

## Walter Michaelis (1866–1953) – ein westfälischer Pfarrer zwischen Kirche und Gemeinschaftsbewegung<sup>1</sup>

Es wäre ein vergebliches Unterfangen, das Leben von Carl Walter Michaelis in einer Skizze wie der folgenden in ganzer Breite entfalten zu wollen.<sup>2</sup> Dieses Leben ist – wie man früher sagte – ein reiches und dazu ein langes Leben gewesen. Es umfaßt Jahrzehnte voller Mobilität, Leistungen und Anregungen auf vielen Gebieten. Wir haben es hier *nicht* mit einem jener Pfarrer zu tun, die den größten Teil ihres Berufslebens an einem Ort, in einer Pfarrstelle zu bringen und zum Segen, manchmal freilich auch zur Belastung der Gemeinden in den langen Jahren ihres Wirkens werden, – ein Problem, auf das Michaelis in seinen Schriften gelegentlich hingewiesen hat.<sup>3</sup>

Wenn dieser Mann Thema des Eröffnungsvortrags des ‚Tages für westfälische Kirchengeschichte 1993‘ geworden ist, so bedarf das vorab einer Begründung, denn es dürfte nicht jedem bewußt sein, wie und wo Michaelis in der kirchlichen Zeitgeschichte Westfalens und darüber hinaus zu verorten ist. Hier in Bielefeld weiß man freilich Bescheid: Schließlich wirkte Walter Michaelis zweimal in der Neustädter Gemeinde an St. Marien als Pastor: von 1892 bis 1901 und dann noch einmal von 1908 bis 1919. Die geistlichen Anstöße, die er vermittelte, seine vielfältigen Initiativen in der praktischen Gemeindegearbeit und vor allem die besondere Gabe, mit seinen Predigten zahlreiche Menschen zu erreichen und für das Evangelium neu zu gewinnen, sind alten Bielefeldern vielleicht noch aus Hörensagen in Erinnerung.<sup>4</sup> Als Walter Michaelis 1919 Dozent an der Theologischen Schule in Bethel und gleichzeitig Pfarrer der Zionsgemeinde wurde und es um den Predigtplan ging, warnte Fritz

<sup>1</sup> Überarbeiteter und ergänzter Text des Eröffnungsvortrags am ‚Tag der Westfälischen Kirchengeschichte 1993‘ in Bielefeld (3. September); die Vortragsform wurde im wesentlichen beibehalten.

<sup>2</sup> Der Heidelberger Theologe Michael Diener steht kurz vor dem Abschluß einer Dissertation über Michaelis, die von Gerhard Ruhbach/Bethel betreut wird. Es ist zu erwarten, daß diese Arbeit ein erstes umfassendes Bild dieses zu Unrecht in Vergessenheit geratenen bedeutenden westfälischen Pfarrers und kirchlichen Verbandspolitikers entwerfen wird.

<sup>3</sup> Vgl. etwa Ders., *Erkenntnisse und Erfahrungen aus 50jährigem Dienst am Evangelium*, Gießen 1949, 21 f.

<sup>4</sup> Ein biographischer Beitrag über seine Bielefelder Zeit fehlt. Aber in Gemeinschafts- und CVJM-Kreisen scheint die Erinnerung an Michaelis noch lebendig, – schließlich war er es, der um die Jahrhundertwende seine Gemeinde zum Mittelpunkt des Bielefelder CVJMs machte; vgl. die Broschüre *100 Jahre CVJM 1861–1961*, Bielefeld o. J. [1961].

von Bodelschwingh davor, Michaelis im ersten Jahr auf die Kanzel von Sarepta zu lassen: Die Neustädter würden sicherlich in so großen Scharen sonntags dorthin zum Gottesdienst pilgern, daß dann für die Diakonissen kein Platz mehr sei.<sup>5</sup>

Walter Michaelis hat aber nicht nur in Bielefeld und Bethel Außerordentliches geleistet; er war seit 1920 auch Vorsitzender des ‚Deutschen Verbandes für Gemeinschaftspflege und Evangelisation‘, kurz nach seinem Gründungsort ‚Gnadauer Verband‘ genannt. In dieser Position wurde er eine bekannte Persönlichkeit des deutschen Protestantismus. Und in dieser Eigenschaft hat er – was weniger bekannt sein dürfte – mit an den ‚Schaltstellen‘ der jüngsten Kirchengeschichte gestanden und Entscheidungen von großer Tragweite für die Deutsche Evangelische Kirche mitgetroffen. Diese kirchen- und verbandspolitisch wichtigen Abschnitte fallen in die anderthalb Jahrzehnte nach Ende des Ersten Weltkriegs und bilden unser eigentliches Thema. Sie demonstrieren die enge personelle wie organisatorische Verflechtung dieser Landeskirche, der damaligen westfälischen Kirchenprovinz der Altpreußischen Union, mit dem Berliner Evangelischen Oberkirchenrat wie auch mit der Deutschen Evangelischen Kirche insgesamt.

