des Gesetzes verdient hatten. Deswegen sah man sich nicht in der Pflicht, die nationalsozialistischen Maßnahmen gegen Regimegegner zu kritisieren. Gleiches gilt für den Rechtsbruch bei den „Säuberungsaktionen“ gegen die SA-Spitze. Diese ließ Hitler ohne rechtliche Grundlage liquidieren (Benz 2000:46-49).¹⁷⁴ Mit solchen Aktionen und mit anderen

¹⁷⁴ Dazu bemerkte beispielsweise Wilhelm Nitsch (1934g:214) im Missionsblatt der Neukirchener Mission Folgendes: „Indem diese Zeilen geschrieben werden (Anfang Juli), stehen wir noch alle unter dem erschütternden Eindruck der Ereignisse vom 30. Juni. Gott wolle mit starker Hand über unserem lieben Volk und Vaterland walten!“

Maßnahmen, besonders aber mit dem „Ermächtigungsgesetz“ setzte Hitler den Rechtsstaat sukzessive außer Kraft. Nun waren Hitlers demokratiefeindliche und rechtsbrechende Aktionen offensichtlich geworden (Benz 2000:42-50). Aber auch dagegen gab es keinerlei Protest.¹⁷⁵ Als die NSDAP im Frühjahr 1933 zum Boykott aller jüdischen Geschäfte, Unternehmen, Arztpraxen und Anwaltskanzleien aufrief, wurde auch die notorische Judenfeindschaft des Nationalsozialismus aller Welt offensichtlich. Doch auch gegen diese antisemitischen Aktionen protestierte man in den Publikationen der Glaubens- und Gemeinschaftsmisionen nicht. Wahrscheinlich fürchtete man sich schon damals vor Sanktionen oder Repressalien der nationalsozialistischen Machthaber.¹⁷⁶ Nun stellt sich die Frage, ob und wie viel Handlungsspielraum für die Redakteure der Missionsblätter vorhanden war.

Mit dieser Frage setzt sich Gerhard Stoll (1963) in seiner Monographie „Die evangelische Zeitschriftenpresse im Jahre 1933“ auseinander. Dabei nimmt er auch explizit auf die „Missionszeitschriften“ Bezug (1963:58-63). Zunächst stellt Stoll den Unterschied zwischen Missionsblättern und Zeitschriften der Innen- und Außenmission einerseits und den volksmissionarischen Verteilblättern andererseits heraus. Allen gemeinsam sei jedoch die Intention, mit evangelistischen Beiträgen zur Bekehrung aufzurufen, im Glauben zu festigen und für die Mission zu motivieren (1963:59). Stets beabsichtige man „mit populären Informationen, Kommentierungen und Unterhaltung eine Beeinflussung des Lesers nach einem evangelisch-missionarischen Leitbild“ (1963:59). Angesichts der biblisch-missionarischen Ausrichtung dieser Blätter und Zeitschriften, denen es primär um das „Reich Gottes“ ging, kann kaum etwas Kritisches zu den nationalsozialistischen Machtäußerungen erwarten werden. Im Hintergrund stand nicht nur die nationalsozialistische Reglementierung der evangelischen Presse¹⁷⁷ und die damit einhergehende Furcht¹⁷⁸ vor Verboten und

¹⁷⁵ Am Beispiel eines methodistischen Redakteurs weist Karl Heinz Voigt (1980:45) nach, dass die Verantwortlichen kirchlicher Zeitschriften „schon Anfang 1933 massivem Druck ausgesetzt“ waren. Trotzdem gab es Autoren, Schriftleiter und Verleger, die die notwendige „Auseinandersetzung mit den totalitären Ansprüchen des NS-Staates und seiner Gliederungen leisteten“ (Ohlemacher 1988:145). Jörg Ohlemacher (1988:137-150) zeigt, dass es Autoren und Verleger mit „Zivilcourage“ gab. Der Missionsinspektor Hans Lokies (Gossner Mission) und der Verleger Günther Ruprecht sind nach Ohlemacher hierfür beispielhaft.

¹⁷⁶ Immerhin gab es schon 1934 Verbote von christlichen Zeitschriften. Solche Verbote mahnten zu besonderer Vorsicht. Obwohl Nitsch sich einerseits über die „nationale Erhebung“ freute, irritierten ihn andererseits die Verbote christlicher bzw. kirchlicher Zeitschriften (1934s:3, 1939f:3 ArchNM/MR).

¹⁷⁷ Zunächst versuchten die Nationalsozialisten die evangelische Presse mit Lenkungs- und Gleichschaltungsversuchen und dann später mit Verboten und Beschlagnahmungen durch Gesetze und Erlasse zu reglementieren. Bevor die Verantwortlichen der evangelischen Presse die neue Situation richtig einschätzen und die drohende Gefahr vonseiten nationalsozialistischer Machtansprüche erkennen konnten, wurde ihre journalistische Freiheit massiv begrenzt. Später dann war es ohne Repressalien kaum möglich, kritisch von den politischen und auch kirchenpolitischen Ereignissen zu berichten. Über die nationalsozialistischen Lenkungs- und Gleichschaltungsversuchen informiert Stoll (1963:178-183) Rosenstock (2002:83-133), über das Autodafé vom 10. Mai 1933 und über die nationalsozialistische Indizierungspraxis informiert Aigner (1971); über die

Beschlagnahmungen,¹⁷⁹ sondern eine grundsätzliche unpolitische Ausrichtung der Missionspublikationen. Jedenfalls schwieg man in den Missionsblättern zu den zahlreichen Rechtsbrüchen des nationalsozialistischen Regimes. Auch später dann, in der Nacht vom 9. auf 10. November 1938, als die Diskriminierung und Ausgrenzung gegen Juden in brachiale Gewalt überging, blieb man still. In den nach der sog. „Kristallnacht“ verfassten Leitartikeln der Missionsblätter waren erbauliche Bibelmeditationen abgedruckt, die mit der Verfolgungssituation der Juden nichts zu tun hatten. Die biblische Botschaft wird zwar weitergegeben, sie gilt jedoch nur der inneren Provinz individueller Gläubigkeit und bleibt vom politischen Tagesgeschehen merkwürdig isoliert. Es ist wissenschaftlich unredlich, zu spekulieren was den Verantwortlichen und ihren Organisationen geschehen wäre, wenn sie öffentlich gegen diesen Pogrom protestiert hätten. Es gibt Beispiele, die zeigen, dass Protest gegenüber diesen Aktionen zu direkter Verfolgung führte. Der württembergische Pfarrer Julius von Jan hatte kurz nach dem Pogrom gegen das dort geschehene Unrecht gepredigt und zur Buße aufgefordert.¹⁸⁰ Dies führte zunächst zu tätlichen Angriffen der SA auf ihn und später zu einer Gefängnisstrafe von über einem Jahr mit anschließendem Landesverweis. Dass es nicht noch schlimmer kam, wird der Intervention des württembergischen Landesbischofs Theophil Wurm zugeschrieben. Selbst jüdische Tendenzen in der Berichterstattung konnten zu Angriffen vonseiten nationalsozialistischer Agitatoren führen.¹⁸¹ Allerdings hatten

Aushöhlung der Pressefreiheit und über das Schriftleitergesetz informiert Stoll (1963:187-201) und Hafenbrack (2004:230-233); über die nationalsozialistischen Presseanweisungen informiert Hafenbrack (2004:287-289). Diese Maßnahmen und Anweisungen für die Presse betrafen auch die Missionsblätter. So gibt es beispielsweise im Archiv der Neukirchener Mission einen Aktenordner, in dem zahlreiche Bestimmungen, Reglementierungen, Erlasse und Verbote gesammelt sind. Da der DEMR einem staatlichen Verbot vorbeugen wollte, wurde eine Selbstzensur eingeführt (Ustorf 1997:74).

¹⁷⁸ Vor allem die Verantwortlichen im Bereich der Evangelischen Allianz waren sehr vorsichtig und wollten keine unnötigen Provokationen riskieren. Hinsichtlich der Veröffentlichung des Evangelischen Allianzblattes nahm man sich vor, zu „den Gegenwartsfragen [und] in Bezug auf die Parteipolitik eine zurückhaltende Stellungnahme“ einzunehmen (Afflerbach 2006:128). Nach Dietrich Aigner (1971:994) war die religiöse Literatur während der NS-Zeit die zweitstärkste Gruppe nach der Belletristik unter den Neuerscheinungen. Deswegen wurde sie von den nationalsozialistischen Überwachungsstellen besonders aufmerksam beobachtet. Die Indizierung des Schrifttums aus dem „christlich-konfessionellen und freikirchlichen Lager“ nahm deshalb im Laufe der Jahre immer größeren Umfang an.

¹⁷⁹ Die Sorge vor einem Verbot war indes nicht unbegründet. Im September 1939 mussten einige Missionsblätter ihr Erscheinen einstellen, so z.B. die Zeitschrift „Missionsblatt der Hannoverschen ev.-luth. Freikirche“, die in einigen Artikeln eine durchaus kritische Gesinnung zur NS-Ideologie eingenommen hatte (Stolle 1986a:27). Auf die Verwarnungen, Beschlagnahmungen und Verbote haben Stoll (1963:184-186) und Lehmann (1974:73-75) aufmerksam gemacht.

¹⁸⁰ Julius von Jan hatte sehr deutlich das Unrecht beim Namen genannt: „Die Leidenschaften sind entfesselt, die Gebote Gottes missachtet, Gotteshäuser, die anderen heilig waren, sind ungestraft niedergebrannt worden, das Eigentum der Fremden geraubt oder zerstört, Männer, die unsrem deutschen Volk treu gedient haben und ihre Pflicht gewissenhaft erfüllt haben, wurden ins KZ geworfen, bloß weil sie einer anderen Rasse angehörten!“ Predigt vom Bußtag des 16. November 1938 im württembergischen Oberlenningen. Diese Predigt ist abgedruckt in Eberhart Röhms & Jörg Thierfelders Buch (1981:127-128).

¹⁸¹ Erich Sauer vom Wiedenester Missionshaus hatte in seinen Schriften einen dispensationalistischen Heilsplan graphisch dargestellt. Dabei kommt üblicherweise Israel eine herausragende endgeschichtliche Bedeutung zu. Dies wurde von einem nationalsozialistischen Kampfblatt aufgenommen und heftig kritisiert. Man warf Sauer

evangelische Zeitschriften ein „Protektorat“, das von den Nationalsozialisten nicht okkupiert werden konnte, nämlich die biblische Botschaft (Stoll 1963:99). So wäre es wahrscheinlich auch nach der sog. „Kristallnacht“ ohne Repressionen noch möglich gewesen, für die Leitartikel biblische Themen zu wählen, die zwar nicht direkt, jedoch für den bibeltheologisch Eingeweihten Protest gegen diese Ereignisse ausgedrückt hätten. Dies war jedoch nicht der Fall.

2.4.4 Kriegspropaganda und das Winterhilfswerk

Grundsätzlich waren die Verantwortlichen der Missionsblätter zu keinen Konzessionen dem Nationalsozialismus gegenüber bereit. Beim Ausbruch des Zweiten Weltkriegs verschärften sich allerdings die Pressebestimmungen erheblich.¹⁸² Unter diesem zunehmenden Druck gaben einige Schriftleiter der Aufforderung nach, nationalsozialistische Propaganda abzdrukken. Die Pressebehörden erwarteten positive Äußerungen zum Nationalsozialismus und Krieg. So wird beispielsweise in einem „streng vertraulichen“ Brief vom 16. Januar 1940, den Verantwortlichen der Missionszeitschriften mitgeteilt, „daß sich die kirchliche Presse jeder Stellungnahme zu politischen Fragen zu enthalten“ habe. Weiter heißt es dort, dass es

der Kirchenpresse während des Krieges gestattet ist, unter Beachtung der seit dem 1. September 1939 für die konfessionellen Zeitschriften ergangenen Sprachregelungen in ihren Ausführungen auf den Krieg Bezug zu nehmen, und zwar in einer Form, die die deutsche Siegeszuversicht immer klar zum Ausdruck bringt, den Siegeswillen des deutschen Volkes aus der bedenkenlosen Bejahung dieses uns aufgezwungenen Krieges auch in religiösem Sinne stärkt und jedes Wehklagen streng vermeidet. Es ist ferner gestattet, laufend die Leserschaft aufzufordern, für den Sieg der deutschen Waffen zu beten und der Gefallenen zu gedenken. Es ist selbstverständlich, daß jede kritische oder ablehnende Haltung oder Einflußnahme auf die innerdeutschen bzw. weltanschaulichen Dinge verboten ist und die Schriftleiter alles meiden, was als Kritik an der deutschen Außenpolitik gedeutet werden könnte (in Afflerbach 2006:128).

Aufgrund solcher Aufforderungen druckten einige Schriftleiter NS-Propaganda in ihren Missionsblättern ab. Dies sollte Linientreue demonstrieren und so die eigene Zeitschrift vor einem drohenden Verbot retten. Interessanterweise lassen sich in den wenigsten Missionsblätter Kriegspropaganda finden. Lediglich in den Missionsblättern der Allianz-China-Mission und Neukirchener Mission können umfangreichere kriegspropagandistische Voten nachgewiesen werden. Besonders auffällig sind die Äußerungen im „China-Boten“.

„Volksverdummung“ und Verführung „naiver Zeitgenossen“ vor. Er leiste „für jüdische Machtgelüste“ „Vorspanndienste“. Allerdings war Sauer durch diese Vorkommnisse keinerlei Repressalien ausgesetzt, außer, dass die Gestapo seine Vortragstätigkeit zu überwachen begann (Afflerbach 2006:128-130).

¹⁸² Diese Pressebestimmungen wurden von Gerhard Schäfer (1968:172-191) ausführlich dokumentiert.

Dort wird der Führer Adolf Hitler als der Beauftragte Gottes verherrlicht, der die Geschehnisse Europas nach Gottes Vorsehung neu zu ordnen habe.¹⁸³ Wiederholt werden Hitler und seine Soldaten gelobt, die militärischen Erfolge über die besiegten Nationen bestaunt und die „Machthaber an der Themse“ als Kriegstreiber bezeichnet (Anonym 1940h:81; Anonym 1941b:I)¹⁸⁴. Auch werden Blut und Opfer des Krieges als eine Notwendigkeit gesehen und theologisch gerechtfertigt.¹⁸⁵ Fernerhin beschwor man die Treue zu Führer und Vaterland (Anonym 1941c:I) und forderte zum Gebet für den Sieg über die Feinde Deutschlands auf.¹⁸⁶ Schließlich warb man für die „Bereitschaft zum Sterben“ und „zur Hingabe des eigenen Lebens“ (Anonym 1941e:I). Besonderes Gewicht kommt dabei den Äußerungen zum Kriegseintritt Englands zu, weil man mit der englischen China Inland Mission (CIM) verbunden war und auf dem Missionsfeld mit englischem Missionarspersonal eng zusammenarbeitete. In diesen Äußerungen wird Hitler als Mann des Friedens dargestellt, der England zweimalig die „Friedenshand angeboten“ habe. Dieses Friedensangebot hätten die Engländer jedoch „leichtsinnig“ ausgeschlagen (Anonym 1940i:I). Nun müsse England um sein Bestehen fürchten, da die deutsche Wehrmacht unaufhaltsam auf den Ärmelkanal vorrücke (Anonym 1940i:I). Zudem wurde die These vertreten, dass Deutschland dieser Krieg aufgezwungen worden sei (Anonym 1940h:81). Demgegenüber machte man dann andererseits unmissverständlich deutlich, dass es bei diesem Krieg um die „Lebensfrage unseres Kontinents“ gehe. Deswegen sei ein militärisches Vorgehen unumgänglich (Anonym 1940f:I). Jedoch gilt es zu beachten, dass diese propagandistischen Aussagen nicht mit den anderen Inhalten des China-Boten verbunden sind, und es scheint, dass man diese Äußerungen „gezwungenermaßen“ abdruckte, sie innerlich jedoch nicht befürworten konnte.¹⁸⁷ Dafür spricht, dass all die anderen Texte des China-Botens völlig frei von NS-Propaganda sind.

¹⁸³ Z.B. heißt es dort: „Wir zweifeln nicht daran, daß die großen Geschehnisse unserer Tage im Plan der Vorsehung unseres Gottes liegen“ (Anonym 1940e:I). Ähnliches wurde öfters geäußert (Anonym 1940f:I; Anonym 1941b:I).

¹⁸⁴ Mit römisch „I“ soll hier die nicht mit Seitenzahlen versehene Innenseite des Umschlages bezeichnet werden. Interessanterweise werden diese propagandistischen Äußerungen meist nur dort und immer ohne Verfasseramen im China-Boten abgedruckt, was die Vermutung nahe legt, als habe man lediglich die Texte der Pressebehörden übernommen, ohne sich aber damit identifizieren zu können.

¹⁸⁵ Man verwies auf Psalm 126 mit der Bemerkung, dass auf eine Tränensaat eine Freudenernte folge (Anonym 1941d:I).

¹⁸⁶ „Wir beten um eine schnelle, wenn auch harte Lösung der Lebensfrage unseres Kontinents“ (Anonym 1940f:I). Ähnliches lässt sich auch in derselben Rubrik des Folgemonats finden (Anonym 1941g:I).

¹⁸⁷ Dies wird in Analogie zu den Ausführungen von Wilhelm Nitsch (1946g:2 ArchNM/SK) bestätigt. Um diese Kriegspropaganda in den Missionsblättern richtig einordnen zu können, müsse – so Nitsch – eine „Quellenscheidung“ durchgeführt werden. In einem Nachkriegsbrief an Emil Heintze von der holländischen Partnerorganisation schrieb er Folgendes: „Zu diesen Artikeln im Heidenboten noch ein aufklärendes Wort. Wenn Sie einmal nachsehen wollen, dann wird sich ergeben, dass diese Artikel bis einschliesslich Juli 40 ganz in Ordnung sind. Aber dann standen wir christlichen Schriftleiter einige Monate lang unter dem starken Druck des

Auch im Missionsblatt der Neukirchener Mission lassen sich Aufrufe finden, die Hitler und den Krieg verherrlichen. Wilhelm Nitsch von der Neukirchener Mission stand dem Kriegsausbruch zunächst unentschlossen gegenüber. Er stellte sich die bängliche Frage, ob England und Frankreich den deutschen Angriff auf Polen hinnehmen würden und hoffte, dass der Krieg keine Ausweitung erfahre (1939:207). Einen Monat später beruhigte er seine Leser mit der These, dass die gegenwärtige Kriegsnot mit ihren „Störungen und Hemmungen“ aus Gottes Hand komme. Im „gläubigen ja-sagen zu Gottes Führungen“ sei das Geheimnis des göttlichen Segens verborgen (1939:210). Dann aber, in der August/September-Ausgabe des Neukirchener Missionsblattes wird der Krieg in der von den Pressebehörden verordneten Sprachregelung verherrlicht. So hätten sich in den letzten Monaten wunderbare Dinge zugetragen. Diese würden in dem ungeheuren Feldzug gegen Frankreich überaus deutlich.¹⁸⁸ Der „geniale Geist“ des Führers und dessen „heißer Wille zum Sieg“ müsse gelobt werden. Ferner müsse man ihm unerschütterliches Vertrauen entgegenbringen, da er von Gott für die Neugestaltung Europas ausersehen worden sei. Natürlich fordere der Krieg seine Opfer, auch von den Daheimgebliebenen, jedoch würden diese im Blick auf die gewaltigen Ereignisse, die in den vergangenen Wochen und Tagen geschehen seien verblassen (1940:81).

Diese kriegspropagandistischen Äußerungen waren nicht kennzeichnend für die Mehrzahl der Missionspublikationen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen.¹⁸⁹

Propagandaministeriums. In den Nummern der folgenden Monate kann man eine regelrechte ‚Quellenscheidung‘ (wie das die alttestamentliche Kritik nennt) vornehmen. Auf Seite 81 der Nummer für Aug./Sep. 1940 stammen die ersten vier Abschnitte aus der Sendung des Pressedienstes (ich habe mir in meinem Handexemplar das damals notiert) und erst mit den Worten ‚In all dieser Zeit haben wir...‘ beginnt meine eigene Niederschrift. Ebenso in der Oktobernummer auf Seite 91: Der Absatz 2 (beginnt mit dem zweiten Satz: vor einem Jahr, am 1. September usw.) beginnt das vom Pressedienst übernommene, erst mit dem dritten Absatz (‚So waren es Empfindungen usw.‘) beginnt meine Ausarbeitung. Ähnlich ist es in der folgenden Nummer auf Seite 105: Die ersten 7 Abschnitte stammen vom Pressedienst, mit den Worten: (Währenddem können wir hier usw.) beginnt meine Ausarbeitung. Genauso in der folgenden Nummer auf Seite 116: Die ersten 3 Abschnitte vom Pressedienst, das andere (von den Worten an: ‚Aus unserem Erleben hier‘ usw.) stammt von mir. Und noch einmal im Januar 1941 ist die Quellenscheidung sehr leicht vorzunehmen: Der Anfang stammt wieder (überall sind kleine Veränderungen von meiner Hand vorgenommen) vom Pressedienst, mit Absatz 3 beginnt meine Ausarbeitung. Und dann haben wohl die Zusendungen des Pressedienstes aufgehört, vom Februar 1941 an hören sie in diesen Artikeln, soweit ich bei flüchtiger Durchsicht festgestellt habe, nur meine Stimme. So hoffe ich, dass die Sache nun doch ganz klar ist und dass man mich weder als einen Kriegshetzer noch als in Siegestaumel hineingeraten ansehen wird. Tatsächlich habe ich nie für den Sieg gebetet, sondern um einen ‚guten Frieden‘; denn was ‚Sieg‘ für uns Christen zu bedeuten haben würde, das war mir längst deutlich“ (1946g:2 ArchNM/SK).¹⁸⁸ „Uns allen war es aus dem Herzen gesungen, als bei der Bekanntgabe des Waffenstillstandes mit Frankreich am 25. Juli im Rundfunk das Lied angestimmt wurde: ‚Nun danket alle Gott mit Herzen, Mund und Händen!‘ Ein Feldzug von ungeheuerstem Ausmaß in sechs Wochen erledigt, und so unglaublich herrlich erledigt!“ (Nitsch 1940a:81).

¹⁸⁹ Nur ganz vereinzelt klingen in den anderen Missionsblättern kriegspropagandistische Töne an. Im Missionsblatt der Yünnan-Mission heißt es: „Dank erfüllten Herzens preisen wir den Herrn für den unseren Truppen in Polen geschenkten Sieg, und wir wollen in anhaltender Fürbitte unseres Führers und Volkes gedenken, aber auch in unsrer großen Zeit das uns anvertraute Werk der Mission nicht vergessen“ (Hering 1939:46). Und in den Mitteilungen der MSOE kann man lesen: „Ein langes Kriegsjahr liegt hinter uns. Wir schauen staunend und dankbar zurück auf alle gnädige Durchhilfe und tägliche Bewahrung unseres treuen Gottes, die Er unserem Volk und Vaterland wie seiner Regierung bis zur Stunde erwiesen hat (Urban 1940:1).

Vielmehr war es üblich, auf kriegspropagandistische Äußerungen zu verzichten.¹⁹⁰ Allerdings war man bereit, Werbetexte für das nationalsozialistische Winterhilfswerk (WHW) abzdrukken. Dies war nicht unproblematisch, da auf dem üblichen WHW-Emblem ein Reichsadler auf einem kleinen Hakenkreuz sitzend abgebildet war.¹⁹¹ Auf diese Weise kamen nationalsozialistische Embleme und Werbetexte in die Missionsblätter. Ursprünglich war das Winterhilfswerk keine nationalsozialistische Erfindung. Doch wie auf anderen Gebieten auch, gelang es den Nationalsozialisten die Winternothilfe aus der Weimarer Zeit gleichzuschalten (Röhm & Thierfelder 1992:122). Schon im Juli 1933 wurde die von freien Verbänden¹⁹² getragene Winternothilfe der Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt (NSV) angegliedert.¹⁹³ Unter der Führung von Erich Hilgenfeld, dem Leiter der NSV wurde das Winterhilfswerk zu einer propagandistisch groß angelegten Sammelaktion ausgebaut, die beträchtliche Einnahmen verzeichnen konnte.¹⁹⁴ Die gesammelten Gelder und Sachspenden kamen Bedürftigen, in den Anfangsjahren sogar armen Juden zugute (Röhm & Thierfelder 1992:113). Für die Missionsgesellschaften wurde das Sammeln von Geld und Sachspenden immer schwieriger, da das Winterhilfswerk eine Art Sammelmonopol innehatte. Vonseiten des Winterhilfswerks wurde den Missionen in Aussicht gestellt, dass sie von den Sammlungen etwas abbekommen würden. Wie viel man dann tatsächlich bekam, ist nicht bekannt.¹⁹⁵ Jedenfalls mussten alle Missionsblätter Werbung für das Winterhilfswerk

Ernst Kuhlmann (1940:1) von der Missionshilfe Velbert schreib beispielsweise zum Eintritt Englands in den Krieg: „Wie tief ist doch die Verblendung der sogenannten demokratischen Länder, mit England an der Spitze, die eine solche Katastrophe heraufbeschwören konnte!“

¹⁹⁰ Einschränkung muss allerdings gesagt werden, dass einige Missionsblätter der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen nicht eingesehen werden konnten. Zudem muss man bedenken, dass die lokalen politischen Gegebenheiten eine Auswirkung darauf haben, ob und wie viel Kriegspropaganda man abdrucken musste. Ein Beispiel aus der kirchlichen Presse in Wuppertal zeigt, dass man dort verpflichtet wurde „Kriegsaufrufe“ abzdrukken. Der Herausgeber des Barmer Sonntagsblattes musste dies „im quälenden Bewusstsein seiner Mitschuld“ tun, da die Partei darauf bestand, „wenn das Blatt nicht verboten werden sollte“ (Helmich 1985:290). Dies zeigt, dass besonders in Wuppertal auf Linientreue der Kirchenblätter geachtet wurde. Im entfernten Schlesischen Tannhübel, wo die Mission für Süd-Ost-Europa ansässig war oder im Nordschwarzwald, wo die Liebenzeller Mission eine fast unbeachtete Nischenexistenz führte, waren solche Aufforderungen möglicherweise nicht üblich. Dies zeigte sich dann auch in den Missionsblättern dieser Missionsgesellschaften. Dort druckte man keine Kriegspropaganda ab.

¹⁹¹ Siehe einige Beispiele dieser Werbung für das Winterhilfswerk in Anhang 10 dieser Studie.

¹⁹² Die „Winternothilfe“ wurde vor der Gleichschaltung von Verbänden wie der Inneren Mission, des deutschen Caritasverbandes und des Paritätischen Wohlfahrtsverbandes getragen.

¹⁹³ Die NS-Volkswohlfahrt und das Winterhilfswerk des Deutschen Volkes sind bei Herwart Vorländer (1986:341-380) beschrieben.

¹⁹⁴ Im Winter 1933/34 wurden 358 Millionen Reichsmark, im Jahr 1937 schon 1,5 Milliarden und im Jahr 1942 schon über 5 Milliarden Reichsmark eingenommen.

¹⁹⁵ Dieser Themenbereich ist bisher noch nicht erforscht. Allerdings gibt es einzelne Hinweise, dass die Missionen von den WHW-Sammlungen etwas abbekamen. Beispielsweise schreibt Wilhelm Nitsch (1935g:1 ArchNM/IM) zu dieser Sache Folgendes: „Anscheinend will sich die Devisenlage etwas bessern. Vorgestern bekamen wir die überraschende Mitteilung, dass uns auf einen Schlag für 1500 Mark Devisen zuerkannt sind. Diese Devisen stammen aus der Winterhilfssammlung der N.S.D.A.P. bei den Auslandsdeutschen. Es ist wirklich ein sehr freundliches Entgegenkommen, dass man der Mission einen so erheblichen Teil dieser Devisen übergibt.“

abdrucken (Lehmann 1974:73). Gleichwohl kamen einige dieser Aufforderung in besonderer Weise nach, indem sie längere und modern illustrierte Werbetexte dem kurzen Einzeiler „Vergeßt das WHW nicht!“ oder „Helft dem WHW!“ vorzogen.¹⁹⁶ In den Kriegsjahren mischten sich die üblichen WHW-Werbetexte mit kriegspropagandistischen Äußerungen. Zum Beispiel wurde die Aussage des „Führers“ abgedruckt, wonach deutsche Soldaten durch das Bewusstsein stark gemacht würden, dass hinter ihnen ein Volk „in eiserner Geschlossenheit und fanatischem Willen“ stehe (Dein Reich komme, Dezember 1940:23). Im Neukirchener Missionsblatt wurde neben der Rubrik der Spendenkonten ein auffälliger Reichsadler mit Hakenkreuzemblem und der Aufforderung abgedruckt: „Dein Opfer zum Sieg!“ (Missions- und Heidenbote, Dezember 1941:2).¹⁹⁷ Hierbei wird deutlich, dass die Verantwortlichen der Missionsblätter dem Druck der Pressebehörden jedenfalls in dieser Frage nicht widerstehen konnten. Dabei ging es ihnen primär um die Bestandswahrung des eigenen Missionsblattes. Allerdings zeigte es sich, dass dieses Buhlen um die Gunst der nationalsozialistischen Pressebehörden vergebens war, da alle Missionsblätter im Juni 1941 – angeblich aus Papiermangel – ihr Erscheinen einstellen mussten (Lehmann 1974:75).

2.4.5 Kryptische nonkonforme Andeutungen

Die Verantwortlichen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen standen vor der schwierigen Aufgabe, den biblischen Anspruch des „Reiches Gottes und [der] Kirche Christi in ihrer Totalität“¹⁹⁸ im Umfeld des Totalitarismus von Führer und Partei zu betonen, ohne in Konflikt mit den Zensurbehörden zu kommen. Angesichts der befürchteten staatlichen Sanktionen versuchten nonkonformistische und oppositionelle Schriftsteller in einer verdeckten Schreibweise kritische Aussagen an den Kontrollinstanzen vorbei zu vermitteln (Ehrke-Rotermund & Rotermund 1999:18). Inwieweit dies auch von der Autorenschaft der Missionsblätter praktiziert wurde, ist nicht bekannt. In den Nachkriegsäußerungen wurde hierauf meines Wissens nie Bezug genommen. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist die Äußerung von Hans Brandenburg über die Schriften von Jakob Kroeker. Nach Brandenburg (1957:14) habe Kroeker in seinen Schriften das „Trugbild des Nationalsozialismus“ enthüllt. Als Beispiel erwähnt er Kroekers Bibelkommentar zum Danielbuch. Dieser Kommentar wurde allerdings schon vor der Machtergreifung Hitlers

¹⁹⁶ Vereinzelt wird auch zur Mitgliedschaft bei der NSV aufgerufen (Anonym 1940b:6; Anonym 1937e:128).

¹⁹⁷ In einem anderen Werbetext des Kriegs-Winterhilfswerkes heißt es: „Unsere tapferen Soldaten an der Front erwarten von Euch, daß Ihr dem Kriegs-WHW in diesem Jahre noch größere Opfer bringt denn je. Sie wollen ihre Angehörigen in einer großen Schicksalsgemeinschaft geborgen wissen“ (Anonym 1940j:27).

¹⁹⁸ So hatte es Jakob Kroeker (1935a:3) ausgedrückt.

veröffentlicht und konnte daher kaum zu späteren zeitgeschichtlichen Ereignissen Stellung beziehen.¹⁹⁹ Hier stellt sich die Frage, ob man den nonkonformistischen Inhalt erst in Retrospektive in die Schriften Kroekers hineinlas. Diese Frage zeigt, wie problematisch es ist verdeckte Schreibweisen zu identifizieren, da man Oppositionelles nachträglich in den Text hineintragen kann, obwohl eine solche Intention möglicherweise nicht in der ursprünglichen Absicht des damaligen Verfassers lag. Deswegen kann es im Folgenden nur um einen vorsichtigen und unter dem eben ausgeführten Vorbehalt stehenden Versuch handeln, regimeresistente, nonkonformistische und gar oppositionelle Tendenzen in den Missionsblättern ausfindig zu machen. Sucht man solche, dann tauchen theologische Motive auf, die man durchaus als kritisches Pendant zum nationalsozialistischen Totalitarismus deuten kann. Dies wird besonders im Unbehagen gegenüber einer exaltierten Führerverehrung deutlich.²⁰⁰ Die epidemische Verwendung von christlichen Termini im Kontext eines pseudochristlich gesteigerten Führerkultes regte zu Aussagen an, die „Heil“ exklusiv und dezidiert dem Kreuz Christi zuschreiben und vor einer Vergötterung des Menschen durch Massensuggestion warnten.²⁰¹ Gegenüber der Führerverehrung machte man deutlich, dass Gott die Throne, „auf welchen die Menschen so gerne sitzen und vergöttert werden wollen“ erschüttere und zermalme (Lohmann 1934:226). Völker, Staaten und Menschen stiegen auf und fielen nieder, Gott aber und sein Wort bleibe für immer bestehen (Schnepfer 1940:1).²⁰² Nach Ernst Buddeberg (1937a:61) von der Liebenzeller Mission sei Jesus „der Herr aller

¹⁹⁹ In der Zeit der Hitlerherrschaft habe Kroeker „deutlich die Dämonie jener Irrlehren“ durchschaut. Er habe in „eindeutig[r] Sprache“ „das Trugbild des Nationalsozialismus“ enthüllt (Brandenburg 1957:14). Es ist nicht klar, ob Brandenburg Kroekers Daniel-Kommentar einen prophetischen Charakter zuschreibt oder ob er davon ausging, dass die Botschaft dieses Kommentars im „Raume des Nationalsozialismus“ auf neue „Resonanz“ stieß. Zu dieser Terminologie siehe die Äußerungen von Karl Barth, der in einem autobiographischen Bericht erklärte, dass sich seine Theologie nach der Machtergreifung Hitlers nicht geändert habe: „Nicht ich habe mich verändert: es veränderte sich aber gewaltig der Raum und die Resonanz des Raumes, in dem ich zu reden hatte“ (in Ehrke-Rotermund & Rotermund 1999:256).

²⁰⁰ „Jesus ist unser Führer. (...) Er ist tatsächlich ‚der Führer‘, und zwar in noch viel umfassenderem Sinne und bedingungsloser, als je etwas von Mensch zu Mensch geschehen ist oder auch nur möglich wäre“ (Anonym 1933e:1). „Wir bitten um den heiligen Geist – wir geben uns Ihm hin. Er allein soll der Führer sein, damit unser ganzes Leben vor der Welt es bezeuge: Sehet doch – wir sind Gottes Kinder!“ (Steinert 1938/39:2). „Jetzt hört man im Vaterland von unserer Jugend überall das Horst-Wessel-Lied mit Begeisterung singen, und schon die kleinsten Jungen wollen mit dazu gehören. Da denke ich manchmal: Wenn doch Christen auch so ganz und gar unserem himmlischen Führer huldigten und das Lied des Lammes Gottes sängen! Wie wäre das schön!“ (von Bülow 1933:227-228).

²⁰¹ „Der Mensch wechselt heilige Freiheitswerte gegen Herdenwerte ein und tauscht das ewige gültige Gottesbuch in Menschensatzungen um“ (von Hippel 1934:2). Ähnliches hatte auch Buddeberg geschrieben (1933a:182).

²⁰² „Er [Jesus] ist der Herr aller Herren und König aller Könige. Denn Er hat Größeres vollbracht als alle Großen der Weltgeschichte“ (Buddeberg 1937:61). In Äußerungen wie dieser zeigte man, dass es einen Größeren als Hitler in der Weltgeschichte gab nämlich das Lamm Jesus Christus: „Wenn das Lamm seine Herrschaft in der Welt ganz übernommen hat dann wird ein wunderbares Regiment beginnen, ein Regiment, unter das sich alle gern und freiwillig beugen! Dann wird alles Reißende, alles Gewaltsame aus der Welt herausgenommen werden und die stille Lammesnatur wird allen aufgeprägt sein. Und alle werden mit ihren Lippen das Lob anstimmen: ‚Heil sei dem der auf dem Stuhl sitzt, unserem Gott und dem Lamm!‘“ (Buddeberg 1937:62).

Herren und König aller Könige.“ Dieser „König aller Könige“ habe „Größeres vollbracht als alle Großen der Weltgeschichte.“ In Äußerungen wie dieser zeigen Buddeberg und auch andere Autoren der Missionsblätter, dass es einen Größeren als Hitler in der Weltgeschichte gebe, nämlich das „Lamm Jesus Christus“. Damit konterkariert Buddeberg mithilfe der Nomenklatur der biblischen Sprachwelt nationalsozialistische Ideale. Das Lamm werde die Weltherrschaft übernehmen und ein „wunderbares Regiment“ beginnen. Diesem Regiment werden sich alle ohne Fanatismus und Gewalt „gern und freiwillig beugen“. Dann gelte die Akklamation „Heil“ dem, der auf dem „Stuhl sitzt, unserem Gott und dem Lamm!“ (Buddeberg 1937a:62). Nach Theodor Ziemendorff (1938:49-50) von der Evangelischen Mohammedaner-Mission gelte es gegenwärtig, einen Kampf in besonderer Schärfe und Leidenschaftlichkeit auszufechten. In diesem Kampf dürfe man keine „abwartende, neutrale Stellung“ einnehmen. Es gehe nun um eine Entscheidung, „entweder Gott oder Menschenvergottung, entweder Christus oder Pilatus“ (:49). Dabei dürfe man die Macht des Pilatus, als einem der Fürsten dieser Welt, nicht unterschätzen, denn sie beruhe nicht nur auf „gleißnerischen [sic] Verführungskünsten, sondern auch auf brutaler Gewalt“ (:50). Im Blick auf das alle weltlichen Reiche überdauernde Reich Gottes aber gelte es, den „gute[n] Kampf des Glaubens“ zu kämpfen, da dieser letztlich zum Sieg führe (:50).

Nach Wolfgang Pöhlmann (1988:60-75, 1991:98-111) sei von einer apokalyptischen Geschichtsdeutung Widerstand gegenüber totalitären Machtansprüchen zu erwarten. Er verifiziert diese These an apokalyptischer Literatur, die während des Dritten Reiches verfasst wurde.²⁰³ Selbst bei einer nur flüchtigen Durchsicht der Missionsblätter wird deutlich, dass dort viele Artikel in apokalyptischer Sprach- und Vorstellungswelt zu finden sind. Im üblichen prämillenniaristischen Duktus (Holthaus 1995:191-212) und in einer dem pietistisch-erwecklichen Protestantismus inhärenten elitären Sprache wird zum furchtlosen Beharren bis zum Ende aufgefordert. Dabei zeigt die pessimistische und gegenweltliche Zeitanalyse eine erstaunliche Konstanz. Das Krisenbewusstsein der Weltwirtschaftskrise wurde durch eine diffuse Krisenstimmung in der NS-Zeit abgelöst. Es wurden Artikel verfasst, die von der Dämonie des gegenwärtigen Äons und vom Offenbarwerden widerchristlicher Gewalten zu berichten wussten.²⁰⁴ Allerdings ließen sich von diesen vagen Aussagen keine direkten

²⁰³ Auch nach Joachim Distelkamp (1991:268) ist die Apokalyptik ein geeignetes theologisches Instrument, um im Namen Gottes, der die Geschichte in der Hand hat, der faschistischen, totalitären Gesellschaft, in die ja alle verstrickt waren, Paroli zu bieten, ihr zu widersprechen und ihr das Ende anzusagen.

²⁰⁴ Z.B.: „Die Jüngergemeinde hatte Gegenwind. Heute wieder besonders stark innerhalb der Völkerwelt. Zeitströmungen, Weltanschauungen, Umbruchskräfte, dämonische Mächte bedrohen ihr Boot, das mit seiner Fährte ein höheres Ziel verfolgt“ (Kroeker 1938:2). Ähnliches lässt sich auch bei Hartenstein (1938:1); Anonym (1935b:85-87) und Ebinger (1939:58-60) finden.

Bezüge zu den zeitgeschichtlichen Ereignissen herstellen. Eine widerständische Kraft hatten Aussagen wie diese indes keine.

Der apokalyptischen Literatur kommt durchaus eine kritisch-politische Dimension zu. Dies zeigt sich in Bezug auf die apokalyptische Broschüre „Der Weiße Herzog“ von Friedrich Hoffmann. Hoffmann, der allerdings nicht dem Umfeld der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zuzurechnen ist, spekulierte in dieser 1929 verfassten Schrift über den Charakter des Antichristen. Interessanterweise traf diese Charakterisierung verblüffend genau auf Adolf Hitler zu (Holthaus 1995:206). Dies sorgte in Kreisen des pietistisch-erwecklichen Protestantismus für große Unruhe. Die Verantwortlichen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen lehnten eine solche Charakterisierung jedoch vehement ab.²⁰⁵

Im Protestantismus gab es Stimmen die sich deutlich gegen die im Umfeld des Nationalsozialismus grassierende neuheidnische Religiosität aussprachen. Solche Stimmen waren zwar keine Opposition zur NS-Regierung, sie zeigen jedoch ein kritisches Element gegenüber der nationalsozialistischen Weltanschauung. Beispielsweise sei hier auf protestantische Theologen wie Walter Kühneth, Hanns Lilje und Hans Bruns verwiesen, die sich kritisch mit den neuheidnischen Einflüssen der nationalsozialistischen Weltanschauung auseinandersetzten. Da die Auseinandersetzung mit dem Heidentum zur elementaren Aufgabe der Missionsgesellschaften gehörte, sah man sich auch dort veranlasst zur neuheidnischen Religiosität der Nationalsozialisten Stellung zu beziehen.²⁰⁶ Allerdings zeigt sich in den Missionsblättern der Glaubens- und Gemeinschaftsmission eine starke Zurückhaltung im Blick auf dieses Thema. Nur vereinzelt wurden der sog. „Deutschglaube“ und andere neugermanische Ideen kritisiert.²⁰⁷ In den Gebetsmitteilungen der Liebenzeller Mission wird zur Bitte für die Prüfung der Geister aufgefordert: Gott möge es schenken, „damit wir bewahrt bleiben vor den kräftigen Irrtümern der letzten Zeit und vor Irrlehrern, die sich verstellen zu Engeln des Lichts“ (Anonym 1934h:114). Welche Irrlehren man dabei im Blickfeld hatte,

²⁰⁵ Sowohl Theophil Krawielitzki vom DGD sowie Wilhelm Nitsch von der Neukirchener Mission als auch Ernst Buddeberg von der Liebenzeller Mission wiesen eine solche Charakterisierung zurück. Zu Krawielitzkis Kritik an Hoffmanns Broschüre siehe Werner Stoy (2008a:4.2.2. PSES). Zur Auseinandersetzung von Nitsch mit dieser Broschüre siehe Kapitel 3.5.6 dieser Studie. Auch im Umfeld der Liebenzeller Mission wurden Gerüchte geäußert, dass Hitler der Antichrist sei (Evangelisches Pfarramt Haiterbach 1933:1-2 LKAS/A126) und dass sich die Engelwelt zur Entrückung rüste, weil die Parusie Christi kurz bevorstehe (Buddeberg 1941:1 ArchGV). Buddeberg (1941:1-2 ArchGV) schreibt an seinen Freund Walter Michaelis Folgendes dazu: „Ganz gewiss hat das Buch ‚Der weise Herzog‘, das Du wahrscheinlich kennen wirst, die Gemüter aufgeregt. Wir mussten in den Kreisen gewisser Gläubiger diesem Buch entgegenreten, weil es verwirrend gewirkt hat.“

²⁰⁶ Auch bei der Hermannsburger Mission gab es eine Auseinandersetzung mit dem völkischen Neopaganismus (Schendel 2008:298-307). Die Auseinandersetzung in den Missionszeitschriften mit dem Neuheidentum ist bisher noch nicht erforscht. In den Missionszeitschriften wird man sich wahrscheinlich hauptsächlich mit den neuheidnischen Ausschauungen Wilhelm Hauers auseinandergesetzt haben, da dieser ein ehemaliger Missionar war (Ustorf 2000:53-83).

²⁰⁷ Während sich die Protestanten im Kirchenkampf zerreißen – so Carl von Hippel (1934:2) – rufe „der ausgegrabene Wodangott seine Mannen zur Sammlung auf.“

wird in den weiteren Ausführungen nicht genannt. Abgesehen von den Ausführungen von Jakob Kroeker²⁰⁸ und Joachim Müller²⁰⁹ vom Missionsbund „Licht im Osten“ kam es in den Missionsblättern zu keinen umfassenderen Auseinandersetzungen mit neuheidnischen Lehren. Anscheinend fürchtete man sich, auch auf dem religiösen Feld Kritik zu äußern.

Obwohl man nur Wohlwollendes zum Ausbruch des Krieges berichten sollte, wagte man es gelegentlich gegen die Bestimmungen des Reichspresseamtes zu verstoßen und sowohl die unbeschreiblichen „Schrecken des Krieges“ als auch die „Fülle von Hinderungen und Nöte“, die dieser Krieg für die Missionsarbeit mit sich brachte, zu erwähnen. Vor allem die Bibelmeditationen von Werner Schnepfer im China-Boten hatten eine kritische Tendenz. So relativierte er beispielsweise die propagandistischen Voten auf der Deckblattinnenseite des China-Boten mit kritischen Überlegungen zu diesen Äußerungen. Auf der Deckblattinnenseite (Anonym 1941c:I) hatte man dem Führer Dienstbereitschaft zugesichert. In einem kurzen Artikel in demselben Missionsblatt gab Schnepfer jedoch zu bedenken, dass die „Forderung des Dienstes an der Gesamtheit nicht den einzelnen samt seiner Freiheit völlig verschlinge[n]“ dürfe. In diesem Zusammenhang hätte man das biblische „seid untertan“ falsch verstanden, denn es sei keine Aufforderung zur Sklaverei, vielmehr führe es zu einem freiheitlichen Nachdenken und verantwortlichen Handeln in der „irdischen Ordnung“, in der man lebe (Schnepfer 1941:9). Möglicherweise hatte die Staatspolizeileitstelle Düsseldorf wegen diesen Äußerungen Bedenken hinsichtlich Schnepfers „politische[r] Zuverlässigkeit“.²¹⁰

Überblickt man resümierend die Erwähnungen des Kirchenkampfes und die kryptischen Andeutungen zu der gott- und menschenverachtenden Politik der Nationalsozialisten, dann wird deutlich, dass man zumeist versuchte, einen neutralen, apolitischen und unkritischen Kurs zu verfolgen. Im Bereich des Kirchenkampfes lehnte man

²⁰⁸ Jakob Kroeker (1935b:45-53) referiert ausführlich die damals populären deutschreligiösen bzw. neugermanischen Thesen. Dabei bezieht er sich auf die kritische Darstellung von Helmuth Lothers Buch „Neugermanische Religion und Christentum“ und kommentiert zu dieser neugermanischen Religion Folgendes: „Das ist nicht mehr gewöhnlicher Abfall, das ist nicht nur wissenschaftliche oder philosophische Kritik an der göttlichen Offenbarung, das ist nicht nur ein erneuter Kniefall des Aberglaubens vor Göttern und Götzen, das ist Abfall der seinerzeit an Gott Glaubenden. So beginnt heute in Europa eine Absage Gestalt, Inhalt und propagandistische Macht zu gewinnen, die mehr ist als jener gewöhnliche Abfall, den die Kirche je und je erlebte. Dämonischer Gotteshaß wird Fleisch in der Masse der Getauften und kniet anbetend vor den Göttern moderner Prinzipien“ (:51). „Christus als der Inhalt unseres Evangeliums ist nicht wandelbar. Er kann weder durch politische Umwälzungen noch durch neue Weltanschauungen bestimmt werden“ (:45). Der Neopaganismus von Ernst Bergmann und Friedrich Gericke hatte Ulrich Nanko (1993) in seiner Untersuchung zur Deutschen Glaubensbewegung erwähnt. Umfassender ist die Bewegung um Jakob Wilhelm Hauer erforscht (Baumann 2005).

²⁰⁹ Dazu siehe Kapitel 3.6.1 dieser Studie.

²¹⁰ Nach Kurt Zimmermann (1949:398) musste Schnepfer als Schriftleiter des China-Botens schwierige Verhandlungen mit den Behörden führen. In einem Bericht der Staatspolizeistelle Düsseldorf an das Reichsicherheitshauptamt in Berlin von 8. Mai 1942 heißt es über Schnepfer: „Volksgenosse Schnepfer ist ein ruhiger gebildeter Mensch, der sich wie überhaupt die ganze Familie eines guten Rufes erfreut.“ Allerdings könne seine „politische Zuverlässigkeit [...] nur bedingt bejaht werden“ (Anonym 1942 NW HSA; Weyel 2010:381).

eine klare Positionierung zur Bekennenden Kirche üblicherweise mit der Begründung ab, unbedeutend und nicht von der Kirchenpolitik betroffen zu sein, oder man insistierte andererseits auf ein ekklesiologisches Koordinatensystem, das nicht kirchenpolitisch, sondern theologisch zwischen Glauben und Nichtglauben unterschied. Jedenfalls sah man keinen Anlass zu einem *status confessionis*. Ebenfalls vermied man kritisch-oppositionelle, dissidente oder nonkonformistische Äußerungen zur Politik der Nationalsozialisten fast gänzlich.²¹¹

Zusammenfassend kann man sagen, dass gemessen an den vielen tausend Druckseiten der Missionspublikationen die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen distanziert zum Nationalsozialismus und zur nationalsozialistischen Kriegspolitik standen und man dort nationalsozialistische Propaganda ganz selten und nur unter Repressionsdruck der Pressebehörden abdruckte. Zu weiteren Konzessionen gegenüber dem Nationalsozialismus war man anscheinend nicht bereit. Auch wenn die hier aufgeführten pronationalsozialistischen Voten ein anderes Bild vermitteln, gilt es jedoch zu bedenken, dass in der überwiegenden Mehrzahl der Missionspublikationen keine nationalsozialistischen Äußerungen nachgewiesen werden konnten.

²¹¹ Selbst liberale Zeitungen druckten kaum Kritisches zu nationalsozialistischen Machtgebaren ab (Sösemann 1985:190-207), der die publizistische Opposition in den Anfängen des nationalsozialistischen Regimes untersucht. Sösemann (1985:200) resümiert: „Für einige bürgerliche und konservative, für evangelische und katholische Presseorgane lassen sich bewusste Verstöße gegen die Presseanweisungen, ihr extensive oder bewusst naive Auslegung, ein geistvoll ironisches und karikierendes Spiel mit den Nachrichten oder ein gezieltes Ausnutzen der Intrigen in Partei- und Staatsapparaten nachweisen, die zu Rügen, Verwarnungen, Verhaftungen oder zu Entlassungen führten. Doch eine publizistische ‚Offensive der Wahrheit‘ konnte nicht hier, sondern ausschließlich im Exil unternommen werden – wobei die Publizisten nicht einmal dort vor dem Zugriff nationalsozialistischer Verfolger sicher waren.“

3. Positionen zum Nationalsozialismus dargestellt an ausgewählten Personen

3.1 Paul Burkhardt (GBM): Biographische Aspekte im Kontext des Nationalsozialismus

Die historische Erforschung der Gemeinschaftsbewegung in der NS-Zeit ist ein vernachlässigtes Terrain. Dies gilt auch für die Gemeinschaftsmissionen, nur in vermehrter Weise.²¹² So verwundert es kaum, dass die Person Paul Burkhardt unbekannt geblieben ist, obwohl er zu den führenden Männern der Gemeinschaftsmissionen zählt. Zwar war er nie hauptamtlich bei einer Mission angestellt, da er bis zur seiner Pensionierung Direktor der Evangelistenschule „Johanneum“ in Wuppertal-Barmen war. Jedoch gehörte er von Beginn an mit Walter Michaelis und Ernst Modersohn zur Leitungsebene, dem sog. „Dreimännerausschuß“ der Gnadauer Brasilien-Mission (GBM)²¹³ und war mit der Geschäftsführung dieser Mission betraut (Burkhardt 1936:31). Aber nicht nur deswegen, sondern auch wegen seines frühen und vielfältigen Engagements für die GBM verleiht ihm sein Biograph den „Ehrentitel“ „Vater der Gnadauer Brasilien-Mission“ (Dietz [1957]:75). Nachdem Burkhardt 1936 von der Leitung des „Johanneums“ zurückgetreten war, setzte er sich als Ruheständler vermehrt für die GBM ein (Dietz [1957]:90).²¹⁴ Dabei kommt ihm eine besondere Stellung zu, da er eine umfangreiche Korrespondenz mit den Brasilien-Missionaren führte.²¹⁵ Aufgrund dieser herausragenden Bedeutung Burkhardts für die GBM wird er in die vorliegende Studie aufgenommen und seine Haltung zum Nationalsozialismus beschrieben. Obwohl im Folgenden wenige direkte Bezüge zur Missionsarbeit der GBM aufgezeigt

²¹² Abgesehen von den Arbeiten Ruppels (1969), Ruhbachs (1988:26-44) und Dieners (1998) gibt es kaum wissenschaftliche Forschung zu diesem Thema.

²¹³ Die GBM wurde 1927 ins Leben gerufen, um Evangelisation und Gemeinschaftspflege unter deutschen Auswanderern in Südamerika zu betreiben. Zuerst wurde sie Gnadauer Südamerika-Mission genannt und ging direkt vom Vorstand des Gnadauer Gemeinschaftsverbands aus. Im Jahr 1936 gründete man dann in Wuppertal-Barmen einen offiziellen Missionsverein (Burkhardt 1936:31-33). Über die Entstehung der GBM informieren Brueckheimer (o.J.:7-16); „Lasse dein Brot über das Wasser fahren“ ([1957]), Gnadauer Brasilien-Mission (1977), Pflaum (1988:392-393) und vom Orde (2011:211-230).

²¹⁴ Zunächst wurde der Absolvent der Evangelistenschule „Johanneum“ Alfred Pfeiffer als Missionar nach Brasilien ausgesandt, ihm folgte 1931 Friedrich Jakob Dietz der auch Johanneumschüler war. Diese beiden waren lange Zeit die einzigen Missionare dort. Da Burkhardt beide von ihrer Studienzeit her kannte, war es selbstverständlich, Kontakt zu ihnen zu halten und sie in missionarischen und geistlichen Fragen zu beraten.

²¹⁵ Dazu siehe Norbert Schmidt (1991:202-225). Auch der intensive Briefwechsel, der ansatzweise in der Jubiläumsschrift „Lasse dein Brot übers Wasser fahren“ ([1957]:76-92) abgedruckt ist, zeugt davon. Deswegen wird man mit der Vermutung nicht falsch liegen, Burkhardt als den eigentlichen Leiter dieser Mission zu bezeichnen. Die historische Darstellung von Schmidt ist m.W., abgesehen von den kurzen Erwähnungen von Michael Diener (1998:441-142), Hans Jürgen Prien (1989:263-264, 354) und Klaus vom Orde (2011:211-230) bislang die einzige wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der GBM.

werden, kommt hier eine Person zur Darstellung, der es darum ging, christliche Theologie und Bibelauslegung nicht nur in antagonistischer Abgrenzung, sondern im rezeptiven Diskurs mit dem damaligen Zeitgeist zu formulieren. Darüber hinaus ist die Aufnahme Burkhardts auch deswegen lohnend, weil er eine bedeutende Person der Gemeinschaftsbewegung war, die in den bisherigen Forschungen kaum wahrgenommen wurde.²¹⁶ Es ist dabei nicht beabsichtigt die Positionierung des „Johanneums“ in der NS-Zeit beschreiben zu wollen. Dies müsste gesondert erfolgen.

Paul Burkhardt wurde am 29. Januar 1872 in Röttenberg bei Alpirsbach im Schwarzwald geboren.²¹⁷ Sein Vater war Pfarrer der dortigen evangelischen Kirchengemeinde. Um seinen Kindern eine höhere Schulbildung zu ermöglichen, ließ sich Burkhardts Vater in die Gemeinde Gaisburg bei Stuttgart vermitteln. In Stuttgart besuchte der junge Burkhardt das Gymnasium. Später entschloss er sich in Tübingen Theologie zu studieren. Dort kam er unter den Einfluss der liberalen Theologie. Am Ende seines Lebens wird er beklagen, dass ihm sein „Idealismus“ zweimal zum „Fallstrick“ geworden sei. Einmal, als er sich am Ende seines Theologiestudiums der liberalen Theologie zugewandt hatte und dann später als er mit dem Nationalsozialismus sympathisierte ([1945]a:3 ArchEJ). Beiden „Versuchungen“ konnte Burkhardt zunächst nicht widerstehen. Am Ende seiner Tübinger Zeit beherrschte ihn das Hochgefühl „Gott in sich denkend, fühlend und wollend erkennen“ zu können (Beck 1970:7). Doch dann, in der Vikariatszeit sei „der Herr über“ ihn „gekommen, wie ein Löwe“ und habe durch ein Nervenleiden seine „Gebeine zerbrochen, so dass es einer Wiederherstellung durch Jahre hindurch bedurfte“ ([1945]a:3 ArchEJ). Durch dieses „Nervenleiden“ verursacht, bekehrte sich Burkhardt. Damit war die Versuchung der liberalen Theologie überwunden. In gleicher Weise deutete er in einem Nachkriegsrückblick seine Sympathien für die nationalsozialistische Weltanschauung. Gott musste ihm durch die „Demutsschule“ aufzeigen, dass er durch seine Begeisterung für den Nationalsozialismus „mitschuldig“ geworden war ([1945]a:3 ArchEJ).

3.1.1 Begrüßung der „nationalen Erhebung“

Paul Burkhardts anfängliche Begeisterung für den Nationalsozialismus war nichts Außergewöhnliches in den ersten Jahren der NS-Herrschaft. Zahllose Christen, Pfarrer und Laien innerhalb des pietistisch-erwecklichen Protestantismus begrüßten anfänglich den

²¹⁶ In Michael Dieners Monographie über Walter Michaelis (1998) wird Burkhardt des Öfteren genannt, ohne jedoch auf dessen Haltung zum Nationalsozialismus einzugehen. Andeutungsweise nehmen Beck (1970:7-8), Berewinkel (1981:156) und Railton (1998:67) auf Burkhardts Affinität zum Nationalsozialismus Bezug.

²¹⁷ Die biographischen Angaben sind der Darstellung von Beck (1970) und Berewinkel (1981) entnommen.

Nationalsozialismus. Auch bei Burkhardt war dies so. Unmittelbar nach der nationalsozialistischen Machtergreifung glaubte er, eine „neue Lage in unserem Vaterland“ erkennen zu können. Die „verborgene Hand Gottes“ habe in die Weltgeschichte eingegriffen und Deutschland aus dem Chaos gerissen (1933a:25, 1933b:395). Seit dem 30. Januar 1933 sei eine „Umlenkung unseres dem Untergang zusteuernenden Volkes im Gang“ (1933b:395). Mit diesen Sätzen beginnt Burkhardt seine Ausführungen, um dann im Weiteren begeistert für den Nationalsozialismus Partei zu ergreifen.

Von Anfang an fühlte sich Burkhardt mit seiner Begeisterung für den Nationalsozialismus missverstanden. Da waren auf der einen Seite Christen, die ihre „Weltanschauung“ nicht aus einer vergänglichen Zeitströmung, sondern ausschließlich aus der Bibel entnehmen wollten (1933f:1). Auf der anderen Seite waren jene, die in der Bibel eine „Stickluft“ „jüdisch-religiöse[r] Geisteswelt“ wahrzunehmen meinten, „welche eine[r] deutsche[n] Seele fremd anmüht, ja sie vergewaltigt“ (1934e:13). Burkhardt versuchte in seinen Beiträgen werbend auf beide Positionen einzugehen. Damit war ein missionarisches Interesse verbunden, zumal er in der nationalen Erhebung „Anzeichen“ erkannte „als wollte Gott seinem Wort noch einmal eine Tür öffnen“ (1933c:25). Es ging ihm eigentlich darum, die christliche Botschaft ins Gespräch mit dem damaligen Zeitgeist zu bringen. Gegenüber der gängigen Meinung im pietistisch-erwecklichen Protestantismus, dass man seine Weltanschauung nicht aus einer Zeitströmung, sondern aus der Bibel entnehmen müsse, vertrat Burkhardt die Meinung, dass die gegenwärtigen Ereignisse im „Lichte Gottes“ prophetisch gedeutet werden müssten (1933f:1, 1934a:24). Die Bibel müsse in einem hermeneutischen Prozess für das „jeweils lebende Geschlecht“ neu interpretiert werden (1934e:13). Deswegen könne man sich vor dem „Gegenwartsgeschehen“ nicht verschließen. Um dies zu veranschaulichen, erzählt er von einem Afrikamissionar, der die Erfahrung gemacht habe von den heidnischen Afrikanern „bekehrt“ worden zu sein. Mit dieser „Bekehrung“ meint er die Abkehr dieses Missionars von seinem gesetzlichen Wesen und seiner rigoristischen Missionspraxis. Diese Neuausrichtung sei diesem Missionar durch „göttliche Führung“ erst in der Begegnung mit „den Heiden“ ermöglicht worden. Ebenso sollten auch wir – so Burkhardt – als „Jünger Jesu“ nicht zu stolz sein, um „von den Kindern der Welt zu lernen“ (1933f:2, 1934a:25). Deswegen stellt er die Frage: „Was hat der Nationalsozialismus uns als Jüngern Jesu zu sagen?“ (1933f:1, 1934a:25, [1935]:1). In seinen Ausführungen kommt er zu einem differenzierten Standpunkt. Zwar sei Adolf Hitler einerseits „der Retter Deutschlands“. Andererseits sei Jesus Christus sowohl Retter der Welt als auch Führer seines Volkes. Damit wird deutlich, dass er den religiös-christlichen

Anspruch nicht mit dem Politischen verwechselt sehen möchte. Deswegen beteuerte er mehrfach keine Politik machen oder politische Ratschläge geben zu wollen.²¹⁸ Diesem Anspruch wird er in seinen Schriften allerdings nicht gerecht.²¹⁹ Zwar macht er mehrfach deutlich, dass „Jesus der geistliche König“ sei und eine „politische Wiedergeburt“ nichts mit der geistlichen Wiedergeburt zu tun habe. Dennoch bleibt der Nationalsozialismus Gottes Handeln an Deutschland. Dies hatte mehrere Gründe, die typisch für die Argumentation in Kreisen des pietistisch-erwecklichen Protestantismus waren. Hitler und der Nationalsozialismus hätten Deutschland vor einer unmittelbar bevorstehenden bolschewistischen Revolution bewahrt und darüber hinaus das „Chaos“ der Weimarer Republik beendet.

3.1.2 Die Furcht vor einer bolschewistischen Revolution

Im pietistisch-erwecklichen Protestantismus und da besonders in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmisionen fürchtete man sich vor einer bolschewistischen Revolution auf deutschem Boden. Da man in Ländern arbeitete, in denen der Bolschewismus sein atheisches und antichristliches Gesicht gezeigt hatte, war man für die Gefahr, die vom Bolschewismus ausging besonders sensibilisiert. Vor allem die Berichte von Christenverfolgungen in Russland, dem Baltikum aber auch die beginnende Revolution in China erschütterten die Leser der Missionsblätter. Jedenfalls saß die Angst vor einer bolschewistischen Revolution in Deutschland bei den Vertretern der Glaubens- und Gemeinschaftsmission tief. Insofern wirkte die „nationale Erhebung“ wie eine Rettung. Die nationalsozialistische Propaganda tat ihr übriges, um diese Angst zu schüren. Vor allem das Buch „Bewaffneter Aufstand“ von Adolf Ehrhart (1933) wurde von Burkhardt ausführlich referiert (1933f:2-5, 1934a:25-27).²²⁰ Darin verbreitete Ehrhart Angst und Schrecken vor einem kommunistischen Umsturzversuch in Deutschland. Demnach gebe es einen konkreten bolschewistischen Aufstandsplan. Zuerst – so Ehrhart – sollte der Reichstag in Brand gesteckt werden. Dies sei als Auftaktsignal geplant gewesen, worauf es zu einer von der Sowjetunion

²¹⁸ Z.B.: „Der Johanneumsbote enthält sich jeder Politik. Auch auf das Wählen bezügliche Ratschläge, wie sie unsere christlichen Blätter als von der Not der Zeit ihnen aufgedrungen erachten, sind nie erteilt worden. Er behandelt unter Umständen wohl gewisse weltliche Strömungen, die auch in der Politik ihren Ausdruck und ihren Kampfplatz finden, aber nicht um eine politische, sondern um eine geistliche Stellungnahme nahezulegen. Innerhalb dieser Regeln möchte ich mich auch jetzt halten“ (Burkhardt 1933a:24-25).

²¹⁹ Siehe vor allem die Broschüre „Was hat der Nationalsozialismus uns als Jüngern Jesus zu sagen? [1935] und seine Artikel, die im „Johanneumsboten“ bzw. im „Evangelischen Allianzblatt“ von 1933 bis 1934 abgedruckt wurden. In den Missionsberichten über die GBM konnten keine nationalsozialistischen Voten nachgewiesen werden. Allerdings konnte das Missionsblatt der GBM „Briefe aus Brasilien“ nicht eingesehen werden.

²²⁰ Antikommunistische Äußerungen tauchen bei Burkhardt des Öfteren auf. Z.B.: (1931:5-7, 1933a:27).

gesteuerten bolschewistischen Revolution kommen sollte. Erst später stellte sich heraus, dass es einen solchen Aufstandsplan nie gegeben hatte und der von Ehrt fingierte lediglich der nationalsozialistischen Propaganda diene. Es lässt sich heute nicht mehr klären, ob es Burkhardt bewusst war, das er sich als Exponent dieser Thesen von der NS-Propaganda instrumentalisieren ließ. Jedenfalls hatte er die Radikalität wahrgenommen, mit der die Nationalsozialisten gegen Regimegegner voringen. Dies änderte jedoch nichts an seiner nationalsozialistischen Haltung. Vielmehr vertrat er die Meinung, dass diese Radikalität sogar notwendig sei, da man von den bürgerlichen Parteien und selbst von den „Deutschnationalen“ ein solch folgerichtiges und konsequentes Vorgehen nicht erwarten konnte. Zwar hätten sich manche die Rettung anders gewünscht und manche hätten gar „Fragen und Gewissensgründe“ geltend gemacht, ihnen müsse aber gesagt werden, dass man „über die einzelnen Anstöße und Ärgernisse hinweg auf das Ganze zu schauen“ habe (1933f:5, 1934a:27). Er wirft diesen Stimmen „Weltfremdheit“ und „Einkapselung in die alte Weltanschauung“ vor, denn wo Staub aufgewirbelt werde und in die Augen dringe, da sei der Blick für den anbrechenden neuen Tag getrübt (1933f:5, 1934a:27). Ferner müsse man unterscheiden zwischen dem was Menschenhände verpfuschen und dem was Gottes Arm schaffe. Somit impliziert er, dass die Bewahrung vor dem Bolschewismus nicht von Menschen, sondern von Gott verursacht sei. Deswegen sollte man auch nicht wie das Volk Israel nach dem Exodus murren, sondern sollte Gott für den „Durchzug“ durch das „Rote Meer des Bolschewismus“ danken (1933f:5, 1934a:27).

Mit dieser Deutung der „nationalen Erhebung“ bewegte sich Burkhardt durchaus im damals üblichen politischen Deutungsrahmen. Darüber hinaus fügt er dieser politischen Deutung eine theologische Begründung bei. Zum einen vergleicht er die göttliche Sendung Hitlers mit der des Perserkönigs Kyros (1933b:396). Damit greift er den theologischen Gedanken auf, dass Gott sich weltlicher Herrscher bedient, um seinen Willen durchzusetzen. Folglich deutet er Hitler als ein Werkzeug Gottes und legitimiert dadurch dessen Handeln theologisch (Railton 1998:67). Zum anderen fügt er die „nationale Erhebung“ in sein eschatologisches Koordinatensystem ein. Die permanente Konstante in diesem System ist der Abfall bis hin zum „Sieg des antichristlichen Geistes“. Dieser gehe dem Ende voraus. Nun aber habe Gott durch Hitler und den Nationalsozialismus den antichristlichen Geist aufgehalten und dadurch der Weltgeschichte eine Stunde der Stille gewährt, bevor das Ende käme (1933b:396).²²¹ Auch wenn diese eschatologische Deutung nicht von allen Lesern nachvollzogen werden könne, sei die „Gandenfrist“, die Gott dem „deutschen Volk“ gewähre,

²²¹ Wörtlich: „Da gefiel es Gott, als wir nimmer daran dachten, einen Mann zu erwecken, durch den er Wind und Wogen im Völkermeer noch einmal für eine Stunde der Weltgeschichte Stille gebieten will“ (1933b:397).

offenkundig (1933b:396).²²² Der antichristliche Geist der Weimarer Jahre mit der Loslösung von „Zucht und Gottesfurcht“ sowie dem „Prozeß der Verweltlichung“ werde nun durch den „Faschismus“²²³ zur Zucht und Ordnung zurückgeführt (1933b:397). Zwar gab es in der Vergangenheit einen „ruhenden Pol“, nämlich den „ehrwürdige[n] Generalfeldmarschall und Reichspräsident von Hindenburg“. Dieser konnte „die Not“ jedoch nicht „meistern“ (1933b:397). Dazu musste Gott einen anderen Mann erwecken. Einen, der das führungslose deutsche Volk, das sich wie eine Wandererschar im Urwald verirrt, zu gesunden Verhältnissen zurückführen könne (1933f:10, 1934a:31). Um diese These theologisch zu untermauern, verweist er auf Luthers Schriften und da besonders auf Luthers Auslegung des Psalms 101. Dort fordere Luther zum Glauben und Gebet bis zu der Zeit auf, da Gott wieder einen „gesunden Helden oder Wundermann gibt, unter dessen Hand alles besser“ werde, auf „daß im Lande alles grünt und blüht mit Frieden, Zucht [und] Schutz“. Dieser „gesunde Held und Wundermann“, von dem Luther hier spricht sei Adolf Hitler (1933f:10-11, 1934a:32).

3.1.3 Der sittliche Neuaufbruch

Burkhardts Begeisterung für den Nationalsozialismus hatte ihre Ursache nicht nur in der Ausschaltung der bolschewistischen Gefahr, sondern in einem sittlichen Neuaufbruch, den er im Nationalsozialismus zu erkennen meinte. Die Weimarer Jahre empfand er als eine Zeit, in der es zur fortschreitenden „Auflösung aller Ordnung und Sitte, aller Religion und Sittlichkeit“ gekommen sei. Fast wäre das deutsche Volk in den 1 1/2 Jahrzehnten Weimarer Republik in den Abgrund geglitten, doch dann sei rechtzeitig die Stunde der Errettung gekommen (1934b:33). Die „nationale Erhebung“ habe die „Sümpfe der Unsittlichkeit ausgetrocknet“ und den Unrat mit eisernen Besen ausgefegt (1933b:396). Gegenüber dem Weimarer „Chaos“ zeichne sich der nationalsozialistische Staat, „mit dem stählernen Gerippe der SA“, durch „Disziplin und Sauberkeit“ aus (1934b:94).²²⁴ Diese „Errettung“ Deutschlands aus dem „Pfuhl des Verderbens“ sei dem Nationalsozialismus zu verdanken und dieser sei in der Person Adolf Hitlers verkörpert. Hitler sei eine Person höchster politischer und

²²² Burkhardt übernahm diese Anschauung von Bernhard Peters. Peters deutete in seinen Schriften den Nationalsozialismus als „Halt“ gegen die „Mächte der Zerstörung“. Burkhardt schloss sich dieser Deutung an, weil er sie für biblisch begründet hielt (1933a:27). Schon 1931 hatte er vor einer dringlichkeits-eschatologischen Zeitdeutung gewarnt, da in der biblischen Eschatologie vom „Aufhaltenden des Endes“ nach 2. Thess 2, 2-7 die Rede sei. Burkhardt wollte damals dieses „Aufhaltende“ nicht identifizieren (1931:3-4).

²²³ 1931 hatte Burkhardt in gleicher Weise vor Bolschewismus und Faschismus gewarnt (1931:7). Es scheint, dass er in der Euphorie der ersten Jahre nationalsozialistischer Herrschaft seine Meinung änderte.

²²⁴ Beeindruckt berichtet Burkhardt von einem SA-Sturmführer, der von seinem Leben „voll Kampf, Aufopferung und Siegeszuversicht“ im Straßenkampf gegen Polizei und Kommunismus erzählte. Nach Burkhardt sei diese vorbildliche Kampfbereitschaft beschämend für „uns“ Christen (1933h:40).

menschlicher Integrität. Er sei ein Mann des Volkes, der sich besonders den Kriegsbeschädigten und Kindern zuwende (1934a:28). Das Besondere an ihm sei jedoch sein Handeln nach dem Grundsatz des „sensus communis“, des gesunden Menschenverstands (1934a:30). Nicht um diplomatisches Taktieren und Lavieren ginge es ihm, sondern um die Wahrheit. Nach Burkhard sei das, was der Führer sage wahr und habe befreiende Wirkung (1934a:31). Seine außenpolitischen Erfolge bestätigten dies. Bedingt durch die dreifache Lebensschule Hitlers (Wiener Zeit, Weltkrieg und Festungshaft) sei er zu einem Menschen mit Durchblick gereift, einem der die Lösungen für die vielfältigen gesellschaftlichen und politischen „Rätsel“ gefunden habe (1934a:31). Darin sei auch das jüdische Rätsel eingeschlossen. Wie sich Burkhardt zum „Rätsel der Juden“ und Rassismus stellte, soll im Folgenden Thema sein.

3.1.4 Rassismus und Antisemitismus

In Burkhardts Aufzählung der gesellschaftlichen und politischen Rätsel seiner Zeit wird auch das Rätsel „der Juden“ genannt. Burkhardt, der Hitlers Buch „Mein Kampf“ und andere nationalsozialistische Literatur kannte,²²⁵ wird wahrscheinlich gewusst haben, welche schreckliche „Lösung“ Hitler für das jüdische Rätsel erdacht hatte.²²⁶ An dieser Stelle nennt er auch expressis verbis Hitlers Buch, ohne den Antisemitismus und die dort abgedruckten Drohungen Hitlers gegen die Juden zu erwähnen. Dabei kommen einige Äußerungen Burkhardts über die sog. Judenfrage Hitlers Haltung nahe. Zu lange habe man sich in Gemeinschaftskreisen der „Tatsache verschlossen, die der Hofprediger Stöcker klar erkannte, daß die Juden zum Fluch für die Völker geworden“ seien (1933f:32). Durch die Zerstreung, sei dieses Volk zu einem „Schmarotzervolk“ degeneriert. Demgegenüber hält Burkhardt fest, dass Israel nach biblischen „Grundsätzen“ „das auserwählte Volk“ sei, das Gott wie seinen Augapfel hüte. Auch gelte dieses negative Urteil nicht für den einzelnen Juden, sondern nur für das Volk als Ganzes. Für das „abtrünnige Israel“ aber gebrauche Gott „die anderen Völker als Zuchtruten“ (1933f:31). Deswegen und weil die Juden durch „Presse und Theater die sittliche Fäulnis unseres Volkes mitverursacht“ hätten, sei es mehr als folgerichtig, wenn sich „das Neue Deutschland dieses Schmarotzers und Verderbers“ „zu entledigen sucht“

²²⁵ Dazu schreibt er Folgendes: „Ich habe seine [Hitlers] Reden am Rundfunk gelauscht, sein Buch gelesen, seine Person auf mich wirken lassen, ob ich das Geheimnis ergründen könnte, bis daß es mir klar wurde: Was ihn zu dem macht, was er ist, das ist die Schau der Wahrheit, die ihm eigen“ (1934a:29). Des Öfteren zitiert Burkhardt auch Hitlers Buch „Mein Kampf“ in diesem Artikel (1934a:28+29).

²²⁶ In „Mein Kampf“ wird zwar noch nicht explizit von der physischen Vernichtung aller Juden gesprochen, jedoch kommen dort Äußerungen und Metaphern vor, die Hitlers Vernichtungsphantasien andeuten (Zentner 2007:141-177).

(1933f:32).²²⁷ Auch an der kirchlichen Diskussion um den sog. „Arierparagrafen“ beteiligt sich Burkhardt. Dabei macht er deutlich, dass nur Ariern das Staatsbürgerrecht gewährt werden könne. Anders sehe dies jedoch in der Kirche aus, die nach Gal. 3,28 einen „übernationalen Charakter“ trage (1933f:31). Somit können auch Nichtarier zum großen Organismus der Gottesgemeinde gehören, offizielle kirchenleitende Positionen sollten ihnen jedoch versagt bleiben (1933f:31). Dies begründet er mit der Übernahme des Rassismus der Nationalsozialisten. Eine Volkswerdung – so Burkhardt – könne nur auf dem „Grunde der Rasse“ geschehen (1933f:15). Dazu erklärt er was mit dem Wort „Rasse“ eigentlich gemeint sei. Die Rasse sei das körperlich-seelische Erbe, aus dem ein Volk entsteht. Da gäbe es höhere und niedere Rassen, die miteinander kämpften und so „die Einordnung in das Ganze der Natur bewerkstelligen“ (1933f:16). Dies entspreche der Natur. Die schlechteren und schwächeren Rassen müssten sich der besseren und stärkeren unterordnen (1933f:16). Der nationalsozialistischen Regierung gehe es folgerichtiger Weise darum, die nordische Rasse in Deutschland zu favorisieren und die „Reinigung und Veredelung“ der arischen Rasse zu fördern (1933f:16). Der Arierparagraf habe deswegen nichts mit „deutsche[m] Hochmut“ zu tun, da er sich auf Arier beziehe, die auch in anderen europäischen Völkern vorzufinden seien (1933f:17). Mit diesen Ausführungen übernahm Burkhardt unreflektiert den nationalsozialistischen Rassismus und wandte ihn konsequent auf die Diskussion um den Arierparagrafen an. Dabei ist er sich bewusst, dass er mit dieser Sicht auf Widerstand stoßen wird:

Dass sich die Gewissen der Gläubigen hier verschieden stellen, ist nicht anders zu erwarten, muß aber ertragen werden. Nur sollte die Gewissensstellung nicht zum Parteistandpunkt gemacht werden, denn dann gibt es keine Verständigung“ (1933f:31).

Interessanterweise hatte Burkhardt die 1933 einsetzende politische und rassistische Ausgrenzungspolitik der Nationalsozialisten wahrgenommen, ohne sie allerdings ernst zu nehmen.²²⁸ Demgegenüber müsse man doch das Gute an der „nationalen Erhebung“ und die

²²⁷ Burkhardt vertrat die damals üblichen antisemitistischen Plattetüten. Z.B.: „Denn ihrer [der Juden] üble Veranlagung zum Handelsgeschäft, das an dem jungen Jakob der biblischen Geschichte so abschreckend hervortritt und in der Geschichte des jüdischen Volkes bis auf den heutigen Tag reichlich Bestätigung gefunden hat, gestaltet das Gottesverhältnis. Wenn Jakob nach dem Traum von der Himmelsleiter in seinem Gelübde Gott vorrechnet, was er alles von ihm erwartet als Voraussetzung dafür, dass er ihn als seinen Gott anerkenne (1. Mos. 28, 20-22), so spricht hier das Blut, aus dem die jüdische Gesetzesreligion erwachsen ist. So war also auch das auserwählte Volk, das eine so reiche Gottesgeschichte hinter sich hatte, auf der Stufe der anderen Völker herabgesunken, die nichts anderes als Religion kannten“ (Burkhardt 1934e:23).

²²⁸ Z.B.: „Das ist ja von einzelnen Ausschreitungen abgesehen im Rahmen der Ordnung erfolgt“ (1933f:32). „Aber wird ein Schiffbrüchiger eine Woge, die ihn glücklich ans Land wirft, nach dem beurteilen, was an Unheil aus ihrem dunklen Schoß entspringen kann, nicht viel mehr nach der Rettungskraft, die sie betätigt?“ (1933a:26).

damit einhergehenden neuen missionarischen Möglichkeiten sehen. Um diese soll es nun im Folgenden gehen.

3.1.5 Missionarische Möglichkeiten und außerbiblische Offenbarungsquellen

Burkhardt analysierte die Situation in Deutschland und kam zu der Feststellung, dass nur noch sehr Wenige mit dem Evangelium in Berührung ständen (1933f:28, 1934c:4-5). Aufgrund dieser Situation empfand er gegenüber dem volksorganischen Ansatz der Deutschen Christen Sympathien.²²⁹ Es ging ihm um Menschen, die distanziert zum christlichen Glauben standen. Diese wollte er in ihrem Kontext ansprechen. Da sich viele Deutsche mit dem Nationalsozialismus identifizieren – so Burkhardt – dürfe man kirchlicherseits diese „neue Lage“ nicht „verschlafen“ (1933a:24-25).²³⁰ Nun habe man die bestmögliche Gelegenheit bekommen, „der deutschen Jungmannschaft die Botschaft zu bringen“ (1933c:25).²³¹ Burkhardt sah vor allem für die Evangelistenschule „Johanneum“ neue missionarische Möglichkeiten. Dazu verfasste er eine Denkschrift an die „Kirchenregierung“. Dort heißt es:

Unsere Regierung unter dem Führer Adolf Hitler, der wir dankbar ergeben und gehorsam sind, ist davon überzeugt, dass der Staat nur in der Religion seine feste Grundlage hat und öffnet ihr nun das weite Feld des deutschen Volkslebens. Da überkommt uns Söhnen des Johanneums, etwas wie Erntefreude, an unserem Teile mitzuhelfen, dass unser deutsches Volk von der Religion zum Evangelium geführt werde und recht viele zum Glauben und zur Gemeinschaft im Glauben gelangen (Burkhardt 1933g:39).

Aber auch in der Vermittlung des christlichen Glaubens müsse man den gesellschaftlichen Kontext beachten. Als Beispiel interpretierte er die „[a]lte Geschichte“ des Kerkermeisters von Philippi neu (1934e:14-20). Dabei handelte es sich um einen gelungenen Versuch, diese Geschichte im Kontext von Ehre, Pflichterfüllung und Heldentum seinen Lesern nahe zu bringen. Der Ton ist martialisch, der Inhalt evangeliumsgemäß. Diese Differenzierung von Sprache und Inhalt ist Burkhardt bei seiner theologischen Deutung des Nationalsozialismus jedoch nicht gelungen. In einem Brief (1933l:1-3 ArchGV) an Walter Michaelis stellt er sein

²²⁹ Das missionarische Anliegen der Deutschen Christen ist durch ihre Verstrickung mit dem Nationalsozialismus und dem Antisemitismus diskreditiert. Gerhard Sauter (1998:221) stellt jedoch die heikle Frage, ob es sich bei der Theologie der Deutschen Christen nicht um eine Art „Kontextueller Theologie“ handelt, über die sich heute noch zu diskutieren lohne.

²³⁰ Während des Ersten Weltkriegs machte Burkhardt (1915) auf die neuen Möglichkeiten der Evangeliumsvermittlung in der kommenden Friedenszeit aufmerksam. Dabei sollte der Kontext der heimkehrenden Soldaten gebührend beachtet werden.

²³¹ „Aber ein Wort muß ich über die neue Lage im deutschen Vaterland sagen. Unterbliebe das im Johanneumsboten, dann könnte man später meinen, wir, die sich Jünger Jesu heißen, hätten eine große Stunde in der deutschen Geschichte verschlafen“ (Burkhardt 1933a:24-25).

Verständnis des Nationalsozialismus ausführlich dar. Mit Michaelis sei er zwar einig, dass es unmöglich sei, in den gegenwärtigen geschichtlichen Ereignissen zweifelsfrei Gottes Offenbarung erkennen zu können. Allerdings habe sich Gott auch außerhalb der biblischen Offenbarung „nicht unbezeugt gelassen“ (1933l:1 ArchGV). Er verweist auf Röm 1 und Apg 17 sowie auf den Missionswissenschaftler Johannes Warneck, der in seinem Buch „Die Lebenskräfte des Evangeliums“ festgestellt habe, dass es innerhalb des animistischen Heidentums „neben und über der Vielgötterei die Trümmer einer reinen Gottesidee im Volksbewußtsein vorhanden“ seien (1933l:1 ArchGV). In dieser Weise müsse man auch die Berichte der Soldaten des Ersten Weltkriegs deuten, die an der Front ohne biblische Offenbarung „Gotteserlebnisse“ hatten (1933l:1 ArchGV). Genau in diesen Bereich gehöre auch das, „was als religiöse Bewegung“ im Nationalsozialismus lebe (1933l:1 ArchGV). Jedoch sei diese Offenbarungsquelle „dunkel“ und der biblischen Offenbarung unterzuordnen (1933k:1 ArchGV). Trotzdem sei gegen Karl Barth und weite Kreise der reformierten Kirche festzuhalten, dass Gott sich dem deutschen Volk durch Adolf Hitler mitgeteilt habe (1933j:2 ArchGV). Auch müsse man sich in den kirchenpolitischen Umbildungsprozessen jegliche Partizipationsmöglichkeiten offen halten (1933j:2 ArchGV). Dabei könne er eine Mitgliedschaft bei den Deutschen Christen nicht kategorisch ausschließen, schon gar nicht, wenn diese als Voraussetzung für die Weiterexistenz des „Johanneum“ gelte (1933i:1 ArchGV).²³² Daraufhin warf ihm Walter Michaelis der Vorsitzende des Gnadauer Verbandes (1933a:1 ArchGV) „Reichgottesopportunismus“ vor. Dieser Vorwurf blieb zwar nicht Wirkungslos, auch wenn Burkhardt weiterhin an seinen Vorstellungen festhielt.

3.1.6 „Prozess der Ernüchterung“

Walter Michaelis indes hatte großes Interesse daran, Paul Burkhardt von der Gefährlichkeit dessen nationalsozialistischen Weges zu überzeugen. Dabei ging er sehr geschickt und feinfühlig vor.²³³ Wahrscheinlich dachten auch Burkhardts Lehrerkollegen am „Johanneum“ in politischen und kirchenpolitischen Fragen anders als er. Ob es deswegen zu Spannungen oder sogar Auseinandersetzungen kam, ist nicht bekannt.²³⁴ In diesen Zusammenhang gehört Michaelis Einschätzung von Burkhardts Artikel „Was hat der Nationalsozialismus uns als

²³² Im Hintergrund stand die Forderung der Deutschen Christen, dass in jedem Leitungsgremium 75% der Verantwortlichen Mitglieder der Deutschen Christen sein müssen (Burkhardt 1933k:1 ArchVG).

²³³ Siehe dazu den umfangreichen Briefwechsel zwischen Michaelis und Burkhardt im Archiv des Gnadauer Verbandes.

²³⁴ In Gustav Becks kurzem Beitrag zu Burkhardts Leben (1970:8) wird jedoch angedeutet, dass Burkhardt für seine antisemitischen und nationalsozialistischen Auffassungen bei vielen seiner Freunde und Brüder, aber vor allem bei führenden Kirchenmännern keine Zustimmung fand.

Jüngern Jesu zu sagen?“. Michaelis kritisiert Burkhardts Aufnahme von rassistischen Gedanken. Die Bibel schließe jedweden Rassismus aus. Das, was Hitler und auch die Deutschen Christen vertreten, führe zu einem „germanischen Heidentum“. Dies sei auch an der Sportpalastkundgebung deutlich geworden. Dort habe der Gauobmann Reinhold Krause unter Beifall die Bibel als „Judenbuch“ verworfen.²³⁵ Einer solchen Position könne man unmöglich zustimmen. (1933b:1 ArchGV). Diese Argumente waren stichhaltig. Doch nur zögernd ließ sich Burkhardt von Michaelis überzeugen. Im Gegensatz zu Michaelis meinte er, dass es besser sei abzuwarten bis sich zeige, wie sich die Kirchenpolitik weiter entwickle. Doch Michaelis wollte nicht mehr zuwarten. Er forderte Burkhardt auf, dezidiert gegen die Deutschen Christen Stellung zu beziehen. Schließlich gelang es Burkhardt nach „eine[m] schweren inneren Kampf, aus der Stellung über oder zwischen den Parteien herauszutreten“ (1934h:1 ArchGV). Dabei wäre er nicht wegen der „Gewaltherrschaft des Reichsbischofs“ in Bayern und Württemberg²³⁶ von seiner vorigen Position abgerückt, sondern aufgrund eigener Erkenntnis (1934h:1 ArchGV).²³⁷

Zunehmend nahm Burkhardt auch zum nationalsozialistischen Staat eine differenzierte Stellung ein. In einer merkwürdigen Geschichtsdeutung bezeichnete er das alte System (die Weimarer Republik) als Zeit der Gesetzlosigkeit, auf die der nationalsozialistische Staat folge, der die Zeit des Gesetzes sei. Nun müsse auf diese Zeit des Gesetzes die Zeit der Gnade folgen und diese komme nur von Jesus Christus, dem einzigen Retter der Welt (1934b:95). Diese Deutung greift er in seinem Traktat „Deutsche ohne Gnade“ von 1939 erneut auf. Darin kritisiert er vor allem Alfred Rosenbergs „Neue Rangordnung der Werte“, die dieser in seinem Buch „Der Mythos des 20. Jahrhunderts“ verbreitete. Rosenberg (1935:217-241) hatte im Rückgriff auf den deutschen Mystiker Meister Eckhardt den „lebensgestaltenden Ehrbegriff“, wie er ihn beim nordischen Wiking, germanischen Ritter, preußischen Offizier und deutschen Soldaten zu erkennen meinte, verklärt und über die „christlich-kirchlichen Höchstwerte“ Liebe, Demut, Barmherzigkeit und Gnade erhoben. In seiner elfseitigen Schrift „Deutsche ohne Gnade“ widerspricht Burkhardt dieser Ideologie vehement. Ohne Gnade müsse man mit den Lebensstürmen, der Schuld und dem Tod selbst fertig werden ([1939]:6-7). Da dies jedoch nicht möglich sei, brauche man Jesus Christus, der in seinem Kreuzestod

²³⁵ Über die Sportpalastkundgebung der Deutschen Christen und ihre Wirkungsgeschichte informiert Scholder (1986:703-742).

²³⁶ Über die „gewaltsamen“ Versuchen die bayrische und württembergische Landeskirche in die von den Deutschen Christen beherrschten Reichskirche einzugliedern informiert Martin Jung in seiner Überblicksdarstellung (2002:170-173).

²³⁷ Burkhardts Umdenken wird auch in seinem Brief vom 19. Oktober (1934i:1 ArchGV) an Michaelis deutlich. Dort kritisiert er Theophil Krawielitzkis Eintreten für den Nationalsozialismus und dessen „Vermengung“ einer „betonten Christlichkeit mit dem völkischen Idealismus“.

die Erlösung von Sünde, Gesetz und Tod bewirkt habe (:10). Deswegen könne der „Neubau des deutschen Volkes“ nicht ohne Gnade erfolgen. „Wer ohne Gnade baut“ – so Burkhardt in seinem Schlusssatz – baue auf Sand; „wer aber auf die Gnade baut, baut auf den Felsen!“ (:11). Schon in seinen früheren Schriften hatte sich Burkhardt mit Rosenberg und der neuheidnischen „Deutschreligion“ auseinander gesetzt. Darin ging es ihm um richtige und falsche Jesusbilder. Einerseits sei das in christlichen Kreisen oft gemalte „weichliche Jesusbild“ ebenso abzulehnen wie andererseits das von Rosenberg entworfene Bild des „heldischen Jesus“ (1933f:24-25). Völkischen Neopaganismus lehnte er jedoch entschieden ab. Von der neuen Regierung erwarte er sogar ein Einschreiten im Speziellen gegen die neuheidnische „Deutschreligion“ (1933f:33). Obwohl er noch im Dezember 1933 für den volksorganischen Missionsansatz der Deutschen Christen in einer differenzierten Auseinandersetzung geworben hatte (1933f:27-30), konnte er dies später nicht mehr vertreten.

Mit seiner Kritik an der gnadenlosen NS-Ideologie, Rosenbergs „Mythus“ und des Neopaganismus trat er in eine gewisse Opposition zum Nationalsozialismus. Zwar war es nicht unüblich im Protestantismus, Rosenbergs „Mythus“ oder neuheidnische Religiosität anzugreifen (Baumgärtner 1977:200-228), jedenfalls wird durch diesen Gesinnungswechsel deutlich, dass Burkhardt nicht völlig mit dem Nationalsozialismus übereinstimmte. Dieser Gesinnungswechsel wurde von Nicholas Railton (1998:67) nicht wahrgenommen, da dieser sich nur peripher mit Burkhardt beschäftigte. Wertet man Burkhardts Briefe und Schriften aus, dann kam es vermutlich im Sommer des Jahres 1934 zu einer Abkehr von der zuvor vertretenen Linie. Diese Abkehr könnte neben dem beharrlichen Werben von Walter Michaelis ihre Ursache auch in seiner Freundschaft zu Karl Immer (1888-1944) haben.²³⁸ Karl Immer war reformierter Pfarrer der Gemeinde Barmen-Gemark, also in unmittelbarer Nachbarschaft zum „Johanneum“. Interessanterweise gehörte Immer zum Leitungsvorstand des „Johanneums“. Schon sehr früh vertrat Immer, „dass Bibel und reformatorisches Bekenntnis, die Teilnahme an der Bekennenden Kirche zwingend gebieten“ (Bautz 1999:1268). Auch bekämpfte er vehement die Deutschen Christen. Vor allem auf sein Betreiben hin, kam im Jahr 1934 die erste freie reformierte Synode in Barmen-Gemark zustande. Auch war Karl Immer ein profiliertes Mitglied der Arierparagrafen und der NS-Ideologie (Klappert & van Norden 1989:89). Nach einer Tagebuchnotiz von Immer vom 30. Juni 1934 (in Immer 1992:65) wird deutlich, dass er versuchte, Burkhardt über die gegenwärtige Lage die Augen zu öffnen, was ihm anscheinend gelang.²³⁹ Jedenfalls sind von

²³⁸ In seinem Nachkriegsrückblick nennt Burkhardt Karl Immer seinen „Freund“ ([1945]a:2 ArchEJ).

²³⁹ Karl Immer schrieb in sein Tagebuch Folgendes dazu: „Gegen ½ 7 Uhr abends war ich noch kurz bei Grobe und Burkhardt im Johanneum, vor allem, um letzterem über die gegenwärtige Lage die Augen zu öffnen“ (in

diesem Zeitpunkt an bei Burkhardt keine nationalsozialistischen, rassistischen, antisemitischen oder deutschchristlichen Äußerungen nachweisbar.²⁴⁰ Im Gegenteil. Burkhardt unterschrieb die „Erklärung des Vorstandes der Evangelistenschule Johanneum vom 23. Oktober 1934“, die sich vehement gegen deutschchristliche Lehren wandte. Darin wird nicht nur einer „Vermengung von Evangelium und Volkstum“ gewehrt, sondern die „Richtung der Deutschen Christen“ rundweg abgelehnt (Wahrheit oder Lüge? 1986:13). Die Offenbarung Gottes, deren Urkunde die Bibel sei, komme „von oben, vom lebendigen Gott“ und dulde „keinerlei religiöse Beimischung (...) von Rasse, Blut und Geschichte“ (:13). Dementsprechend müsse jeder bei den Deutschen Christen angeschlossene Johanneumsbruder sich „vor Gottes Angesicht“ fragen lassen, ob er es mit seinem Gewissen verantworten könne, dort weiterhin bleiben zu können. Sollte er bei den Deutschen Christen bleiben wollen, fördere er damit „widerchristliche Mächte“ und mache sich „fremder Sünde teilhaftig“, denn die Richtung der Deutschen Christen führe „in Irrtum und Verstrickung und damit auf den Weg des ewigen Verderbens“ (:13). Interessanterweise werden in dieser Aussage kirchenpolitische Standpunkte mit soteriologischen Konsequenzen verbunden, obwohl man expressis verbis betonte, keine „Kirchenpolitik“ betreiben zu wollen. Nach Johannes Schlingensiepen (1977:44) werden in dieser Erklärung Aussagen getroffen, die deutlicher nicht hätten gesagt werden können. An der Abfassung dieser „Erklärung“ war vor allem ein Lehrer des „Johanneums“ beteiligt, Lizentiat Johannes Grobe, der „ganz auf der Seite der Bekennenden Kirche“ stand (Wahrheit oder Lüge? 1986:13).²⁴¹ Obwohl Burkhardt diese „Erklärung“ nicht verfasst hatte, stimmte er ihr jedoch uneingeschränkt zu:

Und nun beziehe ich mich noch auf die Erklärung des Johanneumsvorstands zur Lage. Daß wir darin die rechte Stellung einnehmen, davon bleibt unser Verhältnis zum Herrn und unsere Fruchtbarkeit im Dienst nicht unbeeinflusst, und davon hängt in letzter Hinsicht ab, ob wir wider oder für den Herrn streiten. Ich bitte auch hier, in diesem Lichte die Erklärung zu sehen und hinzunehmen (1934f:13).

Eine Veröffentlichung dieser „Erklärung“ war nicht vorgesehen, da sie eigentlich nur für die „Brüder“, d.h. für alle Seminaristen und Absolventen der Evangelistenschule „Johanneum“

Immer 1992:65). Leni Immer (1992:65) bemerkt dazu: „Hier merkt man, daß die ‚Erklärung an die Johanneumsbrüder‘ vom 23. Oktober 1934 eine lange Geschichte hat“. Für diesen Hinweis auf Immers Tagebuch dankt der Verfasser dem Direktor des Johanneums Pfr. Burkhardt Weber.

²⁴⁰ Abgesehen von seiner Broschüre „Was hat der Nationalsozialismus uns als Jüngern Jesu zu sagen?“. Diese Broschüre ist zwar undatiert, sie konnte jedoch auch im Jahr 1934 bzw. 1935 nachgewiesen werden.

²⁴¹ Nach Rudolf Weth (1998:209) und Leni Immer (1992:65-66) habe Karl Immer an diesem besonders eindrücklichen „Dokument“ maßgeblich mitgewirkt. An dieser Stelle muss betont werden, dass es in Kreisen des pietistisch-erwecklichen Protestantismus keine vergleichbare kritische Auseinandersetzung mit den Deutschen Christen gegeben hatte. Die Singularität dieses „Dokumentes“ steht außer Frage.

bestimmt war.²⁴² Wenig später aber tauchte sie im Gemeinschaftsblatt „Licht und Leben“, im Wortlaut unter dem Titel „Das Johanneum und die ‚Deutschen Christen‘“ auf (Anonym 1934m:719-720).²⁴³ Es ist wahrscheinlich, dass auch die Brasilienmissionare Alfred Pfeiffer und Friedrich Jakob Dietz davon erfuhren. Da die kirchenpolitische Auseinandersetzung zwischen Bekennender Kirche und den Deutschen Christen nach Brasilien überschwappte (Dreher 1978:119-148; Prien 1989:299-457) ist anzunehmen, dass sich auch die Missionare der GBM kirchenpolitisch irgendwo positionieren mussten. Burkhardt forderte sie in seinen Briefen auf, dem kirchenpolitischen Kampf fern zu bleiben (Dietz [1957]:86-87). Es ist jedoch unklar, was er genau damit meinte. Ging es um kirchenpolitische Auseinandersetzungen zwischen Gemeinschaftsbewegung und Kirche²⁴⁴ oder um den Einfluss der Deutschen Christen in Brasilien? Möglicherweise ging es um Beides in verschiedenen Fragestellungen. Ohne Akteneinsicht ist es müßig darüber zu spekulieren. Durch die Forschungen von Norbert Schmidt (1991:221-222) wird jedoch deutlich, dass man sich tatsächlich von der Kirchenpolitik fernzuhalten versuchte. Da Pfeiffer und Dietz lange Zeit die einzigen Missionare in Brasilien waren, erwog man, Burkhardts Sohn als Missionar dorthin auszusenden. Dies war jedoch nicht so leicht möglich, da der brasilianische Staat eine horrende Bürgschaft für Einreisewillige verlangte. Ausgenommen von dieser Bürgschaft waren Geistliche aller Konfessionen. Wegen der Devisenknappheit konnte man den Betrag für diese Bürgschaft nicht aufbringen. Die andere Möglichkeit wäre die Geistlichenklausel gewesen. Dazu hätte man versuchen müssen, eine Anerkennung Burkhardts jun. durch den Leiter des Kirchlichen Außenamtes Bischof Theodor Heckel²⁴⁵ zu erwirken. Dies wollte man aber aus kirchenpolitischer Neutralität erst gar nicht versuchen. Zwar wird aus der Darstellung von Schmidt nicht ersichtlich, ob Burkhardt mit dieser Entscheidung, die vor allem auf Walter Michaels zurückzuführen ist, einverstanden war. Eine Ausreise von Burkhardt jun. kam jedenfalls nie zustande.

²⁴² Burkhardt (1934g:13) schreibt dazu: Diese „Erklärung“ „ist nicht dem Johanneumsboten mitgegeben worden, sondern jedem Bruder besonders zugegangen als ein an seine Person gerichteter Brief, denn sie betrifft letzten Endes nicht die Kirchenpolitik, sondern den uns in der Gegenwart verordneten Glaubenskampf.“

²⁴³ Deswegen konnte man später schreiben, dass in der „Bewährungsprobe“ der nationalsozialistischen Zeit, „die meisten Brüder ihren Platz klar auf der Seite der Bekennenden Kirche fanden“ (Haarbeck [1956]:[956] AEKR). Diese „Erklärung“ wurde von Halstenbach, Haarbeck, Burkhardt, Lüst, Knohl, Danert, Jäger und Immer unterschrieben.

²⁴⁴ Über diese Auseinandersetzungen informiert Schmidt (1991:244-249) und Prien (1989:354).

²⁴⁵ Theodor Heckel war von 1934 bis 1945 Leiter des kirchlichen Außenamtes und später Dekan in München, wo er 1967 starb (Dreher 1978:119).

3.1.7 Resümee und Einordnung

Trotz Burkhardts deutlicher Positionierung gegen die Deutschen Christen bleibt es nach gegenwärtiger Quellenlage schwierig einzuschätzen, ob Burkhardt seinen nationalsozialistischen Überzeugungen verhaftet blieb oder sich davon abwandte.²⁴⁶ Jedenfalls bekannte er nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus, dass es in Kreisen der Bekennenden Kirche „gegenteilige Stimmen und dumpfes Murren“ gegen den Nationalsozialismus gegeben habe, die er damals aber nicht habe teilen wollen ([1945]a:3 ArchEJ). Auch habe er sich nicht der Bekennenden Kirche anschließen können, da Kirche sich nicht in einer Institution, sondern in der „Gemeinde Jesu“ zeige ([1945]a:3 ArchEJ). Damit zeigt sich auch bei Burkhardt die damals im pietistisch-erwecklichen Protestantismus typische ekklesiologische Sicht, wonach man zwar zwischen den Glaubenden (Gemeinde Jesu) und den nominellen Kirchenmitgliedern, nicht jedoch zwischen Reichskirche und Bekenntniskirche unterscheiden müsse. Auch am „bedenklichen“ Leidensweg seines Freundes Karl Immer²⁴⁷ nahm er zwar Anteil, ohne jedoch den Schritt zur Bekennenden Kirche zu wagen und sich dadurch mit Immer zu solidarisieren. Vielmehr sei ihm dies alles „widerwärtig“ vorgekommen, da doch der Nationalsozialismus das Weimarer Chaos überwunden habe ([1945]a:3 ArchEJ). Äußerst merkwürdig ist, dass Burkhardts programmatische Schrift „Was hat der Nationalsozialismus uns als Jüngern Jesu zu sagen?“ in den Jahren 1934 und 1935 als „Sonderdruck aus dem Johanneumsboten“ erneut veröffentlicht wurde.²⁴⁸

Erst nach der Kapitulation Deutschlands am 8. Mai 1945 äußerte sich Burkhardt zum Nationalsozialismus kritisch. In seinen undatierten Lebensrückblicken²⁴⁹ ([1945]a:1-4, [1945]b:1-4 ArchEJ) gesteht er ein, dass die philosophische Grundlage des Nationalsozialismus auf Nietzsches „Übermensch“ zurückzuführen sei. Dieser „vergottete

²⁴⁶ Noch nach dem 8. Mai 1945 war sich Burkhardt ([1945]b:4) unschlüssig, ob er einer Darstellung glauben sollte, die den Nationalsozialismus als „lauter Lug und Trug, Menschen- und Völkerabschlachtung und als höllisches Meisterwerk“ bezeichnete, oder ob es dabei um kriegsgegnerische Propaganda handle.

²⁴⁷ Karl Immer, der in seinen Coetus-Briefen eine deutliche Position gegen die Deutschen Christen und den Nationalsozialismus bezogen hatte, wurde 1937 von der Gestapo verhaftet und nach Berlin abtransportiert. In der Haft erlitt er einen Schlaganfall, von dem er sich nie mehr erholte (Bautz 1999:1268).

²⁴⁸ Diese Schrift kann mit diesen Jahreszahlen in der „Liste des schädlichen und unerwünschten Schrifttums“ und in der „Liste der auszusondernden Literatur der Deutschen Verwaltung für Volksbildung in der sowjetischen Besatzungszone“ nachgewiesen werden. Im Exemplar der Deutschen Bibliothek (Leipzig) ist auf Burkhardts Broschüre handschriftlich die Jahreszahl 1935 vermerkt.

²⁴⁹ Nach Burkhardts Andeutungen ist es wahrscheinlich, dass beide Schriften nach dem 8. Mai 1945 verfasst wurden. In der Schrift „Ich will mich meiner Schwachheit rühmen“ ([1945]b:4 ArchEJ) erzählt er von einem Albtraum, den er „[h]eute Nacht (vom 28. bis 29. Juni)“ geträumt habe. Kurz danach, am 16. August, starb Burkhardt in Calw.

Mensch oder ‚Übermensch‘“, den Hitler besonders empfohlen und geschätzt habe, habe „sich über alle Schranken der Sitte und Sittlichkeit“ erhoben. Er habe alle Hemmungen abgestreift und sich allgemein anerkannte Menschenrechte außer Kraft zu setzen erlaubt ([1945]a:2 ArchEJ). In den weiteren Ausführungen wird Burkhardt dann persönlich. Sollten die unglaublichen Verbrechen der nationalsozialistischen Führerschicht wirklich geschehen sein, dann sei er „mitschuldig“, weil er für Adolf Hitler und dessen Werk Sympathie empfunden und diese auch im Freundeskreis vertreten habe ([1945]a:2 ArchEJ). Zaghafte versucht sich Burkhardt in seinen Lebensrückblicken zu verteidigen. Durch die Niederlage des Ersten Weltkriegs und die darauf folgende Revolution habe er sich einerseits von der Aussicht auf ein „großdeutsche[s] Reich“, andererseits von der propagandistisch verklärten „Person ‚des Führers‘“ blenden lassen. Nun fühle er sich wie der alttestamentliche König Hiskia. Als dieser eine göttliche Heilung von seiner tödlichen Krankheit erlebte, versprach er Gott, von nun an ein Leben in Demut führen zu wollen. Wenig später aber habe Hiskia in seiner „Hoffart den Abgesandten des Grosskönigs von Babel alle seine Schätze“ gezeigt. „Dies“ – so Burkhardt – „entspricht ungefähr meiner Lebensgeschichte: was mich mit dem Nationalsozialismus sympathisieren liess, das waren die Schätze, die durch Adolf Hitlers Hand dem deutschen Volke übermittelt wurden“ ([1945]:3 ArchEJ).

Wie nun lässt sich Burkhardts anfängliche Begeisterung für den Nationalsozialismus beurteilen? Zunächst gilt festzuhalten, dass die pronationalsozialistischen Äußerungen auf die Anfangsjahre der NS-Herrschaft beschränkt geblieben sind. Auch bezog Burkhardt schon früh und dezidiert gegen deutschreligiöse Bewegungen und Rosenbergs „Mythus“ Stellung. Obwohl er, besonders im Jahr 1933, entschieden für den Nationalsozialismus eintrat, war er kein Parteimitglied.²⁵⁰ Selbst in seiner programmatischen Schrift „Was hat der Nationalsozialismus uns als Jüngern Jesu zu sagen?“ vertrat er keine stringente nationalsozialistische Ideologie. Seine Äußerungen dort waren von einer merkwürdigen Ambivalenz gekennzeichnet. Möglicherweise wurde sie deswegen von den Nationalsozialisten verboten und auf die „Liste des schädlichen und unerwünschten Schrifttums“ von 1938 gesetzt.

Burkhardts anfängliche und man kann sagen vorschnelle Begeisterung für den Nationalsozialismus ist erklärbar, wenn man seine nationalsozialistischen Äußerungen auf dem Hintergrund seiner nationalkonservativen Mentalitätslage zu interpretieren versucht.²⁵¹ Im nationalkonservativen Milieu konnte man der Weimarer Demokratie nichts Gutes abgewinnen. Dies wird an Burkhardts Haltung ostentativ. Besonders verhasst war ihm die

²⁵⁰ Eine Kartei „Paul Burkhardt“ konnte in der NSDAP-Kartei des Bundesarchivs nicht nachgewiesen werden.

²⁵¹ Über diese Mentalitätslage in Württemberg, wo Burkhardt aufwuchs informiert Lehmann (1969:268-298).

Säkularisierung der Gesellschaft in der Weimarer Zeit. Dort habe man alle „Religion aus dem öffentlichen Leben verbannt“. Mit Hitler jedoch sei es zu einem Bruch mit der säkularisierten Weimarer Vergangenheit gekommen.²⁵² Damals meinte er eine geistig-moralischen Neubesinnung feststellen zu können. Dieser Sachverhalt zeigt sich in Burkhardts freudiger Zustimmung zur „Kundgebung des Evangelisch-Lutherischen Landeskirchenrats von Bayern“ aus dem Jahr 1933. Darin heißt es:

Mit Dank und Freude nimmt die Kirche wahr, wie der neue Staat der Gotteslästerung wehrt, der Unsittlichkeit zu Leibe geht, Zucht und Ordnung mit starker Hand aufrichtet, wie er zur Gottesfurcht ruft, die Ehe heilig gehalten und die Jugend geistlich (richtiger: religiös) erzogen wissen will, wie er der Väter Tat wieder zu Ehren bringt und heiße Liebe zu Volk und Vaterland nicht mehr verfemt, sondern in tausenden Herzen entzündet (in Burkhardt 1933c:25).

Hierin zeigen sich die Schlagwörter, die Burkhardts nationalkonservativer Mentalitätslage entsprachen und von denen er meinte, dass sie vom Nationalsozialismus forciert würden: „Abwehr von Gottlosigkeit und Unzucht“, „Zucht und Ordnung“, „Gottesfurcht“, „Schutz der Ehe“, „christliche Erziehung“ und „Vaterlandsliebe“. Dabei ist er der raffinierten NS-Propaganda erlegen, der es in den ersten Jahren gelang, christliche Kreise mit nationalkonservativer Moral für den Nationalsozialismus zu gewinnen. Später sind von Burkhardt keine politischen und kirchenpolitischen Äußerungen zu finden. Erst nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus musste Burkhardt feststellen, dass ihm seine Begeisterung für den Nationalsozialismus zum „Fallstrick“ geworden war.²⁵³

Aufs Ganze gesehen galt Burkhardts Leben nicht dem Nationalsozialismus, sondern seiner Tätigkeit beim „Johanneum“ und seinem Interesse, Menschen für das Evangelium zu gewinnen. Dabei unterstützte er dem „Johanneum“ nahe stehende missionarische Initiativen, wie die Berliner Siedermission sowie die Gnadauer Brasilien-Mission (Berewinkel 1981:159). Theologisch hatte er primär für eine gesetzesfreie Frömmigkeit geworben. Darüber schrieb er einige Schriften, die hier nicht aufgezählt werden können. Nach Burkhardts Tod zog der Calwer Dekan Alfred Brecht (1945:1 LKAS/APQ) als Fazit über Burkhardts Leben, dass dieser ein in der *theologia crucis* gegründeter Theologe und „begnadeter Seelsorger“ gewesen sei. Trotzdem fällt auf Burkhardts Leben ein zwiespältiges Licht. Am Ende seines Lebens vertraute er sich, in Kontinuität zu seinem theologischen Proprium von Gnade und

²⁵² Begeistert berichtet Burkhardt von Hitlers Gelöbnis zur Reichskanzlerschaft, welches er am Rundfunk mitverfolgte. Gleich zu Beginn – so Burkhardt – konnte man den Lobpreis Gottes hören: „Nun lob’ mein Seel, den Herrn!“ (1933h:36). Solch fromme Anbiederung beeindruckte Burkhardt.

²⁵³ „Zweimal in meinem Lebensgange ist mir der Idealismus zum Fallstrick geworden: in meiner Jugend (...) und nun noch in meinen alten Tagen, da ich mit dem NS sympathisierte (...)“ (Burkhardt [1945]a:3 ArchEJ).

Rechtfertigung, demütig der Barmherzigkeit Gottes an ([1945a:1-4 ArchEJ]). Dies kann durchaus als persönliches Schuldeingeständnis interpretiert werden (Berewinkel 1981:160).

3.2 Theophil Krawielitzki (DGD): Biographische Aspekte im Kontext des Nationalsozialismus

Mit Theophil Krawielitzki kommt hier ein Protagonist aus dem Raum der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zur Darstellung, der dem Nationalsozialismus grundsätzlich positiv gegenüberstand. Neben seinen zustimmenden Äußerungen zum Nationalsozialismus forderte er beispielsweise seine Mitarbeiter auf, die NSDAP zu wählen und sich in nationalsozialistischen Organisationen zu betätigen. Obwohl Krawielitzki nicht Missionsdirektor einer der beiden Missionen des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes (DGD), Yünnan-Mission (YM) und Marburger Brasilien-Mission (MBM) war, so „regierte“ er doch in patriarchalischer Weise über das gesamte Werk und übte einen beträchtlichen Einfluss auf alle Arbeitszweige aus (Stoy 2008a:3.1 PSES)²⁵⁴. Nach Immanuel Scharrer (2007:172) war die Leitung der Yünnan-Mission in besonderer Weise auf Krawielitzki fixiert. Zwar gab es andere, wie Schwester Gertrud Mehl und später den Missionsdirektor Karl Friedrich Hering, die mit der organisatorischen Leitung der Missionshauptstelle betraut waren. Trotzdem lag die letzte Verantwortung bis zu seinem Tod im Jahre 1942 in Krawielitzkis Hand. Nahezu alle wichtigen Fragen von Personalangelegenheiten über den Inhalt der Veröffentlichungen bis zu den Reiseplänen der Missionare und Missionarinnen wurden letztlich durch Krawielitzki entschieden (Scharrer 2007:172).²⁵⁵ Der spätere offizielle Missionsdirektor der Yünnan-Mission Karl Friedrich Hering setzte – jedenfalls in politischer Hinsicht – lediglich Krawielitzkis Meinung und Anordnungen um. Auch Krawielitzkis Sohn Martin, der die Marburger Blättermission bzw. Marburger Brasilien-Mission (MBM) leitete, wird von der überragenden Stellung seines Vaters nicht unberührt geblieben sein. Jedenfalls waren sie in politischen Fragen einer Meinung und förderten gemeinsam den Nationalsozialismus.²⁵⁶

Krawielitzki war neben dem Vorsitzenden des Gnadauer Verbandes Walter Michaelis und einigen wenigen anderen Gemeinschaftsleitern einer der angesehensten und einflussreichsten Führer der Gemeinschaftsbewegung. In unermüdlichem Einsatz und mit

²⁵⁴ Bei allen Literaturreferenzen, die sich auf Stoy's Arbeit von 2008 (PSES) beziehen, werden wegen differierender Seitengaben anstelle der üblichen Seitenangaben, die Kapitel bzw. Unterkapitel der Fundstelle genannt.

²⁵⁵ „In der Praxis funktionierte dies dergestalt, dass Sr. Gertrud Mehl ihm wöchentlich alle anstehenden Beschlüsse bis hin zur Anschaffung einer Ziehharmonika für einen Missionar schriftlich zur Genehmigung vorlegte und Krawielitzki die einzelnen Posten durch Abhaken akzeptierte, durch Anmerkungen korrigierte oder auch ablehnte“ (Scharrer 2007:172).

²⁵⁶ Diese gemeinsame Haltung zu Politik und Kirche fand einen literarischen Niederschlag in Martin Krawielitzkis Schrift „Unser Dienst im Dritten Reich in biblischer und zeitgemäßer Beleuchtung“ (1934).

großem organisatorischen Geschick gelang es ihm, ein weit verzweigtes christliches Gesamtwerk mit einer Vielzahl von Gemeinschaftsverbänden, Diakonissenmutterhäusern, Erholungs- und Freizeithäusern, Schulen, Kindergärten, Ausbildungsstätten sowie evangelistischen und missionarischen Organisationen ins Leben zu rufen bzw. zu konsolidieren. Diese Einrichtungen waren nicht nur in Deutschland, sondern darüber hinaus in Polen, Holland, der Schweiz und den USA ansässig. Mitte der 1930er Jahren waren dort ca. 4000 Menschen tätig, die Mehrzahl davon als Diakonissen. Auch war die Yünnan-Mission eine vergleichsweise große Missionsgesellschaft. Im Forschungszeitraum waren ca. 75 Missionskräfte, meist Diakonissen, in der südwestchinesischen Provinz Yünnan tätig. Die Arbeit in Brasilien war demgegenüber zwar kleiner, jedoch stieg die Zahl der dort tätigen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen bis ins Jahr 1938 kontinuierlich bis auf dreiundzwanzig an (Scharrer 2008:168). Folglich kann Krawielitzki als ein wichtiger und einflussreicher Mann des pietistisch-erwecklichen Protestantismus bezeichnet werden, dessen NS-Vergangenheit zwar schon bei Fritz Mund (1955), Erich Günter Rüppel (1969:210-213), Kurt Zdunek (1978:114-123), Michael Diener (1998:492-495), Frank Lüdke (2003:202-207; 2009:107-119) und Immanuel Scharrer (2007:122) angerissen, allerdings nicht umfangreicher aufgenommen werden konnte.²⁵⁷ Dies hat sich mit der unveröffentlichten Arbeit „Der DGD in der NS-Zeit“ von Werner Stoy (2008 PSES) grundlegend geändert. In seiner Arbeit beschreibt Stoy die vielfältigen Affinitäten des DGD zum Nationalsozialismus. Diese gründliche und materialreiche Aufarbeitung erstreckt sich auf mehrere tausend Seiten. Dabei ist es Stoy gelungen, in mühevoller Kleinarbeit Archivquellen und werksinterne Rundbriefe auszuwerten, die Krawielitzkis unkritische und positive Haltung zum Nationalsozialismus belegen. In den nun folgenden Ausführungen wird vor allem auf diese Arbeit von Stoy Bezug genommen.

3.2.1 Krawielitzkis Weg zum Nationalsozialismus

In der Sekundärliteratur wird immer wieder auf Krawielitzkis ostpreußische Abstammung verwiesen, um seine zunächst nationale und später nationalsozialistische Haltung zu erklären. Als Grenzlanddeutschem ist ihm das Nationale besonders wichtig gewesen. Dies zeigt sich

²⁵⁷ Interessanterweise erwähnt Norbert Schmidt in seiner Doktorarbeit über die MBM (1991) Krawielitzkis NS-Vergangenheit nicht. Diese wäre für den Themenbereich seiner Arbeit durchaus von Bedeutung gewesen, da Krawielitzkis politische und kirchenpolitische Entscheidungen auch für die Missionare und Missionarinnen der Marburger Brasilienmission galten. Darüber hinaus hätte man zu erfahren gewünscht, wie sich Krawielitzki den Einfluss der Deutschen Christen in Brasilien beurteilte. Demgegenüber beschreibt Frank Lüdke (2009:106-118) in seinem Aufsatz „Das Brüderhaus Tabor zur Zeit des Nationalsozialismus“ ausführlich und in aller gebotenen wissenschaftlichen Offenheit und Objektivität Krawielitzkis Sympathien für Hitler und den Nationalsozialismus.

auch in seiner emotionalen Verbundenheit mit der wilhelminischen Ära. Große Stücke hielt er auf Kaiser Wilhelm II. (Stoy 2008a:1 PSES). Deswegen konnte er die Revolution nach dem Ersten Weltkrieg und die Abdankung des Kaisers nur unter negativen Vorzeichen deuten. Die Akteure der Revolution waren für ihn Vaterlandsfeinde. Überhaupt erlebte er den Ausgang des Ersten Weltkriegs als Katastrophe, da der DGD im westpreußischen Vandsburg ansässig war, welches in den Friedensbedingungen von Versailles Polen zugesprochen wurde. Daraufhin siedelte das Stammutterhaus nach Marburg über. Die Ressentiments gegen Polen blieben jedoch bestehen. So ist es kaum verwunderlich, dass man später den Polenfeldzug Hitlers begrüßte und den Sieg deutscher Truppen als Befreiung aufnahm (Stoy 2008c:10.3 PSES). Wie viele andere seiner Zeitgenossen hielt auch Krawielitzki den Friedensvertrag von Versailles für eine Schande und konnte der Weimarer Demokratie kaum etwas Gutes abgewinnen. Besonders litt er unter der moralischen Liberalisierung der Weimarer Republik, die sich bewusst areligiös artikulierte (Lüdke 2002:204). Nach Kriegsende beurteilte er die Lage unter pessimistischen Vorzeichen und warf dem deutschen Volk Versagen vor.²⁵⁸ Allerdings nahm er an Wahlen und Volksabstimmungen teil und gab Wahlempfehlungen an die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen seines Werkes heraus (Stoy 2008:a:4.1; Stoy 2008c:1.2 PSES). An diesen Wahlempfehlungen kann Krawielitzkis politische Haltung nachvollzogen werden. So hielt er beispielsweise die Sozialdemokraten und Kommunisten wegen ihrer atheistischen und antichristlichen Grundhaltung und die Zentrumsparterie wegen ihrer Nähe zum Katholizismus für inakzeptabel. Nur die Deutschnationalen (DNVP) könnte man seiner Meinung nach wählen. Diese Haltung korrespondierte mit der politischen Überzeugung der Mehrzahl des pietistisch-erwecklichen Protestantismus, denn auch dort wurde meist deutschnational gewählt (Thadden 2000:464). Jedoch wurde Ende der 1920er Jahren mit dem „Christlich-Sozialen Volkdienst“ (CSVD) eine christliche Partei populär, die vor allem bei den Gemeinschaften und Freikirchen auf große Zustimmung stieß. Dahingehend bewegten sich auch Krawielitzkis Wahlempfehlungen. Bei der Wahl zur Nationalversammlung 1919 empfahl er die DNVP und forderte auch die Diakonissen auf, sich an dieser Wahl zu beteiligen, was damals ein Novum war, da es zuvor kein Frauenwahlrecht gegeben hatte (Stoy 2008c:1.2 PSES). Grundsätzlich sollten alle Werkmitglieder wählen gehen. Allerdings untersagte Krawielitzki sonstige parteipolitische Betätigung. Auch bei den späteren Wahlen

²⁵⁸ Krawielitzki schrieb dazu: „Besonders bringt der allgemeine Niedergang Deutschlands und die bis ins Unendliche gesteigerten Lebensmittelpreise auch für unser ganzes Werk grosse Schwierigkeiten mit sich. Es scheint mir sicher zu sein, dass wir nicht durchkommen werden, wenn unsere Brüder- und Schwesternschaften sich nicht neuen Gebetseifer und neue Glaubenskraft schenken lassen. Meine Lieben lasst mich einen Vergleich anwenden. Im Weltkrieg war Deutschland Anfang 1918 in sehr bedrängter Lage. Hindenburg bereitete die grosse Offensive vor. Diese wäre geglückt, wenn Deutschland (...) dahinter gestanden hätte. Deutschland aber versagte. So wurde es besiegt“ (in Stoy 2008c:1.1.1 PSES).

sollten die Mitarbeiter und Diakonissen die DNVP und deren Kandidaten wählen (Stoy 2008c:1.2 PSES). Erst bei der erneuten Reichstagswahl von 1930 setzte sich Krawielitzki für den CSVD ein: „Für unsere Glieder kann wohl nur der christlich-soziale Volksdienst in Frage kommen“, da die dort „aufgestellten Männer“ „wohl meist gläubig“ sind. Auch „den Gemeinschaftsgeschwistern und Jugendbündlern, wie überhaupt allen uns anvertrauten Kreisen kann man auch nur empfehlen, die Liste des christlich-sozialen Volksdienstes zu wählen“ (in Stoy 2008c:1.2 PSES). Im Jahre 1931 wurde die politische Lage in Deutschland immer unruhiger. Krawielitzki machte sich um die Zukunft Deutschlands große Sorgen. Während er zunächst noch am CSVD festhielt, votierte er bei der Wahl des Reichspräsidenten nicht für Hindenburg, sondern für Hitler.²⁵⁹ Dies sei – so Krawielitzki – „vielleicht noch der letzte Versuch zur Rettung für unser armes Volk und Vaterland“ (Stoy 2008c:1.3.5 PSES). Nun könne nur noch Hitler Deutschland vor dem Kommunismus retten, denn was auf „Thälmann und de[n] Kommunismus“ folge, könne man „aus den Beispielen von Russland“ lernen (Stoy 2008c:1.3.5 PSES). Damit kam es im DGD zu einer politischen Wandlung von einer deutschnationalen und bisweilen christlich-sozialen Position zu einer dezidiert nationalsozialistischen.²⁶⁰ Dieser neuen nationalsozialistischen Position blieb Krawielitzki von nun an bis zu seinem Tod im Jahre 1942 verhaftet.

3.2.2 Anfängliche Illusionen

Zu den Landtagswahlen in den Ländern Preußen, Bayern und Württemberg 1932 gab Krawielitzki eine klare Wahlempfehlung heraus: Jetzt komme es mehr denn je darauf an, „dass jede Stimme für die National-Sozialisten gegeben wird“ (in Stoy 2008c:1.3.6 PSES).

Weiter schreibt er dazu:

Dieser Tag ist wohl noch bedeutsamer als die Wahltage des Reichspräsidenten, denn es sind große Umwälzungen zum Besseren zu erwarten, wenn jeder seine Pflicht tut,

²⁵⁹ Hindenburg gewann diese „Reichspräsidentenwahl“ vom März 1932 im zweiten Wahlgang, weil die demokratische Linke, vor allem aber die SPD für ihn stimmte (Marcowitz 2012:81). Über die angespannte politische Situation am Ende der Weimarer Republik informiert Marcowitz (2012).

²⁶⁰ In Kreisen des pietistisch-erwecklichen Protestantismus hatte der CSVD-Abgeordnete Willi Hennes vehement vor Hitler und dem Nationalsozialismus gewarnt. Er bezeichnete die NSDAP als eine „antichristliche Bewegung“, welche für die „Gemeinde Jesu viel gefährlicher als der Kommunismus“ sei. Dies könne man im Buch „Der Bolschewismus – Gespräche zwischen Adolf Hitler und Dietrich Eckart“ nachlesen. Dort sage Hitler beispielsweise Sätze, die „eine Verhöhnung des Volkes Gottes und des Wortes Gottes“ seien. Zudem äußere sich Hitler darin abfällig über den jüdischen Rabbiner Paulus und Luthers Bibelübersetzung. Da Krawielitzki jedoch von seinem Freund Wilhelm Goebel zu Wissen meinte, dass nicht ein einziges Wort dieses Buches von Hitler stamme, sondern „der dichterischen Phantasie Eckarts“ entsprungen sei und dass dies Hitlers Privatsekretär Rudolf Heß verbürge, hielt er weiterhin an Hitler fest. Über die regimekritischen Anekdoten von Willi Hennes referiert Leuchtman (1975:104-112).

und so wählt, wie ich Euch geraten habe bei der Reichspräsidentenwahl (in Stoy 2008c:1.3.6 PSES).

Krawielitzki erwartete diese „große[n] Umwälzungen zum Besseren“, weil er meinte, dass ein nationales Erwachen mit einer geistlichen Erneuerung einhergehe. Bei den Nationalsozialisten glaubte er Werte erkennen zu können, die der „Bibel und unserem Empfinden“ nahe stünden (Stoy 2008a.1.4 PSES). Beispielsweise hätten die Nationalsozialisten „in Thüringen, in Braunschweig [und] in Danzig sofort mit der Korruption aufgeräumt, für Sitte, Ordnung und Sparsamkeit gesorgt und ebenso dem Christentum Raum geschaffen“ (Stoy 2008a:1.4 PSES). Darüber hinaus gehe es dem Nationalsozialismus um „Opfersinn“, „Gemeinnutz vor Eigennutz“ und „Friedensliebe“ (Stoy 2008a.1.4 PSES). Aber auch für den kirchlichen Bereich sah er nun große Möglichkeiten. Deswegen setzte er sich ab 1933 auch für die Deutschen Christen ein, weil diese seiner Meinung nach die Kirche durch Volksmission zu erneuern versuchten. Auch Krawielitzki ließ sich wie im pietistisch-erwecklichen Protestantismus üblich vom Zauberwort „Volksmission“ beeindrucken. Man hatte das „Gefühl in einer geschichtsträchtigen Stunde zu leben und Zeitgenosse eines epochalen, auch kirchengeschichtlich bedeutsamen Wandels“ zu leben (Hermle 1997:338). Die neuen Konstellationen nach der Machtergreifung schätzte man für ein öffentlichkeitsorientiertes Wirken der Kirche als außerordentlich günstig ein. In dieser neuen Situation galt der Begriff „Volksmission“ als Schlüssel, um die säkularisierten Massen mit der christlichen Botschaft erreichen zu können. Dabei merkte man nicht, dass das Wort „Volksmission“ lediglich eine propagandistische Worthülse war, da nirgends tiefer gehend reflektiert wurde, wie das deutsche Volk mit dem Evangelium zu erreichen sei.²⁶¹ Vor allem aber ging es um eine Intensivierung der Volksmission durch die Anbindung „bislang weitgehend von freien Verbänden oder Vereinen getragenen Arbeitszweigen an die Kirche“ (Hermle 1997:339). Von landeskirchlicher Seite war man nämlich der Überzeugung, dass ein Neuanfang nur mit unverbrauchten und bisher noch nicht in die Kirchenstrukturen eingebundenen Kräften zu erreichen sei. Dabei sollten nicht nur Pfarrer eingesetzt werden, sondern durchaus auch Laien, da man die Ansicht vertrat, dass diese der Arbeiterschaft und den Mitgliedern der NS-Verbände näher stünden (Hermle 1997:339). Auf diesem Hintergrund schien es für Krawielitzki folgerichtig als DGD an diesen neuen Möglichkeiten zu partizipieren. Und tatsächlich konnte man auf vereinzelt Erfolge verweisen. Da es in der Folgezeit zu heftigen kirchenpolitischen Auseinandersetzungen zwischen den Deutschen Christen und der

²⁶¹ Nach Siegfried Hermle (1997:341) merke man dies, als nach „den großen Worten und Plänen gezielte Aktionen folgen mussten. ‚Volksmission‘ blieb ein leeres Schlagwort ohne integrierende Kraft.“

Bekennenden Kirchen kam, versuchte Krawielitzki gegenüber beiden Positionen Neutralität zu wahren.