In einem ersten Abschnitt skizziere ich familiäre Herkunft und Prägung von Walter Michaelis, bevor ich knapp auf sein Engagement für die Gemeinschaftsbewegung eingehe. Daran anschließend möchte ich in drei Schritten das Wirken von Michaelis zwischen Kirche und Gemeinschaftsbewegung näher entfalten: seine Rolle bei den Verfassungsberatungen der Deutschen Evangelischen Kirche und der Altpreußischen Union nach dem politischen Umbruch von 1918/19, seine kritischen Kommentare zu den Versuchen, Mitte der 1920er Jahre eine evangelische Partei zu gründen, und schließlich seine Stellung zum Dritten Reich und zum Kirchenkampf. Dieser löste auch in den Reihen der Gemeinschaftsbewegung ein starkes Echo aus und fand erst nach langwierigen Auseinandersetzungen in der vor allem Michaelis zu verdankenden prinzipiellen Entscheidung *gegen* die Deutschen Christen und *für* die Bekennende Kirche ein vorläufiges Ende. Ein Ausblick auf den kirchlichen Neubeginn in Treysa und einige Anmerkungen dazu von Michaelis sollen diesen Beitrag abschließen.

## I.

Carl Walter Michaelis war der Sproß einer alten preußischen Juristenfamilie; einer der Vorfahren hatte es bereits unter Friedrich dem Großen zum Minister – übrigens dem einzigen bürgerlicher Herkunft –

<sup>5</sup> Fritz von Bodelschwingh an Samuel Jäger v. 5. VII. 1919; *Hauptarchiv der von Bodelschwingh'schen Anstalten/Bielefeld-Bethel [HAvBA]*, 1/C 107a PersAkte Michaelis.

gebracht. Vater, Groß- und Urgroßvater bekleideten höhere Richterposten an Obergerichten in Schlesien und Brandenburg. Dort wurde Walter Michaelis 1866 als jüngstes von 7 Kindern geboren. Die Mutter entstammte altem schlesischen Adel und war eine geborene von Tschirschky-Bögendorf.<sup>6</sup> Auf Grund besonderer dienstlicher Leistungen wurde der Vater schon in jungen Jahren zum Appellationsgerichtsrat in Frankfurt/Oder ernannt, starb aber noch im Geburtsjahr des Jüngsten an einer Cholera-Epidemie. Zwei Brüder gingen als Offiziere zum Militär – einer von ihnen erreichte den preußischen Generalsrang, einer wirkte als Gymnasialprofessor, einer wiederum als Jurist. Bei letzterem handelte es sich um Georg Michaelis, der nach einer steilen Karriere im preußischen Staatsdienst – er war u. a. Oberpräsident von Schlesien und Unterstaatssekretär im Finanzministerium – 1917 für kurze Zeit als Reichskanzler amtierte.<sup>7</sup> Er zählte indessen nicht zu den großen deutschen Politikern dieser Zeit, er war eher ein ausgesprochen befähigter Verwaltungsfachmann und den hohen Anforderungen der Krisenjahre des Weltkriegs als Nachfolger Bethmann-Hollwegs kaum gewachsen. Aber das Prestige dieses Amtes wirkte natürlich auf das Selbstbewußtsein der Familie zurück. Walter Michaelis studierte dagegen Theologie in Berlin, Leipzig und Greifswald. Nach den Examina blieb er zwei Jahre als Hilfsprediger in Berlin-Gesundbrunnen, bevor er 1892 seine erste Pfarrstelle als zweiter Pastor hier an der Neustädter Kirche antrat. 1894 heiratete er Anna Linde, die Tochter des bedeutenden Maschinenbauprofessors an der Technischen Universität München und Unternehmers in Berlin, der durch seine Patente auf Kältemaschinen und zur Verflüssigung von Luft bekannt und auch sehr wohlhabend geworden war<sup>8</sup> und dessen Name noch heute eine Reihe von Unternehmen tragen.