3.2.3 Krawielitzkis Hitlerverehrung

Schon seit frühester Zeit entwickelte Krawielitzki seine Vorliebe für ein autoritäres Führertum. Da er dieses für biblisch hielt, leitete er den DGD de facto nach dem von den Nationalsozialisten geforderten Führerprinzip. Auch im politischen Bereich könne man dankbar sein, dass nun der alte „Parlamentarismus“ „dem Führergrundsatz gewichen“ sei (Stoy 2008a:4.2.2 PSES). Gegenüber der Leitung des Gnadauer Verbands verteidigte er das Führerprinzip, in dem er behauptete, dass das „Führerprinzip der Nationalsozialisten nicht diktatorisch“ sei, „sondern auf Vertrauen und gemeinsamer Beratung“ beruhe. Schließlich sei dem Führerprinzip „zum großen Teil unsere Ausbreitung, innere Geschlossenheit und Stoßkraft [zu]verdanken“ (in Rüppel 1969:210). Aber zum Führerprinzip gehörte auch ein Führer und da faszinierte ihn vor allem Adolf Hitler. Krawielitzki hatte sich vehement an der „allgemeinen Verehrung Hitlers als des großen Führers“ beteiligt (Stoy 2008a:4.2.2 PSES), so dass es in der wissenschaftlichen Sekundärliteratur über den DGD üblich wurde, von Krawielitzkis „Hitlerverehrung“ bzw. „Hitlerphilie“ zu sprechen. Überzeugt von Hitlers Lebensweisen und Eigenschaften versuchte Krawielitzki dessen Bedeutung für die Partei und für Deutschland herauszustellen. Auch Hitlers Reden faszinierten ihn, besonders die Rede vom 30. Januar 1937, die er in höchsten Tönen lobte. Um Hitlers Reden im Rundfunk hören zu können, ließ er einige Male sogar seinen Dienst ausfallen. Ferner glaubte er an Hitlers Religiosität und an die ihm angedichtete Christlichkeit. Nach Werner Stoys gründlichen Forschungen wünschte sich Krawielitzki ein Klima des Vertrauens und der Treue zu Hitler.²⁶² Daran sollten sich alle DGD-Glieder beteiligen und über Vertrauen und Treue hinaus Hitler sogar lieben. Es wurden Bilder von ihm aufgehängt, die man an dessen Geburtstagen schmückte. Natürlich war es in diesem Klima selbstverständlich für Hitlers „große Taten“ zu danken und für ihn zu beten. Darüber hinaus forderte Krawielitzki Hitler gegenüber Gehorsam, Dienstbereitschaft und Gefolgschaft (Stoy 2008a:4.2.2 PSES). Sein Vertrauen in Hitler verstärkte sich durch dessen innen- und außenpolitische Erfolge. Er rühmte Hitlers Leistungen, besonders Deutschlands Rettung vor dem Bolschewismus. Gott habe Hitlers „Stand sichtbar gesegnet“, was man daran sehen könne, dass er eine nationale Bewegung ins Leben gerufen und aus dem Deutschen Reich eine Volksgemeinschaft geschaffen habe. Auch

²⁶² „Lasst euch auch durch niemand und nichts in Eurem Vertrauen zu unserem Führer und unserer Obrigkeit beirren“ (in Stoy 2008c:3.5.1.2 PSES).

das radikale Vorgehen gegen die Führung der SA mit der Ermordung Röhm's pries er als „Gnadenwunder“ und „gerechtes Strafgericht“ Gottes (Stoy 2008c:3.3.4 PSES). Nun habe das Volk wieder eine Führung, die mit Tatkraft zu den „geordnete[n] Zuständen“ und zur Einheit des Reiches zurückgefunden habe. Aber auch von Hitlers Außenpolitik war er beeindruckt. Er feierte die Wiederherstellung des deutschen Staatsgebiets (Rheinland, Saargebiet, Österreich und später des Sudetenlandes) und die Erhaltung des Friedens (Münchener Abkommen 1938) als Erfolge Hitlers. Dadurch sei Deutschland wieder zu einer Macht in Europa und in der Welt geworden. (Stoy 2008a:4.2.2). Überdies verteidigte und empfahl er den sog. deutschen Gruß:

Bald nach der Machtergreifung versuchte ich unseren Gläubigen den Gruss „Heil Hitler“ zu erklären nach 2.Kön.5,1: „Denn durch ihn gab der HErr Heil“ unserm Volk und Vaterland. Und wie hat sich das in den Jahren darauf von einem Schritt zum andern unglaublich gemehrt! An ihm, unserm Führer, hat sich dauernd Hiob 22,28 erfüllt: „Was du wirst vornehmen, wird Er dir gelingen lassen (...)“. Ihr müsst den Leuten dazu helfen, dass sie doch die wunderbare Hand Gott in dem allen erkennen und viel dankbarer werden, als es leider bei nicht wenigen der Fall ist. Und für uns Gläubige sollte das „Heil Hitler“ den Sinn bekommen, wie ihn der Vers ausdrückt: „Jedes ‚Heil Hitler‘ soll sein ein Gebet“ (in Stoy 2008c:3.6 PSES).

Als der Gebrauch des deutschen Grußes im DGD abnahm, monierte Krawielitzki dies und äußerte, dass man ohne diesen Gruß kaum als guter Deutscher gelten könne.

Mit Krawielitzkis Hitlerverehrung korrespondieren auch seine Mitgliedschaften in nationalsozialistischen Organisationen. Krawielitzki war ob nun aus opportunistischen Gründen oder aus Überzeugung Anhänger der NSDAP. Allerdings wurde ihm dort, aufgrund dessen, dass er Pfarrer war eine offizielle Mitgliedschaft verwehrt. Dies wollte Krawielitzki jedoch nicht akzeptieren und versuchte erneut eine Mitgliedschaft zu erwirken. Doch es blieb dabei. Auch die Fürsprache seiner Söhne²⁶³ änderten nichts daran (Stoy 2008a:4.2.5.4 PSES).²⁶⁴ In diesem Versuch, die Parteimitgliedschaft zu erlangen, zeigt sich seine

²⁶³ Seine Söhne Martin und Hans waren überzeugte und einflussreiche Nationalsozialisten; insbesondere Hans, von dem Krawielitzki in seinem Lebenslauf berichtet, dass dieser „das goldene Parteiabzeichen“ bekommen habe und nun „Kreisleiter und Landrat in Marburg“ sei. Ebenso habe Hans „die NSDAP in Marburg und Umgebung aufgebaut.“ Dazu siehe Werner Stoy (2008a:1 PSES). Über Martin Krawielitzki informiert Stoy (2008b PSES).

²⁶⁴ Nach Werner Stoy (2008a:4.2.5.4 PSES) stellte Krawielitzki den Antrag auf Mitgliedschaft in der NSDAP, „aber im Gau Kurhessen bestand eine Sperre für Pfarrer. Sein Sohn Martin teilte ihm aber mit: ‚Die Angelegenheit wegen Deiner Mitgliedschaft in der Partei läuft.‘ Der Antrag aber scheint abgelehnt worden zu sein. Deshalb schrieb Krawielitzki an den Gauleiter und bat um Aufnahme. Als Grund, weshalb er an ihn schrieb – mit Hinweis darauf, ihn bei der Amtseinführung seines Sohnes als Landrat persönlich kennengelernt zu haben –, gab er an, sich nicht an seinen Sohn, ‚den hiesigen Kreisleiter‘ zu wenden, um jeden falschen Schein ‚einer persönlichen Begünstigung‘ zu vermeiden. Er ging auf die o.g. Sperre ein und bat um ‚ganz besondere Ausnahme(n)‘. Zur Begründung für seine Mitgliedschaft führte er die Leitung des DGD an und dass er ‚nicht in erster Linie Theologe‘ sei, sondern ‚Direktor dieses Werkes‘. Dann beschrieb er seinen Einsatz für den Nationalsozialismus und daraus sich ergebende Angriffe. Auch dieser Brief scheint aber nichts gefruchtet zu haben. Deshalb muss er sich an das NS-Parteigericht gewandt haben. Denn am 17.2.38 wurde ihm vom Ortsgruppenleiter mit einem Vordruck mitgeteilt: ‚Ihr Gesuch um Aufnahme in die NSDAP ist in Übereinstimmung mit dem zuständigen Parteigericht abgelehnt worden‘.“

ungebrochene Zustimmung zum Nationalsozialismus und das noch im Jahr 1938. Zudem war er in einer ganzen Reihe von nationalsozialistischen Organisationen Mitglied.²⁶⁵ Dies wirkte sich auch auf seine Haltung zu den kirchenpolitischen Ereignissen aus, was im Folgenden dargestellt werden soll.

3.2.4 Kirchenpolitische Wendungen

Im 19. Jahrhundert entwickelte sich ein völkisches Gedankengut, das dann in den 1920er Jahren von deutsch-christlichen Gruppen aufgenommen und verbreitet wurde. Dieses Gedankengut war von nationalistischen, rassistischen und antisemitischen Gedanken durchdrungen. Durch den Aufstieg der NSDAP erlangten diese Gruppen vermehrt an Bedeutung, so dass es im Jahr 1932 zur Gründung der Glaubensbewegung Deutsche Christen kam. In diese Glaubensbewegung wurden alle vorigen deutsch-christlichen Gruppierungen organisatorisch zusammengeschlossen bzw. gingen in ihr auf. Diese Glaubensbewegung wurde schnell zu einer Massenbewegung, der sich neben vielen Pfarrern auch namhafte Universitätsprofessoren anschlossen. Bei den Kirchenwahlen 1933 übernahmen die Deutschen Christen in den meisten Landeskirchen die Macht. Dabei wollten sie das in Artikel 14 des NSDAP-Programms aufgeführte „Positive Christentum“ inhaltlich ausgestalten (Faulenbach 1999:701). Dies beeindruckte die Menschen in Kreisen des pietistisch-erwecklichen Protestantismus sehr. Besonders aber imponierte ihnen das Wort „Volksmission“. Im DGD war man deswegen schon von Beginn an für die Anliegen der Deutschen Christen aufgeschlossen. Nachdem sie die Kirchenwahlen mehrheitlich für sich entschieden hatten, trat Krawielitzki dezidiert für sie ein (Stoy 2008a:5.1 PSES). Stets wies er Kritik an ihnen zurück. So könne er bei den führenden Männern der Deutschen Christen „nichts Anstößiges“ oder „was den Vorwurf einer bewussten Irrlehre verdiene“ finden (Stoy 2008a:5.1 PSES). Auch nach der Sportpalastkundgebung, an der der Gauobmann Reinhold Krause offensichtliche Irrlehren verbreitete, wandte sich Krawielitzki nicht von den Deutschen Christen ab, sondern erwartete deren Reinigung. Dabei ging es ihm vor allem um die neuen Möglichkeiten, die sich für den DGD dort eröffneten, wo deutsch-christliche Überzeugungen gerne gesehen wurden. Freilich wollte er mit den „heidnisch-nordisch-gotteslästerlichen Elementen“ der deutschchristlichen Bewegung nichts zu tun haben. Wären

²⁶⁵ Werner Stoy (2008a:4.2.5.4 PSES) listet Krawielitzkis Mitgliedschaften auf: „Nach einer Aufstellung vom 5.6.37 war Krawielitzki in folgenden Organisationen Mitglied: ‚NSDAP. Opferring (Mitgl. Nr. 366) 1.7.33‘, ‚DAF seit 30.12.33‘, ‚SS. Förderndes Mitglied (seit Juli 1933)‘, (durchgestrichen:) ‚Bund ev. Geistlicher im 3. Reich‘, ‚NSV‘, ‚Reichskolonialbund““.

diese rechtzeitig ausgemerzt worden – so Krawielitzki in einem Brief an den Reichsbischof Ludwig Müller – dann hätte es zu einer vermehrten Rückbesinnung auf die Bibel und zu einer „Belebung der ganzen Kirchen“ kommen können (Stoy 2008a:5.4 PSES). Durch sein deutsch-christliches Engagement hoffte Krawielitzki die volksmissionarische Richtung bei den Deutschen Christen im Gegensatz zu deren bedenklichen Elementen stärken zu können. Vehement lehnte er daher die „Deutsche Glaubensbewegung“ und Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts“ ab. Nach Krawielitzki hätten die Vertreter dieser deutschreligiösen und antichristlichen Bewegungen nie „lebendiges Christentum“ kennen gelernt. Allerdings gehe von diesen deutschreligiösen Gruppierungen ebenso wenig Gefahr wie von Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts“ aus, da Hitler in diesen Fragen anders denke. Dies würde deutlich wenn man sein „Buch ‚Mein Kampf‘“ lese (Stoy 2008a:5.5 PSES). Überdies sei ihm „von vielen glaubwürdigen Zeugen“ zugetragen worden, dass der Führer seine Kraft aus der Bibel schöpfe.²⁶⁶ Hierin zeigen sich Krawielitzkis Deutungskriterien, die er an den Nationalsozialismus und die Deutschen Christen anlegte. Einerseits gab es dort unchristliches und häretisches und vor allem „unbekehrte Personen“, die das biblische Christentum nie kennen gelernt hätten. Andererseits gab es dort aber auch Männer, wie Hitler oder Reichsbischof Ludwig Müller, von denen er glaubte, dass sie den negativen Erscheinungen entgegentreten würden. Deswegen blieb er dem Nationalsozialismus und zunächst auch noch den Deutschen Christen treu. Seine Meinung änderte er auch dann nicht, als sich nach der Sportpalastkundgebung der Gnadauer Verband nach anfänglichem Schwanken von den Deutschen Christen abwandte. Krawielitzki spielte in dieser Auseinandersetzung eine wichtige Rolle. Dabei ging es um kirchenpolitische Fragen, die durch die Gründung der „Arbeitsgemeinschaft missionarischer und diakonischer Werke“ (AG) aufkamen. Alles begann mit den Irritationen, die durch die gewaltsame Eingliederung der Landeskirchen sowie durch den bekannt gewordenen Plan, die Verbände der inneren Mission „noch radikaler“ mit der Reichskirche gleichzuschalten, verursacht waren. Man befürchtete, durch diese Eingliederung die innere Freiheit zu verlieren. Vonseiten der Inneren Mission sprach man sich deswegen gegen Ludwig Müller als Reichsbischof aus und löste die Verbindungen zur Reichskirche auf. Kurz nach der Bekenntnis-Synode der DEK in Dahlem kam es unter der Führung von Friedrich von Bodelschwing, Siegfried Knak und Graf von Lüttichau zur

²⁶⁶ Nach Ruhbach (1988:28) bildeten sich in Gemeinschaftskreisen, „verschiedene, christlichem Wunschenken entsprungene ‚Legenden‘, die durch häufige Kolportage zwar immer ausführlicher, aber inhaltlich nicht besser und begründeter wurden, z.B. daß Hitler regelmäßig die Bibel und die Losungen der Herrnhuter Brüdergemeine lese, seine Entscheidungen im christlichen Geiste treffe und sein Auftreten als ‚göttliche Sendung‘ verstehe.“

Bildung der „Arbeitsgemeinschaft missionarischer und diakonischer Werke“.²⁶⁷ Sowohl der Gnadauer Verband sowie der DEMR schlossen sich dieser Arbeitsgemeinschaft an. Krawielitzki jedoch meinte, diesen Weg nicht mitgehen zu können. Im Gegenteil. Er protestierte heftig gegen diese Gründung, da diese der Bekennenden Kirche nahe stand. Darin zeigt sich seine latente Aversion gegenüber der Bekennenden Kirche, deren Anliegen er nicht verstand oder nicht verstehen wollte. Krawielitzki deutete die Mitgliedschaft des Gnadauer Verbands bei der „Arbeitsgemeinschaft“ als ein Verlassen der Gnadauer Linie und erklärte deshalb am 12. Februar 1935 seinen Austritt aus dem Gnadauer Verband. Damit war es zu einem tief greifenden Bruch zwischen dem DGD und den Gnadauern gekommen, der erst nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus überwunden werden konnte. Im Gegensatz zu Gnadau wollte Krawielitzki von nun an kirchenpolitische Neutralität wahren und nur noch zwischen Gemeinde und Welt bzw. zwischen Gläubigen und Ungläubigen unterscheiden (Rüppel 1969:212). Auf diese Weise meinte er, sein Werk aus den Streitereien heraushalten und ohne kirchenpolitische Positionierung missionarisch tätig bleiben zu können. Dieser Bruch Krawielitzkis mit dem Gnadauer Verband wurde schon vielfach beschrieben (Bruns 1948:286-301; Rüppel 1969:206-213; Diener 1998:492-495, Stoy 2008a:5.3 PSES) und soll hier nicht noch einmal aufgenommen werden. Für die Themenstellung dieser Studie jedoch muss die Frage erörtert werden, wie sich Krawielitzkis kategorische Ablehnung der „Arbeitsgemeinschaft“ auf dessen Verhältnis zum DEMR/DEMT auswirkte.

Zunächst stand Krawielitzki dem DEMB²⁶⁸ unkritisch gegenüber. Im Oktober des Jahres 1933 jedenfalls versuchte er die Yünnan Mission dem DEMB anzunähern und beantragte die Aufnahme der Yünnan Mission in diesen Dachverband.²⁶⁹ Auch schickte er

²⁶⁷ Diese „Arbeitsgemeinschaft“ sollte das gemeinsame Handeln der missionarischen und diakonischen Verbände im Kirchenkampf koordinieren. Sie gehörte zwar nicht zur Bekenntnisfront, man forderte jedoch von dort aus „die Zurücknahme der Gewaltmaßnahmen und die Neubesetzung der DEK mit ‚Persönlichkeiten, deren geistliche Führung vom Vertrauen des evangelischen Kirchenvolkes getragen wird‘“ (Lauterer 1994:174). Trotz der „erheblichen inneren Divergenzen“ blieb „die Arbeitsgemeinschaft bis 1945 intakt und war daher in der Lage, die 1939 einsetzenden schweren Belastungen ihrer Werke durch Zwangsmaßnahmen der NSV, finanziellen Restriktionen und vor allem die Krankenmorde bei aller schuldhaften Verstrickung im einzelnen besser durchzustehen, als es ohne dieses einigende Band möglich gewesen wäre“ (Kaiser 1986:204). Missionsgesellschaften, die nicht dem DEMA angehörten, wie die MSOE und der Missionsbund „Licht im Osten“ schlossen sich dieser „Arbeitsgemeinschaft“ an.

²⁶⁸ Vor dem 18.-20. Oktober 1933 hieß die Dachorganisation der deutschen protestantischen Mission noch „Deutscher Evangelischer Missions-Bund“. Erst an dieser Tagung gründete man den Deutschen Evangelischen Missions-Rat bzw. Deutschen Evangelischen Missions-Tag.

²⁶⁹ Am 6. Oktober 1933 bat Krawielitzki (1933:1 ArchEWM 0329) um Aufnahme: „Sodann erlaube ich mir noch die Anfrage, ob es nicht möglich wäre, unserer ‚Vandsburger Mission im Verband der China-Inland-Mission (Yünnan-Mission)‘ Marburg a. d. Lahn, Molkestrasse 25, vielleicht noch vor dem Zustandekommen der erwähnten Tagung in den Deutschen Evangelischen Missionsbund aufzunehmen.“

Vertreter seiner Missionshauptstelle, nämlich Ernst Keupp²⁷⁰ und den Generalsekretär der Hauptstelle Josef Schuh²⁷¹, beide Anhänger der deutschen Christen, zur Barmer Missionstagung, die vom 18.-20. Oktober 1933 stattfand (Krawielitzki 1933:1 ArchEWM 0329). Dort wurde die „Barmer Denkschrift“²⁷² verfasst. Interessanterweise wurde diese „Denkschrift“ auch von den Vertretern des DGD angenommen. Damit stimmte man gegen die Eingliederungspolitik der Deutschen Christen. Höchstwahrscheinlich legitimierte auch Krawielitzki diesen Kurs. Nun aber trat im Jahr 1935 eine neue Situation ein. Mit der Ablehnung der „Arbeitsgemeinschaft“²⁷³ wies Krawielitzki, ob er das nun wollte oder nicht, auch den DEMR/DEMT zurück, da dieser zu den Gründungsmitgliedern der „Arbeitsgemeinschaft“ gehörte.²⁷⁴ Immerhin verstanden die Verantwortlichen des DEMR/DEMT Krawielitzkis Kurs als eine Ablehnung der Bekennenden Kirche.²⁷⁵ In diesem Sinne äußerte sich nach Kriegsende beispielsweise Siegfried Knak.²⁷⁶ Entsprechendes räumte nach dem Krieg auch der Missionsdirektor der Yünnan-Mission Karl Friedrich Hering in einem Brief an Karl Hartenstein ein. Offen bekennt er sich darin zu den „Verkehrtheiten unseres Werkes“ in der Vergangenheit.²⁷⁷ Herings Kollege in der Missionsleitung Georg Schmauss meinte sogar, dass man wegen der schuldhaften NS-Vergangenheit vom

²⁷⁰ Zu Ernst Keupp, Rektor des Diakonissenmutterhauses „Hensolthöhe“ in Gunzenhausen (Bayern) und dessen vielfältige Affinitäten zum Nationalsozialismus siehe (Stoy 2008f PSES).

²⁷¹ Zu Josef Schuh und dessen Mitgliedschaften bei nationalsozialistischen Organisationen siehe (Stoy 2008f).

²⁷² Dazu siehe Kap. 5.1 dieser Studie. Zur „Barmer Denkschrift“ siehe Anhang 2.

²⁷³ Obschon Jochen-Christoph Kaiser (1987:205) vor Tendenzen einer Geschichtsschreibung warnt, die die „Arbeitsgemeinschaft“ in der Bekennenden Kirche verorten möchte, so zeigt Krawielitzkis ablehnende Haltung gegenüber der „Arbeitsgemeinschaft“, dass sie seiner Meinung nach dort stand. Zur Position der „Arbeitsgemeinschaft“ siehe auch die „Richtlinien für gemeinsames Handeln der missionarischen und diakonischen Verbände und Werke der Deutschen Evangelischen Kirche“ ([o.J.] ArchEMW).

²⁷⁴ Im Gnadauer Gemeinschaftsblatt (1935:54-56) wird trotz der damals „geltenden Pressebestimmung“ angemerkt, dass die „Äußere Mission“ fast restlos der „Arbeitsgemeinschaft“ angeschlossen ist, mit einer Ausnahme: „dem Missionszweig des Vandsburger Werkes“ (:55).

²⁷⁵ Über die Missionstagung des DEMT in Tübingen berichtet Wilhelm Nitsch (1934t:2 ArchNM/MR) von der Neukirchener Mission Folgendes: „Soweit man merken konnte, waren die, die das gegenwärtige Reichskirchenregiment mehr oder weniger scharf ablehnten, ganz überwiegend in der Mehrheit; ja die eigentlichen Missionsvertreter bildeten in dieser Beziehung, von einer einzigen Ausnahme abgesehen (Vertretung der kleinen Chinamission der Vandsburger Schwesternschaft) [die Yünnan-Mission] geradezu eine geschlossene Einheitsfront (gegen den Reichsbischof und seinen gewalttätigen ‚Rechtswalter‘ Jäger, aber auch gegen die schließlich doch für den ganzen Wirrwarr letztlich verantwortlichen ‚deutschen Christen‘). Zu den Hintergründen siehe Klaus Schlolder 1986:309-322.

²⁷⁶ Siegfried Knak von DEMR erwähnt 1946 in einem Brief an den Generalsekretär des ÖRK W.A. Visser't Hooft, dass „all Evangelical Missions in Germany except only the Vandsburger Mission, joined to the Confessional Church“. Siehe dazu den Brief von Karl Friedrich Hering (1946:1 PSES) an den Home Director Emeritus Rev. W. H. Aldis von der China Inland Mission.

²⁷⁷ Karl Friedrich Hering (1949a:1-2 LKAS/D23) schrieb: „Als ich zwischen den Jahren in Hohe Mark zum Dienst war, hörte ich von meinem lieben Freund Dr. Lechler, wie sehr Ihnen die Verkehrtheiten unseres Werkes in jenen Jahren der Vergangenheit Not gemacht haben. Ja, wir haben gesündigt. Gott aber sei Dank, daß es eine Vergebung gibt, und ich darf dankbar bezeugen, daß ich in den Sitzungstagen nie einen Gegensatz gespürt habe, sondern mich den Brüdern allezeit herzlich verbunden wusste. Ich möchte Ihnen aber heute noch einmal sagen dürfen, dass es mir sehr Leid ist, daß wir so gehandelt hatten, und daß ich nur für uns um Verzeihung bitten kann.“

Internationalen Missionsrat aber auch vom ÖRK benachteiligt werde. Jedenfalls dürfe man kein Missionspersonal nach China aussenden.²⁷⁸ Diese Einschätzung entsprach zwar nicht den Tatsachen, da auch anderen Missionsgesellschaften noch nicht erlaubt war Missionspersonal nach China auszusenden, sie zeigt jedoch, wie man nach dem Krieg Krawielitzkis Separationsweg bedauerte. Auf's Ganze gesehen kann daher gesagt werden, dass es keine weitere Missionsgesellschaft gab, die sich in der schwierigen Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft in ähnlicher Weise vom DEMR/DEMT separierte und einen eigenen neutralen Weg zu beschreiten versuchte.

3.2.5 Beharrung und Verteidigung

Anders als Paul Burkhardt blieb Krawielitzki seiner Position bis zu seinem Tode verhaftet. Kirchenpolitisch isolierte er sein Werk vor anderen Zusammenschlüssen und Organisationen, die kritisch zu den Deutschen Christen und zur Reichskirchenleitung standen. Darüber hinaus verteidigte er die antisemitischen und totalitären Anordnungen des nationalsozialistischen Regimes.

Als sich nach der Sportpalastkundgebung im deutschen Protestantismus eine Welle der Entrüstung breit machte, meinte Krawielitzki, dass hier noch „kein richtiger Anlass“ für einen Protest vorliege. Man könne Reinhold Krause „als Nichtpfarrer“ ohnehin kaum „für seine Anschauungen verantwortlich“ machen. Schuld seien vielmehr „die liberalen Professoren und Pfarrer“, die den Boden für „solche Gedankengänge“ bereitet hätten (Stoy 2008c:4.1.7.2 PSES). Das Verhalten der Deutschen Christen müsse man deswegen entschuldigen. Jedenfalls sei es nun zu einem guten und notwendigen „Klärungsprozess für die Glaubensbewegung“ gekommen. Er jedenfalls wolle „von Herzen“ weiterhin zu den Deutschen Christen halten, da diese positiv zur Bibel und zum reformatorischen Bekenntnis stünden. Wegen der Sportpalastkundgebung und anderer deutschchristlicher Eskapaden brauche sich „niemand beunruhigen zu lassen“ (Stoy 2008c:4.1.7.2 PSES). Er selbst garantiere für die christliche Integrität der Deutschen Christen. Zwar gehöre der DGD als Gesamtwerk nicht zu den Deutschen Christen, jedoch würden einige „wenige Schwestern und Brüder“ und „von den Mitarbeitern wohl die Mehrzahl mit mir und meinem Sohn dazu gehören“ (Stoy 2008c:4.1.7.2 PSES). In diesem Zusammenhang verwies Krawielitzki auf die „leeren Kirchenbänke“. Diese jedoch können durch die gegenwärtige Stimmung im Lande und durch die neuen Möglichkeiten, die sich durch die Deutschen Christen eröffneten, gefüllt werden. Jedenfalls

²⁷⁸ Dies kann aus dem Inhalt eines Briefes von Karl Hartenstein (1949b:1 LKAS/D23) an Georg Schmauss rekonstruiert werden.

lade die lokale deutschchristliche Ortsgruppe DGD-Mitarbeiter zu Vorträgen ein, was Krawielitzki als evangelistische Chance begriff. Die Bekenntnisfront und den Pfarrernotbund hingegen lehnte Krawielitzki entschieden ab. Dem Pfarrernotbund beispielsweise warf er eine ablehnende Haltung zum politischen Nationalsozialismus und Weltfremdheit vor (Stoy 2008c:4.2.2.2 PSES). Vehement kritisierte Krawielitzki „die skrupellose Hetze“ des Pfarrernotbundes gegen Reichsbischof Ludwig Müller. Den bedenklichen Lehren der Deutschen Christen wollte Krawielitzki jedoch nicht zustimmen. Besonders lehnte er „das Bekenntnis zu Blut und Rasse“ ab (Stoy 2008c:4.2.2.2 PSES). Später versuchte er sich im Kirchenkampf neutral zu positionieren. Allerdings blieben Krawielitzkis Ressentiments gegenüber der Bekennenden Kirche bestehen.

Von Anfang an bekämpfte Krawielitzki negative Haltungen zum Nationalsozialismus. Insbesondere kritisierte er alle, die über den nationalsozialistischen „Umschwung“ schlecht redeten. Demgegenüber kommentiert er zustimmend Positionen, die die „Miesmacher und Nörgler“ in der Gemeinschaftsbewegung kritisierten. Als eine Schwester meinte, man sollte diese Miesmacher mit „Sack und Pack in´s Konzentrationslager stecken“, stimmte Krawielitzki uneingeschränkt zu (Stoy 2008c:6.5.1 PSES). Nach Krawielitzki müsse man diese negative Haltung zum Nationalsozialismus als teuflische Verblendung der Gläubigen deuten. Der „böse Feind“²⁷⁹ – so Krawielitzki (in Stoy 2008c:3.5.2.1 PSES) – „scheint tatsächlich so sehr viele und besonders auch Gläubige zu verblenden, dass sie nicht für [Gottes] Rettertat durch unsern Führer danken, sondern eben murren und klagen und hetzen“. Indessen sollen die DGD-Glieder „dankbar und getreu“ bleiben und „desto bessere Nationalsozialisten [werden], je mehr bei vielen die Begeisterung verfliegt.“ Dieser konformistischen Position blieb er auch später noch treu. Kurz vor Ausbruch des Krieges schrieb Krawielitzki beispielsweise, dass „es schon immer betrübend und verwerflich“ gewesen sei, „wenn da und dort allerlei Meckern und Miesmachen“ sich äußerten. Nun aber sei ein derartiges Verhalten „in solchen Entscheidungszeiten geradezu ein Verbrechen“. Auch noch kurz vor seinem Tod 1942 kritisierte Krawielitzki die Miesmacher und Meckerer. Man dürfe keinesfalls den „Mut und Widerstandswillen in diesem grössten Kampf um das Bestehen unseres Volkes und Vaterlandes“ schwächen. Vielmehr gelte es jetzt „diesen finstern Machenschaften des bösen Feindes“ entgegenzutreten (Stoy 2008c:6.5.4 PSES).

Diese ungebrochene positive und unkritische Haltung Krawielitzkis zum Nationalsozialismus verwundert, da man auch im DGD von der restriktiven nationalsozialistischen Pressionspolitik betroffen war. Schon 1933 verboten die Behörden

²⁷⁹ Mit dem Wort „Feind“ ist im pietistischen Sprachgebrauch der Teufel gemeint.

eine evangelistische Verteilschrift des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbands, das sog. „Volksblatt“. Krawielitzki wollte jedoch das nationalsozialistische Regime für dieses Verbot nicht verantwortlich machen (Stoy 2008c:6.6.1 PSES). Schuld daran sei vielmehr der Herausgeber dieses Blattes Ludwig Thimme. Zwar beklagte Krawielitzki dieses Verbot, deutete es aber als Störung durch den „Feind“ oder als Bußruf Gottes. Als ihm bald darauf bekannt wurde, dass eine Schwester trotz dieses Verbotes fortfuhr, diese Schrift zu verteilen, war er „geradezu entsetzt“, da dies „die sofortige Schließung der Druckerei einbringen“ könnte (Stoy 2008c:6.6.1 PSES). Als man in den Jahren 1935 und 1936 mit einer Verbotswelle von Schriften konfrontiert wurde, deren Autoren nicht zum DGD gehörten, schärfte Krawielitzki aus ängstlicher Sorge und obrigkeitshöriger Servilität seinen Werksgliedern ein, solche Schriften „zu entfernen“ und deren Verteilung zu verhindern. Während einige bekannte Personen der Gemeinschaftsbewegung mit einem Redeverbot bestraft wurden, verteidigte Krawielitzki diese Maßnahme des Staates. Dem Staat komme jedenfalls keine Schuld zu, da dieser aufgrund des Kirchenkampfes Kritik „in seinem jetzigen Stadium nicht vertragen“ könne (Stoy 2008c:6.6.1 PSES). Auch wenn man nicht mit allem einverstanden sei, was der Staat tue, solle man sich trotzdem „vor jeder negativen Bemerkung [und] vor jedem zweideutigen Witz“ enthalten (Stoy 2008c:6.6.1.4 PSES). Auch schriftlich müsse man sich zurückhalten, besonders bei der Formulierung von Einladungen zu Evangelisationen. Dort dürfe man nicht zu Vorträgen „Über wichtige Lebensfragen unserer Zeit“ einladen, da „Lebensfragen Sache des Staates und der Partei“ seien. Kurz vor und während des Krieges verschärfte Krawielitzki diese servilen und konformistischen Aufforderungen (Stoy 2008c:6.6.1.4 PSES).

Da diese Studie vor allem von missionstheologischen Fragestellungen geleitet ist, soll im Folgenden Krawielitzkis Haltung zu den außenmissionarischen Interessen des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbands beschrieben werden. Grundsätzlich war das NS-Regime missionsfeindlich gesinnt. Man versuchte, die Missionsarbeit immer weiter einzuschränken. Davon betroffen waren insbesondere die Spendenakquise und die Missionspublizistik, welche für Missionsgesellschaften überlebenswichtig waren.²⁸⁰ Auch reglementierte der NS-Staat die Devisenbeschaffung, was die Finanzierung der Missionare und Missionarinnen in den überseeischen Missionsgebieten erschwerte. Da der DGD in der Schweiz und in den USA Zweigstellen hatte, konnte man von dort Devisen für die Missionsarbeit bekommen. Nach Krawielitzki komme dieses Geld aus dem Ausland auch gewissen DGD-Projekten in Deutschland zugute. Dies sei daher „für unser Volk und Vaterland“ „eine beträchtliche Hilfe“

²⁸⁰ Zu den restriktiven Sammlungsverboten des NS-Regimes und zu den Einschränkungen im Bereich der Missionspublizistik siehe Arno Lehmann (1974:74-78).

(Stoy 2008c:6.6.4 PSES). Während andere Missionsgesellschaften unter „schwerem Druck“ der nationalsozialistischen Devisenwirtschaft stünden – so Krawielitzki – würden dem DGD gegenüber die „Behörden des Dritten Reiches“ „Verstehen“ und „Wohlwollen“ entgegen bringen (Stoy 2008c:6.6.4 PSES). Da diese Situation ohnehin nicht zu ändern sei, müsse man „die Nöte unseres Volkes“ und den Devisenmangel akzeptieren. Ein anderes Problem war die Benutzung von Sammelbüchsen für die Mission, da jegliche öffentliche Spendenakquise unter das Sammelverbot fiel. Wiederholt verteidigte Krawielitzki dieses Verbot und schärfte seinen Mitarbeitern die Befolgung des Sammelgesetzes ein. In der Wahrnehmung Krawielitzkis verschärfte sich ab 1938 die Stellung des NS-Regimes zur Außenmission. Deshalb begann man im DGD das Wort „Mission“ zu vermeiden. So ließ Krawielitzki das Wort „Äußere Mission“ aus dem Namen des werkseigenen theologischen Seminars streichen. Nun wurde dieses Seminar nur noch „Brüderhaus Tabor - Seminar für Innere Mission“ genannt.²⁸¹ Auch auf der Überschrift eines Kindermissionsblattes musste das Wort „Mission“ weichen. Hierin zeigt sich der vorlaufende Obrigkeitsgehorsam Krawielitzkis. Er monierte, dass Christen einengende Maßnahmen nicht ertragen könnten, „ohne negativ gegnerisch zu werden“. Dem Gegenüber konstatierte er, dass das, was die gegenwärtige Regierung mache „vom Gesichtspunkt des Staates aus um des grossen Ganzen willen noch notwendig“ sei (Stoy 2008c:6.6.3.4 PSES). Krawielitzkis Loyalitäten zur NS-Politik zeigen sich auch in seiner Stellung zum Japanisch-Chinesischen Krieg. In Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen war es eigentlich unüblich, für die Japaner oder Chinesen Stellung zu beziehen. Auch schwieg man über die japanischen Kriegsverbrechen und das unsägliche Leid der chinesischen Bevölkerung. Als ein Yünnan-Missionar auf einer Gemeinschaftskonferenz auf die katastrophale Situation der chinesischen Bevölkerung hinwies, prangerte Krawielitzki diesen Bericht an. Da Deutschland mit Japan verbündet sei, unterstehe alles öffentliche Reden der Zensur; und dies müsse akzeptiert werden.²⁸²

²⁸¹ Des Weiteren bemerkt Frank Lüdke (2009:113) dazu: „Im November 1936 verfügte Theophil Krawielitzki im Rahmen einer werkinternen Aktion zur Ausmerzung jüdischer Begriffe, dass der Name ‚Tabor‘ nicht mehr verwendet werden sollte, da ihn die Menschen nicht mehr verstehen würden. Ein Jahr später ordnete er dann sogar an, dass der Begriff ‚Brüderhaus‘ auch nicht mehr gebraucht werden sollte.“

²⁸² Krawielitzki schreibt dazu 1939 (in Stoy 2008:6.6.1.4 PSES): „Auf einer Pfingstkonferenz sind in diesem Jahr zwei Äusserungen von unseren Werkgliedern gefallen, die nicht hätten vorkommen dürfen. Die eine ist aus Unkenntnis geschehen. Es wurde im Ton des Bedauerns von den Chinesen berichtet, die jetzt von japanischen Flugzeugen verfolgt, in die Berge flüchten mussten. Da Deutschland mit Japan verbündet ist, haben wir Deutschen uns von jeder Stellungnahme über diesen Konflikt in China zu enthalten und vor allen Dingen nichts zu sagen, was einer Stellung für China und damit gegen Japan gleichkommt. Jeder, der in Deutschland öffentlich redet, untersteht damit den politischen Zensurstellen, weil er die Öffentlichkeit in ihrer Meinung beeinflusst. Die andere Äusserung bezog sich auf die vom 3. Reich neu ins Licht gestellten Erbgesetze und auf die Erbmasse der nordischen Rasse. (...) Das wurde in etwas leichtem Ton gesagt, so dass die Zuhörer darüber lachten. Es könnte der Eindruck entstehen, dass von dem betreffenden Redner die Rassengesetze mit einem leisen Hauch des Lächerlichen belegt werden sollten. Das war natürlich nicht des Redners Absicht gewesen. (...) Seid also, bitte,

Schließlich gilt es noch auf Krawielitzkis Haltung zum Judenboykott und anderen antisemitischen Maßnahmen des NS-Regimes einzugehen. Als die NSDAP am 1. April 1933 zu einem landesweiten Boykott aller jüdischen Geschäfte aufrief, billigte Krawielitzki diesen Boykottaufruf.²⁸³ Allerdings sollten sich „Gläubige“ nicht an Aktionen gegen „jüdische Existenzen“ beteiligen. Wenn sich dagegen Nationalsozialisten daran beteiligten, dann wäre dies akzeptabel, da diese keine „Kinder Gottes“ seien. Später dann, im September 1935 forderte er dazu auf, jüdische Geschäfte zu meiden.²⁸⁴ So wie viele andere, glaubte auch Krawielitzki den antisemitischen Stereotypen seiner Zeit. Diese nahm er bereitwillig auf und verbreitete sie kritiklos. Als eine Schwester aus dem Ausland an Krawielitzki schrieb, dass sie nur dessen Berichten und Einschätzungen über die Lage in Deutschland traue, da die Juden die ausländische Presse über die Situation in Deutschland „irrezumachen“ versuchen, bestätigte dies Krawielitzkis Stereotyp von der „unheilvollen Macht der Juden“. Heftig schimpfte er über die vorwiegend „von Juden und Marxisten“²⁸⁵ inszenierten ausländische Medienkampagne. Dort hetze man mit „gröblichsten Lügen“ sowie „Mord- und Greuelgeschichten [sic]“ gegen das „neue[] nationale[] Leben in Deutschland“ (Stoy 2008c:8.3.1.2 PSES). Aber nicht nur im Ausland besäßen die Juden großen Einfluss auch in Deutschland hätten sie die Führung in Presse, Theater, Geldwirtschaft und Medizin in der Hand (Stoy 2008c:8.3.1.2 PSES).²⁸⁶ Krawielitzki sah es als eine „Auswirkung des Fluches“ Gottes an, dass „das jüdische Volkstum das Bestreben“ habe, „andere Volkstümer zu bedrohen und zu vergewaltigen“ (Stoy 2008c:8.3.1.2 PSES). Zudem seien die Juden

recht besonnen, bei dem, was Ihr sagt! Wir müssen heute doppelt Rechenschaft ablegen von allem, was aus unserm Munde herausgeht. Und das ist uns nur gut.“

²⁸³ Krawielitzki rechtfertigte die antisemitischen Maßnahmen des nationalsozialistischen Regimes und behauptete, dass man die antisemitischen Maßnahmen stets diszipliniert durchgeführt habe. Siehe dazu Stoy (2008c: 8.3.1.1-8.3.1.3 PSES).

²⁸⁴ Krawielitzki schrieb dazu 1935 (in Stoy 2008c:8.3.1.1 PSES): „Da schreibt jemand unter uns: ‚Der dortige Ortsgruppenleiter der NSDAP. sagte in der Unterredung, dass er nicht verstehen könne, dass Schwestern von Marburg, die doch sonst auf dem Boden des Dritten Reiches stehen wollen, bei Juden kaufen. Das soll tatsächlich hin und wieder dort geschehen (...).‘ Ihr solltet damit nicht Anstoß geben und auch nicht etwa andere in ein jüdisches Geschäft schicken (...), damit sie etwa an Eurer Stelle etwas holen und Ihr nicht gesehen werdet.“

²⁸⁵ Werner Stoy (2008c:8.3.1.2 PSES) schreibt zu der stereotypen Gleichsetzung von Judentum und Bolschewismus Folgendes: „Den Gedanken, dass die Juden den Bolschewismus ‚zur Durchführung bringen wollen‘, griff Krawielitzki am 31.8.35 (SR 1935, S. 238f.) aus einem Vortrag von Pinding auf, der auch behauptet hatte, ‚die Röhm-Affäre sei auch durch die Juden in Bewegung gesetzt worden, und er [Pinding] habe gehört, dass von den Juden Millionen von Dollars für den Kopf Adolf Hitlers ausgesetzt worden seien.“

²⁸⁶ In einem seiner Rundbriefe zitiert Krawielitzki zustimmend seinen Gewährsmann Goebel (in Stoy 2008c:8.3.1.2 PSES): „Was haben sich jahrzehntelang jüdische Presseleute, ‚Künstler‘, Schriftsteller, Parteiführer nicht alles ungestraft erlauben dürfen an Verächtlichmachung und Herabsetzung dessen, was dem gläubigen Christen und dem Deutschen, der sein Volk und Vaterland liebt, wert und teuer ist! Der unheimliche Einfluß dieses Volkes, das doch trotz des Staatsbürgerrechtes kein deutsches ist, muß gebrochen werden. ... Ich freue mich von ganzem Herzen, wenn den Anmaßungen und Frechheiten eines Großteils des jüdischen Volkes mit rücksichtsloser Schärfe entgegengetreten wird, wenn bei den niederträchtigen Schädlingen, ja Verbrechern in unserm Volk, im Geschäftsleben, in der Kunst und Wissenschaft, in Literatur und Presse, in der Verwaltung, Rechtspflege und Schule, kurz überall ohne jede Schonung und Sentimentalität zugegriffen wird.“

„Hauptträger des Atheismus und des Materialismus“. Deswegen sei es das „heilige Recht“, auch die „heilige Pflicht“ eines Volkes, sich gegen die „Beherrschung und Vergewaltigung durch das jüdische Volk“ zur Wehr zu setzen (Stoy 2008c:8.3.1.2 PSES). Dafür habe die Obrigkeit von Gott das Schwert empfangen. Dieser im Jahr 1933 geäußerten antisemitischen Position blieb er auch später verhaftet. Nach der Bekanntgabe der Nürnberger Gesetze vom 15.9.1935 und der Pogromnacht im November 1938²⁸⁷ steigerte sich sein Antisemitismus. Nun polemisierte er vermehrt gegen den antichristlichen Charakter des Judentums. Dabei verwies er auf Stellen des Neuen Testaments, die er antisemitisch deutete.²⁸⁸ Auch stellte er Bedingungen auf, die es Juden unmöglich machten, in seinen diakonischen Einrichtungen Hilfe zu finden (Stoy 2008c:8.3.5.3 PSES). Ebenso sollte man sich mit judenmissionarischen Aktionen zurück halten und nur bei wohlwollender Haltung der Bevölkerung evangelistische Verteilblätter an Juden weitergeben (Stoy 2008c:8.3.5.3 PSES). In die Gemeinschaften des DGDs durften sie jedenfalls nicht aufgenommen werden, da diese nur für Arier seien. Auch versuchte er jegliche Affinität des DGDs zum Judentum zu vermeiden (Stoy 2008c:8.3.5.3 PSES). Stets war er darum bemüht, den nationalsozialistischen Behörden kein Anstoß zu geben. Vielmehr sollte für diese die ungebrochene Konformität des DGDs zum nationalsozialistischen Staat offensichtlich sein.

3.2.6 Beurteilung und Einordnung

Krawielitzkis Affinität zum Nationalsozialismus wird besonders an seiner Haltung zu Hitler verständlich. Er hielt Hitler, wie es damals in der deutschen Bevölkerung üblich war, für den Retter Deutschlands vor dem Bolschewismus. Darüber hinaus glaubte er an Hitlers Christlichkeit. Diese Sicht scheint ihm durch den Direktor Wilhelm Goebel vom Deutschen Hauptverein des Blauen Kreuzes vermittelt worden zu sein.²⁸⁹ Als Leiter des Blauen Kreuzes

²⁸⁷ Über den Judenboykott von 1933 und den Ereignissen der Pogromnacht im November 1938 informieren Döschner (2000), Benz (2003:102-119) und Wendt (1995:160-179). Eine Gesamtdarstellung der nationalsozialistischen Judenverfolgung ist bei Benz (1988), Longerich (1998) und Friedländer (2008) zu finden.

²⁸⁸ Werner Stoy (2008c:8.3.4.1 PSES) fasst Krawielitzkis Reaktion auf die Pogromnacht und dessen antijudaistische Deutung neutestamentlicher Stellen wie folgt zusammen: „Direkt nach dem Judenpogrom vom 9.11.38 fasste Krawielitzki noch einmal zusammen, was im DGD vorher in den Rundbriefen zur Judenfrage geschrieben worden war, und fügte Neues, Verschärfendes hinzu. Er wiederholte die Erfüllung des Fluches von 5. Mose 28, fügte jetzt aber den für den Vorwurf des ‚Gottesmords‘ oft zitierten Ruf hinzu: ‚Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!‘ Er zeichnete nach, wie sich die Juden nach der Apostelgeschichte von der Pfingstpredigt des Petrus ‚an allen Orten‘ ‚der Frohen Botschaft widersetzten‘, und zitierte das judenfeindlichste Wort des Paulus in 1.Thess. 2,15: ‚Die Juden, die den HERRN JESUS getötet haben und ihre eigenen Propheten, und haben uns verfolgt und gefallen Gott nicht und sind allen Menschen zuwider‘.“

²⁸⁹ Werner Stoy (2008a:3.2 PSES) schreibt dazu: „Manche haben nun gefragt, von wem Krawielitzki zu seinem Irrweg beeinflusst worden ist. Antwort: vor allem von Goebel, auf dessen ‚Zeitspiegel‘ in der von Modersohn herausgegebenen Zeitschrift ‚Heilig dem Herrn‘ er sich, da er selbst politisch zu wenig interessiert war, verließ,

wird Goebel von Hitlers Abstinenzverhalten beeindruckt gewesen sein. Jedenfalls nahm er eine unkritische Haltung Hitler gegenüber ein²⁹⁰ und verteidigte ihn gegen kritische Anfragen aus der Gemeinschaftsbewegung. Krawielitzki seinerseits war von dieser Sicht Goebels begeistert und rezipierte diese kritiklos in seinen werksinternen Rundbriefen.²⁹¹ An dieser Stelle wird die merkwürdige Diskrepanz zwischen dem Image, das von Hitler aufgebaut wurde und dem wie dieser wirklich war, sichtbar. Hitler galt im Gegenüber zu den ideologischen Fanatikern der NSDAP als gemäßigt (Kershaw 1999b:132). Besorgt hatte man in kirchlichen Kreisen die antiklerikalen und antikirchlichen Strömungen in der NSDAP zu Kenntnis genommen, hoffte aber, dass Hitler diesen entgegentreten werde. Da sich Hitler im Kirchenkampf „selber weitgehend dem bitteren Beigeschmack [dieses] Konfliktes entziehen konnte, wurde er häufig als Vertreter der religiösen Werte des Christentums gegen die religiösen Fanatiker der NS-Bewegung betrachtet“ (Kershaw 1999b:132). Zudem überinterpretierte man die religiösen Anklänge seiner Reden und behauptete, er habe eine Christlichkeit, die in seinem Lebenswandel beobachtbar sei (Lüdke 2009:107). Aber nicht nur dies, auch seine außenpolitischen Erfolge verfestigten diesen Hitler-Mythos, der erst spät bei der Wende des Krieges zerfiel (Kershaw 1999b:207). So ist es kaum verwunderlich, dass man sich auch in Kreisen der Gemeinschaftsbewegung nur schwerlich diesem „Hitler-Mythos“ entziehen konnte. Dies gilt in besonderer Weise für Krawielitzki, der beispielsweise darauf hinwies, dass Hitler völlig anders denke als Alfred Rosenberg, den Krawielitzkis Mitarbeiter Hans Bruns als „scharfe[n] Gegner alles lebendigen Christentums“²⁹² entlarvt hatte.²⁹³ Dem

aus dem er in den Rundbriefen, besonders in der Anfangszeit, viel zitierte, den er ihnen manchmal bei legte, und dessen Lektüre und Abonnement er den Werkgliedern nahe legte“. Über Wilhelm Goebel informiert Klement (1990:27-32). Dort wird auch Goebels „unkritische Zuneigung gegenüber dem Nationalsozialismus“ erwähnt, die „der Arbeit des Blauen Kreuzes viel geschadet“ habe (:29).

²⁹⁰ Schon 1931 hatte Goebel Hitler um „eine authentische und klare Mitteilung über Ihre Stellung und die der sonstigen nationalsozialistischen Parteileitung zum biblischen Christentum“ gebeten. Anstelle von Hitler antwortete dessen Privatsekretär Rudolf Heß. Es sei „nicht richtig, dass die Leitung der N.S.D.A.P. zum Christentum eine negative Stellung“ einnehme. Auch verwies Heß auf die christentumsfreundliche Arbeit der NS-Regierung in Thüringen und kündigte einen Vortrag Hitlers vor evangelischen Theologen an (Stoy 2008a:4.1 PSES).

²⁹¹ Aber nicht nur dort, auch in den öffentlichen Blättern des DGDs veröffentlichte Krawielitzki Positives über Hitler und den Nationalsozialismus. Siehe z.B. den Leitartikel nach der Pogromnacht 1938. Dort berichtet er, wie glücklich er über das Münchner Friedensabkommen sei. Nun seien „unsere Brüder und Schwestern in der Ostmark und Sudetenland“ „heimgekommen ins Reich“. Dafür „ist es uns heute ein Bedürfnis, Gott und auch unserem Führer von ganzem Herzen zu danken“ (Krawielitzki 1938:504).

²⁹² Hans Bruns (1935) hatte eine kritische Schrift gegen Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts“ verfasst.

²⁹³ Krawielitzki (in Stoy 2008a:5.5 PSES) schreibt dazu: „Dass unser Führer nicht so denkt wie Rosenberg, zeigt einfach sein Buch ‚Mein Kampf‘ im Unterschied zu Rosenbergs ‚Mythos‘“. Eine analoge Argumentation zeigt sich auch in anderen Beispielen. Werner Stoy (2008c:3.4.2 PSES) führt die Begebenheit an, als ein Theologiestudent empört von den „christentumsfeindliche(n) Anschauungen“ eines NS-Studentenbundlager berichtete. Krawielitzki reagierte unbeeindruckt auf diesen Bericht. Sowohl Hitler als auch Heß könnten für die dort geäußerten christentumsfeindlichen Anschauungen nicht verantwortlich gemacht werden, da ein solcher „Lehrstoff“ in keiner Weise deren „Willen entspreche[]“.

gegenüber traute Krawielitzki den „vielen glaubwürdigen Zeugen“, die behaupteten, Hitler schöpfe seine Kraft aus der Bibel (Stoy 2008a:5.5 PSES).

Krawielitzkis unkritische und positive Haltung zum Nationalsozialismus ist aber auch in einer defizitären politischen Ethik begründet. Zwar setzte er sich gelegentlich mit relevanten Fragestellungen der politischen Ethik theologisch auseinander, allerdings zeigt sich gerade bei diesen Beispielen, dass er den im konservativen Protestantismus weit verbreiteten obrigkeitshörigen Tendenzen verhaftet blieb. Beispielweise tadelte er den prominenten Gemeinschaftsführer Friedrich Heitmüller, der sich wegen seinen kritischen Äußerungen zum Nationalsozialismus ein Redeverbot eingehandelt hatte.²⁹⁴ Krawielitzki indes konnte diesem „angeblich mutige[n] Auftreten“ Heitmüllers keine Sympathien abgewinnen (Stoy 2008c:6.6.1.4 PSES). Vielmehr habe sich dieser für „den Dienst am Evangelium unmöglich“ gemacht. Um diese These biblisch zu belegen, verweist er auf das Beispiel der Apostel. Nach Krawielitzki könne man „in den Briefen der Apostel“ von keiner Kritik „gegen die Weltmacht Roms und deren Staatskult“ lesen (Stoy 2008c:6.6.1.4 PSES). Auch hätten sich die Apostel niemals gegen die römischen Kaiser, denen sogar „göttliche Ehren gezeigt wurden“ aufgelehnt. Krawielitzki fragt, ob zur „Seelenrettung“ der „Kampf gegen verkehrte und ungöttliche Weltanschauungen“ gehöre und verneint diese Frage umgehend. Deswegen solle man sich auf die „apostolische Verkündigung“ beschränken. Einer solchen – so Krawielitzki – werde auch der nationalsozialistische Staat kein Hindernis in den Weg legen (Stoy 2008c:6.6.1.4 PSES). Hier zeigt sich bei Krawielitzki die theologische Unterscheidung zwischen dem Bereich des Staates und dem Bereich des Christlichen, die er aus dem Kleinen Katechismus von Martin Luther ableitete. Demgemäß gehöre zum ersten Glaubensartikel „alles Irdische und Vergängliche, also alles Geschaffene“ und somit auch „Familie, Volk und Vaterland“. Für diesen Bereich gelte: „Gebet dem Kaiser (also dem Führer), was des Kaisers ist (...)“ (Stoy 2008c:6.1.3.2 PSES). Davon zu unterscheiden seien jedoch die Glaubensartikel zwei und drei. Dort gehe es um „alles, was die Ewigkeit bringen kann.“ Mit den Konsequenzen, die Krawielitzki aus dieser Unterscheidung zieht, reduziert er die politische Ethik auf einen servilen Obrigkeitsgehorsam. Um dies zu verdeutlichen zitiert er den Ausspruch: „Unsere Religion ist Christus, unsere Politik ist das Vaterland“. Dabei stehe – so Krawielitzki – „bei aller Freude an dem neuen Vaterland über demselben das Reich Jesu

²⁹⁴ Heitmüller, der auch zum Vorstand des Missionsbundes „Licht im Osten“ gehörte, war eine bekannte Person im pietistisch-erwecklichen Protestantismus seiner Zeit. Er war der Direktor des Hamburger Elim-Werkes, welches er dem Bund Freier evangelischer Gemeinden anschloss. Über Friedrich Heitmüllers „Auseinandersetzungen mit dem Nationalsozialismus“ informieren Meyer (2004) und Weyel (2011b:269-331).

Christi“ (in Stoy 2008e:1 PSES). Dieses theologische Primat Jesu Christi²⁹⁵ hatte indes keine Auswirkungen auf Krawielitzkis Haltung zu den antichristlichen und inhumanen Machtäußerungen des nationalsozialistischen Unrechtregimes.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Krawielitzki als herausragender Leiter und Organisator eines großen missionarisch-diakonischen Werkes der nationalsozialistischen Verführung völlig erlegen war. Seine theologiefeindliche Einstellung²⁹⁶ und sein an den praktischen Möglichkeiten orientiertes Handeln Stoy (2008a:2.3 PSES) führten sowohl zu einer gewissen Kooperation mit den nationalsozialistischen Machthabern als auch zu einer bedenklichen Konformität mit der nationalsozialistischen Ideologie. Jedenfalls biederte er sich mehr als von ihm oder seinem Werk erwartet wurde, dem Nationalsozialismus an. Da er zur Korrektur, die beispielsweise von Walter Michaelis oder Joseph Gauger²⁹⁷ vorgebracht wurde, nicht bereit war, blieb er bis zu seinem Lebensende dieser Affinität dem Nationalsozialismus gegenüber verhaftet und steuerte sein Werk und damit auch die dazu gehörenden Außenmissionen von der bekennniskirchlichen Richtung des DEMENT/DEMUR weg, in eine diffuse kirchenpolitische Neutralität. Nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus äußerte man von Missionsseite die These, dass alle deutschen Missionsgesellschaften während der NS-Zeit treu zur Bekennenden Kirche gehalten hätten, außer der Mission des DGD. Dies wurde nach Kriegsende auch von den Verantwortlichen des DGD so gesehen. Jedenfalls sah man sich nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus veranlasst, Krawielitzkis Kurs als großen Irrtum zu bezeichnen. Zudem bat man Gott und alle Betroffenen um Vergebung.²⁹⁸

²⁹⁵ Krawielitzki (in Stoy 2008g:17 PSES) schrieb dazu: „Uns ist allein ausschlaggebend die Stellung zu unserem HERRN JESUS CHRISTUS, wo es uns möglich ist, für ihn zu arbeiten.“ Oder Krawielitzkis (1936:Deckblatt) Sinnspruch: „Die wirkliche Entscheidung ist die, ob ich mir oder Christus lebe“.

²⁹⁶ Nach Fitz Mund (1955:187) habe Krawielitzki von sich gesagt: „Ich bin als Theologe kein Theologe, ich bin Praktiker.“

²⁹⁷ Über Michaelis und Gaugers Interventionen informiert Stoy (2008a:2.3 PSES).

²⁹⁸ Dazu siehe Kap 10.4.3 dieser Studie.

3.3 Kurt Zimmermann (ACM): Biographische Aspekte im Kontext des Nationalsozialismus

Obwohl die ACM in Wuppertal-Barmen ansässig war, wird sie in keiner der zahlreichen lokalgeschichtlichen Darstellungen zum Kirchenkampf erwähnt. Das verwundert kaum, da sie eher klein²⁹⁹ und wegen ihren anfänglichen enthusiastischen Entgleisungen am Rande des kirchlichen Establishments stand (Spohn 2009a:214). Genau genommen führte die ACM im religiösen Leben Wuppertals eine Nischenexistenz. Dies gilt für das Lokalkolorit und in gleicher Weise für die protestantische Missionslandschaft im Allgemeinen, denn auch dort wurde sie kaum wahrgenommen (Spohn 2011a:41-46). Zwar suchte man in den 1920er und 1930er Jahren vermehrt den Anschluss an das kirchliche Establishment und hatte vereinzelte Kontakte zur reformierten Gemeinde Barmen-Germake. Dennoch blieb ihre Wahrnehmung in der kirchlichen Öffentlichkeit peripher. So wundert es nicht, dass sie in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen der 1930er Jahre keine Rolle spielte. Dieses einerseits zutreffende Urteil muss jedoch andererseits ein wenig revidiert werden, da im Jahre 1933 plötzlich Kurt Zimmermann als Missionsdirektor der ACM in eine in gewisser Weise exponierte Stellung nämlich als Vertreter der sog. „Gemeinschaftsmissionen“ in den DEMR berufen wurde. Dort musste er sich kirchenpolitisch positionieren, ob er und die ACM dies nun wollten oder nicht.

3.3.1 Das nationalsozialistische „Triumvirat“

Alles begann als der junge freievang. Prediger Paul Sprenger (1898-1945)³⁰⁰ Else Rosenkranz, die Tochter von Hulda und Wilhelm Rosenkranz heiratete. Rosenkranz war damals Missionsleiter der ACM. Da er sehr krank war, band er seinen Schwiegersohn in die Leitungsverantwortung dieser Mission ein. Jedenfalls war Sprenger dort in den 1920er Jahren als Missionsinspektor tätig. Es ist anzunehmen, dass Sprenger die Berufung seiner Freunde Kurt Zimmermann und Otto Weber (1902-1966)³⁰¹ in die Leitungsverantwortung der ACM förderte. Damals beschäftigten sich die drei Freunde zustimmend mit Karl Barths Theologie und korrespondierten mit ihm (von Bülow 1999:64). Als die Bewegung der Deutschen Christen bekannt wurde, war man von deren volksmissionarischem Anliegen beeindruckt und

²⁹⁹ „Die Allianz-China-Mission war eine relativ kleine Mission. Mit der geringen Zahl von 60 Missionarinnen und Missionaren hatte sie zum Zeitpunkt des Jahres 1939 nur ca. drei bis vier Prozent der deutschen evangelischen ‚Missionskräfte‘ ausgesandt“ (Spohn 2009a:221).

³⁰⁰ Über Sprenger, der später eine Professur für reformierte Theologie an der Universität Erlangen erhielt, informiert Freudenberg (2002:1315-1319).

³⁰¹ Über das Missionsverständnis der reformierten Systematikers Otto Weber informiert Spohn (2006:91-99).

wollte dieses durch den Eintritt bei den Deutschen Christen fördern. Wahrscheinlich gab der Wuppertal-Elberfelder Kreistag der lutherischen und reformierten Kirche den Anstoß zu diesem Eintritt (von Bülow 1999:96). Dort sprach neben dem DC-Gauobmann Martin Wagner und dem Gummersbacher Landrat Gottfried Adolf Krummacher auch Heinrich Driessler von der Rheinischen Mission (von Bülow 1999:95). Driessler hob besonders den volksmissionarischen Charakter der Deutschen Christen hervor. Diese Ausrichtung wurde durch ein dort verteiltes Flugblatt verstärkt, in dem über den neuen Kurs der Glaubensbewegung Deutsche Christen informiert wurde. Auch die neuen Richtlinien der Deutschen Christen waren dort abgedruckt. Diese standen im Gegensatz zu den Hossenfelderschen Richtlinien. Statt rassistischer Diskriminierungen wurden nun moderate deutsch-christliche Vorstellungen und pädagogische, diakonische und missionarische Ziele genannt (von Bülow 1999:95). Dergleichen Vorstellungen und Ziele werden das Triumvirat nicht unbeeindruckt gelassen haben. Jedenfalls traten sie unmittelbar danach der Glaubensbewegung der Deutschen Christen bei. Verschiedene Hinweise deuten auf einen Eintrittstermin zwischen dem 22. und 27. Mai 1933 hin (von Bülow 1999:96-97). Kurz zuvor, nämlich am 1. Mai 1933 waren sie auch schon der NSDAP beigetreten (Spohn 2009a:207). Von Zimmermann selbst gibt es allerdings nur sehr wenige nationalsozialistische bzw. deutschchristliche Äußerungen. Zwar nahm er den Nationalsozialismus als ein „Bollwerk gegen den Bolschewismus“ wahr, jedoch machte er in der von ihm redigierten Missionszeitschrift „China-Bote“ bis auf eine Ausnahme keinerlei Bemerkungen zum Nationalsozialismus oder zur nationalsozialistischen Kirchenpolitik. In dieser Ausnahme bezeichnete er vorsichtig die „wunderbare[n] Veränderungen“ des Jahres 1933 [höchstwahrscheinlich die Machtübernahme Hitlers] als ein Geschenk Gottes. Nun könne man – so Zimmermann (1934a:98) – hoffnungsvoll in die Zukunft blicken. Danach jedoch gab es bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkriegs sowohl von Zimmermann als auch von Weber und Sprenger keinerlei politische Stellungnahmen oder Äußerungen im „China-Boten“ mehr. Dies könnte damit zu tun haben, dass im Komitee der ACM andere Komiteemitglieder divergierende Meinungen zu politischen und kirchpolitischen Themen vertraten. Paul Sprenger jedenfalls war vom Nationalsozialismus zutiefst überzeugt und versuchte im Rahmen seiner Möglichkeiten den Nationalsozialismus zu forcieren. Obwohl Zimmermann in der Position des Missionsleiters der ACM und als Schriftleiter der Zeitschrift „China-Bote“ die Richtung der ACM bestimmen konnte, wird er Sprengers Position gegenüber den Loyalitäten, die ihn innerhalb der ACM und im Rahmen des DEMRs banden, hintangestellt

haben.³⁰² Jedenfalls kann bei Zimmermann, abgesehen von seiner durch die kommunistische Bedrohung verursachte Hinwendung zum Nationalsozialismus, keine eigenständig formulierte Position festgestellt werden. Wenn Zimmermann nationalsozialistische Gedanken aufnahm, was er nur an wenigen Stellen tat, dann waren dies nur am Rande rezipierte Versatzstücke.

3.3.2 Der Antikommunismus und die Bejahung des Nationalsozialismus

Bei Zimmermann kann wie bei vielen seiner Missionsleiterkollegen ein ausgeprägter Antikommunismus festgestellt werden. Darin ist auch seine Nähe zum Nationalsozialismus begründet. Nach Zimmermann müsse man es begrüßen, dass „unser Vaterland“ mit einem gewaltigen Ruck den Kommunismus abgeschüttelt habe (1936:5). Diese Äußerung ist im Kontext der schrecklichen „Blutherrschaft“ kommunistischer Revolutionäre zu deuten, die in den chinesischen Arbeitsgebieten der ACM wüteten. Zimmermann weist in seinen Veröffentlichungen öfters auf die unsäglichen Gewaltverbrechen der „Roten“ in China hin. Diese hätten willkürlich Beamte, Intellektuelle, Wohlhabende und zeitweise auch Christen ermordet. Zwar könne man von keiner systematischen Christenverfolgung sprechen, die Missionsarbeit der ACM war jedoch unmittelbar davon betroffen. In den Missionsberichten ist von der dramatischen Flucht der ACM-Missionsfamilie Pfannenmüller die Rede, an deren Folgen Frau Pfannenmüller starb. Andere wurden als Geiseln für Lösegeldforderungen von den „Roten“ gefangen gehalten, um von den chinesischen Gemeinden horrende Lösegelder für die gefangenen Missionare abzupressen. Auch sank die Zahl der Gemeindemitglieder in dieser Zeit kontinuierlich. In seinen Chinareiseberichten (1936, 1937, 1939)³⁰³ schildert Zimmermann diese Ereignisse und stellt insbesondere die politischen Vorgänge in der Provinz Jiangxi und den zum Teil mit betroffenen Nachbarprovinzen dar. Dabei taucht immer wieder der Name Zhu De auf. Dieser wird von Zimmermann für die „Blutherrschaft“ in der südostchinesischen Provinz Jiangxi verantwortlich gemacht. Damals war Mao Zedong noch ein Unbekannter. Jedenfalls taucht sein Name in den zeitgenössischen Missionsberichten nicht auf. Erst später sollte bekannt werden, dass die ACM-Station in Juikin Mao als Hauptquartier diente, bis er von den Regierungsflugzeugen von dort vertrieben wurde (Röhm

³⁰² Ähnlich deutet auch Hartmut Weyel (2011b:360) Zimmermanns ambivalentes Handeln.

³⁰³ Mit seiner Frau Adele bereisten Zimmermann im Jahr 1935 China. Diese Reise ist durch seinen Chinareisebericht, der auch viele Photographien enthält, dokumentiert. Er sammelte Berichte über die Geschehnisse in Jiangxi und gab sie in seinem Buch und Artikeln wieder.

1995:56). In Zimmermanns Darstellung wird aber nur auf Zhu De³⁰⁴ Bezug genommen. Dieser „berüchtigte“ Kommunist habe in „Deutschland seine marxistischen Ideen eingesogen“ und sei dann nach China zurückgekehrt, um in Jiangxi sein „furchtbares Handwerk“ auszuüben (Zimmermann 1939b:92). Zhu wollte in Jiangxi eine chinesische Sowjetrepublik nach russischem Vorbild errichten. Nach Zimmermann seien fünf Millionen Chinesen „von den entmenschlichten Horden abgeschlachtet worden“. Und in den Bezirken Ningtu und Schwetschin seien etwa 140.000 unschuldige Chinesen – vielfach ohne Urteilsspruch – hingemordet worden, darunter viele Christen (1939b:92). Zimmermann berichtet in allen Einzelheiten von diesem „blutrünstigen“ Terror der Kommunisten (1936:44).³⁰⁵ Mit dieser Berichterstattung förderte Zimmermann ob nun bewusst oder unbewusst den Antikommunismus in Deutschland. Damit war er im nationalsozialistischen Deutschland, das sich sowohl vom russischen Bolschewismus bedroht fühlte (Koenen 2005:345) als auch mit Kriegsgerät und Militärspezialisten geholfen hatte, die kommunistische Revolution in Jiangxi niederzuschlagen (Martin 1981:15-53), politisch korrekt. Man müsse – so Zimmermann – Gott danken, dass er „uns zur rechten Zeit den Retter sandte und solch namenloses Elend [wie das von Zhu De in Jiangxi verursachte] von unserem schönen Heimatland abwandte“ (1936:46). Nun sei zu erwarten, dass mit der „wiedererwachten Kraft des geeinten deutschen Volkes unter dem Willen des Führers“ auch noch andere Ketten gesprengt würden (1936:5). Davon handeln die weiteren Ausführungen.

Zimmermann bejahte den Nationalsozialismus nicht nur wegen der Rettung vor dem kommunistischen Übel. Es ging ihm neben dem politischen Ringen um das „Versailler Diktat“ auch um eine moralische Erneuerung der Verhältnisse in Deutschland. Auf der Schiffsreise nach China beklagt er die „trostlose Entartung“ der „Weißen“ und stellt ihnen die mitreisenden Chinesen, Filipinos und Japaner gegenüber, „die sich nie etwas von ihrer alten Würde vergaben, vorbildlich in der Pflege ihrer Kinder waren und auch im Äußeren in keiner Weise gegen den Anstand verstießen“ (1936:6). Eine Verklärung des Völkischen, die damals in den protestantischen Missionskreisen sehr populär war (Hoekendijk 1967:130-209), ist auch bei Zimmermann in Ansätzen zu beobachten. Während des Krieges schrieb er in einer kurzen Bibelmeditation zu Eph 2,17, dass das „Evangelium des Friedens“ nichts mit dem

³⁰⁴ Zhu De (1885-1976) war kommunistischer Offizier und Politiker. Es gibt verschiedene Schreibweisen seines Namens. Während Zimmermann die alte Schreibweise „Tschu-de“ benutzt, wird hier der neueren Schreibweise „Zhu De“ gefolgt.

³⁰⁵ Ob Zimmermanns Darstellung der Revolution in Jiangxi tendenziös und in den Zahlenangaben der Todesopfer übertrieben ist kann hier nicht beurteilt werden. Nach Willy Rüegg (1988:137) beruhe die Berichterstattung in den Missionspublikationen (in seinem Beispiel, die der Basler Mission) auf keinen präzisen Beobachtungen oder genauen Analysen über die Vorgänge in China. Zur Rezeption der neueren chinesischen Geschichte in den Publikationen der Basler Mission siehe Rüegg (1988:174-252). Allerdings schildern Jung Chang und Jon Halliday (2005:122-149) die geschichtlichen Vorgänge in Jiangxi ähnlich wie Zimmermann.

Völkerfrieden zu tun habe. Denn wenn im Epheserbrief von Friede die Rede sei, dann handle es sich „um Jesus Christus, dem Herrn und Retter der Welt. In ihm sei der Friede den Nahen und den Fernen“ (1940:43). Die Geschichte sei jedoch von Gott geordnet und die Ordnung zwischen den Völkern habe Bestand, solange die Erde bestehe (1940:43). Diese Versatzstücke von „Ordnung der Völker“ und „Friede den Nahen und den Fernen“ ist auf dem Hintergrund des deutschen Sondervotums „Die deutsche Erklärung an die Weltmissionskonferenz“ zu interpretieren. An der 3. Weltmissionskonferenz im südindischen Tambaram bei Madras (1938/39) hatten die deutschen Delegierten entgegen des Duktus der Gesamtkonferenz auf die Ordnungen, die Gott durch die Unterschiede der Völker, Regierungsformen und Rassen gegeben habe, insistiert (Ludwig 2000:236-241). Es ist anzunehmen, dass Zimmermann dieses Sondervotum in Ansätzen in seiner Bibelmeditation rezipierte, indem er den Krieg der Schöpfungsordnung, den Frieden jedoch der Soteriologie verortete, ohne aber dieses Thema tiefer gehend reflektiert zu haben.

3.3.3 Der Kirchenkampf der Missionen

Da Kurt Zimmermann zum Vertreter der so genannten „Gemeinschaftsmissionen“ in den DEMR berufen wurde, ist es an dieser Stelle angebracht, einen Überblick über die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen der protestantischen Missionsgesellschaften mit den Gleichschaltungsversuchen der Deutschen Christen zu geben. Da diese Auseinandersetzungen schon ausführlich von Jürgen Wesenick (1965:258-324), Arno Lehmann (1974:53-79, 105-128), Gerold Schwarz (1980:210-243), Christian Goßweiler (1994:67-127), Volker Stolle (1986:18-24), Gunther Schendel (2008:233-243) und Werner Ustorf (1997:63-82, 2000:129-189) beschrieben wurden, soll hier der Schwerpunkt auf den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen liegen. Dabei gilt das Interesse den herausragende Positionen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen sowie dem Verhalten Zimmermanns als deren offizieller Vertreter.

Die Deutschen Christen versuchten in der ersten Zeit nach der Machtergreifung ihren Einfluss nicht nur auf die evangelischen Landeskirchen auszuweiten, sondern auch auf den Verbandsprotestantismus einzuwirken, um später alle kirchlichen Verbände und Organisationen der Reichskirche einzuverleiben. Davon waren auch die Missionsgesellschaften betroffen. Von der Reichsleitung der Deutschen Christen wurde deswegen Ernst Reinke, Missionsinspektor der Norddeutschen Missionsgesellschaft, und Missionsinspektor Heinrich Driessler von der Rheinischen Mission mit der Neuordnung von

Mission und Kirche betraut. Diese wurde nach Martin Pörksen (1974:7) von den Parteigängern der Deutschen Christen Christian Keysser und Friedrich Epplein von der Neuendettelsauer Mission unterstützt. Schon im Jahr 1933 erstellte Reinke erste Entwürfe für eine Eingliederung der Mission in die Reichskirche. Diese Entwürfe sahen die Auflösung der einzelnen Missionsgesellschaften und die Verteilung der Missionsgebiete an die einzelnen Landeskirchen vor (Goßweiler 1994:71). Darauf folgte eine breite Diskussion. Aufs Ganze gesehen, sahen sich die Missionsdirektoren der großen deutschen Missionswerke veranlasst, gegen diese Einmischung der Reichskirche, in ihre eigenen Belange, Stellung zu beziehen. Grundsätzlich begrüßte auch keine der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen die Vorstöße der Deutschen Christen. Stets betonte man dort die eigene organisatorische Ungebundenheit. Deshalb wollte man sich aus dem „Kirchenstreit“ gänzlich heraushalten. Nun wurde plötzlich mit Kurt Zimmermann, ein Deutscher Christ und NSDAP-Mitglied als Vertreter der „Gemeinschaftsmissionen“ in den DEMR berufen. Da Zimmermann in Missionskreisen noch unbekannt war und kein Vertrauensverhältnis zu ihm bestand, welches in der Folgezeit auch nicht aufgebaut werden konnte, wurde die Position des „Vertreters der Gemeinschaftsmissionen“ nie richtig akzeptiert. Jedenfalls entsteht dieser Eindruck aus der Aktenlage. Darüber hinaus fehlte es an einer gemeinsamen organisatorischen Identität. Innerhalb der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen gab es lose Verbindungen, die durch die gleichen Arbeitsfelder oder organisatorischen Anschlüsse bedingt waren.³⁰⁶ Es gab aber weder eine organisatorische Einheit noch ein Einheitsgefühl. Zwar waren persönliche Kontakte und Sympathien füreinander vorhanden, es fehlte jedoch ein grundsätzliches Einheitsinteresse.³⁰⁷ Daher war es für Zimmermann unmöglich, Stimme für dieses heterogene Gebilde der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zu sein. Wahrscheinlich gib es daher keinen umfangreicheren Schriftwechsel von Zimmermann mit den Vertretern anderer Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen. Eine umfangreichere Korrespondenz kam erst gar nicht zustande³⁰⁸ und wenn es überhaupt einen Austausch gab, dann wird sich dieser auf die jährlichen Versammlungen des DEMTs, auf dem es zu inoffiziellen Gesprächen gekommen sein könnte, beschränkt haben. Vermutlich wird es sich bei den von Zimmermann vertretenen

³⁰⁶ Da gab es die Gruppe der mit der CIM verbunden Missionsgesellschaften (ACM, LM, Friedenshort, MBK-Mission und YM), die Orientmissionen (EKM, EMM, CBM und Hilfsbund) und die mit dem Gnadauer Verband verbundenen Missionsgesellschaften (MSOE, GBM, EKM und anfänglich die Missionen des DGD) sowie die Frauenmissionen (MBK-Mission, Malche und DFMGB). Schließlich gab es noch die völlig freien und sehr kleinen Missionsgesellschaften die zunächst unabhängig bleiben wollten (LiO, MV und VMF).

³⁰⁷ Erst Anfang der 1970er Jahre schlossen sich die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zur Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Missionen (AEM) zusammen.

³⁰⁸ Aus der Lektüre eines Briefes von Zimmermann (1933:1 ArchEMW 0329) an Schlunk entsteht der Eindruck, dass man in dringlichen Fragen telefonierte oder telegraphierte.

„Gemeinschaftsmissionen“ um eine kleine Zahl von Missionsgesellschaften gehandelt haben. Möglicherweise gehörten dazu nur die ACM, NM und LM.³⁰⁹

Die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen spielten in der Diskussion um die Integration der Missionsgesellschaften in die gleichgeschaltete Reichskirche eine gewisse Rolle, obwohl sie eher klein und unbedeutet waren. Johannes Warneck von der Rheinischen Mission gibt zu bedenken, dass diese von ihm als „freier stehende“ „ausserkirchlich“ charakterisierten Missionen im Gegensatz zu den kirchlichen Missionswerken außerhalb kirchlicher Strukturen stünden und deswegen nur schwerlich in eine Reichskirche integriert werden könnten (Goßweiler 1994:86). Dies war auch Walter Freytag bewusst. Einen „Bund mit der Kirche“ können nicht alle Missionsgesellschaften eingehen. Die sog. „Allianz-Missionen“ müsse man von den kirchlichen Missionsgesellschaften unterscheiden, weshalb sie bei einer finanziellen Ausschüttung der Kirche nicht berücksichtigt werden könnten (Goßweiler 1994:86). Es wurden Vorschläge zu deren Vereinigung oder zu Anschlüssen an „etablierte“ Missionen unterbreitet um das Zerfallen der protestantischen Missionskraft in viele „ungeordneten Missiönchen“ zu verhindern (Richter 1933:313). Zwar kam es in der Folgezeit in einzelnen Fällen zu lockeren Zusammenschlüssen, jedoch gaben die Missionsgesellschaften ihre eigene Identität dabei nie auf. Wenn es überhaupt zu Zusammenschlüssen kam, wie beispielsweise bei den Orientmissionen oder bei den Frauenmissionen, dann waren dies nur lose Verbindungen, die kaum Bedeutung hatten. Alle Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen überdauerten als eigenständige Missionsgesellschaften die NS-Zeit, ohne mit einer der anderen Missionen oder Organisationen fusioniert worden zu sein.

Nun stellt sich die Frage, wie die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen auf die Versuche der Deutschen Christen reagierten, alle Missionen unter die „fördernde Obhut“ der Reichskirche zu vereinnahmen. Neben den Reaktionen der etablierten kirchlichen Missionswerke gab es auch von Glaubens- und Gemeinschaftsmissionsseite Bedenken gegen diese Versuche. Die EMM bat ihr Vorstandsmitglied OKR Rudolf Zentgraf um eine Stellungnahme zu den Gleichschaltungsversuchen der Deutschen Christen. Dieser war damit nicht einverstanden, da die Deutsche Evangelische Kirche mit der Kirche Christi nicht identisch sei. Daher müsse eine Eingliederung der Mission in die Kirche abgelehnt werden. Eine Unterstellung der Missionen unter den Reichsbischof sowie die Bildung von

³⁰⁹ In einem Vorschlag, der am 17. Oktober 1933 in Barmen verfasst wurde (Aeussere Mission 1933:3 (ArchNM/MA), werden diese drei Missionen (ACM, NM und LM) als „neupietistische Missionen“ zusammengefasst. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass es sich hierbei um die von Zimmermann vertretenen „Gemeinschaftsmissionen“ handelt.

Missionsräten lehnte Zentgraf mit einem süffisanten Unterton ebenfalls ab. Solche Vorschläge seien für die reale kirchliche Arbeit wirklichkeitsfremd. Da ihm der Gedanke, Mission und Gemeinde näher zusammen zu bringen, wichtig war, zeigte er in Gegenvorschlägen auf, wie sich Kirche und Mission gegenseitig unterstützen könnten. Die Eingliederungsentwürfe der Deutschen Christen indes lehnte er entschlossen ab. (Wesenick 1965:295). Auch von der NM wurden die Eingliederungsvorschläge abgelehnt. Eine Eingliederung der Missionsgesellschaften in die Reichskirche sei nach Meinung von Missionsdirektor Wilhelm Nitsch einfach noch zu früh, da man gar nicht wisse, „was aus dem gegenwärtigen Ringen um die rechte Gestalt der evangelischen Kirche“ noch herauskommen werde (Wesenick 1965:295). Ebenso sei die Grundkonzeption des deutschchristlichen Vorschlags unvollständig, weil sie die konfessionellen Missionen wie die Missionsgesellschaften der Baptisten, Methodisten, Evangelischen Gemeinschaft und der Freien evangelischen Gemeinden³¹⁰ nicht berücksichtige. Dann aber wird energisch vor der Übernahme des Arierparagraphen gewarnt und die Erwartung geäußert, weiterhin eigenständig bleiben zu dürfen (Wesenick 1965:296). Ebenso meldete die sog. „Heidelberger Konferenz“ ihre Bedenken an. Zu dieser „Konferenz“ gehörten alle Missionsgesellschaften, die im Orient tätig waren (CBM, Hilfsbund, Lepsius Mission, EMM). Man hatte sich am 19. und 20. September 1933 in Heidelberg getroffen, um über das Ansinnen der Deutschen Christen zu verhandeln. Zunächst schloss man sich lose zu einem „Christlichen Orientwerk“ zusammen und bat alle im vorderen Orient arbeitenden Missionsgesellschaften sich diesem „Orientwerk“ anzuschließen.³¹¹ Dann lehnte man zwar den deutschchristlichen Vorschlag nicht als Ganzes, jedoch einzelne Punkte entschieden ab. Vor allem der geforderten Abgabe bestimmter Missionsfelder wollte man nicht zustimmen. Auch gegen die Entsendung von Vertretern der Kirchenbehörde in die eigenen Vorstände gab es Vorbehalte. Abgelehnt wurde außerdem sowohl das Recht des Reichsbischofs, Einsichtnahme in die Bücher nehmen, als auch die Direktoren bestimmen zu dürfen (Wesenick 1965:296). Wie sich die anderen Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zu dem Vorschlag der Deutschen Christen stellten, konnte aufgrund der Quellelage nicht ermittelt werden.

Nun trafen sich vom 18.-20. Oktober 1933 die dem Deutschen Evangelischen Missions-Bund (DEMB) angeschlossenen Missionsgesellschaften, um über den deutschchristlichen Eingliederungsentwurf zu beraten. Zunächst konstituierte man sich neu, da die evangelischen Missionen nur lose dem DEMB angeschlossen und deswegen

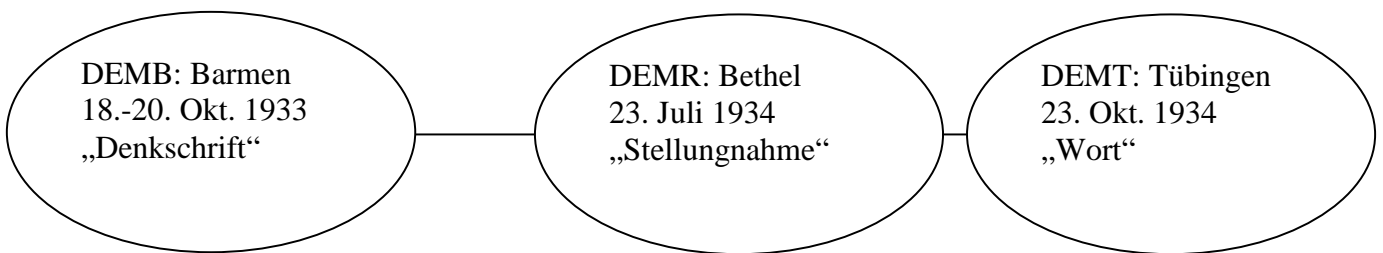
³¹⁰ Die Freien evangelischen Gemeinden hatten keine eigene Missionsgesellschaft. Jedoch bekam die NM ihre Unterstützung überwiegend aus den Reihen dieser Gemeinden.

³¹¹ Die EKM war damals noch nicht dabei. Erst später schloss sie sich dem „Christlichen Orientwerk“ an.

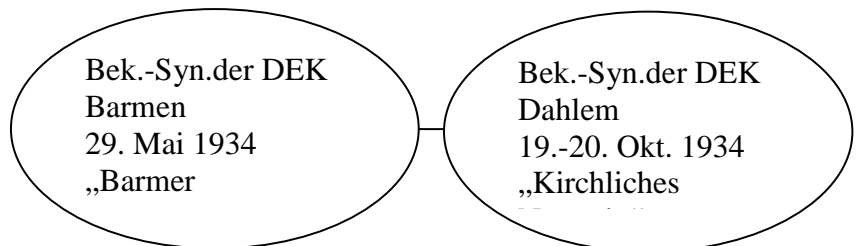
ungenügend organisiert waren. Man rief die Dachorganisation Deutscher Evangelischer Missions-Tag (DEMT) und als sein handlungsfähiges Exekutivkomitee den Deutschen Evangelischen Missions-Rat (DEMR) ins Leben.³¹² Dann wurde der Entwurf der Deutschen Christen völlig umgearbeitet und in vollkommen veränderter Form ohne Zustimmung der Vertreter der Deutschen Christen Reincke und Heinrich Driessler³¹³ „einstimmig“ angenommen. Ungeachtet der heiklen kirchenpolitischen Situation verfasste man eine Denkschrift, die in gewisser Weise an die Erklärungen der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirchen in Barmen erinnert, nur dass die Formulierungen der Denkschrift in Schärfe und theologischer Durchdringung weit hinter der späteren Barmer Theologischen Erklärung zurückbleiben. Damit hatten die Missionen ihr „Barmen“ schon acht Monate früher.³¹⁴

Vergleichende Chronologie der Bekenntniserklärungen im Kirchenkampf

MISSION



KIRCHE



³¹² Nach Walter Freytag (1933:19 ArchVEM) nahmen an dieser Tagung vom DEMB folgende Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen teil: NM, ACM, LM, EMM, Hilfsbund, EKM und Malche. Als „geladene Gesellschaften“, die damals noch nicht zum DEMB gehörten, waren von den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen anwesend: CBM und MBK-Mission.

³¹³ Wie sich die anderen deutschchristlichen Parteigänger Christian Keysser und Friedrich Epplein dazu verhielten, ist nicht bekannt.

³¹⁴ Diese Texte „Barmer Denkschrift“, „Stellungnahme von Bethel“ und „Tübinger Wort“ sind als Anhänge dieser Studie angefügt.

3.3.4 Zimmermanns Position als Vertreter der „Gemeinschaftsmissionen“

Nun ergibt sich die Frage, wie Zimmermann als offizieller Vertreter der sog. „Gemeinschaftsmissionen“ auf die Forderung der Deutschen Christen reagierte.³¹⁵ Wie und weshalb er in den DEMR berufen wurde, liegt weitgehend im Dunkeln. Ebenfalls ist nicht sicher, ob er überhaupt an der Barmer Tagung teilgenommen hatte. Jedenfalls taucht vom Zeitpunkt der Barmer Tagung an sein Name in den Protokollen des DEMRs auf. Aus dem Briefwechsel des DEMRs wird deutlich, dass er Protokollführer war. In einem Brief an Martin Schlunk nimmt Zimmermann seine Wahl an. Von diesem Zeitpunkt an war Zimmermann einer der 11 Mitglieder des DEMR und blieb dies mit der Unterbrechung des Krieges bis zu seiner Pensionierung im Jahr 1964. Vermutlich war man im DEMB über Zimmermanns politische Gesinnung und Mitgliedschaft bei den Deutschen Christen ungenügend informiert gewesen, denn ein neuer DC-Anhänger im DEMR konnte eine Verschiebung der Kräfte zugunsten der Deutschen Christen bedeuten. Demgegenüber gilt es jedoch zu beachten, dass der DEMT keine politisch homogene Gruppe war. Selbst in einzelnen Missionswerken gab es Missionare und Missionsmitarbeiter, die sich zu den Deutschen Christen hielten oder ein Parteiamt innehatten (Hamer 1987:119).

Aus der Korrespondenz zwischen Schlunk und Zimmermann geht hervor, dass Schlunk erst später auf Zimmermanns deutschchristliche Mitgliedschaft aufmerksam wurde. Daraufhin wandte sich Schlunk an Zimmermann und befragte ihn direkt dazu. Aus Zimmermanns Antwort geht hervor, dass er über die kirchenpolitische Situation kaum orientiert war. Auch wird seine eigene Einstellung zu dem Eingliederungsvorschlag der Deutschen Christen nicht deutlich. Jedoch versichert er Schlunk seine Loyalität und beeilt sich, diesem mitzuteilen, dass er „mit weiteren 3 Freunden des Wuppertals kurze Zeit nach der bekannten Sportpalast-Demonstration unter Protest aus der Glaubensbewegung deutsche Christen ausgetreten“ sei (Zimmermann 1934b:1 ArchEMW). Interessanterweise erklärte dies auch Otto Weber (von Bülow 1999:135), was die Vermutung nahe legt, dass dieser einer der drei von Zimmermann genannten „Wuppertaler Freunde“ war (Spohn 2009a:212). Zur gleichen Zeit wandten sich jedoch viele Tausende von den Deutschen Christen ab, waren doch deren Irrlehren nun offensichtlich geworden. Was Zimmermann zu seinem Protest und Austritt bewog, beantworten die Akten nicht. Aufschlussreich ist jedoch Zimmermanns Loyalitätserklärung Schlunk gegenüber. In serviler Weise orientierte er sich in

³¹⁵ Folgender Abschnitt folgt der Diktion des vom Verfasser verfassten Aufsatzes von 2009 (:211-213). Allerdings sind neue Ergebnisse und leichte Korrekturen eingearbeitet.

kirchenpolitischen Fragen an Schlunks Haltung, was dieser wohlwollend zur Kenntnis nahm (Schlunk 1934:1 ArchEMW 0329). Für den DEMENT galt es aber in der Folgezeit, deutlich Stellung zu beziehen. Als sich der DEMR am 23. Juni 1934 in Bethel erneut traf, verfasste man eine Stellungnahme, die sich gegen die Deutschen Christen wandte und darüber hinaus deutlich zur Bekennenden Kirche tendierte. Auch Zimmermann unterschrieb diese Stellungnahme. Allerdings sollten die Namen der von ihm vertretenen „Gesellschaften“ inkognito bleiben (Zimmermann 1934b:1 ArchEMW).

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen mit der deutlichen kirchenpolitischen Position des DEMENTs/DEMRs nicht in Zusammenhang gebracht werden wollten, da „[u]nsere Freunde (...) meistens Gegner des Kirchenstreits im Allgemeinen“ seien und „daher keine Einmischung“ in ihn wünschten (Zimmermann 1934c:1 ArchEMW). Da sie aber dem DEMENT angehörten, mussten sie sich entscheiden: entweder für die Richtung der Deutschen Christen oder für die der Bekennenden Kirche. Aus dem Briefwechsel Schlunk-Zimmermann wird deutlich, dass sich die von Zimmermann vertretenen „Gemeinschaftsmissionen“, wo immer es möglich war, auf eine apolitische Position zurückzogen.³¹⁶ Das gilt in besonderer Weise auch für die ACM. Dort hätte man in einer Komiteesitzung „bereits vor längerer Zeit den Beschluss gefasst (...), um der Eigenart unserer Mission willen keine Stellung zum Kirchenkampf zu nehmen“ (Zimmermann 1934d:1 ArchEMW). Dies bedeute jedoch nicht, dass man dem Tübinger „Wort der deutschen evangelischen Kirche zur gegenwärtigen Stunde“ vom Oktober 1934 nicht zustimmen wollte, „wir möchten nur bitten, unseren Namen im Zusammenhang mit den Dingen des Kirchenstreits nicht zu nennen“ (Zimmermann 1934d:1 ArchEMW). Damit wird Zimmermanns Haltung zu kirchenpolitischen Fragen deutlich. Kirchenpolitische Positionierung gegen die Deutschen Christen oder gar Widerstand gegen das Naziregime wollte er öffentlich nicht unterstützen. Das oberste Ziel war und blieb die Selbsterhaltung der eigenen Mission. Später kamen anscheinend erneute Diskussionen über eine Zusammenlegung der „kleinen Missionen“ auf die Tagesordnung. Erst zu diesem Zeitpunkt gibt es von Zimmermann deutliche Worte. Deziert sprach er sich gegen eine „Bindung in kirchlicher Hinsicht“ aus und warnte vor „Gewaltmassnahmen gegen die kleineren Gesellschaften“ (Zimmermann 1935:1 ArchEMW). Abgesehen davon gibt es von Zimmermann keine umfangreicheren kritischen Äußerungen zur nationalsozialistischen Kirchenpolitik. Da er aber bis zuletzt Mitglied bei der NSDAP blieb, stellt sich die Frage nach seiner Entnazifizierung.

³¹⁶ Wilhelm Nitsch (in Brandl 1998:335) resümiert: „Im Kirchenstreit haben wir uns innerlich für die bek. Kirche entschieden, ohne aber – als Mission – Partei zu ergreifen“.

3.3.5 Die versäumte Entnazifizierung

Obwohl Zimmermann bis zum Schluss der NSDAP angehörte, wurde er nicht entnazifiziert.³¹⁷ Dies könnte daran liegen, dass er relativ spät aus der russischen Kriegsgefangenschaft nach Deutschland zurückkehrte. In einem ergreifenden Bericht erzählt Zimmermann, wie er am 4. Juli des Jahres 1948 endlich in der Heimat eintraf (Zimmermann 1949c:605-608). Gerade in diesem Jahr wurde die Entnazifizierung eingestellt (Reichel 2001:34). Als er nach seiner Rückkehr die Arbeit als Missionsleiter, die zwischenzeitlich vom Vorsitzenden der ACM Karl Dietrich übernommen wurde, wieder aufnehmen wollte, gab es von den internationalen Partnern der ACM Vorbehalte gegen Zimmermanns Wiederbeschäftigung. In einem vertraulichen Schriftstück wird zu den Bedenken der Schweizer ACM-Leitung Folgendes geschrieben (Anonym 1948c:1 ArchAM):

Von der Schweiz ist uns in aller Deutlichkeit sowohl von Bruder Gilgen als auch von Bruder Eugen Schmidt mitgeteilt worden, daß man ihn [Zimmermann] dort als Inspektor der China-Mission nicht mehr begrüßen würde. Als Grund wurde angegeben zunächst seine politische Einstellung zum Nationalsozialismus hin, mit der sich die Schweizer absolut nicht abfinden können, und zum andren vermisst man zu sehr die für dieses Amt erforderliche geistliche Art.

Aber auch die internationale China Inland Mission (CIM), mit der die ACM verbunden war, lehnte Zimmermann als Missionsleiter ab (Anonym 1948b:1 ArchAM):

Die C.I.M. London, die [sich] in den letzten Jahren wieder stärker um die angeschlossenen Gesellschaften kümmert, hat ebenfalls ein ablehnendes Urteil mit der Begründung, daß Bruder Z. mehr ‚businessman‘ sei als ‚missionary‘ und daß ein Mann, der ohne auszutreten bis zuletzt zur NSDAP gehört habe, nicht tragbar sei.

Zu einer Aussprache zwischen den Beteiligten kam es in der Folgezeit jedoch nicht, obwohl sich die Gelegenheit dazu bot. Die deutsche Leitung der ACM entschied sich gegen die Bedenken der internationalen Partner für eine Weiterbeschäftigung Zimmermanns als Missionsleiter. Stattdessen wurde darauf hingewiesen, dass Zimmermann als „Heimkehrer aus dem Kriegsdienst und Gefangenschaft“ „einen rechtlich unanfechtbaren Anspruch auf seine frühere Stellung“ habe (Niederschrift 1949:3 ArchAM). Zudem sei er mit der Arbeit vertraut und werde deswegen für den Wiederaufbau dringend gebraucht. Den Bedenken des Schweizer Komitees gegenüber Zimmermann werde man jedoch insoweit „Rechnung tragen“, dass die Kommunikation zwischen dem Schweizer Zweig der ACM und der ACM Deutschland nicht über den Missionsleiter Zimmermann, sondern über das deutsche

³¹⁷ Vom Verfasser wurden alle Einträge „Zimmermann“ der Entnazifizierungsakten im Landesarchiv Nordrhein-Westfalen (Düsseldorf) durchgesehen ohne jedoch eine Akte zu Kurt Zimmermann gefunden haben zu können.

Missionskomitee oder direkt über den deutschen Vorsitzenden Karl Dietrich geführt werde (Niederschrift 1949:3 ArchAM). Des Weiteren wünschte man sich einen „persönlichen Austausch“ mit „entsprechender Annäherung“ zwischen den „Schweizer Brüdern“ und Zimmermann, denn dieser hätte durch die schweren Erfahrungen der Kriegs- und Gefangenschaftszeit eine „erfreuliche innere Entwicklung erlebt“ (Niederschrift 1949:3 ArchAM). Tatsächlich sah sich Zimmermann während seiner Kriegsgefangenschaft „nach schweren Stunden“³¹⁸ genötigt, „über das Warum und Wozu“ seiner Lage „Rechenschaft zu geben“.³¹⁹ Dabei seien ihm viele Begebenheiten seines Lebens „neu schuldhaft bewusst“ geworden. Diese hätten ihn sehr bedrückt und „als unüberwindliche Hindernisse anklagend“ vor ihm gestanden. Dann aber sei er mit dem Vers aus Psalm 103 „Lobe den Herrn, meine Seele..., der dir alle deine Sünden vergibt...“ getröstet worden (Zimmermann 1949a:253 ArchAM; Weyel 2011b:360-362). Allerdings blieb dabei seine Parteimitgliedschaft unberücksichtigt. Nach Hermann Lübke (2007:7-38) traf man in der Nachkriegszeit stillschweigend eine gesellschaftliche Übereinkunft, die NS-Vergangenheit zu „beschweigen“. So wurden aus Parteigenossen demokratische Bundesbürger. Dies war auch bei Kurt Zimmermann nicht anders. Das deutsche Missionskomitee der ACM jedenfalls hielt an Zimmermann als Missionsleiter fest.

3.3.6 Zimmermanns Opportunismus

Zimmermann war kein überzeugter Nationalsozialist. Jedenfalls sind seine Schriften frei von deutschchristlichen, antisemitischen oder rassistischen Äußerungen sowie von jeglichem nationalsozialistischen Chauvinismus. Zwar gibt es die oben angeführten nationalsozialistischen Äußerungen, diese blieben jedoch auf die Berichte über die Schreckensherrschaft Zhu Des beschränkt. Trotz seines Eintritts in die NSDAP und zu den Deutschen Christen scheint er kein überzeugter Parteigänger gewesen zu sein. Es ist wahrscheinlich, dass Zimmermann aus opportunistischen Gründen sowohl den Deutschen Christen als auch der NSDAP beigetreten war. Mit der sog. „nationalen Erhebung“, vor allem aber nach dem Wahlsieg der Nationalsozialisten am 5. März 1933 stiegen die Anträge um Aufnahme bei der NSDAP in enorme Höhe. Zwar kann man nicht allen Antragstellern dieser

³¹⁸ Zimmermann berichtet in einer Artikelserie (1949a:253-257, 1949b:286-288, 1949c:605-608) von Hunger, schweren Erkrankungen und seelischen Qualen, die er während der Kriegsgefangenschaft erlitt.

³¹⁹ Nach Zimmermann (1949b:287) wusste man als Soldat „so gut wie nichts von den Furchtbarkeiten der Hitlerregierung während des Krieges“. Jedoch fiel ihm in der Zeit der „Synagogenbrände“ die Bibelstelle Sacharja 2, 12 (Wer die Juden antastet, der tastet Gottes Augapfel an) „schwer aufs Herz“. Bedenkt man den Kontext, dann wird man mit der Vermutung nicht falsch liegen, dass er seine Kriegsgefangenschaft als Sühne für sein Schweigen zum Judenpogrom (und vielleicht für seine Kooperation mit dem Nationalsozialismus) deutete.

Zeit Opportunismus als Beweggrund unterstellen, es ist jedoch denkbar, dass der Wunsch, möglichst unverdächtig zu erscheinen oder an den Veränderungen in Staat und Gesellschaft partizipieren zu können, eine Rolle gespielt haben mag (Weigel 2009:91). Der Zustrom von Antragstellern nach dem 5. März wurde von den Nationalsozialisten jedoch skeptisch gesehen. Im Parteijargon nannte man sie die „Märzgefallenen“³²⁰ und stellte sie unter den Generalverdacht des Opportunismus (Weigel 2009:91). Dieser Verdacht hatte eine Mitgliedersperre zur Folge, die am 1. Mai 1933 in Kraft treten sollte. Jedenfalls ist es in diesem Zusammenhang interessant, dass Kurt Zimmermann an diesem gerade noch letztmöglichen Zeitpunkt in die Partei eintrat und deswegen zu der großen Schar von Anpassungswilligen, Opportunisten und Karrieristen gezählt werden kann.

Laut Bernd Zimmermann ([2010]:3) könne man davon ausgehen, dass die Familie Zimmermann in weiten Teilen dem Nationalsozialismus positiv gegenüberstand. Zimmermanns Bruder Hellmuth (1901-1945) beispielsweise war bei der Waffen SS. Von Zimmermanns siebenjährigem Neffen wird berichtet, dass er zu einer „privaten Landverschickung“ zum zweiten Wohnsitz Hitlers auf den Obersalzberg geschickt worden sei und sich dort „als persönlicher Gast des Führers“ aufgehalten habe. Resümierend stellt Bernd Zimmermann ([2010]:3) deswegen fest, dass Kurt Zimmermann im Kreise seiner Familie mit seiner nationalsozialistischen Gesinnung keineswegs eine Ausnahmeerscheinung war. Ferner gilt es den Einfluss seiner Freunde zu bedenken. Zwar war Zimmermann älter als Sprenger und Weber, er hatte jedoch Sprenger (der sein Lehrer in der Predigerschule Wuppertal-Vohwinkel war) seine Position bei der ACM zu verdanken. Auch wird ihn Otto Weber, der trotz seines relativ jungen Alters hohe Reputation in kirchlichen Kreisen genoss, theologisch von der Richtigkeit eines Beitritts zu den Deutschen Christen und zur NSDAP überzeugt haben. Als sich Weber dann von den Deutschen Christen abwandte, löste sich auch Zimmermann von ihnen. Als er dann in den DEMR berufen wurde, folgte er in serviler Weise dem DEMR-Vorsitzenden Martin Schlunk.

Die von Bernd Zimmermann ([2010]:1) geäußerte Aussage, dass Zimmermann völlig „der Nazi-Ideologie verfallen“ gewesen sei, ist unzutreffend. Zwar folgte Bernd Zimmermann den früheren Arbeiten des Verfassers, überinterpretierte jedoch Zimmermanns NS-

³²⁰ Björn Weigel (2009:94-95) schreibt dazu: „Rund 1,6 Millionen Menschen waren zwischen 1. Januar und 1. Mai 1933 NSDAP-Mitglieder geworden – die ‚Märzgefallenen‘ stellten also 61,6% des gesamten Mitgliederbestandes. Der Ausdruck ‚Märzgefallene‘, der sich bewusst auf die revolutionären Demonstranten bezog, die am 18. März 1933 vor dem Berliner Schloss ums Leben kamen, ist daher irreführend. Wer den Begriff geprägt hat, ist nicht mehr festzustellen; jedenfalls wurde er im Parteijargon verwendet, um zu zeigen, dass diese Menschen erst nach dem Wahlerfolg der NSDAP am 5. März in die Partei eingetreten waren.“

Affinität.³²¹ Zutreffender für seine Person wird vielmehr die Bezeichnung Opportunist sein. Zwar gab es in den Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen andere, auf die das Verdikt des Opportunisten eher zutreffen würde, wie beispielsweise auf den Missionsinspektor der Yünnan-Mission Karl Friedrich Hering. Dieser trat nach Werner Stoys Forschungen (2008d:6-7 PSES) aus opportunistischen Gründen den Deutschen Christen und sogar der SA bei. Trotzdem ist Zimmermanns Aufnahme in diese Studie als Beispiel einer opportunen Haltung gerechtfertigt, da er als Vertreter der „Gemeinschaftsmissionen“ im DEMENT die politische und kirchenpolitische Haltung mehrere Missionsgesellschaften repräsentierte.

Wie nun lässt sich Zimmermanns Haltung zum Nationalsozialismus und zu den Deutschen Christen im Kontext der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen deuten? Seine politischen und kirchenpolitischen Positionen konnten in dieser Ausprägung bei anderen Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen nur sehr selten festgestellt werden. Der größte Teil seiner Missionsleiterkollegen und Missionsleiterkolleginnen wird sich bis zu einem bestimmten Grad dem NS-Regime angepasst haben, jedoch trat, von einigen hier aufgeführten Ausnahmen abgesehen, niemand der NSDAP oder gar den Deutschen Christen bei. Vielmehr wollte man Missionsarbeit unpolitisch und ohne kirchenpolitische Positionierung ungestört weiterführen. Dazu war man bereit, einige Kompromisse einzugehen, ein Beitritt zu einer politischen Partei oder kirchenpolitischen Richtung, um Vorteile oder möglicherweise Anerkennung zu erlangen, gab es kaum. Genau dies ist jedoch in Zimmermanns Handeln beobachtbar. Somit bleibt Zimmermanns Wirken trotz seiner späteren erfolgreichen Wiederaufbauleistung getrübt.

³²¹ Differenzierter wertet Weyel (2011b:360) Zimmermanns NS-Vergangenheit.

3.4 Ernst Buddeberg (LM): Biographische Aspekte im Kontext des Nationalsozialismus

Nach einem Bericht des Landjägerstationskommandos Calw vom 7. Oktober 1936 wird „die politische Haltung“ der Liebenzeller Mission als „gut“ beschrieben. Auch seien dort keine „volksschädigende, staatsfeindliche und staatsgefährdende Auswirkungen feststellbar“ (Anonym [o.J.]b:1 KAC). Gleiches wird auch dem Leiter dieser Mission Ernst Buddeberg attestiert. Dies ist verwunderlich, da sich Buddeberg in den Anfangszeiten des Kirchenkampfes dezidiert gegen die Deutschen Christen und deren Ideologie gestellt hatte. Doch mit dem Wechsel in die Liebenzeller Missionsleitung verfiel dieser einst profilierte Kämpfer überraschend einer politischen bzw. kirchenpolitischen Apathie. Wie es dazu kam und was ihn dazu bewog, soll im Folgenden beschrieben werden.

Zu Buddeberg und seiner Haltung zum Nationalsozialismus wurde bisher historisch kaum gearbeitet. Zwar gibt es über sein Leben zwei kurze Lexikoneinträge (Bautz 1990:795-796; Egelkraut 1998:320), die die Eckdaten seines Lebens angeben, ohne aber intensiver dessen Schriften oder relevante Archivquellen ausgewertet zu haben. Auch in Ernst-Friedrich Buddebergs Biographie (1989) über seinen Vater lässt sich zu Buddebergs Haltung zum Nationalsozialismus nur Weniges finden.³²² Er deutet lediglich an, dass es seinem Vater gelungen sei, die nationalsozialistischen Versuche zur Beschränkung der Liebenzeller Missionsarbeit abzuwehren (:49). Dabei habe man von Liebenzeller Seite die Rückendeckung der Württembergischen Landeskirche und deren „überragenden“ Bischof Theophil Wurm genossen (:49). Es scheint, dass es Ernst-Friedrich Buddeberg primär um das Verhältnis zwischen Liebenzell und Landeskirche ging. Hierbei verwundert es, dass Ernst-Friedrich Buddeberg den wichtigen Zeitraum der nationalsozialistischen Herrschaft in seiner Biographie fast gänzlich auslässt. Auch erwähnt er nicht die Rolle, die sein Vater in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen während der Zeit seines Pfarramtes in Elberfeld und in den Kämpfen zwischen Gemeinschaftsbewegung und den Deutschen Christen spielte. Lediglich Herwart Vorländer (1968)³²³ und Erich Rüppel (1969) erwähnen gelegentlich Buddebergs Engagement gegen die Deutschen Christen ohne jedoch dessen Position umfassender zu würdigen. Auch in Wilhelm Steinhilbers (1975:68-74) und Arno Pagels

³²² Möglicherweise hielt ihn seine eigene Vergangenheit davon ab. Ernst-Friedrich Buddeberg, der wie sein Vater Pfarrer war, erklärte sich bereit, einen Parteigenossen zu trauen. An den Calwer Dekan Hermann schreibt er dazu: „Zur Orientierung für den Parteigenossen: Ich gehöre seit Herbst 1930 der Partei an“ (Ernst-Friedrich Buddeberg 1938:1 AEDAC).

³²³ In seinem voluminösen Werk über den Kirchenkampf in Elberfeld nimmt Herwart Vorländer (1968:15-16, 31, 35-36, 61-62) beiläufig auf Buddebergs kirchenpolitisches Engagement Bezug.

(1989:45-51) kurzen Buddeberg-Darstellungen sind kaum Informationen zu Buddebergs Haltung zum Nationalsozialismus enthalten. Steinhilber schreibt lediglich, dass es Buddeberg gelungen sei, „das Missionsschiff durch die Wellen, Wirrnisse und politischen Schwierigkeiten des Dritten Reiches hindurchzuleiten“ (:69). Zwar seien Häuser der Liebenzeller Mission von den Behörden beschlagnahmt worden, ansonsten habe es keine „größeren Behinderungen in der Arbeit“ oder gar Verbote gegeben (:70). Aufgrund dieses Mangels an Sekundärliteratur werden für die folgenden Ausführungen überwiegend Buddebergs Schriften und relevante Materialien einschlägiger Archive ausgewertet.³²⁴

3.4.1 Buddebergs politische Ethik im Horizont des Ersten Weltkriegs

Ernst Buddeberg ist im Vergleich zu seinem Vorgänger, dem Gründer der Liebenzeller Mission Heinrich Coerper relativ unbekannt geblieben. Während man im Umkreis der Liebenzeller Mission eine große Anzahl populärer Biographien über Coerper generierte (Kühn & Grünewald [1951]; Heinsen 1956:187-190; Reiter 1963:110-113; Koch 1964; Steinhilber 1972; Pflaum 1981:118-126; Pagel 1989:21-27; Anonym 2003), blieb Buddebergs Leben bis auf die kleine Biographie seines Sohnes unbekannt. Dies lag insbesondere an dem leidenschaftlichen Charakter Coerpers, welcher sich für die erbauliche Lebensbildliteratur besonders zu eignen schien. Demgegenüber war Buddeberg eher zurückhaltend, abwägend und weniger impulsiv. Dieser Charakterzug zeigt sich auch in seiner Haltung zur Politik. Buddeberg setzte sich während des Ersten Weltkriegs unter theologischer Perspektive mit Fragen einer politischen Ethik auseinander. Da diese Auseinandersetzung für sein späteres Handeln vor allem im Umfeld nationalsozialistischer Machtansprüche nicht unwesentlich gewesen sein wird, soll sie im Folgenden dargestellt werden.

Grundsätzlich setzte sich Buddeberg in differenzierter Weise mit Fragen einer politischen Ethik im Gesichtskreis des Ersten Weltkriegs auseinander. Zu dieser Zeit war es üblich, den Krieg euphorisch zu begrüßen, ihn theologisch zu rechtfertigen und mit den Feinden Deutschlands abzurechnen. Theologen aus dem Umfeld des pietistisch-erwecklichen Protestantismus waren jedoch vor allem an den neuen kriegsbedingten apologetischen und evangelistischen Möglichkeiten interessiert. Die Schrecken des Krieges stellten die Bevölkerung vor bedrückende existenzielle Fragen. Darauf versuchte Buddeberg in seiner

³²⁴ Leider konnte das überaus wichtige Archiv der Liebenzeller Mission nicht eingesehen werden. Der Verfasser bat mehrere Male Akteneinsicht nehmen zu dürfen, wurde aber immer wieder abgewiesen. Eine Entnazifizierungsakte bzw. Spruchkammerakte über Buddeberg konnte nicht aufgefunden gemacht werden. Zu den anderen verantwortlichen Personen der Liebenzeller Mission wurden die Spruchkammerakten (STAS) eingesehen.

Schrift „Glaubensfragen zum Weltkrieg“ (1916) einzugehen. Dabei lässt er verschiedene Meinungen zu Wort kommen und zitiert über längere Abschnitte Positionen, die er selbst zwar nicht teilen konnte, die er allerdings kritisch abarbeitete. In einem ausführlichen theologischen Politikdiskurs versuchte er zu klären, ob sich Gott in den zeitgeschichtlichen Ereignissen offenbare. Des Weiteren reflektierte er das Verhalten des Staatsbürgers zur Obrigkeit und die Frage, ob der Krieg theologisch zu rechtfertigen sei. Fernerhin bezieht er dezidiert zu den umstrittenen Topoi Kolonialismus, Patriotismus und Pazifismus Stellung. Zunächst stellt sich Buddeberg die Frage, ob Gott durch das „laute Tosen der Waffen“ und durch den „Donner der Geschütze“ rede (:3-13). Diese Frage war in den zeitgenössischen theologischen Auseinandersetzungen weit verbreitet. Nach Karl Hammer (1974:94-113) gab es in Deutschland Tendenzen, die den Krieg sogar in der Gotteslehre zu verankern versuchten. Durch eine Überhöhung von Hegels Geschichtsmetaphysik wurden der Geschichtsverlauf und da besonders der numinos erlebte Krieg, als Offenbarungsquelle Gottes gedeutet. Buddeberg verneint diesen Offenbarungsweg mit dem ausführlichen Rekurs auf die Diastase zwischen Gott und Mensch. Gott ist nicht nur ein sich offenbarender, sondern ein verborgener Gott. Deswegen gründet „das Gotteserleben im Kriege nicht auf dem Wort des lebendigen Gottes“, sondern auf ein seelisches „Ergriffensein von einem Unendlichen“, von etwas, was man nicht „nennen und fassen“ könne (:4). Nicht Gott vernehme man im Krieg, sondern „bloß“ „de[n] heiße[n] Atem der Zeit“ (:4). Dieses „pantheistische Gotteserleben“ führe zu einer „Bewunderung der Seelenkräfte“, nicht jedoch zu einem Glauben an den „überweltlichen Gott“ (:4). Hierin zeigt sich Buddebergs Vorbehalte gegenüber volkstums- und ordnungstheologischen Ansätzen. Damit hatte er Fragen durchdacht, die später in der Auseinandersetzung mit dem christlich-nationalsozialistischen Synkretismus der Deutschen Christen bedeutsam werden würden.

Buddeberg wollte auch auf Stimmen im Umfeld des pietistisch-erwecklichen Protestantismus eingehen, die zum Frieden mahnten und für die „kriegerische Begeisterung“ in einem „unversöhnlichen Widerspruch“ zur Ethik Jesu stand. Dabei entwickelte er eine politische Ethik, die das Verhalten des Staatsbürgers zur Obrigkeit klären sollte. Nach Buddeberg (:25) sei der Staat bzw. das Volk neben Ehe und Familie eine „Schöpfungsgabe Gottes“. Darüber hinaus aber habe auch Jesus „das staatliche Leben als eine sittliche Ordnung“ anerkannt. Um dies zu belegen, interpretiert Buddeberg die Aussage Jesu im Matthäusevangelium 22,21 „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott was Gott ist“ auf dem Hintergrund jüdischer Zukunftserwartung. Die Juden erwarteten in antagonistischer Gesinnung zur römischen Besatzung die Herrschaft Gottes. Wer sich zu dem einen bekannte,

war Feind des anderen. Nun aber habe Jesus „beide Ordnungen in ihrem gottgegebenen Recht“ bestätigt. Dabei ordne Jesus diese beiden Ordnungen nicht hierarchisch, „sondern lässt jedem sein besonderes selbstständiges Recht“ (:17). Damit habe Jesus den Staat als sittliche Ordnungen anerkannt. Allerdings habe er zum Ausdruck gebracht, dass jede Ordnung ihre eigenen Gesetze hat. Für den Bereich des christlichen Lebens gelte das „Gesetz des Kreuzes“, für den „weltlichen Staat“ das „Gesetz des Schwertes“. Dies bedeute, dass die staatliche Ordnung im Sinne vom Römer 13,4 Gottes Dienerin ist, um dem Bösen zu wehren. Deshalb trage der Staat das Schwert. Aber der Staat trage es nicht nur zur Abwehr des Unrechts im Innern, sondern auch zur Abwehr der äußeren Feinde. Damit sei das sittliche Recht des Krieges erwiesen. Nun stellt sich Buddeberg die brisante Frage, wie es zu beurteilen sei, wenn der Staat gegen Gottes Gebote verstoße. Als Beispiel wählt er den deutschen Überfall auf Belgien. In einer Blitzaktion marschierte das deutsche Heer in das neutrale Belgien ein und überfiel Frankreich aus einer strategisch vorteilhaften Position (Erdmann 1985:86-90). Dies war nicht nur eine militärische Aggression gegen einen friedlichen Nachbarn, sondern ein völkerrechtlicher Vertragsbruch. Nach Buddeberg aber „verlange das Gesetz der Selbsterhaltung“ manches Mal „Maßnahmen, die nach dem Buchstaben des Gesetzes unmoralisch erscheinen können“ (:33). Da das deutsche Volk sich vor der Übermacht der Feinde selbst erhalten musste, habe es zu dieser Möglichkeit gegriffen. Dass Buddeberg damit das unrechtmäßige Verhalten der deutschen Regierung legitimierte, ist offensichtlich. Pointiert ausgedrückt, reduziert er die staatliche Ethik auf ein politisches Handeln, das sich nicht in jedem Fall an Gottes Ordnungen, sondern in Ausnahmen an den realpolitischen Gegebenheiten orientieren müsse. Als Staatsbürger partizipiere der Christ beispielsweise als Soldat seines Staates an den „unmoralischen“ Maßnahmen, zu denen der Staat im Selbsterhaltungsfalle gezwungen ist. Deswegen könne der Soldat im Namen des Kaisers im Krieg die Feinde überlisten und ermorden, um „vielleicht im nächsten Augenblick im Namen Christi sich von seinem Kameraden einen Schlag auf die rechte Backe geben zu lassen“ (:18). Hierin wird seine negative Haltung zum Pazifismus deutlich.³²⁵

Auch bei Themen hinsichtlich des Kolonialismus und Patriotismus bleibt er den gängigen konservativen Vorstellungen der Kaiserzeit verhaftet. So bemerkt er zum Erwerb

³²⁵ Nach Buddeberg (1916:36-39) seien Pazifismus und Friedensliebe Träumereien von „Friedenskongreßlern“. Jesus habe sich solchen „Täuschungen“ nicht hingegeben. Das Zeugnis der Schrift und das Zeugnis der Weltgeschichte stünden gegen sie. Entgegen der Hoffnung auf eine friedliche Welt des Züricher Theologieprofessors Leonard Ragatz und anderen Protagonisten der Friedensbewegung zitiert Buddeberg zustimmend den Juristen Dietrich von Oertzen. Demzufolge seien internationale Abmachungen und die wachsende Kriegsmüdigkeit kein Garant für einen dauerhaften Frieden. Eine „längere Friedenszeit“ sei nur dann möglich, wenn ein „friedliebendes Volk wie das deutsche, die Macht“ gewinne. In einem solchen Falle könnten dann „wenigstens europäische Kriege“ verhindert werden.

von Kolonien, dass ein Volk, „das es nicht verstanden hat, sich zu einem sittlichen Gemeinwesen zu erheben“, „das Recht auf Selbstständigkeit verloren“ habe. Es verfallende damit „der Herrschaft der höherstehenden Kulturvölker“ (:34). Deshalb dürfe „der Grund und Boden und die Schätze des Landes für die Wohlfahrt der Menschenwelt ausgenutzt werden“ (:34). Allerdings gelte es dafür, „höhere Güter“ „vor allem den Schatz des Evangeliums“ diesen Naturvölkern zu vermitteln. Ebenso versuchte er den Patriotismus seiner Zeit zu rechtfertigen. Der Christ ist Gast und Fremdling auf dieser Erde und seine Bürgerschaft ist im himmlischen Vaterland. Trotzdem dürfe man dem irdischen Vaterland nicht distanziert gegenüberstehen. Vielmehr gelte es, das Vaterland zu lieben, da jenes zu den Schöpfungsordnungen Gottes gehöre. Diese Schöpfungsordnung Gottes müsse „unserem Herzen heilig und teuer“ sein (:25).

3.4.2 Buddebergs konservative Weltsicht

In Kreisen des konservativen Protestantismus empfand man die Revolution von 1918 und die damit einhergehende politische Zäsur als Katastrophe. Auch stand man der Weimarer Republik allgemein reserviert gegenüber. Dies gilt auch für die Vertreter der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen. Zwar gab es im pietistisch-erwecklichen Protestantismus³²⁶ Personen wie beispielsweise Frank Buchmann oder Eberhard Arnold, die in politischer Hinsicht progressive Positionen vertraten, allerdings waren diese eher die Ausnahme. Buddeberg jedenfalls vertrat in der Zeit der Weimarer Republik die typische nationalkonservative Haltung des konservativen Protestantismus seiner Zeit.³²⁷ In einem Fragebogen für die Reichsschrifttumskammer gibt er an, dass er von etwa 1925 bis 1930 zur Deutschnationalen Volkspartei (DNVP) gehört habe (Buddeberg 1941a:[1106] BA). Diese im protestantischen Bürgertum beliebte nationalkonservative Partei, vereinigte militaristische, antikommunistische, reaktionäre und kaiserlich-monarchistische Interessen (Ruge 1984:476). Nach Ernst-Friedrich Buddeberg (:11) war sein Vater überzeugter Monarchist. Die Verbindung von Thron und Altar sah er als eine von Gott eingesetzte Ordnung an. Deswegen habe er zur Weimarer Demokratie nie Zugang finden können (:11). Dies wird auch in Ernst Buddebergs (1934a) Biographie über seinen Schwiegervater Fritz Coerper deutlich.³²⁸ Dort

³²⁶ In dieser Studie wird zwischen konservativem und erwecklichem Protestantismus unterschieden.

³²⁷ Über die Evangelische Kirche in der Weimarer Republik informiert Nowak (1981). Über den konservativen Protestantismus dieser Zeit referiert Kurz (2007).

³²⁸ In einem Lexikonbeitrag (Egelkraut 1998:320) wird Heinrich Coerper als Buddebergs Schwiegervater bezeichnet. Buddebergs erste Ehefrau war jedoch nicht die Tochter von Heinrich, sondern die Tochter von Fritz Coerper, der Heinrichs Bruder war.

beschreibt er zwar primär das Leben und Wirken des Wuppertaler Pfarrers Fritz Coerper, gleichwohl werden im Kapitel über dessen politischen Kampf gegen die Sozialdemokratie Buddebergs Sympathien für Coerpers politische Positionen deutlich.³²⁹ Nach Buddeberg habe Coerper die soziale Frage und die Probleme der Arbeiterschaft ernst genommen. Stets habe er sie als Brüder angesprochen und ihre Nöte geteilt. Ihren politischen Überzeugungen allerdings habe Coerper nicht zustimmen können. Um dies zu verdeutlichen, beschreibt Buddeberg ausführlich Coerpers Kampf gegen die Sozialdemokratie. Dabei unterließ er es, zwischen Sozialdemokratie, Kommunismus und Sozialismus zu unterscheiden. Zustimmend beschreibt Buddeberg Coerpers Analyse der Sozialdemokratie. Die Sozialdemokratie wurzele im Materialismus und Atheismus (:158). Ihre Zukunftshoffnung sei ein Himmel auf Erden. Über ihre Anhänger wusste er zu berichten, dass diese aufrührerisch, verbittert und glaubenslos seien (:158). Sie wollen zwar Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, jedoch ohne dabei den Schöpfer anzuerkennen (167). Auch wisse die Sozialdemokratie nichts über die Macht der Sünde (:167). Um diesen Aussagen eine geistliche Einschätzung hinzuzufügen zitiert Buddeberg Coerpers theologische Voten über den Kommunismus.³³⁰

Noch deutlicher wird Buddebergs konservative Weltanschauung in der Beschreibung von Coerpers Bewertung des Systemwechsels von 1918. Er zitiert ausführlich Coerpers Äußerungen zu diesem „Zusammenbruch“. So seien nicht die treuen und tapferen Soldaten für diesen Zusammenbruch verantwortlich, sondern die Heimatfront. Diese habe das deutsche Heer „von hinterrücks erdolcht“ (:214). Statt tapfer den Krieg weiterzuführen, habe man die Disziplin aufgegeben und so den Feinden in die Hände gespielt.³³¹ Urheber und Nutznießer dieser Revolution seien die schwarze, rote und goldene Internationale (:215).³³²

Am Duktus seiner Darstellung wird die vorbehaltlose Übereinstimmung mit Coerpers Thesen deutlich. In der Auswahl und Kommentierung von Coerpers schriftlichen Äußerungen zeigt sich, dass er uneingeschränkt mit dessen Beurteilung einverstanden war. Jedenfalls sind nicht die leisesten kritischen Zwischentöne erkennbar. Dies bestätigt sich mit einem Blick auf Buddebergs spätere Äußerungen. Dort wird seine konservative Weltsicht, besonders aber

³²⁹ Diese Biographie über Fritz Coerper erschien zunächst im Jahr 1925 und dann im Jahr 1934 neu überarbeitet als zweite Auflage.

³³⁰ Z.B.: „Ich habe lange und tief über den Kommunismus nachgedacht. Er kommt aus der Hölle“ (:167).

³³¹ Buddeberg (1934a:213) führt eine Anekdote von Coerpers Begegnung mit einem Sympathisanten der Revolution von 1918 an. Anscheinend randalierte dieser Sympathisant auf dem Barmer Bahnhof und beschimpfte Pastoren als „Kriegsverlängerer“. Interessanterweise weist Buddeberg diesen Vorwurf in der Kommentierung dieser Anekdote nicht zurück, da er weiterhin unkritisch zum Ersten Weltkrieg stand. In einer anderen Biographie (1936a:96-115) über den Gründer der Liebenzeller Mission Heinrich Coerper beschreibt er ausführlich dessen Kriegsbegeisterung und patriotischen Nationalismus. In der Neuauflage dieses Buches wurden Buddebergs Ausführungen zu Coerpers Kriegsbegeisterung und Patriotismus gestrichen. Siehe z.B. die Auflage vom 1988.

³³² Ähnliches schrieb Buddeberg (1936a:96-105) auch in seiner Biographie über Heinrich Coerper.

seine Abneigung der Revolution von 1918 und dem Kommunismus gegenüber mehrfach wiederholt.³³³ Obwohl man dem Kommunismus durchaus Sympathien abgewinnen könne – so Buddeberg – stehen doch zweierlei gegen ihn. Zum einen ebne er die Unterschiede der Schöpfungsordnungen Gottes ein.³³⁴ Zum anderen sei es utopisch, mit Gewalt den Himmel auf Erden schaffen zu wollen (1933b:185-186).

In diesen Ausführungen werden die typischen Ressentiments des konservativen Protestantismus gegen die Sozialdemokratie und den Kommunismus, aber auch gegen den Katholizismus und die internationale „Macht des Goldes“ genannt (:215). Demgegenüber erwähnt Buddeberg die guten alten deutschen Tugenden „Treue“, „Gerechtigkeit“, „Genügsamkeit“ und „Freiheit“ (:216).

3.4.3 „Der Christ in den Strömungen und dem Wirrwarr der Gegenwart“

Auf einer „Brüdertagung“ der Evangelistenschule „Johanneum“ in Wuppertal-Barmen, die vom 5.-8. Juli 1932 stattfand, analysierte Buddeberg die Zeitlage. Dieser Vortrag wurde im „Johanneumsboten“ (1933a:15-22) und im „Evangelischen Allianzblatt“ (1933b:181-186) unter dem Titel „Der Christ in den Strömungen und dem Wirrwarr der Gegenwart“ abgedruckt. Buddeberg nahm das Jahr 1932 als eine „außerordentliche Zeit“, als eine Zeit der „Zeitwende“ wahr. Infolge des verlorenen Weltkriegs sei „eine Weltkrise entstanden, die sowohl wirtschaftlichen wie geistlichen Charakter“ trage (:181). Noch nie habe es so viele folgenschwere gesellschaftliche und politische Umbrüche gegeben. Die Säkularisierung greife weltweit um sich. Die „Dämonie des maschinell-technischen Zeitalters“ führe zu einer „mammonistischen Zivilisation“, die letztlich die Technik zum Herrn über den Menschen mache (:184-185). Auch seien die alten Gesellschaftsordnungen in Indien, China und Afrika von der Weltrevolution bedroht. Man habe die „alten Autoritäten“, die „Königs- und Fürstenthronen“ allesamt zerschlagen. Das Volk habe die Herrschaft an sich gerissen (185). Nichts mehr sei wie es war. Nun falle das alte Gerüst dieses Äons auseinander (:182). In dieser Situation fragt sich Buddeberg: „Wie soll sich der Christ dazu stellen? Soll er ein Lobredner der früheren Zeit werden und ein Bekämpfer der Demokratie?“ Deziidiert verneint er diese These. Der Christ habe „seine Stellung in Christo“ (181). Von dort her könne er nicht

³³³ „Es ist mir unvergesslich, als in Elberfeld im Jahre 1918/19 vom Rathaus die Roten zum Ruhrkampf abfahren. In ihren Augen brannte ein unheimliches Feuer, ein Feuer aus der Hölle, ein Feuer des Kommunistenhasses“ (Buddeberg 1936a:81). Ähnliches lässt sich bei Buddeberg auch an anderen Stellen finden (1941a:9).