Ich berichte dies nicht in erster Linie, um bloßer Chronistenpflicht zu genügen, sondern weil diese Fakten für Sozialisation und weiteren Lebensweg von Walter Michaelis von erheblicher Bedeutung gewesen sind. Er gehört nach Herkunft und Verbindungen zum inneren Bereich der gesellschaftlichen Eliten Preußen-Deutschlands und stand mit diesem Erbe jener anderen hochrangigen Familie im kirchlichen Milieu Ostwestfalens, nämlich den von Bodelschwings wenig nach. Auch

<sup>6</sup> Zum Stammbaum der Familie vgl. Gottfried Michaelis, *Familienbuch Michaelis/von Tschirschky. Die Vorfahren der Geschwister Johannes, Maria, Georg, Elisabeth, Paul, Gerhard, Walter, geboren 1855–1866 in Freystadt, Bunzlau und Frankfurt/Oder. Ahnentafeln und Lebensbilder*, Bd. I: 20.–16. Jahrhundert, Bielefeld-Senne 1984 [Selbstverlag des Vf.].

<sup>7</sup> Vgl. seine Memoiren: *Volk und Staat. Eine Lebensgeschichte*, Berlin 1922.

<sup>8</sup> Vgl. die Erinnerungen Carl (von) Lindes, *Aus meinem Leben und von meiner Arbeit*, 1919, ND München 1979. Die Aufzeichnungen dieses klassischen Ingenieur-Unternehmers des ausgehenden 19. Jahrhunderts berichten zwar viel von seinem beruflich-wissenschaftlichen Werdegang, jedoch charakteristischerweise kaum etwas über sein Privatleben.

wenn man über solche Voraussetzungen im Raum von Kirche und Diakonie ostentativ öffentlich nicht sprach und gerade in erwecklichen Kreisen sorgfältig darauf achtete, als Bruder unter Brüdern zu gelten und Standesunterschiede zu ignorieren, – hinwegdiskutieren ließ sich eine Herkunft dieser Art nicht. Außerdem konnte sie in manchen Verhandlungen mit politischen Instanzen ausgesprochen von Nutzen sein, wie das Beispiel des alten Friedrich von Bodelschwingh bei seinen Ministerbesuchen in Berlin zeigt. Umgekehrt wirkte die soziale Stellung auf Selbstverständnis und Selbstbewußtsein der Angehörigen solcher Familien zurück; fehlende Berührungängste gegenüber hohen und höchsten staatlichen und kirchlichen Würdenträgern und die Courage, selbst dann Nein sagen zu können und sich mit dem Erreichten zu bescheiden, wenn ehrenvolle Berufungen winkten, sind auch bei Michaelis anzutreffende Charaktereigenschaften. Oder wer sonst hätte es sich leisten können, mit Hinweis auf seine Leiterfunktion im Gnadauer Verband 1925 ein Angebot des Evangelischen Oberkirchenrats in Berlin schlicht abzulehnen, Generalsuperintendent in Hinterpommern zu werden, der eigentlichen Heimat der Familie Michaelis?<sup>9</sup> Natürlich ist eine solche Entscheidung auch anders qualifizierbar: als Verzicht auf Karriere aus der geistlichen Gewißheit heraus, daß dies nicht der Weg sei, den Gott vorbestimmt habe. Und so oder ähnlich haben Menschen wie Walter Michaelis derartige Wendepunkte ihres Lebens immer theologisch reflektiert. Für den Historiker sind solche Selbstaussagen ernst zu nehmen; wissenschaftlich überprüfen lassen sie sich indessen nicht. Und bei allem Respekt vor autobiographischen Deutungen – manchmal verdecken sie bewußt oder unbewußt auch sehr menschliche Motive resp. Voraussetzungen des eigenen Tuns.<sup>10</sup> Bei der Würdigung wichtiger Ereignisse, Beschlüsse oder Entwicklungsprozesse hat der kirchliche Zeithistoriker deshalb die Pflicht, den jeweiligen sozialgeschichtlichen und anthropologischen Rahmenbedingungen nachzuspüren. In einem zweiten Schritt sind dann die mitgeteilten subjektiven Eindrücke bzw. Glaubenszeugnisse zu berücksichtigen, die ihrer Natur nach durch den Historiker zwar hermeneutisch verarbeitet, nicht aber auf ihre objektive Gültigkeit hin befragt werden können, – dies sei noch einmal ausdrücklich betont.