³³⁴ „Gott hat in der Schöpfung nicht alles gleich gemacht, sondern er hat den Unterschied von Mann und Frau, von Herr und Knecht, von Eltern und Kindern, von geistig Bevorzugten und geistig Zurückstehenden geschaffen“ (1933b:185).

mehr in zurückgewandter Gegenweltlichkeit leben, sondern müsse das Wort des Apostels Paulus „Dienet der Zeit“ ernst nehmen und die Gelegenheiten der neuen Zeit nutzen. Allerdings bedeute dies keine vorbehaltlose Bejahung der neuen gesellschaftlichen und politischen Strömungen. Vielmehr führe diese „Stellung in Christo“ zu einer kritischen Distanz gegenüber diesen.

Mit dieser dezidiert christologischen Standortbestimmung bekommt Buddebergs politische Ethik eine neue Ausrichtung. Nun versucht er nicht mehr das überkommene nationalkonservative System gegenüber den neuen politischen Strömungen zu verteidigen. Im Gegensatz zu seinem Traktat „Glaubensfragen im Weltkrieg“ verortete er den Stand des Christen in den Bereich des neuen Äons. Während er früher mit einem schöpfungstheologischen Rekurs die Liebe zur himmlischen Bürgerschaft auf die Ebene der irdischen Vaterlandsliebe stellte, gibt er nunmehr die Vorläufigkeit der Schöpfungsordnungen zu bedenken.³³⁵ Diese theologische Neuorientierung führte zu einer kritischen Haltung gegenüber „allerlei Lehre und Täuscherei der Menschen“ (:183). Da der Christ einen festen Standort habe unterliege er nicht mehr der „Massenpsychose“ (:182). Vielmehr durchschaue er die „Dämonie der Zeit“ (:183). Obwohl Buddeberg vor einer vorschnellen Bewertung politischer Bewegungen warnte,³³⁶ kritisiert er vehement die aktuellen politischen Trends seiner Zeit wie Demokratie, Kapitalismus, Sozialismus und vor allem den Kommunismus. Nun stellt sich die Frage, wie auf dem Hintergrund dieser christologischen Standortbestimmung seine Einschätzung zum Nationalsozialismus ausfällt. Zunächst vergleicht Buddeberg den Nationalsozialismus mit dem Kommunismus. Doch dann zeigt er auch die Unterschiede auf. Der Nationalsozialismus bejahe im Gegensatz zum Kommunismus „das Volk“ und „die Familie“. Auch bejahe er „die Sittlichkeit“ und „die bestehenden Religionsgesellschaften“. Allerdings habe der Nationalsozialismus andere große Gefahren, wie die „Vergötzung der Rasse“, die Massensuggestion und die „völkische Selbstverherrlichung“, welche das Alte Testament als Judenbibel verachte (:186). Nunmehr ordnete Buddeberg von seinem christologischen Standort aus „Volk und Rasse“ seinen

³³⁵ Im gegenwärtigen Äon haben – so Buddeberg – die Schöpfungsordnungen uneingeschränkte Geltung: „Der Christ steht ganz bewusst in der Welt und ihren Schöpfungsordnungen, in der Ehe, in der Familie, im irdischen Beruf, im Volk, im Staat, und zwar nicht bloß flüchtig, sondern so daß er in diesen Schöpfungsordnungen der Welt Wurzeln schlägt und innig damit verflochten ist. Und doch ist er nicht von der Welt und wurzelt im kommenden Weltalter“ (:184).

³³⁶ „Ich stehe unter dem Eindruck, daß auch wir Christen noch zu viele Urteile abgeben über die politische Lage und die politische Bewegungen in unserem Volk und in der Welt. Wir können oft bei unserer Kurzsichtigkeit gar nicht mehr urteilen. Wir sollten warten, wie Jesaja erwartet hat, in seiner Zeit, da Gott sein Angesicht verborgen hat vor uns“ (:184).

biblischen Überzeugungen unter. Zwar versucht er in einer spannungsvollen Relation,³³⁷ Schöpfungsordnung und biblische Überzeugung zu vereinen. Im Gesichtskreis der völkischen und rassistischen Forderungen der Nationalsozialisten jedoch löst er diese Spannung zugunsten seiner biblischen Überzeugung auf. Hierin zeigt sich seine kritische Distanz zur nationalsozialistischen Weltanschauung. In prophetischer Weitsicht äußert Buddeberg (:186) seine Bedenken:

Wir sympathisieren mit dem Nationalsozialismus und doch sagen wir mit Nüchternheit: Die Gefahr des Nationalsozialismus wird nach unserer Überzeugung erst ganz in Erscheinung treten, wenn er erst einmal voll zur Herrschaft kommen sollte.

3.4.4 Buddebergs Engagement gegen die „Reichskirche der deutschen Christen“³³⁸

Für die Fragestellung dieser Studie ist Buddebergs Haltung zum Nationalsozialismus und Kirchenkampf vor allem nach 1933 relevant, weil er die Leitungsverantwortung bei der Liebenzeller Mission erst Anfang 1934 übernahm. Trotzdem ist es für diese Studie wichtig, Buddebergs frühen Kampf gegen die Deutschen Christen ins Blickfeld zu nehmen, weil erst auf diesem Hintergrund seine spätere kirchenpolitische Apathie deutlich wird.

Im Januar 1934 wechselte der schon 60-jährige Buddeberg von Wuppertal-Elberfeld nach Bad Liebenzell. In Elberfeld war er als Pfarrer der „Evangelischen Kirchengemeinde lutherischer Tradition“ und als Inspektor des Rheinischen Gemeinschaftsverbundes³³⁹ tätig. Zunächst begrüßte es Buddeberg, dass sich im Unterschied zu den „völlig kirchenfremd oder kirchenfeindlich gewordenen“ sozialistischen Parteien, „die Nationalsozialisten um die evangelische Kirche“ kümmerten (Vorländer 1968:15).³⁴⁰ Grundsätzlich aber hielt er es für unklug, wenn die Nationalsozialisten mit einer eigenen Liste bei den Kirchenwahlen antreten,

³³⁷ Der Christ darf diese „Spannung nicht eigenwillig lösen, und die eine Seite auf Kosten der anderen aufgeben und ihr absterben, sondern er muß gleichmäßig in beiden stehen und leben. Das bedeutet einen ungeheuren Kampf, ein Leiden. Aber in dieser Spannung bleibt er gesund und beweist unaufhörlich die Kraft des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung“ (184).

³³⁸ So bezeichnet sie Buddeberg in einem Artikel.

³³⁹ In diesem Gemeinschaftsbund waren verschiedene Kreise und Gemeinschaftsverbände des Rheinlandes zusammengeschlossen. Buddeberg war von 1931-1933 Vorsitzender dieses Gemeinschaftsverbundes (von Sauberzweig 1977:416-429).

³⁴⁰ Viele Christen hatten theologische Vorbehalte gegen das Reichsbischofsamt, da sie darin eine Übernahme des „Führerprinzips“ im Bereich der Kirchen sahen. Doch Buddeberg hatte daran nichts auszusetzen und tat Manches um das „Führerprinzip“ zu forcieren (Vorländer 1968:35; von Diest, Heinen & Kampmann 1937:2 LKAS/A126). Zur Reichsbischofswahl konnte er allerdings kein eindeutiges Votum abgeben. Es fiel ihm schwer, eine Entscheidung zwischen Fritz von Bodelschwingh, der ihm zweifelsohne als einer der geeignetsten Personen der deutschen evangelischen Kirche galt und dem Wehrkreispfarrer Ludwig Müller zu treffen, da ihm auch dieser sehr geeignet schien, weil Müller in den Augen Buddebergs das Vertrauen von Reichskanzler Adolf Hitler und der Glaubensbewegung Deutscher Christen genoss (Vorländer 1968:35-35).

weil dies viele kirchentreue Christen abschrecke und somit diese der nationalsozialistischen Bewegung entfremde (Vorländer 1968:16). Allerdings enthalte das Programm der Deutschen Christen manches, „was wir freudig bejahen können“ (Vorländer 1968:15).³⁴¹ Unter dem „Eindruck des riesengroßen Umbruchs in unserem Volke“ müsse man „das Evangelium noch einmal mit neuen Zungen in unser Volk“ hineinrufen (Buddeberg 1934a:3). Versäume man dies, trete ein „neugermanische[s] Heidentum“ das Erbe der Kirche an. Das Vorgehen der Deutschen Christen sei jedoch der falsche Weg. Dies äußerte er im Gemeindeblatt der lutherischen Kirchengemeinde Elberfeld, deren Schriftleiter er war³⁴² und in der Artikelserie „Aus Welt und Zeit“ (1933c:281-283, 295-298) des Gemeinschaftsblattes „Licht und Leben“. Vehement kritisierte er dort die Bestrebungen zur Bildung einer gesamtdeutschen Reichskirche unter Führung der Deutschen Christen. Insbesondere stellte er sich gegen die „unevangelischen Machtmittel“ und den „politischen Druck“, mit dem man die Freiheit der Landeskirchen zu beschränken versuche (1933c:296). Buddeberg warnte in diesem Zusammenhang vor einer völligen Abhängigkeit der Kirche von den Interessen des Staates. Er kritisierte die Bestrebungen zur Eroberung der Kirche durch eine kirchenpolitische Bewegung, da die Kirche so ihre Selbständigkeit und damit ihren Auftrag verliere bzw. zur „Dienerin und Schleppenträgerin einer Partei und einer Bewegung“ degradiert werde (Vorländer 1968:16). Entgegen dem ersten Reichsleiter der Deutschen Christen Joachim Hossenfelder insistiert Buddeberg, dass die Kirche nicht „Seele“, sondern „Gewissen des Staates“ sei (:297). Deswegen müsse sie überparteilich bleiben, damit sie ihr biblisches Zeugnis ganz unverworren und unabhängig ausrichten könne (Vorländer 1968:169). Auch nahm Buddeberg den Kampf gegen die antisemitische Ideologie der Deutschen Christen auf. Die Kirche sei zwar national verfasst, jedoch sei sie von ihrem Wesen her nicht an eine Nation gebunden (:297). Nach dem Befund des Neuen Testaments, habe der Apostel Paulus „keine besondere judenchristliche Kirche und keine besondere griechische Kirche geschaffen, sondern er [habe] aus beiden die eine Gemeinde gebildet“ (:297). In dieser einen Gemeinde seien Juden und Griechen vereint. Auch sei die deutschchristliche Bekämpfung der Judenmission unvereinbar mit den Forderungen des biblischen Missionsbefehls und daher abzulehnen (Vorländer 1968:16). Damit nahm Buddeberg eine deutlich diametrale Position zur deutschchristlichen Idee einer judenfreien Kirche ein. Besonders aber kritisierte Buddeberg die deutschchristliche Diskreditierung des Alten Testaments. Im Alten Testament

³⁴¹ Nach Buddeberg „entspreche die Betonung des Volkstums dem 1. Glaubensartikel. Doch nicht das Volkstum dürfe Oberbegriff sein, sondern das Evangelium“ (Vorländer 1968:16).

³⁴² Später wurde er von diesem Posten durch einen deutschchristlichen Schriftleiter verdrängt.

walte nicht, wie von den Deutschen Christen behauptet, der Judengeist, sondern Gottes Geist (:298).

Mit dieser Kritik hatte er sich schon früh gegen die Deutschen Christen und gegen die Versuche, eine gesamtdeutsche evangelische Reichskirche unter der Führung des Deutschen Christen zu etablieren, gestellt. Diese Bedenken wurden von dem Berliner Pfarrer und Reichsreferent für die Gemeinschaftsbewegung Karl Jakubski als „unevangelische Schwarzmalerei“ zurückgewiesen (Rüppel 1969:65). Jakubski versuchte in der Folgezeit, die Gemeinschaftsbewegung den Deutschen Christen anzugliedern. Dies gelang ihm nicht, weil es neben der besonnenen Leitung von Walter Michaelis, dem Vorsitzenden des Gnadauer Verbandes Gemeinschaftsleiter wie Buddeberg gab, die sich aktiv gegen die Pläne der Deutschen Christen stellten.³⁴³ Nach einer anfänglichen „Phase der Verwirrung“ trennte sich die Gemeinschaftsbewegung von den Deutschen Christen (Diener 1989:464-484). Dies wurde in der Vorstandssitzung des Gnadauer Verbandes vom 12.-14. Dezember 1933 in Bad Salzuflen beschlossen. In der dort verfassten „Stellungnahme des Gnadauer Verbandes zur Glaubensbewegung Deutsche Christen“³⁴⁴ wird den Deutschen Christen und ihren Bestrebungen eine klare Absage erteilt (Rüppel 1969:149). Dies muss man in erster Linie Walter Michaelis zuschreiben. Dabei ist es aufschlussreich, dass Michaelis in diesem Kampf insbesondere von Buddeberg Bestätigung und Unterstützung bekam. Buddeberg hatte wiederholt Michaelis aufgefordert, Schritte zu tun, um den „fremden Geist“ der Deutschen Christen abzuwehren. Jakubski bzw. die Deutschen Christen stellten an die Gemeinschaftsverbände die Forderung, dass 75% der Vorstandmitglieder den Deutschen Christen angehören müssen. Buddeberg kämpfte vehement gegen diese Forderung der deutschchristlichen „Gewaltherrschaft“.³⁴⁵ Falls man jetzt nicht entschlossen handle – so Buddeberg – etabliere sich das deutschchristliche Bollwerk auch in der Gemeinschaftsbewegung. Es seien schon einige Brüder vom deutschchristlichen Geist infiziert und für den Kampf gegen die Deutschen Christen ausgefallen. Deswegen müsse man unverzüglich gegen die Deutschen Christen Stellung beziehen. Auch war Buddeberg zusammen mit Paul Wißwede vom Schlesischen Gemeinschaftsverband einer der Mitverfasser der „Stellungnahme“ von Bad Salzuflen. Kurz nach deren Verabschiedung drängte Buddeberg Michaelis zu einer zügigen Veröffentlichung dieser „Stellungnahme“. Dies war kurz vor seinem Wechsel in die Leitungsverantwortung der Liebenzeller Mission.

³⁴³ Diese Ereignisse sind ohne Bezug auf Buddeberg bei Rüppel (1969), Ruhbach (1988:26-44) und Diener (1989) beschrieben.

³⁴⁴ Diese ist abgedruckt bei Rüppel (1969:149).

³⁴⁵ Siehe den energischen Duktus seiner Briefe an Michaelis (1933e:1-2; 1933f:1 ArchGV).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Buddeberg vor allem während der schwierigen Zeit der „Verwirrungsphase“ unermüdlich vor den Deutschen Christen warnte und versuchte, im Rahmen seiner Möglichkeiten deren Einfluss auf die Gemeinschaftsbewegung abzuwehren.

3.4.5 „In die Stille gerückt“ - Buddebergs Wechsel zur Liebenzeller Mission

Als Heinrich Coerper einen Nachfolger für die Leitung der Liebenzeller Mission suchte, stieß er auf Buddeberg, der sich für diese Aufgabe berufen ließ. Der zu diesem Zeitpunkt sechzigjährige Buddeberg wollte ohnehin gesundheitsbedingt aus dem Pfarrdienst ausscheiden. Da kam ihm der Ruf nach Bad Liebenzell gelegen.³⁴⁶ Da Buddeberg seinen kirchlichen Dienst in Wuppertal, einem Zentrum kirchenpolitischer Auseinandersetzungen als aufreibend empfand, schien ihm ein Übertritt in die Liebenzeller Mission und damit in ein abgelegenes Schwarzwalddorf als angenehme Abwechslung. Von diesem „abgeschiedenen Liebenzeller Winkel“ schrieb er an Michaelis Folgendes (1934d:1 ArchGV):

Ich freue mich unterdes, dass Gott mich jetzt mit einem gewaltsamen Ruck aus dem Pfarrdienst mit seinen schweren Konflikten und heissen Kämpfen im Wuppertal herausgerückt hat in die Stille der Liebenzeller Missions- und Gemeinschaftsarbeit.

Weiter heißt es in diesem Brief, dass man froh sein könne, dass es dem Gnadauer Verband gelungen sei „vor Toresschluss die reinliche Scheidung von den Deutschen Christen vollzogen zu haben“ (1934d:1 ArchGV). Nun aber glaube er, dass die „Gemeinschaften jetzt nur durchkommen“, wenn sie sich „jeder kirchenpolitischen Betätigung enthalten“ (1934d:1 ArchGV).³⁴⁷ Es gehe jetzt vor allem darum, das „alte Evangelium hindurchzuwintern“ (1934d:1). Jedenfalls müssen alle Aktivitäten im „Stillen und Verborgenen“ erfolgen, damit „der brüllende staatliche Löwe“ die Gemeinschaften nicht verschlinge (1934d:1 ArchGV). Dieser Rückzug aus den kirchenpolitischen Kämpfen verwundert, zumal er zuvor so energisch gegen die „unzähligen Vermischungen“ der Kirche „mit dem neuen Staat und der nationalsozialistischen Weltanschauung“ gekämpft hatte. Nun aber forderte er politische Abstinenz. Dies blieb Michaelis und anderen Gemeinschaftsführern nicht verborgen.³⁴⁸

³⁴⁶ Buddeberg (1933d:1 ArchGV) schrieb dazu an Michaelis Folgendes: „Ich habe mir dazu vom Konsistorium zunächst einen Urlaub von 3 Monaten erbeten, in der es sich entscheiden muss, ob ich dauernd dem Werke angehören kann. Wenn ja, dann würde ich mich für den 1. Oktober 1934 auf Grund eines mir gewährten ärztlichen Zeugnisses pensionieren lassen.“

³⁴⁷ Buddeberg (1934c:37) sah die Liebenzeller Mission als „ein Veilchen“ „unter den Missionsgesellschaften Deutschlands“, das im Verborgenen blühe.

³⁴⁸ Der Leiter des Altpietistischen Gemeinschaftsverbandes Wilhelm Horn bemerkte dazu: „Liebenzell ist sehr reserviert geworden gegen die Bekenntnisfront“ (in Buddeberg 1935:1 ArchGV). Betreffs dieser Bemerkung rechtfertigt sich Buddeberg (1935:1 ArchGV) gegenüber Walter Michaelis: „Sie kennen meine persönliche

Erstaunt fragte man bei Buddeberg nach, was seine Gesinnungsänderung verursacht habe, da man von ihm handfeste Ansagen in kirchpolitischen Fragen gewohnt war. Im Hintergrund standen die turbulenten Ereignisse in Württemberg, dem neuen Wirkungsfeld Buddebergs. Die Landeskirchen von Württemberg, Bayern und Hannover wehrten sich gegen die Eingliederungsversuche der deutschchristlichen Reichskirche. Als Landeskirche aber wollte man die rechtmäßige Unabhängigkeit bewahren. Daraufhin versuchte Reichsbischof Ludwig Müller und der sog. Rechtsverwalter der Reichskirchenregierung August Jäger mit einer „Verordnung“, die Regierungsgewalt der deutschchristlichen Reichskirche auf die Württembergische Landeskirche auszuweiten (Scholder 1985:309-322).³⁴⁹ In der Abwehr dieses ersten „Einbruchs des Reichsbischofs“ spielten die in Württemberg zahlreich ansässigen Gemeinschaften zwar keine herausragende Rolle, jedoch solidarisierten sie sich mit dem württembergischen Landesbischof Theophil Wurm und stärkten dessen Kampf gegen die deutschchristlichen Vereinnahmungsversuche. Michaelis (1934:1 ArchGV) erwähnt einige württembergische Gemeinschaftsverbände,³⁵⁰ die sich mit Wurm solidarisierten und fragt irritiert bei Buddeberg nach, warum die Liebenzeller dies nicht täten. Nach der Ulmer Erklärung – so Michaelis – sei es fast gänzlich unmöglich, als Gemeinschaftsbewegung Neutralität zu wahren. Deswegen fordert Michaelis Buddberg heraus, zu den gegenwärtigen kirchenpolitischen Kämpfen Stellung zu beziehen.³⁵¹ An Buddebergs Antwort wird sofort deutlich, dass der einst so energische Kämpfer nun in der Verantwortung eines außenmissionarischen Werkes Zurückhaltung übe. Zum einen sei er in „den Tagen der grössten Spannung“ gar nicht in Bad Liebenzell gewesen, zum anderen habe (1934e:1 ArchGV):

unsere Zurückhaltung darin ihren Grund, dass wir als äußere Missionsarbeit nicht gut in die Front des Kampfes treten können, weil sonst von der Regierung uns die Möglichkeiten abgeschnitten werden, Geld auf unsere Missionsgebiete zu schicken.

Zudem habe der DEMR zu den aktuellen Auseinandersetzungen auch noch keine Stellung bezogen, jedoch wolle er beim Baseler Missionsdirektor Karl Hartenstein, der auch zum DEMR gehört, nachfragen, wie man sich dort in dieser Situation verhalte. Die Baseler hätten

Stellung zu der Bekenntnisfront, die nicht irgendwie ins Wanken gekommen ist durch die Uebernahme meines Amtes in der Liebenzeller Mission. Aber als Mission wahren wir eine gewisse Reserve.“

³⁴⁹ Über die Versuche die Württembergische Landeskirche zu vereinnahmen informiert Lächele (1994).

³⁵⁰ Michaelis nennt die Altpietistische Gemeinschaft, die Hahnische Gemeinschaft und die Pregizerianer. Über die Eigenart und Geschichte der einzelnen württembergischen Gemeinschaftsverbände informiert von Sauberzweig (1977:452-460).

³⁵¹ Eindringlich richtet sich Michaelis (1934:2 ArchGV) an Buddeberg: „Wir müssen also Stellung nehmen. Und in der gegenwärtigen Lage ist fast schon jetzt Neutralität nicht mehr möglich. Finden Sie die Zeichnung der Lage in Gnadau richtig? Halten Sie Neutralität für möglich? Und wenn Nein, welchen Kurs scheint Ihnen vom Blickfeld des Reiches Gottes aus der gewiesene?“

es allerdings leichter, da sie in der Schweiz ansässig seien. Er jedenfalls rate „in dieser Sache“ keine einseitige Position zu vertreten, denn sollte die Kirche in eine Bekenntniskirche und eine Staatskirche auseinander brechen, dann solle der Gnadauer Verband als „schützendes Dach“ sowohl für die bleiben, „die zu der Bekenntniskirche übergegangen sind und auch für die, die in der Staatskirche meinen bleiben zu müssen“ (1934e:1 ArchGV). Um dies zu verdeutlichen, zitiert er die Ergebnisse, die man während einer internen Inspektorenkonferenz³⁵² zu den aktuellen Auseinandersetzungen verfasst hatte (1934e:1 ArchGV):

Die Liebenzeller Mission ist aufs tiefste von dem schweren Kirchenstreit erschüttert. Ohne dass sie selbst in den Streit eingreifen könnte, weil er nicht ihr unmittelbarer Beruf ist, steht sie innerlich hinter denen, die darum kämpfen, dass das Evangelium unverworren und unabhängig von allen staatlichen Interessen bleibe. In der Öffentlichkeit kann sie vorläufig diese Stellungnahme nicht bekannt geben, zumal sie in der Hauptsache Heidenmission treibt und sich die Türen zu den heidnischen Ländern offen halten muss. Sie möchte aber ihre Freunde auffordern, mit in den Riss vor Gottes Angesicht zu treten, dass die Freiheit des Evangeliums und seine Verkündigung auch künftig gewahrt werde, sonderlich auch für die Arbeit der Gemeinschaften.

In dieser Äußerung wird deutlich, dass Buddeberg sich nicht mehr öffentlich kirchenpolitisch betätigen wollte. Nun war das oberste Gebot kirchenpolitische Abstinenz. Diese Haltung zog sich durch all die Jahre seiner Leitungsverantwortung bei der Liebenzeller Mission.³⁵³

3.4.6 Politische Zurückhaltung im Blick auf die Mission

Es ist nicht bekannt, ob man in Bad Liebenzell über Buddebergs kirchenpolitisches Engagement und über seine Mitgliedschaft bei der Bekennenden Kirche³⁵⁴ informiert war. Mit Blick auf Coerpers fluktuierende Haltung zu den Deutschen Christen³⁵⁵ ist die Vermutung

³⁵² Buddeberg hatte die Liebenzeller Mission organisatorisch neu strukturiert. Um die Verantwortung auf mehrere Schultern zu verteilen, wurden drei Missionsinspektoren ernannt. Das waren Adolf Witt, Lehrer Wilhelm Heinsen und Pfarrer Heinrich Hertel. An den Inspektorenkonferenzen wurden „alle Fragen des Werkes“ besprochen (Anonym 1935b:106).

³⁵³ Auch das überaus wichtige und von Buddeberg unterzeichnete Tübinger „Wort“ wurde im Missionsblatt der Liebenzeller Mission nicht abgedruckt. Mit der Veröffentlichung dieses Dokumentes hätte er sich öffentlich zur Richtung der Bekennenden Kirche bekannt.

³⁵⁴ Buddeberg wird auf der „Mitgliederliste der Pfarrer und Hilfsprediger der Bekennenden Kirche im Rheinland“ aufgeführt (Beckmann & Prolingheuer 1981:11). In seinen Briefen und Schriften erwähnt er von seiner Mitgliedschaft bei der Bekennenden Kirche nichts.

³⁵⁵ Wie viele seiner Zeitgenossen auch, hatte Coerper zunächst den Nationalsozialismus und die Deutschen Christen begrüßt. Später dann distanzierte er sich von den Deutschen Christen. Zunächst schrieb Coerper (1933a:5 LKAS/D1) Folgendes dazu: „Von ganzem Herzen fühlen wir uns und bekennen wir uns als Glieder unseres teuren deutschen Vaterlandes, wie es jetzt in dem nationalsozialistischen Staate befasst ist, stimmen den guten Grundsätzen des dritten Reiches zu und wollen teilhaben an der Glaubensbewegung Deutscher Christen, um möglichst viele Glieder unseres Volkes zu der grossen Glaubenseinheit in Christus zu führen und darin bewahren.“ Später dann schrieb er an den Stuttgarter Oberkirchenrat (1933b:1 LKAS/D1): „Für Ihre freundliche

nahe liegend, dass Buddebergs Berufung nichts mit seiner kirchenpolitischen Positionierung zu tun hatte. Wahrscheinlich wird Coerper andere Beweggründe für Buddebergs Berufung gehabt haben. Die Situation in der evangelischen Stadtkirche von Bad Liebenzell war jedoch völlig anders. Dort war mit Eberhard Schilling ein überzeugter Nationalsozialist und Deutscher Christ Pfarrer. Vehement versuchte dieser seinen deutschchristlichen Kurs durchzusetzen. Nach dem zweiten „Einbruch des Reichsbischofs“ in die württembergische Landeskirche statuierte die kommissarische Kirchenleitung in Stuttgart an dem Liebenzeller Pfarrverweser Gottfried Hoffmann ein Exampel. Dahinter stand der Liebenzeller Stadtpfarrer Schilling, der sich mit Hoffmann überworfen hatte (Ehmer 2009:126). Daraufhin schaltete sich der Calwer Dekan Johannes Hermann ein und trug Hoffmann auf, weiterhin sein Amt auszuführen.³⁵⁶ Nun wurde auch Hermann „seines Amtes enthoben und Schilling kommissarisch an seine Stelle gesetzt“ (Ehmer 2009:126).³⁵⁷ Nach Friedrich Zeeb (1991:172) erregten diese Vorkommnisse „so ziemlich in ganz Württemberg Aufsehen“. Interessanterweise hielten sich die Verantwortlichen der Liebenzeller Mission aus diesen Auseinandersetzungen heraus.³⁵⁸ Wie es scheint, war man dort stets um eine gute Nachbarschaftlichkeit bemüht. Überhaupt wollte man nirgends Anstoß erregen. Davon zeugen die Vorkommnisse im Vorfeld der 41. Reichstagung des Deutschen EC-Verbandes auf dem Missionsgrundstück der Liebenzeller Mission.³⁵⁹ Da man das Wohlwollen der Behörden für diese Veranstaltung brauchte, lud man die lokalpolitische Führungsebene zu der Eröffnungsveranstaltung ein. Anscheinend hoffte man so diese Veranstaltung politisch legitimieren zu können. Natürlich waren zu dieser Zeit schon alle Behörden nationalsozialistisch gleichgeschaltet. Deswegen biederte sich der Liebenzeller Verwalter Adolf Sauter im Einladungsschreiben an Landrat Alfred Nagel im nationalsozialistischen

Erinnerung btr. der DC danke ich Ihnen auch herzlich. Wir haben uns schon alle zurückgezogen, denn die Linien, die im Sportpalast zu Tage traten, können wir doch keinen Schritt weit mitgehen. Wir wollen warten was der Herr tut.“ Am 27. Dezember 1933 erlitt er einen Schlaganfall von dem er sich nicht mehr erholte. So war es Coerper nicht mehr möglich, zu den politischen und kirchenpolitischen Ereignissen Stellung zu beziehen.

³⁵⁶ Hoffmann verlor seine Anstellung und wurde daraufhin von Pfarrern der Bekenntnisfront finanziell unterstützt (Krammerer 2004:32).

³⁵⁷ Diese turbulenten kirchenpolitischen Ereignisse sind dokumentiert bei Schäfer (1982a:809-824, 1982b:162-173).

³⁵⁸ Dies wird auch durch Friedrich Zeebs Auswertung der zeitgenössischen Kirchengemeinderatsakten deutlich (1991:169-178). Vonseiten der Liebenzeller Mission mischte man sich anscheinend nicht in die kirchlichen Kämpfe und Auseinandersetzungen ein. Zwar gehörte der Verwalter der Liebenzeller Mission Adolf Sauter dem Kirchengemeinderat an, allerdings bleibt seine Haltung unerwähnt.

³⁵⁹ Die Liebenzeller Mission übernahm vom Jugendbund für Entschiedenenes Christentum (EC) 1906 die Missionsarbeit auf den Karolinen (Südsee). Daher stand man zum EC-Verband in freundschaftlichem Verhältnis. Über den Jugendbund für Entschiedenenes Christentum informiert von Sauerzweig (1977:479-484).

Gestus an.³⁶⁰ Doch Nagel verweigerte sich. Stattdessen wurde eine geheime Überwachung dieser Veranstaltung angeordnet (Anonym [o.J.]c:1 KAC).³⁶¹ Schon vor Beginn dieser Reichstagung war es zu Reibereien und Auseinandersetzungen gekommen. Der Calwer Dekan Hermann bemängelte, dass sich der EC-Verband nicht dem Jugendwerk der Bekennenden Kirche angeschlossen habe und dass man an der Reichstagung Lokalpolitiker auftreten lassen wolle, die gegen ihn agierten und mehr zu den Deutschen Christen hielten. Dies wurde dann aufgrund der Intervention von Hermann fallen gelassen (Hermann 1935:1-2 LKAS).

Bezeichnenderweise hielt sich Buddeberg in diesen Kämpfen bedeckt. Die Auseinandersetzungen in der Stadtkirche gingen weiter, bis Pfarrer Schilling seinen Posten räumen musste. Indessen war es nicht mehr möglich – so der Geschichtsforscher der lokalen Kirchengeschichte Friedrich Zeeb – sowohl der „Bekennenden Kirche“ als auch dem „Führer zuzujubeln“. Nun ging es nur noch um ein Entweder-Oder (Zeeb 1991:176). Dies hatte Buddeberg schon im Jahr 1933 ähnlich empfunden. Damals konstatierte er (1933d:1) eine „Sichtungszeit im Reiche Gottes“ und erwartete eine deutliche Scheidung zwischen Anhängern der Deutschen Christen und solchen, die dies nicht waren. Später dann, in seiner Liebenzeller Zeit wollte er hiervon nichts mehr wissen. Nun forderte er nicht mehr zur Scheidung, sondern vor allem zur Zurückhaltung auf.³⁶²

Eine große Herausforderung in der NS-Zeit war die finanzielle Situation. An dieser Stelle war man allgemein schnell bereit, dem nationalsozialistischen Staat entgegenzukommen, da es darum ging, die überseeische Missionsarbeit weiterhin aufrechtzuerhalten. Im Jahr 1939 veränderte sich die Situation dramatisch, weil den deutschen Missionsgesellschaften die bis dahin geltende Steuerbegünstigung entzogen wurden. Um dennoch in den Vorteil der Steuerbegünstigungen zu kommen, ermunterte der DEMENT seine Gesellschaften, in schriftlichen Petitionen den Dienst der deutschen Mission an den „deutschen Volksgenossen“ im Ausland deutlich zu machen (Schnepper 2007:239). Die Liebenzeller Mission versuchte daraufhin ihre Arbeit auf dem chinesischen Missionsfeld in Konformität zu nationalsozialistischen Idealen darzustellen. Man sei als Liebenzeller Mission – so Witt (1939:2 ArchEMW) – als Vertreter des Deutschtums in China und könne das „Misstrauen gegen unser erwachendes Deutschland“ bei den dort lebenden Ausländern

³⁶⁰ Der Brief des Liebenzeller Verwalters Adolf Sauter an Landrat Nagel ist ein typisches Dokument opportunistischer Anbieterung (Anonym [o.J.]c KAC). Siehe z.B.: „Der Jugendbundverband selbst hat sich in der nationalen Revolution bewusst hinter unseren Führer und Reichskanzler Adolf Hitler gestellt.“

³⁶¹ So berichtet beispielsweise Kurt Koch in seiner Biographie über Heinrich Coerper von der Gestapo-Überwachung dieser Veranstaltung und erzählt anekdotisch wie man mit der Bespitzelung umging (1964:328-329).

³⁶² Dies zeigt sich auch in seinem Antrag bei der Reichsschrifttumskammer. Bei dieser Behörde musste sich Buddeberg 1940 als Schriftsteller anerkennen lassen. Sein Antrag ist völlig neutral gehalten und auf das Nötigste beschränkt.

beseitigen. Da es bei dieser Anbiederung um den Erhalt der so dringend benötigten Devisen und um eine mögliche Steuerbefreiung ging, wollte man den Behörden mitteilen, dass eine Anzahl der Liebenzeller Missionare Mitglieder der Partei seien (Witt 1939:2 ArchEMW).³⁶³ Auch diese Petition ist nicht von Buddeberg unterzeichnet, sondern von Missionsinspektor Adolf Witt. Nach Kenntnis der Aktenlage durch den Verfasser hielt sich Buddeberg sowohl mit Anbiederungen als auch mit nonkonformistischem Auftreten zurück. Möglicherweise wurde deswegen von der lokalen Polizeibehörde Buddebergs Haltung als politisch korrekt bezeichnet.³⁶⁴ Hätte sich Buddeberg nach seinem Wechsel nach Bad Liebenzell weiterhin kirchenpolitisch gegen den Einfluss der Deutschen Christen verdient gemacht, dann wäre sein Aktenvermerk sicherlich anders ausgefallen. Dieser Aktenvermerk macht jedoch deutlich, dass sich Buddeberg stets aus den Liebenzeller Kämpfen heraus gehalten haben muss. Keinesfalls wollte er die außenmissionarische Arbeit, die zum Teil von der Gunst der Nationalsozialisten abhängig war, durch unvorsichtige Parteinahme in Gefahr bringen.

Im Jahr 1975 wertete der Missionstheologe Georg Vicedom ([1975] 2002) die missionstheologischen Ansätze des 20. Jahrhunderts aus. Dabei nahm er auch auf das Missionsverständnis der „evangelikalen Missionen“ Bezug. Dieses sei wesentlich von Hudson Talyors Ansatz bestimmt. In seinen weiteren Ausführungen referiert Vicedom (:149) als deutsche evangelikale Stimme Buddebergs Aufsatz „Der letzte Sinn der Missionsarbeit“ von 1938. Darin hatte Buddeberg sein Missionsverständnis als Direktor einer Glaubens- und Gemeinschaftsmision zusammengefasst. Interessanterweise tauchen in diesem in der NS-Zeit verfassten Aufsatz keine von der nationalsozialistischen Ideologie beeinflussten Missionsmotive auf. Vielmehr äußerte sich Buddeberg kritisch zu dem zunehmenden Einfluss des Staates auf die Gesellschaft. Besorgt macht er auf den Verlust der zentralen Stellung der „christlichen Religion“ aufmerksam. Aber trotz aller „Ungunst der Zeit“ sei es – so Buddeberg – die ungebrochene Pflicht, das „Feuer der Liebe Christi“ hinauszutragen (:1). Dem Anliegen der Deutschen Christen von einer geschlossenen deutschen „Volksgemeinschaft“, die Deutschsein und Christsein nicht unterscheidet, gibt er eine wiederholte Absage. Demgegenüber habe Jesus gesagt, dass er nicht gekommen sei Frieden zu bringen, sondern das Schwert (:10). In diesem wichtigen Aufsatz von Buddeberg wird deutlich, dass er im Gegensatz zu den deutschchristlichen und

³⁶³ Arndt Schnepfer (2007:239) schreibt dazu: „Auch die Vertreter der Glaubensmissionen scheuen sich nicht, diese Möglichkeit auszuüben. Dabei bewegen sie sich augenscheinlich auf einem schmalen Grat zwischen politischer Anpassung und eigener Identität.“

³⁶⁴ Wörtlich heißt es dort, dass Buddeberg „nat. soz. eingestellt“ sei (Anonym [o.J.]b KAC). Möglicherweise war der verantwortliche Landjäger gegenüber Buddeberg oder der Liebenzeller Mission wohlwollend gesinnt und attestierte ihm, um ihn nicht in Schwierigkeiten zu bringen eine staatskonforme Einstellung.

schöpfungsordnungstheologischen Tendenzen in Mission und Theologie (Strohm 2011:52) sein theologisches Verständnis von Mission nicht dem nationalsozialistischen Zeitgeist anpasste, sondern kontinuierlich an dem klassischen Missionsverständnis der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen festhielt.

Da dem Verfasser die wichtigen Akten aus dem Archiv der Liebenzeller Mission nicht zur Verfügung standen, kann im Folgenden nur ein vorläufiges Fazit gezogen werden. Mit diesem Fazit ist jedoch die Hoffnung verbunden, weitere Forschungen über die Liebenzeller Mission anzuregen, welche sich dann auf die Liebenzeller Archivquellen gründen können.

In Anbetracht der Quellen, die dem Verfasser zur Verfügung standen, kann festgestellt werden, dass es für eine Missionsgesellschaft besonders schwierig war, ihre Existenz in der NS-Zeit zu sichern. Nur durch die strikte Einhaltung politischer und oft auch kirchenpolitischer Neutralität gelang, das eigene Werk durch die „Wirrnisse und politischen Schwierigkeiten des Dritten Reiches“ hindurchzuretten. Obwohl Buddeberg zunächst ein entschiedener Gegner der Deutschen Christen war, stellte er, nachdem er die Leitungsverantwortung der Liebenzeller Mission übernommen hatte, seine Gegnerschaft zurück. Auch wandte er sich nicht gegen die zahlreichen Rechtsbrüche und andere menschenverachtende Maßnahmen der nationalsozialistischen Regierung,³⁶⁵ da er weiterhin der obrigkeitshörigen politischen Ethik seiner frühen Schrift „Glaubensfragen zum Weltkrieg“ verhaftet blieb.³⁶⁶

³⁶⁵ Nach Arno Pagel (1989:48) war Buddeberg für Liebenzell in den Jahren des „tausendjährigen“ Dritten Reiches“ eine „geistliche Blutauffrischung“. Allerdings unterlässt es Pagel diese Aussage an historischen Fakten zu verifizieren.

³⁶⁶ Auch später vertrat Buddeberg ähnliche Überzeugungen wie er sie in seiner frühen Schrift von 1916 geäußert hatte (1936b:1; 1936c:81; 1941a:9). Gelegentlich lassen sich auch paternalistische (1941c:35-36; 1940b:85) und revanchistische (1940a:45) Tendenzen in seinen Schriften finden.

3.5 Wilhelm Nitsch (NM): Biographische Aspekte im Kontext des Nationalsozialismus

Mit Wilhelm Nitsch kommt hier ein profilierter und streitbarer Protagonist der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zur Darstellung. Die Wirksamkeit von Nitsch ist im Hinblick auf seine theologischen und kirchenpolitischen Positionen weithin unbekannt geblieben, da sie forschungsmäßig noch gar nicht erschlossen sind. Als Missionsdirektor der Neukirchener Mission stand er nicht in vorderster Linie des kirchenpolitischen Kampfes.³⁶⁷ Allerdings profilierte er sich innerhalb des Gnadauer Verbandes, der Evangelischen Allianz und der deutschen protestantischen Missionsbewegung, wenngleich auch dies von der Forschung weitgehend übersehen wurde. Es gehört zu den besonderen Verdiensten von Wilhelm Nitsch als landeskirchlicher Pfarrer, die volkskirchliche Ekklesiologie zu hinterfragen und eine Revision der herkömmlichen Praxis anzuregen. Dabei ging es ihm um die typischen frömmigkeitstheologischen Kernüberzeugungen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen, die später dann zum identitätsstiftenden Proprium der modernen evangelikalen Bewegung avancierten. Diese Kernüberzeugungen lassen sich am biographischen Beispiel von Wilhelm Nitsch wie folgt beschreiben: Bekehrungserlebnis, persönliche Glaubenserfahrung und ein inneres geistliches Wachstum anhand der Heiligen Schrift. Damit einhergehend zeigte sich eine theologische Abwertung formal geäußerter Kirchlichkeit und da vor allem die ohne innere Überzeugung und Beteiligung vollzogenen Konfirmation und Taufe. Die Auseinandersetzung mit diesen Themen stand zweifelsohne im Zentrum seines theologischen Nachdenkens und Handelns.

Diese Studie ist allerdings von der Fragestellung geleitet, wie sich Wilhelm Nitsch im Umfeld totalitärer nationalsozialistischer Machtenfaltung verhielt und wo er sich in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen positionierte. Interessanterweise korrespondiert diese Fragestellung mit seiner ekklesiologischen Grenzziehung und damit – wie noch zu zeigen sein wird – mit seiner theologischen Bewertung der kirchenpolitischen Frontenbildung. Stets hatte Nitsch im Sinne des pietistisch-erwecklichen Protestantismus „das persönliche Leben aus Gott“ (Nitsch 1948:58) als Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur Kirche Jesus Christi gesehen. Dies vertrat er mit Vehemenz. Damit kommt mit Wilhelm Nitsch eine Person ins Blickfeld, die die typischen frömmigkeitstheologischen Überzeugungen des pietistisch-erwecklichen Protestantismus vehement vertrat. Zudem bietet sich die biographische

³⁶⁷ Nitsch (1960:47) selbst bemerkt dazu: „Da ich schon seit zwanzig Jahren nicht mehr Gemeindepfarrer war, war ich nicht direkt in diesen Kampf mithineingezogen.“

Darstellung von Wilhelm Nitsch angesichts des reichhaltigen Fundus sowohl publizierter als auch ungedruckter Archivquellen in besonderer Weise an.

3.5.1 Die Forderung nach Redlichkeit

Wilhelm Nitsch wurde am 30. Oktober 1873 in Gemünden im Hunsrück geboren. Er wuchs jedoch in St. Goar auf, wo sein Vater in der kleinen Nachbargemeinde Biebernheim Pfarrer war. In St. Goar hatte sein Vater eine kleine Lateinschule eingerichtet, in welcher Wilhelm gründlich für eine höhere Schulbildung vorbereitet wurde. Später besuchte er zunächst in Köln und dann in Moers das Gymnasium. Im Jahr 1892 nahm er sein Studium der Theologie in Halle, Bonn und Utrecht auf. Danach war er als Vikar und Hilfsprediger im Hunsrück und in Wuppertal tätig. Für seinen Lebensweg war jedoch etwas anderes bedeutsam. In seiner späteren autobiographischen Schrift „Als die Unbekannten und doch bekannt“ (1960:11-13) erzählt er von diesem für ihn entscheidenden Erlebnis. Alles nahm seinen Anfang, als er sich mit Johann Christoph Blumhardt zu beschäftigen begann. Plötzlich wurde ihm die intellektuelle Ausrichtung seines Glaubens überdeutlich bewusst. Bei Blumhardt fand er jedoch etwas anderes, nämlich einen Glauben an den „lebendigen Gott“. In seiner Wuppertaler Vikariatszeit kam es dann unter dem Einfluss von Elias Schrenk zu einer Bekehrung. Dabei wurde ihm das „persönliche Leben aus Gott“ wichtig. Die mit dieser Bekehrungserfahrung einhergehenden theologischen Implikationen zeigten schon bald deutlichen Auswirkungen auf seinen kirchlichen Dienst. Durch die Lektüre von Sören Kierkegaards Schriften bestärkt kritisierte Nitsch ein formales Christentum. Nunmehr forderte er im Umgang mit Konfirmation, Abendmahl und Taufe mehr „Redlichkeit“ (1948:59, 1960:21). Vor allem den laxen volksskirchlichen Umgang mit der Konfirmation hielt er für bedenklich. Es machte ihm zunehmend Mühe, dass Konfirmanden zum Abendmahl zugelassen wurden, die nicht aus innerer Überzeugung, sondern aus Traditionsgründen das Bekenntnis zum christlichen Glauben aufsagten.³⁶⁸ Dieses Problem versuchte er vergebens

³⁶⁸ „Das empfand ich je länger je mehr als eine Unwahrheit. Zu tief hatte sich mir Kierkegaards oft wiederholtes Wort eingepägt: ‚Ich will Redlichkeit!‘ Es zwingt dich ja keiner, so meinte es Kierkegaard, ein Christ zu sein; wenn du aber sagst: Ich bin ein Christ, dann sei auch einer! ‚Ich will Redlichkeit!‘ So auch hier: wenn eine ganze Schar unreifer Kinder im Chor das Apostolikum aufsagt, dann darf man doch nicht behaupten, das sei nun das, was die Väter der Reformierten Kirche verlangt hatten: Wer zum Abendmahl zugelassen werden will, muß zuvor sein Glaubensbekenntnis ablegen. ‚Sein Glaubensbekenntnis ablegen‘, das meint offenbar etwas irgendwie persönlich zu Wertendes. Dies Aufsagen im Chor war kein persönliches Bekenntnis. Und das Gelübde, das hatten bestimmt manche ganz schnell vergessen. Jedenfalls war es, sowohl in Elberfeld als auch in Solingen, nicht ernst gemeint; denn nur ein kleiner Teil machte Ernst damit. Sonst müßten ja in diesen großen Gemeinden – in Solingen mit seinen acht Pfarrbezirken gab es jedes Jahr 800 bis 900 Neukonfirmierte – die Kirchen des Sonntags allein mit diesen Jugendlichen überfüllt sein. Auf Grund dieses ‚Bekenntnisses‘ und dieses ‚Gelübdes‘ durfte keine allgemeine Zulassung zum Abendmahl ausgesprochen werden. Darum sagte ich schon bald meinen

mit der Kirchenleitung aber auch in seiner Dienstpraxis zu klären. Mit der Berufung in die Leitungsverantwortung der Neukirchener Mission rückte dieses Kampffeld zunächst in den Hintergrund. Trotzdem blieb es sein Lebensthema. Dieser Wechsel vom kirchlichen Dienst in eine Glaubensmission hatte für Nitsch den Vorteil, dass man dort seine Frömmigkeitstheologischen Ansichten teilte. In der Neukirchener Mission ging es mehr um Bekehrung und Hingabe als um Bekenntnisfragen, oder konfessionelle Zugehörigkeiten. Wichtig war dort lediglich der Allianzgedanke. Dieser wurde auch für Nitsch bestimmend. Dazu schrieb er Folgendes (1960:71):

Meiner ganzen inneren Entwicklung nach gehöre ich in die Evangelische Allianz hinein, d.h. zu denjenigen Gläubigen, die nicht fragen: Bist du lutherisch oder reformiert, bist du Baptist oder Methodist? sondern nur: Hast du auch den Herrn Jesus lieb? Und wenn du ihn lieb hast, dann gehören wir zusammen, ganz einerlei, in welcher Sonderkirche wir als Mitglieder angeschrieben sind.³⁶⁹

Trotzdem gab es in der Neukirchener Mission zur Tauffrage verschiedene Auffassungen. Auch innerhalb des Missionspersonals, das im ostafrikanischen Buhagebiet³⁷⁰ arbeitete, gab es verschiedene Tauffassungen.³⁷¹ Während die einen an der landeskirchlichen Kindertaufe festhielten, favorisierten andere die in Freikirchen praktizierte Glaubenstaufe (Brandl 1998:429-440). Interessanterweise führte die Tauffrage zu einer unerwarteten Auseinandersetzung mit den nationalsozialistischen Machthabern. Im ostafrikanischen Kigoma arbeitete der Neukirchener Missionar Walter Jung. Obwohl Jung aus dem Siegerländer Gemeinschaftsverband stammte (und somit aus landeskirchlicher Tauftradition) lehnte er es ab, die Tochter einer auslandsdeutschen Familie zu taufen. Er berief sich dabei auf einen Missionsleitungsbeschluss. Dies wollte die Mutter dieses Kindes nicht hinnehmen und agitierte bei Parteistellen gegen die Neukirchener Mission. Diese Taufverweigerung war ein unerhörter Fauxpas in den Augen der nationalsozialistischen Parteibehörden. Die Leitung der Auslandsorganisation der NSDAP versuchte wegen dieses „unerhörten Vorfall[s]“ Schritte gegen die Neukirchener Missionsgesellschaft einzuleiten (Die Leitung der Auslandsorganisation der NSDAP 1938:1 BA). Doch Nitsch war zu keinem Arrangement mit

Konfirmanden: Ihr bekommt der Form nach jetzt das Recht, zum Abendmahl zu gehen; ich empfehle euch, davon vorläufig noch keinen Gebrauch zu machen. Wir wollen nach der Konfirmation noch öfter zusammen kommen und diese Frage besprechen. Natürlich kam dann nur ein ganz kleines Häufchen der Ernstgesinnten“ (Nitsch 1960:21). Ähnliches lässt sich bei Nitsch auch an anderen Stellen finden (1948:64).

³⁶⁹ Auch schrieb Wilhelm Nitsch wichtige Beiträge zur Geschichte und Theologie der Evangelischen Allianz (1954b:147-150, 1955, 1956:94-96).

³⁷⁰ Das Gebiet „Buha“ liegt im heutigen Tansania, östlich des Tanganjikasees. Während früher die Bezeichnung „Uha“ für das Stammesgebiet der Waha üblich war, ist heute der Begriff „Buha“ üblich geworden.

³⁷¹ Nitsch wollte eigentlich, dass die Buha-Missionare einer einheitlichen Tauftheologie nämlich der freikirchlichen Glaubenstaufe folgen und in die Praxis umsetzen sollten. Dies gelang jedoch nicht, da einzelne Missionare weiterhin Kinder taufte (Brandl 1998:435-440).

den Parteistellen bereit.³⁷² Ausführlich legt er der Mutter und den Parteibehörden in einem theologischen und kirchengeschichtlichen Abriss die Ablehnung der Kindertaufe dar und berief sich des Weiteren auf die „Entscheidungen der Regierung und der Parteistellen“, dass „über kirchliche Dinge stets die Fragen von Bekenntnis und Kultus ausdrücklich anerkannt sind als nicht in der staatlichen Sphäre liegend“ (Nitsch 1938d:2 BA).³⁷³ Diese Ausführungen schickte er an alle Beteiligten und über den Deutschen Evangelischen Missions-Rat an den Minister für kirchliche Angelegenheiten. Da die Argumentationsführung von Nitsch überzeugend war und nun verschiedene Behörden und Organisationsstellen informiert waren, wollte oder konnte man keine Schritte gegen die Neukirchener Mission einleiten. Diese energische Haltung von Nitsch ist auf dem Hintergrund des Taufpluralismus der Neukirchener Buha-Mission eigentlich fragwürdig, da er einen der Neukirchener Buha-Missionare mit positiver Einstellung zur Kindertaufe hätte beauftragen können, diese spezielle Kindertaufe durchzuführen. Doch was Nitsch in diesem Fall wichtig war, und was er in dem Brief an die betroffenen Eltern und Parteistellen verschwieg, ist die Tatsache, dass man nach Neukirchener Tauftheologie nur Kinder gläubiger Eltern taufen wollte. Eine Kindertaufe könne nur dann durchgeführt werden, wenn die Eltern bekennende Christen seien und eine christliche Erziehung gewährleisten sei (Nitsch 1938f:1 ArchEMW). Da dies in diesem speziellen Fall anscheinend nicht gegeben war, verweigerte man die Taufe.³⁷⁴

An diesem konsequenten und engagierten Verhalten von Nitsch wird sein persönliches und politisches Selbstverständnis deutlich. Mutig und selbstbewusst hielt er an seinen theologischen Überzeugungen fest und vertrat diese auch bei Gegenwind. Dies wird besonders an seiner Positionierung in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen während der NS-Zeit deutlich. Allerdings ist Nitsches Position, die er in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen eingenommen hatte, schwierig darzustellen, da seine Haltung zur Bekennenden Kirche zwischen Aneignung und Abneigung oszillierte. Diese ambivalente Position formulierte Nitsch ([o.J.]:5 ArchNM/MR) in dem Satz: Der Kurs der Bekennenden Kirche ist „einerseits zu radikal, andererseits nicht radikal genug.“ Will man nun Nitsches Position in den politischen und kirchenpolitischen Bezügen der NS-Zeit beschreiben, dann gilt es folgerichtiger Weise, seine ambivalente Haltung zur Bekennenden Kirche darzustellen.

³⁷² Dazu schrieb Nitsch (1938f:1 ArchEWM) an den Vorsitzenden des DEMRs Martin Schlunk Folgendes: „Die in der Tauffrage anders als wir stehen, werden wohl alle selbstverständlich den gewünschten Dienst tun, und die, die aus bekenntnismässigen Gründen die Kindertaufe ablehnen (...) die werden trotz solcher Bitte ihre Stellung nicht ändern können.“

³⁷³ Nitsch selbst hielt an der Kindertaufe grundsätzlich fest, legte in seinem Brief aber die Position der Glaubentaufe dar, wie sie damals im Umfeld der Neukirchener Mission vertreten wurde.

³⁷⁴ An dieser Stelle kritisierte Nitsch (1938g:1 ArchEWM) die Bekennende Kirche. Sie müsse zu „einer grundsätzlichen Neubestimmung bereit sein“, „wenn sie in Wahrheit Bekennende Kirche sein“ wolle.

3.5.2 Zwischen Hitler und Bekennender Kirche

Es war für Wilhelm Nitsch eine Selbstverständlichkeit, für die „nationale Erhebung“ einzutreten. Er konnte es nach „den Jahren tiefer Schmach und nach Jahren, in denen allerlei Schädlinge sich in unserem Vaterland hatten breit machen können“ nur begrüßen, dass „endlich das Steuer entschlossen herumgeworfen worden sei“ (Nitsch 1933g:142, 1933h:168, 1933e:118-119, 1934a:47, 1934b:79-80). Im „allerletzten Augenblick“ sei die „furchtbare Gefahr des Bolschewismus (...) „erkannt und mit ganzer Entschlossenheit angepackt worden“. Auch die Säuberungsaktion des öffentlichen Lebens befürwortete Nitsch. Rücksichtslos habe die neue Bewegung alles beseitigt, „was der sittlichen und wirtschaftlichen Gesundung unseres Volksleben im Wege“ stand.³⁷⁵ Allerdings hoffe er, dass die Säuberung nicht solche treffe, die nur das falsche Parteibuch besäßen. Deswegen gelte es jetzt vermehrt für die neue Obrigkeit zu beten, dass ihr „die nötige Milde“ und „der Geist der unparteiischen Gerechtigkeit“ geschenkt werde (Nitsch 1933k:1 ArchNM/MR). Doch in die euphorische Begeisterung über die politische Revolution mischten sich bald kritische Anfragen und weitsichtige Ahnungen.³⁷⁶ Diese betrafen die von den Nationalsozialisten forcierte Gleichschaltungspolitik. Hierbei dürfe und könne man eine Einmischung des Staates in kirchliche Belange nicht hinnehmen, da eine solche Einmischung eine „fundamentale Irrlehre“ sei.³⁷⁷ Mit Hitler sei er trotz dieser Differenz in Weltanschauungsfragen d'accord. Dazu schrieb er Folgendes:

Uebrigens, dass ich auch das noch sage; das ist natürlich eine Verleumdung, dass wir, die wir gegen gewisse Vorfälle und Handlungsweisen auf christlichem und kirchlichem Gebiet unsern Widerspruch geltend machen, deshalb gegen die nationale Regierung seien. Wir stellen uns mit ganzem Herzen hinter unsere Regierung! Und da wir gerade jetzt, beim Austritt Deutschlands aus dem Völkerbund, zur Entscheidung für oder wider die Politik unserer Regierung aufgerufen werden, so sagen wir aufs Allernachdrücklichste: wir stellen uns ganz hinter unsere Regierung, indem wir das, was uns früher gehindert hat, Hitler unsere Stimme zu geben (der Unterzeichnete hat sie ihm früher nicht geben können) völlig zurückstellen, und erklären uns in der gegenwärtigen Lage restlos solidarisch mit unserer Regierung. Denn die ganzen Redeübungen in Genf kamen uns alle längst schon wie eine Komödie vor. Wir haben mit innerster Zustimmung die prachtvolle Rundfunkrede Hitlers am Abend des entscheidungsvollen 14. Oktober gehört. Das war in grosser Stunde das rechte Wort,

³⁷⁵ Als Nationalsozialist wollte er sich jedoch nicht bezeichnen: „Ich persönlich denke mit aller Bestimmtheit sagen zu dürfen: ich bin national und bin sozial, aber ich bin nicht nationalsozialistisch im Sinne der Partei“ (Nitsch 1933n:1 ArchNM/MA).

³⁷⁶ Z.B.: „Alles soll jetzt ‚gleichgeschaltet‘ in einer Linie vorwärts gehen – da kann für den auf biblischem Grunde stehenden Christen recht bald das Martyrium anfangen“ (1933l:2 ArchNM/MR).

³⁷⁷ Nitsch lehnte den „Einbruch der Staatsgewalt in die Kirche“ und die „von den D.C. inszenierte Neugestaltung der Kirche“ vehement ab (1935f:1 ArchNM/MR).

und das war vom ersten bis zum letzten Wort ehrlich gemeint. Schmach und Schande über den, der daran dreht und deutelt! Und darum geben wir auf die jetzt gestellte Vertrauensfrage unserer Regierung am 12. November unsere Antwort mit einem uneingeschränkten lauten ‚Ja‘! In diesem Sinne machen wir überall unsern Einfluss geltend. Denn es geht jetzt um Sein oder Nichtsein unseres Volkes; das ist uns allen bewusst ([1933]:3 ArchNM/MR).

Diese grundsätzliche Übereinstimmung mit Hitler und dessen Politik hielt, soweit sich dies aus seiner Korrespondenz und Rundbriefen rekonstruieren lässt, bis zum Kriegsausbruch an. Allerdings fiel es ihm zunehmend schwerer, trotz seiner allgemeinen Zustimmung zu Hitlers Politik die totalitären Machtäußerungen, die sich auch auf den kirchlichen Bereich ausweiteten zu verstehen und seinen Lesern zu erklären. Unverständlich war ihm dabei die Einmischung der Regierung in den Bereich der Kirche und die einseitige Parteinahme für die Deutschen Christen. Des Weiteren hielt er die Verbote christlicher bzw. kirchlicher Zeitschriften für überzogen. Durch solche Verbotsaktionen würde „Adolf Hitlers gute Sache“ ohne jegliche Veranlassung in Misskredit gebracht.³⁷⁸ Die totalitären Machtäußerungen trafen auch schon bald die Neukirchener Mission. Durch die Monopolisierung des Winterhilfswerks konnte man dort nicht mehr mit den jährlichen Kartoffelspenden befreundeter Landwirte rechnen, da auch alle Sachspenden an das Winterhilfswerk der Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt (NSV) abgeführt werden mussten. Zwar ist es Nitsch mit diplomatischem Geschick, beharrlichen Interventionen und findigen Gesetzesinterpretationen gelungen, weiterhin an die für das Überleben des Neukirchener Werkes so wichtige Spenden zu kommen, jedoch verstärkten diese Auseinandersetzungen den zunehmenden Dissens mit der nationalsozialistischen Politik. Am meisten jedoch bekümmerte ihn die Inhaftierung von bekennnistreuen Pfarrern.³⁷⁹ Insbesondere beschäftigte ihn das Schicksal von Paul Schneider (Nitsch 1934q:2, 1938i:3, 1939d:3 ArchNM/MR).³⁸⁰ Doch obwohl Nitsch von Anfang an zu Martin Niemöllers Pfarrernotbund und zu der sich formierenden Bekennenden Kirche

³⁷⁸ Nitsch (1934s:3 ArchNM/MR) schreibt dazu: „Wer ‚Licht und Leben‘ bezieht, hat ja gemerkt, dass es sechs Wochen verboten war; hoffentlich kommt es in diesen Tagen wieder. Und vor einigen Tagen wurde unser Sonntagsblatt ‚Unter dem Wort‘ für vier Wochen verboten. Als nächstes wird wohl die ‚Reformierte Kirchenzeitung‘ drankommen, die nach wie vor sehr offen redet und dem Reichsbischof sehr deutlich allerlei ins Stammbuch schreibt. Leider erwecken diese Blätterverbote im Ausland (Licht und Leben wie auch die Reformierte Kirchenzeitung haben im Ausland viele ausländische Leser) den üblen Eindruck, als ob man in Deutschland über gewisse Dinge nicht mehr die Wahrheit sagen dürfe. Und durch solchen Eindruck wird Adolf Hitlers gute Sache ohne Not sehr geschädigt.“

³⁷⁹ Regelmäßig berichtet er von Niemöllers Schicksal im KZ. Zwar habe man ihn zunächst zu einer Festungshaft verurteilt, er sei dann aber von der Gestapo in ein KZ deportiert worden. Martin Niemöllers Ergehen stieß auf großes Interesse. Bis heute ist der Name Niemöller mit dem „Kampf um die Kirche“ in den Herausforderungen der NS-Zeit verbunden (Bentley 1984; Schreiber 1997). In seinen monatlichen Rundbriefen (ArchNM/MR) berichtet Nitsch (1934q:3, 1937e:3, 1938n:4, 1939c:4) von der Disziplinierung und Verhaftung anderer Pfarrer.

³⁸⁰ Der Pfarrer Paul Schneider war ein mutiger und radikaler Gegner der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft (Aichelin 1994).

gehörte³⁸¹ und darüber hinaus die Deutschen Christen und deren Lehren vehement ablehnte, blieb er zu ihr stets distanziert. Je länger er die kirchenpolitische Entwicklung verfolge – so Nitsch – desto weniger sei er mit dem was die Bekennende Kirche tue einverstanden. Deren oppositioneller Kurs sei einfach „zu radikal“ (Nitsch [o.J.]:5-6 ArchMN/MR). Jedenfalls nehme der Staat sie mehr und mehr als Sammelbecken aller staatsfeindlichen Elemente wahr (Nitsch 1937c:4, 1937i:3 ArchNM/MR.). Vor allem der Dahlemer Richtung könne er nicht zustimmen.³⁸² Es sei – so Nitsch – „eitler Wahn“, wenn diese Richtung meine, dass der Staat sie als „legale Kirche“ des öffentlichen Rechts anerkenne (1936a:6 ArchMN/MR). Man solle sich dort bescheiden geben und jegliche Konfrontation mit dem Staat vermeiden. Die Haltung der Bekennenden Kirche zur sog. „Sudetenkrise“ sah Nitsch als eine solche Provokation, da sie anstatt sich über die außenpolitischen Erfolge Hitlers positiv zu äußern, zur Buße aufgerufen hatte. Im Gegensatz dazu pries Nitsch in seinen Rundbriefen Hitlers Erpressungspolitik.³⁸³ Ein Ereignis, das in diesem Zusammenhang zu heftigen Irritationen führte, war die Veröffentlichung eines Briefes von Karl Barth an den tschechischen Theologieprofessor Josef L. Hromádka. Darin äußerte Barth seine Solidarität zum tschechischen Volk.³⁸⁴ Jeder „tschechische Soldat“ – so Barth – der in dieser Situation gegen Deutschland kämpfe, tue dies „auch für die Kirche Jesu“ (in Nitsch 1938m:3 ArchNM/MR).³⁸⁵ Auf diese Äußerung reagierte Nitsch mit Unverständnis. Barth diskreditiere mit seinen politischen Ansichten das Anliegen der Bekennenden Kirche. Nitsch sah darin eine „ungeheuerliche“ Vermischung von Politik und Theologie. Da Barth als „Schutzpatron“ der Bekennenden Kirche gelte, wäre es gut gewesen, wenn sie „noch deutlicher und schärfer von

³⁸¹ „Ich habe von Anfang an zum ‚Notbund‘ und zur ‚B.K.‘ gehört, konnte aber je länger desto weniger mit ihrem Kurs zufrieden sein. Dieser Kurs war mir einerseits zu radikal, andererseits nicht radikal genug“ (Nitsch [o.J.]:5 ArchMN/MR). Auch im Missionsblatt der Neukirchener Mission schreibt Nitsch (1934e:169) offen über seine Zugehörigkeit bei der BK: „Wir gehören natürlich, soweit wir es mit der Kirche zu tun haben, in die ‚Bekenntnisfront‘ hinein und lehnen das weltliche Führerprinzip auf diesem Boden ab (...)“. Ähnliches schrieb Nitsch öfters (1934g:214).

³⁸² Zeitweise kritisierte er die Bekenntnisfront und da besonders die „Dahlemer Richtung“ und die württembergischen theologischen Sozietäten heftig (1937e:4, 1937h:3, [o.J.]:5-6 ArchNM/MR).

³⁸³ Die sog. „Sudetenkrise“ war ein von Hitler inszenierter Konflikt, um die in der Tschechoslowakei lebenden Sudetendeutschen. Sie sollten „heim ins Reich“ kommen. Damit war nichts anderes als die Annexion des Sudetenlandes gemeint, welches 20 % des Territoriums der Tschechoslowakei ausmachte. Dies führte zu einem internationalen Konflikt in dem sich Hitler, da er mit Krieg drohte, letztlich durchsetzte. Auf dem Höhepunkt dieser Auseinandersetzungen kam es in München zwischen Großbritannien, Frankreich und Deutschland zu einem Abkommen in welchem man diese Annexion hinnahm (Benz 2000:127-130). Zu den politischen Ereignissen dieser Zeit siehe die ausführlichen Darstellungen von Jacques Benoist-Méchin (1967) und Rainer F. Schmidt (2002:245-306). Nitsches gesamter Rundbrief vom 14. Oktober 1938 ist von der Freude über das Münchner Abkommen, geprägt. Freudig bejaht und verteidigt er darin Hitlers Politik. Konfrontiert mit seiner positiven Berichterstattung über Hitlers Gewaltpolitik gibt er nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus unumwunden zu, von der Propaganda Goebbels vernebelt worden zu sein (1946g:2 ArchNM/SK).

³⁸⁴ Zum Gesamtkontext dieses Briefes siehe Eberhard Busch (2008:6-8). Barth hatte Hromádka sogar aufgefordert, diesen Brief zu veröffentlichen.

³⁸⁵ Der Wortlaut des Briefes ist abgedruckt bei Busch (2008: 6-7).

Karl Barth“, diesem „unmöglichen Politiker, abgerückt wäre“ (1938m:3 ArchNM/MR). Zwar hatte sich die vorläufige Kirchenleitung der Bekennenden Kirche in dieser Frage von Barth distanziert, nichtsdestotrotz konnte man dort Hitlers Erpressungspolitik nicht gut heißen. Dies wurde zum Politikum.³⁸⁶ Nitsch schließt seinen ausführlichen Bericht über diese Vorkommnisse mit der Wiederholung seiner Bemerkung aus dem Jahr 1936 ab: Die Bekennende Kirche sei „einerseits zu radikal, andererseits nicht radikal genug“. Nun seien – so Nitsch – die Folgen von dem, was er damals geschrieben habe, offensichtlich geworden (1938m:4 ArchNM/MR).

3.5.3 Die Bekennende Kirche ist „nicht radikal genug“

Wilhelm Nitsch war offizielles Mitglied der Bekennenden Kirche des Rheinlandes (Beckmann & Prolingheuer 1981:8). Da er zwar Pfarrer war, jedoch nicht im Dienst der Kirche stand, versuchte er sich aus den kirchenpolitischen Kämpfen herauszuhalten. Gleichwohl setzte er sich in seiner lokalen Kirchengemeinde für die Anliegen der Bekennenden Kirche ein und lehnte die deutschchristlichen Übergriffe im Bereich der Evangelischen Allianz und des Gnadauer Gemeinschaftsverbandes ab (Nitsch 1960:47-50, 1955:21-27), ohne sich jedoch öffentlich zur Bekennenden Kirche zu stellen. Zudem setzte er sich an allen wichtigen Missionstagungen des DEMA in Gegnerschaft zu den Deutschen Christen für die Unabhängigkeit der einzelnen Missionsgesellschaften ein (Wesenick 1965:295-296, 309). Dies war ihm besonders wichtig, da er selbst Direktor einer Missionsgesellschaft war, die sich seiner Ansicht nach von ihrer frömmigkeitstheologischen Eigenart kaum in eine volkskirchliche Gesamtorganisation eingliedern lasse.³⁸⁷ Auf diese besondere frömmigkeitstheologische Eigenart der Neukirchener Mission rekurrierte Nitsch des Öfteren. Aber nicht nur bei der Neukirchener Mission, sondern auch bei anderen Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen könne er sich kaum eine Eingliederung in eine kirchliche Gesamtorganisation oder gar in die deutschchristliche Reichskirche vorstellen (Nitsch 1934m:2 ArchNM/MR). Dies machte er im Vorfeld der Barmer Missionstagung

³⁸⁶ Die Bekennende Kirche hatte anlässlich der „Sudetenkrise“ zu einem Gebetsgottesdienst aufgerufen. In diesem Aufruf hieß es: „Herr unser Gott, wir klagen vor dir unsre Sünden und unseres Volkes Sünden. Vergib uns und verschone uns mit deinen Strafen. Wenn Gott in seinem unausforschlichen Ratschluss mit Krieg straft, so wollen wir uns seiner Verheissung getrösten“ (in Nitsch 1938m:3 ArchNM/MR). Dieser Aufruf kam in die Hände von Nationalsozialisten die in der NS-Zeitschrift „Das schwarze Korps“ die „Ausmerzungen dieser Verbrecher“ von der Bekennenden Kirche forderten. Daraufhin sperrten die Behörden den Verantwortlichen dieses Bußrufes das Gehalt und leiteten Disziplinarverfahren gegen sie ein (Nitsch 1938m:3 ArchNM/MR). Nitsch berichtete in neutraler Weise und ohne sich zu positionieren von diesen Geschehnissen.

³⁸⁷ In seinen monatlichen Rundbriefen hatte er seine Bedenken gegen die Gleichschaltungsversuche im Bereich der Mission geäußert (1933q:2, 1934m:2, 1934q:3, 1934s:3, 1934t:3, 1935f:1-4). In der Forschung wurde die Position von Nitsch schon von Wesenick (1965:296) angedeutet.

vehement geltend. Auch später sprach er sich dezidiert gegen jegliche Vereinnahmung vonseiten der deutschchristlichen Reichskirche aus.³⁸⁸ Demgegenüber insistierte Nitsch wiederholt auf das Faktum, dass die Neukirchener Mission und die „Mehrzahl der kleineren Missionen“ „von Anfang an der amtlichen Kirche ganz frei“ gegenüberstünden und in Gemeinschaftskreisen bzw. im Umfeld der Freikirchen beheimatet seien (Nitsch 1937b:4 ArchNM/MR). Deswegen passe man schlechterdings nicht in ein volkskirchliches Kirchengebilde. Ansonsten hielt er sich abgesehen von der Diskussion um den Arierparagraphen – was im folgenden Abschnitt behandelt werden soll – zu den kirchenpolitischen Fragen merkwürdig distanziert. Wiederholt machte er die Leser seiner monatlichen Rundbriefe darauf aufmerksam, dass die kirchenpolitischen Ereignisse zwar interessant seien, jedoch nichts oder noch nichts, mit der Situation der Neukirchener Mission zu tun hätten.³⁸⁹ In diesen Rundbriefen, die für den engeren Freundeskreis und die Missionare und Missionarinnen der Neukirchener Mission bestimmt waren,³⁹⁰ beschreibt er offen und ausführlich die kirchenpolitischen Ereignisse,³⁹¹ ohne jedoch entschieden für die Anliegen der Bekennenden Kirchen einzutreten. Diese Distanz zur Bekennenden Kirche hatte, wie bereits ausgeführt, ihre Ursache in der Bejahung von Hitlers Politik, die sich nicht immer mit den Anliegen der Bekennenden Kirche deckte. Einerseits war er entschiedener Gegner der Deutschen Christen und deren „Theologie“, andererseits war ihm der mitunter heftig geführte Kampf der Bekennenden Kirche suspekt. Dieses ambivalente Verhältnis zur Bekennenden Kirche gründet sich vor allem auf seine Kritik an deren Ekklesiologie. Primär kritisierte er, dass dort die volkskirchliche Tauf- und Konfirmationspraxis ohne jegliche Korrektur weitergeführt werde.

³⁸⁸ Nitsch (1934t:3 ArchNM/MR) beschreibt, wie sich fast alle kirchlichen wie nichtkirchlichen Vertreter des DEMA in Tübingen mit der Bekennenden Kirche solidarisierten. (Ausgenommen die Vertreter des DGD). Im Hintergrund stand die Ablehnung gegen die „unglaublichen Gewalttätigkeiten“ des „Rechtswalters Jäger“, der versuchte, die Landeskirchen von Bayern und Württemberg in die Reichskirche einzugliedern. Auffällig ist Nitsches Unterscheidung zwischen kirchlichen und nichtkirchlichen Vertretern des DEMA.

³⁸⁹ „Unsere Mission ist von diesen Dingen – bis jetzt – nicht berührt und nicht in den Streit hineingerissen worden. ‚Bis jetzt‘, es kann bald anders werden. Dann werden auch wir unsere Entscheidung treffen müssen“ (Nitsch [o.J.]:6 ArchNM/MR).

³⁹⁰ „Ich halte sie [die Monatlichen Rundbriefe] auch heute noch für eine Notwendigkeit, vor allem für unsere Brüder und Schwestern im fernen Ausland, die über gewisse Dinge aus den ihnen etwa zugesandten deutschen Zeitungen und Zeitschriften gar nichts und aus ausländischen Blättern neben viel Wahrem auch manches Unwahre oder einseitig Entstelltes erfahren. Aber auch hier im Vaterland selbst bleiben viele über entscheidend wichtige Vorgänge ganz unwissend – in der Zeitung steht nichts darüber, die vertraulichen Mitteilungen der bekennenden Kirchen gehen ihnen nicht zu. So möchte ich auch darüber immer wieder einmal das eine und andere sagen“ (Nitsch 1937h:1 ArchNM/MR).

³⁹¹ Nitsch schrieb ganz offen seine Meinung zu den politischen und kirchenpolitischen Ereignissen. Dabei verschwieg er seine kritische Haltung zur nationalsozialistischen Religionspolitik nicht. Fernerhin kritisierte er die Eingriffe des Staates in kirchliche Belange und berichtete freimütig von seinen findigen Winkelzügen um das Sammlungsmonopol des nationalsozialistischen Winterhilfswerks zu umgehen.

Als ihn im Jahr 1938 ein Leser seiner Rundbriefe aufforderte, eine deutlichere Stellung zum Kirchenkampf zu beziehen, fasste er seine Kritik an der Theologie der Bekennenden Kirchen wie folgt zusammen:

Die Bekennende Kirche sei nicht „radikal genug“, weil sie mit den theologischen Implikationen des Kirchenkampfes nicht ernst mache. Man fordere einerseits Bekennen, andererseits setze man dies nicht in der kirchlichen Praxis um. Die Bekennende Kirche lasse Mitgliedskarten unterschreiben, damit sei aber noch keine Gemeinde im biblischen Sinne entstanden. Man bilde „Bruderräte“, aber habe damit noch keine „schrift- und bekenntnismässige Wortverkündigung“ eingeführt. Man habe ein „Kirchenvolk“, damit aber noch keine „wahrhaft bekennenden Menschen“, die eine Gemeinde nach biblischen Grundsätzen bilden könnten (Nitsch 1937i:5 ArchNM/MR, 1942:1-2 AEKR). Grundproblem dieser Entwicklung sei die in der Bekennenden Kirche unangefochtene Tauf- und Konfirmationspraxis.³⁹² Statt nun den Weg zu einer wahrhaft Bekennenden Kirche einzuschlagen, die theologisch nach Mt 7,13-14 zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden unterscheidet und diese Unterscheidung zu einem Merkmal der Zugehörigkeit zur wahren Kirche zu machen,³⁹³ bliebe man in Kreisen der Bekennenden Kirche einem „befremdende[n] Sakramentalismus“ und der „seltsamen Idee von der ‚Wiedergeburt in der Kindertaufe‘“ verhaftet (Nitsch 1938e:6 ArchNM/MR, [o.J.]:5 ArchNM/MR). Schon im Jahre 1933 hatte er im Gegenüber zur nationalsozialistischen Weltanschauung der Deutschen Christen geltend gemacht, dass eine einheitliche (gleichgeschaltete) deutsche Volksgemeinschaft nicht gebildet werden könne, da die biblische Weltanschauung zwei Wege kenne, nämlich den breiten und den schmalen Weg. Für den schmalen Weg sei eine geistliche „Neugeburt“ von Nöten. Deswegen gäbe es nach biblischer Weltanschauung eine „Trennlinie“, die sich „quer durch alle Völker“, aber auch „quer durch unser deutsches Volk hindurch“ ziehe (1933o:1, 1934n:2 ArchNM/MR). Da die Bekennende Kirche aber diese Trennlinie nicht anerkenne, sei sie zwar nicht grundsätzlich abzulehnen, jedoch theologisch inkonsequent.³⁹⁴

³⁹² In diesem Zusammenhang griff Nitsch einen prominenten Vertreter der Bekennenden Kirche, den reformierten Pastor Klugkist Hesse aus Elberfeld an. Dieser habe nach Nitsch die Meinung vertreten, dass durch die Taufe „auch die unmündigen Kinder, Christus und seiner Gemeinde einverleibt“ seien. Über diese Aussage – so Nitsch (1936e:4 ArchNM/MR) – könne man nur den Kopf schütteln.

³⁹³ Die Trennlinie könne nicht zwischen Bekennender Kirche und Deutschen Christen gezogen werden, sondern sie verlaufe zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden (Nitsch 1934i:265-266). Benennungen wie Bekennende Kirche und Deutsche Christen vergleicht Nitsch mit Uniformen. Wichtig sei dabei „nicht die Uniform, sondern der Mann, der darin steckt und seinen Platz ausfüllt“ (1937a:4 ArchNM/MR).

³⁹⁴ Nach Wilhelm Nitsch (1935f:2 ArchNM/MR) seien Volkskirche und Bekenntniskirche ein Widerspruch in sich selbst: „Das Volk, das ist die Gesamtheit aller; die Kirche aber (die kyriake, die ecclesia), das sind die Leute, die sich zum Herrn bekannt haben, die aus der Gesamtheit herausgerufen sind und seitdem eine ‚Gemeinde Gottes‘ (1. Kor. 1,2) bilden. Diese Kirche besteht innerhalb des Volkes, aber sie hat ganz andere Grenzen, Kennzeichen, Aufgaben und Betätigungen als das Volk; man kann aus ‚Volk‘ und ‚Kirche‘ nicht einen Gesamtbegriff machen.“

Zeitweise gab es Überlegungen, die Bekennende Kirche in eine Freiwilligenkirche umzuformen.³⁹⁵ Nitsch hegte jedoch Zweifel, ob dann mit der gängigen Tauf- und Konfirmationspraxis gebrochen werden könne. Dabei wollte er weder die Kindertaufe noch die Konfirmation abschaffen. Vielmehr ging es ihm um die Haltung, die man der Taufe und der Konfirmation entgegen bringt. Kinder sollten nur dann zur Taufe zugelassen werden, wenn ihre Eltern überzeugte Christen seien und sich am kirchlichen Leben beteiligten. Des Weiteren plädierte er für eine Erhöhung des Konfirmationsalters und die Einführung einer späteren Konfirmationswiederholung im Alter von vierzig Jahren. Dann könne man davon ausgehen, dass wirklich entschiedene Christen in der Gemeinde zusammen fänden. Nur solche hätten dann das Recht, sich an kirchlichen Wahlen zu beteiligen. Allen anderen sollte dieses Recht versagt bleiben (1946h:1 AEKR). Mit diesem Gedanken beschäftigte sich Nitsch Zeit seines Lebens. Sein Sohn Walter, der 1935 sein erstes theologisches Examen bei der Bekennenden Kirche im Rheinland abgelegt hatte, wechselte später zum Bund der Freien evangelischen Gemeinden,³⁹⁶ da er in dieser Frage mit seinem Vater übereinstimmte,³⁹⁷ jedoch einen Paradigmenwechsel im volkskirchlichen Bereich für unmöglich hielt. Wilhelm Nitsch indes meinte nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus, dass nun die Zeit für eine ekklesiologische Neubesinnung in der Evangelischen Kirche gekommen sei. In einigen seiner Briefe an verantwortliche Kirchenführer wirbt er vergebens für diese Sache (1946h, 1946i, 1946j AEKR). Später kritisierte er in einem theologischen Aufsatz, den in der Volkskirche bedenkenlos praktizierten Sakramentalismus (1954a:283-286).³⁹⁸ Seit Beginn seiner Amtstätigkeit litt Nitsch darunter, dass seine Forderungen nach „Redlichkeit“ in der kirchlichen Tauf- und Konfirmationspraxis von den jeweiligen Kirchenleitungen als pietistische Sonderlehren abgelehnt wurden. Besonders während des Kirchenkampfes klagte er über die Pietistenschelte der Bekennenden Kirche.³⁹⁹ Da nach Nitsch diese pietistenkritisch sei, könne er sich auch nicht völlig mit ihr identifizieren.

³⁹⁵ Rainer Ebeling, (1996:179-185) untersucht in seiner Studie über Bonhoeffer die Frage wie freikirchlich die Bekennende Kirche war.

³⁹⁶ Walter Nitsch war zunächst Vikar der evangelischen Landeskirche in Duisburg-Wedau bis er dann am 1. Januar 1937 Pastor der Freien evangelischen Gemeinde Duisburg-Wanheimerort wurde. Später dann war er Lehrer der Predigerschule des Bundes Freier evangelischer Gemeinden (Datenblatt [o.J.]:1 PSHW).

³⁹⁷ Dies wird deutlich in seiner Buchbesprechung (1937:361-363) zu Karl Barths Buch „Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche“.

³⁹⁸ Dort schreibt er beispielsweise (:283): „Was ich beanstande, ist zunächst schon einmal das Wort ‚Sakrament‘. Es ist ein römisch-heidnisches Wort, an das wir uns allzusehr gewöhnt haben. Es ist ein Überbleibsel, so will mir scheinen, aus dem römischen Denken des Mittelalters, das die Reformatoren von da mitherübergenommen haben. Der Gebrauch dieses unbiblischen Wortes ist geeignet, uns das Verständnis dessen, was die Taufe und das Herrenmahl für die apostolische Christusgemeinde gewesen sind, zu erschweren.“

³⁹⁹ Nach Nitsch (1935j:4 ArchNM/MR) gibt es in der Bekennenden Kirche „reformierte und lutherische Barthjünger“, die es „als ihre Aufgabe“ ansehen „den Pietisten Schläge auszuteilen (...)“. Ähnliches findet sich bei Nitsch des Öfteren (1935f:3, 1938e:4 ArchNM/MR).

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Nitsch zwar grundsätzlich zur Bekennenden Kirche stand, jedoch deren Kampf nicht umfangreicher unterstützen wollte, da man dort die ekklesiologische Bedeutung seines Taufs- und Konfirmationsverständnisses nicht teilen konnte. Einerseits war er von der rechtlichen und theologischen Existenzberechtigung der Bekennenden Kirche überzeugt, andererseits sah er viel Gutes in der nationalsozialistischen Politik Hitlers. Da der nationalsozialistische Staat sich einseitig in den Kirchenkampf einmischte und Anhänger der Bekennenden Kirche verfolgte, geriet Nitsch in einen inneren Konflikt. Dies wird an seiner ambivalenten Darstellungsweise der kirchenpolitischen Ereignisse deutlich. Nun sollen im Folgenden Nitsches konträre Position zur nationalsozialistischen Weltanschauung und da insbesondere die Themen Rassismus und artgemäßes Christentum ins Blickfeld genommen werden.

3.5.4 Rasse, „artgemäßes Christentum“, Arierparagraph und die Mission

Nitsch stand trotz seiner grundsätzlichen Sympathie für Hitlers Politik den weltanschaulichen Grundlagen des Nationalsozialismus ablehnend gegenüber. Dabei ging es ihm vor allem um die Rassenlehre und die nationalsozialistische Abwertung des christlichen Glaubens. Hitler hatte in seinem Buch „Mein Kampf“ den christlichen Kirchen Versagen vorgeworfen. Nach Hitler habe man um dieses Versagen zu kompensieren, die Afrikaner mit der christlichen Mission „belästigt“. Dabei versuche man, „diese Halbaffen“ wie Pudels zu dressieren, um aus ihnen „Lehrer und Pastoren“ zu machen (in Nitsch 1934a:3 ArchNM/MR). Nitsch empfand Äußerungen wie diese als empörend. Zunächst gab er sich allerdings der Hoffnung hin, dass Hitler nun im Jahr 1934 anders darüber denke, als noch im Jahr 1925. Jedenfalls gab es Gerüchte, die von Hitlers Revision in dieser Frage zu berichten wussten. Um sich Klarheit darüber zu verschaffen, versuchte Nitsch diesen Gerüchten auf den Grund zu gehen und stellte dann ernüchternd fest, dass solche „schönen Geschichten“ „ins Reich der Vermutungen und der frommen Wünsche“ gehörten (1934p:3 ArchNM/MR). Verärgert zeigte sich Nitsch über Hitlers höhnischen Bemerkungen zur christlichen Mission. In diesem Zusammenhang warnte Nitsch das deutsche Volk, es solle sich an der Missions Sache nicht vergreifen (1934o:3 ArchNM/MR). Als er später dann hörte, dass die Nationalsozialisten ein Judenmissionsblatt verboten, sah er darin ein apokalyptisches Zeitzeichen (1936f:4 ArchNM/MR). Besonders erschreckt aber hatten ihn die Äußerungen von Robert Ley. Ley, einer der führenden

nationalsozialistischen Politiker⁴⁰⁰ war ein fanatischer Hitleranhänger, der dazu neigte, Hitler und den Nationalsozialismus im religiösen Gestus zu verehren.⁴⁰¹ Wenn man diese Äußerungen von Ley höre – so Nitsch – dann könne es „einem bange werden“. Dabei bleibe jedoch festzuhalten: „Alles Fleisch ist wie Gras..., [und somit vergänglich],⁴⁰² aber des Herrn Wort bleibt in Ewigkeit!“ (1936d:4 ArchNM/MR). Was ihn aber darüber hinaus am Nationalsozialismus besonders störte, war dessen offen propagierter Rassismus. Dies war in der rassistischen Diktion von Hitlers Ausführungen zur christlichen Mission offensichtlich geworden. Dort hatte Hitler die „nordische Edelrasse“ soweit erhöht, dass „Neger“ auf die Stufe von „Halbaffen“ herabsinken mussten. Nitsch verstand solche Voten als Angriffe auf seine biblisch-christlichen Kernüberzeugungen. Anders als Hitler und der Nationalsozialismus unterscheide die Bibel nicht zwischen den Rassen, sondern zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden (1934n:2 ArchNM/MR). Im Gegensatz zur nationalsozialistischen Weltanschauung sei das Evangelium nicht an einer Volksgemeinschaft, sondern an „dem Wort von Sünde und Gnade“ interessiert. Dieses Wort müsse den Menschen aller Rassen verkündigt werden. Hierbei werden Menschen jedweder Rasse vor die Entscheidung für oder wider Christus gestellt (Nitsch 1934f:177). Entscheiden sie sich für Christus, so gehören sie unabhängig von ihrer Rasse zur weltweiten „übernationalen“ „Gemeinde Jesu Christi“ (1936e:3-4 ArchNM/MR). Nitsch fasst es in der Formel zusammen: „Im Himmel gibt’s keine Geographie“ (1935e:1 ArchNM/MR). Dies zeige sich insbesondere in der Bibelstelle aus der Johannesoffenbarung 7,9, wo von der Schar der Erlösten aus „allen Nationen und Stämmen und Völkern und Sprachen“ die Rede ist. Alle Rassen sind in dieser prophetischen Vision gemeinsam vor dem Thron Gottes versammelt um Gott anzubeten. Da diese Vision für alle Rassen gelte, seien die Juden selbstverständlich eingeschlossen. Obwohl sich Nitsch theologisch gegen den nationalsozialistischen Antisemitismus positionierte, bleibt seine politische Haltung zur sog. „Judenfrage“ unklar. Während der Euphorie der „nationalen Erhebung“ schrieb er, dass es in Deutschland zu einer sehr geordneten und disziplinierten

⁴⁰⁰ Nach Roland Smelser (1989:11) galt Robert Ley in der NS-Zeit als „einer der fünf ranghöchsten NS-Führer, als Mann mit einer gewaltigen Machtfülle und als Mitglied jener auserlesenen Gruppe, die Hitlers engstes Gefolge bildete“. Ley war ein fanatischer Antisemit, Neuheide und Kirchenhasser (Schröder 2008:79-109, 250-263).

⁴⁰¹ Nitsch zitiert Ley, der im Stile eines „Glaubensbekenntnisses“ Folgendes sagte: „Adolf Hitler! Wir glauben auf dieser Erde allein an Dich als unseren Führer! Wir glauben, dass der Nationalsozialismus der alleinseligmachende Glaube für Deutschland ist! Wir glauben, dass Deutschland seinen Platz in der Welt ewig behalten und dass das deutsche Volk ewig sein wird!“ (in Nitsch 1936d:4 ArchNM/MR). Von Ley gibt es weitere „Glaubensbekenntnisse“ dieser Art (Schröder 2008:258-263).

⁴⁰² Wahrscheinlich hatte Nitsch bewusst die zweimalige Wiederholung des Gerichtswortes, dass das Gras schnell verwelke, zwischen den Versen aus Jes 40, 6b und 8b weg gelassen. Im Gegensatz zu den Äußerungen von Ley, die wie Gras seien, welches heute blüht und morgen schon verwelkt, bleibe Gottes Wort in Ewigkeit bestehen. Es ist davon auszugehen, dass der Leserkreis von Nitsches Rundbriefen die Intention dieser Andeutung verstanden haben wird.

Revolution gekommen sei. Deswegen habe er die ausländische Kritik an den Judenboykotten im April 1933 für überzogen gehalten. Es sei Deutschlands gutes Recht, in der „Judenfrage“ so zu verfahren wie es eben wolle. Zudem sei es nur in Einzelfällen zu Übergriffen gekommen (1933l:2 ArchNM/MR), wobei die Haupträdelsführer der Judenpogrome im bayrischen Gunzenhausen von der Regierung zur Rechenschaft gezogen und hart bestraft worden wären (1934s:4 ArchNM/MR). Nitsch hatte im Missions- und Heidenboten Bücher mit antijudaistischen Inhalten rezensiert, ohne allerdings Position zu beziehen. Beispielsweise hatte er ohne Kritik das Buch „Arier und Jude“ von Bernhard Peters dem Leserkreis des Missions- und Heidenbotens vorgestellt. Als Nitsch jedoch von einem Leser des Missions- und Heidenbotens auf diese Kritiklosigkeit aufmerksam gemacht wurde, korrigierte er sich in dieser Frage, indem er sich nunmehr kritisch zu Peters Antijudaismus stellte (1935b:142, 1935c:167).

In Konfrontation zu den Deutschen Christen insistierte Nitsch auf eine deutsche evangelische Christengemeinde, in der sowohl bekehrte Juden als auch Christen anderer Rasse einen Platz haben sollten. Dies werde auch an den frühchristlichen Zeugnissen der Apostelgeschichte deutlich. Dort seien Gemeinden mit Menschen jüdischer und nichtjüdischer Herkunft selbstverständlich gewesen.⁴⁰³ Dabei sei der Grundsatz des Apostel Paulus aus Gal. 3,28 ein unabänderliches Grundgesetz der Gemeinde Jesu (1933o:1 ArchNM/MR). Mit dieser Überzeugung stand Nitsch in diametraler Gegnerschaft zu den Forderungen der Deutschen Christen. Diese hatten den Antisemitismus der Nationalsozialisten übernommen und auf den kirchlichen Bereich auszuweiten versucht. Es wurde die Forderung erhoben, dass alle Pfarrer jüdischer Herkunft aus dem kirchlichen Dienst zu entlassen seien. Damit hatte man den sog. Arieparagraphen auf die Kirche übertragen. Nach Nitsch dürfe der Arieparagraph⁴⁰⁴ auf gar keinen Fall in Kirche und Mission Anwendung finden, da dies der Tod der christlichen Mission bedeute (1933p:2 ArchVEM; Wesenick 1965:295). Dies vertrat er mit Vehemenz (1933s:1 ArchNM/MA; Dokumentation zur Situation der Neukirchener Mission in der Zeit des Dritten Reiches 1985:3-4). Dabei versuchte er, die „ganz unzulässige Uebertragung politischer und völkischer Grundsätze“ wie „Führerprinzip, Arieparagraph, 75 % D.C. in allen Körperschaften und Vorständen“ (1935f:1 ArchNM/MR) zu verhindern. Eine Arisierung der deutschen Missionsgesellschaften sei nicht hinzunehmen. Als Missionsmann wolle er über seine „arische Abkunft“ keine Rechenschaft

⁴⁰³ Nach Nitsch (1933o:1 ArchNM/MR) gehörten auch Personen „aus einer Rassenmischung“, wie beispielsweise Timotheus zu dieser einen Gemeinde.

⁴⁰⁴ Am 7.4.1933 wurde das Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums eingeführt. Dies traf auch Pfarrer jüdischer Herkunft, die in den sofortigen Ruhestand versetzt werden sollten.

geben.⁴⁰⁵ Vielmehr müsse es auch weiterhin „möglich und erlaubt sein“, als nichtarischer „Jünger Jesu“ in der Mission tätig zu sein (1934k:1 ArchNM/DEMR). Ebenso sei die Äußerung von Rosenberg, wonach Jesus Arier gewesen sei abzuweisen (1935h:4 ArchNM/MR). Zum einen ist diese Behauptung historisch falsch,⁴⁰⁶ zum anderen betone sie das sog. „artgemäße Christentum“. Nach Nitsch wirke sich ein „artgemäßes Christentum“ für die weltumspannende „christliche Bruderschaft“ tödlich aus (1934d:151). Dies vertrat er auch öffentlich.⁴⁰⁷ Dabei nahm Nitsch wohlwollend Missionsberichte auf, die zeigen, wie auf den Missionsfeldern die Rassengrenzen überwunden wurden. Diametral zu Siegfried Knaks Betonung des Volkstums,⁴⁰⁸ betonte Nitsch die Einheit aller Christen über die Volkstumsgrenzen hinweg. In dieser Sache konnte er mit Knak nicht übereinstimmen, da dessen rassenideologische Grundlagen falsch seien. Nicht in der Rassenbiologie hätten die Unterschiede der Völker ihre Ursache, sondern in den unterschiedlichen geschichtlichen Entwicklungen. Nitsch (1934d:151) verifiziert seine These an Beispielen aus der europäischen Geschichte. Das wirklich Artfremde – so Nitsch (1934c:96) – seien nicht die fremden Rassen, sondern das Kreuz:

Indem das Kreuz das heilige Zeichen der Christenheit ist, bekennt sich die Christenheit zu dieser Artfremdheit als dem wesentlichen Glaubenssatz. Das Längsholz des Kreuzes ist die Menschenart und der Menschenwille. Dies Längsholz wird durchschnitten von einem Querholz. Das Querholz ist der Wille Gottes, Gottes Gericht; das ist das Kreuz. Dies Nein Gottes zu unserer Art.

Mit dieser Äußerung hatte sich Nitsch gegen populäre Positionen im Hauptstrom des Missionsdenkens seiner Zeit gestellt, welche sich der nationalsozialistischen Weltanschauung anzubiedern versuchten, indem sie das Volkstum überhöhten.⁴⁰⁹ Es ist nun deutlich geworden,

⁴⁰⁵ Anscheinend gab es Fragebögen, in die man seine rassische Herkunft eintragen musste. Ob Nitsch seine Verweigerung auch später aufrechterhielt, wird durch die Aktenlage nicht ersichtlich. Martin Schlunk (1934b:1 ArchNM/DEMR) vom DEMR warnte Nitsch, seine Weigerung aufrecht zu erhalten. Eine solche schaffe ein Martyrium ohne viel Erfolg.

⁴⁰⁶ Rosenberg hatte behauptet, dass gemäß einer Information des syrischen Kirchenvaters Ephräm, Jesus einen lateinischen Vater gehabt haben soll. Nitsch informierte sich daraufhin bei dem Bonner Kirchenhistoriker Prof. Goeters, der diese Behauptung als „phantastischen Unsinn“ verwarf (1935h:4 ArchNM/MR). Es gab in der neutestamentlichen Wissenschaft der Versuch Jesus und das Neue Testament zu arisieren (Deines, Leppin & Niebuhr 2007).

⁴⁰⁷ Stets hatte sich Nitsch gegen eine Überhöhung des Volkstumsbegriffs ausgesprochen und heftige Kritik an einem „artgemäßen Christentum“ geübt (Nitsch 1933d:98, 1933c:70, 1933b:25-26, 1939a:25-26, 1941b:13).

⁴⁰⁸ Siegfried Knak hatte in einem Aufsatz (1935:157-159) die Wichtigkeit des Volkstums in der Missionsarbeit betont. Trotz dieser Betonung wurde sein Aufsatz von den Nationalsozialisten beschlagnahmt.

⁴⁰⁹ Wilhelm Nitsch (1933i:180) schreibt dazu: „Mehr als in den früheren Zeiten besinnt man sich ja überall auf die eigene Volksart und weiß sich verpflichtet zur Pflege des eigenen Volkstums. Was in den letzten Jahren die Missionare Gutmann und Keysser auf Grund ihrer Erfahrungen draußen über volkstümliche und volksorganische Missionsarbeit mit Nachdruck gesagt hatten, ist in eine ganz neue Beleuchtung gerückt worden durch die politischen Entwicklungen in unserem deutschen Vaterland. Die Frage wird mit allem Ernst in der ganzen Welt behandelt und das Für und Wider kommt ausgiebig zu Wort. Doch lehnen die Gläubigen auf Grund der Heiligen Schrift jede Ueberspannung des Rassegedankens ab und vor allem auch das Hineintragen des Rassegegensatzes in die Gemeinde Jesu.“

dass Nitsch dezidiert Rassismus, „artgemäßes Christentum“ und den Arierparagrafen ablehnte, ohne allerdings gegen die antisemitischen Gewalttaten der damaligen Zeit aufzubegehren.

3.5.5 „Und was hätten wir machen können, um es zu verhindern?“

Wilhelm Nitsch setzte sich in seiner Autobiographie von 1960 umfangreich mit der NS-Vergangenheit allgemein und insbesondere mit der Rolle, die er dabei spielte, auseinander. Viele Millionen Deutsche, aber auch führende Christen hätten Hitler freudig zugejubelt. Auch er habe sich zunächst an dem Guten der Hitlerregierung gefreut (:44). Zwar seien ihm schon damals Bedenken gegenüber dem Nationalsozialismus gekommen. Deswegen habe er der NSDAP bei der Frühjahrswahl die Stimme versagt und darüber hinaus beim Volksentscheid im August 1933 nach Hindenburgs Tod den Stimmzettel ungültig abgegeben.⁴¹⁰ Hierbei sei ihm aufgefallen, dass das amtliche Wahlergebnis von den Nationalsozialisten manipuliert sein musste (:45). Auch habe er aus Hitlers Buch „Mein Kampf“ ersehen, dass es Hitler aus propagandistischen Gründen nicht um die Wahrheit, sondern um den Erfolg der nationalsozialistischen Sache ginge (:46). Nach diesen Ausführungen kommt er auf seine Stellung innerhalb des Kirchenkampfes zu sprechen. Dabei beschreibt er sein Engagement gegen die Gleichschaltungsversuche im Bereich des Gnadauer Verbandes. Zusammen mit Pfarrer Ernst Buddeberg, D.W. Siebel und Pfarrer Gauger habe er sich gegen die deutschchristlichen Übernahmeveruche zur Wehr gesetzt. In einer Erklärung habe man die Forderungen der Deutschen Christen entschlossen abgewiesen. Sogleich habe er diese Erklärung den Vorsitzenden der Westdeutschen Allianz vorgelegt, worauf sie von den dort versammelten Brüdern einstimmig angenommen worden sei (:48). Dann aber wiederholte Nitsch seine Bedenken gegen die Bekennende Kirche und deren Theologie, die „einerseits zu radikal, andererseits nicht radikal genug“ gewesen sei (:49). Eine weitere wichtige Episode habe sich bei einer Konferenz der Blankenburger Allianz zugetragen. Dort sei es zwischen ihm und einem Konferenzredner zum Konflikt gekommen, da dieser zwar viel Anerkennendes über den Nationalsozialismus zu berichten wusste, jedoch die negativen Seiten des Nationalsozialismus verschwiegen habe. Nitsch schreibt, dass er diesem Redner widersprochen habe, allerdings nicht öffentlich, da dies die Gestapo auf den Plan gerufen hätte (:51). Eine andere Auseinandersetzung, die Nitsch in diesem Zusammenhang erwähnte, war ein Konflikt mit Wilhelm Goebel, dem leitenden Direktor des Blauen Kreuzes. Zu Goebel

⁴¹⁰ Man konnte nur für „Ja“ stimmen.

habe er die Beziehung abbrechen müssen, da dieser völlig von Hitler eingenommen gewesen sei und rücksichtslos die „Blaukreuzsache ‚gleichschaltete‘“ (:53). Da er Goebels Kurs ablehnte, sei er aus dieser Vereinigung ausgetreten. Fernerhin berichtet er von seinem Votum für die freie Meinungsäußerung beim Schriftleiterkurs des Reichsverbandes der Evangelischen Presse. Doch zuviel wollte auch er nicht wagen, „denn jedes ‚unvorsichtige‘ Wort“ hätte unüberschaubare Konsequenzen gehabt. Nitsch berichtet beispielsweise, wie er wegen eines Artikels, den er in seinem Missionsblatt abdrucken ließ von dem antisemitischen Hetzblatt „Der Stürmer“ attackiert und verunglimpft worden sei. In diesem Artikel war der biblische Satz gefallen, dass das Heil von den Juden käme. Dies hatte zur Konsequenz, dass man ihm das Blatt aus dem „Stürmer“ an die Haustüre klebte und oben „Fahren Sie wohl nach Jerusalem!“ und unten „Vaterlandsverräter!“ geschrieben habe (:52). Schließlich aber kommt er auf die unsäglichen Verbrechen, auf die Konzentrationslager und auf all das Furchtbare, „was mit den Juden gemacht worden war“ ebenso zu sprechen wie auf die Euthanasieverbrechen. Zwar hätte er nur Weniges davon gewusst, Einiges sei ihm jedoch bekannt gewesen. Aus den Akten wird deutlich, dass Nitsch im März 1941 bei Curt Ronicke von der Betheler Mission nachfragte, ob an den Gerüchten über die „bekannte[] ‚Euthanasie-Sache‘“ etwas wahr sei (1941c:1 ArchVEM). Er habe gehört, dass aus gewissen „Anstalten Todesanzeigen von Leuten“ kämen „über deren Kranksein man doch gar nichts wusste“. Nun wolle er wissen, ob so etwas auch in den Betheler Anstalten vorgekommen sei. Die Antwort von Ronicke ist nicht bekannt. Jedenfalls zeigt dieser Brief, dass Nitsch über die Euthanasiemorde Kenntnis hatte. In seiner Autobiographie von 1960 schreibt er, dass ihm die Verbrechen der Nationalsozialisten bekannt waren, allerdings nur andeutungsweise (:57):

Es waren ja grauenhafte Dinge geschehen durch unser Volk, durch die von unserem Volk bestellte Regierung. Wir wussten eigentlich wenig davon. Ein paar Namen von Orten, wo Konzentrationslager sich befanden, hatte man gehört, Dachau und Buchenwald z. B.; wir nahmen an, daß sich in jedem wahrscheinlich mehrere hundert Menschen befänden, nahmen auch an, daß es da wohl ähnlich zuginge wie in einem Gefängnis. Aber daß es dutzende solcher Lager gab, ahnten wir nicht, auch nicht daß Zehntausende in jedem Lager steckten, und vor allem nicht, daß sie in einer ganz grauenhaften Weise behandelt und daß Tag für Tag die Menschen massenweise umgebracht wurden. Und von dem Furchtbaren, was mit den Juden gemacht worden war, wussten wir nur das wenigste, und wir wussten es nur vom Hörensagen, z.B. durch die Erzählung von Soldaten, die aus Polen und Russland auf Urlaub kamen“.

Diese Aussage bestätigt und belegt die Forschungen von Peter Longerich (2006), der aufzeigt, dass die deutsche Bevölkerung über die Judenvernichtung mehr Kenntnisse hatte, als man später zugeben bereit war.

Was aber – so Nitsch (:57) – hätten wir dagegen tun können? Die Antwort gibt er sich selbst, indem er auf Personen verweist,⁴¹¹ die tapfer diesem schrecklichen Unrechtssystem die Stirn boten. Nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus sei alle Welt entsetzt gewesen über das, was die Deutschen für grauenhafte Dinge getan hätten. Nitsch gibt jedoch zu bedenken, dass nicht alle Deutschen daran beteiligt waren. Dieser Gedanke wurde in den Auseinandersetzungen um die Frage an einem Schuldbekennnis eingebracht. Nitsch bejaht diesen Gedanken. Allerdings müssten auch die „Nicht-Nazis“ Schuld bekennen, da sie diese verbrecherische Regierung zum größten Teil gewählt hätten und später dann gewähren ließen. Daher müsse man ein Schuldbekennnis ablegen, sozusagen aus Solidarität mit der Schuld des ganzen deutschen Volkes. Dass er selbst den Nationalsozialismus bejahte, distanziert zum Kampf der Bekennenden Kirchen stand und die verbrecherische Politik der Nationalsozialisten zum Teil verteidigt hatte,⁴¹² sah er in diesem Zusammenhang nicht. Vor den Verantwortlichen der niederländischen Partnerorganisation verteidigt er seine kriegspropagandistischen Äußerungen. Zum einen habe er der Goebbelschen Propaganda geglaubt,⁴¹³ zum anderen habe er die Kriegspropaganda auf Druck der Pressebehörden

⁴¹¹ Er verweist auf den katholischen Bischof von Galen, mehrere Kapläne in Lübeck, auf den evangelischen Pfarrer Friedrich Stellbrink sowie auf die Pastoren Martin Niemöller, Paul Schneider und den Juristen Friedrich Weißler, die tapfer dem NS-Regime widerstanden hätten. Des Weiteren erwähnt er den Münchner Professor Kurt Huber, das „tapfere“ Geschwisterpaar Scholl und all die anderen, die ihren Widerstand mit Verschleppung ins Konzentrationslager oder „es mit ihrem Kopf büßen mussten“ (1960:57).

⁴¹² Neben den positiven Äußerungen zum Nationalsozialismus und zur Politik Hitlers siehe auch seine Rezensionen der politischen Schriften von Friedrich Avemarie im Missionsblatt der Neukirchener Mission. Avemarie, war Direktor der zum Neukirchener Werk gehörenden Julius-Stursberg-Schule. In dieser Funktion übte er seinen nationalsozialistischen Einfluss auf die Schule aus (Schmidt 1995:94), anscheinend ohne von Nitsch daran gehindert worden zu sein. Vielmehr rezensierte Nitsch wohlwollend dessen Schriften, z.B.: „Horst Wessel“, „B. Mussolini“, „Deutschlands Ringen um die Ehre und Freiheit“, „Deutsche Werkgemeinschaft“ und „Der Christ und die Ehre“. Darüber hinaus warb man im Missions- und Heidenboten (Anonym März 1938:65) für die Julius-Stursberg-Schule, da diese Schule besondere Vorzüge aufzuweisen habe wie eine „straffe nationalpolitische Ausrichtung von Unterricht und Erziehung, die z.B. in der Zugehörigkeit aller Schüler(innen) zur H.J. zum Ausdruck kommt“.

⁴¹³ Nitsch hatte nach dem deutschen Überfall auf die Niederlande in einem Brief an die Javamissionare Kroh und Plaum von dem glorreichen Sieg der deutschen Truppen berichtet. Dieser Brief wurde von der holländischen Zensur abgefangen und nach dem Krieg an das Komitee der Salatiga Zending weitergeleitet. Dort löste dieser Brief Entrüstung aus. Nitsch (1946f:1 ArchNM/SK) verteidigte sich vor dem dortigen Missionssekretär Emil K. E. Heintze wie folgt: „Also der Brief, den ich am 4.6.40 an die Brüder Kroh und Plaum gerichtet habe, ist dort so übel empfunden worden. Leider habe ich diesen Brief nicht mehr, ich weiss nicht, wo er geblieben ist. ... Doch, ich habe den Brief soeben gefunden, indem ich noch einmal nachsah. Indem ich ihn jetzt noch einmal gelesen habe, frage ich mich: Was mag es denn nun gewesen sein, was in diesem Brief die holländischen Freunde so aufgeregt hat? Natürlich würde ich, wenn ich heute über diese Dinge zu schreiben hätte, ganz anders schreiben, als ich damals geschrieben habe. Unsere holländischen Freunde bedenken zu wenig, wie wir hier in Deutschland unter dem Einfluss der Propaganda des Herrn Goebbels, diese Dinge erlebt haben. Heute wissen wir, dass wir sowohl wegen des Kriegs mit Polen wie auch wegen des Einbruchs nach Holland und Belgien hinein durch unsere Propaganda planmässig belogen worden sind. Ich meine, ich hörte heute noch die so biedermännisch klingende Stimme des Herrn Goebbels, wie er am Morgen des 10. Mai 1940 bekanntgab, dass und warum wir notgedrungen nach Holland hineingehen müssten, weil die Gefahr bestände, dass die Engländer sich in Holland festsetzten und von da aus ins Ruhrgebiet vorzustossen versuchten, ohne auf erheblichen Widerstand in Holland zu stossen. Da war es nun doch, das sollten auch unsere holländischen Freunde begreifen können, für uns eine Freude zu erfahren, wie schnell und gut diese uns drohende Gefahr durch unsere tapferen Truppen abgewandt

abdrucken müssen. Mit seinem mutigen und singulären Schuldbekenntnis im Umfeld der Glauben- und Gemeinschaftsmissionen gelang es ihm, die Nachkriegsdifferenzen über das Versagen während der NS-Zeit aus dem Weg zu räumen und die Zusammenarbeit mit dem niederländischen Partner zu normalisieren.

3.5.6 Beurteilung und Einordnung

Nach Bernhard Schmidt (1995:96) habe es in der Stadt Neukirchen-Vluyn Frauen und Männer gegeben, die mutig ihre Freiheit und ihr Leben riskierten, um dem verbrecherischen Tun des nationalsozialistischen Regimes zu trotzen. Einer von diesen Männern sei Wilhelm Nitsch gewesen (:96). Mit der Aufnahme von Wilhelm Nitsch in diese Liste werden ihm widerständische Ehren zuteil. Dabei ist es unbestritten, dass Nitsches Haltung während der NS-Zeit schlechterdings nicht mit widerständischen Begriffen wie Antifaschismus, Hitlergegnerschaft oder Opposition in Verbindung gebracht werden kann. Zum einen begrüßte und bejahte Nitsch von Anfang an Hitlers „nationale Erhebung“. Zum anderen war er auch späterhin von Hitlers Erfolgen begeistert (1938g:1, 1938h:1-2, 1938l:2-3 ArchNM/MR, 1938b:228). Es gibt zahlreiche Voten, in denen er die nationalsozialistische Außenpolitik lobt und sie vor Angriffen aus dem Ausland verteidigt (1933l:2, 1934s:4, 1938g:1-2, 1938h:1, 1938l:2-3 ArchNM/MR). Wie viele seiner Zeitgenossen auch, war Nitsch einerseits von Hitler und dessen Politik überzeugt, ohne jedoch mit der nationalsozialistischen Weltanschauung zu sympathisieren. Ab und zu meinte Nitsch Anzeichen dafür finden zu können, dass Hitler sich in religiöse Fragen nicht einmische, da dies nicht Sache des Staates sei. Dann aber wurde ihm überdeutlich bewusst, dass nationalsozialistische Parteigrößen, wie beispielsweise Alfred Rosenberg oder Robert Ley eine offenkundige und aggressive antikirchliche bzw. antichristliche Weltanschauung vertreten durften Nitsches (1935h:4, 1936d:4, 1937d:2, 1937f:2 ArchNM/MR), ohne dass sie von Hitler daran gehindert wurden. Im Gegenteil. Nitsch registrierte, dass Hitler diese Parteigrößen trotz deren antichristlicher Haltung protegierte (1937h:3-4 ArchNM/MR). Dies änderte jedoch nichts an Nitsches grundsätzlich positiver Haltung zur nationalsozialistischen Politik. Es gehört allerdings zu den herausragenden Verdiensten von Wilhelm Nitsch, deutliche Worte gegen den biologischen Rassismus gefunden zu haben. Damit stand er

worden war. Etwas anderes habe ich doch in meinem Brief gar nicht gesagt. - Und was meine Mitteilung im Heidenboten angeht, so ist folgendes zu sagen. Diejenigen Stücke unter der Überschrift ‚Aus den Anstalten‘, um die es sich wohl in erster Linie handelt, tragen wohl meine Unterschrift, sind aber nicht von mir verfasst. Die holländischen Freunde ahnen ja gar nicht, wie stark wir auch in dieser Beziehung unter dem Druck der Propaganda standen.“

diametral zur nationalsozialistischen Weltanschauung. Im Umfeld seines Wirkungsbereichs setzte er deutliche Akzente gegen Rassismus, „artgemäßes Christentum“ und unrechtmäßige Übergriffe des Staates im kirchlichen Bereich. Obschon er sich auf diesem Feld weit hinauswagte, kam es zu keinen Konflikten mit den nationalsozialistischen Machthabern und deren Polizeiapparat. Anscheinend fiel den Überwachungsbehörden diese dissidente Haltung nicht auf. In seiner Gestapoakte, die anlässlich seines Anerkennungsprozesses als politischer Schriftleiter entstanden war, wird jedenfalls nichts davon berichtet. Mehrfach wird ihm dort politische Zuverlässigkeit attestiert.⁴¹⁴ Diese Beurteilung zeigt, dass seine dissidenten Äußerungen und Handlungen nicht als staatsfeindlich aufgefasst wurden. Als er sich jedoch völlig bedenkenlos zu der damals als äußerst subversiv eingestuften Schrift „Der weiße Herzog“ äußerte, änderte sich dies. Alles begann mit der Bitte aus Nitsches Freundeskreis, er möge etwas zur Beurteilung dieser Schrift sagen. Da Nitsch ein Exemplar dieser verbotenen Schrift einsehen und umfangreiche Exzerpte davon anfertigen konnte, ließ er sich dazu hinreißen, in seinen „Monatlichen Rundbriefen“ ausführlich darüber zu referieren. Die unbekümmerte Naivität seiner Ausführungen zeigt, dass er die subversive Kraft dieser Schrift unterschätzte. Obwohl seine Deutung keine regimekritischen Äußerungen enthielt, wurde er von der Gestapo vorgeladen. Selbstverständlich war eine Identifizierung des dort beschriebenen „weißen Herzogs“ mit Hitler gefährlich, da der Autor dieser Schrift den viel beschworenen Antichristen mit dem ersten apokalyptischen Reiter aus Offenbarung 6,1ff., dem sog. „weißen Herzog“ identifizierte. Nitsch allerdings deutete den ersten apokalyptischen Reiter in Anlehnung an Karl Hartensteins Buch „Der Wiederkommende Herr“ (1940)⁴¹⁵ als Jesus, der in der christlichen Mission seinen glorreichen weltweiten Siegeszug vollziehe (Spohn 2000:100-101). Damit hatte er die Identifikation des weißen Reiters mit Hitler ebenso ad absurdum geführt wie die zahlreichen Versuche apokalyptische Bilder der Johannesoffenbarung mit politisch-zeitgeschichtlichen Ereignissen zu verknüpfen. Trotzdem zogen diese Äußerungen ein stundenlanges Verhör der Gestapo nach sich. Daraufhin wurde ihm untersagt, weiterhin seine „Monatlichen Rundbriefe“ zu veröffentlichen.⁴¹⁶

⁴¹⁴ In politischer Hinsicht „sei über den Vg. Nitsch nachteiliges nicht bekannt geworden“. Eine Parteimitgliedschaft von Nitsch wird verneint. Allerdings wird dort angegeben, dass er bei der Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt (NSV) und beim nationalsozialistischen Reichslehrer Bund (RLB) Mitglied sei. (Akten der Geheimen Staatspolizei Wilhelm Nitsch [o.J.] NW HSA). In seiner Entnazifizierungsakte (Entnazifizierungsakte Wilhelm Nitsch [o.J.] NW HSA) schließt Nitsch jegliche Mitgliedschaft in der Partei oder in einer Parteigliederung aus.

⁴¹⁵ Auszüge aus diesem Buch erschienen schon früher und waren als Hefte erhältlich.

⁴¹⁶ Es sei ihm nicht nur die Schreibmaschine konfisziert worden, sondern er habe wegen dieser Sache einen Eintrag ins „Schwarze Buch“ der Partei bekommen (Nitsch 1960:53). Dass es nicht noch schlimmer kam, habe er dem Neukirchener Bürgermeister Erich Neumann zu verdanken, der zwar Nationalsozialist war, ihm jedoch ein „anständiger und gerecht denkender“ Freund geblieben sei (:53).

Werner Ustorf (2000:33) hat darauf hingewiesen, dass eine Positionierung in den theologischen Kämpfen während der NS-Zeit nichts darüber aussagt, ob man nun Befürworter oder Gegner des „Dritten Reiches“ war.⁴¹⁷ Dies lässt sich auch an der Haltung von Nitsch nachvollziehen. Einerseits war er Gegner der nationalsozialistischen und deutschchristlichen Ideologie. Andererseits jedoch noch kein Regimegegner. In diesem Zusammenhang ist es aufschlussreich, dass es zu den Aufgaben der Gestapo gehörte, profilierte Anhänger der Bekennenden Kirche zu überwachen. Da Nitsch der Bekennenden Kirche stets reserviert gegenüberstand, kam er mit der Staatsmacht (zunächst jedenfalls) nicht in Konflikt. Daher ist zu vermuten, dass seine im vertrauten Umfeld geäußerte Kritik an der nationalsozialistischen Weltanschauung den Machthabern entweder nicht bekannt geworden war oder als nicht subversiv eingestuft wurde. Obwohl er gelegentlich selbstbewusst und mutig den Konflikt mit den Behörden suchte, wollte oder konnte er zum Judenboykott im April 1933 oder gegen die schrecklichen Geschehnisse der Novemberpogrome⁴¹⁸ 1938 keinen Protest einlegen. Auch schwieg er zu den Euthanasiemorden und zur Judenvernichtung, obwohl er darüber andeutungsweise Bescheid wusste. In Nitsches rudimentärer politischer Ethik war wie bei vielen seiner konservativen Zeitgenossen auch ein ausgeprägter Obrigkeitsgehorsam bestimmend. Wo es um die Belange der Mission ging, versuchte er, ihre Existenz und Unabhängigkeit zu sichern, wo dies aber wegen den übermächtigen staatlichen Repressionen nicht mehr möglich war, zog er sich in die Defensive zurück. Der innere Konflikt indes blieb.

Zusammenfassend gilt festzuhalten, dass Nitsch wie kein anderer Verantwortlicher der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen versuchte, die Übergriffe des Staates bzw. der deutschchristlichen Reichskirche auf das Missionsleben abzuwehren. Darüber hinaus gelang es ihm, deutliche und dazu noch öffentliche Akzente gegen Rassismus und „artgemäßes Christentum“ zu setzen. Zudem bekämpfte er die bedenklichen Lehren der Deutschen Christen und zählte sich zur Peripherie der Bekennenden Kirche. Zum Widerstand kann man ihn, trotz dieser Kritik an der nationalsozialistischen Weltanschauung nicht rechnen. Nitsch setzte sich jedoch dort von vielen seiner Zeitgenossen ab, wo er seine kritische Haltung zur nationalsozialistischen Weltanschauung äußerte und wo er später für ein öffentliches Schuldbekenntnis eintrat.

⁴¹⁷ „The theological controversy in the Third Reich did not necessarily coincide with the struggle for or against the Third Reich“ (Ustorf 2000:33).

⁴¹⁸ Ausführlich sind die Novemberpogrome bei Hans-Jürgen Döscher (2000) beschrieben.

3.6 Joachim Müller (LiO): Biographische Aspekte im Kontext des Nationalsozialismus

Wir haben Götter werden sehen und ihrer Vernichtung beigewohnt. Noch jetzt ergreift uns das Grauen vor jenen funkelnden Masken und ihren tönernen Reden. (...) Dennoch: lieber sterben, wenn die Erlösung von den Götzen nicht anders erworben werden kann!

Diese Sätze schrieb Joachim Müller in einem der ersten Nachkriegsleitartikel der Missionszeitschrift „Dein Reich komme!“ (1947a:1). Mit triumphierendem Pathos fährt er fort: „Aber siehe, wir leben, und leben in Freiheit!“ (1947a:1). In Retrospektive blickt Müller in diesem Artikel auf die Zeit der nationalsozialistischen Verführung.⁴¹⁹ Was Müller in diesen Sätzen andeutet, ist seine Lebensgeschichte und es sind insbesondere seine Erlebnisse im „Dritten Reich“. In einem weiteren Leitartikel führt Müller im grammatikalischen Präsens aus, dass ganze Völker „hin- und hergerissen zwischen Christus und Satan“ „der Majestät des Verführers“ erlegen seien. Unzählige haben von dem „vergifteten Honig seiner Rede“ gekostet bis sie nicht mehr davon lassen konnten. Als die „Gebannten Satans“ bilden sie „Kollektive der Sünde“, die „mit selbstsicherem Lächeln“ aus „der Gottesferne in die Gottlosigkeit“ treten, aber vorgeben „von keiner gemeinsamen Sünde etwas zu wissen“. „Bruder, Schwester“ insistiert Müller eindringlich, „laßt Verwirrung zu Beugung und Scham zu Buße werden!“ (1947b:1-2). In diesen kurzen Leitartikeln fasste Müller seine Weltsicht pointiert zusammen.

3.6.1 Antagonistische Weltsicht

Schon in der zweiten Hälfte der 1930er Jahren deutete Müller die auf Demagogie und Massenrausch abzielenden Verführungssysteme wie Nationalsozialismus und Kommunismus als satanische Angriffe der Welt auf die Kirche. Diese antagonistische Weltsicht ist typisch für Müllers Schriften. Durch seine Vorliebe für militärische Begriffe, wie „Angriff“, „Kampf“ und „Heereszug“ wird dieser Eindruck noch verstärkt. Es ging ihm dabei um die zwei antichristlichen Mächte, die zum „Generalangriff“ auf das „Christentum“ auszuholen begannen. Diese Mächte seien die bolschewistische Gottlosenbewegung und das Heidentum (Müller 1935b:4, [1938]:3). Dabei sei es offensichtlich, dass der Angriff dieser beiden

⁴¹⁹ Umfangreichere Reflektionen über die NS-Zeit sind von Müller nicht bekannt. Neben diesen Leitartikeln zeigen lediglich die kurzen Andeutungen in seinem Beitrag über Paul Humburg (1947c:44-55) wie er den Nationalsozialismus nach Kriegsende 1945 deutete. Z.B. (1947c:46): „Damals begann ein Nationalismus, fern und fremd jener im Gewissen wurzelnden Vaterlandsliebe, mit einem marktschreierischen Apparat und mit weltanschaulichen Legenden die Seelen zu verwüsten“.

Mächte⁴²⁰ das Ende des christlichen Zeitalters herbeiführe (1937a). Nun gehe es für das Christentum in der „Prüfungsstunde“ um Bewährung bis hin zum Martyrium. Die kommunistische Bewegung habe dabei einen großen Anteil, da sie atheistisch und christusfeindlich sei. Letztlich könne diese Situation nur in „Weltgottlosigkeit“ münden. Sorgenvoll stellt er in fast allen seinen Schriften diese „Weltgottlosigkeit“ seinen Lesern vor Augen. Dabei hatte er durch seine Arbeit beim Missionsbund „Licht im Osten“ besonderes Interesse, die Lage der unter bolschewistischer Verfolgung leidenden Christen, zu beschreiben. Konsequenzen wegen seiner darin enthaltenen vehementen Bolschewismuskritik brauchte er nicht zu fürchten, da ein Antibolschewismus im nationalsozialistischen Deutschland bis 1939 staatlich gefördert wurde.⁴²¹ Daher waren Müllers bildhafte Beschreibungen des bolschewistischen Terrors gegen Christen regimekonform, zumal Müller den Antibolschewismus im Geiste seiner Zeit mit antisemitischen Tendenzen verband.⁴²² Anders muss man jedoch Müllers Heidentumsdeutung bewerten, da er darin in gewisser Weise die nationalsozialistische Weltanschauung angriff. Müller deutet das Heidentum dialektisch. Alles was mit dem Heidentum zu tun habe, ist für ihn „Feindschaft gegen Gott, ist ständig vorhandene Bereitschaft zur Auflehnung“ (1935b:5). Müller assoziiert das Wort „Heidentum“ immer mit negativen Begriffen, wie „Abgötter“, „Götzen“, „Tisch der Dämonen“, „Antichristentum“ usw. Damit setzte er sich vehement von der damals populären Volksnomostheologie⁴²³ ab. Diese Richtung sah im Gegensatz zu Müller und der Dialektischen Theologie⁴²⁴ im Heidentum nicht nur Negatives, sondern missionarische Möglichkeiten und Herausforderungen.⁴²⁵ Zwar setzte er sich nicht systematisch mit den Ansätzen der Volksnomoslehre seiner Zeit auseinander. Jedoch zeigen seine ausführlichen Beschreibungen der „heidnischen Renaissance“ in China, Japan und Indien, dass er einem

⁴²⁰ An anderer Stelle nennt er diese Mächte „Weltgottlosigkeit und Weltheidentum“ ([1938]:5).

⁴²¹ Wahrscheinlich ist seine Schrift „Gott schweigt nicht“ von 1939 noch vor dem Nichtangriffspakt mit Stalin veröffentlicht worden. Später waren kommunistusfeindliche Äußerungen (jedenfalls bis zum Beginn des Russlandfeldzugs) verboten. In dieser Schrift hatte Müller den antireligiösen und menschenverachtenden Charakter des Stalinismus plastisch beschrieben.

⁴²² So attestiert Müller der bolschewistischen Revolution eine „asiatische Wildheit“, die mit der „Dämonie des gottlosen Judentums“ verbunden sei. Dieses „Judentum“ sei nach Müller jene „Söhne Israels“, die „vom Väterglauben“ abgefallen und über die die „Heilige Schrift urteilt, daß ‚sie sagen sie seien Juden, und sind’s nicht‘“ (Müller [1938]:11). Diese Plattitüden hatten eine unverkennbare antisemitische Wirkung.

⁴²³ Bei der Volksnomostheologie geht es um die Betonung völkischer Traditionen in der evangelischen Theologie (Tilgner 1966).

⁴²⁴ Dass Müller die Dialektische Theologie in dieser Frage rezipierte, ist offensichtlich. Dies lässt sich bis in die Formulierungen hinein nachweisen, obwohl Müller die theologische Quelle seiner vehementen Heidentumskritik namentlich nicht nennt (Müller 1937a:5-6).

⁴²⁵ In der Missionswissenschaft der damaligen Zeit war die Volksnomoslehre allgemeiner Usus. Vor allem Bruno Gutmann, Christian Keyßer, Siegfried Knak und viele andere mehr vertraten, dass sich Gott auch den Heiden geoffenbart habe. Daraus erwächst eine synthetische Verständnisbestimmung zum Heidentum (Hoekendijk 1967). Dass es unter missionswissenschaftlicher Perspektive „Anknüpfungspunkte“ zu suchen und für die missionarische Verkündigung und Praxis aufzunehmen gilt, war Müller fremd, jedenfalls nicht im Fokus seiner Schriften, da er darin gänzlich einer antagonistischen Perspektive verhaftet blieb.

„Friedensschluß“ mit dem Heidentum nicht zustimmen konnte. Man könne nicht „Christus und den Abgöttern zugleich [...] dienen“ ([1938]:15). Dies müsse die „Gemeinde“ „mit ganzer Klarheit und Schärfe“ vertreten und den „Greuel der Vermischung“ bekämpfen ([1938]:15).

Nun wäre diese religionstheologische Deutung ohne politische Relevanz gewesen, hätte sie sich nur auf ferne Länder bezogen. Müller aber konstatiert für Deutschland ein neu erwachendes Heidentum, deren Abgötter „Volkstum, Rasse, Geschichte und Ehre“ heißen (1935b:6). Wer in Deutschland herumkomme, könne „tausend Belege für das Vordringen dieses heidnischen Irrglaubens im Volke Luther“ anführen. Zu diesen neuheidnischen Lehren zählt er den „Kultus des Blutes“ und die „Wiederbelebung des Götterglaubens“ (1935b:9). Dabei setzt er sich kritisch mit Alfred Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts“, Fritz Gericke „Glaube aus dem Blut“ und Wilhelm Hauers „Deutschen Glaubensunterweisung“ auseinander, indem er kurz deren Spitzensätze referiert. Nach Rosenberg ersetze das nordische Blut das sakramentale Blut des Abendmahls. Es erfülle den Menschen, in deren Adern es „rollt“ mit „stolzer Kraft und Glut“. Nach Gericke könne deutsches Blut sagen was richtig und falsch sei. „Unser Blut (...) ist Gott, der in uns und zu uns spricht“. Nach Hauers „Katechismus der deutschen Glaubensbewegung“ seien Götter und Göttinnen ein wichtiger Bestandteil des „deutschen Heilstums“. Auch müsse die „Sonne mit ehrfürchtigem Ernst“ begrüßt werden.⁴²⁶ Diesen offensichtlichen Häresien widersprach Müller vehement. Wie könne man das nordische Blut mit dem Opfer des Herrn auf Golgatha vergleichen? Und an Gericke richtet er den Spruch der Schlange aus der biblischen Versuchungsgeschichte: „Ihr werdet sein wie Gott und wissen was Gut und Böse ist!“ (Müller 1935b:10). Nach Müller kennzeichnen diese neuheidnischen Lehren die Hybris des „vergötzten Menschen“. In seiner Schrift „Das Ende des christlichen Zeitalters“ (1937a) setzt sich Müller ausführlich mit der Mythos-Faszination seiner Zeit auseinander. Darin führt er aus, dass der Mythos im Gegensatz zur biblischen Offenbarung keine geschichtliche Grundlage habe. Im Gegensatz dazu stehe die christliche Wahrheitserkenntnis. Sie sei an die geschichtliche Wirklichkeit gebunden ist (1937a:12-13). Im „Mythus“ dagegen gäbe es kein historisch-tatsächliches Geschehen, es gäbe nur „religiöse Verklärung, Umdichtung und Umdeutung“ (1937a:13). Als Beispiel führt er den „Mythus“ von der göttlichen Abstammung des japanischen Kaiserhauses an. Dieser „Mythus“, der damals den japanischen Schulen als amtlicher Lehrstoff verordnet wurde, ist – so Müller – mythologische Fiktion, die keiner geschichtswissenschaftlichen Überprüfung standhalte (1937a:12). Gefährlich werde es aber dann, wenn man den „Mythus“

⁴²⁶ Über die neuheidnischen Vertreter und deren Lehren informiert Nanko (1993) und Baumann (2005).

mit dem Rationalismus zusammenbringe. Denn wo das geschehe trete an die Stelle der Götter der Mensch (1937a:13). Wo aber der Mensch an die Stelle der Götter tritt, werden die menschenfeindlichen Auswirkungen des „Mythus“ besonders offensichtlich, denn dort werden Menschen einer „vergötterten Gestalt des Menschen zum Opfer“ gebracht (1937a:13). Diese weitsichtige Analyse sollte sich bewahrheiten. Tausende folgten in religiösem Gehorsam ihrem Führer in den Tod und rissen viele andere mit. Diese Sicht leitete Müller aus den Entwicklungen der bolschewistischen Revolution ab. Dort ging es ebenso um einen „Mythus“, nämlich um den „Mythus“ vom „neuen Menschen“.⁴²⁷ Diesem „neuen Menschen“ müsse – so die kommunistische Doktrin – der alte Mensch weichen. Dies gehe jedoch nicht ohne Gewalt. Deswegen zählen Menschenopfer, die dem „Götzen“ der bolschewistischen Ideologie dargebracht werden, Millionen (1937a:14).