<sup>9</sup> Walter Michaelis, *Nachlese von jahrzehntelangem Dienst auf dem Acker des Evangeliums*, Gießen/Basel 1952, 56.

<sup>10</sup> Mitte der 1920er Jahre hatte der knapp Sechzigjährige mit gesundheitlichen Problemen zu kämpfen, die wohl u. a. eine Folge dauernder Überarbeitung darstellten. Auch wegen seines Alters und der zunehmenden Beschwerden wird er wenig Neigung verspürt haben, das womöglich noch aufreibendere Amt eines preußischen Generalsuperintendenten am Ende seines Berufslebens zu übernehmen.

Zurück zu den äußeren Lebensdaten von Walter Michaelis. 1902 berief ihn der alte Friedrich von Bodelschwingh zum Inspektor der Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika, deren Sitz damals in Berlin-Großlichterfelde war. In den Jahren 1906 bis 1908 wirkte er als freier Evangelist, nachdem man die Missionsgesellschaft nach Bethel verlegt hatte und nun mit einer Inspektorenstelle auskam, die der dienstältere Walther Trittelvitz beibehielt.<sup>11</sup> Jetzt konnte Michaelis seine reichen evangelistischen Gaben erstmals hauptberuflich anwenden; außerdem lernte er viele Führer der Gemeinschaftsbewegung näher kennen und schätzen und legte die Basis für das Vertrauen, das man ihm 1919 mit der Wahl zum Vorsitzenden des größten Zusammenschlusses der landeskirchlichen Gemeinschaften, des Gnadauer Verbandes, entgegenbrachte. Nach dem Weltkrieg gewann ihn Fritz von Bodelschwingh als Dozenten für die Theologische Schule, wo er das Fach Praktische Theologie vertrat. Daneben war er pro forma auch – wie erwähnt – Pfarrer der Zionsgemeinde, ein Amt, in dem er aufgrund der zahlreichen Verpflichtungen für den Verband, zu denen die Redaktion des in Bethel erscheinenden *Gnadauer Gemeinschaftsblattes* gehörte, nur seine Predigtverpflichtungen wahrnahm. Die Last dieser vielfältigen Aufgaben, die ihn als Gnadauer Vorsitzenden zu einer weitgesteckten Reisetätigkeit zwangen, daneben die Herausforderungen des akademischen Lehramts für ihn, den Praktiker, der den zeitgenössischen Strömungen der wissenschaftlichen Theologie zwar aufgeschlossen, aber augenscheinlich mit Skepsis und auch mit einer gewissen Mühe folgte,<sup>12</sup> führten zu seiner frühzeitigen Pensionierung im Juli 1930. Allerdings betraf dies nur seine Arbeit in Bethel; den Vorsitz des Gnadauer Verbandes sollte er noch zwei Jahrzehnte lang behalten. Sein Nachfolger an der Theologischen Schule wurde der junge Georg Merz, der bereits einer anderen Generation angehörte und sich als Freund von Karl Barth auch theologisch zumindest in den 1930er Jahren ganz anders orientierte als Michaelis: Der süddeutsche Lutheraner war kein Gemeinschaftsmann, er galt als Anhänger der Dialektischen Theologie und in München als Prediger, der vornehmlich ein kirchenfernes gebildetes Publikum ansprach, während er in der Gemeindefarbeit wenig Erfahrungen besaß. Michaelis ist über

<sup>11</sup> Friedrich Wilhelm Bauks, *Evangelische Pfarrer in Westfalen von der Reformationszeit bis 1945*, Bielefeld 1980, Nr. 6384.