Nun war eine kritische Auseinandersetzung mit neuheidnischen Lehren nichts Außergewöhnliches im deutschen Protestantismus jener Zeit. Schon im Jahre 1935 waren große Auseinandersetzungen mit Rosenbergs „Mythus“ erschienen (Besier 2001b:275). Diese Auseinandersetzungen aber verschärften sich in der Folgezeit, da „sich das völkische Gedankengut der Deutschgläubigen im Prozeß der NS-Milieubildung von einer eher sektiererischen Bewegung zu einer zwar wenig organisierten, aber doch mächtigen Zivilreligion entwickeln konnte“ (Besier 2001b:275). Dies hatte auch Müller gespürt und in seinen Schriften darauf aufmerksam gemacht. Offen schreibt er dazu, dass diese „seelenzerstörenden heidnischen Lehren“ durch die Staatsdoktrin vorzugsweise gefördert würden (1935b:7). An dieser Stelle weitet Müller seine religionstheologische Heidentumsinterpretation ins Politische aus. Es gäbe eine Verbindung dieser „außerchristlichen und antichristlichen Gedanken und Kräfte mit der politischen Macht“ (1935b:7). Zwar nennt er nie den Nationalsozialismus beim Namen, er trifft ihn jedoch in seiner ideologischen Identität. Als Chiffre für das NS-Regime benutzt er den Terminus „Weltanschauungsstaat“. Dieser versuche mit seiner Ideologie das „geistige und religiöse Leben seiner Bürger“ zu infiltrieren (1935b:7). Dem müsse das Christentum entschlossen entgentreten. Es müsse

die weltanschauliche Herrschaft der Politik als einen gefährlichen Angriff auf sein Lebenszentrum empfinden. Christusnachfolge bedarf jener innersten Freiheit des Geistes, die in der Bindung an Gott als dem alleinigen Herrn besteht. Was dem widerstreitet, hat keinen Platz in Herz und Geist und Gewissen des Christen. „Wir können nichts wider die Wahrheit“. Je kompromissloser der Weltanschauungsstaat Religion und Kirche in den Mechanismus des politischen Lebens einschalten will, desto stärker drängt er die lebendigen Christen in den Stand der Bekenner und

⁴²⁷ An anderer Stelle schreibt er dazu Folgendes (1939a:13): „Schon am Anfang der bolschewistischen Revolution stand der Mythus vom Welterlöser Proletariat, der das selige Weltfriedensreich herbeiführen wird.“

Märtyrer. Das ist ja nun freilich ein gesegneter Stand, dicht bei dem Kreuze unseres Herrn (Müller 1935b:7).

Mit dieser Analyse weist Müller die Synthese von neuheidnischer Weltanschauung und nationalsozialistischer Politik nach. Damit widerspricht er indirekt der damals verbreiteten Meinung, Hitler und der nationalsozialistische Staat stünden auf Seiten eines „positiven Christentums“. Mit anderen Worten meinte Müller, dass nicht das „positive Christentum“ oder andere traditionelle Werte des Christentums im religiös-ideologischen Zentrum des NS-Staates stünden, sondern das Neuheidentum. Da er das Neuheidentum heftig attackierte, griff er damit auch die nationalsozialistische Weltanschauung und den darin inhärenten Totalitarismus an, der Herz, Geist und Gewissen der Christen zu beherrschen versuche. Dieser Angriff auf die „weltanschauliche Herrschaft der Politik“ koinzidiert mit Müllers Martyriologie.

3.6.2 Bekenntnis bis zum Martyrium

Dem totalitären Anspruch des „Weltanschauungsstaat“ müssen Christen „getrost und freudig“ entgentreten. Dabei seien ihre Waffen „[t]apferes Bekenntnis, werbendes Zeugnis und zuletzt, wenn der Mund zum Schweigen gebracht ist, geduldiges Leiden“ (1935b:15).⁴²⁸ Hier mündet Müllers Kritik an der nationalsozialistischen Weltanschauung in das andere große Thema ein, das ihn zeitlebens beschäftigte, nämlich in das des Martyriums.⁴²⁹ Die Auseinandersetzung mit dem Martyrium war indes für seine Arbeit unumgänglich, gehörte es doch zu seinen Aufgaben, auf das unsägliche Leid, das Christen in der Sowjetunion unter kommunistischer Verfolgung zu erleiden hatten, hinzuweisen und den Christen in Deutschland nahe zu bringen. Daraus entstand ein Gespür für unrechtmäßige Machtansprüche, denen sich Christen keinesfalls beugen dürfen. Zwar wird von Müller die Frage, in welcher Situation es angebracht sei für Christus zu leiden, nicht direkt beantwortet, er führt jedoch zahlreiche Beispiele aus der Verfolgungssituation der Christen in Osteuropa und der Sowjetunion auf, um zu zeigen, wie sich Christen dort verhielten. Im Gegensatz zu Jakob Kroeker, dem Missionsleiter von Licht im Osten, der vor unklugem und herausforderndem Verhalten gegenüber der „neuen Regierungsform“ warnte, da solche

⁴²⁸ Müller propagierte diese Sicht nicht nur in seinen Schriften, die zum Teil eine zweite Auflage erfuhren, sondern auch in öffentlichen Veranstaltungen. Er verstand es, diese Thesen öffentlichkeitswirksam zu verbreiten. Dass er damit nicht schon früher mit Parteistellen in Konflikt geriet, könnte an seiner Bolschewismuskritik liegen, die regimekonform war.

⁴²⁹ Das Thema Martyrium durchzieht seine Schriften. Mehrere seiner Schriften sind gänzlich diesem Thema gewidmet (1936b:21-40; [1937]).

Provokationen mit dem neutestamentlichen Martyrium nichts zu tun hätten (1936a:7),⁴³⁰ motiviert Müller seine Leser tendenziell zum Martyrium. Es sei vor allem dann unumgänglich, wenn das Gebot „Du sollst keine anderen Götter haben neben Mir!“ missachtet werde. Um das Ringen mit diesen Fragen zu veranschaulichen, weist Müller auf ein Beispiel aus Japan hin. Dort lehre der japanische Nationalismus ein auf den Kaiserkult abzielendes überhöhtes „nationaljapanisches Wesen“. Wer sich der Verehrung des Kaisers verweigere, werde aus der japanischen Volksgemeinschaft ausgeschlossen. Trotzdem hätten japanische Christen sich geweigert, dem Kaiser religiöse Verehrung zukommen zu lassen, was harte Konsequenzen zur Folge hatte. Es ist wahrscheinlich, dass Müller solche Beispiele aufführte, um Christen in Deutschland für die unrechtmäßigen Machtansprüche des Nationalsozialismus zu sensibilisieren. In seinen Schriften wird dies zwar nie explizit geäußert, jedoch wurde es von den Nationalsozialisten genau in diesem Sinne verstanden. Im Jahr 1938 wurden seine Schriften „Die Prüfungsstunde der Weltchristenheit“ (1935b) und „Weltangriff gegen das Christentum“ ([1938]) auf die „Liste des schändlichen und unerwünschten Schrifttums“ (1938:99) gesetzt. Er selbst schreibt später, dass man schon „im Frieden“ drei seiner „Schriften beschlagnahmt“ hätte, „weil er sich als Christ weigerte, die nationalsozialistische Weltanschauung als bindend anzuerkennen“ ([1946]a:1 StAL). Zudem habe ihn „die Reichskulturkammer von der Schriftleitung der Zeitschrift ‚Dein Reich komme!‘“ ausgeschlossen ([1946]:1 StAL). Später dann geriet er mit dem NS-Regime noch stärker in Konflikt. Dabei wurde er vor die Frage gestellt, ob er sich gemäß der in seinen Schriften geäußerten christlichen Überzeugung oder regimekonform verhalten sollte. Er entschied sich für seine christliche Überzeugung.

3.6.3 Biographisches

An dieser Stelle soll ein kurzer biographischer Einschub erfolgen, um zu sehen, aus welchem Umfeld Müller stammte. Joachim Hermann Müller wurde am 10. Februar 1891 in Schiltigheim bei Straßburg als Jüngster von sechs Kindern geboren.⁴³¹ Sein Vater Friedrich Müller war Offizier der sächsischen Armee. Über seine Mutter Molly geb. Kinder ist nichts bekannt. Müller verbrachte seine Kindheit hauptsächlich in Sachsen, wo er in Chemnitz,

⁴³⁰ Wörtlich heißt es dort (1936a:7): „Wo der innerliche Widerwillen gegen eine neue Regierungsform in ein religiöses Gewand gehüllt wurde und wo man in Unklugheit nur ein herausforderndes Verhalten einer neuen Regierungsform gegenüber hatte, da handelte es sich lange nicht immer um ein neutestamentliches Martyrium, wenn dann der Staat gegen solche die Gewaltmittel anwandte, über die er verfügte.“

⁴³¹ Die biographischen Informationen über Müller sind der Darstellung von Adelheid Mohl (1993:108-109) und seinen Lebensläufen entnommen.

Leipzig und Dresden humanistische Gymnasien besuchte. Ab 1910 studierte er in München, Leipzig und Straßburg Geschichte und Germanistik. Sein Studium wurde durch den Beginn des Ersten Weltkriegs unterbrochen, da er als Kriegsfreiwilliger in die sächsische Armee eintrat. Dort lernte er den späteren General der Infanterie Friedrich Olbricht kennen, der für sein Leben noch bedeutsam werden sollte. Im Krieg avancierte Müller zum Offizier und blieb bis zum Kriegsende im Militärdienst. Nach dem Krieg nahm er seine Studien wieder auf und promovierte bei Karl Brandi über ein kirchengeschichtliches Thema.⁴³² Nach einem einjährigen Referendariat an einem Göttinger Gymnasium folgte er 1923 dem Ruf in die Leitung der Deutschen Christlichen Studenten-Vereinigung (DCSV), deren Mitglied er schon 1911 geworden war. Dort versuchte er sowohl den Einfluss von jugendbündischen Idealen als auch Prinzipien des studentischen Verbindungslebens abzuwehren und forcierte statt dessen eine auf Bibellese, Gebet und missionarische Ausrichtung beruhende christliche Gemeinschaft (Kupisch 1964:146). Im Jahre 1928 heiratete er Waltraut von Hüttner, die aus Pirk im Vogtland stammte. Aus dieser Ehe gingen fünf Kinder hervor. Im gleichen Jahr schied Müller aus der DCSV aus und wurde zum beigeordneten Generalsekretär des Weltkomitees des CVJM nach Genf berufen. Die Arbeit in Genf war von einer ökumenischen Weite gekennzeichnet, die für sein Leben und seinen späteren Dienst sehr prägend wurde. Im Oktober 1934 wechselte Müller zum Missionsbund „Licht im Osten“ nach Wernigerode am Harz. Dieser Missionsbund wurde 1920 zur Ausbreitung des Evangeliums von dem mennonitischen Prediger Jakob Krocker, „einem Deutschen aus der Ukraine, der russischer Staatsbürger war“ (Zorn 2010:13) und dem reformierten Pastor Walter Jack in Wernigerode gegründet.⁴³³ Zuerst betreute man russische Kriegsgefangene, die nach dem Ersten Weltkrieg noch nicht in ihre Heimat zurückgekehrt waren. Später nach deren Rückkehr entstanden durch sie viele Beziehungen in osteuropäische Länder und nach Russland. Man verbreitete vor allem Bibeln und christliche Literatur in den Landessprachen und hielt durch Besuchsreisen und Briefe vielfältige Kontakte zu den Christen vor Ort. Deswegen war man über die umwälzenden politischen und gesellschaftlichen Ereignisse in Russland und anderen osteuropäischen Ländern gut informiert. Diese Informationen und das Ergehen der Christen unter dem Druck zunehmender Verfolgung durch die Kommunisten publizierte man in Deutschland vor allem durch das Missionsblatt „Dein Reich komme!“ aber auch in selbstständigen Veröffentlichungen. Müller der als Missionsinspektor tätig war, widmete sich der Öffentlichkeitsarbeit, indem er den Blick deutscher Christen auf die Not der

⁴³² Sein Dissertationsthema lautete: „Karls V. Politik am Trienter Konzil“.

⁴³³ Zur Geschichte des Missionsbundes „Licht im Osten“ wurden einige Geschichtsüberblicke bzw. Jubiläumsschriften verfasst (Anonym 1977:10-20; 75 Jahre Licht im Osten, [1995]; Zorn 2010).

osteuropäischen und russischen Gläubigen in der Verfolgungssituation lenkte.⁴³⁴ Wie schon oben aufgezeigt, beurteilte Müller die nationalsozialistische Ideologie kritisch. Nach mündlichen Berichten war man in der Familie Müller grundsätzlich antinationalsozialistisch eingestellt gewesen. So habe man beispielsweise die angeordnete Hakenkreuzbeflaggung abgelehnt, was in der Nachbarschaft zu Irritationen geführt habe (Dyck 2010:1 PSES). Auch habe Müller die Aktivität seiner beiden ältesten Kinder bei der Hitlerjugend bzw. beim Bund deutscher Mädel gebremst (Dyck 2010:1 PSES). Möglicherweise war Müllers kritische Einstellung zum Nationalsozialismus in Wernigerode bekannt, was dann folglich zu seiner Denunziation geführt haben könnte. Nach einem Brief von Jakob Kroeker⁴³⁵ an das Spruchkammergericht Bad Cannstatt habe sich Müller gleich nach Ankunft in Wernigerode (also im Jahr 1934) der „Bekennniskirche“ angeschlossen. Dort waren 1933 alle Wernigeroder Pfarrer Deutsche Christen geworden, worauf mehrere hundert Gemeindemitglieder in der altlutherischen Kirche (Benfey 1938:1 PSES)⁴³⁶ einen regelmäßigen Bekenntnisgottesdienst einrichteten und damit eine „freie Bekenntnisgemeinde“ bildeten (Hering 2000:110). Zu dieser Bekenntnisgemeinde gehörte zeitweise auch der judenchristliche Pfarrer Bruno Benfey (1891-1962). Benfey wurde nach der Pogromnacht verhaftet und in das KZ Buchenwald verschleppt (Hering 2000:110-111; Lindemann 1998:493-495).⁴³⁷ Müller gehörte zu dieser „Bekenntnisgemeinde“ (Brandenburg 1966:52). Weiter führt Kroeker über Müller aus, dass dieser ein „entschiedener Gegner“ des „Nationalsozialismus und dessen Weltanschauung“, insbesondere wegen seines Engagements für einen „Nichtarier“ gewesen sei. Dieses Engagement habe zu einem „schweren Konflikt mit nationalsozialistischen Kreisen“ geführt, so dass Müller „von der Gestapo in ein schweres Verfahren verwickelt“ wurde, aus dem er nur mit Schwierigkeiten wieder frei kommen konnte (Kroeker [1946]:1 StAL). Diese Ereignisse von denen Kroeker in seinem Brief an die Spruchkammer berichtet zeigen Müllers Dissens zum Nationalsozialismus. Deshalb ist im Folgenden eine historische Verifikation dieser Ereignisse angebracht.

⁴³⁴ In fast allen seiner Schriften widmet er sich diesem Thema (1933, 1935a, 1936a:21-40, [1937], 1937b:149-157, 1939a, 1939b, 1963).

⁴³⁵ Auf dem Brief ist das Datum 17. November 1911 angegeben. Die Jahreszahl ist offensichtlich falsch. Es ist sehr wahrscheinlich, dass er im Jahr 1946 verfasst wurde.

⁴³⁶ „Während des Kirchenkampfes der Nazizeit feierten die Glieder der Bekennenden Kirche ihre Gottesdienste in der Kreuzkirche. Hier predigten u. a. Martin Niemöller und Otto Dibelius“ (Hoffmann 2011:36-38; Kreuzkirche Wernigerode 2011). Interessanterweise geht Martin Onnasch (2010) in seiner Monographie über den Kirchenkampf in der Kirchenprovinz Sachsen auf diese Ereignisse nicht ein.

⁴³⁷ Dieses Geschehen um Benfey wird in Wernigerode allgemein bekannt gewesen sein. Benfey war ein beliebter Pfarrer der Hannoverschen Landeskirche. Er wurde jedoch von Landesbischof August Marahrens, der wegen Benfey's Abstammung von nationalsozialistischer Seite unter Druck gekommen war, in den Ruhestand versetzt. Daraufhin zog Benfey mit seiner Familie nach Wernigerode um und arbeitete bis zu seiner Verhaftung im November 1938 in der dortigen Bekenntnisgemeinde mit. Benfey wurde später freigelassen und emigrierte nach Holland (Hering 2000:110; Lindemann 1998:103-110; Röhm & Thierfelder 1992:13-33).

3.6.4 Müllers Engagement für den jüdischen Justizrat Emil Kaufmann

Der erste, der über Müllers „ritterliche[n] Dienst“ an einem „alten Herrn jüdischer Abstammung“ berichtete, war Hans Brandenburg (1966:52). Trotz dieser Erwähnung und den Erwähnungen in den unveröffentlichten Vortragsmanuskripten von Bernd Dyck (1995a:7, 1995b:4 ArchLiO) und den Briefauszügen von Paul Achenbach (1966a, 1966b ArchLiO) sowie der kurzen Notiz in der Biographie von Helen Page über General Olbricht (1994) bleiben die Ereignisse unklar. Dyck (1995a:7) folgt im Wesentlichen Brandenburg, wenn er schreibt:

Joachim Müller führte nach einer Abendversammlung der Bekennenden Gemeinde in Wernigerode seinen alten Nachbarn bei Glatteis nachhause. Weil er dabei Hauptmannsuniform und der alte Mann einen Judenstern trug, wurde Joachim Müller angezeigt und immer wieder von der Gestapo verhört, bis er sich nach Süddeutschland absetzen konnte.

Auch Adelheid Mohl (1993:108-109) – eine Tochter Müllers – berichtet Ähnliches, fügt jedoch Informationen hinzu, die allerdings auch schon in Brandenburgs Nachruf für Müller (:52) zu finden sind. Nach diesen Informationen sei ihr Vater wegen dieses Vorfalls beinahe ins KZ gekommen, hätten sich nicht alte Freunde aus dem Offiziers-Korps für ihn eingesetzt. Eine andere Variante ist die kurze Erwähnung von Helen Page (1994:149). Auch sie erwähnt dieses Geschehen. Demnach habe Olbricht dafür gesorgt, dass „der Reserveoffizier Joachim Müller umgehend eingezogen“ werde, da er wegen „Verbrüderung mit dem jüdischen Rassenfeind“ verhaftet werden sollte. Durch diese Einberufung hätte Müller die NS-Zeit überleben können, da er bei der Wehrmacht vor dem Zugriff der Gestapo sicher gewesen sei (:149). Diese Darstellung, die sich auf einen Brief einer gewissen Waldtraut Nölting⁴³⁸ bezieht, stimmt nicht mit dem überein, was Müller selbst in seinen Lebensläufen niedergelegt hatte. Lediglich die Rolle Olbrichts, als Helfer in der Not wird korrekt wiedergegeben. Leider konnten keine Gestapo- oder Militärakten⁴³⁹ ausfindig gemacht werden, die diesen Sachverhalt und die genauen Umstände erhellen könnten. Will man nun diese Ereignisse genau rekonstruieren dann ergeben sich viele Fragen: Wie kam es dazu, dass Müller wegen Judenfreundlichkeit verklagt wurde? Gab es eine Verordnung, die den Kontakt zwischen

⁴³⁸ Woher Waldtraut Nölting ihre Informationen bezogen hatte, konnte nicht ermittelt werden. Sie ist in der Geschichte des Missionsbunds „Licht im Osten“ nicht weiter bekannt. Müllers Tochter Adelheid Mohl (2011:1 PSES) kennt zwar eine Elisabeth Nölting, die Schwester ihres Vaters, jedoch niemand mit dem Namen Waldtraut Nölting.

⁴³⁹ Sowohl im Landeshauptarchiv Sachsen-Anhalt (Magdeburg) als auch im Bundesarchiv Abt. Militärarchiv (Freiburg) konnte nichts über Müller oder diese Ereignisse gefunden werden.

Juden und Volksdeutschen unter Strafe stellte? Wie kam es zur Fürsprache von Olbricht? Und schließlich stellt sich die Frage warum Müller überhaupt Familie, Wohnort und Arbeit verlassen musste?

In den Lebensläufen von Müller,⁴⁴⁰ der „Ergänzung zu den Aussagen meines Meldebogens“ aus Müllers Spruchkammerakte ([1946]a:1-2 StAL) und in einem Brief an den Generalsekretär des Weltbundes des CVJM Tracy Strong (1945b:1-2 LKAS/D23), beschreibt er diese Ereignisse selbst. Obwohl diese Schriften frei von jeglichem pathetischen Eigenlob oder Übertreibungen sind, muss man jedoch bedenken, dass sie nach dem Krieg verfasst wurden und darauf zielten, ihn als Opfer des Naziregimes darzustellen. Folgt man nun den Informationen dieser Akten dann ergibt sich folgendes Bild: Müller wurde am 11. Juni 1940 regulär in die Wehrmacht eingezogen ([1946]a:1 StAL). Als Hauptmann der Reserve versah er seinen Dienst im „Heimatheer“ unweit von Wernigerode in Halberstadt. Wegen „einiger Freundlichkeiten“, die er „einem judenchristlichen Herrn, Mitglied unserer Bekenntnisgemeinde zu Wernigerode, erwiesen hatte“ (1945b:1 LKAS/A127), wurde er von Parteigängern denunziert und am 23. September 1942 „mangels Verwendungsfähigkeit“ ([1946]a:1 StAL) bzw. „unehrenhaft“ (1945b:1 LKAS/A127)⁴⁴¹ aus der Wehrmacht entlassen. Um welche „Freundlichkeiten“ es im Eigentlichen ging präzisiert er in der „Ergänzung zu den Aussagen meines Meldebogens“ für die Spruchkammer. Darin heißt es, dass er „den Justizrat Kaufmann, der den Davidstern tragen musste, mehrfach aus dem Bekenntnisgottesdienst in Uniform nach hause begleitet“ habe ([1946]a:1 StAL).⁴⁴² Ebenso habe er sich bei seinen militärischen Vorgesetzten „energisch“ für diesen Mann, der ein „Reserveoffizier des alten Heeres“ ([1946]a:1 StAL) war, eingesetzt. In seinem Brief an Strong (1945c:1 LKAS/D23) erwähnt er darüber hinaus, dass er sich schon zuvor für Juden eingesetzt hätte. Ferner habe er Pfarrer Benfey im Gefängnis besucht und sei an dessen Emigration nach Holland beteiligt gewesen.⁴⁴³ Es ging also um mehr als nur um eine einmalige Hilfeleistung.

⁴⁴⁰ Eine Kopie des Müllerschen Lebenslaufes befindet sich in der Privatsammlung Mohl. Andere sind in der Personalakte des Landekirchlichen Archivs Stuttgart einsehbar.

⁴⁴¹ Während er in der „Ergänzung“ die Wendung „mangels Verwendungsfähigkeit“ benutzt, ist in einem seiner Lebensläufe das Wort „unehrenhaft“ handschriftlich hinzugefügt.

⁴⁴² Da Kaufmann Müllers Nachbar war, kann der Weg den sie zusammen gingen rekonstruiert werden. Von der Kreuzkirche (Lindenbergstraße 23) bis zu Müllers Wohnung in der Hornstraße 20 sind es nach Auskunft des Internetrouutenplaners (Falk) lediglich 688 Meter, was einem achtminütigen Fußmarsch entspricht. Da es sich dabei um kein einmaliges Geschehen handelte, ist es wahrscheinlich, dass sie trotz der kurzen Wegstrecke gesehen und angezeigt werden konnten.

⁴⁴³ Wörtlich heißt es dort (Müller 1945c:1 LKAS/D23): „In fact, I had tried to help him [Emil Kaufmann] in his difficult and dangerous situation (as I did before a few other Jews, especially Pastor Benfey of Wernigerode whom I visited in prison in 1938 and helped to emigrate for Holland).“ Nach den Forschungen von Rainer Hering (2000:112) habe sich ein Verwandter seiner Frau Johannes Müller (1891-1950) für Benfey und für dessen Emigration nach Holland eingesetzt. Von Joachim Müllers Einsatz wird in Herings Forschung nichts

3.6.5 Müllers Vertreibung

Müllers Einsatz für diesen „judenchristlichen Herrn“ hatte weitreichende Folgen,⁴⁴⁴ da die Gestapo Magdeburg ein Verfahren gegen ihn einleitete, welches „nur nach monatelangen, unermüdlichen Bemühungen des Generals der Infanterie Olbricht (+ 20. Juli 1944) niedergeschlagen“ werden konnte (Müller 1945b:1 LKAS/A127). General Friedrich Olbricht (1888-1944), eine wichtige Person im militärischen Widerstand gegen Hitler, hatte schon vor dem Attentat „Widerstand im Kleinen“ geleistet (Page 1994:147). Dieser Widerstand zielte zwar nicht darauf ab, das Regime zu beseitigen, er war jedoch in seiner Intention eindeutig gegen das Regime gerichtet (Page 1994:147). Da Olbricht wegen seiner militärischen Erfolge im Polenfeldzug hohe Reputation genoss, konnte er seinen Einfluss bei den nationalsozialistischen Behörden geltend machen. So kam es, dass sich Olbricht für Menschen, vor allem aber für Wehrmachtsangehörige, die wegen nonkonformen politischen Verhaltens angeklagt wurden, erfolgreich einsetzte (Page 1994:147-152). Müller kannte Olbricht aus der Zeit des Ersten Weltkriegs. Damals war Olbricht sein Regimentsadjutant (Müller [1946]a:1 StAL). Darüber hinaus – so die Erinnerungen von Fritz Fischer, einem Schwiegersohn Müllers – habe Müller Olbrichts Sohn seelsorgerlich betreut (Mohl 2010:1 PSES). Wie gut sie sich kannten, lässt sich wegen der dürftigen Quellenlage nicht beantworten. Jedenfalls konnte Olbricht das Verfahren gegen Müller, das „nach vertraulicher Mitteilung des Wernigeroders Gestapovertreters (...) auf KZ abzielte“, niederschlagen (Müller [1946]a:1 StAL). Allerdings wurde Müller ein „Rede-, Reise- und Schriftstellerverbot auferlegt“ (Müller [1946]a:1 StAL), welches sein Verbleiben beim Missionsbund unmöglich machte, weil sein Dienst dort eben aus diesen Tätigkeiten bestand. Um aber den Missionsbund nicht verlassen zu müssen, übernahm er in „stille[r] Mitarbeit“ Bürotätigkeiten (Kroeker [1946]:1 StAL). Doch waren damit die Schikanen nicht beendet. Die „Partei“ agitierte weiterhin gegen ihn. So habe die Polizei „immer wieder“ bei Kroeker und dem Missionsinspektor Paul Achenbach „nachgefragt“, was Müller im Missionsbund noch mache (Kroeker [1946]:1 StAL). Daraufhin beschloss Müller „für eine Weile unterzutauchen“, obwohl er seine Familie und insbesondere seine Frau, die schwerkrank im Krankenhaus lag,

berichtet. Auch Benfeys Sohn Bruno Benfey jun (2011:2 PSES) kann sich nicht an Joachim Müller oder dessen Engagement für seinen Vater erinnern.

⁴⁴⁴ Tragischer waren jedoch die Folgen für Emil Kaufmann. Kaufmanns Haus und große Teile seines Besitzes wurde von der SS beschlagnahmt. Er selbst und seine Frau mussten am 5.8.1942 nach Halberstadt umsiedeln. Dort fristete er in drei verschiedenen Lagern sein Dasein bis er im Oktober 1942 nach Auschwitz gebracht und dort ermordet wurde (Prick 2012:309-313). Ob diese Enteignung durch die SS und die Vertreibung nach Halberstadt im direkten Zusammenhang mit der Denunziation stand ist nicht bekannt jedoch wahrscheinlich.

in Wernigerode zurücklassen musste (Kroeker [1946]:1 StAL). Dies wird den Verantwortlichen vom Missionsbund nicht unrecht gewesen sein. Später dann kam man dort selbst unter Beobachtung der Gestapo.⁴⁴⁵ Da Müller den Missionsbund „Licht im Osten“ nicht weiter mit seiner Person belasten wollte, setzte er sich nach Süddeutschland ab, weil er dort Leute kannte, die ihm helfen konnten. Damit waren er und seine Familie in eine wirtschaftlich schwierige Lage geraten, die durch die Unterstützung des Landwirts Theodor Schwartzkopff gelindert werden konnte. In Stuttgart angekommen, bemühte sich Prälat Karl Hartenstein um Müller und verschaffte ihm eine Stelle als Luftschutzleiter bei der Firma Paul Lechler, einem größeren Stuttgarter Industriebetrieb. Aufgrund dieses Angestelltenverhältnisses gehörte Müller automatisch der nationalsozialistischen Organisation DAF⁴⁴⁶ an⁴⁴⁷, jedoch – wie der Beschluss des Spruchkammergerichts explizit betont, ohne „Amt und Rang“ (Spruchkammer 1946:1 StAL).⁴⁴⁸ Da er aber dieser Organisation angehörte, wurde nach dem Krieg ein Entnazifizierungsverfahren gegen ihn eingeleitet. Das war üblich und nichts Außergewöhnliches. Die Verantwortlichen der Spruchkammer konnten in Müllers Zugehörigkeit zur DAF keine politische Belastung erkennen. Vielmehr wurde er im Beschluss vom 20. November 1946 als „politisch Verfolgter“ bezeichnet.

Der Stuttgarter Prälat Karl Hartenstein vermittelte Müller noch vor Ende des Krieges eine Stelle als Pfarrverweser in der Gemeinde Stuttgart-Mühlhausen. In den Nachkriegswirren gelang es ihm dann, seine Familie und den Hausstand nach Mühlhausen nachzuholen. Später folgte ihm Missionsdirektor Jakob Kroeker mit seiner Familie nach, wahrscheinlich weil Kroekers Tochter ebenso in Mühlhausen wohnhaft war. Da Wernigerode in der sowjetischen Besatzungszone lag und es dort für eine Missionsgesellschaft zunehmend schwieriger wurde, wählte man für den Missionsbund „Licht im Osten“ Mühlhausen als Ort des Neuanfangs (Dyck 1995b:4 Arch/LiO).

⁴⁴⁵ Die „höhere Geheime Staatspolizei“ verlangte einen offiziellen Bericht über Entstehung, Tätigkeit, Befugnisse und Anschlüsse an andere Werke und Organisationen von LiO (Kroeker 1943:1 LKAS/A126). Als dann der Druck zunahm, erwog man einen Anschluss von LiO an die Württembergische Landeskirche. Dieser Anschluss kam jedoch nicht zustande.

⁴⁴⁶ Die nationalsozialistische Organisation Deutsche Arbeitsfront (DAF) war mit ca. 23 Millionen Mitgliedern die größte NS-Massenorganisation. Sie wurde nach der Zerschlagung der Gewerkschaften zur Kontrolle der gesamten arbeitenden Bevölkerung eingesetzt (Recker 1998:418-419).

⁴⁴⁷ Paul Lechler (1946:1 StAL) schreibt dazu Folgendes: „Der jetzige Stadtpfarrverweser Joachim Müller, ein Theologe, war als Reserveoffizier bei der Wehrmacht und musste dort ausscheiden wegen seiner ablehnenden Haltung gegen gewisse Parteianordnungen. Wir haben ihn dann als Luftschutzleiter eingesetzt. Von einer Parteiformation ist er niemals eingestellt worden.“

⁴⁴⁸ Müller stellte später Schwartzkopff, der NSDAP-Mitglied war, einen sog. „Persilschein“ aus. Darin schreibt er, dass „Herr Schwartzkopff (...) mich und meine Familie aufs tatkräftigste mit Rat und Tat unterstütz[e], und „auch finanziell ausgeholfen“ habe. „Davor schreckten“ – so Müller weiter – „damals sogar Nicht-Parteigenossen zurück wegen der damit für sie verbundenen Gefahren; ein überzeugter Nationalsozialist hätte nie so gehandelt“ (Müller 1946b:1 Arch/LiO).

3.6.6 Beurteilung und Einordnung

Wie lässt sich nun Müllers Engagement für Emil Kaufmann deuten? Bei den Darstellungen von Bernd Dyck (1995a:7, 1995b:4 Arch/LiO) und Adelheid Mohl (1993:108-109) entsteht der Eindruck, als ob man damals keinen allzu großen Handlungsspielraum gehabt hätte. Auch wird die antijüdische Repressionspolitik der Nationalsozialisten als bekannt vorausgesetzt, die letztlich den Interpretationsrahmen bildet, durch den Müllers Engagement für den Judenchristen Emil Kaufmann erst verständlich wird. Nach der Machtergreifung Hitlers kam es zu einer sukzessiven Ausgrenzung und Diffamierung von Juden bis hin zur sog. „Endlösung der Judenfrage“ in den Vernichtungslagern. Zunächst wurde versucht, die wirtschaftliche Existenz von Juden zu vernichten und sie aus dem Wirtschaftsleben zu verdrängen. Danach folgten Berufsverbote und die sog. Arierisierung von Handel, Handwerk und Großindustrie. Durch Entrechtungen und Deklassierungen wurde dieser Prozess fortgesetzt. Am 15. August 1935 wurden die sog. Nürnberger Rassengesetze beschlossen. Sie beinhalteten das Verbot von Eheschließungen und außerehelichen Beziehungen zwischen Juden und „Deutschblütigen“. Damit kam es zu einer deutlichen Distanzierung zwischen Juden und solchen, die sich als Arier sahen. Diese Distanzierung wurde durch dutzende Verordnungen und Erlasse vertieft, so dass es im öffentlichen Bewusstsein als Schande galt, mit Juden Gemeinschaft zu haben.⁴⁴⁹ Nach Konrad Kwiet (1988:609) erfuhren, Juden

wie sich die Ghettomauern schlossen und wie die Kontakte zur deutschen Bevölkerung zerschnitten wurden. Selbst die Beziehungen zu befreundeten „arischen“ Familien lösten sich auf. Denunziationen und Repressalien schreckten viele „Judenfreunde“ ab, den verbotenen Umgang mit Juden zu pflegen. Überall wurden von den Judenfeinden Anzeigen gegen Juden und „Judenfreunde“ erstattet.

Am 24. Oktober 1941 wurden in einem Runderlass des Reichssicherheitshauptamtes sogar jegliche freundschaftliche Beziehungen von „deutschblütigen Personen“ zu Juden verboten (in Benz 1988:750). Deswegen war Müllers Haltung aus nationalsozialistischer Sicht mehr als bedenklich. Allerdings ist anzunehmen, dass er damit keine widerständische Intention verfolgte. Dies wird in folgenden Überlegungen deutlich. Dabei ist nicht unwesentlich, wer dieser „judenchristliche Herr“ war und wie Müller zu ihm stand. Da Müller nur den Nachnamen, jedoch nie Kaufmanns Vornamen nennt, kann daraus geschlossen werden, dass er in keinem tieferen Freundschaftsverhältnis zu ihm stand. Für sein Handeln wird vor allem eine Rolle gespielt haben, dass Kaufmann ein „älterer Herr“⁴⁵⁰ (vielleicht mit

⁴⁴⁹ Einige Beispiele des Kontaktverbots mit Juden sind bei Konrad Kwiet (1988:605-611) aufgeführt.

⁴⁵⁰ Dem Verfasser ist es gelungen, diesen „judenchristlichen Herrn“ zu identifizieren. Es handelt sich um den damals 78 Jahre alten Juristen und Major Emil Kaufmann. Kaufmann wurde 29. Juni 1864 in Deutsch Krone/Westpreußen geboren und ließ sich nach seinem Militärdienst 1893 in Berlin evangelisch taufen. Am

einer Gehbehinderung), Mitchrist, Nachbar und Offizier war. Zwar war Emil Kaufmann auch Justizrat. Dies wird für Müllers Handeln jedoch kaum eine Bedeutung gehabt haben. Als Mitchrist der Bekenntnisgemeinde sowie als Nachbar mit dem gleichen Nachhauseweg und als Offizierskamerad war Müller verpflichtet, ihn trotz der antijüdischen Stimmung und der Runderlassanordnung nach Hause zu begleiten. Diese Verpflichtung kann theologisch gedeutet werden. Genau besehen kann dieses „Nachhausebegleiten“ als Demonstration seiner theologischen und ethischen Überzeugen gelten, da es im Gegensatz zu den Interventionen für Kaufmann in aller Öffentlichkeit geschah. Damit stellte sich Müller bewusst zum Juden Emil Kaufmann, der im nationalsozialistischen Deutschland als Rassenfeind galt. Da aber Kaufmann auch Mitchrist war, weist Müller mit seiner Tat, bewusst oder unbewusst, auf die brüderliche Einheit zwischen Juden und Christen in ihrem gemeinsamen Bekenntnis zu Christus. Inwieweit es für Müller um Loyalität zum Offizierskamerad Kaufmann ging, ist schwer zu beantworten. Jedenfalls war Kaufmann ein hochdekorierter Offizier,⁴⁵¹ der in den Anfangsjahren der nationalsozialistischen Herrschaft gewisse Privilegien für sich in Anspruch nehmen konnte, die anderen „Nichtariern“ versagt blieben. Doch durch die sich verschärfende antijüdische Repressionspolitik fielen auch diese Privilegien weg. Möglicherweise empörte sich Müller über diesen Traditionsbruch und wollte dagegen ein Zeichen setzen. Nach der Deutung von Döring, einem Mitglied des Bruderrats der Deutschen Evangelischen Kirche jedoch, sei es Müller um die „Aufrechterhaltung der geringsten gesellschaftlichen Verpflichtungen“ gegangen (1945:1 StAL). Denn diese wurden durch den Runderlass desavouiert. Dies konnte Müller nicht hinnehmen, deswegen musste er handeln.

Nun stellt sich die Frage, wie sich Müllers Engagement im Spektrum der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen beurteilen lässt? Nach bisherigem Erkenntnisstand ist Müllers kritische Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Weltanschauung sowie sein Engagement für Emil Kaufmann und andere Juden singulär in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen.⁴⁵² In den späteren Veröffentlichungen des Missionsbundes „Licht im Osten“ taucht dieses mutige Engagement Müllers für den Judenchristen Emil Kaufmann

Ersten Weltkrieg nahm er als Kriegsfreiwilliger noch im Alter von 50 Jahren teil. Kaufmann war als Rechtsanwalt, Notar und Justizrat in Magdeburg tätig bis er von den Nationalsozialisten nach Wernigerode und später nach Halberstadt vertrieben wurde. Er veröffentlichte zahlreiche juristische Fachaufsätze und Beiträge für Logenblätter, da er Freimaurer war. Kaufmann, der mit einer Nichtjüdin verheiratet war, wurde 1943 in Auschwitz ermordet (Prick 2008:1-2, 2012:277-331).

⁴⁵¹ Nach Georg Prick (2008:1) hatte Emil Kaufmann den Rang eines Majors inne, der in seiner militärischen Laufbahn mit zahlreichen Orden ausgezeichnet worden war.

⁴⁵² Es ist durchaus möglich, dass sich auch andere Vertreter der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen für Juden einsetzten. Dies wird zwar in der „grauen Literatur“ und mündlichen Überlieferungen angedeutet, historisch gesicherten Quellen dazu konnten jedoch nicht eingesehen werden. Zu solchen Hinweisen in der „grauen Literatur“ siehe Kapitel 4.3 dieser Studie.

eher am Rande auf. Dort hatte man andere Schwerpunkte gesetzt. So geriet dieses von christlicher Ethik bestimmte Handeln Müllers in Vergessenheit.⁴⁵³

⁴⁵³ Abgesehen von den kurzen Erwähnungen bei Brandenburg (1966:52), Dyck (1993a:7, 1995b:4 Arch/LiO) und bei Zorn (2000:100).

3.7 Hugo Löwenstein (EKM): Biographische Aspekte im Kontext nationalsozialistischer Verfolgung

Hugo Löwenstein war ein ganz normaler Deutscher. Er hatte eine Ehefrau, eine Tochter und ein erfolgreiches Geschäft. Zudem war er ein mit Orden dekoriertes Veteran des Ersten Weltkriegs. Doch etwas war anders – jedenfalls in den Augen der Nationalsozialisten. Löwenstein war jüdischer Abstammung und das machte seine Existenz im nationalsozialistischen Deutschland unmöglich. Zwar war Löwenstein evangelisch getauft und mit einer Nichtjüdin verheiratet, jedoch änderte auch dies nichts daran, dass er in Tübingen, wo er wohnte und sein Geschäft hatte, aus rassenideologischen Gründen zu einer unerwünschten Person erklärt wurde.

Löwenstein wird in diese Studie aufgenommen, weil er einer der wenigen jüdischen Vertreter im Umfeld der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen ist, dessen Schicksal sich von der Aktenlage her nachzeichnen lässt. Zwar war Löwenstein kein Verantwortlicher einer Glaubens- und Gemeinschaftsmission, allerdings jedoch „langjähriges Mitglied der Evang. Karmelmission“ (Böhm 1959:1 PSJE).⁴⁵⁴ Die Evangelische Karmelmission missionierte sowohl unter den im Nahen Osten ansässigen Muslimen als auch unter den in Palästina neu ankommenden jüdischen Siedlern. Durch die Einwanderungswellen nach Palästina wurde die Missionierung der Juden als besondere Aufgabe gesehen. Welche Rolle Löwenstein dabei spielte, wird erst vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Verfolgung deutlich.

3.7.1 Löwensteins Konversion zum christlichen Glauben

Da es keinen schriftlichen Nachlass von Löwenstein gibt, ist man in der biographischen Rekonstruktion seines Lebens vor allem auf die ihn betreffenden Restitutionsakten angewiesen. Diese Akten entstanden, als Löwensteins Tochter Ruth Böhm beim Landesamt für Wiedergutmachung einen Entschädigungsantrag für den Schaden stellte, der ihrer Familie durch die nationalsozialistische Verfolgung entstanden war. In diesen Akten wird Löwensteins Konversion zum evangelischen Christentum auf das Jahr 1911 datiert (Fragebogen zur Dokumentation der Judenschicksale [1959]:1 HStA). Die genauen Umstände seiner Bekehrung sind unbekannt. In seiner Restitutionsakte wird neben seiner „Konversion“ lediglich seine Taufe erwähnt. Diese fand in der evangelischen Stiftskirche in Tübingen statt

⁴⁵⁴ Auf was sich diese Mitgliedschaft bezieht ist unklar.

und wurde von dem in Kreisen des pietistisch-erwecklichen Protestantismus hoch geschätzten Neutestamentlers Adolf Schlatter am 23. März 1913 durchgeführt (Schlatter 1913 PSJE). Dies war eigentlich unüblich, da Schlatter als Professor und Frühprediger zwar regelmäßig in Tübingen predigte, jedoch keine Kasualien durchführte. Nach Werner Neuer (1996:748) war Schlatter Löwenstein bis in die 1930er Jahre freundschaftlich verbunden. Wie tief diese Freundschaft ging, ist unklar. Neuer hatte aus der kurzen Notiz, dass Schlatter sich des Öfteren von Löwenstein mit dessen Auto chauffieren ließ,⁴⁵⁵ eine Freundschaft zwischen den Beiden angenommen. Dabei ging es Neuer vor allem darum, Schlatter als Judenfreund darzustellen, da die Forschung⁴⁵⁶ Schlatter einen theologischen Antijudaismus unterstellte. Diese Freundschaft oder Bekanntschaft zwischen Schlatter und Löwenstein regt zu der Vermutung an, als habe Löwenstein durch Schlatter zum christlichen Glauben gefunden. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass er durch die missionarische Arbeit der Heilsarmee für den christlichen Glauben gewonnen wurde. Nach einem Bericht des Missionsblattes „Palästina“ (Sziel 1955:7) war Löwenstein Heilsarmeeoffizier, was die Vermutung nahe legt, dass er dort auf einen christlichen Frömmigkeitsstil stieß, der ihm anscheinend imponierte. Später missionierte Löwenstein in „Heilsarmeeart“, allerdings in Diensten der Evangelischen Karmelmission und somit ohne Uniform.⁴⁵⁷ Dieser Sachverhalt führt zu der Annahme, dass Löwenstein zum Heilsarmeekorps Tübingen oder zu einem Korps der umliegenden Städte gehörte⁴⁵⁸ und dort seine kirchliche Zugehörigkeit hatte. Diese Annahme schließt eine Taufe in der evangelischen Stiftskirche keineswegs aus, da die Heilsarmee keine Taufen durchführt.⁴⁵⁹ Die Bemerkung des Missionsinspektors Wilhelm Sziel, dass Löwenstein Heilsarmeeoffizier gewesen sei,⁴⁶⁰ ist ungenau, da es eine ehrenamtliche Offizierslaufbahn bei der Heilsarmee nie gab. Jedenfalls lässt sich Löwensteins Name auf der Offiziers- und

⁴⁵⁵ Adolf Schlatter (1931:1 LKAS/D 40) schreibt in einem Brief an seinen Sohn Theodor, dass man wegen den Witterungsverhältnisse Bedenken habe, zum Weihnachtsgottesdienst im Schloss zu gelangen. Er besinnt sich jedoch auf Löwenstein, der gerne solche Fahrdienste übernehme: „Wenn die berufswerkigen Gutsleute versagen, bitten wir Löwenstein, der immer zu solchen Diensten bereit ist, und so gelang dann die Fahrt hinauf und herunter ohne jede Aufregung“ (Schlatter 1931:1 LKAS/D 40).

⁴⁵⁶ Insbesondere Leonore Siegele-Wenschkewitz (1994:95-110) und Marikje Smid (1990:255-259).

⁴⁵⁷ Im Missionsblatt „Palästina“ (März, 1936:41) ist Löwenstein zusammen mit anderen abgebildet. Auf diesem Bild trägt er ein modisches weißes Jacket mit Fliege. Damit unterschied er sich äußerlich von seinen Mitmissionaren, die stets dunkle Anzüge mit Krawatten trugen.

⁴⁵⁸ Die Heilsarmee hatte in den Städten Tübingen, Reutlingen, Ebingen und Pfullingen kleine freikirchliche Gemeinden, die „Korps“ genannt wurden. Diese Gemeinden waren missionarisch und sozial-diakonisch ausgerichtet. Leider gibt es von diesen „Korps“ keine relevanten schriftlichen Zeugnisse. Auch ist die Haltung der Heilsarmee zu ihren jüdischen Mitgliedern in der NS-Zeit unerforscht. In den Arbeiten von Kothe (1985), und Schollmeier (2011:24-25) gibt es nur wenige Hinweise hierzu.

⁴⁵⁹ „Die Heilsarmee hat ihre eigenen Ordnungen für Kinderweihe, Heirat, Soldateneinreihung und Beerdigung, praktiziert aber kein Abendmahl und keine Taufe“ (Schollmeier 2013:1 PSES).

⁴⁶⁰ Wörtlich schreibt Sziel (1955:7) Folgendes: „Nach Br. Bender wurde der Judenchrist Hugo Löwenstein, Großkaufmann in Tübingen, unser Judenmissionar. Er hatte als früherer Heilsarmee-Offizier ein lebendiges Zeugnis.“

Kadettenliste der Heilsarmee nicht finden (Schollmeier 2013:1 PSES). Wahrscheinlich wird Löwenstein ein sog. „Lokaloffizier“ gewesen sein. Lokaloffiziere waren gewissermaßen Gemeindeälteste, die ehrenamtlich für irgendwelche Gemeindebereiche Verantwortung übernahmen.

Wie Löwenstein zur Evangelischen Karmelmission kam, ist unbekannt. Er selbst erwähnt, dass er die Gebetskreisarbeit der Karmelmission leitete (1934:7). Dort trafen sich Missionsfreunde zu Gebetstreffen, um für die Anliegen der Evangelischen Karmelmission zu beten. Diese Beziehung zur Karmelmission sollte für seinen weiteren Lebensweg noch wichtig werden.

3.7.2 Segregation und Verdrängung von Hugo Löwenstein

Da man im Allgemeinen meist nur die physische Vernichtung der Juden, nicht jedoch die schon von Beginn der NS-Herrschaft aggressiv forcierte antijüdische Politik der Nationalsozialisten im Blickfeld hat, soll im Folgenden die Verdrängung, Segregation und zunehmende Diskriminierung der deutschen Juden und ihre sukzessiven Entrechtungen und erzwungene Vertreibung rekapituliert werden.

Hitler hatte schon in den 1920er Jahren seine Judenfeindschaft deutlich gemacht. Mit seiner Machtergreifung waren der Antisemitismus, und damit die rassistisch begründete Judenfeindschaft der NSDAP, Staatsdoktrin geworden. Je mehr es ihm gelang seine Macht zu konsolidieren, desto mehr verschärften sich antijüdische Aktionen. In der Forschung wird die NS-Judenverfolgung in Phasen eingeteilt.⁴⁶¹ Der zufolge kam es in der ersten Phase zu gewaltsamen von der NSDAP und SA unterstützte Ausschreitungen gegen deutsche Bürger jüdischer Abstammung. Zwar hatte es schon in den letzten Jahren der Weimarer Republik Straßenterror der SA gegen Juden gegeben, nun aber war der Terror staatlich legitimiert. Dieser staatlich legitimierte Terror begann Anfang März 1933. Vom Rheinland und Ruhrgebiet aus verbreitete sich eine antisemitische Welle über das gesamte Reichsgebiet. Auch Tübingen blieb vor diesem frühen nationalsozialistischen Terror nicht verschont. Nach Martin Ulmer (1995:105) war der Judenhass in Tübingen besonders ausgeprägt.⁴⁶² Man spielte dort eine unrühmliche Vorreiterrolle.⁴⁶³ Die erste Parteiaktion war der Aufruf vom 1.

⁴⁶¹ Eine sehr umfangreiche Darstellung dieser Phasen ist bei Peter Longerich (1998) zu finden. Weitere wichtige Darstellungen zur nationalsozialistischen Judenverfolgung finden sich bei Benz (1988) und Friedländer (2008).

⁴⁶² Über den Nationalsozialismus und Judenfeindschaft in Tübingen informieren Schönhagen (1992) und der Sammelband „Zerstörte Hoffnungen – Wege der Tübinger Juden“ (1995) der Tübinger Geschichtswerkstatt.

⁴⁶³ Schon im Mai 1933 wurden Juden der Besuch des städtischen Freibads verboten. Dies gab es in anderen Städten zu diesem Zeitpunkt noch nicht (Ulmer 1959:105).

April 1933 zu einem Boykott gegen jüdische Geschäfte, Ärzte und Rechtsanwälte. Die Tübinger Zeitungen nahmen die Boykottaufrufe auf und hetzten gegen die „kommunistischen Verbrecher und ihre jüdisch-intellektuellen Anstifter“ (Ulmer 1995:100). Mit dieser antijüdischen Medienkampagne verschärfte sich die Situation für jüdische Geschäftsleute extrem. Nun zeigten die Boykottaufrufe – in Tübingen jedenfalls – ihre Wirkung. Kunden und Geschäftspartner sprangen ab, so dass in vielen Fällen eine wirtschaftliche Weiterexistenz unmöglich wurde. Auch Löwenstein blieb davon nicht unbetroffen. In der oben erwähnten Restitutionsakte ist ein Brief von Löwensteins Tochter Ruth Böhm (1959 PSJE) enthalten, in dem sie die Ausgrenzung und Verdrängung ihres Vaters nacherzählt. Nach Böhm (1959:1 PSJE) habe Löwenstein mit ganzem Herzen an seinem Tapeten- und Linoleumgeschäft gehangen. Doch habe er „gleich anfangs 1933 durch den Boykott im April Schweres“ erliden müssen. Man habe Posten vor die Eingänge seines Geschäftes aufstellen lassen, die mit Plakaten Kunden aufriefen, nicht bei Juden zu kaufen.⁴⁶⁴ Zudem wurden die Namen der nichtarischen Geschäfte in der Zeitung veröffentlicht. Wenn Kunden trotzdem etwas bestellten, hätten sie die Bitte geäußert, dass nicht Löwensteins Lieferwagen die Ware anliefern, da dieser dessen Namensaufschrift trug. Zudem durfte Löwenstein keine Lieferungen mehr an staatliche Behörden ausführen. Diese Ereignisse erregten Aufsehen in Tübingen. Der bekannte Neutestamentler Gerhard Kittel soll gegen diesen „Radau-Antisemitismus“ und damit gegen den Judenboykott scharf protestiert haben. In seiner späteren Verteidigungsschrift, in der er sich von dem Vorwurf, er habe extreme antijudaistische Positionen vertreten, zu rehabilitieren versucht, schreibt Kittel, dass er am 1. April 1933 Arm in Arm mit Hugo Löwenstein vor dessen Geschäft auf und ab gegangen sei, um somit seine Solidarität zu Juden und seine Abneigung gegen diese politische Aktion öffentlich unter Beweis zu stellen (Siegele-Wenschkewitz 1978:70-71; Schönhagen 1991:126).⁴⁶⁵

Es gehörte zu den ersten Maßnahmen des gleichgeschalteten Tübinger Gemeinderats, die langjährigen Geschäftsbeziehungen zu jüdischen Geschäften aufzukündigen. Auf die Initiative der NSDAP wurde der Beschluss gefasst, dass die Tapetenlieferung für städtische Wohnungsneubauten nicht mehr von der Firma Hugo Löwenstein bezogen werden dürfe, da

⁴⁶⁴ Ulmer (1995:101), der sich auf andere Quellen stützt, bestätigt Ruth Böhms Angaben: „Am Samstag, dem 1. April 1933, zogen laut ‚Tübinger Chronik‘ jeweils zwei Posten mit Plakaten ‚Deutsche wehrt euch!‘ Kauft nicht bei Juden!‘ beim Herrenkonfektionsgeschäft Gustav Lion, der Damenkonfektion Eduard Degginger Nachfolger, Hugo Löwenstein Tapeten-, Linoleum- und Teppichlager, der Viehhandlung Löwenstein, Viktor Marx Aussteuergeschäft, der Rechtsanwaltskanzlei Hayum & Katz und dem Bekleidungsgeschäft von Leopold Hirsch auf. Am 3. April 1933 meldete der Chronik-Bericht einen Boykottverlauf ‚ohne Zwischenfälle‘.“

⁴⁶⁵ Über diesen Vorgang informiert auch Smid (1990:247), die an der Glaubwürdigkeit von Kittels Verteidigung keinen Zweifel hegt.

dieser zum evangelischen Glauben konvertierte „Rassejude“ für sein „Assimilationsstreben“ bestraft werden müsse (Ulmer 1995:106). Gegen diesen Beschluss protestierte der Vertreter des „Christlichen Volksdienstes“ (CSVD), Otto Kübler. Kübler wies darauf hin, dass Löwenstein seit 26 Jahren Mitglied der evangelischen Landeskirche und verdienter Kriegsteilnehmer mit Tapferkeitsauszeichnungen sei. Doch diese Hinweise stimmten den Tübinger Gemeinderat nicht um (Schönhagen 1991:124). Auch der Tübinger Studentenpfarrer Wilhelm Pressel⁴⁶⁶ intervenierte gegen den Beschluss des Gemeinderats, Löwenstein von der städtischen Vergabeliste zu streichen. Doch auch seine Intervention blieb ohne Erfolg. Benigna Schönhagen (1991:124) nimmt an, dass dieser Beschluss des Gemeinderats nicht mehr geändert werden konnte, da diesem eine Hetzkampagne im „Neuen Tübinger Tagblatt“ voraus gegangen sei. Dort meinte ein anonymes Leserbriefschreiber, nicht länger zusehen zu können, dass „heute noch Staatslieferungen von jüdischen Firmen direkt oder indirekt“ ausgeführt würden (Ulmer 1995:106). Jedenfalls machten diese antisemitischen Aktionen das wirtschaftliche und soziale Überleben für Löwenstein unmöglich. Deshalb war er gezwungen, sein Geschäft, das er seit 1909 leitete, aufzugeben.⁴⁶⁷ Schon sehr früh, nämlich am 4. September 1933, verkaufte Löwenstein seine Tapeten-, Linoleum-, und Teppichhandlung an seine Mitarbeiter Wilhelm Klaiber und Ernst Heubach (Schönhagen 1991:125).⁴⁶⁸ Als die Verantwortlichen der Evangelischen Karmelmission von Löwensteins Geschäftsaufgabe erfuhren, boten sie ihm an, unter seinem Volk in Palästina tätig zu werden.⁴⁶⁹ Daraufhin entschloss sich die Familie Löwenstein nach Palästina zu reisen, um die Gegebenheiten dort zu erkunden. Allerdings kehrten sie frustriert nach Tübingen zurück, da die Situation dort kaum besser als in Deutschland war. Nach Ruth Böhm (1959:1 PSJE) machte man während des Besuches in Palästina die gleichen negativen Erfahrungen, „zumal man unter Deutschen im Ausland den gleichen Anfeindungen ausgesetzt war“. Da man jedoch in der Illusion lebte, dass dem Hitlerstaat ein baldiges Ende bevorstünde, blieb man in Deutschland (Böhm 1959:1 PSJE). Zudem war Löwenstein ein Frontkämpfer des Ersten Weltkriegs und hoffte dadurch, von nationalsozialistischen Maßnahmen verschont zu bleiben.⁴⁷⁰ Doch die Anfeindungen

⁴⁶⁶ Johannes Michael Wischnath (1998:299-311) erwähnt diese Intervention von Pressel nicht.

⁴⁶⁷ Ruth Böhm (1959:1 PSJE) schreibt dazu: „Wenn man sich seines ehrlichen Namens auf Grund jüdischer Zugehörigkeit schämen musste, war es nicht anders möglich, als aufzugeben.“

⁴⁶⁸ Dieses Ereignis stieß in der Regionalgeschichtsschreibung auf großes Interesse (Klein & Ulmer 1992:127; Schönhagen & Setzler 1999:28; Ulmer 1995:106).

⁴⁶⁹ Im „Protokoll der Mitgliederversammlung des Vorstandes der Ev. Karmelmission am 8. + 9. Dezember“ (1933:2 PSJE) heißt es: „Eine große Freude wäre es uns, wenn Br. Löwenstein uns in der Judenmission helfen würde und sich als Glied der Karmelmission zu uns stellt in loser oder freier Meinung.“ In diesem Protokoll wird auch erwähnt, dass Löwenstein Land von der Evangelischen Karmelmission erwerben wollte. Dieses Ansinnen wurde zunächst jedoch zurückgestellt (:2). Ob er später dann dieses Land kaufte ist unbekannt.

⁴⁷⁰ Nach Juliane Wetzel (1988:414) gab es unter den jüdischen Frontkämpfern die Meinung: „Was kann mir schon passieren, ich bin Frontkämpfer, habe vier Jahre für mein Vaterland an der Westfront gekämpft, war

gegen Juden gingen in die zweite Phase. Nun schaltete sich die nationalsozialistische Ministerialbürokratie mit dem Ziel ein, gegen Juden vorzugehen. Man diskriminierte Juden, um sie zur Auswanderung zu bewegen. Da die erste Euphorie über die „nationale Erhebung“ langsam verfliegen war, musste es zu neuen Aktionen gegen die verhassten Juden kommen (Longerich 1998:70-75). Es kam zu einer zunehmenden Isolierung der Juden in Deutschland. Dies hatte seinen Grund in den staatlichen Verordnungen, Erlassen und Gesetzen antisemitischen Charakters.⁴⁷¹ Sukzessive wurden Juden vom öffentlichen Leben ausgeschlossen. Sie waren, wenn auch regional unterschiedlichen, extremen Diskriminierungen ausgesetzt. Deswegen wurden sie zunehmend von der Bevölkerung gemieden und mussten darüber hinaus heftige Anfeindungen über sich ergehen lassen.⁴⁷² Dies empfand Löwenstein als besonders erniedrigend, da er sich als Deutscher sah, der im Krieg sein Leben für Deutschland eingesetzt hatte. Nun waren er und seine Familie in Deutschland unerwünscht. Da Löwenstein keine Arbeit finden konnte (Böhm 1959:1 PSJE), blieb ihm in wirtschaftlicher Hinsicht keine andere Wahl, als mit seiner Familie nach Palästina zu

Unteroffizier und habe das Eiserne Kreuz erster Klasse.“ Tatsächlich – so Wetzel (1988:414) – blieben jüdische Frontkämpfer lange Jahre von den restriktiven Maßnahmen der Nationalsozialisten relativ unbehelligt. Auch Löwenstein hatte von Anfang 1915 bis Kriegende an der Westfront für sein Vaterland gekämpft und das Eiserne Kreuz zweiter Klasse erhalten. Am 30. Januar 1935 wurde Löwenstein „im Namen des Führers und Reichskanzlers“ aufgrund der Verordnung vom 13. Juli 1934 zur Erinnerung an den Ersten Weltkrieg das von Paul von Hindenburg gestiftete Ehrenkreuz für Frontkämpfer verliehen (Zapf 1981:150).

⁴⁷¹ Siehe z.B. die Zeittafel zur Judenpolitik des NS-Regimes bei Wolfgang Benz (1988:739-741) für das Jahr 1933: „(...) 7. April Gesetz ‚zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums‘ und damit die Ausschaltung aller ‚nichtarischen‘ Beamten. (...) 21. April Gesetz über das Schlachten der Tiere: Das Schlachtverbot nach jüdischem Ritus wird verboten. 22. April Ausschluß der ‚nichtarischen‘ Lehrer aus den Lehrervereinen. 22. April Die Zulassung von Kassenärzten ‚nichtarischer‘ Abstammung erlischt. (...) 25. April Numerus clausus für jüdische Studenten und Schüler wird eingeführt. 6. Mai Die deutschen Sport- und Turnvereine übernehmen den ‚Arierparagrafen‘. 6. Mai ‚Nichtarische‘ Steuerberater werden nicht mehr zugelassen. 7. Mai Kündigungen aller jüdischen Arbeiter und Angestellten bei der Wehrmacht. (...) 14. Juli Gesetz über Widerruf von Einbürgerungen und die Aberkennung der deutschen Staatsangehörigkeit (insbesondere auf Juden aus Osteuropa angewendet). 20 Juli Das Gesetz zur Ergänzung des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums ermöglicht Entlassungen auch ‚nichtarischer‘ Frontkämpfer. 23. Juli Einführung des ‚Arierparagrafen‘ im Reichsverband deutscher Schriftsteller. 26. Juli Runderlaß des Reichsfinanzministers: Die Auswanderung von Juden ist erwünscht und darf nicht unterbunden werden, aber die Reichsfluchtsteuer wird erhoben. 10. August Vertretungsverbot ‚arischer‘ und ‚nichtarischer‘ Ärzte bei Kassenbehandlung. (...) 22. August In zahlreichen Orten gelten Badeverbote für Juden. 13. September Vererbungslehre und Rassenkunde wird pflichtmäßig Prüfungsgebiet für alle Schüler. 22. September Reichskulturkammergesetz. Für alle Bereiche der Kultur werden Kammern geschaffen. Zugehörigkeit ist Voraussetzung für die Betätigung in einem der Kulturzweige. Juden sind ausgeschlossen. 29. September Reichserbhofgesetz. Bauer kann nur sein, wer deutscher Staatsbürger, deutsches oder stammesgleichen Blutes und ehrbar ist. 30. September Der Kyffhäuser-Bund (Reichskriegerbund) schließt „Nichtarier“ aus. 20. Oktober Der Nationalsozialistische Deutsche Studentenbund verbietet mit sofortiger Wirkung allen seinen Mitgliedern, jüdische Repetitoren zu besuchen. 31. Oktober Sämtliche Rechtsanwälte und Juristen müssen dem Bund Nationalsozialistischer Deutscher Juristen angehören, der nur ‚arische‘ Mitglieder aufnimmt. Die zugelassenen ‚nichtarischen‘ Rechtsanwälte bleiben in der Ausübung ihres Berufes unbehindert. 13. November ‚Nichtarier‘ können weder als Schöffen noch als Geschworene berufen werden. 27. November die Aufführung von jüdischen Fest- und Feiertagen im Behördenkalender wird verboten.“ Es wurden hier nicht alle antisemitischen Gesetze, Erlasse und Verordnungen des Jahres 1933 aufgeführt. Bei Wolfgang Benz (1988:738-754) ist eine umfassende Liste dieser antisemitischen Maßnahmen der NS-Zeit enthalten.

⁴⁷² Ruth Böhm (1959:1 PSJE) schreibt dazu: „Nachdem man sogar auf der Straße angepöbelte wurde, auch eine Arbeit zu betreiben unmöglich war, entschlossen wir uns doch, dem Ruf der Mission Folge zu leisten und nach Palästina auszuwandern“.

emigrieren. Natürlich wollte man vonseiten der Evangelischen Karmelmission einem alten Missionsfreund in dieser schwierigen Situation helfen. Dort war man der Überzeugung, dass „die Austreibung der Juden aus den Völkern“, „keine willkürliche Maßnahme unseres Führers Adolf Hitler und anderer“ sei, „sondern ein Vorhaben unseres Gottes“ (Heinrici 1934:41). In Palästina sollten die Juden – gemäß des eschatologischen Heilsplans der Evangelischen Karmelmission – Jesus als ihren Messias anerkennen.⁴⁷³ Da schien es günstig, dass Löwenstein den Plan hatte, dorthin auszuwandern, schon deshalb, weil er von seinen Voraussetzungen als Judenchrist und Missionsfreund geradezu prädestiniert war, unter den Juden in Palästina missionarisch tätig zu werden.

3.7.3 Emigration nach Palästina

Von der jüdischen Autorin und Emigrantin Adrienne Thomas stammt der Ausspruch: „Es war nie Auswanderung, immer nur Flucht“ (Wetzel 1988:413). Damit hatte sie pointiert die Stimmungslage der jüdischen Emigranten und Emigrantinnen zum Ausdruck gebracht. Viele jüdische Intellektuelle verließen das nationalsozialistische Deutschland, nicht weil sie im Ausland bessere Aufstiegsmöglichkeiten hatten, sondern weil sie vor dem nationalsozialistischen Terror flohen. So ist es auch Löwenstein ergangen. Sein Tübinger Tapeten-, Linoleum-, und Teppichgeschäft florierte. Er besaß ein Auto und war ein angesehener Bürger der Stadt. Doch die nationalsozialistischen Maßnahmen gegen Juden zwangen ihn zur Auswanderung. Davon betroffen war auch Pauline Löwenstein, seine nichtjüdische Ehefrau. Wollte sie ihre Ehe weiterführen, dann musste sie mit ihrem Ehemann die Heimat verlassen und in einem fremden Land eine Neue finden. Aber auch für die Tochter Ruth und für Löwenstein selbst war nicht Palästina, sondern Deutschland die Heimat. Dies wird durch Ruth Löwensteins Rückkehr nach Deutschland deutlich.⁴⁷⁴ Emigranten und Emigrantinnen waren in der Regel heimatvertriebene Flüchtlinge, die meist mittellos in einem

473 Die Evangelische Karmelmission und andere judenmissionarisch tätigen Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen sind in der Forschung weithin übersehen worden. In den Forschungsbeiträgen von Gutteridge (1976:326-333), Aring (1980, 1987, 1988:325-330), Baumann (1986:854-857), Kaiser (1988:186-216) und Hockenos (2007:173-200) kommen sie jedenfalls nicht vor.

474 Lilli Zapf (1981:151) schreibt dazu: „Nach dem Tod der Eltern ging sie für kurze Zeit in die Schweiz, kam für einige Tage auch nach Tübingen und kehrte wieder nach Palästina zurück, da sie in Deutschland keine Aufenthaltsgenehmigung erhielt. Im Juli 1947 emigrierte sie nach England und arbeitete in London für die judenchristliche Allianz. Ende 1947 bekam sie die Einreise- und Aufenthaltsgenehmigung für Deutschland; sie kehrte nach Tübingen zurück und blieb hier bis November 1952. Anschließend zog sie nach Stuttgart, wo sie sich mit dem Kaufmann Helmut Böhm verheiratete.“ Sie wollte in Tübingen beerdigt werden, was ihre Verbundenheit mit dieser Stadt dokumentiert.

Auswanderungsland Zuflucht suchten.⁴⁷⁵ Diese leidvolle und entwürdigende Erfahrung wurde von vielen nicht überwunden, auch dann nicht, wenn ihre wirtschaftliche und gesellschaftliche Eingliederung gelang (Wetzel 1988:414). Man darf nicht die Tatsache unterschätzen, dass die Verbundenheit mit dem deutschen Vaterland viele davon abhielt, sich rechtzeitig in Sicherheit zu bringen. Hinzu kam, dass die Emigration in der zweiten Phase der Judenverfolgung von den Nationalsozialisten forciert wurde, es nichtsdestotrotz behördliche Hindernisse gab, die später oft dazu führten, dass Auswanderungen an den bürokratischen Hürden scheiterten. Besonders tragisch war der Umstand, dass die nationalsozialistische Machtergreifung in die Jahre der Weltwirtschaftskrise fiel. Die Auswanderungsländer Großbritannien und deren Mandatsgebiete, die USA und südamerikanische Staaten waren von den Auswirkungen der Weltwirtschaftskrise besonders schwer betroffen und suchten deshalb jede neue Einwanderung abzuwehren (Wetzel 1988:415). Die erste Emigrationswelle setzte schon kurz nach Hitlers Machtergreifung 1933 ein. Erschwerend für eine Auswanderung war die von den Behörden erhobene „Reichsfluchtsteuer“ und andere Verordnungen, die darauf abzielten Juden finanziell zu ruinieren, um ihnen einen Neustart in den Fluchtländern zu erschweren (Wetzel 1988:425). Vermutlich konnte Löwenstein die Reichsfluchtsteuer von 13.500,- Reichsmark⁴⁷⁶ durch den Verkauf seines Tübinger Hauses in der Gartenstraße 42 aufbringen.⁴⁷⁷

Mit der Machtergreifung Hitlers, aber auch durch den zunehmenden Antisemitismus in anderen europäischen Ländern, setzte ein Flüchtlingsstrom nach Palästina ein.⁴⁷⁸ Zwischen 1933 und 1935 also im Zuge der fünften Alijah hatte sich der jüdische Bevölkerungsanteil in Palästina fast verdoppelt (Mallmann & Cüppers 2006:21). Allerdings versuchte die britische Mandatsregierung, mit Restriktionen jüdische Einwanderer davon abzuhalten nach Palästina zu immigrieren, da man Konflikte zwischen Juden und den dort ansässigen Arabern vermeiden wollte (Mallmann & Cüppers 2006:11-68). Diese Einwanderungspolitik wurde von den Verantwortlichen der Evangelischen Karmelmission mit großem Interesse verfolgt.

⁴⁷⁵ Heid (1998:352-353) schreibt im „Handbuch der deutschsprachigen Emigration“ Folgendes dazu: „Für die meisten Juden aus Deutschland kam die Auswanderung nach Palästina einem sozialen und psychologischen Sturz gleich. Von allen Einwanderungen, die in den vier vorangehenden und den folgenden Aliot in Palästina Zuflucht vor Diskriminierung und Verfolgung suchten, war die fünfte Alija die einzige, die für die Flüchtlinge keinen ‚Aufstieg‘ bedeutete.“

⁴⁷⁶ Im Vergleich dazu nahm die Evangelische Karmelmission im Rechnungsjahr 1935 30.900,- Reichsmark ein (Niederschrift 1936:1 PSJE).

⁴⁷⁷ Im Grundbuch der Stadt Tübingen ist der Kaufvertrag zwischen Hugo Löwenstein und Frau Anna Friedrich sowie der Grundbucheintrag auf den 23. August 1935 datiert (Zapf 1981:103).

⁴⁷⁸ Wilhelm Sziel (1956:48) berichtet als Augenzeuge von den Ereignissen dieses „besonderen Einwanderungsjahr 1935“: „Wie leuchtete da unter den Erfüllungszeiten ein prophetisches Gotteswort nach dem anderen auf! Israel begann in Eile sein Land einzunehmen. Vom Karmel aus sahen wir die Einwandererschiffe landen. Abends konnten wir beobachten, wie unten auf den Sanddünen nach Akko zu ein neues Licht nach dem anderen aufleuchtete. Aus Beton, Zigarrenschafteln gleich, wurden ein Häuslein nach dem anderen erstellt.“

In deren Missionsblatt druckte man eigene Artikel und die anderer Zeitungen ab, um über die jüdische Immigration nach Palästina zu berichten (Anonym 1933c:60; Anonym 1933g:102-104; Anonym 1934d:71-72). In diesen Berichten werden die Leser über die Chancen, aber vor allem über die Probleme der Einwanderung nach Palästina informiert. Auch informierte man über die britischen Einwanderungsrestriktionen (Anonym 1933c:60). Die ambivalente Diktion dieser Berichte macht deutlich in welchen Erklärungsnotäten man sich befand.⁴⁷⁹ Vom biblischen Standpunkt aus unterstützte man einen theologisch orientierten Zionismus. Jedoch wird man sich andererseits bewusst gemacht haben, dass viele Juden nicht aus zionistischen Beweggründen, sondern wegen des nationalsozialistischen Terrors Deutschland verließen. Diese Tatsache versuchte man gelegentlich herunterzuspielen.⁴⁸⁰ Zwar erkannte man die missionarischen Möglichkeiten, die sich durch den Zustrom von Juden aus Deutschland ergaben,⁴⁸¹ gleichzeitig blieb man antisemitischen Stereotypen verhaftet.⁴⁸² In diesem schwierigen Umfeld musste sich Löwenstein zurechtfinden und darüber hinaus missionarisch tätig werden.

3.7.4 Missionsarbeit in Palästina

Die Aussendung Löwensteins mit der Evangelischen Karmelmission⁴⁸³ war keine pro forma Aktion, um die Familie Löwenstein vor nationalsozialistischen Anfeindungen zu schützen. Es ging vielmehr um eine offizielle und rechtlich geregelte Anstellung Löwensteins als Judenmissionar.⁴⁸⁴ Interessanterweise erfolgte die Berufung für diesen Dienst durch den

⁴⁷⁹ Insbesondere der Jahresbericht von Franz Bender (1934:46-48) ist von dieser merkwürdigen Ambivalenz gekennzeichnet.

⁴⁸⁰ Nach Franz Bender (1934:47) seien von den 26.000 Juden, die im Jahre 1933 nach Palästina einwanderten lediglich 6.500 aus Deutschland gekommen.

⁴⁸¹ Z.B.: Bender (1934:47). In Retrospektive schreibt Wilhelm Szil (1956:48) Folgendes dazu: „In diesem Jahr [1935] wanderten allein 75.000 Juden ein. Und wie aufgeschlossen und hoffnungsvoll waren sie damals! Welch große Missionsmöglichkeiten!“

⁴⁸² Z.B.: „Welch geschlossene Ablehnung, wieviel Gleichgültigkeit für die Botschaft vom Heiland der Welt; welch erschreckende Gottgelöstheit und Unwissenheit in göttlichen Dingen in weiten Kreisen des Volkes! Und wieviel Zank, Streit, Meinungsverschiedenheiten unter ihnen. Eine Zerklüftung auf allen Gebieten des Volkslebens, wie sie erschreckender nirgends sein könnte“ (Bender 1934:46).

⁴⁸³ In der wissenschaftlichen Sekundärliteratur (Wesenick 1965:3; Weiß 1997:13) über die deutsche Mission in der NS-Zeit äußerte man die Vermutung, dass sich die Evangelische Karmelmission 1933 vom DEMR und somit in gewisser Weise auch von der Bekennenden Kirche distanziert habe. Tatsächlich hatte man dort zunächst Bedenken sich dem DEMT anzuschließen, da die kirchenpolitische Situation unklar war. Jedenfalls wollte man keinen Vertreter der Kirchenleitung im Vorstand der Karmelmission tätig werden lassen. Auch wollte man zunächst nicht dem Orientwerk beitreten (Protokoll 1933:1 PSJE). Später dann stand man ganz entschieden auf der Seite des DEMT bzw. DEMR und positionierte sich darüber hinaus dezidiert gegen die Deutschen Christen.

⁴⁸⁴ Um diese Frage ging es auch in der Restitutionsakte. Ruth Böhm (1959:1 PSJE) erklärt dort, dass ihr Vater von der Evangelischen Karmelmission lediglich mietfreies Wohnen und einen kleinen Betrag aus anderen Mieteinnahmen bekommen habe. Dies wäre finanziell jedoch nicht ausreichend gewesen. Es gab anscheinend eine offizielle Vereinbarung zwischen der Karmelmission und Löwenstein.

Schweizer Zweig der Evangelischen Karmelmission. Möglicherweise wollte man Löwenstein nicht mit der deutschen Karmelmission aussenden, da man sich vor nationalsozialistische Anfeindungen fürchtete. Schon zu Beginn der NS-Zeit setzte sich Löwenstein mit dem Gedanken auseinander, als Judenmissionar nach Palästina auszuwandern. Zweimal reiste er nach Palästina, um die Situation dort kennen zu lernen.⁴⁸⁵ Dabei besuchte er die Missionsstationen der Evangelischen Karmelmission. Anscheinend wünschte man sich dort einen Judenmissionar, der Judenchrist war. Der in Palästina arbeitende Judenmissionar Franz Bender hatte schon 1933 zu Bedenken gegeben, dass Juden den deutschen Missionsbemühungen wegen „den Vorgängen in der deutschen Heimat“ in wachsendem Maße ablehnend gegenüberstehen würden (:76). Eine solche Ablehnung traf nicht auf Löwenstein zu, weil er selbst ein Betroffener der nationalsozialistischen Ausgrenzung war. Als es absehbar wurde, dass sich „die Hitler-Regierung“ in Deutschland festgesetzt hatte und nicht so schnell durch eine judenfreundliche Regierung ersetzt werden wird, emigrierte die Familie Löwenstein am 2. Dezember 1935 endgültig nach Palästina.⁴⁸⁶ Mit seinem Kommen löste er Franz Bender ab,⁴⁸⁷ der schon seit 1929 dort arbeitete. Bender kehrte daraufhin nach Deutschland zurück. Für Löwenstein war die Aussicht auf eine mögliche Rückkehr in seine geliebte deutsche Heimat, jedenfalls solange die Nationalsozialisten regierten, verwehrt. Hierin zeigt sich, dass es sich bei der Aussendung Löwensteins nicht um eine gewöhnliche missionarische Auslandsentsendung, sondern um eine Auswanderung handelte. Es ist denkbar, dass der frühe Tod von Löwensteins Ehefrau Pauline durch die psychischen Belastungen der Emigration und die gesundheitlichen Bedingungen in Palästina bedingt war. Jedenfalls starb die 58-jährige Pauline Löwenstein am 14. April 1937 in Haifa nach einem kaum zweijährigen Aufenthalt in der Fremde.

Unmittelbar nach Löwensteins Ankunft in Palästina begann er mit seiner neuen Aufgabe als Judenmissionar. Als Kollegin wurde ihm die Schweizer Judenchristin Else Michel zugeteilt (Heinrici 1936:41). Die Situation für ein judenmissionarisches Engagement war indes nicht ungünstig, da viele Neuankömmlinge aus Deutschland auf Hilfe angewiesen

⁴⁸⁵ So wie es scheint, reiste Löwenstein Ende Oktober 1933 mit seiner Familie nach Palästina, um die Lage dort zu erkunden. Dann reiste er im Frühjahr 1935 für drei Monate nochmals dorthin, um die Arbeit vor Ort besser kennen zu lernen (Löwenstein 1936:24; Böhm 1959:1 PSJE).

⁴⁸⁶ Wie es dann genau zur Auswanderung kam ist nicht bekannt. Merkwürdigerweise werden in der Restitutionsakte zwei verschiedene Datumsangaben zu Löwensteins Auswanderung gemacht (Fragebogen [1959]:2 HStA). Lilli Zapf (1981:97) folgt der späteren Angabe und gibt den 8. August 1937 als Auswanderungstag an. Dies ist jedoch sehr unwahrscheinlich, da Löwenstein schon 1936 von seiner Arbeit in Palästina berichtet. Deswegen wird man nicht fehl gehen, den Zeitpunkt der Auswanderung von Löwenstein und seiner Ehefrau in den Herbst 1935 zu datieren. Die damals 22-jährige Tochter Ruth folgte ihren Eltern am 12. Februar 1936 nach (Fragebogen [1959]:2 HStA).

⁴⁸⁷ „Für Geschwister Bender bekamen wir in Geschwister Löwenstein prächtige Mitarbeiter für die Arbeit unter Israel“ (Heinrici 1936:41).

waren. Da sie in Löwenstein einen Leidensgenossen sahen, der den Ereignissen in Deutschland ebenso distanziert gegenüberstand, nahmen sie seine Hilfe gerne an. Löwenstein und Michel versuchten durch den „Dienst am äußeren Menschen“ Zugang zu den jüdischen Flüchtlingsfamilien zu bekommen (Löwenstein 1936:24). Hierbei kamen Löwenstein seine missionarischen und sozialdiakonischen Kenntnisse und Fähigkeiten zugute, die er seinerzeit bei der Heilsarmee erworben hatte. Im Stile der Heilsarmee verteilte er Neue Testamente sowie evangelistische Schriften und besuchte jüdische Familien. Zudem suchte er die Kibbuzim und Moschawim auf und diskutierte mit jüdischen Siedlern über Glaubensfragen (Löffler 2008:78). Dabei ergaben sich „Anknüpfungen mancherlei Art“, da viele Immigranten durch Entwurzelung und Flucht vom Leben enttäuscht waren und seelsorgerlichen Beistand suchten (Löwenstein 1936:24). Als besonders erfolgsversprechend schätzte man die missionarischen Aktionen im Park der Karmelmission ein. Dieser Park, der schon von den Gründern der Karmelmission auf dem Karmelberg angelegt wurde, war für viele Einwohner Haifas ein Naherholungsziel. Da viele der Parkbesucher deutschsprachige Juden waren, richtete man dort eine Waldkanzel ein, von der aus Löwenstein das Evangelium predigte (Sziel 1956:48). In seiner biblisch orientierten Verkündigung konzentrierte er sich auf alttestamentliche Prophezeiungen für Israel, welche er in den Einwanderungswellen in Erfüllung gehen sah. Dann aber legte er ein „klares Zeugnis unserer lebendigen Hoffnung auf Christus“ ab (Löwenstein 1936:24). Löwensteins Predigten blieben nicht ohne Wirkung. Er predigte auch vor griechisch-orthodoxen Priestern, die an Priesterfreizeiten der Evangelischen Karmelmission teilnahmen. Diese waren – so die Missionsberichte – von Löwensteins Verkündigung begeistert.⁴⁸⁸ Zwar kam es in der Judenmission zu keinen durchschlagenden Erfolgen, gleichwohl konnte er während des Krieges einige Juden taufen (Sziel 1955:7). Dann aber, am 6. April 1944, noch vor dem Ende der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft starb Löwenstein im Alter von 58 Jahren an einem Herzversagen in Haifa. Nach Wilhelm Sziel (1955:7) habe sich Löwenstein „im Eifer für die Judenmission“ übernommen. Löwenstein wurde auf dem dortigen englischen Friedhof begraben. Bis zu seinem Tod soll er eine kleine judenchristliche Gemeinde in Haifa betreut haben (Löffler 2008:82).

⁴⁸⁸ Friedrich Heinrici (1937:4) schreibt dazu: „Die Heilsarmeeart unseres Bruders Löwenstein zündete derart, daß anschließend unsere Priester in Lobgesängen ausbrachen. Dann umarmten sie beide Brüder [nämlich Schmiedighoff und Löwenstein], drückten und küssten sie auf beide Wangen (...)“. Ein fast blinder alter Priester sagte dann zu Löwenstein: „Du hast den Heiligen Geist, wie ihn der Apostel Paulus hatte. Welche Freude wird uns Araber beseelen, wenn Israel Christus annimmt! Dann hört jeder Kampf gegen Israel auf! So wie du heute zu uns gezeugt hast, so wirke weiter unter deinem Volk. Der HErr wird dir Seelen schenken, die du für Christus gewinnen wirst.“

3.7.5 Missionen als Fluchtagenturen

Löwensteins Aussendung mit der Evangelischen Karmelmission war nicht die einzige Flucht mit nachfolgendem missionarischen Dienst. Auch die Neukirchener Mission rettete das „halbjüdische“ Ehepaar Michaelis vor „dem Zugriff der Nazis“ (Brandl 1998:335). Da Oskar Michaelis Arzt war, sollte er mit seiner Ehefrau Annemarie in einem Missionskrankenhaus auf Java unterkommen. Allerdings gab es strenge Bestimmungen, die eine Einwanderung für Deutsche in Frage stellten, welche auch für Ärzte galten.⁴⁸⁹ Jedoch gelang es Wilhelm Nitsch von der Neukirchener Mission, das Ehepaar Michaelis nach Java zu vermitteln. Er insistierte darauf, „daß man ja nicht jeden beliebigen Arzt für ein Missionskrankenhaus nehmen“ könne, sondern nur solche geeignet seien, die in ihrer inneren Einstellung mit den Grundsätzen der Mission übereinstimmen (Nitsch 1935a:19). Da dies bei dem Ehepaar Michaelis anscheinend der Fall war, durften sie als offizielles Missionspersonal der Neukirchener Mission nach Java ausreisen. Auch in diesen Fall ist davon auszugehen, dass es sich dabei um keine gewöhnliche Auswanderung bzw. Aussendung, sondern „immer [um] Flucht“ handelte. Jedenfalls überlebte das Ehepaar Michaelis die nationalsozialistische Verfolgung im fernen Java. Auch Missionsdirektor Karl Friedrich Hering von der Yünnan-Mission setzte sich nach Angaben seiner Entnazifizierungsakten für die Flucht der beiden „nichtarischen“ Diakonissen Margot Stock und Helene Salomon in die USA ein (Stoy 2008d:2.6.4 PSES). Zudem vermittelte er die „nichtarische Schwester Helle Czeniek“ in die Schweiz. Dort konnte sie in der Schweizer Zweigstelle des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes im sog. „Ländli“ unterkommen (Stoy 2008d:2.6.4 PSES). Auch die Friedenshort-Mission hatte sich an Fluchtaktionen beteiligt. Nach Carlo Büchner (1978:116) habe man dort „um jedes jüdische Kind gekämpft“ und sie „unter Mühen und Gefahren nach England gebracht“. Auch bei dieser Aktion werden internationale Kontakte eine wichtige Rolle gespielt haben. Interessant ist auch die Analogie zum jüdischen Pfarrer Bruno Benfey, der nach seiner Entlassung aus dem Pfarrdienst der hannoverschen Landeskirche den Hinweis bekam, er solle mit einer Missionsgesellschaft in den überseeischen Missionsdienst wechseln (Röhm & Thierfelder 1992:33). Wahrscheinlich wollte man ihn so aus der Schusslinie herausnehmen und darüber hinaus vor dem Zugriff der Nationalsozialisten schützen. Im Anbetracht dieser Beispiele scheint es möglich, dass Missionsgesellschaften wegen ihren internationalen Beziehungen organisatorische Strukturen

⁴⁸⁹ Holländische Bürger hatten stets bessere Einreisemöglichkeiten, da Java eine holländische Kolonie war. Wilhelm Nitsch (1935a:19) schreibt dazu: „Ob auch weiterhin deutsche Aerzte nach Java gesandt werden können, ist leider sehr fraglich geworden. Es ist uns mitgeteilt worden, daß der Regel nach deutsche Aerzte nur dann noch in Frage kommen können, wenn trotz aller Bemühungen keine holländischen Aerzte zu finden sind.“

für flüchtende Juden hatten, die andere Institutionen oder kirchliche Einrichtungen nicht besaßen.

Diese interessanten Analogien zu Löwensteins Flucht zeigen ein in der bisherigen Forschung kaum beachtetes Faktum, dass man nämlich für eine erfolgreiche Flucht internationale Kontakte brauchte. Vielen Juden scheuten zunächst davor zurück, Deutschland zu verlassen, weil eine Emigration einerseits finanziell kaum zu bewältigen, andererseits mit vielen Unsicherheiten verbunden war (Benz 1998:6). Denn es blieb ungewiss, ob man im Fluchtland die soziale und gesellschaftliche Existenz sichern konnte. Auch war es schwierig die bürokratischen Einreisebestimmungen zu durchschauen (Wetzel 1988:415), wie beispielsweise Verfügungen, die Alter und Beruf der Einwanderer festlegten. In Missionsblatt „Palästina“ (Anonym 1933c:60) wird von einem jungen Mann berichtet, der ohne Vorbereitung und Papiere nach Palästina einreisen wollte und abgewiesen wurde. Man kommentierte diesen Einwanderungsversuch mit der Bemerkung, dass Palästina „gar keine Arbeitsgelegenheit“ biete und „niemand ohne besondere Mittel ins Land gelassen“ werde. Dieser „arme, unerfahrene junge Mensch“ habe – so der Autor dieses Berichts (Anonym 1933c:60) – „nicht einmal vorher an jemand dieserhalb geschrieben oder Erkundigungen eingezogen“. Hierbei wird deutlich, dass die Evangelische Karmelmission Mittel und Möglichkeiten hatten, Flüchtlingen bei deren Emigration zu helfen. Zweifelsohne war es von beträchtlichem Vorteil, im Auswanderungsland Ansprechpartner zu haben. Diese konnten den Neuankömmlingen die nötige soziale Infrastruktur bieten, da sie nicht nur über Sprach- Kultur- und Ortskenntnisse verfügten, sondern oft wichtige Beziehungen zu den lokalen Behörden besaßen.

Dieser Befund regt zu der folgenden Überlegung an. Die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen verfügten über ein weit verzweigtes internationales Beziehungsnetzwerk. Fast alle Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen hatten Missionszweige oder Partnerorganisationen im europäischen Ausland⁴⁹⁰ und waren zum Teil sogar mit Gruppen und Organisationen in den USA⁴⁹¹ verbunden. Darüber hinaus hatte man durch die Missionare und Missionarinnen intensive Kontakte in die verschiedenen Länder, in

⁴⁹⁰ Die Neukirchener Mission hatte in der Salatiga Zending einen Partner in Holland. Die Yünnan-Mission und Marburger Brasilienmission waren durch den Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverband mit den Zweigstellen dieses Werkes in Polen, der Schweiz und Holland verbunden. Die Allianz-China-Mission, die Evangelische Karmelmission, die Mission für Süd-Ost-Europa, die Friedenshort-Mission, der Hilfsbund für christliches Liebenswerk im Orient und die Evangelische Mohammedaner-Mission hatten Zweitniederlassungen in der Schweiz. Der Missionsbund „Licht im Osten“ hatte ebenfalls einen Schweizer Zweig und darüber hinaus eine schwedische Partnerorganisation. Die Allianz-China-Mission, die Liebenzeller Mission, die Yünnan-Mission, die Friedenshort-Mission und der Deutsche Frauen-Missions-Gebetsbund waren mit der internationalen China Inland Mission verbunden.

⁴⁹¹ Der Deutsche Gemeinschafts-Diakonieverband hatte sogar einen amerikanischen Zweig. Auch die Liebenzeller Mission und die Missionshilfe Velbert hatten Kontakte zu amerikanischen Unterstützern.

denen man arbeitete.⁴⁹² Auch hatte man untereinander zahlreiche persönliche Kontakte und Bekanntschaften, die man an interdenominationellen Treffen und bei Missionsfesten intensivierte. Generell waren die Beziehungen zueinander von Vertrauen geprägt, da man die Einheit nicht an äußeren Dingen, sondern an einer durchaus homogenen christuszentrierten Frömmigkeit festmachte. Dieses Kommunikationsnetzwerk innerhalb des pietistisch-erwecklichen Protestantismus ist bisher kaum erforscht.⁴⁹³ Lediglich Roland Löffler (2008:79-80) verweist auf ein groß angelegtes Kommunikationsnetzwerk bei der Evangelischen Karmelmission. Es ist anzunehmen, dass sich die Zugehörigkeit zu diesem internationalen Netzwerk auf die Haltung der Missionsverantwortlichen zum Nationalsozialismus ausgewirkt haben wird.⁴⁹⁴ Allerdings sah man keine Veranlassung zuflucht-suchenden Juden im größeren Umfang zu helfen.⁴⁹⁵ Zwar hätte man als Agenturen für fluchtwillige jüdische Emigranten tätig werden können. Dies geschah allerdings nicht, da man sowohl die Not und den Verfolgungsdruck der Juden in Deutschland als auch die eigenen Möglichkeiten unterschätzte. Außer bei den oben angeführten Beispielen sind keine weiteren Fluchthilfeaktionen durch die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen bekannt geworden.⁴⁹⁶

⁴⁹² Die Neukirchener Mission hatte ihre Missionsgebiete in Indonesien, Kenia und Tansania, die Allianz-China-Mission, die Missionshilfe Velbert, die Yünnan-Mission und die Friedenshort-Mission arbeiteten in China, der Hilfsbund für christliches Liebeswerk im Orient hatte Missionspersonal in Bulgarien und in der Türkei, die Evangelische Mohammedaner-Mission arbeitete in Ägypten und im Sudan, die Liebenzeller Mission hatte ihre Arbeitsfelder in China, Japan und der Südsee, die Mission für Süd-Ost-Europa arbeitete in vielen Ländern Osteuropas, die Evangelische Karmelmission war in Israel, Syrien und im Libanon tätig, die Christoffel Blindenmission arbeitete im Iran, der Missionsbund „Licht im Osten“ hatte Russland und weitere Länder Osteuropas im Blickfeld, die Gnadauer Brasilien-Mission und die Marburger Brasilienmission hatten ihre Missionsgebiete in Brasilien. Die Frauenmissionsschule Bibelhaus Malche und der Deutsche Frauen-Missions-Gebetsbund hatten keine eigenen Missionsfelder. Sie sandten ihre Missionarinnen durch andere Missionsgesellschaften aus.

⁴⁹³ Auf die internationale Ausrichtung dieser Missionen haben insbesondere Klaus Fiedler (1992) und Stephan Holthaus (2005:237-267) aufmerksam gemacht ohne jedoch die Kommunikationsnetzwerke im Einzelnen zu benennen.

⁴⁹⁴ In den Missionsblättern und Akten der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen wird dieser Gedanken nicht thematisiert. Vermutlich aber wird man sich der besonderen Verantwortung gegenüber den internationalen Partnern bewusst gewesen sein. Möglicherweise versuchte man sich deswegen apolitisch zu positionieren. Das Verhältnis zwischen dem deutschen und Schweizer Zweig der Evangelischen Mohammedaner-Mission beschrieb Peter Moor (1993:38-69).

⁴⁹⁵ David P. Gushee (1997), beschäftigt sich in seiner Studie mit der Frage, warum so viele Christen zusahen und warum nur so wenige halfen.

⁴⁹⁶ Dies wurde nie als Versäumnis gesehen. Die Beziehungen zwischen Juden und Christen in Deutschland nach dem Holocaust und zur Frage nach Mitschuld, Buße und Wiedergutmachung ist gut dokumentiert (Ginzel 1980; Hermle 1990; Rat der EKD 2002; Greive & Prove 2003).

3.8 Jaija Sattler (MSOE): Biographische Aspekte im Kontext nationalsozialistischer Verfolgung

Vom missionarischen Interesse geleitet, waren die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen stets bemüht ethnische Grenzen zu überwinden, um auch die wenig akzeptierten Volksgruppen wie beispielsweise Sinti und Roma mit der Botschaft des Evangeliums von Jesus Christus erreichen zu können. Auf's Ganze gesehen waren die Missionserfolge im Bereich der „Zigeunermission“ jedoch marginal. Als Grund für diese Misserfolge hatten einige Autoren (Zimmermann 1996:56-60; Gilsenbach 1988:101-102, 1993:283-308) den Sachverhalt genannt, dass die „Zigeunermission“ kaum Zugang zu den Mentalitäten und Lebenswelten der Sinti und Roma bekam. Was sie trennte, war eine große gesellschaftliche Kluft. Die Missionare und Missionarinnen entstammten im Gegensatz zu den meist unterprivilegierten Sinti und Roma dem gut situierten deutschen Bürgertum. Dies änderte sich mit der Rekrutierung von Jaija Sattler, der selbst Lovari⁴⁹⁷ war und somit Zugang zu den aus dem Blickwinkel des deutschen Bürgertums fremden und elitären Lebenswelten der Sinti und Roma bekam. Alles nahm seinen Anfang als Frieda Plinzner⁴⁹⁸ in die von der Berliner Stadtmission begonnene sozial-missionarische Arbeit unter den Sinti und Roma eintrat.⁴⁹⁹ Dort hatte sie den „Zigeunerjungen“ Jaija Sattler kennen gelernt, der mit seiner Familie jedenfalls zeitweise in Berlin wohnhaft war.⁵⁰⁰ Ob er sich schon damals durch die Bemühungen dieser „Stadtmissionarin“ dem evangelischen Glauben zuwandte, ist nicht bekannt. Jedenfalls wurde Jaija Sattler später der wichtigste Mitarbeiter in Frieda Zeller-Plinzners „Zigeunermission“.

Im Jahr 1906 begann die Enkelin des Liederdichters Gustav Knak (1806-1876)⁵⁰¹ Maria Knak eine missionarische Arbeit unter „Zigeunerkindern“ im Norden Berlins. Diese Arbeit wurde von der Berliner Stadtmission 1910 als ein offizieller Arbeitszweig übernommen. Kurze Zeit später allerdings heiratete Maria Knak und gab ihre Leitungsverantwortung an ihre Mitarbeiterin Frieda Plinzner weiter (Anonym 1937a:81). Plinzner, die in der Frauenmissionsschule Bibelhaus Malche ausgebildet war und bald als

⁴⁹⁷ Die „Lovari“ sind eine Gruppe bzw. ein „Stamm“ der Roma.

⁴⁹⁸ Sophie Marianne Frida Plinzner (1883-1970) war die Tochter des Leibstallmeisters Wilhelm II., dem Major Paul Ferdinand Plinzner und seiner Ehefrau Margarete Theodora Wilhelmine Adolphi. Zu Frieda Plinzners Leben gibt es einen kurzen autobiographischen Beitrag (Zeller-Plinzner 1952:186-189) und einige wenige Informationen in anderen Beiträgen (Dapp 1998:125-128; Frenkel 1922:57; Urban 1931:2112-2113).

⁴⁹⁹ Die Anfänge dieses sozial-missionarischen Arbeitszweiges der Berliner Stadtmission wurden schon früh beschrieben (Knak 1910:65-70; Michalsky-Knak [1914]; Michalsky-Knak & Süßkind 1935:1-10; Pientka 2013).

⁵⁰⁰ Die Begegnungen der Missionarinnen mit dem Jungen Jaija Sattler und dessen Interesse am evangelischen Glauben hatte man in Missionsberichten beschrieben (Michalsky-Knak & Kurt Süßkind 1935:10-17).

⁵⁰¹ Gustav Knak hatte großen Einfluss auf Erweckungsbewegung und Mission (Maser 2001:1461).

Kinderbuchautorin eine gewisse Popularität erreichen sollte,⁵⁰² setzte die Arbeit, die sich vor allem auf „Zigeunerkinder“ fokussierte leidenschaftlich und engagiert fort. Aber bald darauf heiratete auch Frieda Plinzner und begleitete ihren Ehemann, den württembergische Pfarrer Adolf Zeller in die Türkei und den Nahen Osten.⁵⁰³ Dies war zu der Zeit als es dort zu dem schrecklichen Genozid an den Armeniern kam.⁵⁰⁴ Als ihr Ehemann 1920 plötzlich starb,⁵⁰⁵ kehrte sie als Witwe in die „Zigeunerarbeit“ nach Berlin zurück. Dort löste sie sich, möglicherweise aufgrund von Meinungsverschiedenheiten von den organisatorischen Strukturen der Berliner Stadtmission und arbeitete fortan in Verbindung mit der Mission für Süd-Ost-Europa.⁵⁰⁶ Mitte der 1920er Jahren kam es dann zu einem erneuten Kontakt mit Jaija Sattler. Sattler hatte in der Zwischenzeit nach eigenen Informationen, die Johan Miskow in seinem kleinen Aufsatz „Jaija Sattler and the Gypsies of Berlin“ wiedergab, bei einem Rassepferdebesitzer gearbeitet und als Jockey Karriere gemacht (Miskow 1931:87). Allerdings sei Sattler in dieser Zeit nicht von dem Gedanken losgekommen, er solle in irgendeiner Weise seinem Volk dienen, worauf er ein Medizinstudium in Marburg aufgenommen haben soll, welches er jedoch nicht abschloss. Des Weiteren habe er bei der

⁵⁰² Frieda Plinzner (verheiratete Zeller-Plinzner bzw. Zeller) verfasste später christliche Kinder- und Jugendliteratur. Dabei versuchte sie, freilich in der damals üblichen paternalistischen Diktion, deutschen Kindern und Jugendlichen die Lebenswelten der Kinder anderer Völker, insbesondere aber die der Sinti und Roma nahe zu bringen. Im Zentrum dieser Geschichten stand meist die Bekehrung und moralische Besserung der Protagonisten. Sie verfasste „Heidenkinder in Jesu Licht. Missionsgeschichten mit Bilder“ (Plinzner [sic] 1912), „Zinna und Kurli. Eine Zigeunergeschichte“ (Plinzner 1912), „Kiki. Eine Zigeunerkindergeschichte“ (Zeller 1914), „Kinder aus aller Welt. Gesammelte Missionsgeschichten“ (1928) und „Hanne-Lores Glück. Erzählungen für junge Mädchen“ (Plinzner [o.J.]). In der Schrift „Heidenkinder in Jesu Licht“ von 1912 wird als Verfasserin „Frieda Plinzner“ genannt. Es ist jedoch anzunehmen, dass hier lediglich ein Druckfehler vorliegt und es sich um Frieda Plinzner handelt.

⁵⁰³ Im Dienst der „Zigeunermission“ stehend, lernte Frieda Plinzner den jungen schwäbischen Pfarrerskandidaten Adolf Zeller kennen, der sie in seiner Dienstzeit bei der Berliner Stadtmission unterstützte. Zeller war von der württembergischen Landeskirche für den Dienst bei der Berliner Stadtmission freigestellt worden (Dapp 1991:46-47). Interessant ist Dapps Kommentierung des Briefwechsels zwischen Adolf Zeller und Frieda Plinzner (Die Briefe von Adolf Zeller und seiner Frau Frieda o.J.:1-11 PSHUD). Zu Zellers Dienst bei der „Zigeunermission“ siehe seinen Erfahrungsbericht (A. Zeller 1914:53-57) in der Zeitschrift „Die Stadtmission“.

⁵⁰⁴ Nach Hans-Ulrich Dapp (1991:46-47) muss Adolf Zeller zwischen 1913 und 1915 für kurze Zeit mit dem „Hilfsbund“ in Marasch (Armenien) tätig gewesen sein. Am 15. Dezember 1914 hat er zunächst Frieda Plinzner in Berlin-Zehlendorf geheiratet und ist mit ihr nach kurzer Soldatenzeit ab 1916 als Divisionspfarrer im Orient tätig gewesen. Aus dem Briefwechsel ([Dapp] [o.J.]) zeigt sich, dass sie zunächst im Deutschen Soldatenheim in Konstantinopel-Prea, dann im November 1917 in Aleppo (Syrien) und später in Palästina und Libanon tätig waren. Auf Internierungsschiffen kamen sie 1919 nach Deutschland zurück (Dapp 1991:47). Die Auswirkungen des Genozids werden kaum zu übersehen gewesen sein. Frieda Zeller berichtete jedoch Zeit ihres Lebens nichts von den Gräueln an der armenischen Bevölkerung in der Türkei und in Syrien. Allerdings war es strengstens verboten, darüber zu berichten. Hermann Goltz & Alex Meissner (2004:548) schreiben, dass das „Verbrechen der osmanisch-türkischen Bundesgenossen an der eigenen armenischen Bevölkerung im Ersten Weltkrieg“ „mit Hilfe der deutschen Zensur eines der bestgehüteten blutigen Geheimnisse der deutschen Politik“ waren. Das Verhalten der evangelischen Mission zum armenischen Genozid wurde schon erforscht (Feigel 1989).

⁵⁰⁵ Adolf Zeller starb am 15.12.1920 im Dienst als Divisionspfarrer in Königsberg an einer asiatischen Grippe (Dapp 1991:47).

⁵⁰⁶ Die Mission für Süd-Ost-Europa betrachtete die „Zigeunermission“ von Frieda Zeller als einen Arbeitszweig ihrer Mission. Es gab Absprachen, die die Zusammenarbeit regelten (Urban 1938:1 LfBO). Allerdings waren weder Frieda Zeller noch Jaija Sattler offizielle Angestellte der MSOE.

Armee gedient, sei aber wegen eines Lungenschusses aus dem Militärdienst ausgeschieden (Miskow 1931:87). Abgesehen von diesen dürftigen Angaben aus dem Aufsatz von Miskow ist über Sattlers Jugendjahre Weiteres nicht bekannt geworden.

Im Folgenden sollen nun Motive und Mentalitäten der Berliner „Zigeunermission“ dargestellt werden, zeigen diese doch die gesellschaftliche und politische Verankerung des Missionspersonals im deutschen Bürgertum, welches der Grund für die eklatante Fehleinschätzung der nationalsozialistischen Gefahr für Sinti und Roma gewesen sein dürfte.

3.8.1 Missionarische Motive und Mentalitäten

Einige Autoren, die sich mit den Sinti und Roma und insbesondere mit deren Verfolgung und Vernichtung beschäftigen, nehmen des Öfteren auf die evangelische „Zigeunermission“ Bezug (Zimmermann 1996:59-60; Gilsenbach 1988:101-102, 1993:283-308). Aufs Ganze gesehen wird von diesen Autoren nur wenig Wohlwollendes dem Anliegen der „Zigeunermission“ entgegengebracht, was mitunter daran liegen mag, dass es kirchlicherseits (und auch von Missionsseite) zu keiner Fürsprache für die unter permanenten Ausgrenzungs- und Verfolgungsdruck stehenden Sinti und Roma kam. Noch mehr zu beklagen sei, dass es auch zu keinem Einspruch gegen die nationalsozialistische Deportations- und Vernichtungspolitik gekommen war.⁵⁰⁷ Von Missionsseite seien nur Bekehrungen von „Zigeunern“ mit anschließender moralischer Besserung erwünscht gewesen, ohne jedoch die Lebenswelten der Sinti und Roma tiefer verstanden und respektiert zu haben. Da die protestantische „Zigeunermission“ meist nur bürgerliche Normen und Ordnungsvorstellungen propagiere, wie beispielsweise die strikte Ablehnung der Wahrsagerei, die zur Sicherung der Grundexistenz der Sinti und Roma eine bedeutende Rolle spielte, habe man keine größeren Erfolge erzielen können (Gilsenbach 1993:295). Zudem sei die missionarische Verkündigung inkonsequent gewesen, da man einerseits bei Regelverstößen mit der Strafe Gottes drohte, andererseits Sinti und Roma auf dem Sterbebett mit der Gnade Gottes tröstete (Zimmermann 1996:59). Auch waren die ethischen Normen, nach denen Sinti und Roma leben sollten nicht konsequent durchdacht, da einerseits das Betteln als Sünde galt, andererseits „geduldet oder

⁵⁰⁷ Nach Gernot Haupt (2009:142) sei dies noch nicht umfangreich erforscht. Allerdings hatte der Berliner Historiker Wolfgang Wippermann (1993:519-521, 2005:34) wiederholt darauf hingewiesen, dass ohne die Herausgabe von Kirchenbücherinformationen eine Erfassung der etwa 30.000 deutschen Sinti und Roma kaum möglich gewesen wäre. Ähnlich sah dies auch der Bürgerrechtler Reimar Gilsenbach (1993a:283-300). Interessanterweise wird in Brechenmachers & Oelkes (2011) Aufsatzsammlung „Die Kirchen und die Verbrechen im nationalsozialistischen Staat“ auf die Verfolgung der Sinti und Roma nicht eingegangen. Über die Stellung der Kirchen zu Sinti und Roma informiert Engbring-Romang & Solms (2008) und Kirchenamt der EKD (1991).

gar gebilligt“ wurde (Zimmermann 1996:60). Diese kritischen Anfragen dieser Autoren zeigen, dass die „Zigeunermission“ von keinen tieferen missionswissenschaftlichen Überlegungen begleitet war. Die Missionare und Missionarinnen waren meist missionswissenschaftlich unzureichend ausgebildete Christen, die in dem Bewusstsein, dass Gott alle Menschen und somit auch die „Zigeuner“ liebe, soziale und ethnische Grenzen überwand, um dem sog. Missionsbefehl nach Matthäus 28,19 „Gehet hin zu allen Völkern“ gerecht zu werden. Dabei hatte vor allem die in Gemeinschaftskreisen hoch geachtete Erbauungsschriftstellerin und Lieddichterin Hedwig von Redern (1866-1935) großen Anteil. Hedwig von Redern hatte ein besonderes Interesse an diesen „ärmsten Armen“. Sie versuchte, Christen des pietistisch-erwecklichen Protestantismus für das Anliegen der „Zigeuner-Mission“ zu motivieren.⁵⁰⁸ Dabei versuchte sie, missionarisches Interesse sowie Akzeptanz und Annahme Sinti und Roma gegenüber zu wecken. Freilich blieben ihre Ausführungen einem paternalistischem Duktus verhaftet. Nichtsdestotrotz gelang es ihr in Kreisen des pietistisch-erwecklichen Protestantismus Hürden abzubauen und zur „Zigeunermission“ zu motivieren. Insbesondere in ihrem Gedicht „Soll ich meines Bruders Hüter sein?“ wird dies deutlich. Dort heißt es in der ersten Strophe (in Fehler o.J.a:91):

In unserer Mitte lebt ein Volk,
Fremd, ruhelos, verlassen;
Scheu weichen ihm die Kinder aus
Im Land und auf den Gassen;
Ein fahrend Volk, das keiner liebt,
Das jedermann im Wege -
Wo kommt es her? Wo geht es hin?
Wer denkt an seine Pflege?

In diesem Gedicht rekurrierte sie auf die gängigen Stereotype von der Ruhelosigkeit der Sinti und Roma, ohne deren nomadischen Lebensentwurf etwas abzugewinnen. Allerdings kritisierte sie die Ablehnung der Mehrheitsbevölkerung Sinti und Roma gegenüber und fordert in den weiteren Strophen ein missionarisches und soziales Engagement für sie ein. Des Weiteren versuchte sie, jedenfalls ansatzweise, Verständnis für kriminelle Verfehlungen von Sinti und Roma zu wecken.⁵⁰⁹ Allerdings – so Adelheid von Hauff (2004:219) – war Hedwig von Redern nicht sozialpolitisch tätig. Ihr Engagement bestand in der Betreuung des Einzelnen; „sie besuchte die Zigeuner und schenkte ihnen ihre Freundschaft“. Gleiches gilt auch für Frieda Zeller-Plinzner. Sowohl Hedwig von Redern, als auch Maria Knak und Frieda Zeller-Plinzner sahen in Sinti und Roma vor allem die ruhelosen und bedürftigen Fremden.

⁵⁰⁸ Hedwig von Redern lag die „Zigeuner-Mission“ besonders am Herzen (Fehler o.J.a:91; von Hauff 2004:219).

⁵⁰⁹ In der zweiten Strophe dieses Gedichtes heißt es: „Denkst nicht, daß Hunger Mütter treibt, Auch Unrecht zu begehen, - Bist Gottes Kind und liebst den Herrn Und läßt sie draußen stehen!“.

Mit diesem Sinti- und Romabild appellierten sie an altruistische Gefühle ihrer Unterstützerkreise. Natürlich wirkte sich dies auch auf die Ausrichtung ihrer missionarischen Arbeit aus. Zwar halfen sie mit gelegentlichen materiellen Zuwendungen und boten sogar Schulunterricht an, ohne dabei den gesellschaftlichen Diffamierungen und Diskriminierungen der Sinti und Roma mit politischen Maßnahmen zu begegnen. Wichtig war ihnen vor allem eine missionarische Verkündigung, bei der Jesus Christus als Retter aus der persönlichen Sündennot eine herausragende Rolle spielte. Um aber Sündenbewusstsein bei den Zuhörern zu wecken, wurde – wie im pietistisch-erwecklichen Protestantismus oft üblich – ein ethischer Rigorismus vertreten und propagiert. Zweifelsohne hatte man dabei die Wichtigkeit von Kultur- und Sprachkenntnissen unterschätzt und den real existierenden Lebenswelten der Sinti und Roma eine untergeordnete Stellung eingeräumt. Andererseits konnte die „Zigeunermission“ in kirchlichen Kreisen Ressentiments gegenüber Sinti und Roma abbauen sowie Vorurteile, Plattitüden und inadäquater Stereotypenbildung entgegenwirken. Ebenso gab es protestantische Missionare, wie beispielsweise Reinhold Urban, der mit sprachlichen und ethnologischen Studien Interesse an der Sprache und Kultur der Sinti und Roma wecken wollte und dabei eine kulturrelevante Missionsstrategie erwog (Frenkel 1922:60-61). Diese Ausrichtung wirkte sich indes kaum auf die Arbeit von Frieda Zeller-Plinzner aus, die Jaija Sattler zum Missionsdienst rekrutierte und mit ihm in den 1930er Jahren eng zusammenarbeitete. Diese Zusammenarbeit soll im Folgenden ins Blickfeld genommen werden.

3.8.2 Jaija Sattler und die „Zigeuner-Mission“

Für Frieda Zeller-Plinzners missionarisches Wirken war es eine glückliche Fügung, dass sich ihr ehemaliger Zögling Jaija Sattler in die missionarische Arbeit an Sinti und Roma rufen ließ. Wie es dazu kam, wird allerdings nirgends berichtet. In den Aufzeichnungen von Miskow (1931:87) wird vermutet, dass sich Sattler im Jahr 1925 bekehrte „and decided to become a mission worker among his own people“.⁵¹⁰ Jedenfalls lässt sich aus den Archivquellen rekonstruieren, dass Sattler in den Jahren nach 1925 eine theologische Ausbildung aufgenommen haben soll. Vom 22. Juli bis 28. Oktober 1927⁵¹¹ trat er in die theologische

⁵¹⁰ Alle späteren Autoren wie beispielsweise Hermann Arnold (1965:170-173), Reimar Gilsenbach (1993:300-304), Michael Zimmermann (1996:59-60) und Hans-Ulrich Dapp (1998:125-125) nehmen entweder zurückgreifend auf die Rezeption dieser Quelle von Tadeuzs Pobożniak (1964:21-23) oder direkt auf Miskows Quelle Bezug.

⁵¹¹ Siehe das „Eintrittsbuch des Brüderhauses Tabor, Marburg“. Andere relevante Archivalien zu Sattler seien nach Auskunft von Frank Lüdke in den Archiven des DGDs nicht zu finden.

Ausbildungsstätte des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes „Brüderhaus Tabor“ ein. Nach einer Notiz von Maria Michalsky-Knak (1935:16) habe er dort gelernt, körperlich zu arbeiten. Später setzte er sein Studium im Missionsseminar der Mission für Süd-Ost-Europa fort (Wißwede 1952b:1 LfBO). Dies muss 1928 gewesen sein.⁵¹² Zudem habe er neben seinen Studien begonnen, das Johannesevangelium in die Sprache der Lovari zu übersetzen. Dies bestätigt auch Miskow. Die genauen Umstände lassen sich jedoch nicht mehr rekonstruieren. Jedenfalls gelang ihm mit der Übersetzung des Johannesevangeliums in den Lovari-Dialekt eine erstaunliche linguistische Pionierleistung auf die spätere Sprachwissenschaftler wie beispielsweise der polnische Linguist Tadeuzs Pobożniak anerkennend zurückgriffen (Pobożniak 1964:21-23). Da die „British and Foreign Bible Society“ diese Übersetzung 1930 im ansprechenden roten Umschlag herausgab, hatte man ein Hilfsmittel, welches für die Missionsarbeit fortan eminent bedeutsam wurde. Nun konnte man bei Besuchen der Romafamilien aus dem Evangelium in ihrer eigenen Sprache vorlesen. Dies beeindruckte Sinti und Roma sehr und es kam zu einzelnen Konversionen (Zeller-Plinzner 1930:6). In den frühen 1930er Jahren war Jaija Sattler in Dänemark und in Pommern unterwegs, um dort die Lage der Sinti und Roma zu erkunden. In Dänemark allerdings scheint es keine Arbeitsmöglichkeiten gegeben zu haben (Miskow 1933:87). Doch in Deutschland und im Osten Europas taten sich viele Arbeitsmöglichkeiten auf. Mit Frieda Zeller-Plinzner reiste Sattler in die Tschechoslowakei, nach Österreich und Ungarn sowie bis nach Bulgarien, um dort Sinti und Roma für den evangelischen Glauben zu gewinnen. Zeitweise versuchte Sattler mit einem Pferdebespannten „Zigeunerwagen“ umherzureisen. So wollte er die evangelistische Botschaft zu den Sinti und Roma bringen (Fehler o.J.a.:92-94). Allerdings reichte die geringe Unterstützung, die er von der Mission für Süd-Ost-Europa und der „British and Foreign Bible Society“ bezog, nicht aus, um die Arbeit befriedigend voranzutreiben. In den Missionsberichten des Missionsblattes „Mitteilungen der MSOE“ versuchte man regelmäßig Spenden für diese Arbeit zu akquirieren. Beispielweise wurde vom Diebstahl der Zugpferde berichtet, welche man dann zwar wiederbekam, allerdings später wegen Geldknappheit schlachten musste. Sattlers missionarische Arbeit kam besonders gut bei den Sinti- und Romakindern an, da diese gerne seine Geschichten und narrativen Predigten hörten. Sattler predigte mit positivem Resultat auch vor deutschem Publikum. Jedenfalls wuchs sein Ansehen, worauf man ihm in Kreisen der Sinti und Roma den ehrwürdigen Titel „Raschai“ verlieh, was mit Priester oder Pfarrer übersetzt werden kann (Gilsenbach 1993:304). Mit dem

⁵¹² Nach Johan Miskow (1931:86) habe Sattler 1928 sein Studium dort aufgenommen. In einem Bericht der Mitteilungen der MSOE (Anonym 1928a:4), wird berichtet, dass sich Sattler „zurzeit zur Ausbildung in unserem Seminar“ aufhalte.

Eintritt Sattlers in die „Zigeunermission“ änderte sich in gewisser Weise auch die Arbeit von Frieda Zeller-Plinzner. Nur erfuhr die auf einige „Zigeunerplätze“ in Berlin beschränkte Arbeit eine geographische Ausweitung. Aber nicht nur dies, nun war man auch in der Lage, neben Kindern und Frauen auch die bis dato kaum im Blickfeld stehenden Männer zu erreichen. Dies hatte Frieda Zeller-Plinzner dem mutigen und engagierten Einsatz von Jaija Sattler zu verdanken. Allerdings fiel Sattler öfters aus, weil er sich eine Verletzung am Kopf zugezogen und beifolgend mit anderen körperlichen Schwächen und Krankheiten zu kämpfen hatte. Obwohl sich die Arbeit ausweitete und man regelmäßig über sie in den Missions- und Gemeinschaftsblättern berichtete, wurde man anscheinend nie von den nationalsozialistisch gleichgeschalteten Ordnungs- und Polizeibehörden gestört. Die Berichte geben den Anschein, als habe die „Zigeunermission“ vom NS-Staat keine Hinderungen erfahren. Jedenfalls ahnten Jaija Sattler und auch Frieda Zeller-Plinzner vom drohenden Unheil nichts. Anscheinend erlebte man in den 1930er Jahren relative Freiheiten, was sie dazu veranlasste, sich sicher zu fühlen.

3.8.3 Vertrauensseligkeit und Fehleinschätzung

Eine Quelle, die wichtige Informationen über Verhaftung und Deportation von Jaija Sattler enthält, sind die Angaben des „Zigeunerpfarrers“ Georg Althaus.⁵¹³ Im Prozess gegen die NS-Rassenforscherin Eva Justin sagte er als Zeuge der Anklage gegen sie aus. Dabei beruft er sich teilweise auf Berichte, die er aus erster Hand von Frieda Zeller erhielt. Im Hintergrund stand die Verwechslung von Frieda Zeller mit der angeklagten Rassenforscherin Eva Justin.⁵¹⁴ Allerdings warf Althaus in diesem Zusammenhang Frieda Zeller „Vertrauensseligkeit“ „gegenüber dem Gedankengut und den bösen Plänen der Nazi[s]“ vor. Im Gegensatz zu Eva Justin sei Frau Zeller zwar „eine unbescholtene Zigeunermissionarin“, nichtsdestotrotz habe

⁵¹³ Georg Althaus, ein Cousin des berühmten Theologen Paul Althaus wurde 1898 in Mamba, Deutsch-Ostafrika in eine Missionarsfamilie der Leipziger Mission geboren. Im Alter von sechs Jahren kehrte er nach Deutschland zurück, wo er begann, sich für Sinti und Roma zu interessieren. Er studierte Theologie und wurde Pfarrer der Braunschweigischen Landeskirche. In den 1930er Jahren gewährte er Sinti und Roma Unterkunft in der Pfarrscheune und begann ihre Kultur und Sprache zu studieren. Da er im Konfirmantenunterricht für Juden gebetet hatte, geriet er mit den Nationalsozialisten in Konflikt und wurde zu sechs Monaten Haft verurteilt. In den Nachkriegsjahren setzte er sich engagiert mit Fragen der Mitverantwortung der Kirchen für die Verbrechen an Juden sowie an Sinti und Roma auseinander und forderte als Wiedergutmachung ein „Pfarramt für den Dienst an Israel und den Zigeunern“. Dieses wurde ihm nach heftigen Auseinandersetzungen mit der Kirchenleitung gewährt. Nach seiner Pensionierung 1963 wurde dieses Pfarramt wieder aufgelöst. Althaus war damals ein einsamer Rufer, der seine Scham öffentlich äußerte, sich nicht mehr für Juden sowie Sinti und Roma eingesetzt zu haben. Darüber hinaus war er an einigen Prozessen gegen Personen beteiligt, die in verschiedener Weise mit dem Nationalsozialismus kooperiert hatten, dies jedoch später bestritten (Althaus 1959b LKAW; Margalit 2000:59-73; Margalit 2001:197-199; Kuessner 1994:100-130). Althaus starb 1974.

⁵¹⁴ Zu Eva Justin und dieser Verwechslung siehe Kapitel 3.8.5 dieser Studie.

sie „die Wesensart der NS-Massnahmen nicht durchschaut und ihre Zigeuner in ihrer Harmlosigkeit nicht gewarnt, sondern vielmehr beschwichtigt“ (Althaus 1959a:1 PAER). Anstatt bei den Sinti und Roma Misstrauen gegenüber der NS-Regierung zu wecken, habe sie „die Warnungen der Bekennenden Kirche und anderer Kreise in den Wind geschlagen und sich von den gefährlichen Männern des Rasseamtes, oder welche Behörde es gewesen sein mag, in Sicherheit wiegen lassen...“ (Althaus 1964:6 PAER). Doch weder Frieda Zeller noch Jaija Sattler erkannten die Gefahr, der Sinti und Roma zunehmend ausgesetzt waren. Deshalb nahm die Katastrophe ihren Lauf. Nun stellt sich die Frage, weshalb man dem drohenden Unheil so blind gegenüberstand. Althaus bemerkt in diesem Zusammenhang, dass Frieda Zeller die nationalsozialistische Politik völlig falsch eingeschätzt habe. Die nationalsozialistischen Aufmärsche mit Militärmusik und die Freude an der damals neu erstandenen Wehrmacht habe „ihr Preussenherz höher“ schlagen lassen (Althaus 1964:6 PAER). Diese Seite des Nationalsozialismus habe sie dann unfähig gemacht der nationalsozialistischen Machtentfaltung kritisch gegenüberzustehen (Althaus 1959:1 PAER).

Was Althaus hier anspricht trifft auf viele ihrer Zeitgenossen und Zeitgenossinnen ebenso zu. Zunächst war man in Kreisen des deutschen Bürgertums kaum in der Lage, das wahre Gesicht des Nationalsozialismus zu erkennen. Später musste es allerdings auch einem „Preußenherz“ wie dem von Frieda Zeller deutlich geworden sein, dass die Nationalsozialisten nicht preußische Tugenden und Moralvorstellungen, sondern Rassenhass und Ausmerze vertraten. Jedenfalls dürfte dies einer gut informierten und viel herumreisenden „Zigeunermissionarin“ nicht verborgen geblieben sein, da der Massenvernichtung von Sinti und Roma eine flächendeckende Unterdrückungspolitik vorausging, die kaum verborgen bleiben konnte. Zwar hatte es schon vor der Machtergreifung Hitlers diskriminierende Gesetzgebung gegen Sinti und Roma gegeben.⁵¹⁵ In den Jahren 1933 bis 1939 kam es aber zu einer zunehmenden Eskalation (Zimmermann 1996:81). Insbesondere die unteren Ebenen von Polizei und Ordnungsbehörden waren an Diskriminierung und Unterdrückung von Sinti und Roma beteiligt. Lokale Polizeibehörden begannen das Umherziehen und „Hausieren“ von Sinti und Roma mit polizeilicher Überwachung zu reglementieren. Mit vielen kleinlichen Restriktionen ging man nun vermehrt gegen Sinti und Roma vor. Zudem wurde sie von der Arbeitslosen-Wohlfahrtsunterstützung ausgeschlossen. Im Jahr 1936, als die Olympischen Spiele in Berlin stattfanden, wurden etwa 600 Berliner Sinti und Roma von den Behörden in das Sammellager Berlin-Marzahn interniert. Ziel dieser Aktion war es, den Besuchern der

⁵¹⁵ Diese sind aufgeführt bei Martin Luchterhandt (2000:343). Die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung von Sinti und Roma ist ausführlich beschrieben (Luchterhandt 2000; Kenrick & Puxon 1981; Zimmermann 1989, 1996, 2007; Gharaati 1996; Hägele 1998; Rose 1999).

Olympischen Spiele den Anblick „zigeunerischer Schandflecken“ zu ersparen (Zimmermann 1996:96). Andere lokale Behörden folgten diesem Beispiel und begannen Sinti und Roma in besonderen „Zigeunerlagern“ zu internieren. Eine Radikalisierung der Zigeunerpolitik begann jedoch schon im Jahr der Machtergreifung. Am 14. Juli 1933 wurde das „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ verabschiedet. Dieses Gesetz machte es möglich, dass Menschen, die nach den „Erfahrungen der ärztlichen Wissenschaft“ als „erbkrank“ eingestuft wurden, zwangssterilisiert werden konnten (Zimmermann 1996:86-92). Eigentlich galt dieses Gesetz für Personen, die von Krankheiten wie manische Depression, Schizophrenie, Epilepsie, Alkoholismus oder von einer schweren körperlichen oder geistigen Behinderung betroffenen waren. Nun wurde es auf Personen wie Sinti und Roma ausgeweitet, da diese nicht den bürgerlichen Normen und den damit verbundenen gesellschaftlichen Anpassungs- und Leistungsverhalten entsprachen (Zimmermann 1996:86-90).⁵¹⁶ So kam es zu vielen Zwangssterilisationen und Heiratsverboten für Sinti und Roma. Im Jahr 1937 dann begannen die Behörden Sinti und Roma zu erfassen. Diese Erfassung war die Voraussetzung für die späteren Deportationen nach Auschwitz-Birkenau. An den Erfassungsmaßnahmen waren viele Instanzen und Organisationen beteiligt, damals freilich ohne zu wissen, was mit den von ihnen gesammelten Personendaten geschehen würde. Sowohl kommunale Ämter und soziale Fürsorgeeinrichtungen als auch evangelische und katholische Kirchengemeinden wurden zu unfreiwilligen Unterstützern und Zuarbeitern für die rassenbiologische Segregation und späteren Elimination von Sinti und Roma. Zwar gab es in der Behandlung von Sinti und Roma regionale Unterschiede und überhaupt war die Politik der Nationalsozialisten in der sog. „Zigeunerfrage“ uneinheitlich und von Widersprüchlichkeiten geprägt (Kenrick & Puxon, 1981:66-80). Trotzdem gab es genügend Anzeichen, die dazu Anlass gaben, den nationalsozialistischen Behörden zu misstrauen. Aus den späteren Briefen von Frieda Zeller wird deutlich, wie undenkbar es für sie schien, dass der nationalsozialistische Staat zu einer radikalen „Lösung der Zigeunerfrage“ greifen würde. Sie lebte in einer von bürgerlichen Idealen geprägten Vorstellungswelt, in der man die „Lösung der Zigeunerfrage“ mit pädagogischen Maßnahmen zu erreichen versuchte.⁵¹⁷ Wenn Sinti und Roma sesshaft würden, wenn sie Lesen und Schreiben erlernten, wenn sie ehrbare Berufe ergriffen, dann wäre die

⁵¹⁶ Mit der Aktion „Arbeitsscheu Reich“ wurden zwischen April und Juni 1938 mehr als 10.000 männliche arbeitsfähige Personen, die als „Asoziale“ oder „Arbeitscheue“ galten, erfasst und in Konzentrationslager verschleppt. Viele dieser verschleppten Personen waren Sinti und Roma.