<sup>12</sup> Im April 1929 schrieb er an den geschäftsführenden Leiter der Theologischen Schule im Hinblick auf seinen Unterricht: „Meine Darbietungen aus dem Gebiet dieses Lehrbuches waren ja sowieso immer begrenzt ... Zwar habe ich in den fast 10 Jahren meiner Dozentur jede Vorlesung immer wieder neu ausgearbeitet und manchmal ganz neu gestaltet ... Ich konnte und kann aber nicht Schritt halten mit den starken Bewegungen in der Theologie.“ Er habe Verständnis dafür, wenn die Theologische Schule sich nach einem anderen praktischen Theologen umsehe. Brief vom 3. IV. 1929 an Sup. D. Simon; HA v BA, 1/C 107 b PersAkte Michaelis.

diesen Nachfolger nicht glücklich gewesen; aber seine Warnungen Bodelschwings gegenüber hielten diesen nicht davon ab, Merz nach Bethel zu holen.<sup>13</sup> Vermutlich hat er diese Entscheidung dann im nachhinein doch gebilligt, als sich die Berufung von Merz als Glücksfall für die Theologische Schule gerade im Hinblick auf die Auseinandersetzungen des Kirchenkampfes erwies.

### *Exkurs*

Diese ohnehin summarische Schilderung bliebe ohne die Erwähnung einer wichtigen biographischen Einzelheit unvollständig, die an dieser Stelle nachgetragen werden soll. Es betrifft den Großvater mütterlicherseits von Michaelis, dessen Lebensgeschichte nicht nur Westfalen, sondern auch die Erweckungsbewegung berührt, in deren Umfeld der Enkel Jahrzehnte später eine Sonderrolle spielen sollte, so daß man fragen muß, ob oder in welchem Maße die erweckliche Frömmigkeit von Michaelis mit auf eine bestimmte, in der Familie verbreitete Neigung bzw. Disposition zurückgeführt werden kann: Die Rede ist von Carl von Tschirschky (1802–1833), dessen ungewöhnlich bewegtes, kurzes Leben mit 31 Jahren in einem Vlothoer Gefängnis endete.<sup>14</sup> Der aus schlesischem Uradel stammende v. Tschirschky trat 1820 in das Potsdamer

<sup>13</sup> Im Juli 1830 war Michaelis – offenbar mit Wissen oder gar im Auftrag v. Bodelschwings nach München gereist und hatte sich dort bei Gesinnungsfreunden, die der Gemeinschaftsbewegung nahegestanden haben dürften, nach Merz erkundigt. Davon berichtete er in einem Schreiben v. 18. VII. 1830 an Pastor Fritz: Merz sei hochbegabt und für die theologische Lehrtätigkeit bestens geeignet. Er konzentrierte sich aber in einem Maße auf die ihm besonders liegende Arbeit an Gebildeten, „das in der Gemeinde als einseitig und als Mangel empfunden wurde“. Auch auf nichtchristliche Studenten wirke er stark und schaffe Vertrauen. Als Lehrer an zwei höheren Töchterschulen habe er anscheinend Hervorragendes geleistet. Seine Predigt sei jedoch von Barth beeinflusst: „Ernste Bedenken gegen eine Berufung ergeben sich von den Seiten, daß Predigen seine starke Seite nicht ist – daß die Kirche auch eigentlich keine Übersicht hat, wie diese ganze Richtung [die Dialektische Theologie] ... sich im Aufbau eines Gemeindelebens ausdrückt – daß, wie es scheint, die Gesamtparochie bei ihm nicht auf ihre Rechnung komme, nur voll und ganz eine Personalgemeinde gewisser Gebildeter aus ganz München.“ Ebd. – Damit verletzte Merz das merkwürdig ambivalente ‚Credo‘ der Gemeinschaftsleute, die unbeirrt auf die fortdauernde Geltung eines breitgefächerten Auftrags zur Volksmission setzten, obschon sie in der landeskirchlichen Realität stets nur eine bestimmte Klientel anzusprechen vermochten und sich andererseits von ihnen nicht genehmen kirchlich-theologischen Strömungen distanzieren.

<sup>14</sup> Folgendes nach Cajus Fabricius, „Carl von Tschirschky-Boegendorff. Ein Beitrag zur Geschichte der Erweckung in Minden-Ravensberg und zur Familiengeschichte des Reichskanzlers Michaelis“, in: *Jahrbuch für Westf. Kirchengeschichte [JfWK]* 20. 1918, 1–91; Fabricius (1884–1950), war 1918 Professor für systematische Theologie in Berlin. Daß seine Frau der Familie Tschirschky entstammte und daß in den Monaten der Niederschrift des Aufsatzes Georg Michaelis als Reichskanzler amtierte, hat den Verfasser nach eigenem Bekunden zu dieser Arbeit angeregt; ebd., 2. S. ferner Gottfried Michaelis, *Familienbuch*, 62–93.