⁵¹⁷ Mit der nationalsozialistischen Terminologie „Judenfrage“ oder „Zigeunerfrage“ wurde impliziert, dass es eine dringende Frage gäbe, die man beantworten bzw. lösen müsse. Somit wurden Volksgruppen wie Juden oder Sinti und Roma a priori problematisiert, so als ob man es der deutschen Bevölkerung schlechterdings nicht mehr zumuten könne, mit diesen Volksgruppen zusammenzuleben. Ähnlich wie bei der sog. „Judenfrage“ war es den damaligen Verantwortlichen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen kaum möglich, sich dieser Terminologie und den damit implizierten Denkkategorien zu entziehen.

„Zigeunerfrage“ gelöst.⁵¹⁸ Damit unterschätzte sie die rassenbiologische Grundausrichtung, die man in nationalsozialistischer Politik und Wissenschaft mit der Vokabel „Zigeunerfrage“ verband. Sinti und Roma wurden nicht deshalb verfolgt, weil sie nicht bürgerlichen Wertevorstellungen entsprachen, sondern weil sie einer anderen und zwar „fremdartigen Rasse“ angehörten. Frieda Zellers Fehleinschätzung könnte ihre Ursache darin haben, dass sie und ihr Mitarbeiter Jaija Sattler in ihrem missionarischen Wirken von den nationalsozialistischen Behörden nie gestört worden waren. Als sich Frieda Zeller später im Nachkriegsdeutschland für Sinti und Roma einsetzte, wurde ihr von der westdeutschen Polizei Inhaftierung angedroht. Empört berichtet sie, dass ihr so etwas „im 3. Reich nie passiert“ sei (1946:2 ArchMSOE).⁵¹⁹ Während der Zeit des Nationalsozialismus hatte man anscheinend gewisse Freiheiten, die dazu führten, dass Frieda Zeller ihre „Zigeunerschützlinge“ nicht warnte und sie nicht zur Flucht⁵²⁰ oder zum Abtauchen animierte.⁵²¹ Vielmehr forderte sie, von ihren bürgerlichen Wertevorstellungen geleitet, Sattler auf, mit den nationalsozialistischen Ordnungsbehörden zu kooperieren.⁵²² Von Missionsseite hatte man gelegentlich auf die arische Abstammung von Sinti und Roma verwiesen, um sie vor Diskriminierung und Verfolgung zu schützen und Ressentiments gegen sie abzubauen. Was man allerdings damals nicht wusste, war, dass einige Rassenwissenschaftler und Rassenwissenschaftlerinnen im Auftrag der Nationalsozialisten versuchten, „Zigeuner“ rassistisch zu kategorisieren. Dabei spielte die arische Herkunft der Sinti und Roma kaum eine Bedeutung, da sie – so die Begründung der Rassenforschung – durch die Jahrhunderte mit minderwertigen Fremdvölkern vermischt und somit degeneriert seien (Zimmermann 1996:90). Dies alles aber durchschaute Frieda Zeller nicht, bis sie im März 1943 über Nacht „pensioniert“ wurde, weil man alle Sinti und Roma abgeholt hatte. Auf diese

⁵¹⁸ In Missionskreisen war es üblich Sinti und Roma als *homines educandi* zu sehen (Zimmermann 1996:56-61). Frieda Zeller (1930:6) meinte allerdings, dass „humane Liebe“ nicht reiche um aus einem „Zigeuner“ ein „nützliches Mitglied der menschlichen Gesellschaft“ zu machen. Dies sei erst dann möglich, „wenn ein Lichtstrahl von oben in die kranke Zigeunerseele gefallen ist und da anfängt, Ordnung zu schaffen“.

⁵¹⁹ Frieda Zeller (1946b:2 ArchMSOE) schreibt an Paul Wißwede darüber Folgendes: „Gestern war vor der Stadt ein grosses Zigeunerlager mit etwa 10 Wagen. Sie kamen aus Bayern u. waren keine alten Bekannten von mir. Als ich dort war, kam die Polizei, um die Zigeuner zu vertreiben. Und als ich ein gutes Wort für [unleserlich] [sie] einlegte, sie hatten gerade gekocht u. wollten essen, erklärten die Polizisten, sie würden mich einsperren.“

⁵²⁰ Dies war durchaus möglich. In dem Nachkriegsbriefwechsel der Mission für Süd-Ost-Europa ist von einer Frau namens „Hilde“ die Rede, die rechtzeitig geflohen war und in Prag untertauchen konnte (Anonym 1955:2 ArchMSOE).

⁵²¹ Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist die Analogie mit Frieda Zeller-Plinzners (fiktiven bzw. historischen) Erzählung für Kinder „Als die Romungris kamen“ (Plinzner 1928:17-23). Dort erzählt sie von „Zigeunerkindern“, die sich vor einem gewaltsamen Überfall eines anderen „Zigeunerstammes“ fürchteten. Während sich die Noch-nicht-Glaubenden (allesamt die Erwachsenen) dieser Bedrohung durch Flucht entzogen, flohen die Kinder, die unter dem Einfluss einer „Schwester Frieda“ (sie schrieb in dritter Person über sich selbst) standen, nicht. Sie begegneten dieser Bedrohung mit tröstenden Liedern, Gebeten und Gottvertrauen und erlebten eine wundersame Bewahrung.

⁵²² Dies wirft ihr jedenfalls Georg Althaus (1964:6 PAER) vor. In ihren späteren Briefen berichtet sie selbst nichts darüber.

Fehleinschätzung der nationalsozialistischen „Zigeunerpolitik“ von Frieda Zeller wird noch einmal zurückzukommen sein, nun aber soll die Verhaftung und Deportation von Sattler ins Blickfeld genommen werden.

3.8.4 Verhaftung und Deportation

Ohne Berichte von Zeitzeugen ist es schwierig, Sattlers Verhaftung und Deportation zu beschreiben. Es gibt lediglich einen Brief von Frieda Zeller (1943:1-4 PSHUD) und ihren ersten Nachkriegsrundbrief (1946a:1-2 ArchMSOE), in denen sie auf die Verhaftung von Jaija Sattler Bezug nimmt. Ansonsten ist man in der Beschreibung der damaligen Ereignisse auf die Rekonstruktion von Informationen aus Akten der Entschädigungsbehörde angewiesen.⁵²³

Aus einer Aktennotiz ist zu entnehmen, dass Sattler zu Beginn des Zweiten Weltkriegs für einen „grossen Berliner Betrieb“ „kriegsdienstverpflichtet“ wurde (Zeller 1953a:1 LfBO). Allerdings konnte er an den Sonntagen weiterhin bei der „Zigeunermission“ aushelfen (Zeller 1946a:1 ArchMSOE). In dieser Zeit wohnte er mit seiner Ehefrau Elise Strauss in der Gollnowstraße 32 in Berlin-Friedrichshain. Am 5. Oktober 1940 wurde er „staatenlos“ erklärt (Britz 1940:1 LABerlin). Die Hintergründe dieser Staatenlosigkeitserklärung sind unbekannt. Jedenfalls scheint er in Kontakt mit der „Kriminalpolizeileitstelle Berlin - Dienststelle für Zigeunerfragen“ gestanden zu haben. In diesem Zusammenhang ist die Notiz von Georg Althaus (1964:6 PAER) nicht uninteressant, der zu berichten weiß, dass Sattler „den Auftrag“ erhalten habe, „die Namen und Adressen der Zigeuner aufzuschreiben und [wahrscheinlich bei der Kriminalpolizeileitstelle] einzureichen“. Dabei ging es um eine Liste mit wichtigen Personalangaben von Sinti und Roma, welche in die Hände der nationalsozialistischen Polizeibehörden fiel. Mit diesen Informationen war es den Behörden ein Leichtes, Sinti und Roma ausfindig zu machen, sie zu identifizieren, um sie dann nach Auschwitz-Birkenau deportieren zu können.⁵²⁴ Die oft von pedantischer Bürokratie geleitete deutsche Polizeibehörde konnte so davon ausgehen, ausschließlich Sinti und Roma verhaftet zu haben.

⁵²³ In der Entschädigungsakte zu „Sattler, Jaija Josef“ sind „Eidesstattliche Versicherungen“ von Eliese Strauss, Helene Frolian und Frieda Zeller enthalten, die wichtige Eckdaten angeben (LfBO). Leider konnten dort keine weiteren Informationen über Sattlers Zeit in Auschwitz-Birkenau und seinem Tod gefunden werden. Die Angaben, die Georg Althaus in seinen Briefen und Zeugenaussagen (PAER) macht, beruhen auf Berichten von Frieda Zeller und seiner rezeptiven Interpretationen dazu. Die Aktenlage ist insofern ungünstig, dass sich alle wichtigen Aktenstücke auf Berichte von Frieda Zeller beziehen.

⁵²⁴ Nach Martin Luchterhandt (2000:236) gab es sog. „Zigeunerobmänner“, die Listen von „Sinti und Lalleri“ (Roma sind dabei nicht genannt) für die Kriminalpolizei erstellen sollten. So erhielt die Kriminalpolizei listenweise Aufzeichnungen über Sinti und Roma „und damit auch eine Art ‚Gegenprobe‘ zu den vorliegenden Kategorisierungen der Forschungsstelle“.

In der Nachkriegszeit wurde diese Zuträgerschaft in Kreisen der Sinti und Roma als Verrat am eigenen Volk bezeichnet und jene die man daran beteiligt wähnte, bedroht (Rosenhaft 2007:342, 2008a:406). Allerdings ging man dort davon aus, dass die sog. „Zigeunerfreunde“ wie beispielsweise der Ethnologe und Journalist Hanns Weltzel⁵²⁵ oder der Berliner „Zigeunermissionar“ Kurt Süßkind⁵²⁶ interne Informationen bzw. solche Listen weitergegeben hätten (Rosenhaft 2007:338-343). Aber auch in Gemeinschaftskreisen gab es Gerüchte, wonach Frieda Zeller eine „Zigeunerliste“ an die Gestapo weitergegeben haben soll. Jedenfalls konfrontiert der Missionsinspektor der Mission für Süd-Ost-Europa Paul Wißwede (1953:1 ArchMSOE) Frieda Zeller mit diesem Gerücht. Aus ihrer Sicht stellte sich dieser Sachverhalt wie folgt dar:

Dass ich Zigeunerlisten aufgestellt und an die Gestapo weitergegeben hätte, höre ich zum 1. Mal. Es ist wohl eine Verwechslung. Jaija hat im Auftr. der Gestapo damals eine Liste aufgestellt, angeblich für einen anderen Zweck. Dass er den eigentlichen nicht ahnte, geht schon daraus hervor, dass er sich und seine Familie an 1. Stelle in die Liste eingesetzt hat und deshalb auch als 1. abgeführt wurde (Zeller 1953b:1 ArchMSOE).

Georg Althaus (1964:6 PAER) bestätigt diese Version. Sattler habe diese Liste aus „Gründen besserer Verwaltung“ erstellt, da er die perfide Absicht, die wirklich dahinter stand nicht durchschaut habe. Deshalb habe er auch seinen eigenen Namen „obenan“ gesetzt. Doch was Sattler nicht für möglich hielt, traf dann am 28. Februar 1943⁵²⁷ ein. Morgens in aller Frühe⁵²⁸ wurden Jaija Sattler und seine Frau Elise Strauss „ganz plötzlich aus der Wohnung geholt und diese hinter ihnen versiegelt“ (Zeller 1943:2 PSHUD)⁵²⁹. Am Abend zuvor hatten sie zusammen eine „Bibelstunde“ abgehalten, ohne zu ahnen, was am nächsten Tag passieren würde. Als Frieda Zeller dann am Sonntagmorgen wie gewohnt zu ihrem „Zigeunerladen“ kam, war dieser leer. Sonst waren dort an Sonntagvormittagen Treffen für „Zigeunerkinder“, die von Sattler biblische Unterweisung bekamen. Obwohl sie, wie es in ihrem späteren

⁵²⁵ Von der Historikerin Eve Rosenhaft (2007:338-342, 2008b:315-323) wurde das Leben von Hanns Weltzel beschrieben. Dabei machte sie auf die intimen Photographien aufmerksam, die dieser von Sinti und Roma gemacht hatte.

⁵²⁶ Georg Althaus (1964:6-7 PAER) schreibt dazu: „Dass der Stadtmissionar Süßkind seine Zigeunerschützlinge verraten haben könnte, halte ich für ausgeschlossen. Ich habe höchstens eine Erklärung für den ausgesprochenen Verdacht, dass er vielleicht nicht vorsichtig genug gewesen sein könnte, so dass seine Unterlagen in falsche Hände geraten sind. Aber ich habe keinerlei Unterlagen oder Hinweise.“

⁵²⁷ In ihrer „Eidesstattlichen Versicherung“ gibt Frieda Zeller (1952:1LfBO) den 1. März 1943 als Verhaftungsdatum an. Dieses Datum deckt sich jedoch nicht mit dem in ihrem Nachkriegsrundbrief (1946a:1 ArchMSOE). Dort erwähnt sie explizit, dass die Verhaftung an einem Sonntag, also am 28. Februar stattfand.

⁵²⁸ Nach Martin Luchterhandt (2000:248) erfolgten die Verhaftungen meist wenige Tage vor dem zugeteilten Abfahrtstermin. Frühmorgens wurden Sinti und Roma durch die „Schutzpolizei oder Polizei in Zivil in Begleitung der zuständigen Sacharbeiter der Kripo“ „aus dem Schlaf gerissen und aus den Betten heraus festgenommen“.

⁵²⁹ Die Betroffenheit über diese Aktion wird in Frieda Zeller-Plinzners (1943:1-2 PSHUD) Brief an ihre Schwägerin Helene Zeller vom 30. März 1943 deutlich. Dieser Brief ist indes auch eine sehr authentische Quelle zur Rekonstruktion dieser Ereignisse. Er ist teilweise abgedruckt bei Hans-Ulrich Dapp (1998:127).

Rundbrief heißt (1946a:1), „nicht ganz ahnungslos“ gewesen sei, sei es doch irgendwie „überraschend“ gekommen.⁵³⁰ Jedenfalls erhielt sie die Gelegenheit, Sattler auf dem Polizeipräsidium sprechen zu können.⁵³¹ Die Beamten dort machten ihr Hoffnungen. Wenn Sattler ihr schreibe, dann bestehe die Chance, „ihm auch weiterhelfen“ zu können. Doch die Zeit verging, ohne dass sie etwas von ihm hörte (Zeller 1943:1 PSHUD). Nun begann sie an den Aussagen der Beamten zu zweifeln und fragte bei den Polizeibehörden nach, wo Sattler hingekommen sei und was weiter mit ihm und seiner Frau geschehe. Von dort bekam sie jedoch nur Briefe mit Floskeln, dass man nicht zuständig sei, ihr Anliegen an betreffende Stelle weiterleite. Aus den Akten wird nicht ersichtlich, wie oft und wie vehement sie bei den Behörden nachfragte oder vorstellig wurde.⁵³² Es gibt jedoch ein Schreiben, in dem ihr Gesuch (wahrscheinlich eine Bitte um Freilassung oder um einen Besuch bei Sattler) unbegründet mit dem Zusatz „vor weiteren Gesuchen Abstand zu nehmen“ abgelehnt wird (Reichskriminalpolizeiamt 1944:1 LfBO). Unklar ist, ob sie tatsächlich versuchte, Sattler im KZ zu besuchen. Sie deutet lediglich an, dass sie sich um Sattler „bis zum äußersten bemüht“ habe, „ihr es aber völlig unmöglich“ war, „hinter den Stacheldraht eines K.Z. zu sehen oder zu helfen“ (Zeller 1946a:1 ArchMSOE). Diese Formulierung lässt viele Fragen offen. Ansonsten konnten keine weiteren Informationen über ihre Interventionsbemühungen gefunden werden. Auch sonst muss auf weitere Angaben über die Deportation von Sattler und seiner Frau sowie über die genauen Umstände seiner Leidenszeit in Auschwitz-Birkenau verzichtet werden, da keine Informationen darüber aufzufindig gemacht werden konnten. In den Akten wird lediglich das Deportations- und Sterbedatum von Sattler genannt. Demnach ist er am 5. März 1943 in Auschwitz-Birkenau angekommen (Staatliches Museum Auschwitz-Birkenau 1993:749). Im Nachhinein ist bekannt geworden, dass man Frauen, Kinder und Männer gemeinsam in Wagons zusammenpferchte. Oft waren die Züge tagelang unterwegs wobei die Insassen ohne Wasser und ohne austreten zu dürfen, ausharren mussten (Luchterhandt 2000:250). Auch wurden sie über das Ziel ihrer Reise im Ungewissen gelassen.

⁵³⁰ In ihrem ersten Rundbrief nach dem Zusammenbruch der nationalsozialistischen Herrschaft schrieb Frieda Zeller (1946a:1 ArchMSOE) zu diesen Ereignissen Folgendes: „Liebe Zigeunermissionsfreunde, sehr lange Zeit ist vergangen seit meinem letzten Bericht aus der Zigeunerarbeit. 1943 hat sie ein jähes Ende gefunden. Bis dahin hat mich niemand gehindert, meine Zigeunerkinde zu sammeln und ihnen vom Heiland zu erzählen. Als ich am 1. März in meinen ‚Zigeunerladen‘ kam – es war ein Sonntagvormittag [der 1. März 1943 war allerdings ein Montag] – fand ich ihn leer. Sonst sass Bruder Jaija schon da, umgeben von einer Kinderschar. Oft sah er recht müde aus nach 6 schweren Arbeitstagen. Aber der Sonntag gehörte noch immer dem Dienst an seinem Volk für seinen Herrn. Ich war nicht ganz ahnungslos und doch kam es überraschend.“

⁵³¹ In dem für diese Forschung wichtigen Brief an ihre Schwägerin Helene Zeller beschreibt Frieda Zeller (1943:2 PSHUD) diesen Besuch.

⁵³² In den Akten werden zwei Briefe von Frieda Zeller Bezug erwähnt. Der eine Brief vom 2. Juli 1943 war an den Oberbürgermeister der Reichshauptstadt Berlin gerichtet, der andere ging am 16. August 1944 an das Reichskriminalpolizeiamt (Wehlitz 1943; Reichskriminalpolizeiamt 1944 LfBO). Weitere Briefe und Anfragen sind möglich, aber in der Entschädigungsakte nicht aktenkundlich geworden.

Als sie dann in Auschwitz ankamen, brachte man sie in das „Zigeunerlager“ Auschwitz-Birkenau, wo sie unter menschenunwürdigen Verhältnisse hausen mussten bis der Tod durch Vergasung oder durch die dort grassierenden Krankheiten erfolgte.⁵³³ Nur wenige überlebten dieses Lager. Nach einer Notiz aus der Entschädigungsakte starb Jaija Sattler ein Jahr nach seiner Deportation am 28. April 1944 (Frolian 1952:1 LfBO). Die Umstände und die Ursache seines Todes sind ungeklärt.⁵³⁴ Jedenfalls überlebte Sattlers Ehefrau. Sie wurde mit dem letzten Frauentransport am 3. August 1944 in das KZ Ravensbrück und später in das Außenlager von Flossenbürg Graslitz überführt.⁵³⁵ Nach ihrer Befreiung aus dem KZ kehrte sie schwerkrank nach Berlin zurück. Später setzte sich Frieda Zeller bei der Entschädigungsbehörde für sie ein. Doch trotz ihrer „Eidesstattlicher Versicherung“, dass Elise Strauss und Jaija Sattler „nach Zigeunerbrauch ohne Standesamt“ verheiratet gewesen seien, standen laut Behörde Elise Strauss „keine Erbansprüche als Ehegattin“ zu, weil die Antragstellerin „nach den bürgerlich-rechtlichen Vorschriften mit dem Verfolgten nicht verheiratet“ gewesen sei (Anonym 1952:1 LfBO). Die Behörden blieben weiterhin antiziganistischen Tendenzen auch und gerade in der Rechtssprechung verhaftet (Pross 1988; Margalit 2001:117-154). Über den weiteren Weg von Elise Strauss ist außer ihrem Sterbedatum nichts bekannt geworden. Am 29. Juni 1981 ist sie in Hassenberg gestorben (Frolian 1997:1 LfBO).⁵³⁶

3.8.5 Die „Lolischä-Verwechslung“

Nach der Verhaftung und Deportation aller Sinti und Roma aus Berlin war Frieda Zeller, wie sie selbst schreibt „fürs erste vom praktischen Zigeunerdienst pensioniert“ (Zeller 1943:3

⁵³³ Einen sehr ergreifenden Augenzeugenbericht legte Lucie Adelsberger vor (1956). Das Lager und Lagerleben in Auschwitz-Birkenau wurde umfassend wissenschaftlich dokumentiert (Długoborski, 1998:227-343; Luchterhandt 2000:272-307; Zimmermann 1996:293-363).

⁵³⁴ Bald nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus traf Frieda Zeller Sattlers Frau Elise Strauss, die das KZ überlebte. Dabei erfuhr sie „viel Ergreifendes“ aus der „Leidenszeit“ von Elise Strauss und Jaija Sattler (Zeller [1946]b:1 ArchMSOE). Über den Inhalt diese Erzählungen berichtete sie allerdings nie etwas. Ein erneutes Betroffensein löste die Lektüre von Lucie Adelsbergers Augenzeugenbericht (1956) aus (Zeller 1960:1 ArchMSOE).

⁵³⁵ Im Archiv der Gedenkstätte Flossenbürg gibt es Archivalien, die den Eingang von Elise Strauss bestätigen. (Kraus 2013:1 PSES). Auch ist dort eine Zeugenaussage von Elise Strauss vorhanden, die aber keine Informationen über Sattlers Schicksal enthält.

⁵³⁶ In den Entschädigungsakten (LfBO) taucht in den 1990er Jahren eine Helene Frolian auf, die sich als Tochter von Elise Straus zu erkennen gibt. In den bisherigen Angaben von Elise Strauss tauchte eine Tochter nicht auf. Allerdings legte Helene Frolian geb. Strauss ihre amtlich beglaubigte Geburtsurkunde vor, aus der hervorgeht, dass sie die am 10. Februar 1923 in Berlin-Strelitz geborene Tochter von Elise Klara Strauss sei. Sie selbst gibt an, dass sie aus der Ehe zwischen Elise Strauss und ihrem in Auschwitz verstorbenen Vater ist. Interessanterweise war in den Artikeln und Briefen nie etwas von einer Tochter berichtet worden. Auch ist Helene Frolian vor der Eheschließung der Beiden geboren. Es ist daher zu vermuten, dass sie als uneheliches Kind der Beiden geboren wurde und bei Verwandten aufgewachsen war, weil man ihr Dasein nicht publik machen wollte.

PSHUD). Sie ahnte nicht, welches schreckliche Schicksal den von ihr so geliebten Sinti und Roma bevorstand. Nach der Deportation der Berliner Sinti und Roma beschlichen sie negative Vorahnungen. An ihre Schwägerin Helene Zeller⁵³⁷ schrieb sie (1943:3 PSHUD), dass man sich für Deutschland „so oder so“ „kein gutes Ende vorstellen“ könne. Später dann bekam sie die Nachricht von Jaija Sattlers Tod. Es war Elise Strauss gelungen, die Todesnachricht aus dem KZ herauszuschmuggeln. Als Frieda Zeller dann hörte, dass in den Vernichtungslagern zehntausende Sinti und Roma umgebracht wurden, rückte ihre Hoffnung auf eine eventuelle Fortsetzung ihrer missionarischen Arbeit unter Sinti und Roma in weite Ferne. Nach der Flucht aus Berlin und dem Zusammenbruch der NS-Herrschaft wollte sie nach Berlin zurückkehren und dort als Religionslehrerin arbeiten. Allerdings versuchte Paul Wißwede sie dahingehend zu überreden, weiterhin unter Sinti und Roma tätig zu sein. Anscheinend hatte er damit Erfolg. Jedenfalls begann sie nach neuen Möglichkeiten für eine „zigeunermissionarische“ Tätigkeit zu suchen. Als sie auf einer ihrer Reisen nach Minden in Westfalen kam und dort auf „Musikzigeuner“ traf, wurde sie nicht wie üblich freundlich willkommen geheißen, sondern abgelehnt und darüber hinaus sogar mit dem Tode bedroht. Dies hatte sie so bisher noch nicht erlebt. Der Grund hinter dieser Morddrohung war die Verdächtigung, dass sie die „Lolischä“⁵³⁸ vom Rassenamt sei, die Sinti und Roma „ins K.Z. gebracht habe“ (Zeller [1950]:2 ArchMSOE). Man hatte Eva Justin, die Assistentin des NS-Rassenforschers Robert Ritter mit Frieda Zeller verwechselt.⁵³⁹ Justin war eine Karrieristin, die von der Rassenhygienischen Forschungsstelle beauftragt war, Sinti und Roma erbbiologisch zu untersuchen und zu begutachten. Um das Vertrauen von Sinti und Roma zu erschleichen, hatte sie ein wenig Romanes gelernt und ließ sich wegen ihrer rotblonden Haare wie Frieda Zeller „Lolischä“ nennen.⁵⁴⁰ Eva Justin konnte es jedenfalls recht sein mit der

⁵³⁷ Helene Zeller war Oberin einer badischen Diakonissenschwesternschaft. 1940 bekam sie die Nachricht, dass ihre Schwester Emma Dapp geb. Zeller, die sich wegen psychischer Probleme in der Heilsanstalt Weinsberg befand, „in eine andere Anstalt verbracht“ wurde und dort gestorben sei. Helene Zeller hegte sofort Zweifel an einem natürlichen Tod von Emma. Sie berichtete diese Ereignisse dem Lobetaler Pastor Paul Gerhard Braune und dem württembergischen Landesbischof Theophil Wurm, die zu diesem Zeitpunkt über die Euthanasiamorde schon Bescheid wussten (Dapp 1991:103-117). Unter anderem ist es den Protesten von Braune und Wurm zu verdanken, dass die Euthanasiamorde eingestellt wurden. In diesem Zusammenhang ist es sehr wahrscheinlich, dass diese Ereignisse via ihre Schwägerin Helene Zeller auch Frieda Zeller bekannt geworden sind. Deshalb müsste ihr schon damals deutlich geworden sein, dass der nationalsozialistische Machtapparat zum Äußersten bereit war.

⁵³⁸ Die Schreibweise dieses Wortes wechselt. In dieser Studie wird der Schreibweise des jeweiligen Autors bzw. der jeweiligen Autorin gefolgt.

⁵³⁹ Dieser Verwechslung wurde in der Literatur schon mehrfach angedeutet (Gilsenbach 1988:101-102; Zimmermann 1989:34, 1996:141; Gharaati 1996:122; Dapp 1998:125-130).

⁵⁴⁰ Frieda Plinzner wurde wegen ihrer roten Wangen, von einem „Zigeunermädchen“ die „Lolischä“ genannt, was übersetzt das „rote Mädchen“ heißt. Später wurde sie von allen so genannt (Zeller 1949:6). Nicht nur Justin, sondern auch Ruth Kellermann, eine andere Mitarbeiterin der Rassenhygienischen Forschungsstelle ging auf die gleiche Art und Weise vor um an Informationen über Sinti und Roma zu kommen. Sie hatte wie Justin rotblonde Haare und wurde deswegen auch „Loli Tschai“ genannt. Ein weiterer Grund dieser Verwechslung zeigt sich in

geschätzten „Zigeunermissionarin“ verwechselt zu werden, weil sie so den Sinti und Roma interne Informationen entlocken konnte.⁵⁴¹ Als Justin in den 1960er Jahren wegen ihrer Tätigkeit bei der Rassenhygienischen Forschungsstelle angeklagt wurde, sagte Georg Althaus (1964:1-2 PAER) gegen sie aus. Seine Argumentationsführung ging dahingehend, dass die unbescholtene „Zigeunermissionarin“ Frieda Zeller von Sinti und Roma bedroht werde, weil man sie für die „Lolischä“ vom Rassenamt hielt, die – wie bei Sinti- und Roma allgemein bekannt – ihre Volksgenossen ins KZ gebracht hätte. Justin wurde freigesprochen und das obwohl sie mit ihren Gutachten daran beteiligt war, Sinti und Roma in Vernichtungslager deportieren zu lassen (Hohmann 1991:261-271). Nunmehr war es für die richtige „Lolischä“ schwierig, unter den von Misstrauen und Argwohn erfassten Sinti und Roma zu arbeiten (Zeller 1949:5-6, 1950a:6, 1953:4-5). Da sie sich aber weiterhin unermüdlich für sie (nun in Frankfurt am Main) einsetzte, gelang es ihr allmählich dieses Misstrauen abzubauen. Im Jahr 1954 schrieb sie in den „Mitteilungen der MSOE“ (1954:3), dass es zwar immer noch einzelne Sinti und Roma gäbe, die „glauben, ich hätte sie ins KZ gebracht“, bei anderen wachse jedoch das Vertrauen allmählich wieder. Allerdings trauerte sie nach wie vor ihrem treuen und bewährten Mitarbeiter Jaija Sattler nach. Doch Sattler wurde bald vergessen, bis der DDR-Schriftsteller und Bürgerrechtler Reimar Gilsenbach (1993:303) auf ihn aufmerksam machte und die Kirchen aufforderte, sein Gedenken zu ehren.⁵⁴² Was Gilsenbach jedoch dabei übersah, ist das Faktum, dass Jaija Sattler als freier Missionar einer Gemeinschaftsmission nicht zur institutionellen Kirche gehörte und somit dort gänzlich unbekannt geblieben ist.

der Praxis, Bonbons an Sinti- und Romakinder zu verteilen (Luchterhandt 2000:178-179). Dafür war eigentlich Frieda Zeller bekannt. Die spätere „Zigeunermissionarin“ Gertrud Wehl (in Fehler o.J.b:168) berichtet über die Anfänge ihrer missionarischen Tätigkeit unter Sinti und Roma im Hamburg der Nachkriegszeit Folgendes: „Der Anfang war sehr schwer; denn ich fand zunächst keinerlei Vertrauen. Das hatte folgenden Grund. Während der nationalsozialistischen Zeit war eine Fürsorgerin, Lolitschai, [wahrscheinlich Ruth Kellermann] im Dienst des Rassenamtes mit der Bibel in der Hand in die norddeutschen Zigeunerlager gekommen, hatte sich als ‚Heilige‘ ausgegeben, die Zigeuner namentlich erfasst und dann ans KZ ausgeliefert. Das unsagbar tiefe Misstrauen nach der Leidenszeit, die nur wenige überlebt haben, war mehr als verständlich.“

⁵⁴¹ Nach Reimar Gilsenbach (1988:102) habe Eva Justin diese Verwechslung zu ihrem Vorteil missbraucht: „Der Name ‚Lolitschai‘ gab zu einer Verwechslung Anlaß, was die Rassenforscherin bewußt ausnutzte. Seit den frühen zwanziger Jahren trieben Mitarbeiter der evangelischen Kirche in Berlin ‚Zigeuner-Mission‘. Zu den eifrigsten zählte Frieda Zeller-Plinzner, von den Sinti ‚Lolitschai‘ genannt. Ihr Wahlspruch: ‚Gott hat die Fremdlinge lieb, daß er ihnen Kleider und Speisen gebe. Darum sollt ihr die Fremdlinge auch liebhaben‘ (5. Mose 10, 18.19.). Sie hielt die ‚armen Zigeuner‘ für verirrt Kinder Gottes und wollte sie auf den Weg Jesu geleiten. Trotz ihres Paternalismus und ihrer rührseligen Frömmerei, hatte sie den guten Willen, den Sinti beizustehen. Das trug ihr deren Achtung ein. Lolitschai, der Rassenforscherin, konnte es nur recht sein, für Lolitschai, die Missionarin, gehalten zu werden, um sich so ins Vertrauen der Sinti zu drängen.“

⁵⁴² „Die christlichen Kirchen gedenken vieler Geistlicher, die in Konzentrationslagern oder auf dem Schaffot der Nazihenker ihr Leben ließen. Jaija Sattler, den Roma raschai nannten, das heißt Priester, Pfarrer, Kaplan haben sie vergessen“ (Gilsenbach 1993:303). Der Bürgerrechtler Reimar Gilsenbach gilt als ausgezeichnete Kenner der Sinti und Roma (Baetz, Herzog & von Mengersen 2007:102-107).

3.8.6 Auswertung

Diese Auswertung ist in zwei Abschnitte unterteilt. Zunächst soll die Frage erörtert werden, ob Sattler ein Märtyrer war. Dies ist für die auswertenden Reflexionen nicht unwesentlich, da die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen trotz des Antichristentums und den unsäglichen Verbrechen der Nationalsozialisten keine Märtyrer evozierten.

Im zweiten Abschnitt wird auf Frieda Zellers „verfehlte[s] Vertrauen zum NS-System“ und auf die Angelegenheit Bezug genommen, dass sie Sattler nicht davon abgeraten hatte, die Namen und Adressen der Berliner Sinti und Roma an die Polizei weiterzugeben.

Die Forderungen von Reimar Gilsenbach (1993:303) man solle Sattler gedenken, führt zu der Frage: War Jaija Sattler ein Märtyrer?⁵⁴³ Vom historischen Befund aus gesehen muss diese Frage verneint werden, da er nicht wegen seines christlichen Glaubens, sondern aufgrund des nationalsozialistischen Rassenwahns, genauer gesagt wegen des „Auschwitz-Erlasses“ von Heinrich Himmler sein Leben lassen musste. In diesem „Erlass“ hatte Himmler als Teil der „Endlösung“ am 16. Dezember 1942 angeordnet, „alle noch im Reichsgebiet verbliebenen Sinti und Roma nach Auschwitz zu deportieren, mit dem Ziel, sie fabrikmäßig zu ermorden“ (Rose 1999:202). Allerdings gab es Ausnahmen. Assimilierte Sinti und Roma sollten davon unbetroffen bleiben (Luchterhandt 2000:245-246).⁵⁴⁴ Zweifelsohne gehörte Jaija Sattler zu diesen. Äußerlich war er kaum von der deutschen Mehrheitsbevölkerung zu unterscheiden.⁵⁴⁵ Zudem arbeitete er in einem Berliner Betrieb, wo man ihn sehr schätzte und ihm ein gutes Arbeitszeugnis⁵⁴⁶ ausstellte. Daneben kooperierte er mit den Behörden und hatte in Frieda Zeller eine eindrucksvolle Fürsprecherin. Aufschlussreich in diesem Zusammenhang ist die Bemerkung von Frieda Zeller (1946a:1 ArchMSOE), dass sie „alles getan“ habe, „um wenigstens unseren Zigeunerbruder zu retten“, dieser jedoch „als ein echter Sohn seines Volkes, blutsmässig ganz fest mit ihm verbunden, sollte und wollte auch sein Schicksal teilen“.⁵⁴⁷

⁵⁴³ Natürlich gilt es Sattler als Opfer des nationalsozialistischen Terrors auch dann zu gedenken, wenn ein Martyrium um Christi Willen ausgeschlossen ist.

⁵⁴⁴ Die Maßstäbe zur Beurteilung der „sozialen Anpassung“ von Sinti und Roma waren sehr unterschiedlich. Die örtlichen Polizeibehörden hatten weitgehende Entscheidungsfreiheit. Man neigte jedoch dazu, Sinti und Roma ungeachtet ihrer Assimilation in die Vernichtungslager zu deportieren (Luchterhandt 2000:245-249).

⁵⁴⁵ Siehe beispielsweise die Photographie von Sattler bei Hermann Arnold (1965:180). Diese zeigt einen traurig blickenden sehr gepflegten jungen Mann mit hoher Stirn, gescheitelten Haaren und dem damals modischen „Hitlerbärtchen“. Er trägt Hemd und Anzugsjacke mit einer sauberlich gebundenen Krawatte.

⁵⁴⁶ „Der Betriebsleiter bedauerte sehr, ihn verloren zu haben und äußerte sich damals sehr anerkennend über diesen anständigen, fleissigen Arbeiter“ (Frieda Zeller 1952:1 LfBO).

⁵⁴⁷ Mit dem „sollte“ spielt sie auf die unausweichlichen Abläufe innerhalb des nationalsozialistischen Polizeiapparats an, mit dem „wollte“ auf Sattlers freie Entscheidung, das Schicksal seines Volkes teilen zu wollen.

Folgt man nun römisch-katholischen⁵⁴⁸ oder evangelischen⁵⁴⁹ Martyriumskriterien, dann war Sattler kein Märtyrer, weil er nicht aufgrund seines Bekenntnisses zu Christus verfolgt und getötet wurde, sondern aufgrund seiner ethnischen Zugehörigkeit. Wenn man aber davon ausgeht, dass Sattler aus freien Stücken auf die Möglichkeit verzichtet hat, der Deportation zu entgehen, um als Pastor und Missionar bei seinen Leuten bleiben zu können, dann kann sein Tod als Folge seiner christlichen Motivation verstanden werden. Demzufolge könnte Sattler möglicherweise ein christlicher Märtyrer sein. Wissen kann man es nicht, da obige Annahme nicht über die Ebene einer Vermutung hinaus verifiziert werden kann.

Die Forschungsergebnisse über die Verhaftung und Deportation von Jaija Sattler machen auf die eklatant unkritische und naive Einschätzung der Situation für Sinti und Roma im nationalsozialistischen Deutschland aufmerksam wie sie von Frieda Zeller aber auch von den sie begleitenden Personen der Glaubens- und Gemeinschaftsmision getroffen wurden. Da Frieda Zeller und die Verantwortlichen der Mission für Süd-Ost-Europa weitgehend einem bürgerlichen Wertesystem verhaftet waren, war man unfähig, die von Anfang an forcierte inhumane Ausgrenzungs- und Pressionspolitik der Nationalsozialisten zu erkennen und daraus Schlüsse zu ziehen, die grundsätzlich zu einer kritischen Beurteilung der nationalsozialistischen Ordnungsbehörden hätte führen müssen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass Frieda Zeller wusste und billigte, dass man Sattler aufforderte die „Zigeunerliste“ aufzustellen.⁵⁵⁰ Jedenfalls zeigen ihre späteren Selbstvorwürfe, dass sie in dieser Frage nicht

⁵⁴⁸ Für einen Märtyrerstatus wurden in römisch-katholischer Tradition drei wichtige Kriterien genannt: „die Tatsache des gewaltsamen Todes (martyrium materialiter), das Motiv des Glaubens- und Kirchenhasses bei den Verfolgern (martyrium formaliter ex parte tyranni) und die bewußte innere Annahme des Willens Gottes trotz Lebensbedrohung (martyrium formaliter ex parte victimae)“ (Moll 1999:XXXII). Wenngleich das erste und dritte Kriterium bei Sattler zutreffend ist, so war die Motivation von Sattlers Verfolgern nicht von einem expliziten Glaubens- und Kirchenhass geleitet. Die Diskussionen über martyriologische Kriterien sind indes nicht abgeschlossen. So wurden sowohl Judenchristen in Märtyrerlisten aufgenommen, obwohl sie von den Nationalsozialisten nicht wegen ihres christlichen Bekenntnisses, sondern wegen ihrer „rassischen“ Zugehörigkeit zum jüdischen Volk ermordet wurden. Nach Arno Pagel (1989:79-89) sind auch die fünf Missionare und Missionarinnen (und ein Kind) der Liebenzeller Mission, welche auf dem japanischen Kriegsschiff Akikaze ermordet wurden Märtyrer. Ähnliches lässt sich auch bei Helmut Moll (1999:1136) finden. Hier gilt es jedoch zu bedenken, dass sie nicht aufgrund ihres Christusbekenntnisses, sondern aus militärtaktischen Überlegungen von den japanischen Militärs ermordet wurden. Allerdings weist Moll (:1133) auf den Sachverhalt hin, dass das Missionspersonal eine „eindeutige und freie Entscheidung“ getroffen habe, die darauf abzielte, sich nicht in Sicherheit begeben zu wollen. Somit könnten „zu Recht die im Zweiten Weltkrieg wegen ihrer bewussten Glaubensstreue ums Leben gekommenen Missionare als Zeugen des christlichen Glaubens“ angesehen werden. „Für Christus wollten sie ihr Leben einsetzen; dafür war ihnen kein Opfer zu groß, auch nicht der Einsatz ihres Lebens.“

⁵⁴⁹ Nach evangelischem Martyriumsverständnis sind Märtyrer/Märtyrerinnen Opfer von Gewaltakten. Charakteristisch dafür ist der religiös motivierte Konflikt mit der Umwelt (Hauschild 2006:69). Bei Sattler war es jedoch nicht sein evangelischer Glaube, sondern seine ethnische Herkunft. Das evangelische Märtyrerverständnis wurde von Kurschat (2006:33-49) und Hauschild (2006:49-71) beschrieben.

⁵⁵⁰ Siehe diesen Vorwurf von Georg Althaus (1964:6 PAER). Gilsenbach (1993b:299) klagt die damalige Praxis an, dass evangelische und katholische Pfarrer ihre Kirchenbücher von den Rassenforschern missbrauchen ließen: „In den ‚Zigeuner-Personalakten‘ der Sicherheitspolizei aus der NS-Zeit habe ich nicht einen Fall gefunden, in dem ein Pfarrer den Zigeuner-Erfassern die Auskunft verweigert oder einfach nicht geantwortet hätte. Und wie

intervenierte. Zwar war Frieda Zeller (wahrscheinlich)⁵⁵¹ schon einmal Zeugin eines Genozids geworden, anscheinend konnte sie sich trotz dieser Erfahrungen nicht vorstellen, dass sich Gleiches in Deutschland wiederholen konnte. Zur Zeit des Genozids an den Armeniern unterzeichnete ihr Ehemann Adolf Zeller einen Brief an den damaligen Kanzler des Deutschen Reiches Bethmann Hollweg um auf die schlimme Verfolgungssituation der Armenier in der Türkei aufmerksam zu machen. Dies war damals politisch geradezu subversiv, da Deutschland im Ersten Weltkrieg die Unterstützung der Türken brauchte. Man wollte sich nicht in innere Angelegenheiten der Türkei einmischen, da man die Türken als Bündnispartner brauchte. Doch Zeller sah hier als evangelischer Christ und Pfarrer seine Verantwortung.⁵⁵² Seine Ehefrau Frieda Zeller – freilich unter anderen politischen Konstellationen und unter repressiveren Umständen – sah keine politische Verantwortung gegenüber der ihr anvertrauten Volksgruppe. Zwar wollte Frieda Zeller und die Mission für Süd-Ost-Europa Sinti und Roma mit dem Evangelium erreichen, weitere Verantwortung jedoch nicht übernehmen. Somit wurden sie durch die im Jahr 1943 eskalierende nationalsozialistische Deportations- und Vernichtungspolitik zu passiven Zuschauern degradiert. Die Anfragen und Bemühungen von Frieda Zeller nach Sattlers Verhaftung und die erst dann erfolgte kritische Beurteilung des Nationalsozialismus machen lediglich darauf aufmerksam, dass es zu diesem Zeitpunkt zu spät war. Die in den Missionsberichten propagierte „Zigeunerfreundschaft“ hatte keine politische Solidarität mit Sinti und Roma oder gar subversiv-widerständische Kräfte entwickeln können. Zwar galt für die Mission für Süd-Ost-Europa das missionarische Prinzip nach 1. Korinther 9, 19-23. Dies bedeutete, dass man sich mit den Menschen identifizieren wollte, die man mit dem Evangelium zu erreichen versuchte, indem man „dem Zigeuner ein Zigeuner“ werden wollte, „so wie Paulus dem Juden ein Jude war“ (Fehler o.J.a:50). Diese Identifikation hatte jedoch am Stacheldraht in Auschwitz ihre Grenze gefunden.

verhielten sich die Schwestern der ‚Zigeuner-Mission‘? Niemand wusste so gut wie sie über die Verwandtschaftsverhältnisse der Sintifamilien Bescheid. Berliner Sinti, die Auschwitz überlebt haben, versicherten mir, die ‚Zigeuner-Mission‘ habe mit Ritters Rassenforschern zusammengearbeitet. Ob dies wahr ist oder nicht, vermag ich nicht nachzuprüfen – für glaubhaft halte ich es.“ Ähnliches vermutet auch Eve Rosenhaft (2007:343).

⁵⁵¹ Frieda Zeller war von 1916 bis 1919 unmittelbar an den Orten der Verbrechen. Es ist kaum möglich, davon nichts mitbekommen zu haben. Ein wenig bekannt wurde die Missionarin Beatrice Rohner, die in der NS-Zeit damit begann ihre Erlebnisse mit dem Völkermord an den Armeniern öffentlich zu rekapitulieren (Kieser 2011:379). Hans-Lukas Kieser (2011:378) schreibt dazu Folgendes: “Although she used a non-political pietistic language, she made clear that one must not join the Nazis.”

⁵⁵² Adolf Zeller unterschrieb einen Protestbrief an den damaligen Reichskanzler Bethmann Hollweg. In diesem machten die Unterzeichnenden auf die unsäglichen Verbrechen der Türken am armenischen Volk aufmerksam und forderten eine kritische Türkenpolitik des Deutschen Reiches (Der Reichskanzler an den Geschäftsträger der Botschaft Konstantinopel“ 1915; Glotz & Meissner 2004:547).

4. Der Umgang mit der NS-Vergangenheit und die Schuldfrage

4.1 Tendenzen der deutschen Vergangenheitsbewältigung von Kriegsende bis zur Gegenwart

Am 8. Mai 1945 war der Krieg verloren und damit die Herrschaft des Nationalsozialismus beendet. Allerdings erlebte die deutsche Bevölkerung das Kriegsende nicht als Befreiung von der Herrschaft eines totalitären Regimes, sondern primär als erneute Demütigung. Im Hintergrund standen die Erfahrungen aus der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg als man verbittert die These zurückwies, dass die Deutschen alleine am Ausbruch des Krieges schuldig gewesen seien. Nun fühlte man sich in einer ähnlichen Situation. Deshalb schreckte man vor einem einseitigen deutschen Schuldeingeständnis zurück (Voigt 2005:22). Im nationalen Empfinden der deutschen Bevölkerung war es schlichtweg ungerecht, wie man von den Siegermächten behandelt wurde.⁵⁵³ Viele Deutsche neigten dazu, die katastrophalen Folgen des Krieges zu beklagen, anstatt demütig die Schuld des eigenen Volkes bzw. das eigene Versagen in der NS-Zeit zuzugeben.⁵⁵⁴ Auf diesem Hintergrund sind auch die frühen kirchlichen Schuldbekennnisse⁵⁵⁵ zu interpretieren.⁵⁵⁶ Sie fluktuieren zwischen Selbstrechtfertigung und einem von den ökumenischen Partnern erwarteten

⁵⁵³ Beispielweise beklagte man die Vertreibung der Deutschen aus dem Oder-Neiße-Gebiet, kritisierte den Umgang mit den deutschen Kriegsgefangenen oder bezeichnete die Entnazifizierungspraxis als „Siegerjustiz“. Ähnliche Argumente äußerten auch Vertreter der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen. Jochim Müller (1946:2 LKAS/D23) vom Missionsbund „Licht im Osten“ schrieb beispielsweise seinem Freund Karl Hartenstein Folgendes dazu: „Truman’s letzte Äusserung, die ich in der Stuttgarter Zeitung vom Samstag las, dass nun alle Industriellen, Finanziers, usw., die an der Vorbereitung des Krieges mitgearbeitet hätten, als Kriegsverbrecher belangt werden sollen, scheint mir ja auch einen erheblichen Schritt zu weit zu gehen, sodass sich die Frage erheben kann, ob die Evangelische Kirche hier nicht einmal ein öffentliches Wort sprechen müsste. Man soll wohl wirkliche Freveltaten richten und sühnen. Aber der Schwertgebrauch der Obrigkeit als solcher und der Gehorsam der Untertanen an diesem Punkt darf nicht bestraft werden, es sei denn, dass man sich entschliesse, die entsprechenden Männer und Kreise in den Siegerländern zur gleichen Verantwortung zu ziehen.“

⁵⁵⁴ Über die Mentalitätslage der Deutschen unmittelbar nach dem Krieg informieren Kuhlehn (2001:23-61), Vollnhals (1998) und Voigt (2005:22-23). Wichtige Schlagwörter der nachkriegsdeutschen Presselandschaft waren „Niederlage/Befreiung“, „Zusammenbruch“, „Entnazifizierung“, „Kollektivschuld“, „Schlussstrich“, „Fertigwerden mit der Vergangenheit“, „Gnade, vergessen zu können“ (Eitz & Stötzel 2007:601-603). Die vielfältigen Themen der „Vergangenheitsbewältigung“ sind bei Fischer & Lorenz (2007) aufgenommen.

⁵⁵⁵ Im Folgenden wird der Begriff „Schuldbekennnis“ mit Anführungszeichen versehen, da es zunächst offen bleiben muss, ob es sich bei einem Dokument tatsächlich um ein „Schuldbekennnis“ im eigentlichen Sinne handelt oder nicht.

⁵⁵⁶ Karl Heinz Voigt (2005:10-12) kritisiert, dass es allgemein üblich sei vom deutschen Protestantismus zu reden und damit nur die Evangelische Kirche in Deutschland zu meinen, ohne zu bedenken, dass zum deutschen Protestantismus auch die protestantischen Freikirchen gehören. Er weist nach, dass gerade in der „Schulddebatte“ die Freikirchen eine nicht unbedeutende Rolle spielten. Weitgehend unbeachtet sind jedenfalls die „Schuldbekennnisse“ aus dem Umfeld der Freikirchen und der Evangelischen Allianz.

Schuldeingeständnis.⁵⁵⁷ Später dann verblasste die Schuldfrage gänzlich. Nun galt alle Konzentration der Konsolidierung der eigenen Organisationen und dem wirtschaftlichen Wiederaufbau Deutschlands. Da man schon 1946 die Hauptkriegsverbrecher abgeurteilt und auch die Entnazifizierung bald eingestellt hatte, wollte man zur Normalität übergehen. Die dunklen Schatten der Vergangenheit kamen später allerdings erneut an die Oberfläche des deutschen Bewusstseins. Im Dezember 1963 eröffnete der hessische Generalstaatsanwalt Fritz Bauer die so genannten Auschwitz-Prozesse gegen die bis dato noch unbehelligten Personen, die sich wegen ihres rücksichtslosen und menschenverachtenden Verhaltens in Auschwitz schuldig gemacht hatten.⁵⁵⁸ Dabei kamen all die schrecklichen Details der nationalsozialistischen Vernichtungsmaschinerie an die Öffentlichkeit (Werle & Wanders 1995:59-80). Bis dahin waren solche Berichte der deutschen Bevölkerung unbekannt geblieben. Nun aber führten die Schilderungen der in diesen Prozessen befragten Opfern zu einer großen Betroffenheit.⁵⁵⁹ Die Scham und das Entsetzen, das diese Prozesse auslösten, dürften als Grund für die vehemente antifaschistische Haltung der 68er-Bewegung gelten (Fels 1998:18). Jedenfalls hielt man dort das passive Verhalten bzw. die nach wie vor verschwiegene Partizipation der Väter- und Müttergeneration an der NS-Herrschaft für unerträglich. Davon wollte man sich in politischer Haltung und Aktion energisch absetzen (Fels 1998:18-23). Damit wurde die Vergangenheitsbewältigung⁵⁶⁰ politisch und ideologisch instrumentalisiert. Indessen erschwerte diese Politisierung den gesellschaftlichen Diskurs über die NS-Vergangenheit erheblich, da es nun nicht mehr um die Aufarbeitung der Vergangenheit ging, sondern um die damit verbundenen politisch-ideologischen Grabenkämpfe. Von dieser Politisierung absehen kam es in der Folgezeit zu einem erneuten Erschrecken über die Dimension des Holocausts. Dieses Erschrecken wurde durch die 1979 im deutschen Fernsehen ausgestrahlte Holocaust-Serie verursacht. In dieser vierteiligen TV-Serie wurde das Schicksal der fiktiven jüdischen Familie Weiss bilderreich in Szene gesetzt. Plötzlich waren die unsäglichen Geschehen der nationalsozialistischen Vernichtungslager in den Wohnzimmern der deutschen Bevölkerung virulent. Nach Peter Reichel (2004:249) kann

⁵⁵⁷ Zwar gibt es in den frühen kirchlichen „Bekennnissen“ Schuldeingeständnisse, jedoch bleiben Schuld und Versagen oft unkonkret und von der Angst vor politischem Missbrauch geprägt. Vor allem die im Umfeld der Freikirchen und der Evangelischen Allianz entstandenen „Schuldbekennnisse“ wirken oft als selbstrechtfertigende Entschuldungen, so z.B. die Erklärung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) vom 30. September 1949 (Voigt 2005:95-96).

⁵⁵⁸ Zuvor fand in Israel der so genannte Eichmann-Prozess statt. Dieser wurde auch in Deutschland mit großem Interesse verfolgt. Die Rezeption dieses Prozesses und seine Breitenwirkung sind ausführlich beschrieben (Krause 2002; Wilke, Schenk, Cohen & Zemach 1995:26-31).

⁵⁵⁹ Über die Geschichte und Wirkung des ersten Frankfurter Auschwitz-Prozesses informiert Wojak (2001) und Steinbacher (2004:107-119).

⁵⁶⁰ Dieser Begriff ist nicht unumstritten. Die Vergangenheit einer Nation könne nicht „psychotherapeutisch“ „bewältigt, also erledigt werden“ (Eitz & Stötzel 2007:601-617).

dieses Medienereignis als Meilenstein in der Mentalitätsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland angesehen werden. Nun war es fast gänzlich unmöglich, sich der medialen Vergangenheitsvergegenwärtigung zu entziehen. Dies hatte natürlich auch Auswirkungen auf die bundesrepublikanischen Politikdiskurse.⁵⁶¹ Als weiterer Meilenstein gilt die bedeutsame Rede des damaligen Bundespräsidenten Richard von Weizsäcker zum 40-jährigen Gedenktag des Kriegsendes. Weizsäcker ([1985] 1997) bezeichnete darin den 8. Mai 1945 als ein Tag der Befreiung von dem menschenverachtenden System der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft (:9) und nimmt sowohl die „Älteren“ als auch die Nachgeborenen in die Pflicht, dass man die Augen vor der Vergangenheit nicht verschließe (:13).⁵⁶² Zwar seien „die Jungen nicht verantwortlich für das, was damals geschah“, sie seien jedoch „verantwortlich für das, was in der Geschichte daraus wird“ (:25). Zu dieser Zeit entbrannte auch der so genannte „Historikerstreit“. Dabei ging es um die Deutung, Bewertung und Umgang mit der deutschen Schuld in der NS-Zeit vor allem aber um die Frage, ob man den Holocaust mit anderen weltgeschichtlichen Gräueln vergleichen dürfe (Historikerstreit 1987; Evans 1991). Als diese kontrovers und bisweilen polemisch geführte Diskussion abflaute, kam es in den 1990er Jahren zu einer erneuten heftigen Debatte über den Holocaust. Diese wurde durch das geschickt vermarktete Buch des amerikanischen Politikwissenschaftlers Daniel Goldhagen angeregt, der in seiner provozierenden Harvard-Promotion „Hitlers willige Vollstrecker“ dem ganzen damaligen deutschen Volk einen „eliminatorischen Antisemitismus“ unterstellte (Kershaw 2009:382). Obwohl Fachkreise dieser Verallgemeinerung kaum zustimmen konnten, eroberte dieses Buch die Bestsellerlisten, da das Interesse an der NS-Vergangenheit ungebrochen war.⁵⁶³ In den 1990er Jahren hielten auch filmische Ereignisse das Interesse an der NS-Vergangenheit wach. Insbesondere die publikumswirksamen Filme von Steven Spielberg (Schindlers Liste) und Roberto Benigni (Das Leben ist schön)⁵⁶⁴ brachten die unsäglichen Grausamkeiten der nationalsozialistischen Konzentrationslager in die Kinos und

⁵⁶¹ Als Folge davon gilt die von der Bundesregierung beschlossene Verlängerung der Verjährungsfristen für NS-Täter und die Anerkennung des Genozids an Sinti und Roma (Meyer 2013).

⁵⁶² „Wer aber vor der Vergangenheit die Augen verschließt, wird blind für die Gegenwart. Wer sich der Unmenschlichkeit nicht erinnern will, der wird wieder anfällig für neue Ansteckungsgefahren“ (von Weizsäcker [1985] 1997:13).

⁵⁶³ Zur Geschichtsschreibung des Nationalsozialismus betreffend siehe das instruktive Standardwerk „Der NS-Staat“ von Ian Kershaw (2009a). Da Kershaw als britischer Historiker von einer nichtdeutschen Perspektive aus schreibt und sich von keiner Interpretationsschule vereinnahmen ließ, gelang ihm eine sachliche Darstellung. Bisher gibt es m.W. noch keine Arbeit, die sich mit der Geschichtsschreibung des Kirchenkampfes bzw. mit der kirchengeschichtlichen Auseinandersetzung mit der NS-Zeit beschäftigt.

⁵⁶⁴ Einen guten Überblick über die Formen des filmischen Umgangs mit der Shoah seit 1945 gibt Corell (2009). Ebenso informiert Corell (2009:233-281, 306-332) über die wirkmächtigen Holocaust-Filmen von Spielberg und Benigni.

damit in die Mitte der deutschen Gesellschaft.⁵⁶⁵ Diese mediale Konfrontation mit der Vergangenheit hält bis in die Gegenwart an⁵⁶⁶ und führte zu vielfältigen lebhaften Diskussionen und Debatten über Schuld und Verantwortung des mittlerweile wiedervereinigten deutschen Volkes.⁵⁶⁷

Aufs Ganze gesehen zeichnet sich eine deutliche Tendenz von der anfänglichen Verdrängung zur späteren Auseinandersetzung ab. Nach den anfänglich nur zögerlich geführten Schulddebatten verstummte die Schuldfrage fast gänzlich, bis die 68er-Bewegung vehement auf die unverarbeitete Vergangenheit rekurrierte. Aber erst später und vor allem mit der medialen Holocaustverarbeitung kam es in der deutschen Öffentlichkeit zu einem emotionalen Paradigmenwechsel. Nun führte kein Weg mehr an der Auseinandersetzung mit der NS-Vergangenheit vorbei. Dieser gesellschaftliche Trend wirkte sich indes auch auf den Schulddiskurs der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen aus, was in den folgenden Ausführungen aufgezeigt werden soll. Der erste kritische Rückblick auf die NS-Zeit in der späteren Nachkriegszeit kann auf das Jahr 1979 datiert werden, also genau in das Jahr als sich die deutsche Vergangenheitsmentalität durch die Holocaust-Serie grundlegend änderte.

⁵⁶⁵ Neben diesen filmischen Inszenierungen gab es auch wichtige gesellschaftliche und politische Diskussionen in Bezug auf die NS-Vergangenheit, beispielsweise über die Frage nach der Holocaust-Gedenkstätte in Berlin (Langer 2007:290-293).

⁵⁶⁶ Über die medialen Trends der neueren Zeit informiert Heer (2005).

⁵⁶⁷ Die Wiedervereinigung führte zu der Befürchtung, dass ein wiedervereinigtes Deutschland seine neue Größe wie in der Vergangenheit missbrauchen könne (Günther 2007:273-274).

4.2 Der Umgang der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen mit der NS-Vergangenheit in den frühen Nachkriegsjahren

4.2.1 Entnazifizierungen

Die Truppen der Alliierten machten bei ihrem Vormarsch auf Deutschland entsetzliche Entdeckungen. Obwohl die Nationalsozialisten die Spuren des organisierten Tötens so gut wie möglich verwischt hatten, wurde nunmehr das furchtbare Ausmaß der Tötungsindustrie aller Welt bekannt (Benz 2003:200). Allerdings war man damals über die Tragweite des Holocausts noch nicht informiert. Doch bald stellte sich heraus, dass der NS-Staat ein verbrecherisches Regime war und dass viele an den Verbrechen beteiligt waren. Unmittelbar nach dem Krieg versuchten die Siegermächte jene ausfindig zu machen, die sich einerseits an Verbrechen beteiligten oder andererseits den Nationalsozialismus durch ihre Mitgliedschaft bei nationalsozialistischen Organisationen oder durch nationalsozialistische Aktivitäten gefördert hatten. Auch in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen gab es Personen, die sich nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus wegen ihrer Parteimitgliedschaft bzw. wegen ihrer aktiven Förderung des Nationalsozialismus juristisch verantworten mussten.

Grundsätzlich war es schwierig, die wirklichen NS-Anhänger, die sich für einen demokratischen Neuanfang des öffentlichen Lebens diskreditiert hatten von all jenen zu unterscheiden, die nur Mitläufer waren. Als die Alliierten Anfang Februar 1945 zur Konferenz von Jalta zusammenkamen, waren sich Winston Churchill, Franklin D. Roosevelt und Josef Stalin darin einig, dass nach Ende des Krieges der deutsche „Militarismus und Nazismus“ nachhaltig zu vernichten sei (Reichel 2001:30). Doch die Umsetzung dieses Beschlusses war nicht so einfach möglich. Zwar war es relativ leicht, die NS-Führung vor Gericht zu stellen. Wie aber konnte man eine Gesellschaft als Ganzes vom Nationalsozialismus säubern? Dazu wurden bürokratische Verfahren eingeführt, um die Entfernung aller durch den Nationalsozialismus kompromittierten Personen aus dem öffentlichen Dienst und Erziehungswesen zu veranlassen (Reichel 2001:30). Anhand eines speziellen Fragebogens wurden Personen in Schlüsselpositionen vor ihrer Wiedereinstellung auf ihre politische Vergangenheit hin überprüft. Diese Praxis richtete jedoch mehr Verwirrung und Unmut an, als dass sie den Wiederaufbau des öffentlichen Dienstes und der Wirtschaft gefördert hätte (Reichel 2001:32). Daraufhin wurde im amerikanischen Sektor das Gesetz zur „Befreiung von Nationalsozialismus und Militarismus“ eingeführt. Damit verbesserte sich die rechtstaatliche Qualität der Entnazifizierung. Nun wollte man alle Personen, welche „die

nationalsozialistische Gewaltherrschaft aktiv unterstützt oder sich durch Verstöße gegen die Grundsätze der Gerechtigkeit und der Menschlichkeit oder durch eigensüchtige Ausnutzung der dadurch geschaffenen Zustände verantwortlich gemacht haben“, überprüfen und gegebenenfalls aus dem öffentlichen Leben ausschließen (Reichel 2001:32). Dazu mussten alle Deutschen, die über 18 Jahren alt waren, Fragebogen ausfüllen, die von schöffengerichtlichen Spruchkammern an denen auch Deutsche beteiligt waren, ausgewertet wurden. Diese Praxis führte zu einer völligen Überforderung des Spruchkammernsystems, da es eine unlösbare Aufgabe war, die in den Fragebögen gemachten Angaben zu überprüfen. Darüber hinaus war diese Art der Entnazifizierung nicht unproblematisch, da es die Beweislast umkehrte. Nicht die Gerichte mussten die Schuld der Beschuldigten nachweisen, sondern die Beschuldigten ihre Unschuld. Dadurch wurde nach Peter Reichel (2001:33-34) die „Voraussetzung für die später oft kritisierte und karikierte so genannte ‚Persilschein-Praxis‘“⁵⁶⁸ geschaffen, durch die sich die Bevölkerung gegenseitig Unbedenklichkeitsbescheinigungen über ihre Vergangenheit ausstellte. Diese „Persilscheinpraxis“ machte auch vor den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen nicht halt. Auch dort schrieb man Entlastungszeugnisse, um nationalsozialistisch kompromittierte Personen, meist Freunde oder Kollegen politisch zu entlasten.

Nun soll im Folgenden an zwei Fallbeispielen aus den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen aufgezeigt werden, wie man dort in der frühen Nachkriegszeit mit diesem Thema umging.

Als erstes Beispiel soll hier das Missionskomiteemitglied der Allianz-China-Mission Johannes Oesterlee⁵⁶⁹ ins Blickfeld genommen werden. Oesterlee war schon sehr früh, nämlich im Jahr 1929 der NSDAP und anderen nationalsozialistischen Organisationen beigetreten und war dort zum Teil aktiv tätig.⁵⁷⁰ Da Oesterlee als Gymnasialdirektor einer wichtigen erzieherischen Tätigkeit nachging und seine NS-Vergangenheit offenkundig war, wurde er am 28. Dezember 1946 aus seinem Amt entlassen (NW HSA). Gegen diese Entscheidung leitete er umgehend ein Berufungsverfahren ein. Um sich in diesem Berufungsverfahren zu entlasten, bat er befreundete Personen dem Gericht seine in der besagten Zeit „innere kritische Haltung der nationalsozialistischen Weltanschauung

⁵⁶⁸ Der im Volksmund eingebürgerte Begriff „Persilschein“ geht auf das Waschmittel „Persil“ zurück, das der Werbung zufolge alles wieder weiß und rein waschen kann.

⁵⁶⁹ Oberstudienrat Dr. Johannes Oesterlee (1898-1960), war seit Ende 1932 Direktor des Zeppelngymnasiums in Lüdenscheid. Von 1934 an war er viele Jahre ehrenamtlich im Missionskomitee der ACM tätig (Spohn 2011a:143).

⁵⁷⁰ Oesterlee war Mitglied der NS-Organisationen NSV, NSLB, Reichsbund Deutsche Familie, Reichsluftschutzbund und beim Kampfbund für deutsche Kultur, bei dem er auch aktiv mitgearbeitet hatte. Dazu siehe seine Entnazifizierungsakte im Landesarchiv Nordrhein-Westfalen (NW HSA).

gegenüber“ zu bezeugen. Dies wurde dann von einer ganzen Reihe von Personengruppen und Einzelpersonen so bekundet.⁵⁷¹ Besonders interessant für diese Studie ist die Bescheinigung von Karl Dietrich, dem Vorsitzenden der Allianz-China-Mission, weil hierbei sichtbar wird, wie man in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen mit der gängigen Entnazifizierungspraxis umging. Dietrich, der zudem auch Mitglied dieses Entnazifizierungsausschusses war, teilte in seiner Bescheinigung mit, dass Oesterlee als „strenggläubiger Christ“ „auch während der Jahre des dritten Reiches von seiner inneren Glaubenshaltung keinen Schritt abgewichen“ sei (1947:1 NW HSA). Vielmehr sei Oesterlee in die Partei eingetreten, um dort seine christliche Anschauung hineinzutragen (Dietrich 1947:1 NW HSA). Vor allem aber müsse darauf hingewiesen werden, dass Oesterlee während des Dritten Reiches Mitglied im Leitungskomitee einer internationalen Missionsgesellschaft gewesen sei, obwohl dies für einen nationalsozialistischen Beamten eigentlich verboten gewesen wäre (Dietrich 1946:1 NW HSA). Die christliche Grundhaltung, die Dietrich bei Oesterlee während dieser Jahre „persönlich miterleben“ konnte, sprächen eindeutig für ihn. „[E]twa 1935“, als sich die „christentumsfeindlichen Elemente“ immer mehr durchsetzten, sei es bei Oesterlee zu einem inneren Bruch mit der Partei gekommen. Deswegen – so Dietrich (1947:1 NW HSA) – kann er bezeugen, dass „Herr Dr. Oesterlee seine Tätigkeit als Lehrer und Erzieher ganz im Sinne unserer heutigen demokratischen Zeit ausüben“ könne. Mit dieser Argumentation versuchte Dietrich Oesterlee zu rehabilitieren. Oesterlees politische Vergangenheit wirkte sich indes auch nicht negativ auf seine Mitarbeit im Leitungsgremium der Allianz-China-Mission aus. Unangefochten blieb Oesterlee Mitglied der Missionsleitung.⁵⁷² Später, im März 1951 wurde Oesterlee juristisch entlastet. Interessanterweise folgt die juristische Begründung des Entlastungsbescheids den Argumentationsmustern der Entlastungszeugnisse seiner Freunde und Kollegen. Den dort geäußerten Behauptungen, dass Oesterlee „ab 1935 an verantwortungsvoller Stelle einen offenen Kampf gegen die Ziele und Bestrebungen des Nationalsozialismus geführt“ habe, wird ebenso gefolgt, wie der Argumentation, dass er durch das Verbleiben in der Partei und somit in seiner beruflichen Position als Direktor einer wichtigen Bildungseinrichtung die

⁵⁷¹ Zu diesen gehörten Personen bzw. Personengruppen aus Schule, Politik und Religion: Schulräte, die Eltern der von Oesterlee unterrichteten Kinder, ein Bürgermeister, das Presbyterium der Evangelischen Kirchengemeinde, Pastoren der Baptisten Gemeinde und der Freien evangelischen Gemeinde Lüdenscheid, die Dechanten der Katholischen Gemeinde Lüdenscheid und sein ehemaliger Schüler und spätere bekannte evangelikale Evangelist und Autor Gerhard Bergmann. Gewichtig wird sicherlich die „Eidesstattliche Versicherung“ seines früheren Schülers E. Hein gewesen sein. Hein wurde am 25. Dezember 1936 wegen „Vorbereitung zum Hochverrat“ zu 21 Monaten KZ-Haft verurteilt. In dieser „Versicherung“ gab Hein an, dass Oesterlee ihm, dem politisch Verfolgten „in selbstloser Weise Gastfreundschaft und Asyl“ gewährt habe (Entnazifizierungsakte Johannes Oesterlee [o.J.] NW HSA).

⁵⁷² Die Mitgliedschaft im Missionskomitee war zwar nicht vollamtlich, allerdings hatten die Komiteemitglieder Leitungsfunktion.

Möglichkeit gehabt habe, „den Einfluss der Parteistellen von seiner Schule fernzuhalten“ (von Münchhausen 1951:2 NW HSA).⁵⁷³ Durch diese Praxis kam es zu einer merkwürdigen Umdeutung der Vergangenheit. Aus dem zwischen Nationalsozialismus und christlicher Weltanschauung schwankendem Oberstudienrat Oesterlee wurde „ein Mann festen Grundsatzes“, der sich „in den heftigen Stürmen der Hitlerzeit als Direktor des Gymnasiums in besonderer Weise bewährt“ habe (Geisler 1960:195).⁵⁷⁴

Die hier angerissene Problemanzeige und die Schwierigkeiten, die sich aus freundschaftlichen und kollegialen Loyalitäten ergaben, werden im Folgenden an der Entnazifizierung von Karl Friedrich Hering noch deutlicher aufgezeigt. An diesem Fall wird vollends deutlich, dass man sich in einem ethischen Normenkonflikt zwischen Wahrhaftigkeit einerseits und Loyalitätspflicht andererseits befand.

Karl Friedrich Hering, Missionsdirektor der Yünnan-Mission⁵⁷⁵ war nach dem Zusammenbruch der NS-Herrschaft durch seine Mitgliedschaften und Aktivitäten in nationalsozialistischen Organisationen kompromittiert. Deshalb wurde er am 1. September 1945 aus der „leitenden Stellung als Direktor der Vandsburger Mission“ entfernt (Stoy 2008d:5.1 PSES). Daraufhin musste Hering die Fragebogen der kirchlichen Überprüfung und die Entnazifizierungsformulare der Militärregierung ausfüllen. Um seine Angaben zu bestätigen, beschaffte er sich eine Fülle von Entlastungszeugnissen. Werner Stoy (2008d:71-73 PSES) zeigt in seiner umfangreichen Arbeit über den Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverband die Diskrepanz auf, die sich zwischen den Entnazifizierungsangaben Herings sowie den Entlastungszeugnissen einerseits und den Aktivitäten und Mitgliedschaften Herings während der NS-Zeit andererseits ergibt. Aus dem archivarischen Briefwechsel Herings konnte Werner Stoy (2008d PSES) Herings nationalsozialistische Vergangenheit rekonstruieren. Demgemäß trat Hering nicht nur der SA und anderen nationalsozialistischen Organisationen bei,⁵⁷⁶ sondern äußerte auch wiederholt seine „Verehrung für den ‚Führer‘“ (Stoy 2008d:15 PSES). Auch im Ausland sprach sich Hering mehrfach für Hitler und dessen

⁵⁷³ Von einem konkreten Handeln Oesterlees, das sich gegen die nationalsozialistische Gleichschaltung seiner Schule gewandt hätte, wissen die Entlastungszeugnisse nichts zu berichten. Das Zeppelinynasium wurde wie andere Schulen auch von der nationalsozialistischen Bildungspolitik völlig vereinnahmt (Gödde 2001).

⁵⁷⁴ Hier muss der Verfasser seine frühere Vermutung (2009:213), dass Oesterlee dem Nationalsozialismus kritisch gegenüberstand korrigieren. Diese Vermutung gründete sich auf den Nachruf von Bernhard Geisler (1960:195).

⁵⁷⁵ Nach Werner Stoy (2008d:90 PSES) war Hering „Direktor der Vandsburger Mission und DGD-Auslandsreferent“. An anderer Stelle wird er „Leiter der Marburger Mission“ genannt. Es handelt sich dabei immer um die gleiche Missionsgesellschaft nämlich um die Yünnan-Mission, die dem Verband der internationalen China Inland Mission angehörte. Über die Geschichte der Yünnan-Mission, jedoch ohne Bezüge zur Biographie Herings, informiert Franz (1993) und Scharrer (2007).

⁵⁷⁶ Hering gehörte zu den Deutschen Christen, zur SA (er war Rottenführer der Reserve SA), zum Reichskolonialbund, zum Reichsbund der Kinderreichen und zur NSV.

Politik aus. Damit verbunden waren negative Äußerungen über andere Völker insbesondere über die Amerikaner. Bedenkenlos trat er auch den Deutschen Christen bei und sympathisierte auch später nach seinem Austritt mit ihnen.⁵⁷⁷ Auch wenn Stoy in seinem Urteil über Hering vorsichtig ist, wird doch in seiner Darstellung unmissverständlich deutlich, dass Hering die Weltanschauung des Nationalsozialismus bejahte und zum Teil auch deren antisemitischen Plattitüden übernahm. Auch warf Hering während des Krieges Italien Verrat vor und verkündete bis zu letzt Durchhalteparolen (Stoy 2008d:46 PSES). Aufs Ganze gesehen war Hering wegen seiner Einstellung zu Hitler und dem Nationalsozialismus, seinen Aktivitäten bei der SA und durch seine Mitgliedschaft bei anderen nationalsozialistischen Organisationen für eine weitere Leitungsverantwortung in einer christlichen Missionsgesellschaft nicht tragbar. Da er aber weiterhin als Direktor der Yünnan-Mission arbeiten wollte, brauchte er sowohl für die kirchliche Überprüfung⁵⁷⁸ als auch für die Entnazifizierung durch die Militärbehörden Entlastungszeugnisse um seinen frisierten Lebenslauf zu bezeugen. Dies gelang ihm mit einer einseitigen Darstellung seiner politischen und kirchenpolitischen Aktivitäten während der NS-Zeit. Zudem bat er seine Freunde, Kollegen und ihm nahe stehende Personengruppen um Entlastungszeugnisse. Dabei ging es um Konflikte, die er anscheinend mit der Gestapo gehabt haben soll ebenso wie um die Hilfe zur Emigration von jüdischen Mitarbeitern des Deutscher Gemeinschafts-Diakonieverbands ins Ausland sowie seinen Einsatz für die christliche Mission, die er als antifaschistische Tätigkeit verstand (Stoy 2008d:60 PSES). Des Weiteren führte er einen Bibelschulungskursus für die Diakonissenschwesternschaft aus dem Jahre 1944 an, wo er gegen die christusfeindlichen Elemente des NS-Regimes und für die Benutzung des von den Nationalsozialisten diskreditierten Alten Testaments eingetreten war (Stoy 2008d:52-55 PSES). In suggestiver Fragestellung legte er dieser Schwesternschaft einen Fragebogen vor, welche diese in seinem Sinne beantworteten. Damit und mit der Unterschlagung seiner Mitgliedschaft bei den Deutschen Christen gelang ihm eine völlige Entlastung⁵⁷⁹ sowohl bei der kirchlichen Prüfungskommission als auch beim staatlichen Spruchkammergericht (Stoy 2008d:72 PSES). Damit war Hering juristisch völlig rehabilitiert.

⁵⁷⁷ Da der DGD einen „neutralen“ Kurs jenseits von Bekennender Kirche und Deutschen Christen verfolgen wollte, wurden alle Werksmitglieder aufgefordert, sich jedweden kirchenpolitischen Engagement zu enthalten und aus Bekennender Kirche bzw. den Deutschen Christen auszutreten. Hering folgte damit in serviler Weise Krawielitzkis Anweisungen.

⁵⁷⁸ „Den Kirchen war von der Militärregierung erlaubt worden, ihre Pfarrer und Kirchenbeamten selbst zu überprüfen und Konsequenzen daraus zu ziehen“ (Stoy 2008e PSES). Über dieses Thema informieren Besier (1994c:13-44) und Vollnhals (1989).

⁵⁷⁹ Zunächst wurde er von der Spruchkammer der Kategorie (IV) „Mitläufer“ zu geordnet; später dann der Gruppe der „Entlasteten“ (V).

Die Entlastung kompromittierter Personen durch diese „Persilscheine“ war gängige Praxis in der damaligen Zeit. Allerdings führte sie zu keiner Schuldaufarbeitung, da die eigene Schuldenkenntnis durch die einseitigen und bisweilen fragwürdigen Deutungsmuster der Entlastungszeugen konterkariert wurde. Nach biblisch-reformatorischer Lehre ist Schuldenkenntnis jedoch unabdingbare Voraussetzung für die Erfahrung von „Gottes Gnadenakt im Prozeß von Schuld und Vergebung“ (Besier 1994b:4).⁵⁸⁰ Dieser Prozess wurde jedoch durch diese Praxis gehemmt, da Freunde, Kollegen und Andere den Betroffenen entlasteten und somit dessen Unschuld bezeugten. Billigend in Kauf genommen wurde dabei, dass die Entlastungszeugnisse oft bis an die Grenzen oder je nach Interpretation sogar über die Grenzen der Wahrheit gingen. Die Chance einer Entnazifizierung erkannte man dabei nicht. Bei anderen (wie etwa bei Otto Weber) – so Matthias Freudenberg (2002:1318) – führte die Entnazifizierung zu einer offenkundigen Korrektur des eingeschlagenen Irrweges.⁵⁸¹

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die juristische Entnazifizierungspraxis zu keinem offen ausgetragenen Schulddiskurs geführt hatte. Zu sehr war diese Frage mit der beruflichen und sozialen Reintegration verbunden. Deswegen konnte ein Schulddiskurs nur im geschützten Rahmen eines privat-seelsorgerlichen Gespräches oder in theologischen Debatten aufgenommen werden. Da sich der privat-seelsorgerliche Bereich für diese Studie verschließt, sei im Folgenden auf den theologischen Schulddiskurs des Neukirchener Missionsdirektors Wilhelm Nitsch und dessen Sohn Walter eingegangen, da in diesen gegensätzlichen Positionen die Bandbreite der damals geführten Diskussionen deutlich wird.

⁵⁸⁰ Zu Herings Auseinandersetzung mit seiner persönlichen Schuld siehe die Zusammenfassung und Beurteilung von Werner Stoy (2008d:50 PSES): „In seinem ersten grundsätzlichen Brief an Haun nach dem Zusammenbruch gab Hering Rechenschaft von seinem politischen Weg vor und nach 1933 und schnitt auch die Frage seiner persönlichen Schuld an. Er sah sie 1. darin, dass er sich ‚entgegen meiner ganzen Vergangenheit und Veranlagung überhaupt auf das politische Gebiet begeben habe‘, 2. dass er ‚den Anweisungen von Marburg zum Beitritt in S.A. und DC treu und bieder nachgekommen‘ sei, ‚ohne mich mit den damit zusammenhängenden Fragen persönlich gründlich auseinander gesetzt zu haben‘, 3. dass er sich ‚überhaupt zu wenig informiert habe‘, was er aber gleich erklärte: ‚Wir hatten dazu ja aber auch keine Zeit!‘, 4. dass er ‚die Reden und Veröffentlichungen für bare Münze nahm, das Ideal zu wenig mit der Wirklichkeit verglich‘, 5. dass er ‚gemeint habe, wir müssten unsere Legalität in dieser Weise bezeugen‘, 6. dass er ‚dem Kampf mit der Partei und Staatspolizei aus dem Wege gegangen‘ sei (Erklärung: ‚Ich bin keine kämpferische Natur‘), weil er gemeint habe, ‚wir dürften uns nicht selbst der Staatspolizei ausliefern, sondern müssten Zeit gewinnen..., um unsere Schwestern und Gemeinschaften innerlich zuzurüsten für die kommende Auseinandersetzung und Unterdrückung‘, 7. ‚Wenn es jetzt heißen sollte: ‚Mitgegangen, mitgefangen, mitgehangen‘, so will ich nicht so tun, als ob ich ja gar nicht dabei gewesen wäre‘. In andern Dokumenten nach Kriegsende sprach er bei Schuld und Buße in der 1. Person Plural, so dass man nicht weiß, ob er den DGD oder auch sich persönlich meinte.“

⁵⁸¹ Ein anderer durch den Nationalsozialismus kompromittierter Protagonist der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen war Paul Sprenger, der der erforderlich gewordenen Entnazifizierung entging, da er schon im April 1945 starb. Deswegen sei diesem – so Matthias Freudenberg (2002:1317) – die „Gelegenheit zur Korrektur seines Irrweges“ verwehrt geblieben.

4.2.2 Wilhelm Nitsch vs. Walter Nitsch

Der Erste in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen, der einen öffentlichen Schulddiskurs über die Fragen nach dem Versagen christlicher Organisationen und der eigenen Missionsgesellschaft aufnahm war der Neukirchener Missionsdirektor Wilhelm Nitsch. Das Zustandekommen dieser engagierten Auseinandersetzung ist durch die Zusammenarbeit der Neukirchener Mission mit der niederländischen Salatiga Mission bedingt. Mit dieser betrieb man gemeinsam eine erfolgreiche Missionsarbeit in Indonesien.⁵⁸² Allerdings wurde diese Zusammenarbeit durch den Nationalsozialismus und Krieg erheblich beschädigt (Brandl 1998:334-338). Insbesondere die deutsche Besetzung Hollands brachte den niederländischen Partner in große Schwierigkeiten und Existenznot (Brandl 1998:337).⁵⁸³ Wilhelm Nitsch (1960:58) erwähnt im Rückblick das furchtbare „Gewalt- und Blutregiment“ des dortigen nationalsozialistischen Reichstatthalters Seyß-Inquart. Daher war es – so Nitsch (1960:58) – nur verständlich, dass „unsere holländischen Freunde eine deutliche Stellungnahme unsererseits zu diesen Dingen“ erwarteten. Als Neukirchener Mission hatte man sich viel zu sehr dem Nationalsozialismus angebedert und damit den niederländischen Partner diskreditiert. Nun erwartete das Salatiga-Komitee in Holland eine Bereinigung dieses Verhältnisses, da es vor allem nach Ende des Krieges zu heftigen Verstimmungen gekommen war. Dass diese Verstimmung zum Auslöser für Nitsches Auseinandersetzung mit der Schuldfrage wurde, ist unbestritten. Interessanterweise beschäftigte sich auch sein Sohn Walter Nitsch mit diesem Thema und veröffentlichte eine engagiert geschriebene Broschüre dazu. Leider lässt es sich nicht mehr rekonstruieren, wie es zu dieser divergenten Haltung in der Schuldfrage zwischen Vater und Sohn gekommen war und wer nun zuerst zu diesem Thema publizierte.⁵⁸⁴ An dieser Stelle ist es jedoch lohnenswert die Haltung von Walter Nitsch zu beschreiben, auch wenn er damals nichts mit der Mission zu tun hatte, weil dadurch einerseits die im pietistisch-erwecklichen Protestantismus vorhandenen Ressentiments gegen

⁵⁸² Die Neukirchener Mission verstand sich dezidiert als eine interdenominationalle und internationale Mission.

⁵⁸³ Siehe die bitteren Anklagen in den Briefen des Sekretärs der „Salatiga Zending“ Emil Heintze (1946a:1 ArchNM/SK) an Wilhelm Nitsch und Friedrich Avemarie). Auch nach dem Schuldbekenntnis klagte Heintze die Deutschen an. Sie bedauern mehr den verlorenen Krieg als die Folgen des Krieges. Man könne in Deutschland doch nicht einfach zur Tagesordnung übergehen und so machen als sei nichts geschehen (22. Januar 1947:1 ArchNM/SK).

⁵⁸⁴ Die gedruckten Schriften von Wilhelm Nitsch „Müssen wir ein Schuldbekenntnis ablegen?“ und „Hat die Gemeinde Jesu Christi eine öffentliche (politische) Aufgabe?“ sind undatiert. Allerdings gibt es im Archiv des Evangelischen Missionswerk (ArchEMW 0096) Schreibmaschinen geschriebene Manuskripte dieser Schriften, die genaue Daten enthalten. Das Manuskript „Müssen wir ein Schuldbekenntnis ablegen?“ ist am 17. Juli 1946, das andere am 18. Juli 1946 datiert.

öffentliche „Schuldbekennnisse“ deutlich werden, zum anderen die Forderung seines Vaters nach einem öffentlichen und institutionellen „Schuldbekennnis“ konturiert wird.

Der Neukirchener Missionsdirektor Wilhelm Nitsch bedauerte es sehr, dass es in Kreisen des pietistisch-erwecklichen Protestantismus ablehnende Stimmen zur Stuttgarter Erklärung gab. In einem Brief (Nitsch 1946l:2 PSES) an die Leitung des Bundes der Freien evangelischen Gemeinden, in denen die Neukirchener Mission ihr Hinterland hatte, insistierte er erneut auf die Notwendigkeit eines Schuldbekennnisses und deutete das furchtbare Leid, das Deutschland vor allem „im Osten unseres Vaterlandes“ zu erleiden habe, als Gericht Gottes. Da Deutschland der Auslöser für Krieg und Vernichtung war, müsse es sich heute unter Gottes Gericht beugen. Die Bundesleitung dieser Freikirche allerdings wollte die Stuttgarter Erklärung nicht übernehmen. Dort gab es Stimmen, die eine solche Übernahme geradewegs ablehnten.⁵⁸⁵ Eine dieser kritischen Stimmen kam von Wilhelms Sohn Walter.⁵⁸⁶ Grundsätzlich legte Walter Nitsch in dieser Frage eine gegensätzliche Haltung zur Position seines Vaters an den Tag. In seiner Broschüre „Unsere Schuld und Buße“ (1946) argumentiert er vehement gegen „ein falsches“ Schuldverständnis. Man dürfe die Menschen nicht überfordern, indem man ihnen „das Schweigen gegen obrigkeitliche Maßnahmen (...) zur Last“ lege (:4). Als erstes gewichtiges Argument verweist er auf den Individualitätscharakter der Buße. Nicht eine „Menschheit oder ein ganzes Volk könne Buße“ tun, sondern nur der Einzelne (:6). Zwar gäbe es im Alten Testament die kultisch-rituelle Buße. Allerdings zeige die Kritik der Propheten an diesen öffentlichen und allgemeinen Veranstaltungen, wie wertlos sie ihnen schienen (:6-8). Mit dem zweiten Argument richtet er sich gegen die These, dass alle schuldig geworden seien. Zwar sei es unbestritten, dass vor Gott niemand, auch kein Volk unschuldig ist. Jedoch schreibe der Apostel Paulus in diesem Zusammenhang: „Mache dich nicht teilhaftig fremder Sünden“ (1. Tim 6,22). Aus dieser Stelle und anderen leitet Walter Nitsch ab, dass man sich nicht mit den Sünden anderer oder des eigenen Volkes belasten solle (:9). In diesem Zusammenhang war ihm der biblisch geforderte Gehorsamsanspruch der Obrigkeit gegenüber wichtig. Obwohl die Politik des Nationalsozialismus anfänglich auf geschickte Verführung und Täuschung aus war, „konnten wir doch das Ansehen“ der Regierung „im Volk nicht herabsetzen, da sie eben für uns von Gott eingesetzte Obrigkeit

⁵⁸⁵ Siehe den Brief des Geschäftsführers des Bundes der Freien evangelischen Gemeinden Karl Mosner (1946:1 ArchNM/IM) an Wilhelm Nitsch. Über die „Schuldfrage“ im Bund Freier evangelischer Gemeinden informieren Voigt (2005:51-58), Ritter (2005:258-271) und Schröder (2004:169-179, 2005:12-14).

⁵⁸⁶ Walter Nitsch hatte in Marburg, Tübingen und Bonn Theologie studiert. Im Jahr 1935 war er als Vikar der Evangelischen Landeskirche in Duisburg-Wedau tätig. Im Jahr 1937 wechselte er von der Landeskirche zum Bund der Freien evangelischen Gemeinden und war dort als Pastor und Lehrer der Predigerschule tätig. Später zog es ihn wieder nach Neukirchen zurück, wo er als Lehrer des Neukirchener Missionsseminars unterrichtete und eine Gemeinde betreute (Datenblatt o.J.:1 PSHW).

war“ (:19). Zu der Gehorsamsverweigerung von Petrus vor dem Hohen Rat (Apg 4,19) und der nonkonformistischen Position des Apostel Paulus vor dem weltlichen Machthaber Felix (Apg 24,25) meint Walter Nitsch, dass sie zwar vorbildlich seien, jedoch nicht von diesen gesucht, sondern durch göttliche Führung verordnet gewesen seien (:10). Nicht der Widerspruch oder Widerstand gegen das Versagen der Obrigkeit sei biblisch, sondern das Schweigen.⁵⁸⁷ Dies könne man schon bei den alttestamentlichen Propheten erkennen. Diese hätten zwar die Ungerechtigkeit in ihrem Volke wahrgenommen, jedoch letztlich gewähren lassen. Als Beispiel führt er den Propheten Amos an, bei dem es heißt: „Darum muß der Kluge zur selben Zeit schweigen, denn es ist böse Zeit“ (Amos 5,12.13). Dazu schreibt Walter Nitsch (:21) Folgendes:

Wenn die Möglichkeiten erschöpft sind, die Obrigkeit an das Recht zu erinnern, so hat die Gemeinde Jesu Christi dem Rechnung zu tragen, aber nicht die öffentliche Verkündigung oder Versammlung der Gemeinde dazu zu benutzen. (...) Wenn die Möglichkeiten sachgemäßer Rechtswahrungen erschöpft sind, dann kann der Weg der Gemeinde Jesu Christi in die Katakomben führen, in die Verborgenheit, bis sich die Lage geändert hat (Jes 26,20; Apg. 12,12; 9,25).

Daher könne man der Gemeinde Jesu Christi nicht für die Untaten, die in Deutschland geschehen seien verantwortlich machen. Ihr Schweigen sei keine Verleugnung der Wahrheit und schon gar keine Schuld (:11). Schuldig wurde man nur – so Walter Nitsch (:18+22) –, weil man nicht viel mehr die Gelegenheiten nutzte, um die persönliche Umkehr zu Christus zu predigen.

Interessanterweise nimmt Wilhelm Nitsch einige Argumente seines Sohnes Walters kritisch auf. Er positioniert sich deutlich, jedoch ohne den Namen seines Sohnes zu nennen gegen dessen Sicht. In seiner Autobiographie bemerkt Wilhelm Nitsch (1960:58), dass er sich schon im Sommer 1946 mit der Schuldproblematik auseinandergesetzt und darüber eine „kleine Ausarbeitung“ verfasst habe. Diese „kleine Ausarbeitung“ sei dann auch gedruckt worden. Leider konnte bisher nicht zweifelsfrei nachgewiesen werden, um welche „Ausarbeitung“ es sich dabei handelt. Es gibt zwei gedruckte Schriften von „W. Nitsch“,⁵⁸⁸ die sich mit der Schuldfrage beschäftigen. Mit hoher Wahrscheinlichkeit handelt es sich bei dem Traktat „Müssen wir ein Schuldbekenntnis ablegen?“ ([1946]a) um die in seiner Autobiographie erwähnte „kleine Ausarbeitung“. Darin geht es – entsprechend eines Hinweises in seiner Autobiographie (1960:58) – um die Frage, ob auch von „Nicht-Nazis“ ein

⁵⁸⁷ Walter Nitsch (1946:14) schreibt dazu: „Wir brauchen nach der im ersten Teil unserer Ausführungen gewonnenen Erkenntnis nicht mehr im einzelnen auszuführen, daß ein öffentliches Reden gegen die Maßnahmen der Obrigkeit, gerade vom Wesen der Gemeinde Jesu Christi her gesehen, ein mehr als fragwürdiges Unterfangen ist.“

⁵⁸⁸ Das „W.“ könnte auch für „Walter“ stehen. Da jedoch die Manuskripte im Archiv des Evangelischen Missionswerks von Wilhelm Nitsch (1946c, [1946]d) unterschrieben sind, ist die Verfasserfrage geklärt.

Schuldbekenntnis abgelegt werden müsse. Genau dieses Thema wird in seinem Traktat „Müssen wir ein Schuldbekenntnis ablegen?“ ([1946]a:1-2) ausführlich erörtert und dezidiert bejaht. Dabei bezieht sich Wilhelm Nitsch wiederholt auf die Stuttgarter Erklärung vom 19. Oktober 1945. Ähnlich wie die Stuttgarter Erklärung⁵⁸⁹ argumentiert auch er, dass durch Hitler „großes Leid über viele Völker gekommen“ sei. Die „unbeschränkte Vollmacht“ dazu habe ihm das Volk erteilt. Somit trage „das Volk als Gesamtheit die Verantwortung“ dafür (Nitsch [1946]a:1). Auch wenn diese Vollmacht des Volkes an Hitler von diesem und seiner Regierung „in so fürchterlicher Weise missbraucht wurde“, bleibe die Verantwortung bei „uns“, „da wir die erteilte Vollmacht ja nicht zurückgenommen haben“ ([1946]a:1). Der Einwand indes, dass dies später wegen des gewaltsamen Totalitarismus des NS-Regimes nicht mehr möglich gewesen wäre, lässt Nitsch als Entlastung nicht gelten, da man eigentlich schon zuvor sehen konnte, dass sie missbraucht werden würde. In diesem Zusammenhang erwähnt Wilhelm Nitsch die „christlichen Brüder im Ausland“, in deren Augen ein solches Entlastungsargument unzulänglich erscheinen muss und nimmt des Weiteren auf Hitlers Buch „Mein Kampf“ Bezug, aus dem man die grauenvollen Absichten Hitlers und „die Wesensart der Partei“ hätte erkennen können ([1946]a:1). Ferner stellt sich Nitsch der Frage, ob auch „politisch unbelastete Personen“ im theologischen Sinne „wirklich ganz unbelastet“ seien. Zwar gab es die theologischen Ausflüchte, dass „der Kluge“ in der „bösen Zeit“ schweigen (Amos 5,13) und in innerer Emigration warten solle „bis der Zorn vorübergehe“ (Jes 26,20).⁵⁹⁰ Trotz dieser Argumente und „trotz der erkannten Zwecklosigkeit“ eines Aufbegehrens hätte man – so Nitsch ([1946]a:2) – „wie Stuttgart sagt, mutiger bekennen“ müssen.

Darüber hinaus war es Wilhelm Nitsch ([1946]a:2) wichtig, dass es sich bei christlichen Schuldbekenntnissen nicht um politische Bekenntnisse handle, sondern dass es wie bei der Stuttgarter Erklärung „um ein Bekenntnis der Christen vor ihren christlichen Brüdern im Ausland“ ginge ([1946]a:2). Erst ein solches Bekenntnis könne die Atmosphäre reinigen und eine neue Gemeinschaft entstehen lassen. Da die Stuttgarter Erklärung bei „unseren ausländischen Brüdern“ in keiner Weise missbraucht wurde, sondern „weithin nicht in pharisäischem Geist, sondern in bußfertigen Sinne verstanden und aufgenommen“ wurde,

⁵⁸⁹ Dort heißt es unter anderem: „Durch uns ist unendlich viel Leid über die Völker und Länder gebracht worden. Was wir unseren Gemeinden oft bezeugt haben, das sprechen wir jetzt im Namen der ganzen Kirche aus: Wohl haben wir lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft, der im nationalsozialistischen Gewaltregime seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat; aber wir klagen an, dass wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben“ (in Greschat 1985:102).

⁵⁹⁰ Hier zeigt sich der direkte Bezug zur Argumentation seines Sohnes. Möglicherweise waren diese Argumentationen damals bekannte Deutungsmuster gegen die Forderungen eines öffentlichen Schuldbekenntnisses.

plädiert Nitsch für die Übernahme und Anerkennung dieser Erklärung. Da man sich als Deutsche von der „Gesamtschuld nicht los machen“ könne und da die „christlichen Brüder im Ausland“ ein Schuldbekenntnis erwarten, empfiehlt Nitsch „den deutschen Freikirchen“, „der Deutschen Evangelischen Allianz“ und „allen christlichen Brüdern, sonderlich auch den gleich mir ‚politisch unbelasteten‘, sich das Stuttgarter Bekenntnis der E.K.D. zu eigen zu machen und sich zur gegebenen Zeit auch öffentlich darüber zu erklären“ ([1946]a:2).⁵⁹¹ In seiner anderen Schrift ([1946]b:1-2)⁵⁹² setzt er sich wiederholt mit dieser Fragestellung auseinander. Dabei entwickelt er Grundzüge einer politischen Ethik. Wiederholt formuliert Nitsch die Verantwortung der Gemeinde Jesu Christi gegenüber dem unrechten Tun einer Regierung. Es kann ihr nicht gleichgültig sein, wie eine Regierung ihren Regierungsauftrag ausführt. Sie ist „innerlich genötigt, Einspruch zu erheben gegen unrechtes Tun der Regierung“, da nach dem biblischen Sprüchebuch aus ungerechtem Tun Unheil für das ganze Volk erwachse (Sprüche 14,34). Aber nicht nur darum sollte die Gemeinde Jesu Christi ihre Stimme gegen Ungerechtigkeit erheben, sondern auch „um ihres eigenen guten Namens willen“, da „solche Ungerechtigkeiten“ „ihr als Schuld angerechnet“ würden ([1946]b:2). Die christliche Gemeinde – so Wilhelm Nitsch ([1946]b:1-2) – vertrete keine privaten Angelegenheiten, „sondern sie vertritt die Sache ihres Königs Jesus in ihrer jeweiligen Umgebung“ ([1942]b:2). Dort habe sie Rechte aber auch Pflichten. Die „Nichtbeachtung dieser Pflichten“ jedoch „würde als ein schuldhaftes Versagen der Christenheit empfunden“ werden und das „mit Recht“ ([1946]b:2). Im Blick auf die nationalsozialistische Vergangenheit, beklagt Nitsch auch in dieser Schrift, dass „wir Christen in den letztvergangenen Jahren großenteils geschwiegen“ hätten ([1946]b:2). Deshalb war ihm ein öffentliches Schuldbekenntnis ein wichtiges Anliegen.

Diese Einsichten diskutierte Nitsch mit einigen befreundeten Theologen. Allerdings konnten nicht alle seinen Ausführungen folgen (Nitsch 1960:58). So erging es ihm auch, als er dieses „Schuldbekenntnis“ für die Neukirchener Mission übernehmen wollte. Zunächst war man im Vorstand geteilter Meinung (Brandl 1998:337). Als Nitsch aber eine neue Fassung dieses „Schuldbekenntnisses“ vorlegte, stimmte die Ausschusssitzung der Neukirchener Mission am 14. Oktober 1946, fast genau ein Jahr nach der Stuttgarter Erklärung, diesem Bekenntnis einstimmig zu. Ausdrücklich stellte man sich in dieser Fassung „unter das Bekenntnis der Schuld, das am 19. Oktober 1945 vor den Vertretern des ökumenischen Rates

⁵⁹¹ Über die herausragende Rolle die Wilhelm Nitsch in der Schulddebatte der Evangelischen Allianz einnahm und über sein vehementes Eintreten für ein Schuldbekenntnis informiert Voigt (2011:258-260).

⁵⁹² Der Titel dieser Schrift lautet: „Hat die Gemeinde Jesu Christi eine öffentliche (politische) Aufgabe?“

der Kirchen abgelegt wurde“ (Brandl 1998:337). In diesem „Schuldbekenntnis“ heißt es weiter:

1. Wesentlich durch Schuld unseres Volkes ist großes Leid über die Völker gekommen; 2. Wir sind Glieder unseres Volkes, genießen das Gute der Volkszugehörigkeit, tragen darum auch mit an der Last und Schuld unseres Volkes; 3. Wir stellen uns umso williger mit unter diese Gesamtschuld, als wir sehen, dass unsere christlichen Brüder im Ausland ein solches Bekenntnis erwarten, als könnte wohl dadurch die Luft gereinigt werden. 4. Und sie ist tatsächlich dadurch gereinigt worden, da unser Bekenntnis weithin nicht in pharisäischem Geiste, sondern in brüderlichem Sinn und im Geist der Buße aufgenommen worden ist (in Brandl 1998:337).

Obwohl Nitsch nur allgemein die Schuld des deutschen Volkes bekannte und sein konkretes Versagen in der NS-Zeit unbenannt ließ, wurde das Neukirchener „Schuldbekenntnis“ von den Holländern begrüßt und angenommen. Jedenfalls konnte somit die Beziehung zum niederländischen Komitee der Salatiga Mission erneuert werden (Brandl 1998:337).⁵⁹³

An dieser Stelle gilt es zu betonen, dass in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen abgesehen von Wilhelm Nitsch niemand in einen öffentlichen Schulddiskurs eingetreten war.⁵⁹⁴ Dieses Neukirchener „Schuldbekenntnis“ ist daher m.W. das einzige unmittelbar nach dem Krieg verfasste Dokument im Umfeld der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen. Zwar blieb es vorerst unveröffentlicht, es ging jedoch dem niederländischen Salatiga-Komitee als „Schuldbekenntnis“ zu. Obwohl man gerade bei den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen viele Beziehungen zu ausländischen Partnerorganisationen hatte und diese während der NS-Zeit oft belastet wurden, versuchte man diese nach dem Krieg offensichtlich nicht zu klären. Ein Schuldeingeständnis wie es beispielsweise Karl Hartenstein vom DEMR forderte,⁵⁹⁵ wurde im Umfeld der Glaubens- und

⁵⁹³ In den 1980er Jahren fuhr der damalige Neukirchener Missionsleiter Wilfred Hoffmann nach Holland, um sich für die Schuld und das Versagen der Väter während der NS-Zeit zu entschuldigen. Hoffmann (2007:126-127) schreibt dazu Folgendes: „Ein weiterer Punkt, der geklärt werden musste, war die Zusammenarbeit mit der holländischen Salatiga-Mission. Seit Beginn der Java-Arbeit haben diese holländische Mission und die Neukirchener Mission zusammengearbeitet. Es kamen dann Brüche hinein in der Zeit des Hitler-Regimes und des Zweiten Weltkrieges. Die Holländer verübelten uns einmal, dass wir als Deutsche ohne Kriegsgrund in Holland einmarschiert waren und dass unsere Missionare in Indonesien ihre holländischen Mitbrüder teilweise mit ‚Heil Hitler‘ begrüßten. Meine Vorgänger waren der Meinung, die Dinge seien doch erledigt und beendet. Das ist doch alles lange genug her. Ich dagegen dachte, das müsste geistlich bereinigt werden und machte eine Reise, sozusagen einen ‚Canossa-Gang‘ nach Holland. Ich traf dort mit der Leitung der Salatiga-Zending zusammen. Das war Ehepaar Kappner und Duivendeyk und einige andere. Ich stellte mich unter die Schuld unserer Väter und entschuldigte mich für das Versagen während der Hitler-Diktatur. Erfreut nahm man diese Erklärung zur Kenntnis und sofort war eine ausgezeichnete Zusammenarbeit wieder möglich.“

⁵⁹⁴ Es gibt in den Publikationen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen einige wenige Andeutungen und kurze Ausführungen dazu. Beispielsweise hatte Otto Weber im China-Boten zur Buße für den Ungehorsam und das Schweigen aufgefordert. Dazu siehe den gesamten Text im Anhang 8 dieser Studie. Auch Spohn (2006:95-97) informiert über diesen Sachverhalt.

⁵⁹⁵ Hartenstein hatte sich wie kaum ein anderer im deutschen Protestantismus für ein öffentliches Schuldbekenntnis eingesetzt (Schwarz 1980:243-260; Rennstich 1984:229-237, 1991:3-35). An die Vertreterin der Evangelischen Mohammedaner Mission (EMM) Margarete Unruh schreibt er dazu Folgendes (1945:1 LKAS/D23): „Die Aufbauarbeit in Kirche und Mission ist unendlich mühsam und schwierig, vor allem auch

Gemeinschaftsmissionen – wie die gegenwärtige Quellenlage zu erkennen gibt – nicht abgelegt. Dieser Sachverhalt soll nun im nächsten Kapitel genauer ins Blickfeld genommen werden.

4.2.3 Die ökumenischen Treffen des DEMR mit dem IMR und die Treffen der mit der CIM verbundenen Missionen

In der berühmten Stuttgarter Erklärung von 1945 hatte die EKD öffentlich vor den Vertretern der ökumenischen Partnerkirchen ihre Schuld bekannt.⁵⁹⁶ Dieser Akt des Bekennens wurde von den ökumenischen Partnern begrüßt. Nun waren die Grundlagen für eine weiter gedeihliche Zusammenarbeit gelegt.⁵⁹⁷ Auch den deutschen Missionen, die sich in gewisser Weise als Vorreiter der weltweiten Ökumene verstanden, war die Zusammenarbeit mit dem Internationalen Missionsrat (IMR)⁵⁹⁸ nach dem Krieg von höchster Wichtigkeit. Dabei ging es um die Wiederaufnahme in die durch Nationalsozialismus und Krieg unterbrochene Gemeinschaft mit der internationalen Missionsbewegung. An der ersten Tagung des Deutschen Evangelischen Missionsrats (DEMR) in Hermannsburg im November 1945 ergab sich die Gelegenheit, die NS-Vergangenheit vor den angereisten Vertretern des Internationalen Missionsrats Betty Gibson und Godfrey Phillips zu klären. Die Schuldfrage wurde dann auch sofort zu einem zentralen Diskussionsthema dieser Tagung (Schendel 2008:676). Gibson und Phillips machten darauf aufmerksam, dass die Wiederaufnahme einer guten Beziehung zu den Missionen der Länder, die unter deutscher Besatzung gelitten habe, ungleich schwieriger sei als für sie selbst, da sie als Engländer nicht unter deutscher Besatzung zu leiden hatten. Von deutscher Seite wollte man nun wissen, wie das Verhältnis zu den dortigen Missionsvertretern zu klären sei. Daraufhin schlugen Phillips und Gibson den Verantwortlichen des DEMR vor, die Stuttgarter Erklärung zu übernehmen. Dazu konnte man sich allerdings nicht durchringen, da man fürchtete, dies könne politisch missbraucht werden (Schendel 2008:677). Nachdem die Bedenken gegen eine Übernahme der Stuttgarter Erklärung geäußert wurden, schlug Phillips vor, dass der DEMT eine der Stuttgarter Erklärung ähnliche „Schulderklärung“ verfassen und ablegen könnte. Nach einigen Bedenken

dadurch, dass Württemberg in zwei Besatzungszonen zerteilt ist und auch sonst große Nöte da sind. Nun müssen wir in furchtbarer Weise büßen, was wir getan haben und können uns ja gerade als Gemeinde Jesu von der Gesamtverantwortung und der Gesamtschuld nicht lösen. Ich fürchte, daß Gott uns noch eine lange Zeit der Leiden und der Dunkelheit verordnet hat und wir sie gerade auch als christliche Gemeinde im tiefsten Sinn stellvertretend und bewusst übernehmen und durchleiden müssen.“

⁵⁹⁶ Über die Entstehung und Hintergründe der Stuttgarter Erklärung informieren Boyens (1971:374-397) und Besier & Sauter (1985).

⁵⁹⁷ Die Stuttgarter Erklärung erlebte eine weitreichende Breitenwirkung und Rezeptionsgeschichte. Sie gilt heute als das wichtigste Schuldbekenntnis der evangelischen Kirche (Greschat 1982, 1985).

⁵⁹⁸ International Missionary Concil (IMC).

ging man auf Philipps Vorschlag ein und formulierte ein „Grußwort an den IMR“,⁵⁹⁹ in welchem man zugab, dass man sich als deutsche evangelische Missionen in der Vergangenheit von Schuld nicht freihalten konnte. Genau genommen wich man in diesem „Grußwort“ dem Eingeständnis der eigenen Schuld aus (Ustorf 2000:245). Allerdings war damit ein kleiner Anfang gemacht. Später, im September 1946 sollte dieser Prozess in Herborn weitergeführt werden. Herausfordernd wurde es aber, als man sich auf Anregung und unter Leitung von Hendrik Kraemer⁶⁰⁰ erneut mit Vertretern der internationalen Missionsbewegung traf. Das erste Treffen fand vom 29. September bis zum 3. Oktober 1946 im schweizerischen Rheinfeldern statt. An diesem Treffen nahmen zwölf verantwortliche Missionsvertreter (bzw. Vertreterinnen) aus Holland, Schweden, Norwegen, Dänemark, England und der Schweiz teil. Von deutscher Seite waren vier Vertreter anwesend. Diese wurden mit einer Fülle von Anklagen überschüttet. Man kritisierte beispielsweise den Führerrausch auf manchen Missionsstationen oder dass die deutschen Missionen zu wenig gegen die Verfolgung der Juden getan hätten (Schwarz 1980:255). Die deutschen Delegierten reagierten auf diese Vorwürfe und Anklagen mit großer Betroffenheit. Daraufhin bat man die Anwesenden aufrichtig um Vergebung (Schwarz 1980:255).⁶⁰¹ Auf Bitte der deutschen Missionsverantwortlichen folgte dann ein zweites Treffen mit den internationalen ökumenischen Partnern. Dieses Treffen fand vom 7. bis 9. Mai 1947 in Baarn/Holland statt. Zwar ging es dort mehr um die Gesamtverantwortung der kontinentalen Missionsgesellschaften für die weltweite Mission, jedoch wurde auch dort wiederholt die deutsche Schuld thematisiert und von deutscher Seite anerkannt (Schwarz 1980:256-258). Damit konnten die Spannungen zwischen den deutschen Missionen und den internationalen, ökumenischen Partnern durch Schuldbekennnis und Buße ausgeräumt werden.

Die Wahrscheinlichkeit ist gering, dass die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen diesen Bußprozess des DEMRs bzw. des DEMENTs als Entlastung für das eigene Versagen in der NS-Zeit verstanden hätten. Jedenfalls wird dies nirgends erwähnt. Bedeutsam ist diese Fragestellung, weil einige Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen internationale Partner hatten, die nicht zur Ökumenischen Bewegung gehörten. Also galten ihnen diese Aussöhnungsprozesse nicht. Dabei geht es vor allem um die mit der internationalen China Inland Mission (CIM) verbundenen Glaubensmissionen. Diese Auslandsbeziehungen wurden

⁵⁹⁹ Mit profunden Analysen abgedruckt bei Schendel (2008:681-684).

⁶⁰⁰ Der Niederländer Hendrik Krämer wurde während des Zweiten Weltkriegs von den deutschen Besatzern in ein KZ interniert. Umso erstaunlicher ist es, dass gerade Kraemer diesen Aussöhnungsprozess anregte. Ob und inwiefern es vonseiten des DEMR zu Protest oder Fürsprache für Kraemer kam, ist noch nicht erforscht (Schendel 2008:676).

⁶⁰¹ Siehe die sieben Resolutionen der 1. Rheinfelder Konferenz, welche teilweise bei Schwarz (1980:254-256) abgedruckt sind.

unmittelbar nach dem Krieg zu einem großen Nutzen, da man sich als Partner einer internationalen Organisation von den amerikanischen und britischen Militärbehörden allerlei Vorteile und Erleichterungen erhoffte. Die Verantwortlichen des britischen Zweiges der China Inland Mission schrieben für ihre deutschen Missionspartner auch einige Referenzen, um Missionsmitarbeitern das Reisen im besetzten Deutschland zu erleichtern. Die Schuldfrage wurde in diesem Rahmen jedoch nicht thematisiert. Auch später blieb man zu diesem Thema stumm. Schon im Ersten Weltkrieg war es zwischen der China Inland Mission und einigen deutschen Glaubensmissionen zu heftigen Verstimmungen gekommen (Spohn & Sauer 2009:323-336). Auch damals war man nach dem Krieg zu keiner Aussprache oder zu einem Schuldbekenntnis bereit. Dieses sollte sich nach dem Zweiten Weltkrieg wiederholen. Besonders prekär war die Situation für die Vandsburger Mission, weil man sich dort dem Nationalsozialismus besonders angebedert und der Bekennenden Kirche den Rücken zugewandt hatte. Dies veranlasste den Missionsdirektor der Vandsburger Mission Karl Friedrich Hering zur Intervention. Am 27. Juni 1946 schrieb er an den Home Director Emeritus Rev. W. H. Aldis von der CIM, dass es zwar korrekt sei, was über die Vandsburger Mission verbreitet werde, allerdings sei man zur Zeit des Kirchenkampfes weder auf Seiten der „Bekennenden Kirche“ noch auf Seiten der „Deutschen Christen“ gestanden. Vielmehr so Hering (1946:1 PSES) schlug man einen neutralen Weg ein “and did not belong to the ‚German Christian‘ at any time and myself was never a member of the Nazi-Party nor bound by any oath to Hitler“. Dies stimmte nur wortwörtlich, da Hering zeitweise zwar zu den „Deutschen Christen“ und zur SA-Reserve gehörte, jedoch tatsächlich nie Parteimitglied war und anscheinend keinen Eid auf Hitler ablegte. Damit war die Beziehung zu den internationalen Partnern auf einer Halbwahrheit aufgebaut. Nun kam aber die Gelegenheit für die mit der CIM assoziierten Missionsgesellschaften, ihre Schuld in der NS-Vergangenheit zu klären, da die Verantwortlichen der CIM 1947 zu einem Besuch nach Deutschland kamen. Der Home Direktor der CIM in England F. Mitchell und der deutsch sprechende Missionssekretär David Bentley-Taylor trafen sich zu einer Zusammenkunft mit allen deutschen Partnern.⁶⁰² Diese Zusammenkunft fand vom 25. bis 27. Januar 1947 bei der Vandsburger Mission in Marburg statt (Küpper & Engel 1947:1 ArchAM; Mitchell 1947:17 PSES). Die Schuldfrage war während dieser Zusammenkunft kein Thema. Allerdings erlebte man zusammen mit „den englischen Brüdern“ eine besonders „weihevoll[e] und erhebend[e]“

⁶⁰² An dieser Zusammenkunft nahmen die Vertreter der Allianz-China-Mission, der Liebenzeller Mission, der Vandsburger Mission, der Friedenshorter Mission, des DFMGB und der MBK-Mission (Hotschuan-Mission) teil (Küpper & Engel 1947:1 ArchAM). Über die Anfänge dieser Missionen und ihrer Partnerschaft zur internationalen China Inland Mission informiert Franz (1993:232-258).

Abendmahlsfeier. Dabei wurde den deutschen Teilnehmern das Vorrecht bewusst, der CIM angeschlossen zu sein. Fernerhin war es allen Missionsvertretern wichtig, die Einigkeit in Christus zu betonen, da „die Liebe Christi keine Schranken der Nationalität“ kenne und die „Eigenart der verschiedenen Gesellschaften die Einheit in Jesus Christus“ nicht tangiere (Küpper & Engel 1947:1 ArchAM). Die Vergangenheit indes, in der man nicht nach diesem Grundsatz handelte, blieb – soweit die Berichte zeigen – ausgeklammert. Nach diesem Treffen fuhren Mitchell und Bentley-Taylor durch Deutschland, um die Zentralen der einzelnen Missionsgesellschaften zu besuchen. In Wuppertal bei der ACM wurden ihnen die Trümmer des Missionshauses gezeigt. Nach dem Bericht des Missionssekretärs der ACM Adolf Küpper (1966:32 ArchAM) waren Mitchell und Bentley-Taylor über die Zerstörungen, die von alliierten Bomben ausgegangen waren, tief bewegt.

Ein Jahr später bot sich indes wiederholt die Gelegenheit, das Vergangene anzusprechen. Nun kam der internationale Leiter der CIM Bischof Frank Houghthon. Mit dabei war wiederum der Sekretär und Dolmetscher Bentley-Taylor. Man traf sich erneut in Marburg.⁶⁰³ Doch auch an diesem Treffen war die Schuldfrage kein Thema. Stattdessen ging es um die Frage, ob für deutsche Missionare und Missionarinnen die Möglichkeit bestünde, auf das Missionsfeld in China zurückzukehren. Houghthon äußerte sich zunächst positiv zu dieser Bitte, schränkte jedoch umgehend ein, dass man mit einer Wiederausreise von deutschem Missionspersonal nicht so schnell rechnen könne (Küpper 1966:35 ArchAM). Als Hindernisse nannte er den noch fehlenden Friedensvertrag mit Deutschland und das deutsche Geld, das international wertlos war (Dietrich 1948:1 ArchAM).⁶⁰⁴ Wiederum war vor allem für die ACM und die Marburger Mission eine Gelegenheit vertan, die Schuldfrage zu thematisieren und den internationalen Partner um Vergebung für den eingeschlagenen Irrweg zu bitten.

⁶⁰³ Diese CIM-Konferenz fand im Juni 1948 statt. Für die ACM nahmen teil: Direktor Adolf Küpper, Missionar Heinrich Engel, Missionar Paul Schmidt; für die LM nahm teil: Direktor Paul Gerhard Möller; für die DFMGB nahmen teil: Missionarin Margarete Schlitzkus, Missionarin Martha-Maria Blattmann; für die MBK-Mission nahmen teil: Missionsleiterin Anna Lawton, Fräulein Tenius; für Friedenshort nahmen teil: Schwester Caroline Wieland, Schwester Eva Frenkel; für die Yünnan-Mission nahmen teil: Missionar Willhauck, Missionarin Willauck, Missionarin Margarete Kannenberg, Missionarin Charlotte Groß, Missionarin Margarete Freiburger, Missionarin Nanny Bethge, Missionsinspektor Georg Schmauß, Schwester Gertrud Mehl, Pfarrer Hering, Herr Offenmann als Dolmetscher; für den DGD nahmen teil: Direktor Pfarrer Haun, Oberin Schwester Klara, Direktor Mogk, Direktor Seitz, Hausmutter Schwester Frieda Wattenberg, Schwester Anna Kolitz, Rektor Woeckel, Schwester Martha Volmer, Direktor Dohne und Schwester Marie Fuchser.

⁶⁰⁴ Dies äußerte Houghthon jedenfalls bei dem Treffen vom 16.-17. Juni 1948 mit den Verantwortlichen der ACM in Wuppertal-Vohwinkel (Dietrich 1948:1-2 ArchAM). Auch dort hatte man die Schuldfrage nicht auf die Agenda gesetzt.

4.3 Die Rezeption der NS-Vergangenheit in der „Hausliteratur“ der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen

4.3.1 Rezeption der NS-Vergangenheit in den Jubiläumsbeiträgen

In den werksinternen Geschichtsabrissen und Jubiläumsbeiträgen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen wird die NS-Zeit meist mit dem Hinweis übersprungen, dass es „kaum Nennenswertes zu erzählen“ gäbe (Unruh 1950:43; Dessien, Ehrbeck & Troeger 1985:43). Zwar beklagte man die Devisennot (Sziel 1956:92), den Einfluss der Deutschen Christen (Steinhilber 1974:46), das Verbot der Missionszeitschriften (Unruh 1950:43; Dessien, Ehrbeck & Troeger 1985:43) und das Erliegen der Missionsarbeit in der Zeit des Krieges und der Nachkriegszeit (Lörner 1960:11). Auf das eigene Verhalten gegenüber dem gott- und menschenverachtenden Naziregime ging man, bis auf einige im Folgenden aufzuführende Ausnahmen, nicht ein. Zwar gilt es unter literaturwissenschaftlichen Gesichtspunkten zu beachten, dass die Autoren dieser werksinternen Geschichtsabrisse keiner historisch-wissenschaftlichen, sondern vielmehr einer kongenialen, geistlichen und subjektiven Geschichtsschreibung folgten.⁶⁰⁵ Das Gleiche gilt für die Jubiläumsbeiträge, nur in vermehrter Weise.⁶⁰⁶ Dort ging es meist darum, dem Leserkreis einen positiven und unkritischen Bericht davon zu geben, „wie der HErr Sein Werk werden und wirken ließ“ (Fehler o.J.a:5). Eine kritische Aufarbeitung der NS-Zeit hatte in dieser Art der Geschichtsschreibung keinen Platz, zumal man Grund zur Annahme hatte, dass sich mögliches Versagen negativ auf die Reputation der eigenen Missionsgesellschaft auswirken könnte. Bedenkt man die Intention dieser Schriften, denen es nach Immanuel Scharrer

⁶⁰⁵ Die Forschung, die sich um die wissenschaftliche Geschichtsschreibung der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen verdient gemacht hat, gesteht den werksinternen Geschichtsabrissen und Jubiläumsschriften einen nur begrenzten Quellenwert zu (Lüdke 2003:16-17, Scharrer 2007:19 und Brandl 1998:15). Allerdings zeigen diese werksinternen Geschichtsabrisse und Jubiläumsschriften die Interpretation der damaligen Autoren auf und sind so gesehen wertvolle Quellen für die Mentalitätslage der Nachkriegssituation (Schendel 2008:36).

⁶⁰⁶ In diesem Zusammenhang sind die Feststellungen von Hans-Joachim Leisten (2010:10) interessant, der in seiner Arbeit Gemeindefestschriften und deren Inhalt zum Nationalsozialismus untersucht. Diese Gemeindefestschriften seien in ihrer „Stimmung“ oft „froh und dankbar, gelegentlich ein bisschen stolz über das Erreichte, selten negativ und wenig nachdenklich.“ Grundsätzlich stellt sich daher die Frage, ob Jubiläumsbeiträge überhaupt zuverlässige Auskunft über das Vergangene geben können. Leisten (2010:10) verneint diese Frage, da die Späteren in eigener Verantwortung das ordneten, was die Vorgänger hinterlassen haben. Oft wird weg gelassen, was nicht bekannt werden soll oder was man für unwichtig hält. Geschichtslücken werden mit nicht vorhandenen Quellen erklärt, obwohl es Zeitzeugen gab, die man hätte befragen können (Leisten 2010:10). Deswegen sind Jubiläumsbeiträge Kunstprodukte, die kaum historisch zuverlässig über den beschriebenen Zeitraum informieren, jedoch vortreffliches rezeptionsgeschichtliches Material über die Mentalitätslage der Autorengeneration enthalten (Leisten 2010:10-13).

(2007:19) „vorwiegend um Sympathiewerbung ging“,⁶⁰⁷ dann ist die Ausklammerung der NS-Zeit bei einer problematischen NS-Vergangenheit verständlich. Als Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen hatte man stets hohe geistlich-moralische Ansprüche formuliert und sich als besonders leidensbereit, hingeeben und kampfesfreudig gesehen. Diesen Ansprüchen konnte man – wie in den Kapiteln 3 bis 9 aufgezeigt – in der NS-Zeit nicht nachkommen. Deswegen wurde die NS-Vergangenheit von den Autoren der „Hausliteratur“ oft ausgelassen oder auf die Zeit des Krieges reduziert.⁶⁰⁸ Wenn sie dann doch erwähnt wurde, geschah dies nur fragmentarisch und mit einem semantischen Unterton, der den Eindruck vermittelte, als sei man von Missionsseite stets Opfer gewesen. Als Beispiel sei hier die kurze Textpassage aus Wilhelm Steinhilbers (1974:46) Festschrift zum 75. Jubiläum der Liebenzeller Mission aufgeführt:

Im Jahre 1933 wurde Adolf Hitler Reichskanzler. Der Stand der Gemeinschaften und ihrer Verbände sowie überhaupt aller Reichsgotteswerke war im Dritten Reich nicht leicht. Die nationalsozialistische Partei gab vor, auf dem Boden eines „positiven Christentums“ zu stehen. Die „Glaubensbewegung Deutsche Christen“ versuchte, die NS-Ideologie und das Christentum miteinander zu verbinden. Manche Gemeinschaftsleute und Mitarbeiter der Gemeinschaftsbewegung sympathisierten zunächst mit den „Deutschen Christen“, aber fast alle zogen sich zurück, als durch die Rede der Berliner Sportpalastversammlung (13.11.1933) der wahre Geist dieser deutsch-christlichen Bewegung offenbar wurde. Unser Liebenzeller Werk selbst blieb in dieser Zeit der Verwirrung und Verführung in seiner geistlichen Substanz bewahrt.

Weiteres mochte Steinhilber anscheinend nicht berichten, schon gar nicht, dass der Gründer und langjährige Missionsleiter der Liebenzeller Mission Pfarrer Heinrich Coerper einer von denen war, die anfänglich mit den Deutschen Christen sympathisiert hatten.

Zusammenfassend kann resümiert werden, dass sich in den zahlreichen Geschichtsabrissen und Jubiläumsbeiträgen lediglich zwei Beiträge finden lassen, die eine ausführlichere Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Vergangenheit enthalten. Diese Beiträge sind in der „Hausliteratur“ von Eckhart Schröter und Ernst Fehler enthalten. Alle anderen erwähnen die NS-Zeit entweder nur kurz oder überspringen sie gänzlich.⁶⁰⁹ Im

⁶⁰⁷ Auch nach Thorsten Altena (2002:74) geht es bei dieser „grauen Literatur“ um eine „Glorifizierung der Missionssache“, die einen großen „Leserkreis für die überseeische evangelistische Tätigkeit nachhaltig begeistern sowie zur Mitarbeit und zur Spendenbereitschaft ermuntern“ sollte.

⁶⁰⁸ Diese Reduktion war typisch für die Autoren der „Hausliteratur“. Man kann dies beispielsweise bei Allianz-China-Mission ([1949]:96-111); Anonym (1964:43-77); Pasut (1985:44-46); Büchner (1990:24); Lörner (1960:11); Marburger Mission ([o.J.]:10-11) und Dyck (1995 ArchLiO) sehen. In einem Gespräch mit dem Verfasser (18.08.2010) bemerkte Bernd Dyck, ehemaliger Leiter des Missionsbundes „Licht im Osten“, dass der Nationalsozialismus „einfach kein Thema“ war. Vonseiten des Missionsbundes – so Dyck – wollte man stets unpolitisch sein, weswegen man sich in der Zeit des kalten Krieges von dem berühmten Pfarrer Richard Wurmbrand (1909-2001) abgrenzte, der nach grausamer kommunistischer Verfolgung missionarisch tätig wurde, indem er die christliche Botschaft mit antikommunistischen Thesen verband.

⁶⁰⁹ Das sind: NM: Rahm (1968); Affeld (1978); ACM: Allianz-China-Mission ([1949]), Anonym (1964:43-77), Wöhrle (1964:309-630), Schmidt (1976), Buchholz (1989:8-25); Friedenshort: Friedenshort-Mission (1962), 75

folgenden Abschnitt soll nun auf die Darstellungen von Schröter und Fehler eingegangen werden.

4.3.2 Eckhart Schröters (Malche) und Ernst Fehlers (MSOE) Umgang mit der NS-Vergangenheit

Der langjährige Vorsitzende der Frauenmissionsschule Bibelhaus Malche Eckhart Schröter schreibt in seinem Berichtsband über die Geschichte der Malche (1989:239), „daß auch die Malche durch öffentliches Schweigen und Gewährenlassen in die Gesamtschuld des deutschen Volkes hineinverstrickt“ sei. Von einem konkreten Versagen berichtet er indes jedoch nichts. Zwar gäbe es eine pronationalsozialistische Aussage in den Publikationen der Malche,⁶¹⁰ dieser stünden jedoch die NS-feindlichen Äußerungen der Schwesternbriefe sowie der Widerstand gegen die NS-Willkür des Malchevorsitzenden Karl Otto von Kameke gegenüber. Unverständlicherweise werden dann weder die NS-feindlichen Äußerungen aus den Schwesternbriefen noch der „Widerstand“ des Malchevorsitzenden aufgeführt. Schröter versucht lediglich den Erweis zu erbringen, dass man im Kirchenkampf zur „Bekennnisfront“ gehörte, die genauen Umstände bleiben in seinem Bericht jedoch nebulös. Das verwundert kaum, denn auf den begrenzten Raum von wenigen Seiten ist es kaum möglich, die komplizierte kirchenpolitische Positionierung der Malche ausführlich beschreiben zu können. Des Weiteren verweist Schröter auf das positive Beispiel der Malcheschwester Lotti Hickstein, die drei Jahre lang die Judenchristin Maly Kagan vor den NS-Häschern verborgen haben soll (:238-239). Dass man diese Tat nicht gegen das passive Verhalten der Malche-Verantwortlichen und Schwesternschaft aufrechnen dürfe, wird von Schröter zwar *expressis verbis* zum Ausdruck gebracht (:239), gleichwohl hat man den Eindruck, dass Schröter genau dies tut, nämlich die eine gute Tat gegen das Versagen der Malche-Verantwortlichen aufzurechnen. Zurückhaltend ist Schröter in der Darstellung der zwei herausragenden Personen der Frauenmissionsschule Bibelhaus Malche. Die eine ist die Judenchristin Jeanne

Jahre unter dem Stab des guten Hirtens Diakonissenmutterhaus Friedenshort ([1965]), Toaspern ([1965]); Hilfsbund: Schultz (1996), Blaser ([2006], 2009); Malche: Bistram (1965), Lenz, Ockert & Börner (1988); DFMGB: Capito (1990), Pasut (1985); EMM: Unruh (1950), Dessien, Ehrbeck & Troeger (1985); LM: Heinsen ([o.J.]), *50 Jahre Liebenzeller Mission* (1949), Kühn (1951), *Festschrift zum 60-jährigen Bestehen* (1959), Koch (1964), Steinhilber (1969, 1974), Kalmbach (1999); EKM: Szil (1956), Scheffbuch (2003); CBM: Lörner (1953), Pietz (1988); LiO: Anonym (1977:10-20); *75 Jahre Licht im Osten* ([1995]); Zorn (2010); GBM: Brueckheimer ([o.J.]); „*Lasse dein Brot über das Wasser fahren*“ ([o.J.]); Gnadauer Brasilien-Mission (1977); YM & MBM: Pagel (1974), *Handelt bis er wiederkommt* ([o.J.]) Anonym (2009:15-17).

⁶¹⁰ Diese lautet: „Alle katholischen Missionen, auch die deutschen, sind auf ihren Plätzen. Die evangelischen Missionare sind den Engländern zu deutsch gewesen. Wir konnten zum Ärger der Engländer einen Unterschied zwischen Deutschsein und Nationalsozialismus nicht machen, darauf sind wir stolz“ (Gottes Brunnlein, Februar 1940:8). Dieses Zitat wurde dem Brief eines Missionars der Berliner Mission entnommen.

Wasserzug. Sie hatte die geistliche Leitung bis zu ihrem Tod im Jahre 1936 inne.⁶¹¹ Bedenkt man ihr Ansehen im pietistisch-erwecklichen Protestantismus und ihre jüdische Herkunft, dann hätte man erwartet, dass Schröter ihr Verhältnis zum Nationalsozialismus beschreibt. Dies tut er jedoch nicht. Er erklärt lediglich, dass „schnellfertige Kritik“ wegen der Reduktion explizit jüdischer und zionistischer Themen im Missionsblatt der Malche nach ihrem Tod nicht angebracht sei, da mit den Nürnberger Rassengesetzen vom 15. September 1935 ein verschärfter antijüdischer Terror einsetzte, der die Veröffentlichung judenfreundlicher Druckerzeugnisse – auch wegen zunehmender Zensur – unmöglich machte (:236). Die andere herausragende Person ist der oben schon genannte Malchevorsitzende Karl Otto von Kameke (1889-1959), ein konservativer Beamter und Politiker der Weimarer Republik und hoher juristischer Staatsbeamter im nationalsozialistischen Deutschland.⁶¹² Dieser war eine einflussreiche Persönlichkeit im pietistisch-erwecklichen Protestantismus jener Tage, da er nicht nur Vorsitzender der Frauenmissionsschule Bibelhaus Malche, sondern darüber hinaus auch Präsident der Berliner Missionsgesellschaft und der Bahnhofsmision war. Von 1940 bis 1944 soll er Chef der deutschen Zivilverwaltung in Belgien und Nord-Frankreich unter dem Militärbefehlshaber General Alexander von Falkenhausen gewesen sein. Hier wäre natürlich auch im Rahmen der Geschichte der Malche interessant gewesen, wie sich dieser einflussreiche Jurist im Umfeld des nationalsozialistischen Unrechtsregimes verhielt. Hierüber kann man in Schröters Berichtsband jedoch nichts finden.

Eine weitere interessante Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Vergangenheit lässt sich in der Jubiläumsschrift zum 75-jährigen Bestehen der Mission für Süd-Ost-Europa finden. Darin beschreibt Ernst Fehler, der damalige Leiter dieser Mission in knappen Ausführungen, dass die Mission für Süd-Ost-Europa den Gleichschaltungsversuchen der Deutschen Christen widerstanden habe und sich ansonsten vom Kirchenkampf fernhielt (Fehler o.J.a.:73-86). Des Weiteren wird berichtet, dass die Gestapo vor allem die theologische Ausbildungsstätte der Mission für Süd-Ost-Europa schließen wollte, da dort auch Studierende aus kriegsfeindlichen Ländern unterrichtet wurden (:81). Ferner berichtet Fehler von Verhören durch die Gestapo, denen sich der MSOE-Leiter Paul Wißwede unterziehen musste (:84). Ansonsten bleibt seine Darstellung blass und an den damaligen Verantwortlichen kritiklos. Dass jene zum nationalsozialistischen Unrechtssystem und dem millionenfachen Judenmord geschwiegen hatten, wird von Fehler nicht erörtert, obwohl man vor der Shoah

⁶¹¹ Karl Hartenstein (1950:35) schreibt dazu: „Dabei soll auch ein besonderes Dankwort der Lehrerin gelten, die wohl am meisten dem Hause in diesen Jahren das geistige Gepräge gab, Fräulein Jeanne Wasserzug.“

⁶¹² Seinen Vater Karl Otto von Kameke erwähnt Ernst-Ulrich von Kameke (2001: 68-69; 136-149, 269) in seiner Autobiographie.

unter osteuropäischen Juden missioniert hatte. Vor allem aber missionierte man unter Sinti und Roma. Diese wurden vom NS-Regime besonders heftig verfolgt. Man schätzt, dass möglicherweise bis zu 500.000 Sinti und Roma ermordet, sowie unzählige weitere Opfer von Ausgrenzung, Zwangssterilisation und Deportation wurden. In der ersten Auflage von Fehlers Jubiläumsbändchen „Gottes Wort den Völkern“ wird dazu lediglich erwähnt, dass der „Zigeunermissionar“ Jaija Sattler, selbst ein Roma, „mit vielen seines Volkes ein Opfer des Nationalsozialismus“ wurde (:94). Zwar hatte die MSOE-Leitung mutig antiziganistischen Tendenzen widerstanden, zur aktiven Interventionen für die „Zigeuner“ scheint es indes nicht gekommen zu sein. Dieses passive Verhalten der MSOE gegenüber dem Porajmos⁶¹³ wird von Fehler – jedenfalls in der ersten Auflage seines Jubiläumsbändchens – nicht als Versagen gewertet. Dies war zu jener Zeit durchaus üblich. Anders beurteilte der Braunschweigische evangelische „Zigeunerpastor“ Georg Althaus (1898-1974) die Passivität der „Zigeunermission“ und fragt, was man anders hätte machen könne. Dabei erwägt er ein missionarisches Handeln für Sinti und Roma in martyriologischer Perspektive:

Und sie [die Sinti und Roma] sind jahrhundertlang verfolgt worden. Ich werde den Gedanken nicht los, dass noch niemals ein Zigeunermissionar sein Blut für Zigeuner gelassen hat, wenn es galt, sich für Zigeuner einzusetzen oder ihnen das Evangelium zu bringen. Und alle Versuche, den Zigeunern das Evangelium zu bringen, sind unzulänglich geblieben, getrieben ohne den allerletzten Einsatz (Althaus 1954:3 LKAW).

Jedenfalls war in den Nachkriegsjahren das Misstrauen der Sinti und Roma gegenüber den Missionaren und Missionarinnen groß. Man muss sich fragen, ob dieses Misstrauen der Sinti und Roma möglicherweise darin begründet war, dass die MSOE-Leitung nicht deutlich ihr Versagen in der NS-Zeit benannte. Natürlich hatte es auch mit dem perfiden Verhalten der Rassenwissenschaftlerinnen Eva Justin und Ruth Kellermann zu tun, die sich als Missionarinnen ausgaben, um so die Namen der Sinti und Roma erfassen und sie dann der NS-Vernichtungsmaschinerie übergeben zu können. Möglicherweise aber hatte das Versäumnis, die eigene Schuld zu benennen mit dem allgemein nur zögerlich aufgenommenen Schuldauflösungsprozess in Deutschland zu tun. Erst seit 1980 ist eine breitere Diskussion über den Porajmos in Gang gekommen. So wurden bis 1982 die Verbrechen an Sinti und Roma verschwiegen, was sich auch dadurch erklären lässt, dass sie zuvor nicht als rassistisch verfolgte galten (Margalit 2007:483-509). Erst 1982 erkannten die damalige Bundesregierung und besonders der damalige Bundeskanzler Helmut Schmidt den Genozid an Sinti und Roma offiziell an. Fehlers Jubiläumsband „Gottes Wort den Völkern“

⁶¹³ Der Begriff „Porajmos“ (deutsch: das Verschlingen) bezeichnet den Genozid an den Sinti und Roma in der Zeit des Nationalsozialismus.

wurde jedoch vier Jahre früher verfasst (wahrscheinlich 1978), in einer Zeit also, in der man anscheinend von NS-Verbrechen an Sinti und Roma noch nichts berichten wollte. Interessanterweise blieb es nicht dabei. In der dritten und erweiterten Auflage des Jubiläumsbändchens von Ernst Fehler (o.J.b) wird dann an entscheidender Stelle der Porajmos genannt und das Versagen des „deutschen Volkes“ eingeräumt (:94). Dieser Abschnitt ist zwar kein offizielles Schuldbekenntnis, es ist jedoch die umfangreichste Auseinandersetzung mit der deutschen NS-Vergangenheit jener Zeit in der „Hausliteratur“ einer Glaubens- und Gemeinschaftsmission. Diesem, in den siebziger Jahren bemerkenswerten „Schuldbekenntnis“ einer Gemeinschaftsmission, soll hier besondere Aufmerksamkeit zukommen.

Gegenüber der ersten Auflage des Jubiläumsbändchens führt Fehler unter der Überschrift „Neuanfang in der Nachkriegszeit“ aus, dass es zu einer „systematischen Verfolgung“ der Sinti und Roma „während der Zeit des Nationalsozialismus“ gekommen sei. Diese Verfolgung habe „unsagbares“ Leid „über viele Zigeunerfamilien“ gebracht (o.J.b:94). Daraufhin erfolgt ein dreigliedriges Schuldbekenntnis, in welchem er Schuldeinsicht, Wiedergutmachung und die Aufforderung zur Verhaltensänderung thematisiert. Dazu führt Fehler zunächst Folgendes aus (o.J.b:94):

Wir haben als deutsches Volk eine schwere Schuld auf uns geladen. Der Rassenwahn des Dritten Reiches hat Hunderttausende von wehrlosen Zigeunern brutal dahingemordet.

Mit der Zahlenangabe „Hunderttausende“ macht er auf das Unfassbare des Porajmos aufmerksam und spricht von einer schweren Schuld. Damit ist die Schuld zwar benannt, sie bleibt jedoch allgemein, da sie Schuld des deutschen Volkes als Ganzes sei. Das eigene Versagen, nämlich als eine Missionsgesellschaft, die sich besonders um Sinti und Roma mühte, zu diesen Verbrechen geschwiegen zu haben, wird nicht benannt. Auch unterlässt es Fehler, die Schuld in Verbindung mit dem christlichen Proprium von Buße und Vergebung zu bringen. Was aber Fehlers „Schuldbekenntnis“ auszeichnet, ist die Erkenntnis, dass zur Schuldeinsicht Wiedergutmachung gehört (o.J.b:94):

Diese Schuld ist eine besondere Verpflichtung, den Überlebenden und allen folgenden Generationen der Zigeuner unsere Liebe und jede nur mögliche Hilfe zuteil werden zu lassen. Zigeunermission nach 1945 ist ein dringender Auftrag Gottes und zugleich – soweit das überhaupt möglich ist – auch ein Stück Wiedergutmachung.

Das von Fehler hier aufgenommene Thema der „Wiedergutmachung“ ist singulär in den wenigen „Schuldbekenntnissen“ der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen. Damit macht er deutlich, dass es mit einem allgemeinen Lippenbekenntnis nicht getan sein kann, sondern es

einer aktiven Wiedergutmachung bedarf. Diese Wiedergutmachung müsse sich einerseits im missionarischen Bemühen um Sinti und Roma zeigen, andererseits sollte jede „nur mögliche Hilfe“ diesem Volk zukommen. Fehler verbindet die Missionierung der Sinti und Roma mit dem Wiedergutmachungsgedanken. Somit kommt er in die Nähe von Georg Althaus' Position. Dieser hatte bei seiner Landeskirche vehement Wiedergutmachung für die Verbrechen an Sinti und Roma gefordert. Dabei könne diese Wiedergutmachung nur in der missionarischen Hinwendung zu diesen gesehen.⁶¹⁴ Doch ein missionarisches Bemühen nach 1945 als „ein Stück Wiedergutmachung“ stößt in den gegenwärtigen Schulddiskursen auf Unverständnis. Vehement kritisiert beispielsweise der jüdische Historiker Gilad Margalit diese Sicht.⁶¹⁵ Dabei übersieht Margalit, dass für Althaus und Fehler diese Art der Wiedergutmachung folgerichtig ist, da das Beste, was man Sinti und Roma zu bringen habe, das Evangelium von Jesus Christus sei.⁶¹⁶ Fehler jedoch erweitert seinen Schulddiskurs durch eine pointiert formulierte gesellschaftspolitische Dimension. Eindringlich appelliert er an alle Christen, „jedes Vorurteil gegenüber den Zigeunern aufzugeben und sie als gleichberechtigte und gleichwertige Menschen anzusehen und zu behandeln“ (o.J.b:94). Dieser Appell Fehlers ist bemerkenswert. Erstmals wurde die gesellschaftliche und politische Dimension dieses Themas erkannt und eindrücklich formuliert. Im totalitären Umfeld des Nationalsozialismus war es kaum möglich, ohne Repressalien die Menschenrechte für Sinti und Roma einzufordern. Was man damals nicht konnte, war nun in den 1970er Jahren möglich. Aber auch zu dieser Zeit waren Vorurteile über Sinti und Roma weit verbreitet. Diesen musste Fehler entgegentreten. Damit führt er die Auseinandersetzung mit der NS-Vergangenheit in eine Richtung, die sich nicht scheut, gesellschaftspolitische Fragen aufzunehmen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass sich Schröter und Fehler im Gegensatz zu der mehrheitlichen passiven und verschweigenden Hausliteratur der NS-Vergangenheit stellten und damit mutige Beiträge zur Aufarbeitung dieses Themas leisteten. Jedoch zeigten

⁶¹⁴ Georg Althaus predigte darüber wie folgt: „Man möchte sein Haupt verhüllen über dem furchtbaren Unrecht der Versäumnung an Juden und Zigeunern. In diesem Augenblick streife ich nur ganz kurz die furchtbaren Verbrechen der Nazi im 3. Reiche, die den Ehrenschild des deutschen Volkes beschmutzt und seine Existenz bis auf die Grundmauern erschüttert haben. Viele anständige deutsche Menschen können ehrlicherwise sagen: ‚Wir waren an dem Unrecht nicht beteiligt.‘ Aber eine Schuld bleibt, die Schuld der Christen, die nicht unermüdlich für Juden und Zigeuner eingetreten sind, ihnen das Größte zu geben, was es überhaupt gibt: die Darbietung des Evangeliums in heiliger Liebe und Demut, in verzehrender Hingabe und mit unerschütterlicher Hoffnungsfreudigkeit“ (Althaus 1955:4 LKAW).

⁶¹⁵ Dies wird darin deutlich wie sich Margalit über Althaus' Missionstätigkeit äußert. Demnach habe Althaus „den Zigeunern seine evangelisch-lutherische Interpretation des ‚wahren Glaubens‘ diktiert“. Dieses Diktat habe Althaus mit dem „durch Schuldgefühle motivierten Wunsch, für den nationalsozialistischen Mord an den Zigeunern Buße zu tun“, verbunden (Margalit 2000:72).

⁶¹⁶ Hier zeigt sich eine Analogie zu Karl Hartenstein, der Wiedergutmachung nach dem Holocaust ebenfalls im Aufnehmen einer vermehrten missionarischen Aktion, auch für die heikle Frage der Judenmission sieht (Aring 1980:238-240; Spohn 2000:65-66).

diese Beiträge keine Wirkungsgeschichte, die zu einem öffentlichen Schuldbekenntnis geführt hätte. Trotzdem sind ihre Hinweise auf die Schuldfrage bedeutsam und korrespondieren in gewisser Weise mit den theologischen Überzeugungen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen. Denn Schuldbekenntnis und Sündenvergebung sind in gewisser Weise Hauptinhalte erwecklicher Theologie und Frömmigkeit. Vor diesem Hintergrund ist es merkwürdig, dass die Propria von Schuldbekenntnis und Sündenvergebung im Zusammenhang mit der NS-Vergangenheit abgesehen von Schröters und Fehlers kurzen Erwähnungen in den Jubiläumsbeiträgen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen keine Rolle spielte. Dies könnte darauf zurückzuführen sein, dass die Autoren der Jubiläumsbeiträge über das Verhalten der eigenen Missionsgesellschaft in der NS-Zeit nicht informiert waren oder möglicherweise nicht informiert sein wollten.

4.3.3 Die Deutung der NS-Vergangenheit in den autobiographischen Schriften

In diese Rezeptionsgeschichte müssen auch die Autobiographien der wichtigen Protagonisten und Protagonistinnen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen aufgenommen werden, da darin der Umgang mit der NS-Vergangenheit in Erwähnung, Fokussierung oder Auslassung widergespiegelt wird. Die Mehrzahl dieser autobiographischen Schriften wurde jedoch nicht aus der Intention verfasst, die eigene Vergangenheit mit ihren Bezügen zur NS-Zeit aufzuarbeiten. Vielmehr war auch hier eine erbauliche Ausrichtung vorherrschend.

Zuerst soll das kurze Lebensbild von Gertrud von Bülow aufgeführt werden, da es mit höchster Wahrscheinlichkeit im Forschungszeitraum die erste autobiographische Schrift ist, die eine kritische Rückschau auf die NS-Zeit vermuten lässt. Allerdings geht sie in ihrer Autobiographie „Skizzen aus meinem Leben“ (o.J.) nicht auf ihre politische Einstellung dem Nationalsozialismus gegenüber ein. Möglicherweise ist dieses Büchlein noch in nationalsozialistischer Zeit verfasst und veröffentlicht worden, was dieses Schweigen erklären könnte.⁶¹⁷

Interessant wird diese Auswertung bei Protagonisten, denen man in der mündlichen Tradition nonkonformes und widerständisches Verhalten nachsagt. So wird von Paul Wißwede berichtet, dass er Juden bei sich versteckt und die NS-Häscher mit dem Ausspruch abgewiesen haben soll, dass man ihn erst niederschießen müsse, bevor er ihnen Einlass in sein

⁶¹⁷ In dem dreiteiligen Sammelbändchen von Emil Thimm mit autobiographischen Beiträgen (1947, 1948, 1952) lassen Gertrud von Bülow, Carl von Hippel und Martin Krawielitzki ihre politischen Überzeugungen und Interaktionen während der NS-Zeit ebenfalls aus. Es ist möglich, dass diese Beiträge noch während der NS-Zeit verfasst und in der Nachkriegszeit einfach angepasst wurden.

Haus gewähre. Sollten sie dies tun – so Wißwede in der mündlichen Tradierung – müssten sie sich eines Tages vor dem heiligen Gott verantworten. Damit sei Wißwede erfolgreich gewesen. Allerdings gibt es für diese mündliche Erzählung keinerlei Hinweise in Wißwedens autobiographischem Bericht von 1952 (a:178-186). Zwar erwähnt er dort die weltanschaulichen „Kämpfe“, die es auszufechten galt und auch die Repressionen, die man durch SS und Gestapo zu erleiden hatte (:184), wie er sich jedoch in diesen „Kämpfen“ verhalten hatte, schreibt er nicht. Hier stellt sich die Frage, ob Wißwede aus Gründen der Demut verzichtete, von seiner mutigen Tat zu berichten⁶¹⁸ und somit in die Reihe der „stillen Helden“ eingereiht werden kann. Auffällig bleibt jedoch die Tatsache, dass dieser mündliche Bericht keine weiteren historisch verifizierbaren Angaben, wie beispielsweise die Namen der von Wißwede versteckten Juden usw. enthält. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass man im Tradierungsprozess Wißwede positives Handeln angedeihen ließ, welches sich jedoch der historischen Nachprüfbarkeit entzieht. Das Gleiche kann auch zu Walter Zilz von der Friedenshort-Mission gesagt werden. In dessen autobiographischem Beitrag (1948:141-144) wird nichts von der ihm nachgesagten Rettungsaktion für jüdische Kinder erwähnt. Zwar gibt es mittlerweile Literatur, die sich mit dem Thema der „Stillen Helden“ befasst. Allerdings scheint es, dass sich für das Schweigen der „Judenretter“ in der Nachkriegszeit noch keine überzeugende wissenschaftliche Antwort finden ließ. Im Falle von Wißwede und Zilz könnten ihre (möglichen) „Rettungsaktionen“ erfolglos verlaufen sein, was Grund genug wäre, darüber zu schweigen. Jedenfalls waren sie (sollte es diese „Rettungsaktionen“ überhaupt gegeben haben) nicht die einzigen „Judenretter“, die über ihre mutigen Taten schwiegen. Eric Silver (1992:12) gibt in diesem Zusammenhang zu bedenken, dass die „Judenretter“ nur deswegen so zögerlich über ihre Taten sprachen, weil man so wenig erreicht hatte und wie viel mehr möglich gewesen wäre, vor allen dann, „wenn andere gewöhnliche Menschen ebenso außergewöhnlich mutig gehandelt“ hätten. Auch Wolfgang Benz (2002:88-89) argumentiert in diese Richtung. Demnach mussten die „Stillen Helden“ die Erfahrung machen, „dass ihre Taten wenig öffentliche Aufmerksamkeit fanden, nachdem der nationalsozialistische Staat zusammengebrochen war.“ Sicherlich – so Benz in seinen weiteren Ausführungen – läge „ein Grund dafür auch darin, dass die ‚Stillen Helden‘ im Gegensatz zu den Heroen des Widerstands, den Männern des 20. Juli, den Studenten der Weißen Rose, den kommunistischen Gruppen dafür stehen, dass Hilfe für die Verfolgten im Alltag möglich war, dass es Alternativen gab zum Wegschauen, zur Gleichgültigkeit, zur Hinnahme der Verfolgung anderer.“ Nach Benz wurden die Männer des 20. Juli 1944 zu

⁶¹⁸ Tatsächlich ist der gesamte autobiographische Bericht von einer pietistisch-devoten Frömmigkeit geprägt, in dem er seiner Person und seinem Wirken wenig Bedeutung beimisst.

„Märtyrern, die zur Sinnstiftung der westdeutschen Demokratie in Anspruch genommen werden konnten, ebenso wie der kommunistische Widerstand die DDR legitimieren half.“ Die Retter der Juden – so Benz – „vergaß man, nicht nur weil sie selbst kein Aufsehens von ihren Taten machten, sondern weil ihr Engagement die Behauptung der Anspruchslosen, man habe nichts machen können gegen den Terror, als Legende entlarvt.“⁶¹⁹ In diesem Sinne könnte es denkbar sein, dass die möglichen „Judenretter“ Wißwede und Zilz über ihr Engagement deswegen schwiegen, weil sie ihre Umwelt nicht mit der Frage „Und was habt ihr getan?“ kompromittieren wollten.

Umfangreicher beschäftigt sich Ernst Kuhlmann in seiner Autobiographie mit der NS-Vergangenheit. Darin blickt er auf seine aktive Zeit als Leiter der Missionshilfe Velbert zurück. In seiner autobiographischen Schrift „Lebenserinnerungen eines China-Missionars“ (1975) werden die wichtigen zeitgeschichtlichen, vor allem die Politik Chinas betreffenden Ereignisse auf eine originelle und arglose Weise nacherzählt. Dabei ist deutlich die Tendenz erkennbar, Hitler und den Nationalsozialismus zu verharmlosen. So schreibt er beispielsweise unbekümmert von seiner Bekanntschaft zu hohen nationalsozialistischen Beamten. Er hebt besonders seine Beziehung zu dem Generalkonsul Hermann Kriebel⁶²⁰ hervor, der ihn immer zuvorkommend behandelt habe (:141). Freimütig erzählt Kuhlmann, dass es sich bei Kriebel um einen Nationalsozialisten handle, der „bei allen Großen“ „in hohem Ansehen stand“, weil dieser von Beginn an „mit Hitler dabei“ war und zusammen mit Hitler und Ludendorff in München 1923 in vorderster Reihe mitmarschierte (:134). Ebenso erzählt er, wie er diese Beziehung zu Kriebel nutzte – freilich weil er zunächst eine Abfuhr von Siegfried Knak, dem Verantwortlichen des DEMRs erhalten hatte –, um an die für seine Mission benötigten Devisen zu kommen (:140). Dabei schwärzte er Knak vor diesem hohen nationalsozialistischen Beamten an und berichtete ungeniert (und das 1975) von dieser fast denunzierenden Unterredung (:141). Obwohl Kuhlmann viele amerikanische Freunde und Unterstützer hatte und er darüber hinaus viele Jahre im Ausland, besonders in den Vereinigten Staaten zubrachte, war für ihn – auch noch in der Retrospektive – „die hemmungslose Hetze“

⁶¹⁹ Mit der Ehrung der „Judenretter“ durch die israelische Gedenkstätte Yad Vashem werden die Geehrten, die sog. „Gerechten unter den Völkern“ als nachahmungswürdigen Vorbildern für Menschlichkeit und gegen Schweigen und Gleichgültigkeit bezeichnet (Gutman [o.J.]

⁶²⁰ Hermann Kriebel (1876-1941) war ein Karrierist, der zwar am „Hitlerputsch“ 1923 teilnahm, jedoch nicht zu den sog. „alten Kämpfern“ gezählt werden kann. In den 1930er Jahren versuchte er sich das Bild des langjährigen und stets parteikonformen Nationalsozialisten zu geben. Die nationalsozialistische Presse lancierte, dass er die NSDAP-Ortgruppe in China, wo er als Militärberater für Jiang und als Generalkonsul tätig war, gegründet habe und ein persönlicher Duzfreund des Führers sei (Freyesen 2000:72-75). Davon abgesehen ist Kuhlmanns Einschätzung, dass Kriebel eine einflussreiche nationalsozialistische Persönlichkeit gewesen sei, korrekt. Im Jahr 1937 musste Kriebel wahrscheinlich wegen seiner Kritik an Hitlers projapanischer Politik China verlassen und nach Deutschland zurückkehren, wo er 1939 zum Leiter der Personal- und Verwaltungsabteilung des Auswärtigen Amtes ernannt wurde. Diese Tätigkeit übte er bis zu seinem Tode im Jahre 1941 aus.

der großen amerikanischen Tageszeitungen gegen Hitlers nationalsozialistisches Deutschland unverständlich. Möglicherweise – so Kuhlmann – wäre ohne diese „einseitige Propaganda“ des Auslands gegen Hitler Manches anders gelaufen und es hätte vielleicht nicht zur „Kristallnacht“ kommen müssen. Tatsächlich reagierten die nationalsozialistischen Machthaber auf „antideutsche Kundgebungen“ der US-Amerikaner mit einer vermehrten antijüdischen Repressionspolitik (Tofahrn 2003:55). Aus heutiger Sicht bleibt Kuhlmanns Äußerung bedenklich, da er einem überkommenen Deutungsmuster folgt. Demzufolge seien Überlegungen, ob die einseitige Propaganda des Auslandes nun schuld an dem Judenpogrom sei oder andere Umstände dazu führten, unnötig, da man die „Dinge“ (gemeint sind die schrecklichen Judenpogrome der sog. „Kristallnacht“) nicht anders deuten könne, „als eine Führung oder Zulassung Gottes“ (:144). Damit schiebt er die Verantwortung vom Menschen weg in den Bereich eines metaphysischen Determinismus.

Festzuhalten bleibt, dass sich in Kuhlmanns Diktion nicht der leiseste Unterton einer Selbstkritik erkennen lässt. Von einer kritischen Auseinandersetzung mit seiner eigenen Vergangenheit in der NS-Zeit war er weit entfernt. Dieser Umgang Kuhlmanns mit der NS-Vergangenheit zeigt eine unbekümmerte Naivität, die sich der Tragik der NS-Verbrechen völlig entzieht. Dabei gilt es zu bedenken, dass man selbst in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts noch in einer Mentalitätslage lebte, die über die Ausmaße des Holocaust – emotional jedenfalls – noch nicht im Bilde war.

Es gab jedoch auch autobiographische Beiträge, die diesen verharmlosenden Umgang mit der NS-Zeit nicht teilten. Dazu muss man die Autobiographie von Wilhelm Nitsch „Als die Unbekannten und doch bekannt“ (1960) und die autobiographischen Schriften „Kein ander Heil“ (1983) und „Das Dorf am Niederrhein 1931-1939“ (1988) von Walter Oelschner nennen. Oelschner war Jugendmissionar der Neukirchener Mission, bis er 1939 im Einvernehmen mit Inspektor Nitsch aus der Neukirchener Mission ausschied, um Heimatmissionar der Basler Mission für Südwestdeutschland zu werden (:29). Seine autobiographischen Schriften versteht er als eine „Zeugenaussage“ über Geschehnisse und Ereignisse, die er „persönlich erlebt“ habe (1983: so im Vorwort, ohne Seitenzahl). Dabei ist er schonungslos offen und scheut sich auch vor einer eventuellen Auseinandersetzung mit anderen Zeitzeugen nicht, da jetzt die „Zeit der Erinnerung“ sei (1983: so im Vorwort, ohne Seitenzahl). Oelschners autobiographische Schriften sind originelle, in salopper Sprache verfasste Lebensberichte über den Zeitraum von 1929-1939 bzw. 1931-1939. Dabei zeigt er auf, dass es in dieser Zeit sehr „schwer war, in der allgemeinen Begeisterung“ vom Nationalsozialismus „Abstand zu halten“. Denn wer – so Oelschner – „konnte schon gegen

die Beseitigung der Arbeitslosigkeit, gegen die Eindämmung des Bolschewismus und gegen die Beseitigung der Schande von Versailles sein?“ Auch die raffinierte Übernahme von jugendbündischen Idealen durch die nationalsozialistischen Jugendverbände machte den Nationalsozialismus attraktiv. Jedoch habe er mutig widerstanden und die perfiden Angebote von nationalsozialistischer Seite aus christlicher Überzeugung abgelehnt. Oelschner schloss sich – seinem Bericht zufolge – der Bekennenden Kirche an und stand einem Verfolgten bei, obwohl er dessen politische Überzeugung nicht teilte (1983:19). Auch bestreitet er, dass es für resistentes und nonkonformes Verhalten keinen Handlungsspielraum gegeben hätte (1983:17+26). Es galt – so Oelschner – „Freiräume“ mit „Schlangenklugheit“ (1983:17) zu suchen, was ihm im Falle seiner Jugendarbeit anscheinend des Öfteren gelang (1983:28).⁶²¹ Er erwähnt, dass er mit einer kleinen Lüge Juden bei der Emigration helfen konnte,⁶²² gleichzeitig schämt er sich darüber, nicht mehr geholfen zu haben (1988:27). Vor allem aber widerspricht er dem oft geäußerten Einwand, man hätte über die Naziverbrechen nichts wissen können. „Jeder wusste“, dass sich beispielsweise in der Pogromnacht „nicht spontaner Volkszorn“ entlud, „sondern wohlorganisierter Terror“. Vielen – so Oelschner – wurden damals „die Augen aufgetan; und sie ahnten weiteres Unheil.“ Vor allem aber wird deutlich, dass sich Oelschner als überzeugter Anhänger der Bekennenden Kirche im politisch indifferenten Milieu Neukirchens als ein Fremdkörper empfand. Dieser Umstand dürfte letztlich auch zu seinem Wechsel zur Basler Mission geführt haben (1988:29). Resümierend kann festgestellt werden, dass Oelschners autobiographische Schriften mutige Auseinandersetzungen mit der NS-Vergangenheit sind, in denen er auch seine Scham über sein begrenztes Widerstandsverhalten nicht verschweigt (1988:24). Gleichwohl gilt es zu konstatieren, dass diese Schriften auf die Leserschaft im Umkreis der Neukirchener Mission beschränkt blieben und daher keine größere Wirkung entfalten konnten.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass man in den Biographien und Autobiographien über bzw. von Verantwortlichen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen (abgesehen von Nitsch und Oelschner) der NS-Vergangenheit indifferent gegenüberstand. Die wenigen Autoren, die sie aufnahmen, blieben einer obsolenten Geschichtsdeutung verhaftet. Bis in die Gegenwart scheint man weit von einem transparenten Umgang mit der NS-Vergangenheit und einem ehrlichen Aufarbeitungsprozess entfernt zu sein. So wird beispielsweise die Autobiographie Ernst Modersohns (GBM) bis in

⁶²¹ In seinen Jugendlagern verzichtete er auf die Hakenkreuzfahne (1988:18), schrieb einen Protestbrief an den Gebietsführer wegen Belästigung durch Hitlerjungen (1988:16) und vertrat offen die Position der Bekennenden Kirche bei der Schriftleitertagung des Evangelischen Presseverbandes (1988:26).

⁶²² Er half emigrierenden Juden, deren Gepäck über die Grenze zu schmuggeln (1988:27).

die Gegenwart aufgelegt, ohne zu erwähnen, dass man in der Nachkriegszeit alle nationalsozialistischen Äußerungen Modersohns aus dessen Autobiographie entfernte. Noch 1939 hatte Modersohn nationalsozialistische Platitütten bemüht:

Zur rechten Zeit hat Gott uns in Adolf Hitler den Führer gegeben, der uns vor dem Untergang im bolschewistischen Blutrausch bewahrte, der unserem Volke wieder eine geachtete und angesehene Stellung inmitten der Völker Europas erworben hat. Wenn Adolf Hitler redet, dann lauscht die ganze Welt darauf, was er zu sagen hat. Ich danke Gott, daß ich diesen Aufstieg Deutschlands aus tiefster Schmach noch habe erleben dürfen (:381).

In den Auflagen nach 1945 wurden diese Äußerungen kommentarlos gestrichen.

4.3.4 Die Deutung der NS-Vergangenheit in den biographischen Schriften

Die Verantwortlichen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen waren mitunter bekannte und angesehene Personen im pietistisch-erwecklichen Protestantismus jener Zeit. So verwundert es kaum, dass es relativ viele biographische Schriften über sie gibt. Zunächst gilt es jedoch festzustellen, dass diese biographischen Schriften nicht aus dem Anliegen heraus geschrieben wurden, die NS-Vergangenheit bewältigen zu wollen. Vielmehr liegt der Schwerpunkt dieser Schriften auf einer erbaulichen Ausrichtung und soll die beschriebenen Personen gemäß Hebr. 13,7 als „Zeugen“ mit Vorbildcharakter darstellen, „die vor uns geglaubt, gewirkt, gekämpft und gelitten haben“ (Pagel 1975a:7). Diese Literaturgattung ist der erbaulichen Lebensbilddarstellung mit hagiographischer Tendenz zuzuordnen. Trotzdem kann aus der Art der Darstellung eruiert werden, inwieweit man auf den Nationalsozialismus und die Ereignisse des Holocaust eingehen wollte. Dabei stellt sich die Frage, wie man nun in Retrospektive die NS-Vergangenheit deutete. Dies ist auch von theologischer Seite bedeutsam, denn der erhobene Anspruch geistlicher Integrität der beschriebenen Personen zeigt sich nicht nur in einer devoten Innerlichkeit oder einem regen missionarischen Lebensstil, sondern in einem christlich-ethisch verantwortlichen Handeln, welches sich der gesellschaftlichen und politischen Realitäten nicht verschließt. Da manche der Hauptakteure nicht nur Verantwortungsträger in Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen, sondern darüber hinaus einflussreiche Personen in Gemeinschaftsbewegung, Evangelischer Allianz und neupietistischer Mutterhausdiakonie waren, geben diese Biographien einen Einblick in den Umgang des pietistisch-erwecklichen Protestantismus mit der NS-Vergangenheit in der Nachkriegszeit.

Der Schwerpunkt dieser literarischen Rezeptionsgeschichte liegt auf Biographien bzw. biographischen Beiträgen über die hauptverantwortlichen Missionsleiter und

Missionsleiterinnen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen.⁶²³ Die folgenden Biographien bzw. biographischen Beiträge sind von unterschiedlicher Länge und Qualität. Bis auf die unten ausführlich beschriebenen Ausnahmen lassen fast alle die NS-Zeit aus oder erwähnen sie nur kurz. Das sind, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit, die Biographien von Wilhelm Steinhilber (1975:68-75) über Ernst Buddeberg (LM); Marie von Bülow (1968) und Arno (1975b:82-89) über Gertrud von Bülow (DFMGB); Fritz Schmidt-König (1969), Arno Pagel (1978b:34-41) und Hedwig-Maria Winkler (1981) über Ernst J. Christoffel (CBM); Hans Brandenburg (1957, 1975:59-67) und Waldemar Zorn (2000:91-102) über Jakob Kroeker (LiO) und schließlich Ernst Fehler (1975:5-82) über Paul Wißwede (MSOE). In diesen Biographien folgte man stets dem gleichen Deutungsmuster. Die geistliche Integrität der beschriebenen Personen wird zwar dargestellt, ihr Verhalten zur NS-Diktatur jedoch gänzlich ausgeklammert. Das verwundert, denn einige dieser hagiographisch verklärten Personen waren der nationalsozialistischen Verführung gegenüber nicht nur resistent, sondern zeigten ein gewisses Maß an Nonkonformismus. Es scheint aber, dass Resistenz und Nonkonformismus in der Meinung dieser Biographen kein hervorzuhebendes geistliches Kriterium darstellt. Möglicherweise aber ließen sie die NS-Zeit deshalb unerwähnt, weil man fürchtete, die zu beschreibenden Personen durch eine Darstellung im Umfeld des nationalsozialistischen Unrechtsregimes automatisch zu diskreditieren. Denn auf dem Hintergrund der unsäglichen Naziverbrechen musste das (vielleicht als zu wenig empfundene) Resistenz- und Widerstandsverhalten bloss wirken und hätte womöglich die Wirkung gehabt, die übrige Lebensleistung dieser Personen zu konterkarieren. Jedenfalls scheute man sich, die NS-Vergangenheit in diese erbaulichen Lebensbilder aufzunehmen. Hätte man dies getan, dann hätte man sich einer möglichen Auseinandersetzung mit Zeitzeugen stellen müssen, die dann vielleicht eine differenziertere oder gar ambivalente Darstellung gefordert hätte.

Lediglich in den Biographien von Carlo Büchner, Ernst Fehler, Anna und Maria Kroeker, Johannes Berewinkel und Ernst-Friedrich Buddeberg wird auf das Verhalten der beschriebenen Protagonisten zum Nationalsozialismus eingegangen. Gesondert wird im folgenden Kapitel auf Theophil Krawielitzkis Biographien eingegangen, da Krawielitzkis

⁶²³ Die Biographien über die Missionsleiter und Repräsentanten der ersten Generation, Heinrich Coerper (LM), Ernst Lohmann (Hilfsbund), Jeanne Wasserzug (Malche), Hedwig von Redern (DFMGB) und Margarete von Oertzen (DFMGB) müssen unberücksichtigt bleiben, da die darin beschriebenen Personen in den ersten Jahren der NS-Zeit starben und deswegen ihr Verhalten zu dem noch jungen NS-Regime kaum angemessen darzustellen ist. Von anderen Personen und Repräsentanten aus dem Umfeld der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen gibt es kaum Biographien bzw. biographische Beiträge, die Relevantes zur NS-Zeit zu berichten hätten. Beispielsweise erzählt Fritz Gissel (1965:12) in seiner Biographie über Fritz May von der Neukirchener Mission, dass dieser in einem Heimaturlaub einen Aufmarsch der SA miterlebte. Als sich May weigerte, seinen Arm zum Hiltergruß zu erheben, schlug man ihm seinen afrikanischen Hut vom Kopf.

affine Haltung zum Nationalsozialismus, seine Biographen vor die schwierige Aufgabe stellte, die geistliche Integrität Krawielitzkis zusammen mit dessen NS-Affinität zu deuten.

Auf solche problematische Deutungen mussten sich die anderen Biographen nicht einlassen, da ihre Protagonisten keine oder keine offensichtliche Affinität zum Nationalsozialismus zeigten. Möglicherweise beschränkten sie sich deswegen nur auf kurze Erwähnungen, die zwar ein gewisses Resistenz- und Widerstandspotential andeuteten, jedoch kein wirkliches Interesse an einer adäquaten Vergangenheitsdeutung erkennen ließen. In Carlo Büchners (1978:112-119) kurzem Beitrag über Walter Zilz (Friedenshort) wird dies besonders deutlich. Darin deutet Büchner ein Resistenz- und Widerstandsverhalten bei Zilz an, beschränkt sich aber dabei, möglicherweise wegen der Kürze seines Beitrags, auf nur wenige Sätze. Er beschreibt Zilz als einen Mann, der wusste, dass von ihm „auch das letzte Christuszeugnis gefordert werden konnte“. Dennoch habe er, trotz der ständig drohenden Gefahr, als Staatsfeind bezeichnet zu werden, „eine eindeutige Botschaft von jeder Kanzel“ verkündet „auf der er stand“ (:116). Um welchen Inhalt es bei dieser „eindeutigen Botschaft“ ging, wird von Büchner nicht ausgeführt.⁶²⁴ Jedenfalls seien in dieser „schweren Zeit“ die Türen von Friedenshort allen Menschen offen geblieben und man hätte um jedes jüdische Kind gekämpft und sogar einige von ihnen „unter Mühen und Gefahren“ nach England gebracht (:116). Diese mutige und erwähnenswerte Tat christlicher Nächstenliebe wird dann weiter nicht ausgeführt und ist auch unverständlicherweise in der Friedenshorter „Hausliteratur“ nicht zu finden.⁶²⁵ Ähnliches kann auch zu Ernst Fehlers biographischen Beitrag über Paul Wißwede (o.J.a:154-162) gesagt werden. Die dezidierte Position, die Wißwede im Kirchenkampf einnahm, bleibt in Fehlers Beitrag unerwähnt. Zwar wird Wißwedens prophetisches Urteilsvermögen gelobt, allerdings folgt Fehler dabei einem Deutungsmuster, das zumindest aus heutiger Sicht fragwürdig ist. Fehler stellt die Angriffe des nationalsozialistischen Geistes und die Angriffe des falschen Geistes der Pfingstbewegung auf eine Ebene und rühmt Wißwedens reifes und geistliches „Urteilsvermögen“, das „keiner fremden Macht Einlaß“ in die Mission gewährte (:158). Bei dieser Deutung entsteht der Eindruck, als ob Nationalsozialismus und Pfingstbewegung ähnliche gefährliche Strömungen seien, denen man sich in „Unerschrockenheit“ entgegen zu

⁶²⁴ In seinem autobiographischen Bericht (1948:141-144) beschreibt Zilz lediglich die Jahre bis zu seinem Eintritt in das Diakonissenmutterhaus „Friedenshort“. Die Zeit danach bleibt unerwähnt.

⁶²⁵ Es ist unverständlich, warum eine Erforschung dieser Rettungsaktion für jüdische Kinder bisher noch nicht erfolgte. Nach Oberin Schwester Christine Killes (2010:1 PSES) gäbe es im „Friedenshort“ keine relevanten Archivalien dazu. Sie vermutet, dass Büchner in seiner Darstellung auf mündliche Überlieferungen zurückgegriffen hatte. Im Gegensatz dazu wurde die Rettung jüdischer Kinder durch die sog. „Kindertransporte“ der Quäker wissenschaftlich umfangreich gewürdigt (Bernet 2010:285-286).

stellen habe.⁶²⁶ Mit dieser gleichzeitigen Erwähnung verharmlost Fehler, möglicherweise ohne dass ihm dies bewusst gewesen wäre, den Nationalsozialismus. Dies zeigt jedoch den unbekümmerten Umgang mit der NS-Vergangenheit.

Ein besonders beliebtes Deutungsmuster in den Biographien ist die Tendenz, das geistliche „Urteilsvermögen“ der beschriebenen Personen hervorzuheben. So schreiben Anna und Maria Kroeker in dem Lebensbild (1949) über ihren Mann bzw. Vater Jakob, dass „dieser von 1933 ab“ eine „klare Schau über die Ereignisse“ gehabt habe. Er sei damit anfänglich allerdings alleine gewesen, erst später ließen sich viele Christen durch die harten „Tatsachen von der Dämonie dieser Zeit“ überzeugen (:178).⁶²⁷ Wie und in welchem Umfeld er diese „klare Schau“ vertrat, wird jedoch nicht ausgeführt. Bedenkt man Kroekers Ansehen in Kreisen des pietistisch-erwecklichen Protestantismus, sein missionarisches und ökumenisches Wirken, seine Beziehungen zu Kirchenführern und seine zahlreichen theologischen Schriften, dann ist es unverständlich, dass sein Leben und Wirken bisher noch nicht umfangreicher historisch gewürdigt wurde.⁶²⁸

Einem ähnlichen Deutungsmuster folgt auch Jakob Dietz in seinem biographischen Beitrag über Paul Burkhardt (GBM). Dort vergleicht er Burkhardt mit einem „Seismographen“, der die Fähigkeit habe, jede „Abweichung“ vom Evangelium wahrzunehmen (:76). Die offensichtlich antichristliche Ideologie der Nationalsozialisten fiel – nach dem biographischen Bericht von Dietz – Burkhardt scheinbar jedoch nicht auf, jedenfalls wird dergleichen nicht erwähnt. Dietz verweist lediglich darauf, dass Burkhardt stets davor gewarnt habe, „Anleihen bei der Welt“ zu machen (:84). Auch solle man sich von kirchenpolitischer Betätigung fern halten (:86-87). Welche er jedoch damit meinte, wird nicht ersichtlich. Letztlich wird über Burkhardts Haltung zu Politik und Gesellschaft nichts ausgesagt und seine Affinität zum Nationalsozialismus gänzlich verschwiegen, so dass man den Eindruck bekommt, als habe Burkhardt in dieser herausfordernden Zeit gar nicht gelebt. Anders und den historischen Fakten verpflichtet beschreibt Johannes Berewinkel (1981:154-160) das Leben von Paul Burkhardt. Dabei wird Burkhardts „Idealismus“ nicht verschwiegen, der in dem Irrtum bestand, zu lange „den scheinbar so hehren Zielen der nationalsozialistischen Zeit“ getraut zu haben und erst viel zu spät, nämlich im Frühjahr 1945 zur Umkehr und Buße gelangt zu sein (:159-160).

⁶²⁶ In der ersten Darstellung von 1975 wird Wißwede als ein „Wächter auf Zions Mauern“ gelobt, der sich „jedem Anlauf des Schwarmgeistes“ – womit eindeutig nur die Pfingstbewegung gemeint war – entgegenstemmte (:78).

⁶²⁷ Ähnliches lässt sich auch in der kleinen Kroeker-Biographie von Hans Brandenburg (1957:14) finden.

⁶²⁸ Sowohl in Waldemar Zorns (2000) und Gerhard Ratzlaffs (2005) Beiträgen zu Kroekers Leben und Wirken als auch in Armin Jettens Jakob-Kroeker-Brevier (2003) wird kaum auf Kroekers Haltung zum Nationalsozialismus eingegangen.

4.3.5 Der Umgang mit der NS-Vergangenheit in den Krawielitzki-Biographien

Theophil Krawielitzki war im pietistisch-erwecklichen Protestantismus seinerzeit eine sehr einflussreiche und angesehene Persönlichkeit. Jedenfalls hinterließ er ein großes christliches Werk. Daher war es verständlich, ihm ein literarisches Denkmal zu setzen. Da dieses positiv ausfallen sollte, war man vor die Aufgabe gestellt, Krawielitzkis unrühmliche Affinität zum Nationalsozialismus entweder zu verschweigen oder den Lesern zu erklären, wie es dazu kommen konnte. Beide Wege wurden von Krawielitzkis Biographen eingeschlagen.

In der ersten Biographie über Krawielitzki, die von Hans Bruns 1948 verfasst wurde, wird nichts über seine positive Grundeinstellung zum Nationalsozialismus und dessen Hitlerphilie geschrieben.⁶²⁹ Lediglich im Kapitel über die Beziehung zwischen dem Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverband (DGD) und dem Gnadauer Verband wird auf Krawielitzkis kirchenpolitische Position eingegangen. Demnach hätten die Gnadauer zur Bekennenden Kirche gehalten, während Krawielitzki zunächst gemeint habe, die „Deutsche Christenbewegung“ unterstützen zu müssen. Später dann habe Krawielitzki den inneren Auftrag verspürt, sich völlig aus dem Kirchenkampf herauszuhalten, da er den Gnadauer Weg für falsch hielt. So sei es schließlich im Jahre 1935 zum Bruch mit dem Gnadauer Verband gekommen (:249). Hierbei unterlässt es Bruns, die anfängliche deutschchristliche und spätere neutrale (und in gewisser Weise in Gegnerschaft zur Bekennenden Kirchen stehende) Position Krawielitzkis als Irrweg zu benennen. Stattdessen macht er beide Seiten für diesen „schmerzlichen“ Ausgang verantwortlich. Auf's Ganze gesehen – so Bruns – habe dieser Konflikt jedoch zur Klärung vieler Fragen beigetragen und die Heiligung gefördert (:294). Diese Deutung Bruns entspricht natürlich nicht den geschichtlichen Tatsachen. Nach dem Krieg zeigte man im DGD Reue darüber, dass man in der NS-Zeit den kirchenpolitisch zweifelhaften Weg Krawielitzkis und nicht den klareren Weg mit den Gnadauern gegangen war und wollte dort wieder aufgenommen werden. Dieses Schweigen Bruns über Krawielitzkis nationalsozialistischen Irrweg stieß auch in kirchlichen Kreisen auf Unverständnis. Irritiert fragte Karl Hartenstein als ein Vertreter des DEMRs bei Karl Friedrich Hering nach, weshalb Bruns zu Krawielitzkis Irrweg geschwiegen habe. Es wäre – so Hartenstein – „doch ganz besonders wertvoll gewesen, wenn hier in aller Klarheit ebenso

⁶²⁹ Arno Haun (1948:7) bemerkt im Vorwort zu dieser Biographie Folgendes: „Viele werden mit Recht an einer Stelle des Buches ein klares Wort darüber erwarten, dass Krawielitzki aus Liebe zu seinem Volke und aus missionarischem Wollen in den letzten Jahren einen Weg beschritt, der sich als nicht richtig erwiesen hat. Über diese Dinge kann jedoch aus begreiflichen Gründen zur Zeit noch nicht alles gesagt werden.“

der Irrweg wie auch die Buße zum Ausdruck gekommen wäre. Wenn die Menschen nur wüssten, welche Gnade und Befreiung darin liegt, daß wir zugeben, was falsch war und in der Vergebung neu beginnen“ (Hartenstein 1949a:1 LKAS/D23). Daraufhin erwiderte Hering (1949b:1 LKAS/D23), dass Hartenstein damit Recht hätte und man die Vergangenheit nicht „bemänteln“ dürfe. Allerdings sei dies gar nicht Bruns Absicht gewesen, sondern er habe Krawielitzkis Versagen in dem Kapitel „Ein Irrweg“ dargestellt.⁶³⁰ Dieses wurde jedoch aus „brüderlicher Rücksichtnahme“ gegenüber den Freunden in der „Ostzone“ vor dem Druck aus dem Buch herausgenommen.

Ein wenig anders akzentuiert Fritz Mund Krawielitzkis nationalsozialistische Vergangenheit. Dabei scheute sich Mund nicht, auf Krawielitzkis Irrweg einzugehen. Er erwähnt offen, dass dieser „ein nicht geringer Schaden (...) für das ihm anvertraute Werk und darüber hinaus für viele, die seiner sonst so bewährten Führung folgen“ verursachte (Mund 1955:185). Als preußischer Grenzlanddeutscher – so Mund – habe ihm der nationalistische Idealismus im Blute gelegen (:185). Dies – so Mund in seinen weiteren Ausführungen – „machte ihn offen für die großen Täuschungen des Nationalsozialismus und seines Führers zumal seine Augen gehalten waren für den antichristlichen Charakter des Dritten Reiches“ (:185). Um dieses negative und von geistlichem Versagen überschattete Kapitel im Leben Krawielitzkis den Lesern erbaulicher Lektüre nahe zu bringen, versteigt sich Mund in eine theologische Deutung, die Gott für Krawielitzkis Versagen verantwortlich machte. So diene dieses Versagen letztlich dazu, die Heiligkeit Gottes zu offenbaren, denn bei aller geistlichen Bewährung Krawielitzkis habe Gott ihm in diesen Fragen den geistlichen Durchblick versagt (:186).⁶³¹ Des Weiteren sei Krawielitzkis Interesse am Nationalsozialismus und an den Deutschen Christen mit der Hoffnung auf eine geistliche Erweckung in Deutschland verbunden gewesen. Auch habe ihm – so Mund – das Missionsprinzip aus 1. Kor 9,20ff. vorgeschwebt, das zur Anpassung an das missionarische Gegenüber auffordere, wobei dieses Gegenüber – was von Mund freilich nicht gesagt wird – nationalsozialistische und deutschchristliche Volksgenossen waren. Auch sei Krawielitzki der „artgemäßen Theologie“ gegenüber kritisch eingestellt gewesen und hätte sich von der „verhängnisvollen Kirchenpolitik“ jener Tage ferngehalten (:185), da es ihm nie um „Allotria“, sondern immer

⁶³⁰ Werner Stoy (2008a:38-41 PSES) beschreibt ausführlich die internen Auseinandersetzungen über die NS-Rezeption in den Biographien von Bruns und Mund.

⁶³¹ Erich Günter Rüppel bemerkt dazu (1969:207): „Man wird den Fragen schwerlich dadurch ausweichen können, dass man Gott verantwortlich macht, der seinen Knechten ‚bei aller Bewährung auf dem Gebiet ihrer eigentlichen Sendung (sic!) gewisse Durchblicke auf anderen Gebieten versagen‘ könne, oder daß man in diesem Zusammenhang von Führung („anders geführter Bruder“) spricht. Es geht hierbei gar nicht um die Feststellung des persönlichen Versagens einzelner, sondern um die Erhellung der Gründe für die Irreführung der Gemeinde Gottes und den Mangel an biblischer Klarheit und geistlichem Urteil.“

nur um „Missions- und Rettungsdienst“ gegangen sei (:187). Munds Verteidigungsbemühungen münden in einem völligen Freispruch Krawielitzkis, der in dem Satz gipfelt, dass dieser stets der gleiche „unerschrockene Zeuge seines gekreuzigten und auferstandenen Herrn“ geblieben sei (:186). Ähnlich äußert sich auch Kurt Zdunek in seinem biographischen Beitrag über Krawielitzki (1978:114-123) und folgt im Großen und Ganzen Munds Apologetik. Allerdings übernimmt er auch Munds kritischen Sätze über Krawielitzkis Versagen und schreibt, dass dieser „das immer stärker hervortretende antichristliche und unmenschliche Gebaren des Nationalsozialismus weithin übersehen“ hätte (Zdunek 1978:121).

4.4 Die „Stellungnahmen“ der 1980er und 1990er Jahre

4.4.1 Neukirchener Mission: „Zum 40jährigen Jahrestag des Kriegsendes“ (1985)

Der Prozess der Schuldaufarbeitung in den 80er und 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts wurde durch Wilfred Hoffmann, dem damaligen Missionsleiter der Neukirchener Mission eröffnet.⁶³² Zum 40. Gedenktage des Kriegsendes setzte er sich als einer der Ersten aus den Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen öffentlich mit der NS-Vergangenheit auseinander. In einem „Wort des Missionsleiters“, das in der Mai/Juni-Nummer des Jahres 1985 im „Missionsbote der Neukirchener Mission“ abgedruckt wurde, beschäftigt sich Hoffmann intensiv mit der NS-Vergangenheit. Dieser Jahrestag gab Anlass zu einer erneuten Bewertung des Kriegsendes am 8. Mai 1945. Es ging damals um die Frage, wie dieses Datum zu deuten sei. War es ein Tag der Befreiung vom Joch der nationalsozialistischen Diktatur oder war es das Datum der deutschen Niederlage? Damit einher ging der bundesrepublikanische Politikdiskurs über eine adäquate NS-Vergangenheitsdeutung. Vor allem aber die Rede des damaligen Bundespräsidenten Richard von Weizsäcker ([1997]:7-27) hatte mit seinen prägnanten Sätzen eine unverkennbare Signalwirkung in der breiten Öffentlichkeit.

Einleitend blickt Hoffmann in seinem „Wort des Missionsleiters“⁶³³ auf den überaus rasanten Aufbruch der Missionsarbeit nach der desolaten Ausgangssituation der Nachkriegszeit zurück. Damals schien es, als sei die Sendung von deutschem Missionspersonal möglicherweise „für immer“ oder jedenfalls „auf lange Jahre hinaus“ „zum Abschluß gekommen“ (1985:2). Hoffmann verweist auf die analoge Situation nach dem Ersten Weltkrieg. Damals war es jedem bewusst gewesen, wie schwer es für die deutschen Missionen war auf den Missionsfeldern wieder Fuß fassen zu können. Ungleich schwieriger sei jedoch die Situation nach dem Zweiten Weltkrieg gewesen, „lastete doch auf unserem deutschen Volk nicht nur die Schuld eines vom Zaun gebrochenen neuen Weltkrieges, vielmehr noch die in der Geschichte der Menschheit wohl einmaligen Verbrechen an Israel, an dem alttestamentlichen Gottesvolk“ (1985:2). An dieser Stelle konkretisiert Hoffmann die deutsche Schuld. Es geht um die in der „Menschheit wohl einmaligen Verbrechen“ an den Juden. In dieser Wendung meint man eine deutliche Position zu dem sog. Historikerstreit

⁶³² Zu Hoffmanns „Canossa-Gang“ nach Holland, um sich dort „unter die Schuld unserer Väter zu stellen“ siehe Kapitel 4.2.2 dieser Studie.

⁶³³ Siehe Anhang 6 dieser Studie.

vernehmen zu können. Jedoch kann Hoffmann zu diesem Zeitpunkt über den Historikerstreit noch keine Kenntnis gehabt haben, da die Debatten darüber erst Mitte 1986, also ein Jahr später entbrannten. Jedenfalls nennt Hoffmann diese Verbrechen schon damals einmalig und unterlässt es, den Holocaust mit anderen Gräueln zu vergleichen um sie damit in gewisser Weise abzuschwächen oder zu entschuldigen.⁶³⁴

In den weiteren Ausführungen bleiben Schuldkenntnis und Schuldbekentnis weit hinter dem Stuttgarter Schuldbekentnis zurück. So sei es ein „Wunder der Gnade Gottes“, dass trotz dieser Vergangenheit „Tausende von deutschen Missionaren“ ihren Dienst weltweit und im Falle der Neukirchener Mission in „vertrauensvoller Zusammenarbeit mit den Partnerkirchen“ tun zu können. Dies aber habe sicherlich darin seinen Grund, dass siebentausend sich nicht vor Baal gebeugt hätten (:2). Damit zitiert Hoffmann die Bibelstelle aus 1. Kön 19,18 worin es um die Verschonung von siebentausend Menschen aus Israel geht, die trotz der religiösen Verführung und des immensen Verfolgungsdrucks durch die Königin Isebel am Jahweglauben festhielten. In Analogie dazu konstatiert Hoffmann auch für einige Deutsche im „Dritten Reich“ ein gewisses Widerstandspotential. Wer zu diesem Widerstand zu rechnen ist und ob es diesen Widerstand in den eigenen Reihen gegeben hatte, wird dann nicht ausgeführt. Jedenfalls dürfe diese Zeit der schrecklichen NS-Diktatur nicht vergessen werden. Um dies auch in die Tat umzusetzen, führt Hoffmann in einer Dokumentation wichtige Texte, Äußerungen und Briefpassagen aus Missionsblatt, Rundbriefen und Akten der Neukirchener Mission sowie Auszüge der Forderungen des Reichspropagandaamtes auf (1985:4-7). Dabei werden sowohl die nationalsozialistische Kriegspropaganda, die Wilhelm Nitsch in den 1940er Jahren im Missionsblatt der Neukirchener Mission abdrucken ließ aufgeführt als auch seine mutigen Vorstöße gegen den Arierparagraphen sowie das Gestapoverhör, das er wegen der Erwähnung des Buches „Der weiße Herzog“ über sich ergehen lassen musste. Abschließend wird von Hoffmann das „Neukirchener Bekenntnis“⁶³⁵ angeführt, da dies bisher – so Hoffmann explizit (1985:7) – noch nicht veröffentlicht sei. Er schließt diese Dokumentation mit dem folgenden Satz ab:

In der Gewissheit, daß wir aus der Vergebung leben, sehe ich damit dieses Kapitel notvoller deutscher Geschichte, soweit es die Neukirchener Mission betrifft, als bereinigt an (1985:7).

⁶³⁴ Die Debatten um den sog. Historikerstreit entbrannten als eine Rede des Berliner Historikers Ernst Nolte am 6. Juni 1986 in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung abgedruckt wurde. In der darauf folgenden intellektuellen Auseinandersetzung, die bald mit dem Wort „Historikerstreit“ benannt wurde, ging es unter anderem um die Deutung, die Bewertung und den Umgang mit der deutschen Schuld der NS-Zeit. War Auschwitz eine Kopie des Gulag-Archipels und eine Antwort auf seine Herausforderungen, oder war es ein in der Weltgeschichte singuläres Ereignis und damit in allen Unterschieden und Ähnlichkeiten zu anderen Genoziden unvergleichbar? (Historikerstreit 1987; Evans 1991).

⁶³⁵ Dazu siehe Anhang 5 dieser Studie.

Nun aber stellt sich die Frage, ob es bei diesem „Wort des Missionsleiters“ wie auch bei dem „Neukirchener Bekenntnis“ tatsächlich um ein adäquates Schuldbekenntnis handelt. Genau besehen bleiben einige Fragen offen. Ging es dem „Neukirchener Bekenntnis“ um eignes Bußbewusstsein und eigne Umkehr oder nur um eine diffuse Kollektivschuld? Ist man auf das Schweigen der Väter zur Shoah und zu den unsäglichen Kriegsverbrechen eingegangen? Hatte man die positiven Äußerungen vonseiten der Neukirchener Mission zum Nationalsozialismus erwähnt? Musste man nicht zugeben, dass man in den eigenen Reihen Leute hatte, die vom Nationalsozialismus nicht nur begeistert waren, sondern diese Begeisterung in vielfältigen Publikationen veröffentlichte?⁶³⁶ Hätte man dies nicht einfach als eigene Schuld und Versagen eingestehen können?⁶³⁷ Von diesen kritischen Fragen abgesehen ist dieses „Wort zum 40jährigen Jahrestag“ und die darauf folgende Dokumentation ein Novum in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen jener Zeit. Sie zeigt die Bereitschaft, die NS-Vergangenheit aufzuarbeiten und auch Versagen zu benennen. Auch wenn dies in letzter Konsequenz noch nicht geschehen ist, so wurde dadurch der Forschung die Tür geöffnet sich ohne Blockaden mit der Geschichte der Neukirchener Mission beschäftigen zu dürfen, auch, und das ist keineswegs selbstverständlich, mit der so gerne verdrängten NS-Zeit.

4.4.2 Allianz-Mission: „Die Allianz-Mission in der Zeit des Nationalsozialismus“ (1989)

In der Masterarbeit „Die Geschichte der Allianz-Mission 1890-1990“ von Volker Dickel (1991) wird erstmalig auf die nationalsozialistische Vergangenheit der Allianz-Mission eingegangen. Allerdings bleibt Dickels Auseinandersetzung mit der NS-Zeit auf die kriegspropagandistischen Voten des Missionsblattes der Allianz-Mission „China-Bote“ beschränkt. Nichtsdestotrotz lenkte er damit den Blick auf diese bis dato völlig in Vergessenheit geratene Ära der AM-Geschichte. Da Dickels Masterarbeit unveröffentlicht blieb, blieben auch diese nationalsozialistischen Äußerungen, die nur auf den Deckblättern

⁶³⁶ Vor allem der Schulleiter der zur Neukirchener Mission gehörenden Julius Stursberg-Schule Dr. Dr. Friedrich Avemarie war ein Exponent nationalsozialistischer Ideologie (Schmidt 1995:94). Er schrieb zahlreiche Schriften in nationalsozialistischem Duktus für die man im Missionsblatt der Neukirchener Mission warb. Über Strusberg informiert Rahn (2014).

⁶³⁷ Mündlich teilte Wilfred Hoffmann dem Verfasser mit (22.08.2013), dass er seine damalige Schulderklärung als lückenhaft empfindet. Dabei gelte es aber zu bedenken, dass diese Art der Darstellung damals allgemeiner Usus gewesen sei. Allerdings habe er während einer öffentlichen Versammlung auf dem Neukirchener Marktplatz im Frühjahr/Sommer 1985 sowohl die Mitschuld der Neukirchener Mission in der NS-Zeit als auch die Tatsache benannt, dass man zur nationalsozialistischen Judenverfolgung geschwiegen habe.

des „China-Boten“ der 1940er und 1941er Jahre abgedruckt waren unbekannt. Dies änderte sich als der damalige Missionsleiter Heinz Müller auf dieses Thema aufmerksam wurde. Die Lektüre dieser nationalsozialistischen Voten machten ihn „tief betroffen“ (Müller 1997:1). Zwar war ihm aus mündlichen Berichten bekannt, dass das Missionskomitee der Allianz-Mission „etwas bräunlich eingefärbt“ gewesen sei, dass es aber solch „extremes nationalsozialistisches Gedankengut“ in den früheren Publikationen der Allianz-Mission gab, erschütterte ihn sehr (:1). Aus der Beschäftigung mit diesem Thema entstand das Positionspapier „Nationalsozialistisches Gedankengut in der AM“ (1997 ArchAM). Darin fasst Müller die Hauptaussagen dieser Voten zusammen und bewertet sie kritisch. Nun war es ihm deutlich geworden, dass „es höchste Zeit“ war, Schuld und Versagen der Väter zu bekennen. Zwar könne man nichts ungeschehen machen, jedoch könne man – so Müller (:8) – „darüber reden, darüber beten und daraus lernen“. Dieser Prozess wurde auf der Missionsleitungssitzung vom 20. September 1997 angestoßen (Anonym 1997 ArchAM). Dort wurde zunächst das von Müller erstellte Positionspapier „Nationalsozialistisches Gedankengut in der AM“ vorgetragen. Danach regte man an, dass dieses Positionspapier ins Archiv aufgenommen und die Mitgliederversammlung in einer speziellen Erklärung des Missionsrates über diese Vorkommnisse in Kenntnis gesetzt werden soll. Dieser Aufarbeitungsprozess wurde dann auf der Sitzung des Missionsrates im Februar 1998 weiter geführt. Dort legte der Vorsitzende der Allianz-Mission Willy Weber die Rohfassung des Textes „Die Allianz-Mission in der Zeit des Nationalsozialismus“ (1998 ArchAM) vor. In einer ersten Gesprächsrunde legte man die Zielrichtung dieses Thesenpapiers fest. Vorschläge wurden eingebracht und in den Text eingearbeitet. In einer zweiten Gesprächsrunde nahm man die überarbeitete Fassung an (Anonym 1998a ArchAM). In der darauf anschließenden Aussprache bekannte man in einem gemeinsamen Gebet die Schuld der Vergangenheit vor Gott und bat um Bewahrung für die Zukunft. Sieben Monate später verlas man auf der öffentlichen Mitgliederversammlung der Allianz-Mission am 5. September 1998 dieses Dokument und betonte, dass man die Schuld der Vergangenheit vor Gott bekannt und um Vergebung gebeten habe (Anonym 1998b ArchAM). Damit wurde ein wichtiger Prozess abgeschlossen.

Zunächst gilt es darauf hinzuweisen, dass dieses Dokument unveröffentlicht und damit weitgehend unbekannt geblieben ist. Daher soll im Folgenden in einer kurzen Analyse aufgezeigt werden, wie man in diesem Dokument die Schuldfrage reflektierte. In den einführenden Sätzen zeigte man sich „erschreckt, beschämt und bedrückt“ von den damaligen „offiziellen Äußerungen“ der Allianz-Mission. Zwar sei es seiner Zeit schwierig gewesen,

eine christliche Zeitschrift zu verlegen, ohne dem NS-Regime einen Mindesttribut zu zollen. Bedauerlicherweise – so dieses Dokument – gingen diese „offiziellen Äußerungen“ weit darüber hinaus, da man den Nationalsozialismus und Hitlers Expansions- und Kriegspolitik verherrlicht hatte. Daraufhin beklagte man den Umstand, nicht schon früher auf die unsägliche NS-Vergangenheit gestoßen zu sein. In dem Schlusssatz dieses Textes heißt es dann:

Wir beklagen die Schuld unserer Mission. Wir bitten Gott um Vergebung im Glauben an den Sühnetod Jesu Christi. Wir erbitten vom Herrn der Mission, der uns trotzdem gnädig gewesen ist, er möge uns neu und weiterhin seine Gnade zum Missionsdienst gewähren und unsere Arbeit segnen, zum Heil für viele Menschen und Gott zur Ehre.

Damit hatte man nachgeholt was andere christliche Institutionen schon viele Jahre zuvor durchgeführt hatten. Trotzdem ist diese späte Schuldaufarbeitung mit anschließender Schulderklärung ein wichtiger Prozess, der jedoch nicht von einer breiten Öffentlichkeit wahrgenommen werden konnte. Deswegen konnte es auch zu keinem öffentlichen Diskurs über die NS-Vergangenheit der Allianz-Mission kommen. Als der Aufsatz „Wir haben mehr oder weniger geschwiegen dazu' Verwicklungen – Ambivalenzen – Opportunismus: Die Allianz-China-Mission in der NS-Zeit“ (2009:205-217) des Verfassers veröffentlicht wurde, war ihm dieser Prozess und diese „Schulderklärung“ gänzlich unbekannt geblieben. Deswegen hatte er damals geschrieben, dass sich die Allianz-Mission zu keinem öffentlichen Schuldbekenntnis durchringen konnte (:217). Daraufhin wies ihn der ehemalige Missionsleiter Heinz Müller auf diesen oben beschriebenen Prozess und diese „Schulderklärung“ hin.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich die Leitungsgremien der Allianz-Mission mutig mit der Schuldfrage in der NS-Zeit auseinandersetzen. Allerdings bezog man sich in den Diskussionen nur auf die kriegspropagandistischen Voten des „China-Botens“. Man ging davon aus, dass diese Äußerungen mit der politischen Meinung der damaligen Verantwortlichen deckungsgleich gewesen seien. Von Kooperation und Konformität mit dem Nationalsozialismus wie sie in den Biographien des damaligen Missionskomitees bei Kurt Zimmermann, Paul Sprenger, Otto Weber und Johannes Oesterlee zu finden sind, war indes nicht die Rede. Man hatte zwar ein Schuldbekenntnis abgelegt, jedoch zuvor keine umfangreicheren historischen Forschungen angestellt oder Zeitzeugen dazu befragt. Von diesem Versäumnis abgesehen, ist diese Erklärung ein wichtiger Beitrag, die eigene Geschichte aufzuarbeiten und aus den Ergebnissen Lehren für die Zukunft zuziehen.

4.4.3 Deutscher Gemeinschafts-Diakonieverband: „Stellungnahme des DGD zu seiner Geschichte im Dritten Reich“ (1999)

Die „Stellungnahme des DGD zu seiner Geschichte im Dritten Reich“ ist ein für diese Studie wichtiges Dokument, da man sich darin intensiv mit der Schuldfrage auseinandersetzte. Zwar gilt diese „Stellungnahme“ für das Gesamtwerk des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes, die damals zu diesem Werk gehörenden Gemeinschaftsmissionen, Yünnan-Mission (YM) und Marburger Brasilien-Mission (MBM) sind jedoch mit gemeint. In diesem Sinne deckt diese „Stellungnahme“ der Gesamtorganisation auch die dazugehörenden Außenmissionen ab.

In kaum einer anderen Organisation des pietistisch-erwecklichen Protestantismus wurde der Nationalsozialismus ähnlich euphorisch begrüßt wie vonseiten des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes (Stoy 2008 PSES).⁶³⁸ Auch wollte man entgegen der Mehrheit der Gemeinschaftsbewegung kirchenpolitisch neutral bleiben. Mit der Bekennenden Kirche jedenfalls wollte der damalige Leiter Theophil Krawielitzki nichts zu tun haben. Deswegen kündigte er die Zugehörigkeit seines Werkes zum Gnadauer Verband auf, da er deren Affinität zur Bekennenden Kirche nicht teilen konnte. Dies wurde unmittelbar nach dem Krieg als Fehler erkannt. Nun wollte man sich dem Gnadauer Verband wieder anschließen. Daher stellte man vonseiten des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes einen Wiederaufnahmeantrag, dem sich die Verantwortlichen des Gnadauer Verbandes nicht verschließen wollten. Allerdings wollte man vor der Wiederaufnahme des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes die Gründe für den damaligen Austritt ausführlich diskutieren, da dieser in einer frappierenden Fehleinschätzung des Nationalsozialismus begründet war. Dies konnte man nicht einfach ausblenden und zur Normalität übergehen. Deswegen erwartete man von der Leitung des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes eine Art Schuldeingeständnis. Dieses erfolgte dann während einer gemeinsamen Sitzung am 19./20. März 1946 in Treysa. Dort legte Krawielitzkis Nachfolger in der Leitung des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes Pfarrer Arno Haun ein „Schuldbekenntnis“ ab (Rüppel 1969:207). Damit war der Weg für die erneute Aufnahme des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes in den Gnadauer Verband offen. Allerdings wird auf diesem Hintergrund deutlich, dass man vonseiten des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes noch nicht bereit war, aus eigenem Antrieb ein „Schuldbekenntnis“

⁶³⁸ Interessanterweise konnten keine nationalsozialistischen Voten der Leiter Karl Friedrich Hering und Martin Krawielitzki in den Publikationen der Yünnan-Mission und der Marburger Brasilien-Mission nachgewiesen werden. Lediglich die Missionare bzw. Missionarinnen äußerten sich vorsichtig positiv zur nationalen Erhebung. Siehe dazu Kap. 2.2.2 dieser Studie.

abzulegen. Dies wird auch durch die Formulierungen dieses „Schuldbekenntnisses“ deutlich. Dort heißt es (in Rüppe 1969:208):

1. Wir gestehen ein, daß wir mit dem Austritt aus dem Gnadauer Verband gefehlt haben und bitten die Brüder um Vergebung. 2. Wir bitten um Vergebung wegen des Ärgernisses, das wir der Gemeinde Gottes durch unsere politische und kirchenpolitische Haltung gegeben haben. 3. Wir erkennen die Gleichberechtigung aller Reichgottesarbeiter im Gnadauer Verband an. 4. Der leitende Gesichtspunkt in Fragen der verschiedenen Reichgottesarbeiten ist nicht Seelenrettung um jeden Preis, sondern der Wille Gottes um jeden Preis. In Zweifelsfällen entscheidet ein brüderliches Schiedsgericht, dessen Spruch sich beide Parteien unterwerfen.

In diesen kurzen Sätzen zeigt sich, dass man zwar den Austritt aus dem Gnadauer Verband als Fehler betrachtete und für die eigene politische und kirchenpolitische Haltung um Vergebung bat. Dabei war man jedoch von dem Eingeständnis fern, dass man sich von der antichristlichen Ideologie des Nationalsozialismus verführen ließ und deswegen der Gemeinschaftsbewegung großen Schaden zugefügt hatte.⁶³⁹ Trotzdem waren die Verantwortlichen des Gnadauer Verbandes nach diesem „Schuldbekenntnis“ zu einer Wiederaufnahme des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes bereit. Damit galten die Fragen nach der Schuld, die man während der Zeit des Nationalsozialismus auf sich geladen hatte, als geklärt. Erst im Jahr 1999 kam es zu einer offiziellen und auch veröffentlichten Stellungnahme zur Geschichte des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes in der Zeit des Nationalsozialismus. Der Anlass dieser erneuten Auseinandersetzung war durch das 100-jährige Jubiläum des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes gegeben. Anscheinend empfand man es als unangemessen, dieses Jubiläum zu begehen ohne auf die „Schattenseiten“ der DGD-Geschichte hinzuweisen. Damals hatte der ehemalige Direktor des Taborer Brüderhauses⁶⁴⁰ Werner Stoy mit einer umfangreichen Forschung über die Geschichte des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes in der NS-Zeit begonnen. Dabei förderte er schonungslos die „Schuldverstrickung“ der DGD-Verantwortlichen mit dem Nationalsozialismus zu Tage. Auf diese neuen Erkenntnisse reagierte die DGD-Leitung mit einer Stellungnahme, die man am 4. März 1999 auf der erweiterten Mitgliederversammlung des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes in Lemförde verabschiedete.⁶⁴¹

⁶³⁹ Die Bitte um Vergebung „wegen des Ärgernisses, das wir der Gemeinde Gottes durch unsere politische und kirchenpolitische Haltung gegeben haben“ ist eine verharmlosende Formulierung, da es sich hierbei nicht um ein Ärgernis, sondern um eine Verfügung handelt.

⁶⁴⁰ Das Brüderhaus Tabor (heute Evangelische Hochschule Tabor) ist die theologische Ausbildungsstätte des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes.

⁶⁴¹ Diese Stellungnahme wurde in der Oktoberausgabe der Zeitschrift „Gemeindeinfo des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes“ 1999 abgedruckt. Hier wird sich auf den bei Lüdke (2003:283-284) abgedruckten Text bezogen.

Nun soll im Folgenden diese Stellungnahme rekapituliert und analysiert werden, da sie den neuerlichen Umgang mit der NS-Vergangenheit aufzeigt. Zunächst wird in dieser Stellungnahme von den „Licht- und Schattenseiten“ der eigenen Geschichte gesprochen. Dann erklärte man, dass „leitende Mitarbeiter unseres Werkes in verschiedener Weise Schuld bekannt und um Vergebung gebeten“ hätten. Nun aber wolle man ein „allgemeines Eingeständnis unserer Schuldverstrickung“ vorlegen, da man schon „zu lange über die Schattenseiten dieser Geschichte geschwiegen“ und nicht schon früher den Versuch unternommen habe sie aufzuarbeiten. Im ersten Abschnitt dieses Dokuments drückte man das Erschrecken über die „historischen Zeugnisse und menschlichen Irrwege“ des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes aus. Dann wurden die „Versäumnisse im praktischen Handeln und in der Klarheit des Bekenntnisses“ benannt. Im zweiten Abschnitt erklärte man, dass der Deutsche Gemeinschafts-Diakonieverband mit seiner Ausrichtung auf Erweckung, Evangelisation und Volksmission die Verantwortlichen der verschiedenen Bereiche aufgefordert habe, bei den „Deutschen Christen“ Mitglied zu werden oder anderen NS-Organisationen beizutreten. Dabei konstatierte man den damaligen Verantwortlichen eine defizitäre biblisch-theologische Beurteilung des „Dritten Reiches“. Im dritten Abschnitt räumte man ein, dass die „unheimliche Verführung des Dritten Reiches“ von der damaligen Leitung nicht durchschaut wurde. Dies zeige sich im Versuch der kirchenpolitischen Neutralität und der weitgehend unkritischen Einstellung den neuen Machthabern gegenüber. Im vierten Abschnitt drückte man das Unverständnis darüber aus, dass es damals möglich war, Hitler als Führer und Retter des Vaterlandes anzusehen. Dabei beurteilte man den damaligen autoritären Leitungsstil kritisch. Im Abschnitt fünf beklagte man die partielle Abkehr von einer projüdischen Eschatologie hin zu einem Antijudaismus nach welchem die Juden wegen ihrer „Ablehnung Jesu als Messias für alle Zeiten verworfen“ seien (:283). Diese theologische Fehldeutung werde „auch nicht dadurch gemildert, dass einige Juden durch Werksmitglieder“ des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes „vor Not und Verfolgung bewahrt“ werden konnten (:283). Im Abschnitt sechs bedauerte man die mangelnde Hör- und Korrekturbereitschaft des damaligen DGD-Verantwortlichen (:283). Im anschließenden siebten Punkt verwies man auf die biblische Lehre von der Schuldigkeit aller Menschen vor Gott (:283). Deswegen wolle man sich auch nicht als Richter über die Generationen der Vergangenheit erheben. Das letzte Urteil über Personen und über den Verlauf der Geschichte stehe alleine Gott zu. Trotzdem wolle man alle „die bei uns und durch uns politisch unter Druck gesetzt worden oder in anderer Weise zu Schaden gekommen sind“ um Vergebung bitten (:284). Im abschließenden achten Abschnitt wies man auf die

Erkenntnis, dass zum missionarischen Engagement auch die „biblisch-reformatorische Lehre“ gehöre, die Geister zu prüfen und zur Korrektur bereit zu sein (:284). Damit hatte man sich in umfassender Weise den „Schattenseiten“ der eigenen Vergangenheit gestellt. Nun versuchte man nicht mehr die Schuld auszuklammern oder gar zu rechtfertigen, wie es seinerzeit in den Biographien über Theophil Krawielitzki noch üblich war. Allerdings blieb man in einigen Äußerungen gängigen Formulierungen verhaftet, die bei genauer Analyse problematisch sind. So wird von einer „Schuldverstrickung in dieser Epoche“ gesprochen. Damit implizierte man die Meinung, dass es bestimmte Zeitepochen gäbe, in denen man automatisch in Schuld verstrickt werde.⁶⁴² Überhaupt entspricht die Rede von Verstrickung nicht den historischen Gegebenheiten, da auch der Nationalsozialismus niemand ohne eigene Entscheidung in irgendetwas verstricken konnte. Des Weiteren beklagte man in dieser „Stellungnahme“, dass man nicht schon früher versucht habe, die „Schattenseiten“ der DGD-Geschichte aufzuarbeiten. Diesem Statement gegenüber steht die fortbestehende Zurückhaltung, die DGD-Geschichte in der NS-Zeit aufzuarbeiten und sie einer breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen. So bleiben Werner Stoys akribisch durchgeführte Forschungen diversen Spezialbibliotheken vorbehalten. Diese Zurückhaltung zeigt sich insbesondere im Umgang der Marburger Mission mit ihrer Geschichte. Im Gegensatz zu anderen Zweigen des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes wird dort die NS-Vergangenheit fast völlig ausgeklammert.⁶⁴³ So bleiben beispielsweise die nationalsozialistischen Affinitäten der damaligen Leiter Karl Friedrich Hering und Martin Krawielitzki als auch die anfängliche Begrüßung der „Machtergreifung Hitlers“ durch die Missionare und Missionarinnen unerwähnt. Im Geschichtsabriss der Jubiläumsausgabe zum 100-jährigen Bestehen der Marburger Mission (Anonym 2009:15-17) heißt es lediglich, dass die Missionsarbeit bald nach Beginn des Dritten Reiches in Deutschland erschwert worden sei. Scheinbar wollte man über diese Geschichteperiode nicht umfangreicher berichten.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass sich die Neukirchener Mission, die Allianz-Mission und der Deutsche Gemeinschafts-Diakonieverband mit der eigenen Geschichte in der NS-Zeit (wenn auch zum Teil nicht gründlich) auseinandersetzten und Schuld sowie Versagen der damaligen Verantwortlichen bekannten. Damit dienen diese Schuldaufarbeitungsprozesse als Vorbild für die zwölf anderen Glaubens- und

⁶⁴² Berndt Hamm (1992:13-47) kritisiert diesen Umgang mit der Schuld. Die dahinter liegende Geschichtstheologie gehe davon aus, dass der Mensch automatisch (aufgrund göttlicher Vorsehung) einer Schuldverstrickung erliege. Diese Art der Geschichtstheologie verdränge Schuldeinsicht und daraus resultierendes verantwortliches Handeln.

⁶⁴³ Ausnahmen sind die kurzen Erwähnungen in der Monographie über die Yünnan-Mission von Immanuel Scharrer (2007:120-127).

Gemeinschaftsmissionen, die bisher keine der Öffentlichkeit bekannten Forschungen über ihre eigene Geschichte in der NS-Zeit oder einen Schulddiskurs aufgenommen haben. Allerdings zeigt die Geschichte der Schuldaufarbeitung (wie beispielsweise bei den deutschen Freikirchen), dass sich die Verantwortlichen schwer damit getan haben, diese Frage nach 50 bis 60 Jahren Verspätung noch einmal oder erstmalig aufzugreifen (Voigt 2005:60). Dies wird auch für die Haltung der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zutreffend sein. Da es in der frühen Nachkriegszeit zu keinem öffentlichen Bekenntnis der Schuld gekommen war, weil man sich entweder nicht schuldig fühlte oder die eigene Schuld im privat-seelsorgerlichen Umfeld bekannte, wurde es durch den zeitlichen Abstand immer schwieriger ein Schuldbekenntnis abzulegen. Waren es in der Vergangenheit die Leitungsverantwortlichen, die sich eben wegen ihres Versagens in der NS-Zeit nach dem Krieg schwer damit taten, die Schuld der von ihnen vertretenen Organisationen einzugestehen,⁶⁴⁴ so war es 50 Jahre später der Eindruck, dass es nun für ein Schuldeingeständnis zu spät sei (Voigt 2005:52). Wann aber ist es für ein Schuldbekenntnis zu spät? Gab es für die „Schuldbekenntnisse“ hinsichtlich der Vergehen der katholischen Kirche je ein Zuspät? Deswegen wird man diese geschichtstheologische Frage mit dem Hinweis beantworten können, dass der Kairos für ein Schuldbekenntnis dann da ist, wenn man zur Einsicht kommt, dass man in der eigenen Missionsgesellschaft während der NS-Zeit versagt hatte bzw. schuldig geworden war. Da man jedoch über das Verhalten der damaligen Verantwortlichen kaum Kenntnisse hatte, stand ein solcher Prozess bisher nicht auf der Dringlichkeitsagenda. Im Blick auf die missionstheologischen Grundüberzeugungen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen spielt – um mit Karl Heinz Voigt (2005:71) zu sprechen – im „Versöhnungsgeschehen zwischen Gott und dem Einzelnen, aber danach auch von Mensch zu Mensch die Erfahrung von Schuldbekenntnis und daraus folgender Gewährung von Vergebung eine zentrale Rolle“. Denn auf Schuldverweigerung, Unversöhnlichkeit und Vergebungsunwilligkeit folgen Blockaden⁶⁴⁵ im gemeinsamen missionarischen Dienst.

⁶⁴⁴ Die These, dass Schuld nur im individuellen-persönlichen Rahmen abzulegen sei, ist dort problematisch, wo Versagen und Schuld in Zusammenhang mit einer Leitungsverantwortung stand. In einem solchen Falle darf sowohl das gegenwärtige Umfeld einer Missionsgesellschaft als auch die Öffentlichkeit ein „öffentliches Bekenntnis“ erwarten (Voigt 2005:70).

⁶⁴⁵ Wolfgang Huber (1985:7) schreibt darüber Folgendes: „Die versäumte Erkenntnis und das verweigerte Bekenntnis der Schuld haben weitreichende Folgen. Ob die Botschaft von der Versöhnung in Christus, die zur Anerkennung der Schuld befreit, Gehör findet und Folgen nach sich zieht, ist eine Frage von erheblichem praktischen, politischen Gewicht.“

5. Auswertung

5.1 Theologische Deutungsmuster

5.1.1 „Veilchenmentalität“

Die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen waren relativ kleine Organisationen. Deswegen wird man nicht fehlgehen, sie an der Peripherie der deutschen evangelischen Missionsbewegung einzuordnen. Dieser Sachverhalt wird sich sicherlich auch auf ihr Selbstverständnis ausgewirkt haben. Von ihrer Geschichte her hatten die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen mit Vorurteilen und Abwertungstendenzen vonseiten der klassischen Missionen zu kämpfen. Man sah sich im Gegenüber zu den großen protestantischen Missionswerken als Minorität. Dies wirkte sich auf die Einschätzung der eigenen Wirkungsmöglichkeiten aus. Es ist zu vermuten, dass das Vorhandensein der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen von den gesellschaftlichen und politischen Eliten auch auf lokaler Ebene nicht oder nur wenig wahrgenommen wurde. Aus diesem Grund wird man die eigenen Einflussmöglichkeiten als eher gering eingeschätzt haben. Zudem standen die meisten Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in einer gewissen Distanz zu den Landeskirchen und hielten es deswegen für unangebracht, sich kirchenpolitisch zu positionieren. Da die Zentralen und Missionsschulen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen oft in abgelegenen ländlichen Gebieten ansässig waren, währte man sich auch von den politischen und kirchenpolitischen Spannungen entnommen:

Eine Friedensinsel im Sturm der Zeit – So kommt mir immer der Missionsberg vor, der hineingebettet ist in den Frieden der schönen Schwarzwaldberge. Draußen tobt der politische Kampf, der in Europa an Schärfe und Krisenluft zunimmt, und drinnen der Kirchenkampf, der so hoffnungslos aussieht und die Gemüter so verzehrt hat. Aber bei uns oben auf dem Berge herrscht der Friede. Die Wellen der politischen Kämpfe und des Kirchenkampfes spülen wohl leise ans Ufer, aber wir sind bisher nicht mit hineingezogen worden. Wir dürfen noch ein „geruhiges und stilles Leben führen in aller Gottseligkeit und Würde“ (Anonym 1936d:86).

Dieser Akzent war durchaus gewollt. Da man klein und unbedeutet sei, werde man von den nationalsozialistischen Behörden nicht wahrgenommen. In diesem Zusammenhang ist die Bemerkung von Walter Michaelis bedeutsam, der 1938 an Paul Burkhardt von der Anoo schreibt:

Je weniger unser Dasein auffällt, um so besser ist es für uns; in einer Zeit, wo der totale Staat auch auf kirchlichem Gebiete seine fordernde Hand geltend macht, [] sollte man nicht mit einer Bitte kommen. Das verpflichtet zu Gegenleistungen unsererseits, und das ist es, was wir gerade vermeiden müssen (in Schmidt 1991:221).

Hierbei wird deutlich, dass es den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen nur Recht sein konnte, „ein Veilchen“ zu sein, welches „unter den Missionsgesellschaften Deutschlands“ im Verborgenen blühe, denn als unbeachtete Minorität fühlte man sich von gesellschaftlicher und politischer Verantwortung entbunden.⁶⁴⁶ Zwar betrachteten sich Christen des pietistisch-erwecklichen Protestantismus in der Beurteilung der geschichtlichen Lage als besonders privilegiert, da sie meinten, durch gläubige Bibellektüre ein besonderes prophetisches Wissen erlangt zu haben.⁶⁴⁷ Da dieses Wissen im nationalsozialistischen Deutschland kaum konsensfähig war, zog man sich damit in die eigenen Kreise zurück. Man meinte, tiefe biblisch-prophetische Erkenntnisse zu besitzen und merkte nicht, einem elitären Minoritätsbewusstsein erlegen zu sein. Zwar nahm man das inhumane und antichristliche Gebaren der Nationalsozialisten wahr, da man sich jedoch klein und kraftlos wähnte, blieb man der passiven Zuschauerposition⁶⁴⁸ verhaftet.

5.1.2 Das deterministisch-eschatologische Geschichtsverständnis

Die Politik der Nationalsozialisten hatte von Anfang an gott- und menschenverachtende Tendenzen. Sukzessive setzte Hitler seine Drohungen gegen politisch Andersdenkende und Juden um. Es begann mit parteilich organisierten Boykotten und Diskriminierungsaktionen gegen Juden und eskalierte in den Pogromen und Verschleppungen in die Vernichtungslager. In der Nachkriegszeit wurde in Deutschland die Frage erörtert, ob man sich nicht aktiver gegen diese Verbrechen hätte stellen müssen. Gelegentlich wurde dabei auf Dietrich Bonhoeffers ([1933] 1997:353) Ausspruch verwiesen, der forderte, man solle „dem Rad in die Speichen fallen“. Ob die Verantwortlichen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen Bonhoeffers Forderungen und die damit verbundenen politischen Implikationen kannten, ist fraglich, jedoch eher unwahrscheinlich. Höchstwahrscheinlich hätte man sie dort auch abgelehnt. Dies wird am Desinteresse der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen an

⁶⁴⁶ Diese Metapher vom Veilchen, das im Verborgenen blühe, ist Ernst Buddebergs (1934c:37) Selbsteinschätzung der Liebenzeller Mission entnommen.

⁶⁴⁷ Man meinte, durch besondere Bibelinterpretationen heilsgeschichtliche und somit auch weltgeschichtliche Kenntnisse zu haben, die Nichtglaubenden verborgen sei. Diese typisch selbstreferenzielle Darstellungsweise zeigt sich in den Missionspublikationen an vielen Stellen.

⁶⁴⁸ Nach Raul Hilberg (1992:9) habe es drei verschiedene Gruppen gegeben, die in das Geschehen der „jüdischen Katastrophe von 1933 bis 1945“ verstrickt waren: Täter, Opfer und Zuschauer. Für die Letzteren gelte die Feststellung, dass man mit den Naziverbrechen nichts zu tun haben wollte, da man weder einem Opfer etwas zuleide tun, noch von den Tätern misshandelt werden wollte. So richtig dies scheine, die Wirklichkeit sei komplizierter. Die entscheidende Rolle spiele der Charakter des Einzelnen und wie er in seinem Umfeld interagiere. Führt man diesen Gedanken von Hilberg weiter aus, dann kommt den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen, die sich missionarisch um Juden sowie um Sinti und Roma mühten, besondere Verantwortlichkeit zu.

sozialethischen Fragen und an ihrem politischen Abstinenzverhalten deutlich. Im Hintergrund dieses politischen Abstinenzverhaltens stand das für sie typische deterministisch-eschatologische Geschichtsverständnis. Nach diesem Verständnis sei der Ablauf der Geschichte determiniert.⁶⁴⁹ Hierbei kommen eschatologischen bzw. prämillennaristischen Vorstellungen große Bedeutung zu. Man griff apokalyptische Motive der Bibel auf und deutete mit ihnen das Zeitgeschehen. Bedrohliche gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Entwicklungen wurden als Zeichen des kommenden Endes gedeutet. Da diese Ereignisse in der Bibel vorhergesagt seien, sei es schlechterdings unmöglich dem Rad in die Speichen zu greifen, da es so kommen werde, wie es kommen müsse. Eine bessere oder gerechtere Welt gäbe es im Jenseits oder erst nach der Parusie Christi. Dies führte zum Rückzug aus den politischen und gesellschaftlichen Bezügen in eine elitäre Frömmigkeitswelt, ohne etwas zugunsten der Verfolgten zu tun. Die theologische Problematik dieses deterministisch-eschatologischen Geschichtsverständnisses wurde in den Nachkriegsdiskursen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen kaum wahrgenommen. Im Gegenteil. Mit diesem Geschichtsverständnis relativierte man gelegentlich das eigene Versagen. In der Jubiläumsschrift zum 50-jährigen Bestehen der Gnadauer Brasilien-Mission beispielsweise gab man einerseits zu, dass es in der eigenen Geschichte „viel Schuld und Versagen“ gegeben habe, „die uns tief beugt“ (Bube 1977:9). Andererseits sei die Gemeinde Jesu bis zur Parusie Christi unter dem Kreuz und leide unter der Sünde und den Unvollkommenheiten „in ihren eigenen Reihen“ sowie „unter dem Hass der Umgebung“ (:8-9). Mit dieser Betonung wird das eigene Versagen in die endzeitliche Kampfsituation zwischen der Gemeinde Jesu und Mächten der Finsternis verortet. Nach dieser Logik ist das Versagen damit heilsgeschichtlich unvermeidbar und so in gewisser Weise entschuldbar. Zwar handelt es sich bei diesen Ausführungen um keine umfangreiche theologische Reflektion, nichtsdestotrotz wird darin eine Tendenz sichtbar, wie sie schon in den Schuldiskursen der frühen Nachkriegszeit üblich war. So schrieb Otto Weber ([1949]:1-2)⁶⁵⁰ für die Allianz-China-Mission, dass man in Deutschland in „Tiefen geraten“ sei, „in Tiefen des eigenen bösen Versagens“. Damit wird der Eindruck erweckt, als sei man aufgrund eines

⁶⁴⁹ Hier einige Beispiele: „Doch die von Gott bestimmte Weltpolitik geht nach seinem Ratschluß in Erfüllung.“ (von Hippel 1935a:50); „Und der Herr, der die Weltgeschichte durch alle Wirren der Zeit hindurchlenkt, der kann machen, daß bald hier und bald da ein Hunger nach Gottes Wort aufbrechen muß“ (Buddeberg 1937:134); „Denn letztlich wissen wir, daß Gott selber hinter dem Geschick der Völker steht und Er auch das gewaltige Geschehen der Gegenwart in der Hand hat“ (Achenbach 1940:51). Diese Aussagen reflektieren biblische Überzeugungen, allerdings hat sich gezeigt, dass ihre Überbetonung zu Passivität verführt. Mit diesem deterministisch-eschatologischen Geschichtsverständnis minimierte man unmerklich die politische und sozialethische Verantwortung, da der Lauf der Geschichte außerhalb der Verfügungsgewalt des Menschen stehe (Missalla 1968:127-132; Spohn 2009b:102-105).

⁶⁵⁰ Zu diesem Text siehe Anhang 8 dieser Studie.

von Gott vorherbestimmten Plans in die „Tiefen“ geführt worden. Zweifelsohne verflüchtigt sich bei einem solch deterministischen Geschichtsverständnis die persönliche Verantwortlichkeit gänzlich.

5.1.3 Die Deutung des Kirchenkampfes und die Distanz zur Bekennenden Kirche

Da man sich vonseiten der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen nicht in landeskirchliche Vorgänge einmischen wollte, blieb man zum Kirchenkampf merkwürdig distanziert. Jedenfalls haben die Ergebnisse dieser Studie gezeigt, dass man in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen dem Kirchenkampf generell reserviert gegenüberstand. Dies kann sowohl für den Bereich der öffentlichen Äußerungen in den Missionspublikationen als auch für das Verhalten der biographisch beschriebenen Personen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen gesagt werden. In den kirchenpolitischen Kämpfen, die man auch im Bereich der deutschen evangelischen Missionsbewegung auszutragen hatte, stimmte man zwar grundsätzlich der Richtung des DEMTs bzw. DEMRs zu, ohne sich jedoch mit dem Kampf der Bekennenden Kirche zu identifizieren. Obwohl zwei wichtige Vertreter der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen, Ernst Buddeberg und Wilhelm Nitsch formal zur Bekennenden Kirche gehörten, blieben sie zu deren Anliegen und kirchenpolitischem Kampf jedenfalls im Bereich der Mission distanziert. Auch Paul Burkhardt konnte sich trotz des Werbens seines Freundes Karl Immer nicht für die Bekennende Kirche entscheiden. Zwar hatte er ein mutiges Bekenntnis gegen die Deutschen Christen unterzeichnet ohne jedoch Mitglied bei der Bekennenden Kirche zu werden. Bei Joachim Müller vom Missionsbund „Licht im Osten“ hat sich gezeigt, dass er persönlich zur Bekennenden Kirche gehörte, diese Mitgliedschaft jedoch für den Bereich seiner Arbeit beim Missionsbund keine Bedeutung hatte. Dort hatte vor allem Jakob Kroeker das Sagen. Für Kroeker galt kirchenpolitische Neutralität. Ähnliches kann auch über Theophil Krawielitzki gesagt werden. Dieser vermochte dem Anliegen der Bekennenden Kirche nichts abzugewinnen und führte das Gesamtwerk des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbands und damit die Yünnan-Mission bzw. Vandsburger Mission in kirchenpolitische Isolation. Dies wurde als Sonderweg registriert. Später hieß es, dass “all Evangelical Missions in Germany except only the Vandsburger Mission, joined to the Confessional Church“ (in Hering 1946:1 PSES). Kurt Zimmermann, der bis zur Sportpalastkundgebung Deutscher Christ war, wollte später nicht zur Bekennenden Kirche wechseln, sondern blieb in kirchenpolitischen Fragen servil dem moderaten Kurs des Deutschen evangelischen Missions-Rats verpflichtet. Alle anderen

Protagonisten und Protagonistinnen hielten sich in kirchenpolitischen Fragen bedeckt. Jedenfalls konnte nach bisheriger Forschungs- und Aktenlage keine Mitgliedschaft dieser Vertreter und Vertreterinnen bei der Bekennenden Kirche nachgewiesen werden.

Das theologische Deutungsmuster, das hinter dieser reservierten Haltung zu Kirchenkampf und Bekennender Kirche stand, zeigt sich in der Betonung der Bekehrung. Denn mit dieser Betonung schied man nicht zwischen den Deutschen Christen und der Bekennenden Kirche, sondern zwischen Bekehrten und Unbekehrten. Diese Betonung von Bekehrung war für die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen elementar und verhinderte eine klare Positionierung im Bereich der Bekennenden Kirche. Dabei insistierte man darauf, dass es sowohl in der Bekennenden Kirche als auch bei den Deutschen Christen Bekehrte gäbe und solche, die es nicht seien. Deswegen könne man sich auch nicht der einen oder anderen kirchenpolitischen Gruppe anschließen. Zudem galt der Kirchenkampf als ungeistlich, da es dort – nach Meinung der Verantwortlichen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen – mehr um politische Machtfragen als um theologische Überzeugungen ging. Diese Distanz zur Bekennenden Kirche und die negative Beurteilung des Kirchenkampfes wurden auch nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus nicht revidiert. So wird beispielsweise in einigen Nachkriegsäußerungen wohlwollend erwähnt, dass sich die Väter nicht an den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen beteiligt hätten. Vom kirchenpolitischen Kampf hätte man sich jedenfalls nicht korrumpieren lassen, sondern man habe sich stets auf die Verkündigung des Evangeliums beschränkt.

In diesem Zusammenhang gilt es allerdings zu bedenken, dass die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen sowohl wegen ihren freigesellschaftlichen Trägerstrukturen als auch wegen ihres gemeinschaftsbewegungsorientierten bzw. freikirchlichen Gemeindeverständnisses abseits von den Landeskirchen standen.⁶⁵¹ Schon deswegen werden sie eine klare Positionierung im Kirchenkampf als unangebracht betrachtet haben.

⁶⁵¹ Die Missionsvertreter, die landeskirchliche Pfarrer waren (z.B. Burkhardt, Krawielitzki, Buddeberg und Nitsch), fühlten sich der Gemeinschaftsbewegung verpflichtet. Da die Gemeinschaftsbewegung seit ihren Anfängen von unterschiedlichen Anschauungen der Landeskirche gegenüber geprägt war, blieb man zu innerlandeskirchlichen Fragestellungen generell zurückhaltend. Sowohl die Missionsverantwortlichen aus Kreisen der Gemeinschaftsbewegung ohne kirchliche Ordination als auch die freikirchlichen Missionsvertreter fühlten sich vom Kirchenkampf ohnehin nicht betroffen, da man dort grundsätzlich distanziert zur Volkskirche stand. Die Gleichschaltungsversuche der Deutschen Christen im freikirchlichen Bereich hatten keine nachweisbare Auswirkung auf die Verantwortlichen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen. Die Gleichschaltungsversuche im freikirchlichen Bereich sind umfangreich erforscht (Voigt 2004:166-173; Zehrer 1986).

5.2 Missionswissenschaftliche Positionierungen

5.2.1 Das Missionsverständnis unter dem Einfluss „völkischer“ Weltanschauung

Für die missionsgeschichtliche Perspektive dieser Studie sind die Kontinuitäten bzw. die Diskontinuitäten des Missionsverständnisses der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen während der NS-Zeit von Interesse. Dabei müssen zunächst zwei Richtungen der „völkischen Weltanschauung“ unterschieden werden. Mit der einen Richtung ist das gemeint, was damals unter dem Schlagwort „artgemäßes Christentum“ firmierte. Mit der anderen Richtung sind die volkstums- und ordnungstheologischen Ansätze der damaligen Theologie in Deutschland gemeint.

Unter dem Einfluss der Deutschen Christen gab es das Schlagwort vom „artgemäßen Christentum“. Damit war die Arisierung des christlichen Glaubens gemeint. Unarisches, wie das Alte Testament sollte ausgeschieden werden. Man wollte den jüdischen Einfluss im christlichen Glauben eliminieren, was unweigerlich zu einer Reinterpretation traditioneller christlicher Theologie führte. Diese Reinterpretation wirkte sich insoweit auf das Missionsverständnis aus, dass beispielsweise judenmissionarische Tätigkeiten zunächst diskreditiert und später von den nationalsozialistischen Machthabern verboten wurden. Dieses „artgemäße Christentum“ fand in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen aber keinerlei Zustimmung. Stets hielt man dort daran fest, dass Menschen jedweder Rasse, durch eine Bekehrung zu Jesus Christus gerettet werden können. Gegenüber dem deutschchristlichen Diktum eines „artgemäßen Christentums“, machten Ernst Buddeberg und Wilhelm Nitsch mit biblisch-theologischen Argumenten deutlich, dass die Gemeinde Jesu sowohl aus Ariern als auch aus Nichtariern bestehe. Im Rahmen dieser Studie konnte nicht festgestellt werden, dass judenchristliche Mitarbeiter in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen aufgrund ihrer jüdischen Herkunft entlassen worden wären. Vielmehr versuchte man sie vor der nationalsozialistischen Verfolgung zu retten indem man sie als Missionsmitarbeiter ins Ausland sandte. Auch konnte keine Umdeutung biblischer Texte zugunsten eines „artgemäßen Christentums“ festgestellt werden. Zwar ließen sich im Missionsblatt „Palästina“ Äußerungen finden, die davon ausgehen, dass es zum Plan Gottes gehöre, dass Hitler die Juden aus Deutschland austreibe. Diese Aussagen blieben aber von der heilsgeschichtlichen Vorstellung geleitet, dass Gott seinen positiven Plan mit dem jüdischen Volk trotz oder gerade durch die Verfolgung weiter vorantreibe. Das jüdische Volk sollte durch Gerichte dazu gebracht werden Jesus, als ihren Messias anzuerkennen.

Im Rahmen dieser Studie konnte festgestellt werden, dass die Verantwortlichen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen ein „artgemäßes Christentum“ ablehnten und kontinuierlich an ihrem traditionellen Missionsverständnis festhielten. Durch Bekehrung gehörte man zu der einen Gemeinde Jesu Christi. Dabei war es unwesentlich, ob man nun jüdischer oder anderer ethnischen Herkunft war. Christliche Einheit sah man im Einsein mit Jesus Christus. Für andere „Nichtarier“ galt dies in gleicher Weise. Deswegen suchte man weiterhin Juden und „nichtarische“ Asiaten, Afrikaner und sogar Sinti und Roma für das Evangelium zu gewinnen.

In der deutschen Missionswissenschaft der 1920er und 1930er Jahre wurden volkstums- und ordnungstheologische Ansätze immer populärer (Tilgner 1966:214). Es ging dabei um die Betonung des Volkstums. Vor allem der Afrikamissionar Bruno Gutmann machte mit seiner „volksorganischen“ Missionsmethode von sich Reden. Dabei handelt es sich um die vermehrte Wertschätzung von Traditionen und Bräuchen. Gutmann hatte das soziologische Beziehungsgeflecht des ostafrikanischen Volkes der Chagga erforscht, um Anknüpfungspunkte für den missionarischen Gemeindebau zu finden. Diese fand er in den „urtümlichen Bindungen“, „Blut, Boden und Altersgleichheit“ (Jaeschke 1966:23). Gutmann zufolge sei diese völkische Struktur für den missionarischen Aufbau der Kirche im Chaggaland von großer Bedeutung (Jaeschke 1981).

Diese Missionsmethode war in der Zeit des Nationalsozialismus sehr beliebt, weil sie dem genuin Volkstümlichen und damit auch dem deutschen Volkstum schöpfungsgemäße und somit göttliche Bedeutung zuerkannte. Man ging davon aus, dass Gott sich jedem Volk in gewissen volkstypischen Eigenheiten mitgeteilt habe. Dadurch ergaben sich viele missionarische Anknüpfungspunkte, da man Gottes Offenbarung in diesen volkstypischen Eigenheiten zu erkennen meinte. Dazu wurden auch die Rassen-, Staats- und Familienordnungen gezählt. Interessanterweise nahm man in Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zu diesen volkstums- und ordnungstheologischen Ansätzen eine reservierte Haltung ein. Einzelne Äußerungen konnten zwar in den Missionspublikationen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen nachgewiesen werden, von einer umfassenden Rezeption dieser Ansätze kann jedoch keine Rede sein. Dies zeigt sich beispielsweise bei Ernst Buddeberg. In seinen Schriften und vor allem aber in seinem programmatischen Aufsatz „Der letzte Sinn aller Missionsarbeit“ (1938:3-13) vertritt er ein traditionelles Missionsverständnis. Die Mission der Kirche Jesu Christi habe einen zweifachen Auftrag. Einerseits habe sie „Erziehungsarbeit“ „an den Völkern“ zu leisten, andererseits „durch Evangelisation die Einzelnen [...] persönlich zu Christus zu führen“ (:10-11). Volkstums- und

ordnungstheologische Ansätze spielen dort keine Rolle. Auch lehnte er die Vorstellung ab, dass Mission die Volksgemeinschaft zu fördern habe. Mission fördere nicht die Volksgemeinschaft, sondern trenne sie, nämlich in Bekehrte und Nichtbekehrte (:10).

5.2.2 Der volksmissionarische „Kairos“ als Chance und Versuchung

Die „nationale Erhebung“ galt als ein geschichtlicher „Kairos“, als ein „Ruf des Augenblicks dem sich der Mensch nicht entziehen“ könne noch dürfe (Volk 1981:62). Diese besondere „geschichtliche Stunde“ wurde als Gottes Eingreifen verstanden. Einige in Kreisen des pietistisch-erwecklichen Protestantismus erwarteten in dieser „Gottesstunde“ eine sittlich-religiöse Erweckung des deutschen Volkes. Daran wollte man teilhaben. Vor allem aber die Rede vom volksmissionarischen Charakter des von Hitler versprochenen „positiven Christentums“ beeindruckte die Verantwortlichen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen.

Sowohl in der systematischen Theologie als auch in den Missionswissenschaften ist es allgemeiner Usus in der Re-Formulierung von Theologie und in missionarischer Verkündigung, den jeweiligen Kontext immer wieder aufs Neue einzubeziehen. Dabei kommt der gegenwärtigen Mentalitätsslage eine große Bedeutung zu. Im diesem Sinne wollten beispielsweise Paul Burkhardt und Theophil Krawielitzki den damaligen „Kairos“ für die missionarische Verkündigung nutzen. Man wollte das Evangelium in die gegenwärtige Zeit hineinsprechen. Und tatsächlich ergaben sich für die Evangelisation neue Gelegenheiten. Sollte man da nicht an dem neuen Geist der Volkswendung partizipieren und diese Stimmung nutzen, um das Evangelium zu verbreiten? War es aus missionswissenschaftlicher Perspektive nicht geradezu geboten, christliche Verkündigung im Kontext der damaligen Zeitereignisse neu zur Sprache zu bringen?

Soweit die Aktenlage erkennen lässt, wurde dieses Thema in den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen nicht tiefergehend reflektiert. Während Krawielitzki und Burkhardt in der „nationalen Erhebung“ neue Gelegenheiten für die Verkündigung des Evangeliums sahen, erkannten andere wie etwa Joachim Müller in ihr eine „Prüfungsstunde“. Während Krawielitzki und Burkhardt in der nationalsozialistischen Revolution missionarische Anknüpfungspunkte erkannten, sah Müller in ihr „das Vordringen“ der Abgötter „Volkstum, Rasse und Ehre“. Zu einer ausformulierten Kairos-Theologie, mit ihren Schlagwörtern wie „Volksnomos“, „heldische Frömmigkeit“, Theologie aus dem „deutschen Geiste Luthers“ (Faulenbach 1999:701), kam es aber auch bei Krawielitzki und Burkhardt nicht. Vielmehr

versuchte sie in pragmatischer Weise neue Möglichkeiten für die Verkündigung des Evangeliums zu nutzen.

5.2.3 Missionarische Verantwortung gegenüber Unrecht und Verfolgung

Das Missionsverständnis der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen war gekennzeichnet von persönlicher Bekehrung, individueller Frömmigkeit und einer starken Fokussierung auf die Verbreitung des Evangeliums durch Schrift und Wort. Zwar war man auch sozialdiakonisch, medizinisch und pädagogisch tätig, den Weltbezug des christlichen Glaubens hatte man tendenziell jedoch vernachlässigt. Im Ersten Weltkrieg gab es Vertreter der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen, die ihre Weltverantwortung wahrnahmen und gegen den Genozid an den Armeniern öffentlich Stellung bezogen. Doch schon damals war man in der Beurteilung der Frage, ob man sich an politischen Protesten beteiligen sollte, zurückhaltend. Dies zeigt sich beispielsweise an der Haltung von Ernst Lohmann, der im Gegenüber zu dem stark politisch ausgerichteten Engagement von Johannes Lepsius das „reine Barmherzigkeitswerk“ betonte (Goltz & Meissner 2004:325). Anstelle von politischen Interventionen versuchte man den verfolgten Armeniern mit praktischer Hilfe beizustehen.⁶⁵² Aber auch in anderen Missionsgebieten waren die gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten wie beispielsweise die Ausbeutung chinesischer Bauern oder die fortwährende Diffamierung und Diskriminierung von Sinti und Roma evident. Dies erkannte man zwar, versuchte jedoch nicht sozialpolitisch tätig zu werden. Ebenfalls konnte man dem sozialpolitischen Anliegen des Kommunismus keine Sympathien entgegenbringen, weil man eigentlich nur die atheistischen und antichristlichen Elemente des Kommunismus wahrnahm. Zwar versuchte man der größten sozialen Not in den Missionsgebieten mit einigen diakonischen Aktionen zu begegnen. Grundsätzlich aber schreckte man davor zurück, sich mit gesellschaftlich benachteiligten Gruppen politisch zu solidarisieren. Auch war man in Palästina nicht umfassender an einer Versöhnung zwischen Juden und Arabern bemüht. Vielmehr versuchte man Juden und Araber für Christus zu gewinnen.

Im Rahmen dieser Studie kann konstatiert werden, dass im Missionsverständnis der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen Themen wie Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden keine bedeutende Rolle spielten. Zu Solidaritätsbekundungen und Fürsprache für verfolgte

⁶⁵² Die stetige Hilfe für die verfolgten Armenier des Hilfsbundes ist hierfür ein Beispiel. Hier sei besonders das mutige Engagement von Beatrice Rohner genannt, die verfolgten Armeniern sogar in den türkischen Vernichtungslagern helfend beistand (Kieser 2011:367-382).

und benachteiligte Volksgruppen kam es eher selten. Diese Dimension fehlte dem Missionsverständnis der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen.

5.3 Tendenzen politischer Ethik

5.3.1 Apolitische Grundhaltung

Die Ergebnisse dieser Studien zeigen, dass man in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen mit Politik weder in den Missionsgebieten noch in der Heimat etwas zu tun haben wollte. Der einzelne Christ könne zwar politisch tätig werden, sein politisches Engagement müsse er aber aus dem kirchlichen Bereich heraushalten. Im Missionsblatt „Dein Reich komme!“ (Allrussischer Bundesrat der Evangeliums-Christen 1934:129) wird dazu Folgendes ausgeführt:

Dabei kann die Kirche als solche niemals mit dem Staat verbunden oder gar ihm untergeordnet sein. Sie kann mithin kein Organ der Obrigkeit sein, keine politische oder wirtschaftliche Partei werden. Wohl können die einzelnen Glieder der Kirche, als Bürger ihres Landes, sich mit Politik befassen und im Dienste des Staates stehen, aber die Kirche selbst hat damit nichts zu tun.⁶⁵³

Interessant in diesem Zusammenhang ist der Politikbegriff der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen. Als lobenswertes Vorbild nannte man beispielsweise den Generaldirektor der China Inland Mission, Dixon Edward Hoste, der während des Ersten Weltkriegs gezeigt habe, „daß Mission nichts mit politischen Verwicklungen zu tun“ haben dürfe. Er habe die Verbindung zu den deutschen Missionen aufrechterhalten, obwohl dies von der britischen Regierung untersagt war (Anonym 1936a:69). Dabei erkannte man vonseiten der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen nicht, dass Hoste in seinem Handeln höchst politisch agierte. Er setzte sich über die Anordnungen der britischen Regierung hinweg und trat somit unweigerlich in politische Opposition zur englischen Kriegspolitik.

Am Ende der Weimarer Zeit stand man den heftigen politischen Grabenkämpfen besonders distanziert gegenüber. Man lehnte politische Parteinahme jedweder Richtung ab. Insbesondere warnte man vor politischer Massenhypnose und forderte die Leser der Missionsblätter dazu auf, sich „vom Fanatismus in politischer und religiöser Beziehung“ „freizumachen“ und anstelle dessen, „das lebendige Wort des lebendigen Gottes reden zu lassen“ (Achenbach 1934b:28).⁶⁵⁴ Diese Forderung, die politischen Fanatismus und Parteienpolitik ablehnt, ist nachvollziehbar. Dort aber, wo die Nationalsozialisten Bürgerrechte außer Kraft setzten und Menschenrechte mit Füßen traten, ging es nicht mehr um parteipolitisches Gezänke, sondern um einen Angriff auf die sozialetischen

⁶⁵³ Ähnliche Gedanken äußerte Carl von Hippel (1935a:50).

⁶⁵⁴ Jakob Kroeker (1934b:10) beispielsweise betont explizit, dass der Missionsbund „Licht im Osten“ „in jeder Hinsicht unpolitisch und übernational“ sei.

Grundüberzeugungen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen.⁶⁵⁵ Soweit die Forschungen dieser Studie zu erkennen geben, reagierte man vonseiten der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen darauf nicht, weil man die Missionsarbeit nicht durch eine nonkonformistische Haltung gefährden wollte. Die Sorge vor nationalsozialistischer Repression war indes nicht unberechtigt. In den Missionspublikationen wurden heikle politische Themen daher ausgespart. Dies zeigt sich gerade dort, wo man wegen den vielfältigen Auslandskontakten Kenntnisse hatte, die anderen verschlossen blieben, wie beispielsweise das Wissen über die japanischen Kriegsverbrechen in China. Vor allem in Nanking, aber auch darüber hinaus wütete die japanische Armee in unvorstellbarer Grausamkeit. Da das nationalsozialistische Deutschland mit den Japanern einen Pakt eingegangen war, schwieg man vonseiten der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen über diese Kriegsverbrechen. Demgegenüber setzte sich beispielsweise der deutsche Siemensmanager John Rabe in Nanking für die chinesische Zivilbevölkerung ein und machte die japanischen Gräueltaten in Deutschland publik. Dabei nahm er in Kauf, von der Gestapo verhaftet und an weiterer Berichterstattung gehindert zu werden (Wickert 1997:291-283). Bis heute wird das Ansehen Rabes von der chinesischen Bevölkerung geehrt und sein menschliches Handeln als vorbildlich gelobt. Die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen hingegen vermieden tendenziell eine kritische Berichterstattung, da man sich vor den Konsequenzen fürchtete. Wichtig war ihnen die Erhaltung und ungestörte Weiterführung der eigenen missionarischen Arbeit. Die theologische Begründung für dieses Handeln zeigt sich nicht in ausformulierten verantwortungsethischen Reflektionen, sondern im Primat der Verkündigung des Evangeliums. Sozialethische und politische Verantwortung mussten diesem Primat nachgeordnet werden. In der Nachkriegszeit meinten einzelne Stimmen, dass man stets dem eigentlichen Auftrag nachgekommen sei und sich deswegen nichts vorzuwerfen habe. Die Vorrangstellung der Evangeliumsverkündigung wurde erneut bestätigt. Vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Verbrechen wäre ein Tatzeugnis, wie die berühmten Beispiele von Bonhoeffer und Schneider zeigen, dem eigenen Anspruch von Hingabe und Martyriumsbereitschaft entsprechender gewesen. Nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus wurde dies so jedenfalls nicht empfunden. Vielmehr wurde die These vertreten, „daß Gott in Verfolgungszeiten“ „nicht jedem den letzten schweren Weg der Selbstaufopferung“ auferlegt habe.⁶⁵⁶

⁶⁵⁵ Thomas Mann (in Stöhr 1983:3) schrieb dazu Folgendes: „Als Christ unpolitisch zu sein, ist ebenfalls eine politische Entscheidung – zugunsten des Status quo und zuungunsten der Mühseligen und Beladenen.“

⁶⁵⁶ Hans Brandenburg (1957:14) meinte dies in Bezug auf Jakob Kroekers Haltung zum Nationalsozialismus.

5.3.2 Obrigkeitsgehorsam

Die Ergebnisse dieser Studie haben gezeigt, dass die politische Ethik der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen nur rudimentär ausgeprägt war. Dort wo man politische Themen aufnahm, war ein Obrigkeitsgehorsam bestimmend. Da man sich in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen von den neuen politischen Richtungen wie Liberalismus, Sozialismus und Demokratie bedroht fühlte, suchte sie bei konservativen Überzeugungen Halt. Dabei war es ihnen eine Selbstverständlichkeit, „treue[] Untertan[en]“ „der Obrigkeit“ zu sein (Mumßen 1933a:216). Nach Wilhelm Nitsch (1937d:2 ArchNM/MR) von der Neukirchener Mission beispielsweise gebe „es keine treueren Staatsbürger und keine zuverlässigeren Stützen von Staat und Volk“ „als die wahren Christen“. Diese setzten sich „ehrlich und opferbereit für ihr Volk“ ein und würden „auch dann noch fest“ zu „Volk und Land und Obrigkeit“ stehen, „wenn andere müde und matt zusammenbrechen.“ Dies sei politische Zuverlässigkeit in „höchster Potenz“ (:2). Ähnliche Aussagen lassen sich bei allen in dieser Studie beschriebenen Verantwortungsträgern der Glaubens- und Gemeinschaftsmission finden.⁶⁵⁷ Zwar reagierte man erschrocken auf die gewaltsamen Übergriffe des nationalsozialistischen Staates im kirchlichen Bereich, ohne jedoch diese Übergriffe gemeinsam (mit der Bekenntnisfront) abzuwehren. Gelegentlich wurden diese Übergriffe legitimiert, da man der Obrigkeit gegenüber gehorsam sein wollte. Als die christliche Jugendarbeit in die Hitlerjugend eingegliedert wurde, analysierte beispielsweise Paul Burkhardt (1934c:4) die Lage und verneinte einen *status confessionis*:

Es hilft nichts, in der Abwehr zu verharren, und es ist nicht recht, nachdem die Obrigkeit es so angeordnet hat. Der Fall, dass wir Gott mehr gehorchen müssen als den Menschen liegt nicht vor. Denn als Petrus dieses Wort sprach, ging es nicht um Erziehungsarbeit, sondern um Verkündigung des Evangeliums.

In den Publikationen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen lassen sich Bemerkungen wie diese kaum finden, da Obrigkeitsgehorsam als theologische Selbstverständlichkeit galt. Die lutherische Zwei-Reichen-Lehre spielte in den Politikdiskursen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen jedoch keine Rolle. Vielmehr rekurrierte man auf die Bibelstelle Röm 13,1-3 und betonte, dass die Schrift lehre, „daß alle Obrigkeit, auch eine heidnische, gottlose, von Gott verordnete Obrigkeit“ sei, da es keine Obrigkeit gebe, „die nicht von Gott zugelassen wäre“. Daher müsse „man der Obrigkeit untertan sein in allem, was nicht dem Willen Gottes widerspricht“ (Allrussischer Bundesrat

⁶⁵⁷ Nach Gertrud von Bülow (1933:228) muss sich der Christ „einfügen in die Ordnungen, sich unterordnen können“. Dieses Statement ist zwar keiner tiefergehenden theologischen Reflektion über politische Ethik entnommen, es betont jedoch die Wichtigkeit der Gehorsamspflicht.

der Evangeliums-Christen 1934:129). Allerdings gab es kaum theologische Erörterungen über das, was dem Willen Gottes nicht entspräche. Vielmehr wies man auf das biblische Weltbild wonach die Welt von der Sünde korrumpiert sei und deswegen „obrigkeitliche Gewalt“ angewandt werden müsse, um „Wohlstand, Volkstum und Staat“ zu schützen (Sommer 1934:499). Folgerichtigerweise müsse man sich als Christ dieser Obrigkeit unterordnen. Was aber sei zu tun, wenn der nationalsozialistische Staat die Missionsarbeit verbiete? Dann – so Wilhelm Nitsch – müsse man sich ohne diesen Schritt zu bejahen „stillschweigend fügen, da wir als Christen auch in der über uns ausgeübten Gewalt, wie wir glauben, in diesem Fall zu unrecht ausgeübt, die Hand Gottes erkennen, die schwer auf uns liegt“ (1940b:2 ArchEMW).

Eine andere Bibelstelle, auf die man vonseiten der Glaubens- und Gemeinschaftsmisionen Bezug nahm, ist Matthäus 22, 21. Dort findet sich der Ausspruch von Jesus, dass man dem Kaiser geben soll, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist. Doch die Anwendung dieser Stelle auf die realen politischen und kirchenpolitischen Situationen konnte je nach Fragestellungen variieren. Der Neukirchener Missionsdirektor Wilhelm Nitsch beispielsweise sieht eine Einmischung des Staates in kirchliche Belange dort, wo evangelische Pfarrer auf Adolf Hitler vereidigt werden sollten. Dort müsse das bekannte Jesuswort „Wir geben dem Kaiser, was des Kaisers ist; aber wir geben ihm nicht auch, was Gottes ist“ Anwendung finden (1934f:177; 1938j:2 ArchVEM). Andere haben diese Frage anders beantwortet. Jedenfalls eignete sich diese Bibelstelle nicht, um eine politische Ethik zu entwickeln.

Auch nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus erfolgte in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmisionen keine Revision dieses nun mit der Kenntnis des millionenfachen Judenmordes ad absurdum geführten eigenen ethischen Handelns in der NS-Zeit.

6. Ertrag und Ausblick

Die folgende Auswertung bezieht sich auf die Ergebnisse dieser Studie. Dabei gilt es erneut auf ihre Grenzen hinzuweisen. Ein institutionengeschichtlicher Gesamtüberblick, der alle Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen umfänglich abzudecken versucht, war aufgrund der ungünstigen Quellenlage nicht möglich. Deshalb wurde ein konzeptionelles Vorgehen gewählt, welches neben der Auswertung der wichtigen Missionspublikationen keine umfassende Darstellung des Verhaltens aller sechzehn Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen im Umfeld des Nationalsozialismus versucht.⁶⁵⁸ Dies gilt natürlich auch vor allem für all jene Missionsverantwortlichen, die in dieser Studie nicht biographisch beschrieben werden konnten.⁶⁵⁹

Andererseits ist es durch die Auswertung der in den Missionspublikationen geäußerten politischen und gesellschaftlichen Positionen gelungen, die öffentlich geäußerte politische Grundhaltung der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen nachzuzeichnen. Auch zeigen die acht biographischen Porträts ein markantes Positionenspektrum der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen auf, welches der gängigen Forschung so nicht bekannt war. Deshalb kann ein Erkenntnisfortschritt dort konstatiert werden, wo die bisherige Forschung dem

⁶⁵⁸ So standen die Christoffel Blindenmission (CBM), der Deutsche Frauen-Missions-Gebetsbund (DFMGB), die Evangelische Mohammedaner Mission (EMM), der Hilfsbund für christliches Liebeswerk (Hilfsbund), die Friedenshort-Mission (Friedenhort), die Frauenmissionsschule Bibelhaus Malche (Malche) und die Missionshilfe Velbert (MV) nicht im Fokus dieser Studie.

⁶⁵⁹ Nach jetzigem Stand der Forschung, kann man zu dieser Personengruppe ohne den Anspruch auf Vollständigkeit die folgenden Leiterpersonen aus den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zählen: Otto Dreiholz (Vorsitzender 1936-1938), Karl Dietrich (Vorsitzender 1938-1941) und Adolf Küpper (Missionssekretär) von der Allianz-China-Mission; Hans Hermann Lörner (Geschäftsführer) von der Christoffel Blindenmission; Gertrud von Bülow (Geschäftsführerin) vom Deutschen-Frauen-Missions-Gebetsbund; Carl von Hippel (Vorsitzender) und Wilhelm Sziel (Missionsinspektor) von der Evangelischen Karmelmission; Theodor Ziemendorff (Vorsitzender), Hans Georg Feller (Missionsleiter) und Margarete Unruh (Leiterin) von der Evangelischen Mohammedaner-Mission; Gottfried Simon (Vorsitzender) und Gustav Möller (Missionsdirektor) vom Hilfsbund für christliches Liebeswerk im Orient; Adolf Witt (Missionsinspektor 1937-1938), Heinrich Hertel (Missionsinspektor ab 1935) und Rudolf Bitterhof (Missionsinspektor ab 1938) von der Liebenzeller Mission; Karl Otto von Kameke (Vorsitzender) und Ruth von Thüngen (Oberin) von der Frauenmissionsschule Bibelhaus Malche; Friedrich Schneider (Missionsinspektor) und Karl Rahn (Missionsinspektor ab 1938) von der Neukirchener Mission. Diese Auswahl orientiert sich an dem von Boberbach, Nicolaisen & Pabst (2010:315-341) herausgegebenen „Handbuch der Deutschen Evangelischen Kirche 1918-1949“. Die wichtigen Personen der Missionsgesellschaften, die nicht in diesem Handbuch aufgeführt werden, sind: Ernst Modersohn und Walter Michaelis (Leitungsteam) und Alfred Pfeiffer (wichtiger Missionsmitarbeiter) von der Gnadauer Brasilien-Mission; Jakob Kroeker (Missionsdirektor), Walter Jack (Missionsinspektor) und Paul Achenbach (Missionsinspektor) vom Missionsbund „Licht im Osten“; Ernst Kuhlmann (Gründer und Missionsleiter) von der Missionshilfe Velbert; Martin Urban (Missionsdirektor) und Paul Wißwede (seit 1938 Missionsinspektor) von der Mission für Süd-Ost-Europa. Zu den Missionsleitern Karl Friedrich Hering (Missionsdirektor) von der Yünnan-Mission und Martin Krawielitzki (Missionsleiter) von der Marburger Brasilienmission wurde schon geforscht; dazu siehe Werner Stoy (2008d und 2008b PSES). Möglicherweise lassen sich durch weitere intensive Forschungen und durch die Öffnung bisher verschlossener Archive bei diesen Personen sowohl nationalsozialistische als auch nonkonformistische Positionen erkennen.

pietistisch-erwecklichen Protestantismus verallgemeinert Hitlerbegeisterung und Begrüßung des Nationalsozialismus attestierte. Dieses Bild gilt es im Blick auf die vorliegende Studie jedenfalls hinsichtlich der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zu differenzieren.

6.1 Der historische Ertrag

Gemäß dem Verlauf dieser Studie soll im Folgenden in einem ersten Schritt die Rezeption des Nationalsozialismus in den Missionspublikationen zusammengefasst werden. Dann werden in einem zweiten Schritt die Positionen der biographisch porträtierten Personen kurz rekapituliert. In einem dritten Schritt wird dann der Umgang der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen mit der Schuldfrage ausgewertet. Schließlich soll der Versuch unternommen werden, die einzelnen Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in ihren verschiedenen politischen Haltungen einzuordnen.

6.1.1 Missionspublikationen

Überblickt man resümierend die Rezeption der nationalen Erhebung in den Missionspublikationen, dann werden die gesellschaftlichen und politischen Parameter der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen ersichtlich. Da sind zunächst die Anzeichen einer christlich orientierten Politik, die man dahingehend deutete, als protegiere der Nationalsozialismus christliche Freiheit und Lebensäußerungen. Ferner war da die Angst vor dem Bolschewismus. Man reagierte erleichtert auf die „nationale Erhebung“, da nun ein Vordringen christusfeindlicher Mächte, welche man damals primär in der bolschewistischen Revolution zu erkennen meinte, gebannt schien. Im Gegenüber zum Bolschewismus wurde die „nationale Erhebung“ als christlich-konservative Erneuerungsbewegung wahrgenommen. Nun hoffte man auf eine moralisch-gesellschaftliche, politische (und auch religiöse) Erweckung. Allerdings muss man diese Einschätzung unter dem Vorbehalt sehen, dass man sich in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zur nationalen Erhebung kaum äußerte. Am Umfang der Tausenden von Druckseiten aller Missionspublikationen gemessen, waren Äußerungen zu diesem Thema eher die Ausnahmen. An den vereinzelt Stellen, wo sie doch vorkommen, kann man zwar von politischen Randglossen im Fließtext, nicht jedoch von einer für alle Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen repräsentativen politischen Position sprechen. Denn die Mehrzahl der Missionspublikationen klammerte Politik und damit auch die „nationale Erhebung“ dezidiert aus.

Darüber hinaus hat die Auswertung der Missionspublikationen gezeigt, dass man sich gänzlich dem politischen Anliegen sozialistischer, marxistischer oder kommunistischer Ideen verschloss, obwohl man die bedrückenden gesellschaftlichen und sozialen Missstände in den Missionsgebieten kannte. Dies hatte zwei wesentliche Gründe. Zum einen hörte man früh von der kommunistischen Christenverfolgung in Russland und dem Baltikum. Darüber berichtete man ausführlich. Allerdings schürte dies Angst vor einer möglichen bolschewistischen Revolution in Deutschland. Zum anderen nahm man den Kommunismus ausschließlich als antichristliche und atheistische Bedrohung wahr. Jedoch stand man dem deutschchristlichen Pathos von einem artgemäßen Christentum sowie volks- und ordnungstheologischen Ansätzen allgemein reserviert gegenüber. Auch verweigerte man sich in der Beschreibung von Juden, Afrikanern, Chinesen oder Sinti und Roma einer rassistischen, chauvinistischen oder pejorativen Darstellungsweise. Dennoch gilt es hervorzuheben, dass es in den Missionspublikationen zu keinen kritischen Voten gegenüber der von Beginn an forcierten, antisemitischen und antiziganistischen Politik der Nationalsozialisten kam. Passiv nahm man die eklatanten Rechtsbrüche des NS-Regimes wahr, ohne dagegen Einspruch zu erheben. Auch verhielt man sich zu den Ereignissen des Novemberpogroms und zur späteren nationalsozialistischen Vernichtungspolitik still. Gleichfalls wagte man es nicht, die erpresserische, auf Krieg zielende Außenpolitik Hitlers in Frage zu stellen. Stattdessen druckten einige Missionsgesellschaften in ihren Missionsperiodika Kriegspropaganda ab oder warben für das nationalsozialistische Winterhilfswerk.

6.1.2 Biographische Positionen

Es ist indes problematisch, die in dieser Studie aufgenommenen acht Personen eindeutig mit Schlagwörtern wie Affinität, Anbiederungen, Opportunismus, Resistenz, Nonkonformismus oder Opfer zu versehen. Die politische Haltung und die daraus resultierenden Interaktionen dieser Personen während der NS-Zeit waren vielfältig, gelegentlich sogar ambivalent. Deswegen wird auf eine Apostrophierung dieser Personen mit einem dieser Schlagwörter verzichtet. Nichtsdestotrotz können deutliche Unterschiede namhaft gemacht werden.

So zeigte Theophil Krawielitzki vom DGD eine große Nähe zum Nationalsozialismus und zeitweise auch zu den Deutschen Christen. Darüber hinaus blieb er Zeit seines Lebens Hitler und dessen Aggressionspolitik verhaftet und verteidigte den Antisemitismus und andere

nationalsozialistische Verbrechen. Auf die Missionsarbeit hatte seine Affinität zum Nationalsozialismus jedoch kaum Auswirkungen.

Bei Paul Burkhardt von der Gnadauer Brasilien-Mission zeigt sich eine anfängliche Begeisterung für den nationalen Aufbruch. Diese Begeisterung war in erster Linie von einem missionarischen Interesse geleitet. Wenn man den Deutschen das Evangelium in ihrem Kontext verständlich machen wolle, müsse man – so Burkhardt – an dem nationalsozialistischen Aufbruch partizipieren. Begeistert äußerte er dies in seinen Publikationen. Später ließ er sich von seinen Freuden von seinem Irrweg abbringen. Daraufhin unterschrieb er eine Stellungnahme gegen die deutschchristliche Bewegung. Nach dem Krieg tat Burkhardt für sein nationalsozialistisches Werben Buße. Bei Burkhardt zeigt sich die Bereitschaft zur Korrektur und Umkehr.

Kurt Zimmermann von der Allianz-China-Mission trat mit seinen Freunden Paul Sprenger und Otto Weber der NSDAP und den Deutschen Christen bei ohne die Allianz-China-Mission auf deutschchristlichen oder nationalsozialistischen Kurs zu bringen. Wahrscheinlich wurde er in diesen nationalsozialistischen Organisationen Mitglied, um als Missionsdirektor nicht ins Abseits zu geraten. Später nach der Sportpalastkundgebung wandte er sich von den Deutschen Christen ab und unterstützte den kirchenpolitischen Kurs des DEMR.

Mit Ernst Buddeberg wurde ein Verantwortungsträger in diese Studie aufgenommen, der erst im Januar 1934 die Leitung der Liebenzeller Mission übernahm. Zuvor hatte er sich vielfältig gegen die Deutschen Christen engagiert und vehement deren Einfluss abgewehrt. In der Leitung der Liebenzeller Mission jedoch zog er sich, um der Missionsarbeit nicht zu schaden, auf eine dezidiert apolitische Position zurück. Durch Rückzug ins „Stille[] und Verborgene[]“ versuchte er die Liebenzeller Mission durch die NS-Zeit „hindurchzuwintern“.

Wilhelm Nitsch war als langjähriger Missionsdirektor der Neukirchener Mission ein angesehener und profilierter Vertreter der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen. Von Anfang an begrüßte er die „nationale Erhebung“, wobei es gilt, seinen mutigen und selbstbewussten Kampf gegen die nationalsozialistische Weltanschauung zu betonen. Einerseits sagte ihm Hitler und dessen Politik zu, andererseits sah er in der nationalsozialistischen und deutschchristlichen Ideologie eine Gefahr für Mission und Kirche. Trotzdem konnte er sich nicht völlig mit der Bekennenden Kirche identifizieren, da man dort, seiner Meinung nach, Pietisten kategorisch ablehne.

Joachim Müller vom Missionsbund „Licht im Osten“ beurteilte den Nationalsozialismus kritischer als viele seiner Kollegen in Kreisen der Glaubens- und

Gemeinschaftsmissionen. Er schrieb Artikel und Hefte gegen totalitäre politische Systeme und gegen den Neopaganismus, ohne explizit zu sagen, dass die dort beschriebene Gefahr ebenso vom Nationalsozialismus ausgehe. Trotzdem wurden einige seiner Schriften indiziert und seine publizistische Tätigkeit untersagt. Als er einem Judenchristen freundschaftlich beistand, wurde er denunziert und musste flüchten.

Würde man die politischen und kirchenpolitischen Positionen auf einer Skala darstellen, dann würde Krawielitzkis Position der NS-Konformität am nächsten stehen, während Müllers Position dieser am weitesten entgegenstünde. Die anderen in dieser Studie beschriebenen Personen und wahrscheinlich auch die hier nicht aufgenommenen Verantwortungsträger der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen können dazwischen eingeordnet werden.

Abseits dieser Skala stehen die Verfolgten und Opfer aus den Reihen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der NS-Zeit. Diese waren allerdings nur sehr wenige. Bemerkenswert ist, dass sie nicht wegen ihres Widerstandes gegen die NS-Gewaltherrschaft, sondern wegen ihrer Zugehörigkeit zu einer „minderwertigen“ Rasse verfolgt wurden. Bei dem jüdischen Kaufmann Hugo Löwenstein zeigte sich, dass er aufgrund der nationalsozialistischen Verfolgung aus Deutschland fliehen musste. Mit Hilfe der Evangelischen Karmelmission gelang ihm diese Flucht. An diesem Prozess wurde deutlich, dass die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen über internationale Netzwerke verfügten, die man für fluchtwillige Juden weit mehr hätte nützen können, als dies geschah.

Bei dem Lovari Jaija Sattler von der Mission für Süd-Ost-Europa zeigte sich eine Fehleinschätzung der nationalsozialistischen „Zigeunerpolitik“. Obwohl der antiziganistisch motivierte Vernichtungswille der Nationalsozialisten immer offenkundiger wurde, warnte man von Missionsseite Sattler nicht, sondern bestärkte sein Vertrauen in die nationalsozialistisch gleichgeschalteten Polizeibehörden. So kam es, dass nicht nur er, sondern viele Berliner Sinti und Roma, die er in naiver Absicht in so genannte „Zigeunerlisten“ eingetragen hatte, nach Auschwitz-Birkenau deportiert wurden. Dort fanden er und viele seiner „Stammesgenossen“ ein schreckliches Ende. Sattler war indes das einzige Opfer der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft aus dem Umfeld der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen. Dies macht deutlich, dass man dort trotz der hohen geistlichen Ambitionen keine Märtyrer evozierte.

6.1.3 NS-Vergangenheit und Schuldfrage

Nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus war es allgemein üblich, die NS-Vergangenheit zu beschweigen.⁶⁶⁰ Dies war auch bei den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen kaum anders. Das vielfältige Stillhalten im Umfeld von Terror gegenüber ethnischen Minderheiten und politisch Andersdenkenden wurde nicht thematisiert. Aber nicht nur das. Es blieb auch ungenannt, dass man durch Anpassungen und politische Neutralität Existenz sichernde Privilegien des NS-Staates erhielt und insofern mit dem Nationalsozialismus kooperierte. Geschwiegen wurde freilich auch über die aktive Förderung des Nationalsozialismus durch Mitgliedschaften bei NS-Organisationen und durch nationalsozialistische Voten in den privaten Rundbriefen oder in den öffentlichen Missionspublikationen. Nach dem Urteil des Freikirchenforschers Karl Heinz Voigt (2005:70) ist der Schritt zum Eingeständnis von Schuld umso schwerer, je höher die eigenen ethischen Ansprüche an sich und an die jeweils repräsentierte Gemeinschaft sind. Da die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen frömmigkeitsgeschichtlich ihre Wurzeln in der Heiligungsbewegung hatten und man in der deutschen protestantischen Missionsbewegung einen eigenen, „frömmeren“ Missionstypus darstellte, war möglicherweise die Aufarbeitung des eigenen, ethischen Versagens in der NS-Zeit unangenehm. Nach dem Liebenzeller Missionsinspektor Wilhelm Heinsen könne man „über die Fehler der Gotteskinder nicht leise genug sprechen“ (Pagel 1978a:71). Ob dieser Ausspruch auf das Versagen während der NS-Zeit zu beziehen ist, muss offen bleiben. Karl Friedrich Hering (1949b:1 LKAS) jedenfalls wollte das Versagen der „Gotteskinder“ nicht gerne vor den Augen eines nichtchristlichen Umfelds ausgebreitet sehen.

Selbstverständlich konnte es in einer solch heterogenen Gruppierung wie den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zu keiner einheitlichen Haltung dem Nationalsozialismus gegenüber kommen. Der Titel „Zwischen Anpassung, Affinität und Resistenz“ dieser Studie trägt diesem Umstand Rechnung.⁶⁶¹ Er beschreibt das

⁶⁶⁰ Dieser Begriff „Beschweigen“ wurde von dem deutschen Philosoph Hermann Lübbe eingeführt, um die historische Mentalitätssituation der Nachkriegszeit zu deuten. Demnach war es üblich, die NS-Vergangenheit zu „beschweigen“. Dies erleichterte die politische Integration der Vergangenheitsbelasteten in die deutsche Nachkriegsgesellschaft (Lübbe 2007:6). Allerdings ist diese Wortschöpfung dort problematisch, wo sie revisionistische Intentionen hat und Aufarbeitungsprozesse diskreditiert.

⁶⁶¹ Es gibt indes mehrere historische Arbeiten, die ihre Ergebnisse in ein „Zwischen“ einordnen, da kaum davon auszugehen ist, dass es in den meist heterogenen Gruppen eine monolithische Haltung zum Nationalsozialismus gegeben habe. In Titeln vieler wissenschaftlicher Monographien und Aufsätze zum Thema „Nationalsozialismus und Kirche“ taucht dieses „Zwischen“ auf (Röhm & Thierfelder 1981; Bethge 1985:281-294; Meiner 1985; van Norden 1985; Greschat 1987; Bendel 2002; Gremels 2005; Zimmermann 2007; Weyel 2011a:183-214). Gerhard

Positionenspektrum der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der NS-Zeit. Mit dem Begriff „Anpassung“ ist die neutrale Haltung der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zu den politischen und sozialetischen Herausforderungen der NS-Zeit benannt. Ohne aufzubegehren, passte man sich dort, wo man musste, passiv den nationalsozialistischen Bestimmungen an. Mit dem Schlagwort „Affinität“ ist die rudimentäre Position beschrieben, die bewusst die Nähe zum Nationalsozialismus suchte. Dabei handelt es sich um Privatpositionen von einzelnen Verantwortungsträgern wie beispielsweise Krawielitzki, Burkhardt oder Zimmermann. Sie standen dem Nationalsozialismus mehr oder weniger nahe. Allerdings vermieden sie es, ihrer Mission ein nationalsozialistisches Profil aufzuoktroyieren. Als „resistent“ kann die überwiegende Mehrheit der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen beschrieben werden. Sie verweigerte eine politische Positionierung generell und somit natürlich auch gegenüber Hitler und dem Nationalsozialismus. Außer einigen wenigen positiven Voten zur nationalen Erhebung, zeigte man sich gegenüber nationalsozialistischen Weltanschauungsangeboten resistent.⁶⁶² Es gab auch einige wenige, die gegenüber den Angriffen des Nationalsozialismus und seiner Weltanschauung nicht nur resistent waren, sondern die nationalsozialistische und rassistische Weltanschauung mitunter auch öffentlich kritisierten.

Die Ergebnisse dieser Studie zeigen, dass es keine völlig mit dem Nationalsozialismus oder der deutschchristlichen Ideologie gleichgeschaltete Glaubens- und Gemeinschaftsmission gegeben hatte. Ebenso konnte bei keiner der hier untersuchten sechzehn Missionsgesellschaften deutliche Anzeichen für ein wie auch immer geartetes dissidentes Verhalten oder „zentrale Kritik“⁶⁶³ gegenüber dem nationalsozialistischen Unrechtsregime gefunden werden.

Besier (1985a:266) weist darauf hin, dass es sich selbst bei der Bekennenden Kirche um sehr heterogene „Gruppierungen und Strömungen in der evangelischen Kirche handelt, deren gemeinsamer Minimalkonsens in der Negation offenkundiger Häresien der ‚Deutschen Christen‘ bestand“.

⁶⁶² An dieser Stelle sei erwähnt, dass man von den internationalen Partnern nicht korrigiert wurde. Jedenfalls konnten keine Hinweise hierauf ausfindig gemacht werden.

⁶⁶³ Franz Graf-Stuhlhofer (2001:7) unterscheidet zwischen „zentraler“ und „peripherer Kritik“ am Nationalsozialismus. Bei der „peripheren Kritik“ sei nicht Hitler und der Nationalsozialismus betroffen, sondern nur untergeordnete Instanzen oder spezielle Richtungen der nationalsozialistischen Weltanschauung, wie beispielsweise Rosenbergs Neuheidentum. Die „zentrale Kritik“ hingegen zielte direkt auf Hitler und den Nationalsozialismus ab.

6.2 Ausblick: Erinnern – Umdenken – Umkehren

Gemäß des deutschen Historikers Christian Meier (2010) habe in der Weltgeschichte nach „schlimmen Ereignissen“ das „Gebot des Vergessens“ vorgeherrscht.⁶⁶⁴ Dabei nennt er den Dreiklang „Erinnern – Verdrängen – Vergessen“ (:13). Diesem Dreiklang kann aus zwei wesentlichen Gründen nicht gefolgt werden. Zum einen kam es im pietistisch-erwecklichen Protestantismus, der gegenwärtig als Evangelikale Bewegung firmiert, zu keinem umfangreichen Erinnern. Zwar haben Freikirchen, einzelne Verbände und missionarische Werke ihre Geschichte während der NS-Zeit aufgearbeitet, nichtsdestotrotz bleiben auffällig viele Forschungslücken. Angesichts dieser Situation kann von einem umfassenden „Erinnern“ kaum die Rede sein. Denn was in verschlossenen Archiven und schwer zugänglichen Publikationen verborgen liegt, kann nicht erinnert werden. Zum anderen ist ein „Verdrängen und Vergessen“ möglicherweise unter den universalgeschichtlichen Prämissen Christian Meiers ein guter Weg, mit „schlimmer Vergangenheit“ umzugehen, nicht jedoch für christliche Organisationen. Dort sollte man sich im Umgang mit der eigenen „schlimmen Vergangenheit“ an biblisch-theologischen Prämissen orientieren. Stellt man sich diesen Prämissen, dann kann der Umgang mit „schlimmer Vergangenheit“ nur „Erinnern – Umdenken – Umkehren“ lauten.⁶⁶⁵

Dass es im Bereich des pietistisch-erwecklichen Protestantismus noch zu keinem umfangreicheren Erinnern gekommen ist,⁶⁶⁶ bestätigt die vorliegende Studie. Sie betrat forschungsmäßiges Neuland und möchte zu weiteren und vertiefenden Forschungen anregen.⁶⁶⁷ Denn auch für den Bereich der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen bleiben vielen Fragen offen.⁶⁶⁸ Abgesehen von der Situation des außenmissionarischen Bereichs ist es weitgehend ungeklärt, wie man sich in Kreisen des pietistisch-erwecklichen Protestantismus

⁶⁶⁴ Christian Meier (2010:158) fragt, ob dieses Gebot des Vergessens angesichts der Einzigartigkeit der deutschen Vergangenheit von 1933 bis 1945 eine weltgeschichtliche Ausnahme bildet.

⁶⁶⁵ In seinem engagiert vorgetragenen Beitrag fordert Wolfgang Heinrichs (2005:91-121) ein Erinnern, Umdenken und Umkehren.

⁶⁶⁶ Nach Thomas Schirrmacher (2003:34) ist die Erforschung des Verhältnisses der Kirchen zum Nationalsozialismus bisher überwiegend auf die katholische Kirche und die evangelischen Landeskirchen beschränkt geblieben, wobei man den evangelikalen Bereich weitgehend ausgeblendet habe.

⁶⁶⁷ Mit dieser Studie möchte der Verfasser das Forschungsgebiet der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der NS-Zeit eröffnen und damit das Geschichtsbewusstsein dieser Missionen schärfen. Das Interesse an der eigenen Geschichte der jeweiligen Mission wird lediglich in zeitlicher Nähe zu Jubiläen wach. Ansonsten verwendet man wenig Mühen und Mittel, die Archive (wenn überhaupt vorhanden) zu pflegen, alte Dokumente, Missionsphotographien usw. zu verzeichnen und gegebenenfalls zu digitalisieren, um sie einer größeren Forscherschaft zugänglich zu machen.

⁶⁶⁸ Diese betreffen insbesondere die Missionsgesellschaften, die nicht durch einen ihrer Vertreter hier dargestellt wurden, wie die CBM, DFMGB, EKM, EMM, Friedenshort, Malche, MV und die MSOE. Aber auch in den Missionsgesellschaften, die hier durch einen ihrer Vertreter dargestellt wurden, gibt es andere wichtige Personen, deren Verhalten zum Nationalsozialismus das Gesamtbild ergänzen könnte.

zu Shoah, Porajmos und zu den Euthanasiemorden verhielt. Ferner ist ungeklärt, wie man im pietistisch-erwecklichen Protestantismus auf die Machtergreifung Hitlers reagierte, da wichtige Presseorgane, wie Gemeinde- und Gemeinschaftsblätter,⁶⁶⁹ christliche Erbauungsliteratur, evangelistische Verteilblätter und werksinterne Rundbriefe im Hinblick auf die NS-Zeit noch nicht wissenschaftlich analysiert worden sind. Darüber hinaus gibt es Verbände und missionarische Werke wie beispielsweise die Berliner Stadtmission, das Blaue Kreuz, aber auch partikulare Gemeinschaftsverbände, Sänger- und Posaunenvereinigungen, Jugendorganisationen und Diakonissenmütterhäuser⁶⁷⁰, die bisher noch nicht im Blickfeld der Forschung standen. Zwar wurden in dieser Studie einige damals prominente Einzelpersonen genannt, ohne aber das Verhältnis dieser Personen zum Nationalsozialismus umfangreicher beschrieben zu haben. Dazu gehören – um nur einige zu nennen – Hans Brandenburg, Gertrud von Bülow, Joseph Gauger, Wilhelm Göbel, Willy Hennes, Carl von Hippel, Karl Otto von Kameke, Jakob Kroeker, Paul Kuhlmann, Ernst Modersohn, Bernhard Peters, Paul Wißwede und Walter Zilz. Die biographische Beschreibung dieser Personen im Kontext des Nationalsozialismus harret der wissenschaftlichen Bearbeitung. Auch hat sich gezeigt, dass es nach wie vor ungeklärt ist, ob und wie man im pietistisch-erwecklichen Protestantismus die in der wissenschaftlichen Forschung umstrittenen antijudaistischen bzw. antisemitischen Äußerungen der Tübinger Autoritäten Adolf Schlatter und Adolf Köberle rezipierte. In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage nach der Bewertung der vom pietistisch-erwecklichen Protestantismus favorisierten Partei des Christlich-Sozialen Volksdienstes (CSVD). Immerhin erzielte er bei den Reichstagswahlen 1930 einen Achtungserfolg von 2,5 %. Die Beurteilung dieser Partei im Hinblick auf das Erstarken des Nationalsozialismus ist heftig umstritten.⁶⁷¹ Zweifelsohne ist ein Erinnern nur dort möglich, wo man sich diesem dunklen Kapitel der eigenen Geschichte stellte. Wo dies nicht geschah, ist nicht einmal der erste dieser drei Schritte getan.

⁶⁶⁹ Vor allem die auflagenstarken Blätter „Licht und Leben“, „Heilig dem Herrn“, „Der Gärtner“ und „Auf der Warte“ standen bisher kaum im Blickfeld der Forschung.

⁶⁷⁰ Es ist auch unklar, wie diakonische Einrichtungen des pietistisch-erwecklichen Protestantismus auf die Monopolisierungen des nationalsozialistischen Winterhilfswerks reagierten. Dies konnte auch für den Missionsbereich nicht geklärt werden.

⁶⁷¹ Während Werner Neuer (1998:376) dem CSVD einen „energischen Kampf gegen den Nationalsozialismus“ attestiert, seine Demokratiefähigkeit und soziale Ausrichtung lobt, werfen Lutz Fahlbusch & Werner Methfessel (1983:467-470) dem CSVD vor, er sei eine evangelische Partei bzw. Sammlungsbewegung gewesen, die mit Agitation und religiöser Schwärmerei „bürgerlichen Nationalismus“ mit „kleinbürgerlich-utopischen sozialen Vorstellungen“ zu verbinden suchte. Auch habe man dort „fast bedingungslos[] die Brüningische[] Faschisierungspolitik“ unterstützt und später die „Hitlerbewegung“ toleriert. Zudem werfen sie Günther Opitz' Standardwerk (1969) über den CSVD vor, es habe auf „die Hervorhebung der objektiv reaktionären Rolle dieser bürgerlich-protestantischen Parteien“ verzichtet und damit „deren Mitschuld bei der Errichtung der faschistischen Diktatur“ verschleierte (470). Auch wenn diese Vorwürfe von marxistischer Seite kommen (Aichelin 1994:28), gilt es dennoch zu klären, inwiefern sie mit den historischen Fakten übereinstimmen und wie sich der CSVD abseits von ideologischen Grabenkämpfen beurteilen lässt.

Angesichts des nationalsozialistischen Totalitarismus orientierten sich die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen auf die Bestandssicherung der eigenen missionarischen Arbeit. Denselben Sachverhalt hatte Andrea Strübind (1995:326) in anderem Kontext als „missionsorientierter Reduktionismus“ bezeichnet, weil man die nationalsozialistische Toleranz gegenüber christlicher Missionsarbeit zum entscheidenden Kriterium für die Beurteilung der NS-Politik erhob. Dies hatte zur Folge, dass die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der NS-Zeit, diesem missionsorientierten Reduktionismus zu Ungunsten der politisch-gesellschaftlichen Verantwortung den Vorrang gaben. Die Ergebnisse dieser Studie zeigen, dass man in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen das christliche Zeugnis fast lediglich im *kerysein* und nicht im *martyrion* sah.

Ernst Buddeberg (1933b:297) hatte in den schwierigen Anfangszeiten des Kirchenkampfes entgegen der Position der Deutschen Christen auf die durchaus kritische politische Funktion der Kirche aufmerksam gemacht. Er nannte diese kritische Funktion der Kirche „Gewissen des Staates“. „Umkehren“ in diesem Zusammenhang heißt, die Annahme dieser kritischen Funktion und zugleich die Abkehr von politischen Indifferenzen. Ein „Umkehren“ ist aber vor allem dort angezeigt, wo man dem Primat der Verkündigung die gesellschaftliche und politische Verantwortung opferte.

Gelegentlich zeigt sich bei den Jubiläumsbeiträgen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen ein Geschichtsbild, als habe man in der NS-Zeit nie falsch gehandelt.⁶⁷² Umdenken in diesem Zusammenhang könnte zu dem Eingeständnis führen, dass die Verantwortungsträger der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen den Herausforderungen der damaligen Zeit nicht immer gewachsen waren und es bei ihnen auch Schuld und Versagen gab. Die Aufforderungen von Karl Hartenstein (1949a:1 LKA/D23) an Vertreter und Vertreterinnen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen, dass man „in aller Klarheit“ die „Irrweg[e]“ der NS-Vergangenheit in öffentlicher „Buße zum Ausdruck“ bringen solle, bleibt von ungebrochener Aktualität.

⁶⁷² Jakob Dietz ([1957]:76) beispielsweise erwähnt in der Jubiläumsschrift der Gnadauer Brasilien-Mission, dass Paul Burkhardt mit einem „Seismographen“ zu vergleichen wäre, welcher die Fähigkeit gehabt habe, jede „Abweichung“ vom Evangelium wahrzunehmen (:76). In einem Jubiläumsbeitrag der Neukirchener Mission heißt es, dass unsere „Väter [...] nicht gewichen“ seien, sondern „sich ohne Widerspruch gebrauchen“ ließen. „Sie bleiben uns Vorbilder in der aufopfernden Hingabe, glaubensmutigem Einsatz und geduldigem Warten auf die Stunde Gottes“ (Affeld 1978:3).

7. Bibliographie

- 30 Jahre Gnadauer Brasilienmission [1957]. *Gnadauer Brasilien-Mission e.V. Missionsnachrichten* Nr. 7, 1-8.
- 50 Jahre Bibelhaus [Malche] 1898-1948. Stuttgart: Kreuz-Verlag
- 75 Jahre Licht im Osten. Sonderausgabe zum Jubiläum [1995]. o.O.
- 75 Jahre unter dem Stab des guten Hirtens Diakonissenmutterhaus Friedenshort 1890-1965. [1965]. Lahr-Dinglingen: St. Johannis.
- 100 Jahre Friedenshort. *Liebe macht sehend*. Freudenberg. s.n.
- 125 Jahre Neukirchener Mission. *Berichte und Zeugnisse aus den letzten 50 Jahren*. 2007. Neukirchen-Vluyn: s.n.
- Achenbach, Paul 1933a. Reisebericht. *Dein Reich komme!* 14. Jg. Januar, 27-30.
- Achenbach, Paul 1933b. Reisebericht. *Dein Reich komme!* 14. Jg. Juli, 155-159.
- Achenbach, Paul 1934a. Reisebericht. *Dein Reich komme!* 15. Jg. Juli, 200-203.
- Achenbach, P[aul] 1934b. Volksmission (Reisebericht). *Dein Reich komme!* 15. Jg. Januar, 27-31.
- Achenbach, Paul 1940. Die rechte Schau. *Dein Reich komme!* 21. Jg. Mai, 51-55.
- Achenbach, Paul 1966a. Brief an den Missionsbund Licht im Osten, 26. Juli. (ArchLiO)
- Achenbach, Paul 1966b. Brief an Erna Sichting, 4. Oktober. (ArchLiO)
- Adelsberger, Lucie 1956. *Auschwitz. Ein Tatsachenbericht*. Berlin: Lettner-Verlag.
- Affeld, Ulrich 1978. *Er machte uns im Glauben kühn... 100 Jahre Neukirchener Mission*. Wuppertal-Elberfeld: Verlag der Schriftenmission der Evangelischen Gesellschaft für Deutschland.
- Afflerbach, Horst 2006. *Die heilsgeschichtliche Theologie Erich Sauers*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Aichelin, Albrecht 1994. *Paul Schneider. Ein radikales Glaubenszeugnis gegen die Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.
- Aigner, Dietrich 1971. *Die Indizierung „schädlichen und unerwünschten Schrifttums“ im Dritten Reich*. Frankfurt/M.: Buchhändler-Vereinigung.
- Allianz-China-Mission [1949]. *China ruft*. [Zum 60-jährigen Bestehen der Allianz-China-Mission]. Barmen: s.n.
- Allrussischer Bundesrat der Evangeliums-Christen 1934. Unser Auferstehungsruf. *Dein Reich komme!* 15. Jg. 1934, 115-133.
- Althaus, Georg 1954. Erfahrungen mit Zigeunern. Manuskript. (LKAW)
- Althaus, Georg 1955. Festpredigt in Zürich am 6. November 1955 im Vereinshaus der Methodistenkirche, Stauffacher Straße 54, gelegentlich der 1. Missionskonferenz der schweizerischen Zigeunermission. (LKAW)
- [Althaus, Georg] 1959a. Zeugenaussage, 14. April. (PSER)
- Althaus, Georg 1959b. Aus der lutherischen Missionsarbeit an den verfolgten Zigeunern in Deutschland. Geschrieben für den Oekumenischen Rat der Kirchen. Braunschweig. (LKAW)
- Althaus, Georg 1964. Brief an Hermann Langbein, 7. Januar. (PSER)
- Anonym [o.J.]a. *General Feng. Ein chinesischer General als Christ*. Übersetzt von Frau Missionar E. Mönch. Wuppertal-Barmen: Verlag der Buchhandlung der Deutschen China-Allianz-Mission.
- Anonym [o.J.]b. Bestand A 2 198 (KAC)
- Anonym [o.J.]c. Bestand A 2 196 (KAC)

- Anonym [o.J.]d. Datenblatt [zum Leben von Walter Nitsch]. (PSHW)
- Anonym [o.J.]e. „Kleiner Spruch“ Wilhelm Sziel. (STAS)
- Anonym 1916. Die Einwirkungen des Krieges auf die Mission. *Chinas Millionen* 17. Jg. Mai, 79-82.
- Anonym 1918a. Jahresbericht der Liebenzeller Mission über das Jahr 1917. *Chinas Millionen* 19. Jg. Mai, 35-36.
- Anonym 1918b. Daheim und draußen. *Chinas Millionen* 19. Jg. Dezember, 99-100.
- Anonym 1928a. Zigeunermission. *Mitteilungen der Mission für Süd-Ost-Europa* 25. Jg. April, 4.
- Anonym 1928b. Ein bedeutsamer Erlaß der Nanking-Regierung. *Chinas Millionen* 29. Jg. August, 172.
- Anonym 1929a. Jesus bringt unsre äußere Erlösung! *Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes* 23. Jg. Juni, 168-169.
- Anonym 1929b. Jahresbericht der Liebenzeller Mission über das Jahr 1928. *Chinas Millionen* 30. Jg. Juli/August, 93-94.
- Anonym 1930a. Du, König dachtest auf deinem Bette, wie es doch hernach gehen würde. *Chinas Millionen* 31. Jg. September, 134-136.
- Anonym 1930b. Unser erstes Missions-Jugendfest. *China-Bote* 38. Jg. November, 162-163.
- Anonym 1931. Jahresbericht der Liebenzeller Mission über das Jahr 1930. *Chinas Millionen* 31. Jg. Juni, 82.
- Anonym 1932a. Mitteilung an unsere Missionsfreunde. *China-Bote* 40. Jg. Januar, 12-14.
- Anonym 1932b. Aus China. *Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes* 26. Jg. April, 129.
- Anonym 1932c. Die Stunde der Versuchung. *Mitteilungen der Mission für Süd-Ost-Europa* 29. Jg. Nr. 115 April, 1-2.
- Anonym 1932d. Neues von General Feng. *Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes* 26. Jg. Mai, 164-166.
- Anonym 1932e. Neues von General Feng. *Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes* 26. Jg. November, 354-355.
- Anonym 1933a. Gebetsanliegen. *Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes* 27. Jg. April, 98-99.
- Anonym 1933b. Die Gottlosenbewegung in China. *Palästina* Mai/Juni, 57-59.
- Anonym 1933c. Einwanderung nach Palästina. *Palästina* 21. Jg. Mai/Juni, 60.
- Anonym 1933d. Das Privatsekretariat Ihrer Majestät (...). *Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes* 27. Jg. Mai, 128.
- Anonym 1933d. Aus den Anstalten. *Der Missions- und Heidenbote* 55. Jg. Nr. Juni, 140-141.
- Anonym 1933e. Der Führer-Gedanke. *Mitteilungen der Mission für Süd-Ost-Europa* 30. Jg. Nr. 120 Juli, 1-2.
- Anonym 1933f. Für unsere mitbetenden Freunde. *Chinas Millionen* 34. Jg. August, 105-106.
- Anonym 1933g. Einwanderung in Palästina. *Palästina* 21. Jg. September/Oktober, 102-104.
- Anonym 1933h. Die entscheidende Frage in China. *Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes* 27. Jg. Oktober, 318-319.
- Anonym 1933i. Die Tagung des Deutschen Evangelischen Missionsbundes in Barmen. *Sonnenaufgang* 7. Jg. Oktober/November, 2-4.
- Anonym 1933j. Gebetsanliegen. *Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes* 27. Jg. November, 322-323.
- Anonym 1933k. Gebetsanliegen. *Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes* 27. Jg. Dezember, 354-355.
- Anonym 1933l. Von der Barmer Missionstagung. *Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes* 27. Jg. Dezember, 382-383.
- Anonym 1933m. Aeussere Mission in der deutschen Evangelischen Kirche vom 17. Okt.

1933. (ArchNM/MA).
- Anonym 1933n. Protokoll der Mitgliederversammlung des Vorstandes der Ev. Karmelmission am 8. + 9. Dezember 1933 zu Berlin. (PSJE)
- Anonym 1933o. Daheim und draußen. *Chinas Millionen* 34. Jg. Mai, 172-173.
- Anonym 1934a. Ein seltsames Urteil über Deutschland aus jüdischem Munde. *Palästina* Januar, 25-27.
- Anonym 1934b. Ein kürzlich geführtes Missionsgespräch. *Sonnenaufgang* 8. Jg. April, 29.
- Anonym 1934c. Eine Christenkundgebung Süddeutschlands und Westdeutschlands. *Palästina* Mai/Juni, 54-56.
- Anonym 1934d. Jüdische Flüchtlinge und Ansiedlungen deutscher Juden in Palästina. *Palästina* 22. Jg. Mai/Juni, 71-72.
- Anonym 1934e. Bericht über den Heimatdienst 1933. *Palästina* Mai/Juni, 52-53.
- Anonym 1934f. Bekennen! *Sonnenaufgang* 8. Jg. Mai/Juni, 41-42.
- Anonym 1934g. Säe- und Erntearbeit der Heimat. *Chinas Millionen* 35. Jg. Juni/Juli, 106-108.
- Anonym 1934h. Für unsere mitbetenden Freunde. *Chinas Millionen* 35. Jg. August, 114.
- Anonym 1934i. Kundgebung des Deutschen Evangelischen Missionsrates. *Chinas Millionen* 35. Jg. August, 118-119.
- Anonym 1934j. Ein Wort der deutschen evangelischen Mission zur gegenwärtigen Stunde. *Tor zum Osten* 11. Jg. September/Dezember, 7-8.
- Anonym 1934k. Ein Wort der deutschen evangelischen Mission zur gegenwärtigen Stunde. *Palästina* November/Dezember, 102-103.
- Anonym 1934l. Ein Wort der deutschen evangelischen Mission zur gegenwärtigen Stunde. *Sonnenaufgang* 8. Jg. November/Dezember, 11-12.
- Anonym 1934m. Das Johanneum und die „Deutschen Christen“. *Licht und Leben* Nr. 50, 16. Dezember, 719-720.
- Anonym 1934n. Ein Wort der deutschen evangelischen Mission zur gegenwärtigen Stunde. *Der Missions- und Heidenbote* 56. Jg. Dezember, 266-267.
- Anonym 1935a. Bekennen! *Mitteilungen der Mission für Süd-Ost-Europa* 32. Jg. Nr. 127 April, 1-2.
- Anonym 1935b. Die dunklen Wolken über dem Missionswerk im Jahr 1934/35. *Chinas Millionen* 36. Jg. Mai, 85-87.
- Anonym 1935c. Kundgebung des Deutschen Evangelischen Missions-Tages. *Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes* 29. Jg. Mai, 148-149.
- Anonym 1935d. Unsre lieben Geschwister im Herrn! *Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes* 29. Jg. Juni, 198-200.
- Anonym 1935e. Ich sende euch! *Der Pionier* 35. Jg. Juli, 81-83.
- Anonym 1935f. Glauben – Bekenntnis – Zeugnis. *Mitteilungen der Mission für Süd-Ost-Europa* 33. Jg. Nr. 129 Oktober, 1-2.
- Anonym 1935g. Abessinien. *Palästina* 23. Jg. November/Dezember, 94-95.
- Anonym 1935h. Unsre lieben Geschwister im Herrn! *Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes* 29. Jg. Dezember, 409-412.
- Anonym 1935i. Bekennen! *Sonnenaufgang* 9. Jg. Mai/Juni, 41-42.
- Anonym 1935j. Säe und Erntearbeit in der Heimat. *Chinas Millionen* 36. Jg. Juni/Juli, 106-108.
- Anonym 1936a. Daheim und draußen. *Chinas Millionen* 37. Jg. Mai, 68-69.
- Anonym 1936b. Unsere Brasilienmission, in *Jahrbuch des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes für das Jahr 1937*. Marburg: Spener-Verlag, 80-86.
- Anonym 1937a. Zigeuner-Jubiläum. (25 Jahre Zigeunermission der Berliner Stadtmission). *Die Stadtmission* 60. Jg. Nr. 6, 80-83.
- Anonym 1937b. Ein Gang durch die Weltmission. *Dein Reich komme!* 18. Jg. Februar, 29-35.
- Anonym 1937c. Für unsere mitbetenden Freunde. *Chinas Millionen* 38. Jg. Mai, 62.

- Anonym 1937d. Für unsere mitbetenden Freunde. *Chinas Millionen* 38. Jg. Oktober, 137-138.
- Anonym 1937e. Werde Mitglied des NSV [NSV-Emblem]. *Der Pionier* 37. Jg. November, 128.
- Anonym 1938a. 13. Jugendmissionsfest in Hermannswerder. *Tor zum Osten* 11. Jg. Juli/August, 6-8.
- Anonym 1938b. Für unsere mitbetenden Freunde. *Chinas Millionen* 39. Jg. Oktober, 147.
- Anonym 1938c. Für unsere mitbetenden Freunde. *Chinas Millionen* 39. Jg. November, 162-163.
- Anonym 1940a. Bericht au dem Bibelhaus. *Gottes Brunnlein* Heft 47 Februar, 17-19.
- Anonym 1940b. Werdet Mitglied der NSV [NSV-Emblem]. *Mitteilungen der Mission für Süd-Ost-Europa* 83. Jg. April, 6.
- Anonym 1940c. Selbsterlebtes in Polen. *Im Dienst des Königs* 40. Jg. April/Mai, 50-51.
- Anonym 1940d. Unsere Aufgabe – heute. *Der Missions- und Heidenbote* 62. Jg. Mai, 41.
- Anonym 1940e. Mitteilungen an unsere Missionsfreunde. *China-Bote* 48. Jg. Mai, I.
- Anonym 1940f. Mitteilungen an unsere Missionsfreunde. *China-Bote* 48. Jg. Juni, I.
- Anonym 1940g. Mitteilungen an unsere Missionsfreunde. *China-Bote* 48. Jg. Juli, I.
- Anonym 1940h. Ein Jahr Krieg. *China-Bote* 48. Jg. Oktober, 81.
- Anonym 1940i. Verpflichtendes Gebot. *China-Bote* 48. Jg. Dezember, I.
- Anonym 1940j. [Winterhilfswerkwerbetext]. *Der Missions- und Heidenbote* 62. Jg. März, 27.
- Anonym 1941a. Dein Opfer zum Sieg! [Winterhilfswerkemble]. *Der Missions- und Heidenbote* 63. Jg. Januar, 2.
- Anonym 1941b. Mitteilungen an unsere Missionsfreunde. *China-Bote* 49. Jg. Januar, I.
- Anonym 1941c. Mitteilungen an unsere Missionsfreunde. *China-Bote* 49. Jg. Februar, I.
- Anonym 1941d. Mitteilungen an unsere Missionsfreunde. *China-Bote* 49. Jg. März, I.
- Anonym 1941e. Mitteilungen an unsere Missionsfreunde. *China-Bote* 49. Jg. Mai, I.
- Anonym 1941f. Mitteilungen an unsere Missionsfreunde. *China-Bote* 49. Jg. Juli, I.
- Anonym 1942. Akten der Geheimen Staatspolizei – Staatspolizeileitstelle Düsseldorf [Schnepper]. (NW HSA)
- Anonym 1948a. An die Mitglieder des Brüderrates der Allianz-China-Mission vom 15.6.1948. (ArchAM)
- Anonym 1948b. Angelegenheit Bruder Zimmermann 1948 vom 28. Sep. (ArchAM)
- Anonym 1948c. Anhang zur Niederschrift vom 21.9.1948. (ArchAM)
- Anonym 1952. Bescheid vom 10. März. (LfBO)
- Anonym 1955. Brief an [Frieda] Zeller, 17. November. (ArchMSOE)
- Anonym 1964. Werden, Wachsen und Abbruch der Missionsarbeit in China. *Missionsbote* 73, 43-77.
- Anonym 1977. Wie entstand der Missionsbund Licht im Osten?, in *Licht im Osten. Ein Werkzeug für die Völker Osteuropas. Sondernummer von Dein Reich komme* 3, 10-20.
- Anonym 1985. Dokumentation zur Situation der Neukirchener Mission in der Zeit des Dritten Reiches. *Missionsbote aus Neukirchen*. Mai/Juni, 3-7.
- Anonym 1997. Protokoll des MR von 20.09.1997. (ArchAM)
- Anonym 1998a. Protokoll des MR von 27.02.-01.03.1998. (ArchAM)
- Anonym 1998b. Protokoll der Mitgliederversammlung vom 05.09.1998. (ArchAM)
- Anonym 2003. *Heinrich Coerper. Ein Mann, den Jesus Christus gebrauchte: Erinnerungen und Streiflichter aus seinem Leben und Wirken*. Lahr: Johannis.
- Anonym 2009. Unsere Geschichte – Von den Anfängen der Marburger Mission. *Marburger Missions Magazin* 1/09, 15-17.
- Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen (Hg.) 2013. *Jahresbericht*. Korntal: s.n.
- Aring, Paul Gerhard 1980. *Christliche Judenmission. Ihre Geschichte und Problematik dargestellt und untersucht am Beispiel des evangelischen Rheinlandes*. Neukirchen-

- Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Aring, Paul Gerhard 1987. *Christen und Juden heute, und die „Judenmission“? Geschichte und Theologie protestantischer Judenmission in Deutschland, dargestellt und untersucht am Beispiel des Protestantismus im mittleren Deutschland*. Frankfurt/M.: Haag und Herchen.
- Aring, Paul Gerhard 1988. Judenmission. *TRE* Bd. XVII, 325-330.
- Arnold, Hermann 1965. *Die Zigeuner. Herkunft und Leben der Stämme im deutschen Sprachgebiet*. Olten/Freiburg im Breisgau: Walter Verlag.
- Baetz, Michael; Herzog, Heike; & Mengersen, Oliver von 2007. *Die Rezeption des nationalsozialistischen Völkermords an den Sinti und Roma in der sowjetischen Besatzungszone und der DDR. Eine Dokumentation zur politischen Bildung*. Heidelberg: Dokumentations- und Kulturzentrum Deutscher Sinti und Roma.
- Bauer, Gisa 2012. *Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Geschichte eines Grundsatzkonflikts (1945-1989)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bauerochse, Ernst 2005. Die Hermannsbürger Mission in Äthiopien im Zeitalter des Totalitarismus, in Gremels, Georg (Hg.): *Die Hermannsbürger Mission und das „Dritte Reich“*. Zwischen faschistischer Verführung und lutherischer Beharrlichkeit. Münster: Lit Verlag, 127-140.
- Baumann, Schaul 2005. *Die Deutsche Glaubensbewegung und ihr Gründer Jakob Wilhelm Hauer (1881-1962)*. Marburg: diagonal-Verlag.
- Baumann, Arnulf 1986. Judenmission. *Evangelisches Kirchenlexikon*. 3. Auflage. Band 2, 854-857.
- Baumgärtner, Raimund 1977. *Weltanschauungskampf im Dritten Reich. Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg*. Mainz: Matthias-Grünwald.
- Bautz, Friedrich Wilhelm 1990. Buddeberg, Ernst. *BBKL* Band I, 796-796.
- Bautz, Friedrich Wilhelm 1999. Immer, Karl. *BBKL* Band II, 1268-1269.
- Beck, Gustav 1970. Die den Ruf vernahmen. Lebensbilder zur Jahreslosung. 8. Paul Burkhardt Pfarrer in Württemberg von 1894 bis 1919, Direktor der Evangelistenschule „Johanneum“ Barmen 1919-1936. *Stuttgarter Evangelisches Sonntagsblatt* 16. August, 7-8.
- Becker, Auguste 1936. Sehr geehrtes, liebes Fräulein von Bülow. *Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes* 15/2, 71-74.
- Becker, Hermann & Becker Auguste 1935. Unsere lieben Geschwister im Herrn! *Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes* 14/6, 189-200.
- Becker, Hermann 1936a. 414 Tage bei den Kommunisten. *Chinas Millionen* 37. Jg. Nr. 2, 21-23.
- Becker, Hermann 1936b. Über achtzehn Monate als Gefangener bei den Kommunisten. *Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes* 15/7, 110-113.
- Becker, Hermann 1937. Missionar Beckers Bericht, in *Im Schatten des Allmächtigen*. Bad Liebenzell: Buchhandlung der Liebenzeller Mission, 146-156.
- Beckmann, Joachim & Prolingheuer, Hans 1981. *Zur Geschichte der Bekennenden Kirche im Rheinland. Mitgliederlisten der Pfarrer und Hilfsprediger und Register zu Dokumentationen des Kirchenkampfes im Rheinland*. Köln: Rheinland-Verlag.
- Benad, Matthias (Hg.) 1997. *Friedrich von Bodelschwingh d. J. und die Betheler Anstalten. Frömmigkeit und Weltgestaltung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bendel, Rainer 2002. *Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich zwischen Arrangement und Widerstand*. Münster: Lit Verlag.
- Bender, F[ranz] 1933. Jahresbericht von Bruder Bender. *Palästina* 22. April, 75-76.
- Bender, F[ranz] 1934. Jahresbericht von Br. Bender. *Palästina* 21. Januar, 46-48.
- Benfey, Bruno 1938. Wernigerode, Manuskript. (PSES)

- Benfey, Bruno jun. 2011. E-Mail an Elmar Spohn, 1. September. (PSES)
- Benoist-Méchin, J. 1967. *Am Rande des Krieges 1938. Die Sudetenkrise*. Oldenburg und Hamburg: Gerhard Stalling Verlag.
- Bentley, James 1984. *Martin Niemöller. Eine Biographie*. München: C.H. Beck.
- Benz, Wolfgang (Hg.) 1988. *Die Juden in Deutschland 1933-1945. Leben unter nationalsozialistischer Herrschaft*. München: C.H. Beck.
- Benz, Wolfgang; Graml, Hermann & Weiß, Hermann (Hg.) 1998. *Enzyklopädie des Nationalsozialismus*. 3. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Benz, Wolfgang 1998. Die jüdische Emigration, in Krohn, Claus-Dieter; von zur Mühlen, Patrik; Paul, Gerhard & Winckler, Lutz 1998, 5-16.
- Benz, Wolfgang 2000. *Geschichte des Dritten Reiches*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Benz, Wolfgang 2002. „Stille Helden“. Hilfe für Juden unter nationalsozialistischer Verfolgung, in Deutschkorn, Inge & Benz, Wolfgang (Hg.): *Stille Helden. Zeugnisse von Zivilcourage im Dritten Reich*. Mit einem Beitrag von Johannes Rau. Frankfurt/M.: Kulturstiftung der Deutschen Bank, 61-90.
- Benz, Wolfgang 2008. *Was ist Antisemitismus*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Benz, Wolfgang (Hg.) 2009. *Wie wurde man Parteigenosse? Die NSDAP und ihre Mitglieder*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Berewinkel, Johannes 1981. Paul Burkhardt, in Pagel 1981, 154-160.
- Bernet, Claus 2010. Zwanzig Jahre Quäkerforschung in Deutschland – Ein Forschungs- und Literaturbericht (1990-2010). *Freikirchen-Forschung* 19, 266-311.
- Besier, Gerhard & Sauter, Gerhard 1985. *Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Besier, Gerhard 1985a. Ansätze zum politischen Widerstand in der Bekennenden Kirche. Zur gegenwärtigen Forschungslage, in Schmäddeke & Steinbach 1985, 265-279.
- Besier, Gerhard 1985b. Bekenntnis – Widerstand – Martyrium als historisch-theologische Kategorien, in Besier, Gerhard & Ringhausen, Gerhard (Hg.): *Bekenntnis – Widerstand – Martyrium. Von Barmen 1934 bis Plötzensee 1944*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 126-147.
- Besier, Gerhard 1988. Widerstand im Dritten Reich – ein kompatibler Forschungsgegenstand für die gegenseitige Verständigung heute? Anfragen aus historisch-theologischer Perspektive. *KZG* 1, 50-68.
- Besier, Gerhard 1993. Zwischen Zeitgenossenschaft und Archiven – Methodologische und methodische Probleme der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung. Eine Standortskizze, in Rendtroff, Trutz (Hg.): *Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR. Ekklesiologische Voraussetzung, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 169-195.
- Besier, Gerhard 1994a. *Die evangelische Kirche in den Umbrüchen des 20. Jahrhunderts. Gesammelte Aufsätze*. Bd. 2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Besier, Gerhard 1994b. „Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden“. Schuldkenntnis und Schuldbekenntnis in der Geschichte unseres Jahrhunderts, in Besier 1994, 3-12.
- Besier, Gerhard 1994c. Evangelische Kirche und Entnazifizierung in Hannover. Das britische Beispiel“, in Besier 1994, 13-41.
- Besier, Gerhard 1998. Die Aktualität der Geschichte – Schuld und Zukunftsfähigkeit der Kirche, in Calließ 1998, 13-31.
- Besier, Gerhard 2001a. Einleitung: „Die Kirchen und das Dritte Reich“ als Thema internationaler kirchlicher Zeitgeschichtsforschung, in Besier, Gerhard (Hg.): *Zwischen „nationaler Revolution“ und militärischer Aggression. Transformationen in*

- Kirche und Gesellschaft während der konsolidierten NS-Gewaltherrschaft (1934-1939)*. München: R. Oldenbourg Verlag, vii-xxv.
- Besier, Gerhard 2001b. *Die Kirchen und das Dritte Reich. Spaltungen und Abwehrkämpfe 1934-1937*. München: Propyläen.
- Bethge, Eberhard 1985. Zwischen Bekenntnis und Widerstand. Erfahrungen in der Altpreußischen Union, in Schmädke & Steinbach 1985, 281-294.
- Bethge, Nanny 1933. Wir rühmen, daß Du hilfst. *Aus Yünnans Bergen* 6/6, 94-95.
- Beyreuther, Erich 1966. *Die Geschichte des Kirchenkampfes in Dokumenten 1933/45*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Beyreuther, Erich 1969. *Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Blaich, Martin [1880]. *Frohe Botschaft an das Volk Israel. Ein guter Rath von ihrem Bundesgott Jehova, den Er durch Seine Propheten längst für sie niedergelegt hat, für die Jetztzeit*. Bahnau: Im Selbstverlag.
- Blaschke, Olaf 2001. Konfessionelle Milieus. *RGG⁴* Bd. 4, 1549-1550.
- Blaschke, Olaf 2014. *Die Kirchen und Nationalsozialismus*. Ditzingen: Reclam.
- Blaser, Bruno 2009. Pastor Ernst Lohmann und der Christliche Hilfsbund im Orient. o.O. s.n.
- Blaser, Bruno [2006]. 100 Jahre Deutscher Hilfsbund im Orient 1896-2006. o.O. s.n.
- Böhm, Ruth 1959. Brief an das Landesamt für Wiedergutmachung, 24. Januar. (PSJE)
- Boetzing, Vera 2004. „Den Chinesen ein Chinese werden“. *Die deutsche protestantische Frauenmission in China 1842-1952*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Bonhoeffer, Dietrich [1933] 1997. Die Kirche vor der Judenfrage, in Nicolaisen, Carsten & Scharffenorth, Ernst-Albert (Hg.): *Dietrich Bonhoeffer Werke – Berlin 1932-1933*. Gütersloh: Chr. Kaiser Verlag, 349-358.
- Boßhardt, Rudolf 1937. *Im Schatten des Allmächtigen. Erlebnisse des Missionars R. U. Boßhardt in der Gefangenschaft der Roten*. Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ernst Witt. Bad Liebenzell: Buchhandlung der Liebenzeller Mission.
- Boulos, Samir 2006. Wahrnehmung von Juden und Arabern durch die Karmelmission in Palästina 1908-1939, unveröffentlichte Lizentiatsarbeit der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich.
- Boyens, Armin 1971. Das Stuttgarter Schuldbekenntnis von 19. Oktober 1945 – Entstehung und Bedeutung. *Vierteljahrhefte für Zeitgeschichte* 19, 374-397.
- Brandenburg, Hans 1957. *Jakob Kroeker – ein bevollmächtigter Schriftausleger*. Stuttgart: Evang. Missionsverlag.
- Brandenburg, Hans 1966. Zum Heimgang von Pfarrer Dr. Joachim Müller. *Dein Reich komme!* 20. Jg. Juni/Juli, 50-53.
- Brandenburg, Hans 1975. Jakob Kroeker, in Pagel 1975, 59-67.
- Brandl, Bernd 1998. *Die Neukirchener Mission. Ihre Geschichte als erste deutsche Glaubensmission*. Köln: Rheinland-Verlag.
- Brandl, Bernd 2003. Mission in evangelikaler Perspektive, in Dahling-Sander, Christof; Schultze, Andrea; Werner, Dietrich & Wrogemann, Hennig (Hg.): *Leitfaden Ökumenischer Missionstheologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 178-200.
- Brandl, Bernd 2010. Die Weltmissionskonferenz in Edinburgh. Was bedeutet dieser Kongress für die evangelikalen Missionen in Deutschland? *ZMiss* 36. Jg. 1, 44-51.
- Brandl, Bernd 2014. Der Einfluss der internationalen evangelischen Missions- und Evangelisationsbewegung auf die Gründungsphase des Gnadauer Verbandes, in Lüdke, Frank & Schmidt, Norbert (Hg.): *Evangelium und Erfahrung. 125 Jahre Gemeinschaftsbewegung*. Münster: LIT Verlag, 35-65.
- Braun, Walter 1932. *Heidenmission und Nationalsozialismus*. Berlin: Heimatdienst-Verlag.
- Brechenmacher, Thomas & Oelke, Harry (Hg.) 2011. *Die Kirchen und die Verbrechen im nationalsozialistischen Staat*. Göttingen: Wallstein.

- Brecht, Alfred 1945. Bericht. (LKAS)
- Brennecke, Gerhard 1939. *Die Träger der deutschen Weltmission. Eine kurze Kennzeichnung der deutschen Missionsorganisationen und ihre Arbeit.* Stuttgart/Basel: Evang. Missionsverlag.
- Britz 1940. Staatloserklärung der Zigeuner, 5. Oktober. (LABerlin)
- Broomhall, Marshall 1924. *General Feng ein guter Streiter Jesu Christi.* Liebenzell: Buchhandlung der Liebenzeller Mission.
- Brueckheimer, João Pedro [o.J.]. *...aber Gott hat das Gedeihen gegeben.* Offenbach: Gnadauer Verlag.
- Bruns, Hans 1935. *Rosenbergs Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung in seine Gedankenwelt und erste Anleitung zu einer Auseinandersetzung mit ihm.* Neumünster: Vereinsbuchhandlung G. Ihloff.
- Bruns, Hans 1948. *Ein Vater. Ein erstes Lebensbild von Theophil Krawielitzki.* Stuttgart: Otto Bauer Verlag.
- Bube, Adam 1977. Ihr sollt des Herrn Tod verkünden, bis er wiederkommt, in Gnadauer Brasilien-Mission 1977, 4-9.
- Buchholz, Martin 1989. 100 Jahre Allianz-Mission: Geschichte – Erlebnisse – Informationen. *Missionsbote* 98/5, 8-25.
- Buddeberg, Ernst 1916. *Glaubensfragen zum Weltkrieg.* Elberfeld: Buchhandlung der Evangelischen Gesellschaft für Deutschland.
- Buddeberg, Ernst 1933a. Der Christ in den Strömungen und dem Wirrwarr der Gegenwart. *Der Johanneumsbote* Nr. 114/115 Januar, 15-22.
- Buddeberg, Ernst 1933b. Der Christ in den Strömungen und dem Wirrwarr der Gegenwart. *Evangelisches Allianzblatt* 43. Jg. 12. März, 181-186.
- Buddeberg, Ernst 1933c. Aus der Welt und Zeit. *Licht und Leben* 30. April, 281-283 und 7. Mai, 295-298.
- Buddeberg, Ernst 1933d. Brief an Walter Michaelis, 19. August. (ArchGV)
- Buddeberg, Ernst 1933e. Brief an Walter Michaelis, 23. September. (ArchGV)
- Buddeberg, Ernst 1933f. Brief an Walter Michaelis, 25. Oktober. (ArchGV)
- Buddeberg, Ernst 1933g. Brief an Walter Michaelis, 8. Dezember. (ArchGV)
- Buddeberg, Ernst 1934a. *Aus den Lebenserinnerungen eines Volksmissionars (Pastor Fritz Coerper). Ein Programm für unsere Zeit.* Elberfeld: Buchhandlung der Evangelischen Gesellschaft für Deutschland.
- Buddeberg, Ernst 1934b. *Zu Lob Seiner Herrlichkeit. Werden und Wachsen der Liebenzeller Mission.* Bad Liebenzell: Buchhandlung der Liebenzeller Mission.
- B[uddeberg, Ernst] 1934c. Nachrichten aus der Liebenzeller Mission. *Chinas Millionen* 35. Jg. Nr. 3, 37.
- Buddeberg, Ernst 1934d. Brief an Walter Michaelis, 12. Februar. (ArchGV)
- Buddeberg, Ernst 1934e. Brief an Walter Michaelis, 7. Mai. (ArchGV)
- Buddeberg, Ernst 1935. Brief an Walter Michaelis, 15 Januar. (ArchGV)
- Buddeberg, Ernst 1936a. *Heinrich Coerper. Aus dem Leben und Wirken des Gründers der Liebenzeller Mission.* Bad Liebenzell: Buchhandlung der Liebenzeller Mission.
- Buddeberg, Ernst 1936b. Machet die Tore weit und die Türen in der Welt hoch! *Chinas Millionen* 37. Jg. Januar, 1-3.
- Buddeberg, [Ernst] 1936c. „Sie wurden alle voll des Heiligen Geistes“. *Chinas Millionen* 37. Jg. Juni/Juli, 81-83.
- Buddeberg, Ernst 1937a. Das Lamm ist der Herr aller Herren und der König aller Könige. *Chinas Millionen* 38. Jg. Mai, 61-62.
- Buddeberg, Ernst 1937b. „Aber auf Dein Wort will ich das Netz auswerfen“. *Chinas Millionen* 38. Jg. Oktober, 133-135.
- Buddeberg, Ernst 1938. Der letzte Sinn aller Missionsarbeit. *Neue Allgemeine*

- Missionszeitschrift* Heft 1, 1-13.
- Buddeberg, Ernst 1940a. Wie groß wird uns Gott in dieser Zeit! *Chinas Millionen* 41. Jg. Nr. Juli, 45.
- Buddeberg, Ernst 1940b. Gott aber sei Dank für Seine unaussprechliche Gabe. *Chinas Millionen* 41. Jg. Dezember, 85.
- Buddeberg, Ernst 1940c. Brief an die Reichsschrifttumskammer. 31. Dezember. (BA)
- Buddeberg, [Ernst] 1941a. „Angetan mit der Kraft aus der Höhe“. *Chinas Millionen* 42. Jg. Februar, 9-10.
- Buddeberg, Ernst 1941c. Der kulturelle Dienst unserer Mission. *Chinas Millionen* 42 Jg. Mai, 35-36.
- Buddeberg, Ernst 1941d. Brief an Walter Michaelis, 3. Mai. (ArchGV)
- Buddeberg, Ernst 1941a. Antrag zur Bearbeitung der Aufnahme als Mitglied der Reichsschrifttumskammer. 20. Januar. (BA)
- Buddeberg, Ernst-Friedrich 1938. Brief an Dekan Hermann, 26. April. (AEDAC)
- Buddeberg, Ernst-Friedrich 1989. *Ernst Buddeberg. Ein Leben aus Glauben*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.
- Büchner, Carlo 1978. Walther Zilz, in Pagel 1978, 112-119.
- Büchner, Carlo 1990. Der „Friedenshort“ – von seinen Anfängen bis zur Gegenwart, in *100 Jahre Friedenshort. Liebe macht sehend*. Freudenberg. s.n., 15-26.
- Burkhardt, [Paul] [1915]. *Unsere Gemeinschaftsaufgaben in kommender Friedenszeit. Referat bei der Brüderkonferenz am 17. Nov. 1915 in Stuttgart*. Stuttgart: Buchhandlung des Deutschen Philadelphia-Vereins.
- Burkhardt, P[aul] 1931. Dienet der Zeit! *Der Johanneumsbote* Nr. 109 Juni, 1-18.
- Burkhardt, P[aul] 1933a. Die neue Lage im deutschen Vaterland. *Der Johanneumsbote* Nr. 116 April, 24-35.
- Burkhardt, Paul 1933b. Gegenwartsfragen. Die neue Lage im deutschen Vaterland. *Evangelisches Allianzblatt* 43. Jg. Nr. 25 Juni, 395-399.
- Burkhardt, P[aul] 1933c. Zur Lage. *Der Johanneumsbote* Nr. 117 Juli, 25-26.
- Burkhardt, P[aul] 1933d. Aus dem Mutterhause. *Der Johanneumsbote* Nr. 122 Oktober, 2-13.
- Burkhardt, P[aul] 1933e. Religion und Offenbarung. *Der Johanneumsbote* Nr. 122 Oktober, 13-23.
- Burkhardt, P[aul] 1933f. Was hat der Nationalsozialismus uns als Jüngern Jesu zu sagen? *Der Johanneumsbote* Nr. 118/119 Dezember, 1-35.
- Burkhardt, P[aul] 1933g. Denkschrift an die Kirchenregierung eingereicht. *Der Johanneumsbote* Nr. 118/119 Dezember, 35-39.
- Burkhardt, P[aul] 1933h. Aus dem Mutterhause. *Der Johanneumsbote* Nr. 118/119 Dezember, 39-48.
- Burkhardt, Paul 1933i. Brief an Walter Michaelis, 3. November. (ArchGV)
- Burkhardt, Paul 1933j. Brief an Walter Michaelis, 14. November. (ArchGV)
- Burkhardt, Paul 1933k. Brief an Walter Michaelis, 30. November. (ArchGV)
- Burkhardt, Paul 1933l. Brief an Walter Michaelis, 22. Dezember. (ArchGV)
- Burkhardt, [Paul] 1934a. Nationale Erneuerung und Jüngerschaft Jesu. *Evangelisches Allianzblatt* 44. Jg. 30. Jan, 15. Feb, 28. Feb., 24-32, 45-49, 60-62.
- Burkhardt, [Paul] 1934b. Christus als der einzige Retter aus tiefster Not. *Evangelisches Allianzblatt* 30. März, 92-95.
- Burkhardt, P[aul] 1934c. An unsere Jugendarbeiter! *Der Johanneumsbote* Nr. 120 Mai, 1-6.
- Burkhardt, [Paul] 1934d. Jesus Christus als der Führer seines Volkes. *Evangelisches Allianzblatt* 44. Jg. Nr. 9 15. Mai, 140-143.
- Burkhardt, P[aul] 1934e. Alte Geschichte im neuen Lichte. *Der Johanneumsbote* Nr. 121 Juli, 13-30.

- Burkhardt, P[aul] 1934f. *49. Jahresbericht der Evangelistenschule Johanneum in Barmen von 1. November 1933 bis 31. Oktober 1934*. Wuppertal-Barmen: Johanneum.
- Burkhardt, P[aul] 1934g. Aus dem Mutterhause. *Der Johanneumsbote* Nr. 122 Oktober, 2-13.
- Burkhardt, Paul 1934h. Brief an Walter Michaelis, 1. November. (ArchGV)
- Burkhardt, Paul 1934i. Brief an Walter Michaelis, 19. November. (ArchGV)
- Burkhardt, P[aul] [1935]. *Was hat der Nationalsozialismus uns als Jüngern Jesu zu sagen?* (Sonderdruck aus dem Johanneumsboten). Wuppertal-Barmen: Evangelistenschule Johanneum.
- Burkhardt, Paul 1936. 50 Jahre Johanneum 1889-1936, in ...*die in der Kraft Evangelisten sein. Fünfzig Jahre Evangelistenschule Johanneum. Festschrift zur Jubelfeier*. Wuppertal-Barmen: Johanneum, 5-60.
- Burkhardt, Paul [1939]. *Deutsche ohne Gnade? Eine Weltanschauungsfrage*. Berlin: Ostwerk-Verlag.
- [Burkhardt, Paul] [1945]a. Selbstbekenntnisse aus schweren inneren Kämpfen. Manuskript. (ArchEJ)
- [Burkhardt, Paul] [1945]b. „Ich will mich meiner Schwachheiten rühmen“. Manuskript. (ArchEJ)
- Busch, Eberhard (Hg.) 2008. *Die Akte Karl Barth. Zensur und Überwachung im Namen der Schweizer Neutralität 1938-1945*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Calließ, Jörg 1998. „...daß Schuld auf unserem Wege liegt“. *Die Hannoversche Landeskirche im Nationalsozialismus*. Rehburg-Loccum: Kirchliche Verwaltungsstelle Loccum.
- Capito, Sigrid 1990. *Haltet an am Gebet: Deutscher Frauen-Missions-Gebetsbund e.V. 1900-1990 Festschrift anlässlich des 90-Jährigen Bestehens des DFMGB*. Siegen: s.n.
- Chang, Iris 1997. *The Rape of Nanking. The Forgotten Holocaust of World War II*. New York: BasicBooks.
- Chang, Jung & Halliday, Jon 2005. *Mao. Das Leben eines Mannes. Das Schicksal eines Volkes*. München: Pantheon.
- Christoffel, Ernst J. 1932. Missionsstudien- und Arbeitskreise. *Tor zum Osten* 9. Jg. Sep/Okt, 14-15.
- Christoffel, Ernst J. 1933. Liebe Jungbündler! *Tor zum Osten* 10. Jg. Sep/Okt, 10-12.
- Christoffel, Ernst J. 1934a. Meine lieben Jugendbündler. *Tor zum Osten* 11. Jg. März/April, 34-36.
- Christoffel, Ernst J. 1934b. Meine lieben Jugendbündler. *Tor zum Osten* 11. Jg. Aug/Sep, 3-4.
- Christoffel, Ernst J. 1935. Meine lieben Jugendbündler. *Tor zum Osten* 12. Jg. Aug/Sep, 2-3.
- Coerper, Heinrich 1933a. Brief an den Oberkirchenrat Schaal, 24. August. (LKAS)
- Coerper, Heinrich 1933b. Brief an den Oberkirchenrat, 22. Dezember. (LKAS)
- Corell, Catrin 2009. *Der Holocaust als Herausforderung für den Film. Formen des filmischen Umgangs mit der Shoah seit 1945. Eine Wirkungstypologie*. Bielefeld: Transcript-Verlag.
- Czech, Danuta 1989. *Kalendarium der Ereignisse im Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau 1939-1945*. Hamburg: Rowohlt Verlag.
- [Dapp, Hans-Ulrich] [o.J.]. Die Briefe von Adolf Zeller und seiner Frau Frieda. [Eingeleitet und kommentiert von Hans-Ulrich Dapp]. Unveröffentlichtes Manuskript. (PSHUD)
- Dapp, Hans-Ulrich 1991. *Emma Z. Ein Opfer der Euthanasie*. 2. Aufl. Stuttgart: Quell Verlag.
- Dapp, Hans-Ulrich 1998. Die zwei Lolischai, in Hägele, Ulrich (Hg.): *Sinti und Roma und Wir. Ausgrenzung, Internierung und Verfolgung einer Minderheit*. Tübingen: Kulturamt, 125-132.
- Deines, Roland; Leppin, Volker & Niebuhr, Karl-Wilhelm (Hg.) 2007. *Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich*. Leipzig: EVA

- Deines, Roland 2007. Jesus der Galiläer: Traditionsgeschichte und Genese eines antisemitischen Konstrukts bei Walter Grundmann, in Deines, Leppin & Niebuhr 2007, 43-133.
- Der Prälat von Heilbronn 1941a. Brief an den Oberkirchenrat, 15. September. (LKAS)
- Der Prälat von Heilbronn 1941b. Brief an Kirchenrat Eichele, 30. Oktober. (LKAS)
- Der Reichskanzler (Bethmann Hollweg) an den Geschäftsträger der Botschaft Konstantinopel, (Neurath) 1915, in www.armenocide.net [Stand 10.06.2013].
- Dickel, Volker 1991. Die Geschichte der Allianz-Mission 1890-1990. MA thesis Trinity Evangelical Divinity School.
- „Die Allianz-Mission in der Zeit des Nationalsozialismus“ 1998. Eutin. (ArchAM)
- „Die deutsche Erklärung an die Weltmissionskonferenz“ 1939, in Schlunk 1939, 206-208.
- Die Leitung der Auslandsorganisation der NSDAP 1938. Brief an Reichsminister Kerrl, 12. Januar. (BA)
- Diener, Michael 1998. *Kurshalten in stürmischer Zeit. Walter Michaelis (1866-1953), ein Leben für Kirche und Gemeinschaftsbewegung*. Gießen: Brunnen Verlag.
- Dietrich, Karl 1946. Bescheinigung, 24. Januar. (NW HSA)
- Dietrich, Karl 1947. Bescheinigung, 12. Februar. (NW HSA)
- Dietrich, Karl 1948. An die Brüderratsmitglieder der ACM. Bericht über die Zusammenkunft am 16. und 17.6.48 in Wuppertal-Vohwinkel mit Bischof Houghton und Mr. Bentley-Taylor von der China-Inland-Mission. (ArchAM)
- Dietz, Jakob [1957]. Pastor Burkhardt, der Vater der Gnadauer Brasilien Mission, in „*Lasse dein Brot über das Wasser fahren*“. Offenbach am Main: Gnadauer Verlag, 75-93.
- Długoborski, Waclaw (Hg.) 1998. *Sinti und Roma im KL Auschwitz-Birkenau 1943-44. Vor dem Hintergrund ihrer Verfolgung unter der Naziherrschaft*. Oświęcim: Staatliches Museum Auschwitz-Birkenau.
- Döring 1945. Bescheinigung, 26. Oktober. (StAL)
- Doering-Manteuffel, Anselm & Nowak, Kurt (Hg.) 1996. *Kirchliche Zeitgeschichte: Urteilsbildung und Methoden*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Döscher, Hans-Jürgen 2000. „*Reichskristallnacht*“. *Die Novemberpogrome 1933*. München: Propyläen.
- Drechsler, Karl (Hg.) 1978. *Das Bündnis der Rivalen. Der Pakt Berlin – Tokio. Neue Dokumente zur Ost- und Südostasienpolitik des faschistischen Imperialismus im zweiten Weltkrieg*. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Dreher, Martin N. 1978. *Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dyck, Bernd 1995a. Gottes Spur in der Geschichte des Missionsbundes. Gehalten im März 1995 im Freizeitheim Patmos Geisweid. Vortragmanuskript. (ArchLiO)
- Dyck, Bernd 1995b. Von Wernigerode nach Korntal – 75 Jahre Licht im Osten. Vortrag an der 62. Glaubens- und Missionskonferenz des Missionsbundes „Licht im Osten“ am 22. April 1995 in Korntal. Vortragsmanuskript. (ArchLiO)
- Dyck, Bernd 2010. E-Mail an Elmar Spohn, 27. Oktober. (PSES)
- Ebeling, Rainer 1996. *Dietrich Bonhoeffers Ringen um die Kirche. Eine Ekklesiologie im Kontext freikirchlicher Theologie*. Basel/Gießen: Brunnen Verlag.
- Ebinger A. 1939. Vom zweiten Kommen des Herrn und den Zeichen, welchen demselben vorangehen. *Palästina* 27. Jg. Sept/Okt, 58-60.
- Egelkraut, H[elmuth] 1998. Buddeberg, Ernst (1873-1949). *ELThG* 2. Aufl. Bd.1, 320.
- Ehmer, Hermann 2009. *Calw - Geschichte einer Stadt. Kirchengeschichte III - 19. und 20. Jahrhundert*. Calw: Stadtarchiv.
- Ehrke-Rotermund, Heidrun & Rotermund, Erwin 1999. *Zwischenreiche und Gegenwelten. Texte und Vorstudien zur „verdeckten Schreibweise“ im „Dritten Reich“*. München: Wilhelm Fink Verlag.

- Ehrt, Adolf 1933. *Bewaffneter Aufstand! Enthüllungen über den kommunistischen Umsturzversuch am Vorabend der nationalen Revolution*. 4., erweiterte Aufl. Berlin/Leipzig: Eckhart-Verlag.
- Eiselen, Tobias 2005. mission macht politik. Der Missionswissenschaftler Walter Freytag im Zentrum deutschen protestantischen Missionsmanagements zur Zeit des Nationalsozialismus, in Heyden, Ulrich von der & Stoecker, Holger (Hg.): *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 663-674.
- Eitz, Thorsten & Stötzel, Georg 2007. Wörterbuch der „Vergangenheitsbewältigung“. *Die NS-Vergangenheit im öffentlichen Sprachgebrauch*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Engel, Lothar 1976. *Kolonialismus und Nationalismus im deutschen Protestantismus in Namibia 1907 bis 1945. Beiträge zur Geschichte der deutschen evangelischen Mission und Kirche im ehemaligen Kolonial- und Mandatsgebiet Südwestafrika*. Frankfurt/M.: Peter Lang.
- Engbring-Romang, Udo & Solms, Wilhelm (Hg.) 2008. *Die Stellung der Kirchen zu den deutschen Sinti und Roma*. Marburg/Lahn: I-Verb.de.
- Engler, Karl 1913. *Das Tausendjährige Reich*. Barmen: Verlag der Buchhandlung der Deutschen China-Allianz-Mission.
- Engler, Karl 1914. Deutsche und englische Gotteskinder. *China-Bote* 22, 162-164.
- Engler, Karl 1919. Die Ursache unseres Zusammenbruchs. *Der Gärtner. Wochenzeitschrift des Bundes Freier evangelischer Gemeinden* 9/10, 36-37 und 11/12, 44-45.
- Engler, Karl 1933. Das heutige Judentum und das biblische Israel. *Evangelisches Allianzblatt* 43. Jg. Nr. 25 18. Juni, 389-392.
- Entnazifizierungsakte Johannes Oesterlee [o.J.]. NW HSA
- Erdmann, Karl Dietrich 1985. *Der Erste Weltkrieg*. Gebhardt Handbuch der deutschen Geschichte. Bd. 18, 5. Aufl. München: Deutscher Taschenbuchverlag.
- Eulenhöfer-Mann, Beate 2010. *Frauen mit Mission. Deutsche Missionarinnen in China (1891-1914)*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Evangelisches Pfarramt Haiterbach 1933. Brief an den Evangelischen Oberkirchenrat, 12. Dezember. (LKAS)
- Evangelistenschule Johanneum 1886-1986. 100. Geburtstag des Johanneums*, 1986. Wuppertal: Evangelistenschule Johanneum.
- Evans, Richard J. 1991. *Im Schatten Hitlers? Historikerstreit und Vergangenheitsbewältigung in der Bundesrepublik*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Fahlbusch, Lutz & Methfessel, Werner 1983. Christlich-Sozialer Volksdienst (CSVD) 1929-1933, in Fricke 1983, 464-470.
- Faix, Tobias; Wüsch, Hans-Georg & Meier, Elke (Hg.) 2011. *GBFE-Jahrbuch 2011/2012 – Theologie in Kontext von Biographie und Weltbild*. Marburg: Francke Verlag.
- Faulenbach, Heiner 1999. Deutsche Christen. *RGG⁴* Bd. 2, 698-701.
- Fehler, Ernst (Hg.) o.J.a. *Gottes Wort den Völkern. 75 Jahre Mission für Süd-Ost-Europa*. Siegen: Verlag „Mission für Süd-Ost-Europa“.
- Fehler, Ernst (Hg.) o.J.b. *Gottes Wort den Völkern. Mission für Süd-Ost-Europa - Gestern und Heute*. 3. erw. Aufl. Siegen: Verlag „Mission für Süd-Ost-Europa“.
- Fehler, Ernst 1975. Paul Wißwede, in Pagel 1975, 75-82.
- Feigel, Uwe 1989. *Das evangelische Deutschland und Armenien. Die Armenienhilfe deutscher evangelischer Christen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts im Kontext der deutsch-türkischen Beziehungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Feller, [Hans Georg] 1936. Mitteilungen. *Der Pionier* 36. Jg. Januar, 14-15.
- Fels, Gerhard 1998. *Der Aufruhr der 68er. Zu den geistigen Grundlagen der Studentenbewegung und der RAF*. Bonn: Bouvier Verlag.

- Fiedler, Klaus 1988. Der deutsche Beitrag zu den interdenominationellen Missionen, in Kasdorf, Hans & Müller, Klaus (Hg.): *Bilanz und Plan: Mission an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend: Festschrift für George W. Peters*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 184-198.
- Fiedler, Klaus 1989. 125 Jahre Glaubensmissionen: Die Anfänge. *Evangelikale Missiologie* 2, 19-25.
- Fiedler, Klaus 1992. *Ganz auf Vertrauen. Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen*. Gießen: Brunnen Verlag.
- Fiedler, Klaus 1999. Mission in der evangelikalen Bewegung. *RGG*⁴ Bd. 2, 1698.
- Fiedler, Klaus 2002. Es ist die Zeit, die Geschichte der deutschsprachigen evangelikalen Missionen zu schreiben. *Evangelikale Missiologie* 18, 23-34.
- Fiedler, Klaus 2011. Mission als Theologie der Kirche – Eine kirchengeschichtliche Studie, in Badenberg, Robert & Knödler, Friedemann (Hg.): *Reich Gottes und Mission. „Dein Reich komme...“*. Referate der Jahrestagung 2011 des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie (AfeM). Nürnberg: VTR, 43-81.
- Fischer, Torben & Lorenz, Matthias N. (Hg.) 2007. *Lexikon der „Vergangenheitsbewältigung“ in Deutschland. Debatten- und Diskursgeschichte des Nationalsozialismus nach 1945*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Fischle, Ernst 1934. Der Totalitätsanspruch Gottes. *Palästina* 22. Jg. April, 28-32.
- Fleischmann, Babette 1933. Stärket eure Herzen, denn die Zukunft des Herrn ist nahe. *Aus Yünnans Bergen* 6/4, 48-50.
- Fleischmann, Babette 1935. Danket dem HERRN, denn Er ist freundlich und Seine Güte währet ewiglich. *Aus Yünnans Bergen* 8/1, 20-21.
- Fragebogen zur Dokumentation der Judenschicksale [1959], 10595 ET 7148 (HStA)
- Franson, F[redrik] o.J. *Die edlen Söhne Zions und ihr Messias nach der Tora und den Propheten*. Emden: Anton Gerhard.
- Franz, Andreas 1993. *Mission ohne Grenzen: Hudson Taylor und die deutschsprachigen Glaubensmissionen*. Gießen/Basel: Brunnen Verlag.
- Frenkel 1922. Die Zigeunermission in Geschichte und Gegenwart, in *Evang. Luth. Missionsblatt* 1922, 53-62.
- Freudenberg, Matthias 2002. Sprenger, Paul. *BBKL* Band 22, 1315-1319.
- Freyeisen, Astrid 2000. *Shanghai und die Politik des Dritten Reiches*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Freytag, Walter 1933. Sitzung des D.E.M.B. in Barmen vom 18. bis 20. Oktober 1933. (ArchVEM)
- Fricke, Dieter (Hg.) 1984. *Lexikon zur Parteiengeschichte. Die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien und Verbände in Deutschland (1789-1945)*. Bd. 2, Köln/Leipzig: Pahl-Rugenstein.
- Friedenshort-Mission (Hg.) 1962. *50 Jahre Friedenshort-Missionsarbeit 1912-1962*. Lahr-Dinglingen: St. Johannis.
- Friedländer, Saul 2008. *Das Dritte Reich und die Juden. Gesamtausgabe*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Friedrich, Norbert 2004. 2. Jahrestagung des AK für Protestantismusforschung – Konfessionelle Lebenswelt und Nationalsozialismus. Protestantische Milieus zwischen 1933 und 1945. www.hsozkult.geschichte.hu.berlin.de [PDF-Datei] [Stand 24.02.2010].
- Frolian, Helene 1952. Eidesstattliche Versicherung, 11. Februar. (LfBO)
- Frolian, Helene 1997. Brief an die Entschädigungsbehörde, 5. Juni. (LfBO)
- Gäbler, Ulrich (Hg.): 2000. *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*. Bd. 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gailus, Manfred & Lehmann, Hartmut (Hg.) 2005. *Nationalprotestantische Mentalitäten*,

- Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gailus, Manfred 2008. *Kirchliche Amtshilfe. Die Kirche und die Judenverfolgung im „Dritten Reich“*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Galad, J. 1933. Ein Blick nach Bulgarien und nach Rußland. *Der Missions- und Heidenbote* 55. Jg. November, 249-250.
- Gasser, Fritz 1939. Unsere Arbeit in der Provinz Kinagsi, in Zimmermann 1939, 112-123.
- Geldbach, Erich 1984. Evangelikalismus. Versuch einer historischen Typologie, in Frieling, Reinhard (Hg.): *Die Kirchen und ihre Konservativen. „Traditionalismus“ und „Evangelikalismus“ in den Konfessionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 52-83.
- Gensichen, Hans-Werner 1993. Protestantische Mission. *TRE* Bd. 23, 82-88.
- Gerlach, Wolfgang 1993. *Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden*. 2., ergänzte und erweiterte Aufl. Berlin: Institut Kirche und Judentum.
- Gerlach, Wolfgang 1989. Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden, in Wollenberg, Jörg (Hg.): *„Niemand war dabei und keiner hat's gewusst“*. Die deutsche Öffentlichkeit und die Judenverfolgung 1933-45. München: Piper, 94-113.
- Geschichtswerkstatt Tübingen (Hg.) 1995. *Zerstörte Hoffnungen. Wege der Tübinger Juden*. Tübingen: Kulturamt Kommissionsverlag.
- Gharaati, Mohammed 1996. *Zigeunerverfolgung in Deutschland mit besonderer Berücksichtigung der Zeit zwischen 1918-1945*. Marburg: Tectum Verlag.
- Gilsenbach, Reimar 1988. Wie Lolitschai zur Doktorwürde kam, in *Feinderklärung und Prävention. Kriminalbiologie, Zigeunerforschung und Asozialenpolitik*. Berlin: Rotbuch Verlag, 101-135.
- Gilsenbach, Reimar 1993a. *Oh Django, sing deinen Zorn! Sinti und Roma unter den Deutschen*. Berlin: Basis-Druck.
- Gilsenbach, Reimar 1993b. Der Herr behütet den Fremdling, aber die Kirche machte sich schuldig an den Fremdligen, in Gilsenbach 1993, 283-300.
- Gilsenbach, Reimar 1993c. Jaja Sattler – ein Lovaru predigt Gottes Wort, in Gilsenbach 1993, 300-304.
- Ginzler, Günther B. (Hg.) 1980. *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*. Heidelberg: Verlag Lambert-Schneider.
- Gissel, Fritz [o.J.]. *Schwarzes Volk am Fluß. Zum fünfzigjährigen Bestehen des Neukirchener Tanamission*. Neukirchen: Missionsbuchhandlung Stursberg.
- Gissel, Fritz 1965. *Bwana May. Ein Leben für Afrika*. Neukirchen: Stursberg.
- Gleiss, Dagmar 1995. Geschichte der AEM 1969-1994. MA thesis Akademie für Weltmission, Korntal.
- Gnadauer Brasilien-Mission (Hg.) 1977. *Seine Treue ist groß. Sua fidelidade é grande. 50 Jahre Gnadauer Brasilien-Mission 1927-1977. 50 anos Sociedade União Cristã 1927-1977*. Denkendorf: GBM.
- Gödde, Alexandra 2001. Die Entwicklung des Zeppelin-Gymnasiums von den Anfängen bis zur Gegenwart. Facharbeit. Online im Internet: www.zeppelin-gymnasium.de/informationen/facharbeit.html [Stand 16.08.2013].
- Goltz, Hermann & Meissner, Alex 2004. *Deutschland, Armenien und die Türkei 1895-1925. Dokumente und Zeitschriften aus dem Dr. Johannes-Lepsius-Archiv an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Thematisches Lexikon zu Personen, Institutionen, Orte, Ereignissen*. München: K.G. Saur.
- Goßweiler, Christian 1994. *Unterwegs zur Integration von Mission und Kirche untersucht am Beispiel der Rheinischen Missionsgesellschaft*. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission.
- Grafe, Hugald 2005. Die Leipziger Mission und das so genannte „Dritte Reich“. Versuch

- einer Bestandsausnahme, in Gremels 2005, 141-150.
- Graf-Stuhlhofer, Franz 2001. *Öffentliche Kritik am Nationalsozialismus im Großdeutschen Reich. Leben und Weltanschauung des Wiener Baptistenpastors Arnold Köster (1896-1960)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Greive, Wolfgang & Prove, Peter N. (Hg.) 2003. *Jüdisch-lutherische Beziehungen im Wandel?* Stuttgart: Kreuz Verlag.
- Gremels, Georg (Hg.) 2005. *Die Hermannsburger Mission und das „Dritte Reich“. Zwischen faschistischer Verführung und lutherischer Beharrlichkeit*. Münster: Lit Verlag.
- Greschat, Martin (Hg.) 1982. *Die Schuld der Kirchen. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945*. München: Chr. Kasier.
- Greschat, Martin (Hg.) 1985. *Im Zeichen der Schuld. 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekennntnis. Eine Dokumentation*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Greschat, Martin (Hg.) 1987. *Zwischen Widerspruch und Widerstand: Texte zur Denkschrift der Bekennenden Kirche an Hitler (1936)*. München: Chr. Kaiser.
- Greschat, Martin 1990. Die Berliner Stadtmission, in Elm, Kaspar & Loock, Hans-Dietrich (Hg.): *Seelsorge und Diakonie in Berlin. Beiträge zum Verhältnis von Kirche und Großstadt im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 451-475.
- Grischy, Th[eodor] 1934a. Gemeinschaftshausweihe und erste Osterkonferenz. *Brasilienfreund* 3. Jg. Mai, 52-55.
- Grischy, Th[eodor] 1934b. Ein Sonntag in Haus „Bethel“. *Brasilienfreund* 3. Jg. Juni, 85-87.
- Grundmann, Christoffer H. 1999. Missionsgesellschaft/Missionswerk, RGG⁴ Bd. 5, 1310-1311.
- Günther, Constanze 2007. Skepsis gegenüber der deutschen Wiedervereinigung, in Fischer & Lorenz 2007, 273-275.
- Gushee, David P. 1997. *Die Gerechten des Holocaust. Warum nur wenige Christen den Juden halfen*. Wuppertal/Wittenberg: One Way Verlag.
- Gutman, Israel (Hg.) [o.J.]. *Lexikon der Gerechten unter den Völkern. Deutsche und Österreicher*. Göttingen: Wallenstein Verlag.
- Gutteridge, Richard 1976. *Open Thy Mouth For The Dumb! The German Evangelical Church and the Jews 1879-1950*. Oxford: Basil Blackwell.
- Haarbeck, Hermann [1956]. Evangelistenschule Johanneum Wuppertal-Barmen. Ein Rückblick auf sieben Jahrzehnte. (AEKR)
- Hafenbrack, Hans 2004. *Geschichte des Evangelischen Pressedienstes. Evangelische Pressearbeit von 1848 bis 1981*. Bielefeld: Luther-Verlag.
- Hallmann, Manfred 1990. *Friedrich von Bodelschwingh d. J. Widerstand für das Kreuz*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Hamer, Hayo 1987. Mission und Bekennende Kirche – Mission der Bekennenden Kirche. *Jahrbuch Mission* 19, 117-134.
- Hamm, Berndt 1977. Frömmigkeit als Gegenstand theologischer Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74, 467-497.
- Hamm, Berndt 1992. Schuld und Verstrickung der Kirche, in Stegemann 1992, 13-47.
- Hamm, Berndt 1999. Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhunderts, in Niden, Hans-Jörg & Niden, Marcel (Hg.): *Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Wolfgang Sommer*. Stuttgart: Kohlhammer, 9-45.
- Hammer, Karl 1974. *Deutsche Kriegstheologie 1870-1918*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Handbuch der Deutschen Evangelischen Kirchen 1918 bis 1949. Organe – Ämter – Verbände*

- *Personen Bd. 1 Überregionale Einrichtungen 2010*. Bearbeitet von Boberbach, Heinz; Nicolaisen, Carsten & Pabst, Ruth. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hartenstein, Karl 1938. Zum Jahresanfang. *Der Pionier* 38. Jg. Januar, 1-3.
- Hartenstein, Karl 1940. *Der Wiederkommende Herr. Eine Auslegung der Offenbarung für die Gemeinde*. Stuttgart: Evang. Missionsverlag.
- Hartenstein, Karl 1945. Brief an Margarete Unruh, 16. Juni. (LKAS)
- Hartenstein, Karl 1949a. Brief an Karl Friedrich Hering, 15. Februar. (LKAS)
- Hartenstein, Karl 1949b. Brief an Georg Schmauss, 4. Juni. (LKAS)
- Hartenstein, Karl 1950. Grußwort, in *50 Jahre Bibelhaus [Malche] 1898-1948*. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 35-36.
- Hartlapp, Johannes 2008. *Siebenten-Tags-Adventisten im Nationalsozialismus unter Berücksichtigung der geschichtlichen und theologischen Entwicklung in Deutschland von 1875 bis 1950*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hartmann, Gerhard 2007. *Kirche und Nationalsozialismus*. Kevelaer: Topos Plus.
- Hass, Ilse 1974. Die protestantische Christenheit in der Volksrepublik China und die Chinaberichterstattung in der deutschen evangelischen Missionsliteratur. Unveröffentlichte Dissertation.
- Haun, Arno 1948. Vorwort, in Bruns, Hans 1948. *Ein Vater. Ein erstes Lebensbild von Theophil Krawielitzki*. Stuttgart: Otto Bauer Verlag, 6-8.
- Haupt, Gernot 2009. *Antiziganismus und Religion. Elemente einer Theologie der Roma-Befreiung*. Wien: Lit Verlag.
- Hauschild, Wolf-Dieter 2006. Märtyrer und Märtyrerinnen nach evangelischem Verständnis, in Schulte & Kurschat 2006, 49-71.
- Hausin, Michael 2010. *Staat, Verfassung und Politik aus der Sicht der Evangelikalen Bewegung innerhalb des deutschen Protestantismus*. Norderstedt: GRIN Verlag.
- Heer, Hannes 2005. „Hitler war’s“. *Die Befreiung der Deutschen von ihrer Vergangenheit*. Berlin: Aufbau Verlag.
- Heid, Ludger 1998. Palästina/Israel, in Krohn, von zur Mühlen, Gerhard & Winckler 1998, 349-358.
- Heilbronner, Oded 2002. Vom protestantischen Antisemitismus zum protestantischen Fundamentalismus. Antisemiten und Antisemitismus in Deutschland und Palästina vom späten 19. Jahrhundert bis in die frühen 1940er Jahre, in Kinzig, Wolfram & Kück, Cornelia (Hg.): *Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination. Ansätze zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen*. Stuttgart: Kohlhammer, 145-164.
- Heimbucher, Kurt (Hg.) 1988a. *Dem Auftrag verpflichtet. Die Gnadauer Gemeinschaftsbewegung. Prägungen – Positionen – Perspektiven*. Basel: Brunnen Verlag.
- Heimbucher, Kurt 1988b. Die Jesus-Frömmigkeit in der Gemeinschaftsbewegung, in Heimbucher 1988, 119-127.
- Heimbucher, Martin & Weth, Rudolf 2009. *Die Barmer Theologische Erklärung: Einführung und Dokumentation*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Heinrichs, Wolfgang 2000. *Das Judenbild im Protestantismus des Deutschen Kaiserreichs. Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte des deutschen Bürgertums in der Krise der Modernen*. Köln: Rheinland-Verlag.
- Heinrichs, Wolfgang E. 2005. Christen und Juden heute: Erinnern – Umdenken – Umkehren *Theologisches Gespräch* 29. Jg. Heft 3, 91-121.
- Heinrichs, Wolfgang 2006. Die Kontinuität antisemitischen Denkens aufgezeigt anhand evangelikaler Positionen zu Beginn der nationalsozialistischen „Machtergreifung“ und im Deutschen Kaiserreich, in Hentschel-Fröhlings, Jörg; Hitze, Guido & Speer,

- Florian (Hg.): *Gesellschaft – Religion – Politik*. Festschrift für Hermann de Buhr, Heinrich Küppers und Volkmar Wittmütz. Norderstedt: Books on Demand, 345-376.
- Heinrici, F[riedrich] 1934. Jahresbericht über die Missionsarbeit in Haifa und Umgebung. *Palästina* 22. Jg. März, 35-41.
- Heinrici, F[riedrich] 1936. Jahresbericht über die Arbeit der Evang. Karmelmission. *Palästina* 24. Jg. März, 34-43.
- Heinrici, F[riedrich] 1937. Unsere 9. Priesterfreizeit auf dem Karmel vom 9. bis 14. November 1936. *Palästina* 25. Jg. Januar/Februar, 2-5.
- Heinsen, W[ilhelm] [o.J.]. *Die zweite Meile in der Liebenzeller Mission*. O.O. s.n.
- Heinsen, [Wilhelm] 1956. Pastor Heinrich Coerper. *Evangelisches Allianzblatt* 59/10, 187-190.
- Heintze, Emil K. H. 1946a. Brief an Fr. Avemarie, 8. März. (ArchNM/SK)
- Heintze, Emil K. H. 1946b. Brief an Wilhelm Nitsch, 6. Dezember. (ArchNM/SK)
- Heintze, Emil K. H. 1947. Brief an Wilhelm Nitsch, 22. Januar. (ArchNM/SK)
- Heinz, Daniel (Hg.) 2011. *Freikirchen und Juden im „Dritten Reich“. Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht unipress.
- Helmich, Hans 1984. Der Kirchenkampf in Elberfeld und Barmen. Die ev. Kirche 1933-1945, in Goebel, Klaus (Hg.): *Wuppertal in der Zeit des Nationalsozialismus*. 2. Aufl. Wuppertal: Hammer Verlag, 93-117.
- Helmich, Hans 1985. Die Gemeinden Barmens im Kirchenkampf 1933-1945, in van Norden 1985, 234-298.
- Hering, K[arl] F[riedrich] 1939. Mitteilungen. *Aus Yinnans Bergen* 10/10, 47.
- Hering, Karl Friedrich 1945. Brief an W.H. Aldis, 1. September. (PSES)
- Hering, Karl Friedrich 1946. Brief an W.H. Aldis, 27. Juni. (PSES)
- Hering, Karl Friedrich 1949a. Brief an Karl Hartenstein, 11. Februar. (LKAS)
- Hering, Karl Friedrich 1949b. Brief an Karl Hartenstein, 10. März. (LKAS)
- Hering, Rainer 1990. *Theologische Wissenschaft im „Dritten Reich“. Studien zur Hamburger Wissenschafts- und Kirchengeschichte im 20. Jahrhundert*. Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft.
- Hering, Rainer 2000. Benfey, Bruno Gustav Franz Julius (1891-1961). *BBKL* Band 17, 97-122.
- Hermann, Johannes 1935. Brief an Prälat Mayer-List, 7. September. (LKAS)
- Hermle, Siegfried 1990. *Evangelische Kirche und Judentum – Stationen nach 1945*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hermle, Siegfried 1997. Zum Aufstieg der Deutschen Christen. Das „Zauberwort“ Volksmission im Jahre 1933. *ZKG* 108, 309-341.
- Herr, [Karl] 1933. Bußfertige Sünder beten an. *Chinas Millionen* 34. Jg. November, 158-160.
- Hertel, [Heinrich] 1934. Das große Missionsdokument der Liebe Gottes. *Chinas Millionen* 35. Jg. August, 113-114.
- Hilberg, Raul 1992. *Täter, Opfer, Zuschauer. Die Vernichtung der Juden 1933-1945*. 2. Aufl. Frankfurt/Main: S. Fischer Verlag.
- „Historikerstreit“. *Die Dokumentationen der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. 1987. München: Piper.
- Hitler, Adolf 1940. *Mein Kampf. Zwei Bände in einem Band*. Ungekürzte Ausgabe. München: Zentralverlag der NSDAP.
- Hockenos, Matthew D. 2007. The German Protestant Church and its Judenmission 1945-1950, in Spicer, Kevin P. (ed.): *Antisemitism, Christian Ambivalence and the Holocaust*. Bloomington/USA: Indiana University Press, 173-200.
- Höckner, Elfriede 1996. „Je mehr ich mich quäle, je mehr Befriedigung finde ich.“ Über die

- Aufarbeitung eines missionarischen Archivbestandes, in van der Heyden, Ulrich & Liebau, Heike (Hg.): *Missionsgeschichte, Kirchengeschichte, Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 139-149.
- Höfer-Kielbassa, Heike. 2012. E-Mail an Elmar Spohn, 11. Januar. (PSES)
- Hoekendijk, Johannes Christiaan 1967. *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Hölscher, Lucian 1989. *Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Hofer, Walther (Hg.) 1971. *Der Nationalsozialismus – Dokumente 1933-1945*. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuchverlag.
- Hoffmann, Wilfred 1985. „Zum 40jährigen Gedenktag des Kriegsendes“. *Missionsbote aus Neukirchen* 106 Mai/Juni, 2-7.
- Hoffmann, Wilfred 2007. Meine Jahre in Neukirchen, in *125 Jahre Neukirchener Mission. Berichte und Zeugnisse aus den letzten 50 Jahren*. Neukirchen-Vluyn: s.n., 118-130.
- Hoffmann, Ludwig (Redaktion) 2011. *Widerstand gegen den Nationalsozialismus im Harzkreis. Eine Spurensuche*. Wernigerode: s.n.
- Hohmann, Joachim 1991. *Robert Ritter und die Erben der Kriminalbiologie. „Zigeunerforschung“ im Nationalsozialismus und in Westdeutschland im Zeichen des Rassismus*. Frankfurt/M.: Peter Lang.
- Holsten, Walter 1960. Ev. Mission. *RGG*³ Bd. 4,1001-1007.
- Holthaus, Stephan 1993. *Fundamentalismus in Deutschland. Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft.
- Holthaus, Stephan 1994. Prämillenniarismus in Deutschland. Historische Anmerkungen zur Eschatologie der Erweckten im 19. und 20. Jahrhundert. *Pietismus und Neuzeit* Band 20, 191-213.
- Huber, Wolfgang 1985. Geleitwort, in Greschat 1985, 7-8.
- Huhn, Wlod[emar] 1934. Der Islam als Missionar. *Tor zum Osten* 11 Sep/Dez, 3-7.
- Immer, Hermann 1931. Kampfwoche in Emden. *Dein Reich komme!* 12. Jg. März, 66.
- Immer, Leni 1992. Liebes Ehepaar Gaiser, in Weber, Burkhard (Hg.): *Aus der Gnade leben – Den Menschen sehen – Das Wort sagen. Festschrift zum 60. Geburtstag von Fritz Gaiser*. Wuppertal: Johanneum, 64-66.
- Jack, W[alter] L. 1931a. Bei den deutschen Rückwanderern aus der UdSSR. in Berlin. *Dein Reich komme!* 19. Jg. Februar, 21-26.
- Jack, W[alter] L. 1931b. Von der religiösen Front in Rußland. *Dein Reich komme!* 12. Jg. März, 79-82.
- Jack, Walter 1933a. Was ich in Polen erlebte. *Dein Reich komme!* 14. Jg. Januar, 9-19.
- Jack, [Walter] 1933b. Die Stimme der russischen Brüder. *Dein Reich komme!* 14. Jg. September, 191-195.
- Jack, Walter 1933c. Zwei wichtige Konferenzen. *Dein Reich komme!* 14. Jg. Oktober, 222-231.
- Jack, Walter 1934a. Wieder in Polen. *Dein Reich komme!* 14. Jg. Februar, 49-54.
- Jack, Walter 1934b. Unser Auferstehungsruf. *Dein Reich komme!* 15. Jg. Mai, 113-115.
- Jack, Walter 1938. Bei den deutschen Rückwanderern aus der UdSSR. in Berlin. *Dein Reich komme!* 19. Jg. Februar, 21-26.
- Jaeschke, Ernst 1966. Ein Leben für Afrikaner, in Jaeschke, Ernst (Hg.): *Bruno Gutmann. Afrikaner – Europäer in nächstenschaftlicher Entsprechung. Gesammelte Aufsätze*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 11-31,
- Jaeschke, Ernst 1981. *Gemeindebau in Afrika. Die Bedeutung Bruno Gutmanns für das afrikanische Christentum*. Stuttgart: Calwer Verlag.

- Jaumann-Wang, Simone 1996. *Changsha – mit Geduld und Gnade. Wie eine chinesische Provinzhauptstadt für das Evangelium geöffnet wurde*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft.
- Jetter, Armin 2008. *Lebendige Worte: Jakob-Kroeker-Brevier*. Gießen: Brunnen Verlag.
- Jordan, Stefan 2009. *Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft. Orientierung Geschichte*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Jung, Martin H. 2002. *Der Protestantismus in Deutschland 1870 bis 1945. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen II/5*. Leipzig: EVA.
- Kaiser, Claudia 2002. *Gewerkschaften, Arbeitslosigkeit und politische Stabilität. Deutschland und Großbritannien in der Weltwirtschaftskrise seit 1929*. Frankfurt/M.: Peter Lang.
- Kaiser, Jochen-Christoph 1987. Die Arbeitsgemeinschaft der diakonischen und missionarischen Werke und Verbände 1934/35. *JBWKG* 80, 197-205.
- Kaiser, Jochen-Christoph & Greschat, Martin (Hg.) 1988. *Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung*. Frankfurt/M: Athenäum Verlag.
- Kaiser, Jochen-Christoph 1988. Evangelische Judenmission im Dritten Reich, in Kaiser & Greschat 1988, 186-216.
- Kalmbach, Karl 1999. *Mit Gott von Mensch zu Mensch. Aus der Geschichte der Liebenzeller Mission*. Lahr: Verlag der Liebenzeller Mission.
- Kammerer, Hansjörg 2004. *Amtsenthoben. Maßnahmen gegen württembergische Pfarrer unter dem Regiment Deutscher Christen im Herbst 1934*. Metzingen: Verlag Ernst Franz.
- Kamphausen, Erhard & Ustorf, Werner 1977. Deutsche Missionsgeschichtsschreibung: Anamnese einer Fehlentwicklung. *VF* 22, 3-57.
- Kassim, Mahmoud 2000. *Die diplomatischen Beziehungen Deutschlands zu Ägypten 1919-1936*. (Studien zur Zeitgeschichte des Nahen Ostens und Nordafrikas Bd. 6). Münster/Hamburg/London: Lit Verlag.
- Kellerhals, E[manuel] 1939. Religion und Mission in Ägypten. *Der Pionier* 6/7, 82-86.
- Kenrick, Donald & Puxon, Grattan 1981. *Sinti und Roma. Die Vernichtung eines Volkes im NS-Staat*. Göttingen: Gesellschaft für bedrohte Völker.
- Kershaw, Ian 1999a. *Der NS-Staat*. 4. Auflage. Hamburg: Nikol Verlagsgesellschaft.
- Kershaw, Ian 1999b. *Der Hitler-Mythos: Führerkult und Volksmeinung*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Kieser, Hans-Lukas 2011. Beatrice Rohner's Work in the Death Camps of Armenians in 1916, in Semelin, Jacques; Andrew, Claire & Gensbuser, Sarah (Eds.): *Resisting Genocide. The Multiple Form of Rescue*. New York: Columbia University Press, 367-382.
- Killies, Christine 2010. Brief an Elmar Spohn, 4. Mai. (PSES)
- Kirchenamt der EKD (Hg.) 1991. *Sinti und Roma. Eine Studie des Rates der EKD. EKD Texte* 42. Hannover: Kirchenkanzlei der EKD.
- Klappert, Bertold & van Norden, Günther 1998. *Tut um Gottes Willen etwas Tapferes! Karl Immer im Kirchenkampf*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Klein, Eva-Maria & Ulmer, Martin 1992. Geschichte einer Vertreibung: Die Familie Hayum, in Schönhagen 1992, 121-131.
- Klement, Heinz 1990. *Das Blaue Kreuz in Deutschland. Mosaiksteine aus über 100 Jahren evangelische Suchtkrankenhilfe*. Wuppertal: Blaukreuz-Verlag.
- Knak, Maria 1910. Unter den Zigeunern. *Die Stadtmission* 33. Jg. 3/4, 65-70.
- Knak, Maria [1914]. *Das Evangelium unter den Zigeunern Berlins*. Berlin: Buchhandlung der Berliner Stadtmission.
- Knak, Siegfried 1935. Ein Wort zur Rassenfrage. *Berliner Missionsberichte* 9, 157-159.
- Knispel, Martin (Hg.) 2011. *Ernst Lohmann 1960-1936 - Pionier, Gründer, Evangelist*. Berlin: Pro Business.

- Koch, Kurt 1964. *Heinrich Coerper und sein Werk*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.
- Köberle, Adolf 1938. Das Wort vom Kreuz in der Gegenwart. *Der Gärtner. Wochenzeitschrift Freier evangelischer Gemeinden Deutschlands* 10. April. Nr. 15, 257-260.
- Koenen, Gerd 2005. *Der Rußland-Komplex. Die Deutschen und der Osten 1900-1945*. München: C.H. Beck.
- Königseder, Angelika 1998. Arierparagraph, in Benz, Graml & Weiß 1998, 373-374.
- Kothe, Willi 1985. *Unterdrückt aber nicht umgekommen. Die Heilsarmee im Dritten Reich*. Lahr-Dinglingen: St. Johannis.
- Kraus, Annette 2013. E-Mail an Elmar Spohn. 2. April. (PSES)
- Krause, Peter 2002. *Der Eichmann-Prozeß in der deutschen Presse. Wissenschaftliche Reihe des Fritz Bauer Instituts. Bd. 8*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Krawielitzki, Martin 1934. *Unser Dienst im Dritten Reich in biblischer und zeitgemäßer Beleuchtung*. Marburg/L.: Reichsverlag und Druckerei des DGD.
- Krawielitzki, Martin 1952. Wunder der Vergebung, in Thimm 1952, 71-74.
- Krawielitzki, Theophil 1933. Brief an Martin Schlunk, 6. Oktober. (ArchEWM)
- Krawielitzki Th[eophil] 1937. Sinnspruch. *Jahrbuch des deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes für das Jahr 1937*.
- Krawielitzki Th[eophil] 1938. Brief des Herausgebers. *Deutsches Gemeinschaftsblatt* 12, 504.
- Kreuzkirche Wernigerode 2010. Online im Internet:
URL: <http://www.harzer-nachrichten.de/profil/592/kreuzkirche-wernigerode.html>.
[Stand 05.07.11].
- Kroeker, Anna & Maria 1949. *Ein reiches Leben*. Wüstenrot: Kurt Reich Verlag.
- Kroeker, Jakob 1930. Das Geheimnis von Moskau. *Dein Reich komme!* 11. Jg. November, 267-287.
- Kroeker, Jakob 1934a. Moskau und sein dämonisches Geheimnis. *Gnadauer Gemeinschaftsblatt* 13/4, 98-110.
- Kroeker, Jakob 1934b. „Wir aber baueten“. *Dein Reich komme!* 15. Jg. Januar, 2-13.
- Kroeker, Jakob 1935a. Unsere Neujahrshuldigung. *Dein Reich komme!* 16. Jg. Januar, 1-7.
- Kroeker, Jakob 1935b. Wie predigen wir heute Christus den Gekreuzigten? *Dein Reich komme!* 16. Jg. März, 45-53.
- Kroeker, Jakob 1936. Bild und Zeugnis der russischen Märtyrerkirche, in *Das Bekenntnis der russischen Märtyrerkirche*. Berlin: Furche-Verlag, 3-21.
- Kroeker, Jakob 1938. „Habt Vertrauen, ich bin es!“. *Dein Reich komme!* 19. Jg. Januar, 1-5.
- Kroeker, Jakob 1943. Brief an Theophil Wurm, 29. Januar. (LKAS)
- Kroeker, Jakob [1946]. Bescheinigung, 17. November. (StAL)
- Krohn, Claus-Dieter; von zur Mühlen, Patrik; Paul, Gerhard & Winckler, Lutz (Hg.) 1998. *Handbuch der deutschsprachigen Emigration 1933-1945*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kühn, Eduard 1951. *Werden und Wachsen der Liebenzeller Mission*. Lahr-Dinglingen: St. Johannis.
- Kühn, Eduard & Grünewald W. [1951]. *Pfarrer Heinrich Coerper. Zum Gedächtnis an den Gründer der Liebenzeller Mission*. Bad Liebenzell: Buchhandlung der Liebenzeller Mission.
- Künzi, Giulia Brogini 2006. *Italien und der Abessinienkrieg 1935/36. Kolonialkrieg oder Totaler Krieg?* Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Küpper, Adolf & Engel, Heinrich 1947. An die Missionsfamilie, 6. Februar. (ArchAM)
- Küpper, Adolf 1966. Rückblicke auf die Kriegs- und Nachkriegszeit 1939 bis 1949 im Werk der Allianz-China-Mission zu Barmen, mimeographisch vervielfältigter Text, Schwelm. (ArchAM)

- Kuessner, Dietrich 1994. Bekennen und Vergeben in der Nachkriegszeit. Ein Beitrag zum Verständnis der Auseinandersetzung von Landesbischof D. Martin Erdmann mit Max Witte und Georg Althaus, in Pollmann, Klaus Erich (Hg.): *Der schwierige Weg in die Nachkriegszeit. Die Evangelisch-lutherische Landeskirche in Braunschweig 1945-1950*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 100-103.
- Kuhlemann, Frank-Michael 2001. Nachkriegsprotestantismus in Westdeutschland. Religionssoziologische und mentalitätsgeschichtliche Perspektiven, in *Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel*. Bielefeld: Luther Verlag, 23-61.
- Kuhlmann, Ernst 1940. Teure Freunde! *Nachrichten aus China – Verkündigt das Evangelium!* 21/1, 1.
- Kuhlmann, Ernst 1975. *Lebenserinnerungen eines China-Missionars*. Wuppertal: s.n.
- Kupisch, Karl 1964. *Studenten entdecken die Bibel. Die Geschichte der Deutschen christlichen Studenten-Vereinigung (DCSV)*. Hamburg: Furche-Verlag.
- Kurschat, Andreas 2006. Martyrien des 20. Jahrhunderts. Voraussetzungen und Prinzipien ihrer Dokumentation, in Schulte & Kurschat 2006, 33-49.
- Kurz, Roland 2007. *Nationalprotestantisches Denken in der Weimarer Republik. Voraussetzungen und Ausprägungen des Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg in seiner Begegnung mit Volk und Nation*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kwiet, Konrad 1988. Nach dem Pogrom: Stufen der Ausgrenzung, in Benz, 1988, 545-660.
- Lächele, Rainer 1994. *Ein Volk, ein Reich, ein Glaube. Die „Deutschen Christen“ in Württemberg 1925-1960*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Lächele, Rainer & Thierfelder, Jörg (Hg.) 1998. *Wir konnten uns nicht entziehen. 30 Porträts zu Kirche und Nationalsozialismus in Württemberg*. Stuttgart: Quell Verlag.
- Lämmle, Mina 1932. Auch durch die Nacht. *Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes* 26/1, 4-8.
- Lang 1938. Aus Japan. Werden wir durch den Krieg noch mehr Eingang finden? *Chinas Millionen* 38. Jg. Dezember, 176-177.
- Langer, Antje 2007. Holocaust-Mahnmal in Berlin, in Fischer & Lorenz 2007, 290-293. „Lasse dein Brot über das Wasser fahren“. [1957]. Offenbach/M.: Gnadauer Verlag.
- Lauterer, Heide-Marie 1994. *Liebestätigkeit für die Volksgemeinschaft. Der Kaiserswerther Verband deutscher Diakonissenmutterhäuser in den ersten Jahren des NS-Regimes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lechler, Paul 1946. Brief an die Spruchkammer 4/5, 10. Oktober. (StAL)
- Lee, Beom-Seong 2003. *Die politische Leistung der „evangelikalen“ Kirchenführer in Korea: Der Beitrag der koreanischen Kirche zum nationalen Wiedervereinigungsgedanken vor dem Hintergrund der Erfahrung aus der japanischen Besatzungszeit von 1910 bis 1945*. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft.
- Lehmann, Arno 1974. Die deutsche evangelische Mission in der Zeit des Kirchenkampfes. *EMZ* 31, 53-79, 105-128.
- Lehmann, Hartmut 1969. *Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Lehmann, Hartmut 1998. Neupietismus und Säkularisierung. Beobachtungen zum sozialen Umfeld und politischen Hintergrund von Erweckungsbewegung und Gemeinschaftsbewegung. *Pietismus und Neuzeit* Bd. 15, 40-131.
- Lehmann, Hartmut (Hg.) 2003. *Geschichte des Pietismus. Glaubenswelt und Lebenswelten*. Bd. 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lehmann, Hartmut 2005. Von der „babylonischen Gefangenschaft“ des deutschen Protestantismus, in: Gailus & Lehmann 2005, 8-15.
- Leisten, Hans-Joachim 2010. *Wie alle anderen auch. Baptistengemeinden im Dritten Reich im*

- Spiegel ihrer Festschriften*. Hamburg: WDL-Verlag.
- Leuchtmann, Martin 1975. Willi Hennes, in Pagel 1975, 104-111.
- Lichdi, Dichter Götz 2011. Minderheiten, die sich lange fremd blieben. Mennoniten und Juden in der Zeit des Nationalsozialismus, in Heinz 2011, 65-77.
- Liebenzeller Mission (Hg.) 1949. *50 Jahre Liebenzeller Mission 1899-1949*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.
- Liebenzeller Mission (Hg.) 1959. *Festschrift zum 60jährigen Bestehen der Liebenzeller Mission am 13. November 1959*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.
- Liese, Andreas 2002. *verboten – geduldet – verfolgt. Die nationalsozialistische Religionspolitik gegenüber der Brüderbewegung*. Wiedenest: Jota Publikation.
- Lindemann, Gerhard 1998. „Typisch jüdisch“. *Die Stellung der Ev.-Luth. Landeskirche Hannovers zu Antijudaismus, Judenfeindschaft und Antisemitismus 1919-1949*. Berlin: Duncker & Humboldt.
- Liste der auszusondernden Literatur der Deutschen Verwaltung für Volksbildung in der sowjetische Besatzungszone*. Online in Internet:
URL:<http://www.polunbi.de/bibliothek/1947-nslit-b.html> [Stand 05.04.2011].
- Liste des schändlichen und unerwünschten Schrifttums*, 1938. Leipzig. Online im Internet:
URL:www.berlin.de/rubrik/hauptstadt/verbannte_buecher/detail.php?id=70785&page=0&s_autor_nachname=Bur [Stand 05.04.2011].
- Löffler, Roland 2008. Ein Kind der Gemeinschaftsbewegung in Palästina. Zur Arbeit der Evangelischen Karmelmission in Palästina 1904-1948, in Eisler, Jakob (Hg.): *Deutsche in Palästina und ihr Anteil an der Modernisierung des Landes*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 71-87.
- Lörner [Hermann] 1954. Ernst Christoffel. *Evangelisches Allianzblatt* 57/9, 138-139.
- Lörner, Hermann (Hg.) 1960. *Von Werden einer Mission*. Bad Sachsa: Christoffel Blindenmission.
- Löwenstein, Hugo 1936. Bericht von Br. Löwenstein. *Palästina* 24 März/April, 24-25.
- Löwenstein, Hugo & Michel, Else 1936. Bericht von Br. Löwenstein und Schw. Else Michel. *Palästina* 24 Juli/August, 61.
- Lohmann, Ernst (o.J.a). *Kommunismus*. Communio-Hefte Nr.1. Gießen/Basel: Brunnen Verlag.
- Lohmann, Ernst (o.J.b). *Weltumgestaltung*. Communio-Hefte Nr.2. Gießen/Basel: Brunnen Verlag.
- Lohmann, Ernst (o.J.c). *Radikalismus*. Communio-Hefte Nr.3. Gießen/Basel: Brunnen Verlag.
- Lohmann, Ernst 1933. Ein einig Volk von Brüdern. *Licht und Leben* 11/6, 377-378.
- Lohmann, Johannes 1934. Der Auferstandene. *Gottes Brünnelein* 32/3, 2-3.
- Longerich, Peter 1998. *Politik der Vernichtung. Eine Gesamtdarstellung der nationalsozialistischen Judenverfolgung*. München/Zürich: Piper.
- Longerich, Peter 2006. „Davon haben wir nichts gewusst!“. *Die Deutschen und die Judenverfolgung 1933-1945*. München: Siedler Verlag.
- Luchterhandt, Martin 2000. *Der Weg nach Birkenau. Entstehung und Verlauf der nationalsozialistische Verfolgung der „Zigeuner“*. Lübeck: Verlag Schmidt-Römhild.
- Ludwig, Frieder 2000. *Zwischen Kolonialismuskritik und Kirchenkampf: Interaktionen afrikanischer, indischer und europäischer Christen während der Weltmissionskonferenz Tambaram 1938*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lübbe, Hermann 2007. *Vom Parteigenossen zum Bundesbürger. Über beschwiegene und historisierte Vergangenheiten*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Lüdke, Frank 2003. *Diakonische Evangelisation. Die Anfänge des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes 1899-1933*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Lüdke, Frank 2009. Das Brüderhaus Tabor in der Zeit des Nationalsozialismus, in Lüdke,

- Frank (Hg.): *Glaube in Erfahrung*. Marburg/Lahn: Francke Verlag, 106-119.
- Mäder 1933. Nachrichten aus der Südsee. *Chinas Millionen* 34. Jg. 12, 182-183.
- Mallmann, Klaus-Michael & Cüppers, Martin 2006. *Halbmond und Hakenkreuz. Das Dritte Reich, die Araber und Palästina*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Marburger Mission [o.J.]. *Was draußen geschieht – Chronik*. Marburg: s.n.
- Marcowitz, Reiner 2012. *Weimarer Republik 1929-1933*. 4. Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Margalit, Gilad 2000. „Großer Gott, ich danke Dir, daß Du kleine schwarze Kinder gemacht hast“. Der ‚Zigeunermissionar‘ Georg Althaus. *WerkstattGeschichte* 25, 59-73.
- Margalit, Gilad 2001. *Die Nachkriegsdeutschen und „ihre Zigeuner“*. *Die Behandlung der Sinti und Roma im Schatten von Auschwitz*. Berlin: Metropol Verlag.
- Margalit, Gilad 2007. *Zigeunerpolitik und Zigeunerdiskurs im Deutschland der Nachkriegszeit*, in Zimmermann 2007, 483-509.
- Margolin, Jean-Louis 2007. *L'Armée de L'Empereur. Violences et crimes du Japon en guerre 1937-1945*. Paris: Armand Colin.
- Martin, Bernd 1981. *Die deutsche Beraterschaft – Ein Überblick*, in Martin, Bernd (Hg.): *Die deutsche Beraterschaft in China 1927-1938. Militär, Wirtschaft und Außenpolitik*. Düsseldorf: Droste Verlag, 15-53.
- Meier, Christian 2010. *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*. München: Siedler Verlag.
- Meier Kurt 1976a. *Der evangelische Kirchenkampf 1: Der Kampf um die „Reichskirche“*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Meier, Kurt 1976b. *Der evangelische Kirchenkampf 2: Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher „Rechtshilfe“*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Meier, Kurt 1984. *Der evangelische Kirchenkampf 3: Im Zeichen des zweiten Weltkrieges*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Meier, Kurt 2001. *Kirche und Hakenkreuz. Die evangelische Kirche im Dritten Reich*. München: DTV.
- Menk, Friedhelm 1986. *Die Brüderbewegung im Dritten Reich. Das Verbot der „Christlichen Versammlung“ 1937*. Bielefeld: Christliche Literatur-Verbreitung.
- Merklinghaus 1915a. An seiner Exzellenz dem Reichskanzler Herrn von Bethmann Hollweg, 11. August. (HStA)
- Merklinghaus 1915b. An seiner Exzellenz dem Reichskanzler Herrn von Bethmann Hollweg, 24. November. (HStA)
- Meiners, Peter 1985. *Zwischen Widerstand und Anpassung. Der CVJM-Westbund im Dritten Reich*. Aßlar: Schulte & Gerth.
- Meyer, August 1928. Antibolschewistische Woche. *Chinas Millionen* 27. Jg. Juli, 141.
- Meyer, Bastian 2004. Friedrich Heitmüllers Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus im Kontext seiner Zeit und seine Stellung zur Schuldfrage. Wissenschaftliche Abschlussarbeit für das zweite theologische Examen im Fachbereich Historische Theologie. Freie Theologische Akademie. Gießen.
- Meyer, Gabi 2013. *Offizielles Erinnern und die Situation der Sinti und Roma in Deutschland*. Berlin: Springer Verlag.
- Michaelis, Walter 1933a. Brief an Paul Burkhardt, 6. November. (ArchGV)
- Michaelis, Walter 1933b. Brief an Paul Burkhardt, 4. Dezember. (ArchGV)
- Michaelis, Walter 1934. Brief an Ernst Buddeberg, 30. April. (ArchGV)
- Michalka, Wolfgang 1978. Vom Antikominternpakt zum euro-asiatischen Kontinentalblock: Ribbentrops Alternativkonzeption zu Hitlers außenpolitischem „Programm“, in Michalka, Wolfgang (Hg.): *Nationalsozialistische Aussenpolitik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 471-493.
- Michalsky-Knak, Maria & Süßkind, Kurt 1935. *Zigeuner – und was wir mit ihnen in Berlin*

- erlebten*. Berlin: Kommissions-Verlag Ernst Röttgers.
- Miskow, Johan 1931. Jaija Sattler and the Gypsies of Berlin. *Journal of the Gypsy Lore Society* 3rd series, vol. 10 part 2, 86-92.
- Missalla, Heinrich 1968. „Gott mit uns“ *Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914-1918*. München: Kösel-Verlag.
- Mitchell, F. 1947a. A Visit to C.I.M. Associate Mission Centres in Germany. *China's Millions* March-April, 17.
- Mitchell, F. 1947b. Dear Friends. [Rundbrief an den Freundeskreis], 1. März. (PSES)
- Modersohn, Ernst 1939. *Er führt mich auf rechter Straße. Lebenserinnerungen von Ernst Modersohn*. Bad Blankenburg: Harfe Verlag.
- M[öller], G[ustav] 1934. Die außenpolitische und kulturelle Bedeutung unseres Liebes- und Missionswerkes. *Sonnenaufgang* 37 Feb/März, 18.
- Möller, [Gustav] 1939. Nach neun Jahren. *Sonnenaufgang* 42/19, 2-4.
- Mohl, Adelheid 1993. Dr. Joachim Müller, Pfarrer in Mühlhausen vom 1. April 1945 bis 15. Juni 1956, in *Heimatsbuch Mühlhausen am Neckar seit 1933 Stuttgart-Mühlhausen*. Stuttgart: Scheufele Verlag, 108-109.
- Mohl, Adelheid 2011. E-Mail an Elmar Spohn, 7. April. (PSES)
- Mohl, Adelheid 2010. Brief an Elmar Spohn, 28. Dezember. (PSES)
- Mojon, H. 1919. Weltdemokratie und Weltfrieden im Lichte der Wiederkunft Christi. *Der Glaubensbote* 42/2, 15-17.
- Moll, Helmut (Hg.) 2000. *Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts*. Bd. 2. Zweite, durchgesehene Aufl. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Moor, Peter 1993. Die Entwicklung zur Arbeitsgemeinschaft der Schweizerischen Evangelischen Mohammedaner Mission mit der Basler Mission von 1937 bis 1939. Akzessarbeit im Fach Kirchengeschichte. Gwatt.
- Mosner, Karl 1946. Brief an Wilhelm Nitsch, 2. September. (ArchNM/IM)
- Münchhausen Freiherr von 1951. Beschluss, 7. März. (NW HSA)
- Müller, Frank 2002. Christlich-Sozialer Volksdienst (CSVD), in *Lexikon der Christlichen Demokratie in Deutschland*. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh, 468-469.
- Müller, Heinz 1997. Nationalsozialistisches Gedankengut in der AM. Manuskript. (ArchAM)
- Müller, Joachim 1933. *Wir Christen in der Revolution unserer Tage*. Bern: Gotthelf-Verlag.
- Müller, Joachim 1935a. *Evangelische Mission in Sowjetrußland*. Wernigerode: Missionsbund „Licht im Osten“.
- Müller, Joachim 1935b. *Die Prüfungsstunde der Weltchristenheit*. Wernigerode: Missionsbund „Licht im Osten“.
- Müller, Joachim 1936a. *Dämonen über Rußland. Das Zeugnis der Märtyrerkirche in der Sowjetunion*. Berlin: Furche-Verlag.
- Müller, Joachim 1936b. Das Bekenntnis einer Märtyrerkirche, in *Das Bekenntnis der russischen Märtyrerkirche*. Berlin: Furche-Verlag, 21-40.
- Müller, Joachim 1937a. *Das Ende des christlichen Zeitalters*. 2. Aufl. Wernigerode am Harz: Versandbuchhandlung „Licht im Osten“.
- Müller, Joachim 1937b. Zum gegenwärtigen Stand des Kampfes gegen die Religion in Rußland. *Dein Reich komme!* 18. Jg. Juni, 149-157.
- Müller, Joachim [1937]. *Das Bekenntnis der russischen Märtyrer. Eine Gabe der Volksmission*. Neuendettelsau: Freimund-Verlag.
- Müller, Joachim [1938]. *Weltangriff gegen das Christentum*. Nürnberg: Amt für Volksmission.
- Müller, Joachim 1939a. *Gott schweigt nicht. Zeugnisse vom verborgenen Wirken Gottes in der Sowjetunion*. Wernigerode: Verlagsbuchhandlung „Licht im Osten“.

- Müller, Joachim 1939b. *Das Tor im Osten* (Mission und Gemeinde). Stuttgart/Basel: Evang. Missionsverlag.
- Müller, Joachim 1945a. Lebenslauf. (PSAM)
- Müller, Joachim 1945b. Lebenslauf, 27. August. (LKAS)
- Müller, Joachim 1945c. Brief an Tracy Strong, 10. September. (LKAS)
- Müller, Joachim [1946]a. „Ergänzung zu den Aussagen meines Meldebogens“ [ohne Datum]. (StAL)
- Müller, Joachim 1946b. Eidesstattliche Erklärung [von Landwirt Schwarzkopff mit Bestätigung von Müller], 11. April 1946. (ArchLiO)
- Müller, Joachim 1947a. Die Botschaft des Lebens. *Dein Reich komme!* März, 1.
- Müller, Joachim 1947b. Christus, das Haupt der Welt. *Dein Reich komme!* August, 1-2.
- Müller, Joachim 1947c. D. Paul Humburg als Generalsekretär des DCSV, in Obendiek, Harmannus (Hg.): *D. Paul Humburg, der Zeuge, die Botschaft*. Wuppertal: Evangelischer Verlag, 44-55.
- Müller, Joachim 1963. *Wie sie ihres Glaubens leben. Bericht von evangelischen Christen in der Sowjetunion*. Metzingen: Ernst Franz.
- Müller, Karl & Ustorf, Werner (Hg.) 1995. *Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Müller, Karl 1995. Katholische Missionsgeschichtsschreibung seit dem 16. Jahrhundert, in Müller & Ustorf 1995, 27-50.
- Müller, Klaus W. 1998. Deutschsprachige Evangelikale Missiologie. Ein Beitrag zur Definition, in Steinbach, Jürgen & Müller, Klaus W. (Hg.): *Theologie - Mission - Verkündigung*. Festschrift zum 60. Geburtstag von Helmuth Egelkraut. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 67-75.
- Mumßen, R[udgar] 1933a. Die Entweihung der Mission durch menschliche Nebenabsichten. *Dein Reich komme!* 14. Jg. Oktober, 214-216.
- Mumßen, R[udgar] 1933b. Die Flucht aus den Schöpfungsordnungen Gottes. *Dein Reich komme!* 14. Jg. Oktober, 235-238.
- Mund, Fritz 1955. *Theophil Krawielitzki. Ein Zeuge aus der neueren Erweckungs- und Diakonieggeschichte*. Marburg/Lahn: Francke Verlag.
- Mund, Gerald 2006. *Ostasien im Spiegel der deutschen Diplomatie. Die privatdienstliche Korrespondenz des Diplomaten Herbert v. Dirksen von 1933 bis 1938*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Nanko, Ulrich 1993. *Die Deutsche Glaubensbewegung. Eine historische und soziologische Untersuchung*. Marburg: diagonal-Verlag.
- Neuer, Werner 1996. *Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Neuer, Werner 1998. Christlicher Volksdienst. *ELTG* 2. Aufl. Bd. 1, 376.
- Neumann, Wilhelm 1935. Die Mission und das deutsche Leben im Ausland. *Sonnenaufgang* 39 2/3, 29.
- Nicolaisen, Carsten 1985. *Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Niederschrift 1936. Niederschrift der Mitgliederversammlung des Vorstandes der Evangelischen Karmelmission e.V. am 28. Oktober 1936 zu Schorndorf. (PSJE)
- Niederschrift 1949. Niederschrift über die Sitzung des Brüderrates der A.C.M. am 29.11.1949 in Wuppertal-Vohwinkel. (ArchAM)
- Niemöller, Wilhelm 1956. *Die evangelische Kirche im Dritten Reich. Handbuch des Kirchenkampfes*. Bielefeld: Ludwig Bechauf Verlag.
- Nitsch, Walter 1937. K. Barth: Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche. Buchbesprechung. *Der Gärtner. Wochenzeitschrift des Bundes Freier evangelischer Gemeinden* 45/18, 361-363.

- Nitsch, Walter 1946. *Unsere Schuld und Buße. Ein Beitrag zur Klärung der Schuldfrage in der Gegenwart*. Witten: Bundes-Verlag.
- Nitsch, Wilhelm [o.J.] Monatliche Rundbriefe [ohne Datum]. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1928. *Unter dem offenen Himmel. Aus der Geschichte der Waisen- und Missionsanstalt Neukirchen 1878-1928*. Neukirchen: Missionsbuchhandlung Stursberg.
- [Nitsch, Wilhelm] [1933]. [Monatliche Rundbriefe. Einzelblatt ohne Datum]. (ArchNM/MR)
- N[itsch, Wilhelm] 1933a. Am Anfang des neuen Jahres. *Der Missions- und Heidenbote* 55/1, 3-4.
- Nitsch, [Wilhelm] 1933b. Unsere Botschaft. *Missions- und Heidenbote* 55/2, 24-25.
- N[itsch, Wilhelm] 1933c. S. Knak: Mission und nationale Bewegung. *Missions- und Heidenbote* 55/3, 70.
- Nitsch, [Wilhelm] 1933d. Pfingstgeist. *Missions- und Heidenbote* 55/5, 97-98.
- Nitsch, Wilhelm 1933e. Aus den Anstalten. *Der Missions- und Heidenbote* 55/5, 118-119.
- N[itsch, Wilhelm] 1933f. Das eine Notwendige. *Missions- und Heidenbote* 55/6, 121-122.
- N[itsch, Wilhelm] 1933g. W. Grundmann: Gott und Nation. *Missions- und Heidenbote* 55/6, 142.
- Nitsch, Wilhelm 1933h. Die Waisen- und Missionsanstalt im Jahre 1932/33. *Missions- und Heidenbote* 55 8/9, 168-171.
- Nitsch, W[ilhelm] 1933i. Die Missionsarbeit draußen. *Missions- und Heidenbote* 55 8/9, 179-180.
- Nitsch, W[ilhelm] 1933j. Aus den Anstalten. *Missions- und Heidenbote* 55/12, 284-285.
- Nitsch, Wilhelm 1933k. Monatliche Rundbriefe, 15. März. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1933l. Monatliche Rundbriefe, 12. April. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1933m. Brief an Martin Schlunk, 6. Juli. (ArchNM/MA)
- Nitsch, Wilhelm 1933n. Monatliche Rundbriefe, 6. Juli. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1933o. Monatliche Rundbriefe, 14. Juli. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1933p. Einige Gedanken zur Vorbereitung auf die Aussprache in Tübingen, 20. September. (ArchVEM)
- Nitsch, Wilhelm 1933q. Monatliche Rundbriefe, 13. September. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1933r. Monatliche Rundbriefe, 12. Oktober. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1933s. Brief an Martin Schlunk, 5. Dezember. (ArchNM/MA)
- Nitsch, W[ilhelm] 1934a. Aus den Anstalten. *Missions- und Heidenbote* 56/2, 47.
- Nitsch, [Wilhelm] 1934b. Auch heute noch Mission! *Missions- und Heidenbote* 56/4, 79-80.
- [Nitsch, Wilhelm] 1934c. Artgemäßes Christentum. *Missions- und Heidenbote* 56/4, 95-96.
- Nitsch, [Wilhelm] 1934d. Kirchenstreit und Kirchenfriede. Mit einem Wort über artgemäßes Christentum. *Missions- und Heidenbote* 56/7, 149-152.
- Nitsch, W[ilhelm] 1934e. Die Waisen- und Missionsanstalt im Jahre 1933/34. *Missions- und Heidenbote* 56 8/9, 169-170.
- Nitsch, W[ilhelm] 1934f. Die Missionsarbeit draußen. *Missions- und Heidenbote* 56 8/9, 176-177.
- Nitsch, Wilhelm 1934g. Aus den Anstalten. *Missions- und Heidenbote* 56/9, 213-214.
- Nitsch, Wilhelm 1934h. Die Waisen- und Missionsanstalt im Jahre 1933/34. *Missions- und Heidenbote* 56 8/9, 169-170.
- Nitsch, Wilhelm 1934i. Bekennende Kirche. *Missions- und Heidenbote* 56/12, 265-266.
- Nitsch, Wilhelm 1934j. Aus den Anstalten. *Missions- und Heidenbote* 56/12, 282-284.
- Nitsch, Wilhelm 1934k. Brief an Martin Schlunk, 20. Januar. (ArchNM/DEM/R)
- Nitsch, Wilhelm 1934l. Monatliche Rundbriefe, 22. Januar. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1934m. Monatliche Rundbriefe, 9. März. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1934n. Monatliche Rundbriefe, 16. April. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1934o. Monatliche Rundbriefe, 15. Mai. (ArchNM/MR)

- Nitsch, Wilhelm 1934p. Monatliche Rundbriefe, 14. Juni. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1934q. Monatliche Rundbriefe, 12. Juli. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1934r. Brief an [Curt] Ronicke, 25. Juli. (ArchVEM)
- Nitsch, Wilhelm 1934s. Monatliche Rundbriefe, 15. Oktober. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1934t. Monatliche Rundbriefe, 16. November. (ArchNM/MR)
- Nitsch, W[ilhelm] 1935a. Aus den Anstalten. *Missions- und Heidenbote* 57/1, 19-20.
- N[itsch, Wilhelm] 1935b. B. Peters: Arier und Jude. *Missions- und Heidenbote* 57/6, 142.
- Nitsch, W[ilhelm] 1935c. Aus den Anstalten. *Missions- und Heidenbote* 57 7/8, 166-167.
- Nitsch, Wilhelm 1935d. Aus den Anstalten. *Missions- und Heidenbote* 57/10, 256-257.
- Nitsch, Wilhelm 1935e. Monatliche Rundbriefe, 17. Januar. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1935f. Monatliche Rundbriefe, 11. Februar. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1935g. Brief an Wilhelm Wöhrle, 28. Februar. (ArchNM/IM)
- Nitsch, Wilhelm 1935h. Monatliche Rundbriefe, 21. März. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1935i. Monatliche Rundbriefe, 16. September. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1935j. Monatliche Rundbriefe, 25. November. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1936a. Monatliche Rundbriefe, 18. Januar. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1936b. Monatliche Rundbriefe, 20. April. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1936c. Monatliche Rundbriefe, 15. September. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1936d. Monatliche Rundbriefe, 15. Oktober. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1936e. Monatliche Rundbriefe, 16. November. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1936f. Monatliche Rundbriefe, 12. Dezember. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1937a. Monatliche Rundbriefe, 17. Februar. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1937b. Monatliche Rundbriefe, 16. März. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1937c. Monatliche Rundbriefe, 15. April. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1937d. Monatliche Rundbriefe, 17. Juni. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1937e. Monatliche Rundbriefe, 16. Juli. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1937f. Monatliche Rundbriefe, 15. September. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1937g. Monatliche Rundbriefe, 21. Oktober. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1937h. Monatliche Rundbriefe, 10. November. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1937i. Monatliche Rundbriefe, 13. Dezember. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1938a. Aus den Anstalten. *Missions- und Heidenbote* 60/5, 104.
- Nitsch, W[ilhelm] 1938b. Aus den Anstalten. *Missions- und Heidenbote* 60/11, 228-229.
- Nitsch, Wilhelm 1938c. Brief an Kaete Schroeder-Wildberg, 17. Januar. (ArchEWM)
- Nitsch, Wilhelm 1938d. Brief an [Kaete] Schroeder-Wildberg, 17. Januar. (BA)
- Nitsch, Wilhelm 1938e. Monatliche Rundbriefe, 18. Januar. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1938f. Brief an Martin Schlunk, 18. März. (ArchEWM)
- Nitsch, Wilhelm 1938g. Monatliche Rundbriefe, 18. März. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1938h. Monatliche Rundbriefe, 11. April. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1938i. Monatliche Rundbriefe, 20. Juni. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1938j. Brief an die Mitglieder des DEMA, 7. September. (ArchVEM)
- Nitsch, Wilhelm 1938k. Monatliche Rundbriefe, 12. September. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1938l. Monatliche Rundbriefe, 14. Oktober. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1938m. Monatliche Rundbriefe, 12. November. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1938n. Monatliche Rundbriefe, 15. Dezember. (ArchNM/MR)
- Nitsch, W[ilhelm] 1939a. Das wahre Gottesvolk. *Missions- und Heidenbote* 61/2, 25-26.
- N[itsch, Wilhelm] 1939b. Aus den Anstalten. *Missions- und Heidenbote* 61/11, 207-208.
- Nitsch, Wilhelm 1939c. Monatliche Rundbriefe, 17. Februar. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1939d. Monatliche Rundbriefe, 20. Juli. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1939e. Monatliche Rundbriefe, 13. September. (ArchNM/MR)
- Nitsch, Wilhelm 1939f. Monatliche Rundbriefe, 17. Oktober. (ArchNM/MR)
- N[itsch, Wilhelm] 1940a. Aus den Anstalten. *Missions- und Heidenbote* 62 8/9, 81-82.

- Nitsch, Wilhelm 1940b. Brief an den DEMR, 2. November. (ArchEWM)
- N[itsch, Wilhelm] 1941a. Aus den Anstalten. *Missions- und Heidenbote* 63/1, 9-11.
- N[itsch, Wilhelm] 1941b. Der Christ und die irdischen Güter. *Missions- und Heidenbote* 63/2, 13.
- Nitsch, Wilhelm 1941c. Brief an [Curt] Ronicke, 26. März. (ArchVEM)
- Nitsch, Wilhelm 1942. Brief an Paul Humburg, 3. Februar. (AEKR)
- Nitsch, W[ilhelm] [1946]a. *Müssen wir ein Schuldbekenntnis ablegen?* Wuppertal: Montanus & Ehrenstein.
- Nitsch, W[ilhelm] [1946]b. *Hat die Gemeinde Jesu Christi eine öffentliche (politische) Aufgabe?* Wuppertal: Montanus & Ehrenstein.
- Nitsch, Wilhelm 1946c. Müssen wir ein Schuldbekenntnis ablegen? [Manuskript]. (ArchEWM)
- Nitsch, W[ilhelm] [1946]d. Hat die Gemeinde Jesu Christi eine öffentliche (politische) Aufgabe? [Manuskript]. (ArchEWM)
- Nitsch, Wilhelm 1946e. Brief an [Ernst] Stoltenhoff, 1. Mai. (AEKR)
- Nitsch, Wilhelm 1946f. Brief an Emil K. H. Heintze, 27. Juni. (ArchNM/SK)
- Nitsch, Wilhelm 1946g. Brief an Emil K. H. Heintze, 28. Juni. (ArchNM/SK)
- Nitsch, Wilhelm 1946h. Brief an [Wilhelm] Niemöller, 28. Juni. (AEKR)
- Nitsch, Wilhelm 1946i. Brief an [Ernst] Stoltenhoff, 2. Juli. (AEKR)
- Nitsch, Wilhelm 1946j. Brief an [Joachim] Beckmann, 16. Juli. (AEKR)
- Nitsch, Wilhelm 1946k. Brief an Emil K. H. Heintze, 19. September. (ArchNM/SK)
- Nitsch, Wilhelm 1946l. Brief an [Jakob Lenhard], 28. Oktober. (PSES)
- Nitsch [Wilhelm] 1948. Hilfen auf dem Wege, in Thimm 1948, 58-65.
- Nitsch, Wilhelm 1954a. Wort und Sakrament einmal anders gesehen. *Evangelische Theologie* 1954/6, 283-286.
- Nitsch, Wilhelm 1954b. Biblische Linien für die Evangelische Allianz. *Evangelisches Allianzblatt* 57/10, 147-150.
- Nitsch, Wilhelm 1955. *75 Jahre Westdeutsche evangelische Allianz 1880-1955*. Witten: Kommission beim Bundes-Verlag.
- Nitsch, W[ilhelm] 1956. Aus der Anfangszeit der Evangelischen Allianz. *Evangelisches Allianzblatt* 59/5, 94-96.
- Nitsch, Wilhelm 1960. *Als die Unbekannten und doch bekannt. Erinnerungen und Bekenntnisse von Wilhelm Nitsch*. Neukirchen-Vluyn: Verlag der Missionsbuchhandlung Stursberg.
- Nowak, Kurt 1981. *Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Nuding, Albrecht 1998. Karl Hartenstein (1894-1952), in Lächele & Thierfelder 1998, 265-287.
- Oehler, Wilhelm 1951. *Geschichte der Deutschen evangelischen Mission: Reife und Bewährung der deutschen evangelischen Mission 1885-1950*. 1. Bd. Baden-Baden: Wilhelm Fehrholz.
- Oelschner, Walter 1983. *Kein ander Heil. Eine Zeugenaussage*. Wächtersbach: s.n.
- Oelschner, Walter 1988. *Das Dorf am Niederrhein 1931-1939*. Bramen: Montanus & Ehrenstein.
- Ohlemacher, Jörg 1988. Günther Ruprecht und Hans Lokies – Zivilcourage. Das Beispiel der Zeitschrift „Haus und Schule“ 1935-1937. *KZG* 1. Jg. 1,137-150.
- Ohlemacher, Jörg 2000. Evangelikalismus und Heiligungsbewegung, in Gäbler 2000, 371-462.
- Onnasch, Martin 2010. *Um kirchliche Macht und geistliche Vollmacht. Ein Beitrag zur*

- Geschichte des Kirchenkampfes in der Kirchenprovinz Sachsen 1932-1945.*
Frankfurt/M.: Peter Lang.
- Opitz, Günther 1969. *Der Christlich-Soziale Volksdienst. Versuch einer protestantischen Partei in der Weimarer Republik.* Düsseldorf: Droste Verlag.
- Page, P. Helen 1994. *General Friedrich Olbricht. Ein Mann des 20. Juli.* 2. Aufl. Bonn: Bouvier Verlag.
- Pagel, Arno 1974. *Wer mir dienen will... 75 Jahre Deutscher Gemeinschafts-Diakonieverband.* Marburg/Lahn: Francke Verlag.
- Pagel, Arno (Hg.) 1975. *Sie wiesen auf Jesus.* Marburg/Lahn: Francke Verlag.
- Pagel, Arno 1975a. Vorwort, in Pagel 1975, 7-8.
- Pagel, Arno 1975b. Gertrud von Bülow, in Pagel 1975, 82-89.
- Pagel, Arno 1978a. *Sie führten zu Christus.* Marburg/Lahn: Francke Verlag.
- Pagel, Arno 1978b. Ernst Christoffel, in Pagel 1978, 34-41.
- Pagel, Arno (Hg.) 1978. *Er weiß den Weg.* Marburg/Lahn: Francke Verlag.
- Pagel, Arno (Hg.) 1981. *Er führt zum Ziel.* Marburg/Lahn: Francke Verlag.
- Pagel, Arno 1989. *Sein Ruf hat sie getroffen. Lebensbilder aus dem Umkreis der Liebenzeller Mission.* Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.
- Pasut, Ursula 2009. *Frauen in der Welt – Frauen in der Mission. Geschichte und Gegenwart des Deutschen Frauen-Missions-Gebets-Bundes.* Holzgerlingen: Hänssler Verlag.
- Peitz, Marietta 1988. *Wurzeln und Zweige. 80 Jahre Christoffel-Blindenmission.* Stuttgart: Radius-Verlag.
- Pfeiffer, Arnold 1976. Eberhard Arnold und der Weg des Bruderhof-Lebens, in Pfeiffer, Arnold (Hg.): *Religiöse Sozialisten.* Freiburg im Breisgau/Olten: Walter-Verlag, 201-212.
- Pfinzner, Frieda 1912. *Heidenkinder in Jesu Licht. Missionsgeschichten mit Bildern.* Frankfurt/M.: Verlag Orient.
- Pflaum, Lienhard 1981. Heinrich Coerper, in Pagel 1981, 118-126.
- Pflaum, Lienhard 1988. Gnadau und die Äußere Mission, in Heimbucher 1988, 392-393.
- Pientka, Patricia 2013. *Das Zwangslager für Sinti und Roma in Berlin-Marzahn. Alltag, Verfolgung und Deportation.* Berlin: Metropol Verlag.
- Pistor, J[ohannes] 1937. Das Waisenhaus. *Missions- und Heidenbote* Nr.674/675 Aug/Sep., 154-155.
- Plasger, Georg 2002. Die ev.-ref. Landeskirche Hannovers und Otto Weber von 1933 bis 1945, in Plasger, Georg (Hg.): *Otto Weber. Impulse und Anfragen. Beiträge des Otto-Weber-Symposiums in Emden aus Anlaß seines einhundertsten Geburtstages.* Wuppertal: Foedus-Verlag, 33-55.
- Plinzner, Frieda 1912. *Zinna und Kurli. Eine Zigeunergeschichte.* Stiergau: Huß-Verlag Vereinsbuchhandlung.
- Plinzner, Frieda 1928. *Kinder aus aller Welt. Gesammelte Missionsgeschichten.* Gütersloh: Bertelsmann.
- Plinzner, Frieda 1928. Als die Romungris kamen, in Plinzner 1928, 17-23.
- Plinzner, Frieda (o.J.). *Hanne-Lores Glück. Erzählungen für junge Mädchen.* Leonberg: Philadelphia-Verlag.
- Pobożniak, Tadeusz 1964. *Grammar of the Lovari dialect.* Kraków: Pastwowe Wydawn.
- Pöhlmann, Wolfgang 1988. Apokalyptische Geschichtsdeutung und geistiger Widerstand. *KuD* 34, 60-75.
- Pöhlmann, Wolfgang 1991. Beobachtungen zur jüdisch-christlichen Apokalyptik und zur apokalyptischen Geschichtsdeutung im Dritten Reich. *KuD* 31, 98-111.
- Popper, Karl R. [1962] 1995. Über Geschichtsschreibung und über den Sinn der Geschichte, in *Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik.* München/Zürich: Piper Verlag, 173-207.

- Pörksen, Martin 1974. *Vier Jahrzehnte deutsche evangelische Weltmission*. Hamburg: Verlag der deutschen evangelischen Missionshilfe.
- Priepke, Manfred 1960. *Die evangelische Jugend im Dritten Reich 1933-1936*. Hannover/Frankfurt am Main: Norddeutsche Verlagsanstalt O. Goedel.
- Prick, Georg 2008. Wir erinnern an Emil Kaufmann. Online im Internet: URL: www.magdeburg.de/media/custom698_5509_1.PDF?1227086552 [Stand 23.06.2011].
- Prick, Georg 2012. Emil Kaufmann. Anwalt, Offizier und Freimaurer. *Parthenopolis. Jahrbuch für Kultur- und Stadtgeschichte*. Bd. 2, 277-331.
- Prien, Hans Jürgen 1989. *Evangelische Kirchwerdung in Brasilien: Von deutsch-evangelischen Einwanderergemeinden zur Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Pross, Christian 1988. *Wiedergutmachung. Der Kleinkrieg gegen die Opfer*. Frankfurt/M.: Athenäum Verlag.
- Rahal, Scheiban 1933a. Brief an Herrn Hitler, 18. Juli. (BA)
- Rahal, Scheiban 1933b. Ein Brief vom Scheich Rahal. *Palästina* 21. Jg. Oktober, 96.
- Rahn, Bodo 2014. Friedrich Avemarie – Porträt eines deutsch-nationalen Lehrers zwischen Pietismus und Nationalsozialismus. *JEKGR* 63, 167-186.
- Rahn, Karl. (Hg.) 1953. *75 Jahre Waisen- und Missionsanstalt Neukirchen, Kreis Moers*. Neukirchen: Stursberg & Co.
- Railton, Nicholas 1998. *The German Evangelical Alliance and the Third Reich. An Analysis of the „Evangelische Allianzblatt“*. Bern: Peter Lang.
- Rat der EKD (Hg.) 2002. *Christen und Juden I-III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975-2000*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Ratzlaff, Gerhard 2005. Jakob Kroeker: Evangelist, Schriftsteller und Theologe. www.menonitica.org/2005/2.pdf. [Stand 04.01.2011].
- Raupp, Werner 1990. *Mission in Quellentexten. Geschichte der Deutschen Evangelischen Mission von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.
- Recker, Marie-Luise 1998. Deutsche Arbeitsfront (DAF), in Benz, Graml & Weiß 1998, 418-419.
- Recker, Marie-Luise 2010. *Die Aussenpolitik des Dritten Reiches*. Enzyklopädie Deutscher Geschichte Bd. 8. 2., um einen Nachtrag erweiterte Auflage: München: R. Oldenbourg Verlag.
- Reichel, Peter 2001. *Vergangenheitsbewältigung in Deutschland. Die Auseinandersetzung mit der NS-Diktatur in Politik und Justiz*. München: C.H. Beck.
- Reichel, Peter 2004. *Erfundene Erinnerung. Weltkrieg und Judenmord in Film und Theater*. München: Carl Hanser Verlag.
- Reichskriminalpolizeiamt 1944. Brief an Frieda Zeller, 16. August [Abschrift]. (LfBO)
- Reifer, Manfred [1953]. *Menschen und Ideen. Erinnerungen*. Tel Aviv: Edition Olympia.
- Reinke, Joost 1997. *Deutsche Pfingstmissionen: Geschichte – Theologie – Praxis*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft.
- Reiter, Wilhelm 1963. Die Liebenzeller Mission und ihr Werk. Zum 100. Geburtstag ihres Gründers Heinrich Coerper. *Zeitschrift für Kulturaustausch* 13. Jg. Heft 2, 110-113.
- Rennstich, Karl 1984. Das Schuldbekenntnis der Mission. *Zeitschrift für Mission* 10, 229-237.
- Rennstich, Karl 1991. Basler Mission und Bekennende Kirche. Weitersagen des Glaubens, Leiden und Wiedergutmachung am Beispiel von Karl Hartenstein. *Texte und Dokumente* 15, 3–35.
- Reske, H[ermann]. [o.J.]a. Martin und Louise Urban, in Fehler, Ernst (Hg.): *Gottes Wort den Völkern. 75 Jahre Mission für Süd-Ost-Europa*. Siegen: Verlag Mission für Süd-Ost-Europa, 105-113.
- Richter, Julius 1933 [1965]. „Gutachten von J. Richter (in eigener Verantwortung) im

- Auftrage des DEMA erstattet“, abgedruckt in Wesenick 1965, 311-317.
- Richter, Julius 1935. *Das Buch der deutschen Weltmission*. Gotha: Leopold Klotz Verlag.
- Richter, Julius 1936. *Junge Kirchen. Auf dem Wege noch Hangtschau*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Richtlinien für gemeinsames Handeln der missionarischen und diakonischen Verbände und Werke der Deutschen Evangelischen Kirche. [o.J.]. (ArchEWM)
- Ritter, Heinz-Adolf 2005. Die Schuldfrage nach dem Zweiten Weltkrieg im Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFEG). *Jahrbuch des Vereins für Freikirchenforschung*, 258-271.
- Röhm, Eberhard & Thierfelder, Jörg 1981. *Evangelische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz. Bilder und Texte einer Ausstellung*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Röhm, Eberhard & Thierfelder, Jörg 1992. *Juden – Christen – Deutsche 1933-1945. Band 2: 1935 bis 1938 Teil 2*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Röhm, Walter 1995. *Wie Gott mich in drei Erdteilen führte*. Ramstadt: Selbstverlag.
- Rose, Romani (Hg.) 1999. „Den Rauch hatten wir täglich vor Augen“. *Der nationalsozialistische Völkermord an den Sinti und Roma*. Heidelberg: Verlag Das Wunderhorn.
- Rosenberg, Alfred 1935. *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. München: Hoheneichen-Verlag.
- Rosenhaft, Eve 2007. Wissenschaft als Herrschaft: Die Forschungspraxis der Ritterschen Forschungsstelle und das Wissen über Zigeuner, in Zimmermann 2007, 329-254.
- Rosenhaft, Eve 2008a. The Gypsy's Revenge. Betrayal and Personal Retribution as Themes: In the Post-Holocaust Experience and Memory of German Sinti, in (Eds.): Steinert, J.D. & Weber-Newth, Inge. *Beyond Camps and Forced Labour II. Proceedings of the Second Conference on Post-Holocaust Experience and Memory*. Osnabrück: Secolo Verlag, 406-413.
- Rosenhaft, Eve 2008b. Exchanging Glances. Ambivalence in Twentieth-Century: Photographs of German Sinti. *Third Text* Vol 22 Issue 3 May, 311-324.
- Rosenstock, Roland 2002. *Evangelische Presse im 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Kreuz Verlag.
- Rüegg, Willy 1988. *Die Chinesische Revolution in der Berichterstattung der Basler Mission*. Zürich: ADAG Administration & Druck AG.
- Rüppel, Erich Günter 1969. *Die Gemeinschaftsbewegung im Dritten Reich*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ruge, Wolfgang 1984. Deutschnationale Volkspartei (DNVP) 1918-1933, in Fricke 1984, 476-529.
- Ruhbach, Gerhard 1988. Der Weg der Gemeinschaftsbewegung im Dritten Reich (1933-1945), in Heimbucher 1988, 26-44.
- Russenberger, G. 1940. Den Gefangenen eine offene Tür. *China-Bote* 48. Jg. August/September, 59.
- Sandgren, David P. 1985. *The Kikuyu, Christianity and the Africa Inland Mission*. PhD University of Wisconsin-Madison.
- Sandgren, David P. 2000. *Christianity and the Kikuyu: Religious Divisions and Social Conflict*. New York: Peter Lang.
- Sauer, Christof 2003. Erforschenswert und kaum bekannt, in Müller, Klaus W. (Hg.): *Mission in fremden Kulturen: Beiträge zur Missionstheologie*. Festschrift für Lothar Käser zu seinem 65. Geburtstag. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 377-394.
- Sauer, Christof 2005. *Reaching the Unreached Sudan Belt: Guinness, Kumm and the Sudan-Pionier-Mission*. Evangelium und Islam Bd. 2. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft.
- Sauter, Gerhard 1998. Kontextuelle Theologie im „Kirchenkampf“, in Lexutt, Athina &

- Bülow, Vicco von (Hg.): *Kaum zu glauben. Von der Häresie und dem Umgang mit ihr*. Rheinbach: CMZ-Verlag, 221-240.
- Schäfer, Gerhard (Hg.) 1968. *Landesbischof D. Wurm und der nationalsozialistische Staat 1940-1945. Eine Dokumentation*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Schäfer, Gerhard 1982a. *Die evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf*. Bd. 3. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Schäfer, Gerhard 1982b. *Die evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf*. Bd. 5. *Babylonische Gefangenschaft 1937-1938*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Schaefer, Hans-Edgar 1934. Eure Stärke. *Der Pionier* 34/11, 108-112.
- Scharrer, Immanuel 2007. *Die Yünnan-Mission in China: Die Arbeit des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbands in Asien bis 1953*. Marburg: Tectum Verlag.
- Scheerer, Reinhard 1986. Die Gossner Mission auf dem Weg in die Bekennende Kirche. Eine politisch-theologische Skizze zur deutschen äußeren Mission 1930-1935, in: *Wegmarken. Einschnitte und Wendepunkte in der 150-jährigen Geschichte der Gossner Mission (1836-1986)*. Berlin: Selbstverlag der Gossener Mission, 61-76.
- Scheffbuch, Rolf 2003. *Markenzeichen „Karmel“*. *Hundert Jahre Evangelische Karmelmission*. Stuttgart: Johannes-Seitz-Verlag.
- Scheffel, Friedrich 1959. Das Zeppelin-Gymnasium (1930-1958), in *500 Jahre Höhere Schule in Lüdenscheid. Festschrift des Zeppelin-Gymnasiums 1958/59*. Lüdenscheid; s.n., 100-104.
- Schendel, Gunther 2008. *Die Missionsanstalt Hermannsburg und der Nationalsozialismus. Der Weg einer lutherischen Milieuinstitution zwischen Weimarer Republik und Nachkriegszeit*. Münster: Lit Verlag.
- Schirmacher, Thomas 2003. Buchrezensionen. *Professorenforum-Journal* 4/2, 33-43.
- Schirmacher, Thomas 2007. *Hitlers Kriegsreligion. Die Verankerung der Weltanschauung Hitlers in seiner religiösen Begrifflichkeit und seinem Gottesbild*. Band 1 Textband. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft.
- Schlatter, Adolf 1913. Taufurkunde, 23. März. (PSJE)
- Schlatter, Adolf 1931. Brief an Theodor und Maria [Schlatter], 21. Dezember. (LKAS)
- Schlingensiepen, Johannes 1977. *Widerstand und verborgene Schuld: Erinnerungen an den Kampf der Bekennenden Kirche*. 2., erweiterte Aufl. Wuppertal: Jugenddienst-Verlag.
- Schlitzkus, Grete 1932. Ansprache. *Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes* 26/6, 171-174.
- Schlomann, Friedrich-Wilhelm & Friedlingstein, Paulette 1976. *Tschiang Kai-schek. Ein Leben für China*. Stuttgart: Seewald Verlag.
- Schlunk, Martin 1934a. Brief an Zimmermann Kurt, 15. Februar. (ArchEWM)
- Schlunk, Martin 1934b. Brief an Wilhelm Nitsch, 22. Januar 1934. (ArchNM/DEMR)
- Schlunk, Martin (Hg.) 1939. *Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde. Bericht über die Weltmissions-Konferenz in Tambaram (Südindien) 1938*. Stuttgart/Basel: Evang. Missionsverlag.
- Schmädeke, Jürgen & Steinbach, Peter (Hg.) 1985. *Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler*. München/Zürich: Piper.
- Schmidt A[rtur] 1939. Uha. *Der Missions- und Heidenbote* 61. Jg. Mai, 102-105.
- Schmidt, Bernhardt 1995. *Widerstand und Neubeginn im Altkreis Moers*. Moers: Internationaler Kulturkreis.
- Schmidt, Hans Jürgen 1976. *...bis an das Ende der Erde: Informationen der Allianz-Mission-Barmen e.V.* Wuppertal: Selbstverlag der Allianz-Mission-Barmen.
- Schmidt, Norbert 1991. *Von der Evangelisation zur Kirchengründung: Die Geschichte der*

- Marburger Brasilienmission*. Marburg: Francke Verlag.
- Schmidt, Norbert 2010. Mission in guter Gesellschaft? Zukunftsfähige Trägerschaft neupietistischer Mission, in Lüdke, Frank & Schmidt, Norbert (Hg.): *Was ist neu am Pietismus. Tradition und Zukunftsperspektiven der Evangelischen Gemeinschaftsbewegung*. Münster: Lit Verlag, 145-179.
- Schmidt, Rainer F. 2002. *Die Aussenpolitik des Dritten Reiches 1933-1939*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schmidt-König, Fritz 1969. *Ernst J. Christoffel. Vater der Blinden im Orient*. Gießen/Basel: Brunnen Verlag.
- Schneider, Thomas Martin 1993. *Reichsbischof Ludwig Müller. Eine Untersuchung zu Leben, Werk und Persönlichkeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schnepper, Arndt 2007. *Mission und Geld. Glaubensprinzip und Spendengewinnung der deutschen Glaubensmissionen*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Schnepper, Werner 1940a. Jesu letztes Wort. *China-Bote* 1/48, 1.
- Schn[epper], W[erner] 1940b. Gedenket und dankt! *China-Bote* 8/9/48, 59.
- Schnepper, Werner 1941. Freiheit zum Dienst. *China-Bote* 2/49, 9.
- Schönhagen, Benigna 1991. *Tübingen unterm Hakenkreuz. Eine Universitätsstadt in der Zeit des Nationalsozialismus*. Tübingen: Kulturamt.
- Schönhagen, Benigna (Hg.) 1992. *Nationalsozialismus in Tübingen – vorbei und vergessen*. Tübingen: Kulturamt.
- Scholder, Klaus 1986. *Die Kirche und das Dritte Reich Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934*. Frankfurt am Main/Berlin: Ullstein.
- Scholder, Klaus 1985. *Die Kirche und das Dritte Reich Bd. 2: Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom*. Berlin: Siedler Verlag.
- Schollmeier, Christine 2011. Gesichter und Geschichten aus 125 Jahren Heilsarmee in Deutschland. *Heilsarmee Magazin* Sonderdruck November 2011.
- Schollmeier, Christine 2012. E-Mail an Elmar Spohn, 18. Dezember. (PSES)
- Schollmeier, Christine 2013. E-Mail an Elmar Spohn, 6. Januar. (PSES)
- Scholz, Günter 1996. Evangelikales Christentum und Judentum. Eine historische Entwicklung. *Kirche und Israel* 11, 157-172.
- Schreiber, Matthias 1997. *Niemöller, Martin. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. 2. Aufl. Reinbek: Rowohlt.
- Schröder, Karl 2008. *Aufstieg und Fall des Robert Ley*. Siegburg: Verlag Franz Schmitt.
- Schröder, Michael 2004. Die Frage nach Römer 13,1-7 im Bund der Freien evangelischen Gemeinden nach dem Zweiten Weltkrieg. *Theologisches Gespräch* 28, 169-179.
- Schröder, Michael 2005. „Wir haben gesündigt“. *Christ sein heute* 5, 12-14.
- Schroeder-Wildberg, Kaete 1938. Brief an die Neukirchener Mission, [Datum unleserlich]. (BA)
- Schröter, Eckhart 1989. *Die Frauenmission Malche in Bad Ferienwalde/O. Ein Bericht mit Texten und Dokumenten*. Berlin: Wichern-Verlag.
- Schulte, Harald & Kurschat, Andreas (Hg.) 2006. „Ihr Ende schaut an...“ *Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Schultz, Horst-Dieter 1996. *Handelt bis ich wiederkomme. 1896-1996. 100 Jahre Deutscher Hilfsbund für christliches Liebeswerk im Orient. e.V.* Bad Homburg: DHB.
- Schwarz, Gerold 1980. *Mission, Gemeinde und Ökumene in der Theologie Karl Hartensteins*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Schweizer, 1933. [Brief von Frau Missionar Schweizer]. *Aus Yünnans Bergen* 6. Jg. Dezember, 14.
- Seidenberg, Ida 1934. Im Herrn geliebte, treue Mitarbeiterinnen daheim!. *Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes*, 28/1, 10-15.
- Seidenberg, Ida 1936. Ansprachen am Abordnungstag. *Mitteilungen des*

- Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes* 30/1, 12-15.
- Shuyun, Sun 2006. *Maos Langer Marsch. Mythos und Wahrheit*. Berlin: Ullstein.
- Siegele-Wenschkewitz, Leonore 1978. Die Evangelisch-theologische Fakultät Tübingen in den Anfangsjahren des Dritten Reichs. *ZThK.B* 4, 34-81.
- Siegele-Wenschkewitz, Leonore 1980. *Neutestamentliche Wissenschaft vor der Judenfrage. Gerhard Kittels theologische Arbeit im Wandel deutscher Geschichte*. Theologische Existenz heute Nr. 208. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Siegele-Wenschkewitz, Leonore (Hg.) 1994a. *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen*. Frankfurt/M.: Haag und Herchen.
- Siegele-Wenschkewitz, Leonore 1994b. Adolf Schlatters Sicht des Judentums im politischen Kontext, in Siegele-Wenschkewitz 1994, 95-110.
- Siegele-Wenschkewitz, Leonore 1994c. Mitverantwortung und Schuld der Christen am Holocaust, in Siegele-Wenschkewitz 1994, 1-27.
- Silver, Eric 1992. *Sie waren stille Helden. Frauen und Männer, die Juden vor den Nazis retteten*. München: Carl Hanser Verlag.
- Smelser, Roland 1989. *Robert Ley: Hitlers Mann an der „Arbeitsfront“. Eine Biographie*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Smid, Marikje 1990. *Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/1933*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Sösemann, Bernd 1985. Publizistische Opposition in den Anfängen des nationalsozialistischen Regimes, in Schmädke & Steinbach 1985, 190-207.
- Sommer, Ernst 1934. Gewaltmenschentum. *Sonnenaufgang* 36. Jg. August/September, 49-50.
- Spiegel* 20. Dez. 2003. Für Gott in alle Welt. S.44-48.
- Spohn, Elmar 2000. *Mission und das kommende Ende. Karl Hartensteins Verständnis der Eschatologie und dessen Auswirkung auf die Mission*. Lahr: Verlag der Liebenzeller Mission.
- Spohn, Elmar 2005. Rezension zu Frieder Ludwig 2000. Zwischen Kolonialismuskritik und Kirchenkampf. Interaktionen afrikanischer, indischer und europäischer Christen während der Weltmissionskonferenz Tambaram 1938. Göttingen: V.&R. *Evangelikale Missiologie* 21/1, 37-38.
- Spohn, Elmar 2006. Was der reformierte Systematiker Otto Weber (1902-1966) der Mission hinterließ. Sein Einfluss auf die Allianz-Mission. *Evangelikale Missiologie* 22, 91-98.
- Spohn, Elmar 2009a. „Wir haben mehr oder weniger geschwiegen dazu.“ Verwicklungen – Ambivalenzen – Opportunismus: Die Allianz-China-Mission in der NS-Zeit. *MEKGR* 58, 205-217.
- Spohn, Elmar 2009b. Ratlos vor der Eschatologie? Gedanken zur Überwindung defizitärer Eschatologie in holistischen Ansätzen der Evangelikalen, in Ebeling, Rainer & Meier, Alfred (Hg.): *Missionale Theologie GBFE-Jahrbuch 2009*. Marburg/L.: Francke Verlag, 96-113.
- Spohn, Elmar & Sauer, Christof 2009. War zeal, nationalism and unity in Christ: evangelical missions in Germany during World War I. *SHE* 35, 323-336.
- Spohn, Elmar 2011a. *Die Allianz-Mission und der Bund Freier evangelischer Gemeinden. Die Geschichte ihrer Beziehung und deren theologische Begründung*. Witten: Bundes-Verlag.
- Spohn, Elmar 2011b. „Durch Blut und Eisen“. Zeitgeist und Hermeneutik im 1. Weltkrieg, in Faix, Wüsch & Meier 2011, 313-331.
- Spohn, Elmar 2012. Die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der Zeit des Nationalsozialismus (Forschungsbericht). *Freikirchen-Forschung* 21, 262-274.
- Spruchkammer 1946. Beschluß, 20. November. (StAL)

- Staatliches Museum Auschwitz-Birkenau 1993. *Gedenkbuch. Die Sinti und Roma im Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau*. München/London/New York/Paris: K.G. Saur.
- Stegemann, Wolfgang (Hg.) 1992. *Kirche und Nationalsozialismus*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Steinbacher, Sybille 2004. *Auschwitz. Geschichte und Nachgeschichte*. München: C.H. Beck.
- Steiner, Robert 1952. *Gemarke in den Jahren der Entscheidung. Bericht über den Kirchenkampf der Evangelisch-Reformierten Gemeinde Barmen-Gemarke*. Wuppertal: s.n.
- Steinert 1938/39. Die größte Liebe! *Tor zum Osten*. 15/11-12, 1-2.
- Steinhilber, Wilhelm 1972. *Einer von Siebzig. Aus dem Leben des Gründers der Liebenzeller Mission*. 2. Aufl. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler Verlag.
- Steinhilber, Wilhelm 1974. *In aller Welt am Netz. Festschrift zum 75. Jubiläum der Liebenzeller Mission*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.
- Steinhilber, Wilhelm 1975. Ernst Buddeberg, in Pagel 1975, 68-75.
- Stellungnahme des DGD zu seiner Geschichte im Dritten Reich*, in Lüdke 2003, 283-284.
- Stöhr, Martin 1983. Gründe, Martin Niemöller dankbar zu gedenken, in Stöhr, Martin (Hg.): *Das Erbe der Bekennenden Kirche. Der prophetische Auftrag der Kirche*. Frankfurt/M.: Haag & Herchen, 1-11.
- Stoll, Gerhard E. 1963. *Die evangelische Zeitschriftenpresse im Jahre 1933*. Witten: Luther-Verlag.
- Stolle, Volker 1986a. *Im tiefen Tal. Die Bleckmarer Mission während des Dritten Reiches*. Groß-Oesingen: Verlag der Buchhandlung Heinrich Harms.
- Stolle, Volker 1986b. Kirchenmission im Schatten nationalsozialistischer Macht. *JGNKG* 84, 183-208.
- Stoy, Werner 2008. Der DGD in der NS-Zeit. Manuskript. (PSES)
- Stoy, Werner 2008a. Th. Krawielitzki, in Stoy 2008. (PSES)
- Stoy, Werner 2008b. M. Krawielitzki, in Stoy 2008. (PSES)
- Stoy, Werner 2008c. Der politische und kirchenpolitische Kurs des DGD in der NS-Zeit nach den Rundbriefen, in: Stoy 2008. (PSES)
- Stoy, Werner 2008d. Karl Friedrich Hering, in Stoy 2008. (PSES)
- Stoy, Werner 2008e. Entnazifizierung im DGD, in Stoy 2008. (PSES)
- Stoy, Werner 2008f. Hensoltshöhe, in Stoy 2008. (PSES)
- Stoy, Werner 2008g. Dokumentation, in Stoy 2008. (PSES)
- Stoy, Werner 2008h. Schuh, in Stoy 2008. (PSES)
- Strahm, Herbert 1989. *Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Strohm, Christoph 2011. *Die Kirchen im Dritten Reich*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Strübind, Andrea 1995. *Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Sziel, Wilhelm 1933. Brief an Weigt, 9. November. (ADW)
- Sziel, W[ilhelm] 1934. Dank dem königlich helfenden Gott! *Palästina* 22. Jg. Jan/Febr, 3-4.
- Sziel, W[ilhelm] 1938. Die gegenwärtige Lage in Palästina und die Ausgaben der Evangelischen Karmelmission. *Palästina* März/April, 20-22.
- Sziel, W[ilhelm] 1939. Liebe Missionsfreunde! *Palästina* 27. Jg. November/Dezember, 66-67.
- Sziel, [Wilhelm] 1953. Forstwart Karl v. Hippel-Sternberg, Ehrenvorsitzender der Evang. Karmelmission. *Palästina* Mai/Juni, 2-5.
- Sziel, Wilhelm 1955. Das Erholungsheim auf dem Karmel und der Missionsdienst unter Israel. *Palästina* 43. Jg. Januar/Februar, 7.
- Sziel, W[ilhelm] 1956. *Zeugendienst im Heiligen Lande und Nahen Osten. Die Evangelische*

- Karmelmission, ihr Werden und Wachsen*. 2. Aufl. Schorndorf: Verlag der Evangelischen Karmelmission.
- Tamcke, Martin 2005. Hermannsburg, die Assyrerfrage und der Völkerbund, in Gremels 2005, 151-166.
- Tecklenburg 1932. Der kommende Mann. *Tor zum Osten* 9. Jg. November/Dezember, 17-18.
- Themel, Karl 1931. *Lenin anti Christus. Eine Einführung in die Lehre der Methode der Gottlosen für jedermann*. Berlin-Steglitz: Eckhart-Verlag.
- Thimm, Emil (Hg.) 1947. *Wunder der Gnade Gottes in unserem Leben. Gesammelte Zeugnisse*. Band 1. Hamburg: Verlagsbuchhandlung Bethel.
- Thimm, Emil (Hg.) 1948. *Wunder der Gnade Gottes in unserem Leben. Gesammelte Zeugnisse*. Band 2. Hamburg: Verlagsbuchhandlung Bethel.
- Thimm, Emil (Hg.) 1952. *Wunder der Gnade Gottes in unserem Leben. Gesammelte Zeugnisse*. 3. Folge. Hamburg: Verlagsbuchhandlung Bethel.
- Thüne, Sabine 2007. *Ernst Jakob Christoffel: Ein Leben im Dienst Jesu*. Evangelium und Islam. Bd. 3. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft.
- Thull, Phillip 2014. *Christen im Dritten Reich*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tilgner, Wolfgang 1966. *Volksnomostheologie und Schöpfungsglaube. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Time Magazine* 30. Jun. 2003. Missionaries Under Cover. S. 1-11.
- Toasperm, Paul (Hg.) [1965]. *75 Jahre Friedenshort*. Plauen: Franz Neupert.
- Toellner, Richard 2000. Medizin und Pharmazie, in Gäbler 2000, 334-357.
- Tofahrn, Klaus W. *Chronologie des Dritten Reiches. Ereignisse – Personen – Begriffe*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ulmer, Martin 1995. Radikaler Judentum. Zur nationalsozialistischen Judenpolitik in Tübingen, in *Geschichtswerksatt Tübingen* 1995, 99-121.
- Unruh, Margarete 1950. *Fünfzig Jahre evangelische Missionsarbeit unter Mohammedanern*. Wiesbaden: Verlag der Evangelischen Muhammedaner Mission.
- Urban, Martin 1931. Zigeuner. *RGG*² Bd. 5, 2112-2113.
- Urban, Martin 1938. Bescheinigung, 25. Februar. (LfBO)
- Urban, M[artin] 1940. Nicht gar aus! *Mitteilungen der Mission für Süd-Ost-Europa* 38. Jg. Nr. 149 Oktober, 1.
- Ustorf, Werner 1997. The Documents that Reappeared: The Minute-Books of Council and Federation of German Protestant Missions 1924-1949, in Price, Lynne; Sepúlveda, Juan & Smith, Graeme (eds.): *Missions Matter*. Frankfurt/M.: Peter Lang, 63-82.
- Ustorf, Werner 1998. „Survival of the Fittest“: German Protestant Missions, Nazism and Neocolonialism, in: *Journal of Religion in Africa* XXVIII, 93-114.
- Ustorf, Werner 2000. *Sailing on the Next Tide: Missions, Missiology and the Third Reich*. Frankfurt/M.: Peter Lang.
- Ustorf, Werner 2002. Mission im Nationalsozialismus. *Berliner Beiträge zur Missionsgeschichte* Heft 3.
- Ustorf, Werner 2005a. Der Missionsrat in der Zeit des „Dritten Reiches“, in Gremels 2005, 21-35.
- Ustorf, Werner 2005b. Kairos 1933 – Occidentosis, Christofascism, and Mission, in: Heyden, Ulrich van der & Stoecker, Holger (Hg.): *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen: Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 621-632.
- van Norden, Günther 1979. *Der deutsche Protestantismus im Jahr der nationalsozialistischen Machtergreifung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- van Norden, Günther; Schoenborn, Paul-Gerhard & Wittmütz, Volkmar 1984. *Barmer*

- Theologische Erklärung – Kirchenkampf 1933-1945. Eine Sammlung ausgewählter Dokumente.* Wuppertal-Barmen: Jugenddienst-Verlag.
- van Norden, Günther 1985. *Zwischen Bekenntnis und Anpassung. Aufsätze zum Kirchenkampf in rheinischen Gemeinden, in Kirche und Gesellschaft.* Köln: Rheinland-Verlag.
- van Norden, Günther 1985. Unterbarmen im Kirchenkampf, in van Norden 1985, 298-315.
- Veiel, F[riedrich] 1934. Brief an Schlunk, Martin, 24. Februar. (ArchEWM)
- Vicedom, Georg F. 1975. Deutschland: Missionsgesellschaften und Missionsabteilungen. *Lexikon für Mission*, 112.
- Vicedom, Georg F. [1975] 2002. *Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission. Actio Dei. Mission und Reich Gottes.* Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft.
- Voigt, Karl Heinz 1980. Die Methodistenkirche im Dritten Reich mit einem Anhang – Anmerkungen zu Untersuchungen, die das Thema der Arbeit berühren. *Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche.* Beiheft 8.
- Voigt, Karl Heinz 1993. Lohmann, Ernst. *BBKL* Band 5, 182-186.
- Voigt, Karl Heinz 2004. *Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert).* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Voigt, Karl Heinz 2005. *Schuld und Versagen der Freikirchen im „Dritten Reich“. Aufarbeitungsprozesse seit 1945.* Frankfurt/M.: Verlag Otto Lembeck.
- Voigt, Karl Heinz 2011. Die Evangelische Allianz nach 1945 – ein unsicherer Neuanfang mit sicherer Neuorientierung. *Freikirchen-Forschung* 20, 235-286.
- Volk, Ernst 1988. Kairos-Theologie einst und jetzt, in Beyerhaus, Peter & Künneth, Walter (Hg.): *Gewalt in Jesu Namen?* Bibelfeld: Missionsverlag der Evgl.-Luth. Gebetgemeinschaften, 62-82.
- Vollnhals, Clemens 1989. *Evangelische Kirche und Entnazifizierung 1945-1949. Die Last der nationalsozialistischen Vergangenheit.* München: R. Oldenbourg Verlag.
- Vollnhals, Clemens (Bearb.) 1998. *Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch. Berichte ausländischer Beobachter aus dem Jahr 1945.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- vom Orde, Klaus 2011. Die Gnadauer Brasilienmission bis zum Zweiten Weltkrieg, in: Meding, Holger M. (Hg.): *Brückenschlag. Hans-Jürgen Prien zum 75. Geburtstag.* Berlin: Wissenschaftlicher Verlag, 211-230.
- von Bülow, Gertrud o.J. *Vor Anker. Skizzen aus meinem Leben.* Lahr-Dinglingen: St. Johannis Verlag.
- von Bülow, G[ertrud] 1933. Konferenz-Ansprache. *Mitteilung des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes* 27/8, 227-230.
- von Bülow, Gertrud 1947. Gott erhört Gebet, in Thimm 1948, 8-12.
- von Bülow, Marie 1968. *Du hast Gnade vor meinen Augen gefunden 2. Mose 33,17.* Gertrud von Bülow Bundesmutter des deutschen Frauenmissions-Gebetbundes. Lahr-Dinglingen: St. Johannis.
- von Bülow, Vicco 1999. *Otto Weber (1902-1966). Reformierter Theologe und Kirchenpolitiker.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- von Diest, H.; Heinsen, Wilhelm & Kampmann F. 1937. Brief an die Mitglieder der Liebenzeller Mission, [?] Oktober. (LKAS)
- von Hauff, Adelheid 2004. Hedwig von Redern (1866-1935). Seelsorge im Rahmen der Gemeinschaftsbewegung, in Zimmerling, Peter (Hg.): *Evangelische Seelsorgerinnen. Biografische Skizzen, Texte und Programme.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 212-233.
- von Hippel, Carl 1933a. Wir sind nicht ersonnenen Fabeln gefolgt. *Palästina* 21. Jg. März, 46-47.
- von H[ippel, Carl] 1933b. [Einleitende Sätze] Ein Brief vom Scheich Rahal. *Palästina*

21. Jg. Oktober, 96.
- von Hippel, Carl 1933c. Zeitstunde. *Palästina* 21. Jg. November/Dezember, 106.
- von Hippel [Carl] 1933d. Brief an den Reichskanzler [Adolf Hitler], 31. Juli. (BA)
- von Hippel, Carl 1934a. Zeitstunde. *Palästina* 22. Jg. Januar/Februar, 2-3.
- von Hippel, Carl 1934b. Eine Christenkundgebung Süddeutschlands und Westdeutschlands. *Palästina* 22. Jg. Mai/Juni, 54-56.
- von H[ippel, Carl] 1935a. Deine Weisheit und deine Wissenschaft haben dich irre geführt. *Palästina* 23. Jg. Juli/August, 50-51.
- von H[ippel, Carl] 1935b. Ihr seid zur Freiheit berufen. *Palästina* November/Dezember, 82.
- von H[ippel, Carl] 1936a. „Damit er den Erdboden bestelle, von dem er genommen war.“ *Palästina* 24. Jg. Januar/Februar, 2.
- von H[ippel], Carl 1936b. Die Unruhen in Palästina. *Palästina* 24. Jg. Juli/August, 64.
- von Hippel-Sternberg, Karl 1952. Aus meinem Leben, in Thimm 1952, 55-57.
- von Kameke, Ernst-Ulrich 2001. *Lebensreise in Dur und Moll*. Egelsbach: Fouqué Literaturverlag.
- von Kameke, [Karl Otto] [1948]. 50 Jahre Bibelhaus, in *50 Jahre Bibelhaus [Malche] 1898-1948*, 13-20.
- v[on] R[edern], H[edwig] 1932. Neujahrgrüße. *Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes* 26/1, 2.
- von Sauberzweig, Hans 1977. *Er der Meister – wir die Brüder. Geschichte der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung 1888-1958*. Denkendorf: Gnadauer Verlag.
- von Thadden, Rudolf 2000. Pietismus zwischen Weltferne und Staatstreue. Politik als Ärgernis, in Gäbler 2000, 647-658.
- von Tucher, Paul 1980. *German in British India Nationalism. Case and Crisis in Mission*. Erlangen: Selbstverlag.
- von Weizsäcker, Richard 1997. Zum 40. Jahrestag der Beendigung des Krieges in Europa und der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft. Ansprache am 8. Mai 1985 in der Gedenkstunde im Plenarsaal des Deutschen Bundestages, in *Die Deutschen und das Kriegsende. Die Reden der Bundespräsidenten von Weizsäcker und Herzog zum 40. und 50. Jahrestag des Kriegsendes*. Paderborn: Bonifatius, 7-27.
- Vorländer, Hermann 2011. Neuendettelsauer Mission und Drittes Reich. *Blick in die Welt* 3, 2-23.
- Vorländer, Herwart 1968. *Kirchenkampf in Elberfeld 1933-1945. Ein kritischer Beitrag zur Erforschung des Kirchenkampfes in Deutschland*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Vorländer, Herwart 1986. NS-Volkswohlfahrt und Winterhilfswerk des Deutschen Volkes. *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 34/3, 341-380.
- Wagner 1934. Die Nöte unserer chinesischen Jugend. *Chinas Millionen* 35. Jg. April, 56-58.
- Wagner, Herwig 1992. Missionswerke und -gesellschaften. *EKL*³ Bd. 3, 467-470.
- Wahrheit oder Lüge? 1986. [Erklärung des Vorstandes vom 23.10.1934], in *Evangelistenschule Johanneum 1886-1986. 100. Geburtstag des Johanneums*. Wuppertal: Evangelistenschule Johanneum, 13.
- Walldorf, Sannchen 1933. Meine lieben Gebetskreise und Freunde! *Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes* 27/10, 300-303.
- Wehle, Frieda 1933. Lobe den Herrn, meine Seele, und was in mir ist, Seinen heiligen Namen! *Aus Yünnans Bergen* 6/6, 87-88.
- Wehlitz 1943. Brief an Frieda Zeller, [Beglaubigte Abschrift vom 4. Mai 1952]. (LfBO)
- Weigel, Björn 2009. „Märzgefallene“ und Aufnahmestopp im Frühjahr 1933, in Benz 2009, 91-110.
- Weiling, Christoph 1998. *Die „Christlich-deutsche Bewegung“*. Eine Studie zum konservativen Protestantismus in der Weimarer Republik. Göttingen: Vandenhoeck &

- Ruprecht.
- Weiß, Käthe 1932. Zwischen Genua und Port Said. *Mitteilungen des deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes* 26/9, 354-355.
- Weiß, Thomas 1997. Die deutschen evangelischen Missionen in der Zeit des Nationalsozialismus: Eine Bestandsaufnahme. *VF* 42, 1-18.
- Wellenreuther, Hermann 2003. Pietismus und Mission. Vom 17. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, in Lehmann 2003, 167-193.
- Wendt, Bernd Jürgen 1995. *Deutschland 1933-1945. Das „Dritte Reich“*. Handbuch zur Geschichte. Hannover: Fackelträger-Verlag.
- Werle, Gerhard & Wanders, Thomas 1995. *Auschwitz vor Gericht. Völkermord und bundesdeutsche Straffjustiz*. München: C.H. Beck.
- Wesenick, Jürgen 1965. Die Entstehung des Deutschen Evangelischen Missions-Tages, in Schmidt, Kurt Dietrich (Hg.): *Zur Geschichte des Kirchenkampfes. Gesammelte Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 258-324.
- Weth, Rudolf 1988. Pietismus, Diakonie und Kirchenkampf. Karl Immer als Direktor des Neukirchener Erziehungsvereins, in Klappert & van Norden 1998, 202-211.
- Wetzel, Juliane 1988. Auswanderung aus Deutschland, in Benz 1988, 413-499.
- Wetzel, Klaus 1998. *Wo die Kirchen wachsen. Der geistliche Ausbruch in der Zwei-Drittel-Welt und die Folgen für das Christentum*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Weyel, Hartmut 2010. *Zukunft braucht Herkunft. Lebendige Porträts aus der Geschichte und Vorgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden*. Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden Bd. 5.5/II. Witten: Bundes-Verlag.
- Weyel, Hartmut 2011a. Zwischen antisemitischen Verwerfungen und heilsgeschichtlichen Perspektiven. Die Freien evangelischen Gemeinden und die „Judenfrage“ im Nationalsozialismus, in Heinz 2011.
- Weyel, Hartmut 2011b. *Zukunft braucht Herkunft. Lebendige Porträts aus der Geschichte und Vorgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden*. Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden Bd. 5.5/III. Witten: Bundes-Verlag.
- Wickert, Erwin (Hg.) 1997. *John Rabe. Der gute Deutsche von Nanking*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Wieske, Günter (Hg.) 2000. *Sie folgten Jesus nach*. Bd. 2. Bornheim: Plus-Verlag.
- Wilke, Jürgen; Schenk, Birgit; Cohen, Akiba A. & Zemach, Tamar 1995. *Holocaust und NS-Prozesse. Die Presseberichterstattung in Israel und Deutschland zwischen Anneignung und Abwehr*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag.
- Winkler, Hedwig-Maria 1981. *Lichtspur der Liebe. Ernst Christoffel, Gründer der Blindenmission im Orient. Leben und Werk*. Metzingen: Brunnen Verlag.
- Wippermann, Wolfgang 1993. Holocaust mit kirchlicher Hilfe. Neue Beweise für die Obrigkeitstreue der Evangelischen Kirche im Dritten Reich. *Evangelische Kommentare* 9, 519-521.
- Wippermann, Wolfgang 2005. „Auserwählte Opfer“? Shoah und Porrajmos im Vergleich. *Eine Kontroverse*. Berlin: Frank & Timme.
- Wischnath, Johannes Michael 1998. Wilhelm Pressel, in Lächele & Thierfelder 1998, 299-311.
- Wißwede, [Paul] 1939. Offenb. 3,8. *Mitteilungen der Mission für Süd-Ost-Europa* 38/10, 1.
- Wißwede, Paul 1946. Brief an Frieda [Zeller], 20. August. (ArchMSOE)
- Wißwede, Paul 1952a. Um ew'gen Kranz dies arme Leben ganz!, in Thimm 1952, 178-186.
- Wißwede, Paul 1952b. Bescheinigung, 30. März. (LfBO)
- [Wißwede, Paul] 1953. Brief an [Frieda] Zeller, 20. März. (ArchMSOE)
- Witt 1928. Im Hauptquartier der Räuber. *Chinas Millionen ?* Jg. Juli, 141.
- Witt, H[einrich] 1939. Brief an den DEMR, 7. Juni. (ArchEWM)
- [Wöhrle, Wilhelm] 1964. Fünfundsiebzig Jahre Allianz-Mission-Barmen (1889-1964).

- Werden und Wachsen in den ersten fünf Jahrzehnten. *Der Gärtner* 71, 309-630.
- Wojak, Irmtrud (Hg.) 2001. „*Gerichtstag halten über uns selbst...*“ *Geschichte und Wirkung des ersten Frankfurter Auschwitz-Prozesses*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Zapf, Lilli 1981. *Die Tübinger Juden. Eine Dokumentation*. 3. Aufl. Tübingen: Katzmann Verlag.
- Zdunek, Kurt 1978. Theophil Krawielitzki, in Pagel 1978, 114-123.
- Zeeb, Friedrich 1991. *Bad Liebenzell 900 Jahre Kirchengeschichte*. Bad Liebenzell: Kommissionsverlag Bernhard Gengenbach.
- Zehrer, Karl 1986. *Evangelische Freikirchen und das „Dritte Reich“*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Z[eller], A[dolf] 1914. Unter den Zigeunern Berlins. *Die Stadtmission* 37/5, 53-57.
- Zeller, Frieda 1914. *Kiki. Eine Zigeunerkindergeschichte*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Z[eller, Frieda] 1930. Zigeuner-Mission. *Mitteilungen der Mission für Süd-Ost-Europa*. 28. Jg. Oktober, 5-6.
- Zeller, Frieda 1935. Brief an [Paul] Wißwede, 28. März. (ArchMSOE)
- Zeller, Frieda 1946a. Liebe Zigeunerfreunde [Rundbriefmanuskript mit vielen Streichungen]. Ohne Datumsangaben. (ArchMSOE)
- Zeller, Frieda [1946]b. Brief an [Paul] Wißwede, 22. Juni. (ArchMSOE)
- Zeller, Frieda [1946]c. Brief an [Paul] Wißwede, 11. April. (ArchMSOE)
- Zeller, Frieda 1949. Zigeunermission. *Brief an den Mitarbeiter- und Freundeskreis der Mission für Süd-Ost-Europa* 20. Februar, 5-6.
- Zeller, [Frieda] 1950a. Zigeunermission. *Brief an den Mitarbeiter- und Freundeskreis der Mission für Süd-Ost-Europa* 25. November, 6.
- Zeller, Frieda [1950]b. Brief an Paul Wißwede, 19. Februar. (ArchMSOE)
- Zeller, Frieda 1952. Eidesstattliche Versicherung, 10. Januar. (LfBO)
- Zeller, [Frieda] 1953a. Mit dem Evangelium in Frankfurter Zigeunerwagen. *Brief an den Mitarbeiter- und Freundeskreis der Mission für Süd-Ost-Europa* 20. Februar, 8-9.
- Zeller, Frieda 1953b. Eidesstattliche Versicherung, 24. April. (LfBO)
- Zeller, [Frieda] 1954. Aus der Zigeunermission [Zitat in dem Beitrag „Das Missionsfest“]. *Brief an den Mitarbeiter- und Freundeskreis der Mission für Süd-Ost-Europa* 25. November, 3.
- Zeller, Frieda [1960]. Brief an [Paul] Wißwede, 2. April. (ArchMSOE)
- Zeller-Plinzner, Frieda 1928. Im Zigeunerwagen. *Mitteilungen der Mission für Süd-Ost-Europa* 25. Jg. April, 9-10.
- Zeller-Plinzner, Frieda 1934. *Jesus im Zigeunerlager*. Neumünster: Verlag der Vereinsbuchhandlung G. Ihloff.
- [Zeller-Plinzner], Frieda 1943. Brief an Helene [Zeller], 30. März. (PSHUD)
- Zeller-Plinzner, Frieda 1952. Nur Gnade ist's, in Timm 1952, 186-189.
- Zentgraf 1930. Predigt über 2. Timoth. 1, Vers 7. *Der Pionier* 11/30, 161-165.
- Zentner, Christian 2007. *Adolf Hitlers Mein Kampf. Eine kommentierte Auswahl*. Berlin: Ullstein.
- Zilleßen, Horst (Hg.) 1970. *Volk-Nation-Vaterland. Der deutsche Protestantismus und der Nationalismus*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Zilz, W[athler] 1948. Erbarmung, derer ich nicht wert!, in Thimm 1948, 141-144.
- Zimmermann, Bernd [2010]. Kurt Zimmermann, ein deutscher Lebenslauf. Manuskript. (PSES)
- Z[immermann, Kurt] 1932. Jahresbericht. *China-Bote* 40 Jg. Juli/August, 98-99.
- Z[immermann], K[urt] 1934a. Jahresbericht. *China-Bote* 42. Jg. Juli/August, 98.
- Zimmermann, Kurt 1934b. Brief an Schlunk, Martin, 13. Februar. (ArchEWM)
- Zimmermann, Kurt 1934c. Brief an Knak, Siegfried, 17. September. (ArchEWM)
- Zimmermann, Kurt 1934d. Brief an Schlunk, Martin, 9. November. (ArchEWM)

- Zimmermann, Kurt 1935. Brief an Schlunk, Martin, 29. März. (ArchEWM)
- Zimmermann, Kurt 1936. *China – wie ich es erlebte. Geschautes und Erfragtes auf einer Besuchsreise durch Chinas Missionsfelder*. Witten: Bundes-Verlag.
- Zimmermann, Kurt 1937. Kommunistenherrschaft in China. *Deutsche Evangelische Weltmission. Jahrbuch*, 48-55.
- Zimmermann, Kurt (Hg.) 1939a. *Fünfzig Jahre Allianz-China-Mission. Grundsätzliches über Wesen und Arbeitsweise einer Allianz-Mission in Mittel-China*. Witten: Bundes-Verlag.
- Zimmermann, Kurt 1939b. Unsere Mission in Notzeiten, in: Zimmermann 1939, 96-111.
- Zimmermann, Kurt 1940. Frieden im Evangelium den Fernen und Nahen. *China-Bote* 48, 43.
- Zimmermann, Kurt 1949a. Ein bleibender Schatz fürs Leben. Erfahrungen aus russischer Kriegsgefangenschaft. *Der Gärtner. Wochenzeitschrift des Bundes Freier evangelischer Gemeinden* 17, 253-257.
- Zimmermann, Kurt 1949b. Hunger – Hunger! Bericht eines Heimkehrers. *Der Gärtner. Wochenzeitschrift des Bundes Freier evangelischer Gemeinden* 19, 286-288.
- Zimmermann, Kurt 1949c. Beinah daheim – endlich daheim! *Der Gärtner. Wochenzeitschrift des Bundes Freier evangelischer Gemeinden* 41, 605-608.
- Zimmermann, Michael 1989. *Verfolgt, vertrieben, vernichtet. Die nationalsozialistische Vernichtungspolitik gegen Sinti und Roma*. Essen: Klartext-Verlag.
- Zimmermann, Michael 1996. *Rassenutopie und Genozid. Die nationalsozialistische „Lösung der Zigeunerfrage“*. Hamburg: Hans Christians Verlag.
- Zimmermann, Michael (Hg.) 2007. *Zwischen Erziehung und Vernichtung. Zigeunerpolitik und Zigeunerforschung im Europa des 20. Jahrhunderts*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Zorn, Waldemar 2000. Jakob Kroeker, Russland, Deutschland in Wieske 2000, 91-102.

Anhänge

Anhang 1

Übersichtstabelle der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen – Entstehung – Gegenwärtiges Profil – Mitgliedschaften

Name und Entstehungszeit	Bemerkungen	Gegenwärtiges Profil und Mitgliedschaften
Neukirchener Mission 1882 (NM)	Deutliches Profil einer Glaubensmission Damaliges Hauptmissionsblatt: „Missions und Heidenbote“	-AEM-Mitglied -Klare evangelikale Positionierung -Mitgliedschaft beim Gnadauer Gemeinschaftsverband.
Allianz-China-Mission bzw. Deutsche China-Allianz-Mission, später: Allianz-Mission Barmen 1889 (ACM)	Glaubenmission, die mit der CIM verbunden war, heute: „Allianz-Mission“, Außenmission des Bundes Freier evangelischer Gemeinden Damaliges Hauptmissionsblatt: „China-Bote“	-AEM-Mitglied -Klare evangelikale Positionierung -Freikirchliche Orientierung
Friedenshort-Mission 1890 (Friedenshort)	Frauenmission. Tendenzen zu einer Glaubensmission und mit der CIM verbunden, heute hauptsächlich diakonisch tätig	-Nicht in der AEM -Orientierung nicht bekannt
Deutscher Hilfsbund für christliches Liebeswerk im Orient 1896 (Hilfswerk)	Wurde auch „Frankfurter Mission“ genannt, heute: „Christlicher Hilfsbund im Orient“ Damaliges Hauptmissionsblatt: „Sonnenaufgang“	-AEM-Mitglied -Evangelikal
Frauenmissionsschule Bibelhaus Malche 1898 (Malche)	Frauenmission Nähe zu anderen Glaubenmissionen. Ausbildung von Frauen für die Mission durch andere Missionsgesellschaften Damaliges Hauptmissionsblatt: „Gottes-Brünnlein“	-Kein AEM-Mitglied -Klare evangelikale Positionierung -Mitgliedschaft beim Gnadauer Gemeinschaftsverband.
Deutscher Frauen-Missions-Gebetsbund 1899 (DFMGB)	Frauenmission. Tendenzen einer Glaubenmission. Enge Zusammenarbeit mit „Malche“ und mit den CIM-Missionen sowie der Karmelmission. Die DFMGB-Missionarinnen, wurden mit diesen Missionen ausgesandt Damaliges Hauptmissionsblatt: „Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes“	-AEM-Mitglied -Klare evangelikale Positionierung
Evangelische Mohammedaner Mission 1900 (EMM)	Früher: „Sudan-Pionier-Mission“, heute: „Evangeliumsgemeinschaft Mittlerer Osten“.	-AEM-Mitglied -Klare evangelikale Positionierung

Name und Entstehungszeit	Bemerkungen	Gegenwärtiges Profil und Mitgliedschaften
	Damaliges Hauptmissionsblatt: „Der Pionier“	
Liebenzeller Mission 1902 (LM)	Sie war mit der CIM verbunden. Damaliges Hauptmissionsblatt: „Chinas Millionen“	-AEM-Mitglied -Klare evangelikale Positionierung -Mitgliedschaft beim Gnadauer Gemeinschaftsverband.
Mission für Süd-Ost-Europa 1903 (MSOE)	Wurzelt in der Gemeinschaftsbewegung Damaliges Hauptmissionsblatt: „Mitteilungen der Mission für Süd-Ost-Europa“	-AEM-Mitglied -Klare evangelikale Positionierung -- Mitgliedschaft beim Gnadauer Gemeinschaftsverband.
Evangelische Karmelmission 1904 (EKM)	Wurzelt in der Gemeinschaftsbewegung. Damaliges Hauptmissionsblatt: „Palästina“	-AEM-Mitglied -Klare evangelikale Positionierung -Mitgliedschaft beim Gnadauer Gemeinschaftsverband
Christoffel Blindenmission 1908 (CBM)	Gewisse Beeinflussung aus der Gemeinschaftsbewegung. Fokussierung auf den sozial-diakonischen Bereich. Damaliges Hauptmissionsblatt: „Tor zum Osten“	-AEM-Mitglied
Missionshilfe Velbert 1911 (MV)	Tendenzen einer Glaubenmission. Diese Mission ist eine der Vorgängerinnen des „Forum Wiedenest“. Damaliges Hauptmissionsblatt: „Nachrichten aus China“	-AEM-Mitglied -Klare evangelikale Positionierung -Freikirchliche Orientierung
Licht im Osten 1920 (LiO)	Heute in Korntal bei Stuttgart ansässig. Damaliges Hauptmissionsblatt: „Dein Reich komme!“	-AEM-Mitglied -Klare evangelikale Positionierung
Gnadauer Brasilien-Mission 1927 (GBM)	Diese Mission ist eine direkte Gründung des Gnadauer Gemeinschaftsverbands.	-AEM-Mitglied -Klare evangelikale bzw. „pietistische“ Positionierung -Mitgliedschaft beim Gnadauer Gemeinschaftsverband.
Vandsburger Mission bzw. Yünnan-Mission 1929 (YM)	Wurzelt in der Gemeinschaftsbewegung. Sie ist eine Glaubensmission, die mit der CIM verbunden war. Diese und die „Marburger Brasilien Mission“ gehören zum „Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverband“, heute: „Stiftung Marburger Mission“. Damaliges Hauptmissionsblatt:	-AEM-Mitglied -Klare evangelikale Positionierung -Mitgliedschaft beim Gnadauer Gemeinschaftsverband

Name und Entstehungszeit	Bemerkungen	Gegenwärtiges Profil und Mitgliedschaften
	„Aus Yünnans Bergen“	
Marburger Brasilienmission 1932 (MBM)	Wurzelt in der Gemeinschaftsbewegung und gehört zum „Deutschen Gemeinschafts- Diakonieverband“, heute: „Stiftung Marburger Mission“. Damaliges Hauptmissionsblatt: „Brasilienfreund“	-AEM-Mitglied -Klare evangelikale Positionierung -Mitgliedschaft beim Gnadauer Gemeinschaftsverband

Anhang 2

„Barmer Denkschrift“ – Die äußere Mission in der Deutschen Evangelischen Kirche (Barmen 20. Oktober 1933)

I. Die Mission als die Bekenntnishandlung der Kirche vor der Welt ist die Trägerin der Botschaft vom Heil in Christus an die Völker. Sie erfüllt damit den Auftrag des Herrn an seine Kirche als die Una Sancta der christlichen Bekenntnisse.

In der deutschen evangelischen Mission gibt die Deutsche Evangelische Kirche ihrem Zusammenhang mit der Una Sancta einen weithin sichtbaren Ausdruck. Die Mission der deutschen evangelischen Christenheit erfüllt ihren besonderen Dienst an der Völkerwelt mit dem ihr geschenkten Erbe aus der Reformation und den daraus geborenen Erweckungsbewegungen.

Unter der Führung Gottes in der Geschichte haben sich zur Ausrichtung dieses Dienstes die kämpferischen Kräfte der glaubenden Gemeinde zusammengeschlossen. Dadurch sind der Kirche eigenartige und unentbehrliche Werkzeuge zur Erfüllung ihres Missionsauftrages gegeben.

II. Die deutschen evangelischen Missionen haben bisher von der Kirche Förderung mancher Art für ihren Dienst erfahren. Die in der Verfassung der deutschen Evangelischen Kirche festgelegte Bereitschaft der Kirche, die evangelische Mission unter ihre fördernde Obhut zu nehmen (Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche Art. 4 Abs. 3) bedeutet einen neuen Ansatz und einen wesentlichen Fortschritt für die Beziehungen zwischen Kirche und Mission. Für die darin enthaltene doppelte Zusage, sich der Verantwortung für ihr Missionswerk noch stärker als bisher bewußt zu werden und das deutsche evangelische Missionsleben in seiner Eigenart zu schützen, spricht die Mission ihren Dank aus und erklärt sich freudig zum Einsatz ihrer Kräfte bereit. Sie erhofft von dieser engeren Zusammenarbeit der Kirchenleitung mit der Mission eine Belebung und Vertiefung des heimatlichen Missionssinnes und eine Befruchtung des deutschen christlichen Volkslebens.

III. Für die Ausgestaltung des deutschen evangelischen Missionslebens sind in Deutschland folgende Missionsgesellschaften vorhanden, die sich im Deutschen Evangelischen Missions-Tag zusammengeschlossen haben:

1. Herrnhuter Missionsdirektion – Herrnhut
2. Evangelische Missionsgesellschaft in Basel,
3. Berliner Missionsgesellschaft – Berlin
4. Rheinische Missionsgesellschaft – Wuppertal-Barmen,
5. Norddeutsche Missionsgesellschaft – Bremen,
6. Goßnersche Missionsgesellschaft – Berlin-Friedenau,
7. Evangelisch-lutherische Mission zu Leipzig,
8. Frauenverein für christliche Bildung des weiblichen Geschlechts im Morgenlande – Berlin-Lichterfelde,
9. Evangelische Missionsanstalt zu Hermannsburg,
10. Berliner Frauen-Missionsbund – Berlin
11. Christliches Orientwerk – Wiesbaden
(Jerusalemsverein – Berlin-Halensee,
Orientarbeit Kaiserswerth,
Syrisches Waisenhaus – Köln-Marienburg,
Christliche Blindenmission im Orient – Berlin-Friedenau,
Deutscher Hilfsbund für christliches Liebeswerk im Orient – Frankfurt a. Main,
Dr. Lepsius, Deutsche Orient-Mission – Potsdam,
Evangelische Muhammedaner-Mission – Wiesbaden),

12. Schleswig-Holsteinische evangelisch-lutherische Missionsgesellschaft zu Breklum,
13. Waisen- und Missionsanstalt Neukirchen,
14. Ostasien-Mission – Berlin-Steglitz
15. Bethel-Mission – Bethel,
16. Neuendettelsauer Missionsgesellschaft – Neuendettelsau,
17. Allianz-China-Mission – Wuppertal-Barmen,
18. Hildesheimer China-Blindenmission – Hildesheim,
19. Mission der Hannoverschen evangelisch-lutherischen Freikirche – Bleckmar,
20. Missionsgesellschaft der deutschen Baptisten – Neuruppin,
21. Liebenzeller Mission – Liebenzell,
22. Evangelische Karmelmission – Schorndorf,
23. Frauenmissionsring – Leipzig
(Bibelhaus Malche – Freienwalde a. O.,
Deutscher Frauen-Missions-Gebetsbund – Rostock,
Deutscher Bund der Mädchen-Bibel-Kreise – Leipzig,
Shekki-Blindenmission – Bad Doberan i. M.),
24. Vandsburger Mission im Verband der China-Inland-Mission (Yünnan-Mission) – Marburg/Lahn,
25. Missionsgesellschaft der Deutschen Methodisten – Stuttgart-Bad Cannstatt.

Als außerordentliche stimmberechtigte Mitglieder gehören dem Deutschen Evangelischen Missions-Tag folgende Körperschaften an: Deutsches Institut für ärztliche Mission – Tübingen, Deutsche Evangelische Missions-Hilfe – Hamburg, Verbandsausschuß der Missionskonferenzen – Essen, Bund Deutscher Evangelischer Missionare – Neuendettelsau, Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft – Tübingen. Auf diese finden die nachstehenden Sätze des Abschnittes III sinngemäße Anwendung.

Diese Gesellschaften behalten ihren Charakter als juristische Personen und bleiben in ihren Ordnungen und Eigentumsverhältnissen unangetastet. In ihrer Hand liegt die verantwortliche Missionsleitung und in enger Verbindung mit der Kirchenleitung die Pflege des heimatlichen Missionslebens. Ihr konfessioneller Charakter wird durch die Neuordnung nicht berührt, insbesondere bei der Ausbildung ihrer Mitarbeiter. Wenn es sich um Bekenntnisfragen handelt, hat jede Gesellschaft das Recht, sich an den Kirchenminister ihres Bekenntnisses zu wenden.

Die Direktoren dieser Gesellschaften werden nach Fühlungnahme mit dem Landesbischof oder gegebenenfalls dem Reichsbischof, die gegen die Wahl unter Angabe der Gründe Einspruch erheben können, von den Missionsgesellschaften gewählt.

Für die Vertretung der Kirchenleitungen in den Vorständen der Gesellschaften ist Sorge zu tragen. Die Vertreter der Kirchenleitungen gehören den Vorständen mit gleichen Rechten und Pflichten wie die übrigen Mitglieder an.

Die Gesellschaften zu Nr. 1, 2, 13, 14, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24 und 25 können ihr Verhältnis zur Kirchenleitung unter Mitwirkung des Deutschen Evangelischen Missions-Rates nur durch besondere Vereinbarungen mit dem zuständigen Landesbischof regeln.

Die rein freikirchlichen Missionen stehen unmittelbar nur in Beziehung zu ihren Kirchenleitungen.

Bei Veränderungen der Mitarbeiterstäbe und Vorstände ist unter Ausschluß aller kirchenpolitischen Gesichtspunkte nur die sachliche und innere Eignung entscheidend. Die Einführung irgendeines Schlüsselverhältnisses kommt bei der Zusammensetzung dieser Organe nicht in Betracht. Es muß aus missionarischen Gründen erwartet werden, daß der Arierparagraph innerhalb der Mission nicht zur Anwendung kommt.

IV. Die Kirche gibt ihrem Missionswillen dadurch Gestalt, daß von jeder Landeskirche oder von jedem Bistum im Einvernehmen mit den zuständigen Missionsgesellschaften ein Missionsrat gebildet wird. Dieser setzt sich zusammen aus Vertretern der Kirchenleitungen, der zuständigen Missionsgesellschaften und der heimatlichen Freundeskreise und Missionsorganisationen im Verhältnis zu ihrer jeweiligen Bedeutung für das kirchliche Leben. Welche Gesellschaften zuständig sind, bestimmt im Zweifelsfall die Kirchenleitung nach Rücksprache mit dem Deutschen Evangelischen Missions-Rat. Sie erkennt aus der Reihe der zuständigen Missionsgesellschaften in einer oder höchstens zwei Gesellschaften ihr Hauptmissionswerk an. In besonderen Fällen sind Ausnahmen zulässig.

Die heimatlichen Organisationen der Missionsgesellschaften bleiben grundsätzlich erhalten, ordnen sich aber gegebenenfalls der Neuordnung ein. Dazu gehört auch der Zusammenschluß verwandter Gesellschaften und Organisationen.

Die Missionsräte sind dafür verantwortlich, daß die innere Verbindung zwischen den Missionshäusern und den missionstreibenden Kirchengliedern lebendig bleibt. Die Pflege des heimatlichen Missionslebens geschieht durch die Berufsarbeiter der Missionsgesellschaften in Fühlung mit den Missionsräten.

Den Kirchenleitungen sind alle kirchlichen Organe für die planmäßige Pflege des Missionslebens in allen Gemeinden verantwortlich.

V. Der Deutsche Evangelische Missions-Tag hat als Spitze einen Deutschen Evangelischen Missionsrat, der seine Belange vertritt und dem Missionsreferenten im Kirchenministerium zur Beratung zur Verfügung steht. Er ist dem Deutschen Evangelischen Missions-Tag dauernd für eine angemessene Verjüngung verantwortlich.

Er besteht:

- a) aus den Direktoren der führenden Missionsgesellschaften, zunächst folgender: Herrnhut, Basel, Berlin, Bannern, Leipzig, Hermannsburg
diese berufen
- b) Vertreter der neupietistischen Mission, des Christlichen Orientwerkes und anderer besonderer Arbeitstypen der deutschen evangelischen Mission und
- c) Missionsfachleute.

Aus den Mitgliedern des Deutschen Evangelischen Missions-Rates bestimmt der Reichsbischof einen nebenamtlich beauftragten Berater des Missionsreferenten im Kirchenministerium.

Der Deutsche Evangelische Missions-Rat beruft jährlich einmal den Deutschen Evangelischen Missions-Tag zur Aussprache über die gemeinsamen Angelegenheiten der deutschen evangelischen Mission in der Heimat und auf den Missionsfeldern.

Dem Deutschen Evangelischen Missions-Rat liegt die Vertretung im Internationalen Missionsleben und die Durchführung der gesamtmissionarischen Aufgaben im heimatlichen Missionsleben ob. Das geschieht in Verbindung mit der Deutschen Evangelischen Missions-Hilfe, den Missionskonferenzen, dem Deutschen Institut für ärztliche Mission, der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft, dem Bund Deutscher Evangelischer Missionare, dem Reichsverband für evangelische Filmarbeit und ähnlichen anderen.

Anhang 3

„Kundgebung des Deutschen Evangelischen Missions-Rats zur Kirchenfrage“ (Bethel 23. Juni 1934)

1. Die Kirche Jesu Christi wird nur da und bleibt nur da, wo das lautere Evangelium verkündigt wird und durch Gottes Geist in den Herzen Glauben schafft. Wo aber neben dem biblischen Zeugnis von Christus noch andere Erkenntnisquellen und Normen für die Verkündigung und Handeln der Kirche Geltung beanspruchen, wird die Gemeinde vom Tode bedroht.
2. Das Evangelium stellt die Menschen und Völker vor eine freie Entscheidung. Überall da ist die gesunde Entwicklung der Kirche gehindert, wo durch äußere Gewalt die Sache des Glaubens gefördert werden soll, wo etwa Kolonialregierungen glauben, die Christianisierung mit ihren Mitteln beschleunigen zu müssen.
3. Bei ihrem Dienst an fremden Völkern hat die Mission es gelernt, das Volkstum zu achten und Gottes Ordnungen anzuerkennen. Daher ist es ihr selbstverständlich, daß die Kirche auch in der Heimat bei der Ausrichtung ihres Auftrages am eigenen Volk nach dieser Einsicht handelt.
4. In ihrem Dienst weiß sich die Mission von der glaubenden und bekennenden Gemeinde in der Heimat getragen. Denn sie lebt nur aus dem Wort, aus dem sie geboren ist. Verweltlichungen der Kirche ist der Tod der Mission. Darum ruft die Mission alle ihre Freunde auf, um die Erneuerung der deutschen evangelischen Kirche von der glaubenden und bekennenden Gemeinde aus zu beten und zu ringen.

Bethel, den 23. Juni 1934.

Der Deutsche Evangelische Missionsrat

Baudert/Herrnhut. Hartenstein/Basel. Ihmels/Leipzig. Keysser/Neuendettelsau. Knak/Berlin.
Oesterreicher/Heidelberg. Richter/Berlin. Schlunk/Tübingen. Warneck/Barmen.
Zimmermann/Barmen. Schomerus/Hermannsburg.

Anhang 4

„Ein Wort der deutschen evangelischen Mission zur gegenwärtigen Stunde“ (Tübingen 23. Oktober 1934)

„Der Deutsche Evangelische Missionstag, in dem alle deutschen evangelischen Missionsgesellschaften vereinigt sind, hat auf seiner Tagung am 22. und 23. Oktober in Tübingen der überaus ernsten Lage der deutschen evangelischen Mission ins Auge gesehen. In seinem Auftrag richten wir hiermit an unsere mitarbeitenden und mitbetenden Freunde ein Wort des Dankes, der Bitte und des Bekenntnisses.

1. Wir rühmen die Treue unseres Gottes, der unser Werk in dieser Zeit der Drangsal bis auf diesen Tag wie durch ein Wunder hindurchgetragen hat. Wir d a n k e n aus bewegtem Herzen den Tausenden bekannten und unbekanntem Gebern, die trotz eigener Bedrängnis wahrhafte Opfer gebracht haben, um unseren Werken das tägliche Brot darzureichen.

2. Wir stehen mit unserem schwer leidenden Volke heute vor einer Schwierigkeit, wie wir sie bisher noch nie gekannt hatten. Wir können den tapferen Brüdern und Schwestern draußen, die schon bisher unter drückenden Entbehrungen ihren Dienst freudig getan haben, im Augenblick nicht hinaussenden, was zum Lebensunterhalt ganz unerlässlich ist. Bei dem Mangel an ausländischen Zahlungsmitteln, die die ganze deutsche Wirtschaft hart trifft, konnte auch für unsere Missionare das Nötige nicht mehr zugeteilt werden.

Wir suchen natürlich in verschiedenen Richtungen nach Auswegen aus dieser Not. Aber alle Anstrengungen können nur dann zum Ziel führen, wenn wir auf die nicht erlahmende Liebe und Treue unserer Freunde zählen dürfen. Gedenket an die treuen Kämpfer draußen! Verlaßt sie und uns nicht! Es geht um die Sache Christi in der ganzen Welt!

3. Die Sache Christi ist auch in unserem eigenen Volke bedroht. Darum müssen wir zu unserer Bitte den ernstesten Aufruf hinzufügen: Haltet fest an dem lebendigen Wort der Schrift! Weicht nicht von dem Bekenntnis unserer Väter! Ist doch die Mission ein einziges Zeugnis von den Lebenskräften des Evangeliums! Unter den erschütternden Ereignissen in unserer Kirche hat Gott eine Bewegung werden lassen, in der sich Tausende und aber Tausende zusammengeschlossen haben, um mit Gottes Hilfe der Zerstörung in der deutschen Christenheit Einhalt zu tun. Das ist die ‚Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche‘. Wir sehen in ihr ein Zeichen Gottes dafür, daß unserem Volk das Evangelium nicht verloren gehen soll. Wir erklären, daß wir uns im Glauben mit dieser Bewegung eins wissen und kämpfen Seite an Seite mit ihr um die Erneuerung unserer Kirche.

Und nun bitten wir: Erhebt mit uns die Hände zum Herrn der Kirche und der Mission,

daß Er es der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche gelingen lasse,

daß Er der gegenwärtigen Not der Mission ein Ende mache,

daß Er den Arbeitern draußen immer aufs neue Glauben und Geduld schenke,

daß Sein Name unter unserem Volk und an der Völkerwelt verherrlicht werde.“

Unterschriften: Buddeberg (Liebenzell), Feller (Wiesbaden), Hartenstein (Basel), Ihmels (Leipzig), von Lindequist (Eberswalde), Lörner (Friedenau), Nitsch (Neukirchen), Pörksen

(Breklum), Schomerus (Hermannsburg), Stosch (Berlin-Wannsee), Epplein (Neuendettelsau), Fellmann (Stuttgart), von Hippel (Thiemendorf), Knak (Berlin), Moeller (Frankfurt), Olpp (Tübingen), Richter (Berlin-Steglitz), Schreiber (Bremen), Warneck (Barmen). Für die Ostasienmission unterschreibt etwas später: Probst Dr. Junge.

Anhang 5

„Neukirchener Bekenntnis“ (Neukirchen 14. Oktober 1946)

Obwohl unserm Volk weithin der Durchblick fehlte, sonderlich da bei dem vielversprechenden Anfang der Neugestaltung unseres Vaterlandes im Jahre 1933 der dämonische Charakter der Partei nicht für jeden zu erkennen war, obwohl das Böse, das verübt worden ist, durch die überwiegende Mehrheit unseres Volkes nie gewollt wurde, ja aufs schärfste verurteilt wird, in der Erwägung, daß die Hitlerregierung eben doch durch unser Volk eingesetzt war und - wenn sie hernach Ihre Macht mißbraucht hat, zunächst jedenfalls - in weitem Ausmaß begeisterte Zustimmung fand, stellen wir uns mit unter das Bekenntnis der Schuld, das am 19. Oktober 1945 vor den Vertretern des ökumenischen Rates der Kirchen abgelegt wurde und sagen:

1. Wesentlich durch Schuld unseres Volkes ist großes Leid über viele Völker gekommen;
2. Wir sind Glieder unseres Volkes, genießen das Gute der Volkszugehörigkeit, tragen darum auch mit an der Last und Schuld unseres Volkes;
3. Wir stellen uns um so williger mit unter diese Gesamtschuld, als wir sehen, daß unsere christlichen Brüder im Ausland ein solches Bekenntnis erwarten, also könnte wohl dadurch die Luft gereinigt werden.
4. Und sie ist tatsächlich dadurch gereinigt worden, da unser Bekenntnis weithin nicht in pharisäischem Geiste, sondern in brüderlichem Sinn und im Geist der Buße aufgenommen worden ist.

Anhang 6

Wort des Missionsleiters. Zum 40jährigen Jahrestag des Kriegsendes (Neukirchener Mission 1985)

Liebe Freunde der Neukirchener Mission!

In der Jahreshauptversammlung am 14. Februar 1951 berichtete Missionsinspektor Karl Rahm über den Stand der äußeren Mission und den Heidenboten. Dabei sagte er: „Nach menschlicher Voraussetzung ist für die deutschen Missionen die Zeit der großen Sendung auf lange Jahre hinaus, wenn nicht für immer, zum Abschluß gekommen. Sie werden in absehbarer Zeit nur noch verhältnismäßig wenige Missionskräfte aussenden können,

- a) wegen der Verarmung der Heimatgemeinde und der übergroßen Anforderungen in Kirche und Volk der Heimat,
- b) wegen der Lage der Missionsgebiete.

In Zukunft werden Neukirchens Aufgaben darum wohl mehr als früher in der Heimat liegen.“

Das war sicher ein nüchternes Wort in bezug auf die damalige Situation. Schon im Jahre 1914 hatte der Altmeister der Missiologie, Dr. Gustav Warneck, vor einem Krieg zwischen Großbritannien und Deutschland gewarnt. Er hatte geschrieben: „Es ist nicht auszudenken, welche verhängnisvollen Folgen es haben würde, wenn Großbritannien oder Deutschland nicht mehr ihre Geldmittel und Scharen glaubensmutiger Missionare für den Missionsdienst verfügbar hätten. Das wäre ein unersetzlicher Verlust für die nichtchristliche Welt. Ein Weltkrieg zwischen den protestantischen Mächten wäre verhängnisvoll.“

Nun war bereits der 2. Weltkrieg zu Ende gegangen. Jeder, der sich erinnerte, wie schwer es war, nach dem 1. Weltkrieg auf den Missionsfeldern wieder Fuß zu fassen, konnte für die weitere deutsche evangelische Mission wenig Hoffnung haben, lastete doch auf unserem deutschen Volk nicht nur die Schuld eines vom Zaun gebrochenen neuen Weltkrieges, vielmehr noch die in der Geschichte der Menschheit wohl einmaligen Verbrechen an Israel, an dem alttestamentlichen Gottesvolk.

Wenn wir heute, 40 Jahre nach Beendigung dieses schrecklichsten aller Kriege, den Europa je erlebt hat, wieder als Neukirchener Mission auf drei Kontinenten mit Partnerkirchen vertrauensvoll zusammenarbeiten, wenn heute wieder unsere Missionare in Tanzania, Kenia und Peru ihren Dienst tun, wenn Tausende von deutschen Missionaren anderer Missionsgesellschaften weltweit ihren Dienst tun, so ist das ein Wunder der Gnade Gottes. Das hat sicherlich auch zu tun mit den „Siebentausend, die sich nicht vor Baal gebeugt, und aller Mund, der ihn nicht geküsst hat“ (1. Kön. 19,18). Damit jene schreckliche Zeit der Diktatur des Dritten Reiches nicht vergessen wird, damit auch die jungen Freunde unseres Missionswerkes einen Einblick haben in die ungeheueren Kämpfe der damaligen Zeit, soll eine Dokumentation die Situation und die Stellung der Neukirchener Mission in den Jahren 1933 bis 1945 beleuchten. Darüber hinaus möchte dieser Rückblick uns helfen, die gegenwärtigen Möglichkeiten zur Ausbreitung des Evangeliums in der Heimat und in der Dritten Welt in rechter Weise zu nutzen. „Es kommt die Nacht, da niemand wirken kann.“

Es grüßt sie herzlich

Ihr Wilfred Hoffmann, Missionsleiter

Anhang 7

Die Allianz-Mission in der Zeit des Nationalsozialismus (1989)

Bei der Lektüre des „China-Boten“, dem Vorgänger des „Missionsboten“, ist unser Missionsleiter, Heinz Müller, auf nationalsozialistisch geprägte Artikel gestoßen. Während bei den meisten Ausgaben die Leitartikel durch Einbindeverfahren fehlen, liegen uns ungebundene für die Jahrgänge 1940-1941 vor.

In diesen offiziellen Äußerungen der Mission finden sich Aussagen, die uns erschreckt, beschämt und bedrückt haben und es noch tun. Es war damals sehr schwierig, eine christliche Zeitschrift zu verlegen, ohne dem NS-Regime einen Mindesttribut zu zollen. Die Texte in diesen China-Boten gehen aber bedauerlicherweise weit darüber hinaus:

Militärische Erfolge werden als „große Geschehnisse“ „im Plan der Vorsehung unseres Gottes“ gedeutet (CB 5/40). Dem Führer wird das Vertrauen ausgesprochen, mit seinen Soldaten „die Aufgabe (zu) vollenden, ...die ihnen von Gott, dem Herrn der Geschichte, gestellt“ seien (CB6/40).

Es wird gegen das „hoffärtige Frankreich“ (CB 71/40) und „gegen die Machthaber an der Themse“ (CB 11/40) polemisiert. Dem „vom Genie eines großen Führers entzündete(n) neue(n) Geist“ (CB 10/40) werden die Siege zugeschrieben. Der Soldatentod wird so glorifiziert: „... mit dem ewigen Leben in Gottes Gemeinschaft wird alles Kämpfen auf Erden gekrönt in Gottes Reich“ (CB 5/41). „Tränensaat bringt Freudenernte; das ist das Gesetz Jesu für sein Werk, nicht nur der Lauf dieser Welt“ (CB 31/41).

Wir haben weder Freiheit noch Recht, die damaligen Verantwortungsträger und Gremien der Mission anzuklagen. Wohl aber macht es uns betroffen, daß wir nicht sehr viel früher auf unserer NS-Vergangenheit gestoßen sind. Wir haben nicht danach gefragt, haben nicht genug nachgedacht. Darum beschämt es uns, erst heute davon zu reden. Wir tun es vor Ihnen als den Mitgliedsgemeinden und Einzelmitgliedern, die die Letztverantwortung für die Missionsarbeit tragen.

Wir beklagen die Schuld unserer Mission. Wir bitten Gott um Vergebung im Glauben an den Sühnetod Jesu Christi. Wir erbitten vom Herrn der Mission, der uns trotzdem gnädig gewesen ist, er möge uns neu und weiterhin seine Gnade zum Missionsdienst gewähren und unsere Arbeit segnen - zum Heil für viele Menschen und Gott zur Ehre.

Eutin, den 28.02.1998

Anhang 8

Weber, Otto [1949]. Unser Auftrag heute. *China-Bote* [ohne weitere Angaben], 1-2.

Die Wege Gottes mit der Gemeinde des Herrn sind für uns nicht immer zu begreifen: Es ist auch nicht nötig, daß wir sie begreifen. Nötig aber ist, daß wir gehorchen.

Es ist nicht immer Zeit zum Planen, und all unser Planen steht unter dem einen Plane Gottes. Daher ist es immer Zeit zu gehorchen.

Was mag heute für uns, im Blick auf die Mission, im Blick auf China, Gottes Plan sein? Wir greifen Tag für Tag zu den Zeitungen, um Nachrichten über China zu bekommen. Wir lesen gespannt die neusten Berichte vom Missionsfeld. Wir spüren, daß sich dort etwas entscheidet. Wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß die Missionsarbeit in diesem unermesslichen Lande sehr, sehr schwer werden wird, noch schwerer als bisher, vielleicht schwerer als in den Anfangstagen. Wird Gott uns die Türen zuschließen? Wird er sie aller Mission versperren? Dann wird, menschlich gesehen, alles an den einheimischen Christen liegen. Das ist eine Vorstellung, die uns Sorge bereitet. Aber wissen wir Gottes Plan? Auch die Gemeinden, von denen einst die Missionierung des Abendlandes ausging, waren schwach, unzulänglich. Aber Gott hatte seinen Plan mit ihnen. Hat er auch mit den Chinesen, unseren Brüdern, einen besonderen Plan? Wir wissen es nicht. Wir haben nur zu fragen: was ist uns jetzt aufgetragen?

Uns? Vorerst ist der Weg nach China fast ganz versperrt. Einige Missionarinnen haben ihn erst gehen dürfen seit dem Krieg. Kein Bruder, keine Schwester von unserer Mission. Und niemand weiß, wie lange diese Wartezeit noch dauern mag. Wie schwer sie ist, daß weiß jeder, dessen Herz für die Mission schlägt. Und doch, unsere Brüder und Schwestern warten, sie warten auf den Dienst in einem Lande, das sich ihnen verschließt, das sich vielleicht auch anderen verschließen wird. Jetzt heißt Gehorsam: Warten können, und zwar tätig warten können, den Dienst tun, wo er möglich ist.

Oder haben wir Christen in unserem Land unseren Auftrag zur Mission verwirkt? Ist unter uns nicht Grauensvollerer geschehen als zumeist unter den Heiden, und wir haben mehr oder weniger geschwiegen dazu? Sind wir nicht ungehorsam gewesen? Sind wir nicht geradezu unglaubwürdig geworden? Wir werden sagen müssen: Gehorsam heißt heute zuallererst, daß wir uns beugen, daß wir Buße tun – wir, wir Christen, die wir an Jesus Christus glauben!

Aber bedenken wir: dem Verleugner Simon Petrus, mit dem sein Meister einen harten Weg gehen muß, wird doch, als er, Buße getan hat (Luk. 22, 32), der ganze große Auftrag erst voll verliehen (Joh. 21, 15 ff.); der Prophet Jeremia empfängt in einer Stunde des Verzagens und Versagens erneut die Verheißung, die ihn einst in Gottes Dienst rief (Jer. 15, 19 ff.) und gar aus dem Verfolger Saul von Tarsus macht sich Gott das kräftigste Werkzeug zu seinem Dienst (Apg. 9, 15-16). Die Verheißungen Gottes liegen für seine Gemeinde bereit, wenn sie umkehrt! Ja, es mag dann sein, daß wir hernach gerade den Weg in die Tiefe als den heilenden Weg erkennen.

Die Christen in Deutschland sind in die Tiefe geraten, in Tiefen eigenen bösen Versagens – ob auch in Tiefen der inneren Umkehr, angesichts der Tiefen göttlichen Erbarmens? Das ist gewiß: wenn wir uns in diese Tiefen hineinführen lassen, so wird uns der Herr der Gemeinde auch wieder ganz neu brauchen. Denn er kann keine selbstsicheren Leute in seinem Dienst verwenden. Nur wer über den Tiefen des eigenen Versagens und dann auch wohl all der Not, die uns umgibt, dieses in Christus uns zugewandte Erbarmen Gottes neu ergreift, der ist brauchbar zu neuem Dienst.

Wer das kennt, der verlernt das eigene Planen. Er wartet auf Gottes Befehl – er horcht und gehorcht!

Aber gibt es nicht genug Missionsaufgaben hier zu Hause? Schreit nicht alles nach dem Wort der Gnade? Gibt es nicht genug Heidentum bei uns? Nun, gewiß! Deshalb gehen ja

auch nicht sämtliche Gläubigen in die „äußere“ Mission! Wenn die Gemeinde Jesu ihren missionarischen Auftrag an ihre unmittelbare Umwelt vergisst, so wird sie bald auch in der Missionsarbeit, die in die Ferne wirkt, verlieren. Es muß auch zugegeben werden: Wenn Gott den Gläubigen in einem Volk die Wege in die Ferne versperrt, so weist er sie damit ganz handgreiflich auf die unmittelbare Umwelt.

Und doch: wenn die ältesten Gemeinden und ihre Boten gedacht hätten, sie müssten zuerst abwarten, bis alle ihre unmittelbaren Mitbewohner bekehrt seien, dann erst könnten sie sich in die Ferne wenden, – so wäre das Evangelium wohl heute noch nicht über Kleinasien hinaus. Denn die Gemeinde hat gar nicht die Verheißung, sämtliche Menschen in ihrem Umkreis zu gewinnen! Sie hat aber den Auftrag, daran mitzuwirken, daß das Wort „aller Kreatur“ verkündigt werde! Alle sollen es hören, auch die Millionen, die noch heute in China ohne jede Kunde von ihm sind! Das Wort Gottes will „laufen“!

Das aber heißt: Die Gemeinde Jesu Christi kann den Auftrag zur Mission nicht von sich werfen. Sie kann es niemals! Sie muß warten können, wenn ihr die Wege versperrt sind, sie darf sich nicht eigensinnig verhalten, sondern soll ja gehorsam sein. Aber sie muß bereitstehen, an diesem weltumspannenden Werk mitzuarbeiten, wann immer es ihr wieder geschenkt ist. Noch ist es Tag! Auch wenn sich die Schatten des Abends über diese Erde lagern mögen – der Tag zum Wirken ist noch nicht zu Ende! Wehe der Gemeinde, wenn sie sich selbstgenügsam zurückzieht, wenn sie kleingläubig verzagt! Die Hand gehört an den Pflug, und der Blick gehört nach vorn – „wer die Hand an den Pflug legt und sieht zurück, der ist nicht geschickt, zum Reiche Gottes (Luk. 9, 62)!

D. Otto Weber [Hervorhebungen von Otto Weber]

Anhang 9

Brief an die Missionsleitungen der einzelnen Missionen

Sehr geehrte Damen und Herren!

Im Rahmen meines Doktoraltstudiums an der University of South Africa (UNISA) möchte ich die sog. „Gemeinschaftsmissionen“ bzw. „Glaubensmissionen“ mit dem Schwerpunkt auf die Zeit der nationalsozialistischen Diktatur historisch untersuchen.

Diese Arbeit wird von Dr. Christof Sauer und wahrscheinlich einem deutschen Kirchenhistoriker (der noch nicht fest steht) betreut.

So weit mir bekannt ist, haben einige evangelikale Missionswerke mit der Aufarbeitung dieser dunklen und tragischen Zeit begonnen und die Ergebnisse veröffentlicht. Die Erforschung der evangelikal Missionen in der NS-Zeit steckt jedoch nach wie vor im Gegensatz zur Forschung der kirchlichen Missionswerke jener Zeit in einem Anfangsstadium. Bisher war die Zeit für eine historisch-wissenschaftliche Aufarbeitung noch nicht reif. Das hat sich im Laufe der Zeit geändert und man kann nun mit der dunklen Seite der deutschen Geschichte durch den zeitlichen Abstand bedingt, distanzierter umgehen. In den Vorstudien hat sich gezeigt, dass sich die evangelikal Missionen nicht nur verwickeln ließen oder Spielbälle ihrer zeitgeschichtlichen Verhältnisse und Umstände waren, sondern man in mutigen Widerstand gegenüber der NS-Ideologie und Kirchenpolitik trat.

Um diese Forschung auf einen soliden Quellengrund stellen zu können, bin ich auf Ihre Mithilfe angewiesen. Konkret bedeutet das, dass ich auf die Publikationen und Archivalien Ihres Missionswerks jener Zeit angewiesen bin.

Der Schwerpunkt meiner Dissertation wird deswegen von der Bereitschaft abhängen, ob Sie mir den Zugang zu den Quellen ermöglichen.

Es kann und darf bei der Erforschung der Vergangenheit nicht darum gehen „schmutzige Wäsche zu waschen“, sondern es muß um eine faire historisch-wissenschaftliche Aufarbeitung mit den heute in der Geschichtsforschung üblichen Methoden gehen.

Dabei werde ich nach dem für die kirchliche Zeitgeschichtsforschung üblichem Raster vorgehen: Stellung zur Politik, Stellung zum sog. Kirchenkampf, Stellung zur NS-Ideologie, Stellung zu Hitler und NS-Größen, Mitgliedschaften in einer NS-Organisation, Stellung zur deutschen Außen- und Kriegspolitik, Stellung zur sog. „Judenfrage“, Widerstand und Resistenz, Schuldfrage und Entnazifizierung. (Als Beispiel meiner wissenschaftlich-historischen Vorgehensweise siehe meinen Beitrag über die Allianz-China-Mission in der NS-Zeit). Mir ist bewusst, dass ich für die Bearbeitung dieser Themen ein hohes Maß an Sensibilität für die Zeitumstände beweisen muß. Dabei kommt mir die Innenansicht als evangelikaler Christ und langjähriger Missionar der Allianz-Mission zugute.

Ich bitte Sie, mir für diese Aufgabe, die Bereitschaft einer Zusammenarbeit zu signalisieren. Gerne bin ich für persönliche Gespräche bereit.

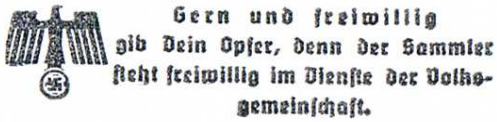
Mit herzlichen Grüßen

Elmar Spohn

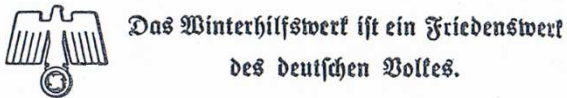
Anhang 10

Auswahl von einigen in den Missionsblättern abgedruckten Winterhilfswerkemblemen

Mitteilungen der Mission für Süd-Ost-Europa. 81. Jg. September 1938:8.



Sonnenaufgang. 12. Jg. Dezember 1938:16.



Dein Reich komme! 21. Jg. Dezember 1940:128.



Mitteilungen des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes. 31. Jg. März 1937:11.



Winterhilfswerk des Deutschen Volkes

Der Missions- und Heidenbote 63. Jg. Nr. 715 Januar 1941:2.



Der Pionier. Jg. 37 November 1937:144.



Ein Vorbild der Pflichterfüllung
ist der freiwillige Helfer
des Winterhilfswerkes.

Anhang 11

Archive und andere Fundorte

Archiv des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland, Berlin (ADW)

DD 473

Sziel, Wilhelm 1933. Brief an Weigt, 9. November.

Archiv des Evang. Dekanatamt und 1. Evang. Stadtpfarramt Calw (AEDAC)

469.2 Liebenzeller Mission 1903-1966

Buddeberg, Ernst-Friedrich 1938. Brief an Dekan Hermann, 26. April.

Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf (AEKR)

1 OB 002 (Konsistorium) Nr. 958

Haarbeck, Hermann [1956]. Evangelistenschule Johanneum Wuppertal-Barmen. Ein Rückblick auf sieben Jahrzehnte.

6 HA 001 (Stoltenhoff, Ernst Dr. Generalsuperintendent) Nr.734

Nitsch, Wilhelm 1942. Brief an Paul Humburg, 3. Februar.

Nitsch, Wilhelm 1946c. Brief an [Ernst] Stoltenhoff, 1. Mai.

Nitsch, Wilhelm 1946d. Brief an [Wilhelm] Niemöller, 28. Juni.

Nitsch, Wilhelm 1946e. Brief an [Ernst] Stoltenhoff, 2. Juli.

Nitsch, Wilhelm 1946f. Brief an [Joachim] Beckmann, 16. Juli.

Archiv der Allianz-Mission, Dietzhöhlzal-Ewersbach (ArchAM)

Personalakte Dietrich

An die Mitglieder des Brüderrates der Allianz-China-Mission vom 15.6.1948.

Anhang 1948. Anhang zur Niederschrift vom 21.9.1948.

Niederschrift 1949. Niederschrift über die Sitzung des Brüderrates der A.C.M. am 29.11.1949 in Wuppertal-Vohwinkel.

Angelegenheit Bruder Zimmermann 1948 vom 28. Sep.

Dietrich, Karl 1948. An die Brüderratsmitglieder der ACM. Bericht über die Zusammenkunft am 16. und 17.6.48 in Wuppertal-Vohwinkel mit Bischof Houghton und Mr. Bentley-Taylor von der China-Inland-Mission.

Ordner Familienbriefe 1943-1954

Küpper, Adolf & Engel, Heinrich 1947. An die Missionsfamilie, 6. Februar.

Protokollordner

Protokoll des MR von 20.09.1997.

Protokoll des MR von 27.02-01.03.1998.

Protokoll der Mitgliederversammlung vom 05.09.1998.

„Die Allianz-Mission in der Zeit des Nationalsozialismus“ 1998. Eutin.

Verschiedene Archivalien

Müller, Heinz 1997. Nationalsozialistisches Gedankengut in der AM. Manuskript.

Küpper, Adolf 1966. Rückblicke auf die Kriegs- und Nachkriegszeit 1939 bis 1949 im Werk der Allianz-China-Mission zu Barmen, mimeographisch vervielfältigter Text, Schwelm.

Archiv der Evangelistenschule Johanneum, Wuppertal-Barmen (ArchEJ)

Akte Burkhardt

[Burkhardt, Paul] [1945]a. Selbstbekenntnisse aus schweren inneren Kämpfen. Manuskript.

[Burkhardt, Paul] [1945]b. „Ich will mich meiner Schwachheiten rühmen“. Manuskript.

Archiv des Gnadauer Verbandes, Kassel (ArchGV)*Ordner A-B 1925-1934*

- Buddeberg, Ernst 1933b. Brief an Walter Michaelis, 8. Dezember.
 Buddeberg, Ernst 1933c. Brief an Walter Michaelis, 19. August.
 Buddeberg, Ernst 1933d. Brief an Walter Michaelis, 23. September.
 Buddeberg, Ernst 1933f. Brief an Walter Michaelis, 25. Oktober.
 Burkhardt, Paul 1933a. Brief an Walter Michaelis, 3. November.
 Burkhardt, Paul 1933b. Brief an Walter Michaelis, 14. November.
 Burkhardt, Paul 1933c. Brief an Walter Michaelis, 30. November.
 Burkhardt, Paul 1933d. Brief an Walter Michaelis, 22. Dezember.
 Michaelis, Walter 1933a. Brief an Paul Burkhardt, 6. November.
 Michaelis, Walter 1933b. Brief an Paul Burkhardt, 4. Dezember.

Ordner B 1930-36

- Buddeberg, Ernst 1934b. Brief an Walter Michaelis, 12. Februar.
 Buddeberg, Ernst 1934c. Brief an Walter Michaelis, 7. Mai.
 Buddeberg, Ernst 1941. Brief an Walter Michaelis, 3. Mai.
 Burkhardt, Paul 1934a. Brief an Walter Michaelis, 1. November.
 Burkhardt, Paul 1934b. Brief an Walter Michaelis, 19. November.
 Michaelis, Walter 1934. Brief an Ernst Buddeberg, 30. April.

Archiv des Missionsbundes „Licht im Osten“, Korntal-Münchingen (ArchLiO)*Ordner: Nr. 1.6 Geschichtliche Darstellungen 1990-99*

- Dyck, Bernd 1995a. Gottes Spur in der Geschichte des Missionsbundes. Gehalten im März 1995 im Freizeitheim Patmos Geisweid. Vortragmanuskript.
 Dyck, Bernd 1995b. Von Wernigerode nach Korntal – 75 Jahre Licht im Osten. Vortrag an der 62. Glaubens- und Missionskonferenz des Missionsbundes „Licht im Osten“ am 22. April 1995 in Korntal. Vortragsmanuskript.

Ordner: Unterlagen Dr. J. Müller

- Müller, Joachim 1946b. Eidesstattliche Erklärung [von Landwirt Schwarzkopff mit Bestätigung von Müller], 11. April 1946.

Archiv der Mission für Süd-Ost-Europa (ArchMSOE)*Akte Zeller Mai 1946 – Dez 1955*

- Zeller, Frieda 1946a. Liebe Zigeunerfreunde [Rundbriefmanuskript mit vielen Streichungen]. Ohne Datumsangaben.
 Zeller, Frieda [1946]b. Brief an [Paul] Wißwede, 22. Juni.
 Zeller, Frieda [1946]c. Brief an [Paul] Wißwede, 11. April.
 Wißwede, Paul 1946. Brief an Frieda [Zeller], 20. August.
 Zeller, Frieda [1950]. Brief an Paul Wißwede, 19. Februar.
 [Wißwede, Paul] 1953. Brief an [Frieda] Zeller, 20. März.
 Zeller, Frieda 1935. Brief an [Paul] Wißwede, 28. März.

Akte Zigeuner-Zeller Jan 1955-Dez 1966

- Zeller, Frieda [1960]. Brief an [Paul] Wißwede, 2. April.
 Anonym 1955. Brief an [Frieda] Zeller, 17. November.

Archiv des Evangelischen Missionswerks in Deutschland, Hamburg (ArchEWM)*0329*

- Veiel, F[riedrich] 1934. Brief an Schlunk, Martin, 24. Februar.
 Zimmermann, Kurt 1934b. Brief an Schlunk, Martin, 13. Februar.
 Schlunk, Martin 1934. Brief an Zimmermann Kurt, 15. Februar.

Zimmermann, Kurt 1934c. Brief an Knak, Siegfried, 17. September.

Zimmermann, Kurt 1934d. Brief an Schlunk, Martin, 9. November.

Zimmermann, Kurt 1935. Brief an Schlunk, Martin, 29. März.

Krawielitzki, Theophil 1933. Brief an Martin Schlunk, 6. Oktober.

0359

Witt, H[einrich] 1939. Brief an den DEMR, 7. Juni.

0136

Richtlinien für gemeinsames Handeln der missionarischen und diakonischen Verbände und Werke der Deutschen Evangelischen Kirche.

0347

Nitsch, Wilhelm 1938a. Brief an Kaete Schroeder-Wildberg, 17. Januar.

Nitsch, Wilhelm 1938b. Brief an Martin Schlunk, 18. März.

Nitsch, Wilhelm 1940. Brief an den DEMR, 2. November.

0096

Nitsch, Wilhelm 1946. Müssen wir ein Schuldbekenntnis ablegen? [Manuskript].

Nitsch, W[ilhelm] [1946]. Hat die Gemeinde Jesu Christi eine öffentliche (politische) Aufgabe? [Manuskript].

Archiv der Neukirchener Mission, Neukirchen-Vluyn (ArchNM)

Aktenordner: Nitsch, Wilhelm 1929-1935. Monatliche Rundbriefe (ArchNM/MR)

Nitsch, Wilhelm 1933. Monatliche Rundbriefe, 15. März.

Nitsch, Wilhelm 1933. Monatliche Rundbriefe, 12. April.

Nitsch, Wilhelm 1933. Monatliche Rundbriefe, 6. Juli.

Nitsch, Wilhelm 1933. Monatliche Rundbriefe, 14. Juli.

Nitsch, Wilhelm 1933. Monatliche Rundbriefe, 13. September.

Nitsch, Wilhelm 1933. Monatliche Rundbriefe, 12. Oktober.

Nitsch, Wilhelm 1934. Monatliche Rundbriefe, 9. März.

Nitsch, Wilhelm 1934. Monatliche Rundbriefe, 22. Januar.

Nitsch, Wilhelm 1934. Monatliche Rundbriefe, 16. April.

Nitsch, Wilhelm 1934. Monatliche Rundbriefe, 15. Mai.

Nitsch, Wilhelm 1934. Monatliche Rundbriefe, 14. Juni.

Nitsch, Wilhelm 1934. Monatliche Rundbriefe, 12. Juli.

Nitsch, Wilhelm 1934. Monatliche Rundbriefe, 15. Oktober.

Nitsch, Wilhelm 1934. Monatliche Rundbriefe, 16. November.

Nitsch, Wilhelm 1935. Monatliche Rundbriefe, 17. Januar.

Nitsch, Wilhelm 1935. Monatliche Rundbriefe, 11. Februar.

Nitsch, Wilhelm 1935. Monatliche Rundbriefe, 21. März.

Nitsch, Wilhelm 1935. Monatliche Rundbriefe, 16. September.

Nitsch, Wilhelm 1935. Monatliche Rundbriefe, 25. November.

Aktenordner: Nitsch, Wilhelm 1936-1939. Monatliche Rundbriefe (ArchNM/MR)

Nitsch, Wilhelm o.J. Monatliche Rundbriefe [ohne Datum].

Nitsch, Wilhelm 1936. Monatliche Rundbriefe, 18. Januar.

Nitsch, Wilhelm 1936. Monatliche Rundbriefe, 20. April.

Nitsch, Wilhelm 1936. Monatliche Rundbriefe, 15. September.

Nitsch, Wilhelm 1936. Monatliche Rundbriefe, 15. Oktober.

Nitsch, Wilhelm 1936. Monatliche Rundbriefe, 16. November.

Nitsch, Wilhelm 1936. Monatliche Rundbriefe, 12. Dezember.

Nitsch, Wilhelm 1937. Monatliche Rundbriefe, 17. Februar.

Nitsch, Wilhelm 1937. Monatliche Rundbriefe, 16. März.

Nitsch, Wilhelm 1937. Monatliche Rundbriefe, 15. April.

Nitsch, Wilhelm 1937. Monatliche Rundbriefe, 17. Juni.

Nitsch, Wilhelm 1937. Monatliche Rundbriefe, 16. Juli.
 Nitsch, Wilhelm 1937. Monatliche Rundbriefe, 15. September.
 Nitsch, Wilhelm 1937. Monatliche Rundbriefe, 21. Oktober.
 Nitsch, Wilhelm 1937. Monatliche Rundbriefe, 10. November.
 Nitsch, Wilhelm 1937. Monatliche Rundbriefe, 13. Dezember.
 Nitsch, Wilhelm 1938. Monatliche Rundbriefe, 18. Januar.
 Nitsch, Wilhelm 1938. Monatliche Rundbriefe, 18. März.
 Nitsch, Wilhelm 1938. Monatliche Rundbriefe, 11. April.
 Nitsch, Wilhelm 1938. Monatliche Rundbriefe, 20. Juni.
 Nitsch, Wilhelm 1938. Monatliche Rundbriefe, 12. September.
 Nitsch, Wilhelm 1938. Monatliche Rundbriefe, 14. Oktober.
 Nitsch, Wilhelm 1938. Monatliche Rundbriefe, 12. November.
 Nitsch, Wilhelm 1938. Monatliche Rundbriefe, 15. Dezember.
 Nitsch, Wilhelm 1939. Monatliche Rundbriefe, 17. Februar.
 Nitsch, Wilhelm 1939. Monatliche Rundbriefe, 20. Juli.
 Nitsch, Wilhelm 1939. Monatliche Rundbriefe, 13. September.

Aktenordner: Missionsausschuß (ArchNM/MA)

Aeussere Mission in der deutschen Evangelischen Kirche vom 17. Okt. 1933.

Nitsch, Wilhelm 1933. Brief an Martin Schlunk, 6. Juli.

Nitsch, Wilhelm 1933. Brief an Martin Schlunk, 5. Dezember.

Aktenordner: „Deutscher Evangelischer Missionsrat 1934“ (ArchNM/DEM)

Nitsch, Wilhelm 1934. Brief an Martin Schlunk, 20. Januar 1934.

Schlunk, Martin 1934. Brief an Wilhelm Nitsch, 22. Januar 1934.

Aktenordner: „Innere Mission, Verschiedene Vereinigungen“ (ArchNM/IM)

Nitsch, Wilhelm 1935. Brief an Wilhelm Wöhrle, 28. Februar.

Mosner, Karl 1946. Brief an Wilhelm Nitsch, 2. September.

Aktenordner: „Salatiga Komitee 1935-1949/52“ (ArchNM/SK)

Nitsch, Wilhelm 1946. Brief an Emil K. H. Heintze, 27. Juni.

Nitsch, Wilhelm 1946. Brief an Emil K. H. Heintze, 28. Juni.

Nitsch, Wilhelm 1946. Brief an Emil K. H. Heintze, 19. September.

Emil K. H. Heintze 1946. Brief an Fr. Avemarie, 8. März.

Emil K. H. Heintze 1946. Brief an Wilhelm Nitsch, 6. Dezember.

Emil K. H. Heintze 1947. Brief an Wilhelm Nitsch, 22. Januar.

Archiv der Vereinigten Evangelischen Mission, Wuppertal-Barmen (ArchVEM)

940

Freytag, Walter 1933. Sitzung des D.E.M.B. in Barmen vom 18. bis 20. Oktober 1933.

912

Nitsch, Wilhelm 1933. Einige Gedanken zur Vorbereitung auf die Aussprache in Tübingen,
 20. September.

M 89 Neukirchener Mission 1920-1970

Nitsch, Wilhelm 1934. Brief an [Curt] Ronicke, 25. Juli.

Nitsch, Wilhelm 1938. Brief an die Mitglieder des DEMT, 7. September.

Nitsch, Wilhelm 1941. Brief an [Curt] Ronicke, 26. März.

Bundesarchiv Berlin/Lichterfelde (BA)

RK/RSK II, Personal- und Sachakten, A-Z

Buddeberg, Ernst 1940. Brief an die Reichsschrifttumskammer. 31. Dezember.

Buddeberg, Ernst 1941. Antrag zur Bearbeitung der Aufnahme als Mitglied der
 Reichsschrifttumskammer. 20. Januar.

R 43 II/1420

Rahal, Scheiban 1933. Brief an Herrn Hitler, 18. Juli.
 von Hippel [Carl] 1933. Brief an den Reichskanzler [Adolf Hitler], 31. Juli.
R 5101 Reichsministerium für kirchliche Angelegenheiten
 Die Leitung der Auslandsorganisation der NSDAP 1938. Brief an Reichsminister
 Kerrl, 12. Januar.
 Nitsch Wilhelm 1938. Brief an [Kaete] Schroeder-Wildberg, 17. Januar.
 Schroeder-Wildberg, Kaete 1938. Brief an die Neukirchener Mission, [Datum unleserlich].

Hauptstaatsarchiv Stuttgart (HStA)

Fragebogen zur Dokumentation der Judenschicksale, 10595 ET 7148
E 40/72 Bü 612 Kaiserlich Deutsches Konsulat
 Mercklinghaus 1915a. An seiner Exzellenz dem Reichskanzler Herrn von Bethmann Hollweg,
 11. August.
 Mercklinghaus 1915b. An seiner Exzellenz dem Reichskanzler Herrn von Bethmann Hollweg,
 24. November.

Kreisarchiv Calw (KAC)

Bestand A 2 198
 Bestand A 2 196

Landesamt für Bürger- und Ordnungsangelegenheiten, Abt. I Entschädigungsbehörde Berlin (LfBO)

Entschädigungsakte Sattler, Jaija Josef
 Zeller, Frieda 1952. Eidesstattliche Versicherung, 10. Januar.
 Frolian, Helene 1952. Eidesstattliche Versicherung, 11. Februar.
 Zeller, Frieda 1953. Eidesstattliche Versicherung, 24. April.
 Urban, Martin 1938. Bescheinigung, 25. Februar.
 Wehlitz 1943. Brief an Frieda Zeller, (Beglaubigte Abschrift vom 4. Mai 1952).
 Reichskriminalpolizeiamt 1944. Brief an Frieda Zeller, 16. August (Abschrift).
 Wißwede, Paul 1952. Bescheinigung, 30. März.
 Bescheid 1952. 10. März.
 Frolian, Helene 1997. Brief an die Entschädigungsbehörde, 5. Juni.

Landesarchiv Berlin (LABerlin)

Akte J. Sattler – Aktenzeichen: A Pr. Br. Rep. 030-06, Nr. 7667
 Britz 1940. Staatloserklärung der Zigeuner, 5. Oktober.

Landeskirchliches Archiv Stuttgart (LKAS)

D1 115 Nachlass Theophil Wurm
 Coerper, Heinrich 1933a. Brief an den Oberkirchenrat Schaal, 24. August.
 Coerper, Heinrich 1933b. Brief an den Oberkirchenrat, 22. Dezember.
D 23 Nr. 267 Nachlass Karl Hartenstein
 Müller, Joachim 1945b. Brief an Tracy Strong, 10. September.
D 23 Nr. 80 Nachlass Karl Hartenstein
 Hartenstein, Karl 1945. Brief an Margarete Unruh, 16. Juni.
 Hartenstein, Karl 1949. Brief an Karl Friedrich Hering, 15. Februar.
 Hering, Karl Friedrich 1949a. Brief an Karl Hartenstein, 11. Feb.
 Hering, Karl Friedrich 1949b. Brief an Karl Hartenstein, 10. März.
 Hartenstein, Karl 1949. Brief an Georg Schmauss, 4. Juni.
D 40 Nachlass Adolf Schlatter
 Schlatter, Adolf 1931. Brief an Theodor und Maria [Schlatter], 21. Dezember.

A 126 Nr. 1429 Gemeinschaften

Akten: Licht im Osten

Kroeker, Jakob 1943. Brief an Theophil Wurm, 29. Januar.

Hermann, Johannes 1935. Brief an Prälat Mayer-List, 7. September.

von Diest, H.; Heinsen, Wilhelm & Kampmann F. 1937. Brief an die Mitglieder der Liebenzeller Mission, [?] Oktober.

Evangelisches Pfarramt Haiterbach 1933. Brief an den Evangelischen Oberkirchenrat, 12. Dezember.

A 127 Nr. 1924 Personalakte Joachim Müller

Müller, Joachim 1945c. Lebenslauf, 27. August.

APQ 39,21 PA Paul Burkhardt

Brecht, Alfred 1945. Bericht.

PA A 227 Wilhelm Szil

Der Prälat von Heilbronn 1941a. Brief an den Oberkirchenrat, 15. September.

Der Prälat von Heilbronn 1941b. Brief an Kirchenrat Eichele, 30. Oktober.

Landeskirchliches Archiv Wolfenbüttel (LKA)*Nachlass: Georg Althaus 17*

Althaus, Georg 1955. Festpredigt in Zürich am 6. November 1955 im Vereinshaus der Methodistenkirche, Stauffacher Straße 54, gelegentlich der 1. Missionskonferenz der schweizerischen Zigeunermission.

Nachlass: Georg Althaus 18

Althaus, Georg 1954. Erfahrungen mit Zigeunern.

Althaus, Georg 1959. Aus der lutherischen Missionsarbeit an den verfolgten Zigeunern in Deutschland. Geschrieben für den Oekumenischen Rat der Kirchen. Braunschweig.

Nordrhein-Westfälisches Hauptstaatsarchiv, Düsseldorf (NW HSA)*Entnazifizierungsakte Johannes Oesterlee (NW 1106 Nr. 5161)*

Münchhausen Freiherr von 1951. Beschluss, 7. März.

Dietrich, Karl 1946. Bescheinigung, 24. Januar.

Dietrich, Karl 1947. Bescheinigung, 12. Februar.

Entnazifizierungsakte Wilhelm Nitsch (NW 1012 12.294)

Fragebogen

Akten der Geheimen Staatspolizei - Staatspolizeistelle Düsseldorf Außendienststelle Essen

Wilhelm Nitsch 30.10.1873 Nr. 43959

Privatsammlung von Adelheid Mohl, Stuttgart-Weilimdorf (PSAM)

Müller, Joachim 1945a. Lebenslauf.

Privatsammlung von Eve Rosenhaft, Liverpool (PSER)

[Althaus, Georg] 1959. Zeugenaussage, 14. April.

Althaus, Georg 1964. Brief an Hermann Langbein, 7. Januar.

Privatsammlung von Elmar Spohn, Waiblingen (PSES)

Benfey, Bruno 1938. Wernigerode, Manuskript.

Benfey, Bruno jun. 2011. E-Mail an Elmar Spohn, 1. September.

Dyck, Bernd 2010. E-Mail an Elmar Spohn, 27. Oktober.

Hering, Karl Friedrich 1945. Brief an W.H. Aldis, 1. September.

Hering, Karl Friedrich 1946. Brief an W.H. Aldis, 27. Juni.

Höfer-Kielbassa, Heike. 2012. E-Mail an Elmar Spohn, 11. Januar.

Killies, Christine 2010. Brief an Elmar Spohn, 4. Mai.

- Kraus, Annette 2013. E-Mail an Elmar Spohn. 2. April.
 Mitchell, F. 1947b. Dear Friends. [Rundbrief an den Freundeskreis], 1. März.
 Mohl, Adelheid 2011. E-Mail an Elmar Spohn, 7. April.
 Mohl, Adelheid 2010. Brief an Elmar Spohn, 28. Dezember.
 Nitsch, Wilhelm 1946. Brief an [Jakob Lenhard], 28. Oktober.
 Schollmeier, Christine 2012. E-Mail an Elmar Spohn, 18. Dezember.
 Schollmeier, Christine 2013. E-Mail an Elmar Spohn, 6. Januar.
 Stoy, Werner 2008. Der DGD in der NS-Zeit. Manuskript.
 Stoy, Werner 2008a. Th. Krawielitzki, in Stoy 2008.
 Stoy, Werner 2008b. M. Krawielitzki, in Stoy 2008.
 Stoy, Werner 2008c. Der politische und kirchenpolitische Kurs des DGD in der NS-Zeit nach den Rundbriefen, in: Stoy 2008.
 Stoy, Werner 2008d. Karl Friedrich Hering, in Stoy 2008.
 Stoy, Werner 2008e. Entnazifizierung im DGD, in Stoy 2008.
 Stoy, Werner 2008f. Hensoltshöhe, in Stoy 2008.
 Stoy, Werner 2008g. Dokumentation, in Stoy 2008.
 Stoy, Werner 2008h. Schuh, in Stoy 2008.
 Zimmermann, Bernd [2010]. Kurt Zimmermann, ein deutscher Lebenslauf. Manuskript.

Privatsammlung von Hans-Ulrich Dapp, Tübingen (PSHUD)

- Die Briefe von Adolf Zeller und seiner Frau Frieda. o.J. [Eingeleitet und kommentiert von Hans-Ulrich Dapp. Unveröffentlichtes Manuskript.]
 [Zeller-Plinzner], Frieda 1943. Brief an Helene [Zeller], 30. März.

Privatsammlung von Hartmut Weyel, Brühl (PSHW)

- Datenblatt o.J. [Walter Nitsch].

Privatsammlung von Jakob Eisler, Stuttgart (PSJE)

- Böhm, Ruth 1959. Brief an das Landesamt für Wiedergutmachung, 24. Januar.
 Schlatter Adolf 1913. Taufurkunde, 23. März.
 Protokoll der Mitgliederversammlung des Vorstandes der Ev. Karmelmission am 8. + 9. Dezember zu Berlin.
 Niederschrift der Mitgliederversammlung des Vorstandes der Evangelischen Karmelmission e.V. am 28. Oktober 1936 zu Schorndorf.

Staatsarchiv Ludwigsburg (StAL)

- EL 902/20, Bü 25645 Entnazifizierungsakte Joachim Müller*
 Müller, Joachim [1946]a. „Ergänzung zu den Aussagen meines Meldebogens“ [ohne Datum].
 Kroeker, Jakob [1946]. Bescheinigung, 17. November.
 Döring 1945 Bescheinigung, 26. Oktober.
 Lechler, Paul 1946. Brief an die Spruchkammer 4/5, 10. Oktober.
 Spruchkammer 1946. Beschluß, 20. November.

Staatsarchiv Sigmaringen (STAS)

- Staatsarchiv Sigmaringen, Kleiner Spruch Wilhelm Sziel