Gardehusarenregiment ein und diente dort als Leutnant bis zu seiner Entlassung durch den König im Juni 1832. Über Jugend und Militärzeit ist wenig bekannt; er scheint nicht besonders aufgefallen zu sein und lebte im Kreise seiner Kameraden als Gleicher unter Gleichen. Eine Begegnung mit dem 1828 auch in Potsdam evangelisierenden Schweizer Naturforscher Prof. von Tschärner leitete eine grundsätzliche Wende ein, – er hat sie in tagebuchähnlichen Aufzeichnungen als Bekehrungserlebnis beschrieben. Fortan versuchte er diese religiöse Wende auch anderen zu vermitteln und begann in seiner Umgebung selbst evangelistisch zu wirken, was dem gerade Dreißigjährigen innerhalb der Garnisonsgesellschaft einiges an Spott und Anfechtungen eingebracht haben wird. Noch orientierte er sich jedoch an der Landeskirche und wurde innerhalb der Potsdamer Bibelgesellschaft aktiv, die der aus Hamm stammende Hofprediger und Bischof Friderich Rulemann Eylert leitete.<sup>15</sup> Verbindungen zur ‚Gesellschaft der Freunde‘ (Quäker) entfremdeten ihn in den kommenden Jahren mehr und mehr seiner Landeskirche und seinem Beruf. Nach einer öffentlichen Beleidigung Eylerts auf einer Mitgliederversammlung der Bibelgesellschaft, wo Tschirschky diesem vorwarf, die Menschen nicht zu Christus zu führen, intervenierte sogar der König, der seinen Premierleutnant allerdings nicht entlassen, sondern durch eine Versetzung nach Berlin und eine befohlene Aussprache mit dem aus Iserlohn gebürtigen Hofprediger Strauß bessern wollte. Das mißlang angesichts des sich ständig steigernden religiösen Selbstbewußtseins des Gardeoffiziers, der sich in den letzten Monaten seiner Potsdamer Zeit dazu den Ideen des Regensburger Mystikers Johann Georg Gichtel (1638–1710) annäherte.<sup>16</sup> Er übernahm dessen radikalen Spiritualismus („Gott in uns“) samt der Kritik an der Amtskirche mit der Forderung nach absoluter Verinnerlichung des Christentums lutherischer Richtung. Auch die Bildung kirchenfreier Gemeinden strebte er an, verwarf allerdings die von den ‚Engelsbrüdern‘ Gichtels erwartete Ehelosigkeit. – Wer religiösen Ideen dieser Art folgte, war in die Notabelngesellschaft des preußischen Vormärz nicht mehr zu integrieren und mußte die Konsequenzen ziehen. Dies geschah, als der Leutnant dem Kommandeur seines Regiments, dem Husarenoberst v. Malakowsky, im Mai 1832 erklärte, er werde künftig aus religiösen Gründen keinen Eid mehr leisten und den Pflichtbesuch der Gottesdienste in der Garnisonkirche ablehnen. Aus der darauf erfolgten Suspension wurde einen Monat später die vom König ausgesprochene Entlassung. Durch einen Petenten aus Ostwestfalen, einen Quäker, der sich zur gleichen Zeit wegen einer Eingabe an den König in Potsdam aufhielt und v. Tschirschky einlud, ihn

<sup>15</sup> (1770–1852), Bauks Nr. 1587.

<sup>16</sup> Vgl. RE<sup>3</sup>, 657–660 und RGG<sup>3</sup> II, 1568f.

nach Hause zu begleiten, kam der mittellose Leutnant a. D. nach Vlotho, wo er sich bei einem Bauern einquartierte, der ebenfalls der Gesellschaft der Freunde angehörte. Obwohl sich Tschirschky den Quäkern nicht förmlich anschloß, lebte er in diesem Kreis bis zu seinem Tode ein knappes Jahr später. Er sammelte eine kleine Gruppe von Sympathisanten um sich, denen er von seinen religiösen Visionen berichtete und an die er seine radikale Kritik an Christentum, Pfarrern und Kirche seiner Zeit weitergab. Inzwischen hatte er auch die Witwe eines Intendanturrats, Amalie Salemon, geb. (von) Hahn geheiratet, die ihm von Potsdam gefolgt war. Allerdings fand die Heirat nicht in der vorgeschriebenen kirchlichen Form statt, sondern nach einem Ritus inmitten der Quäkergemeinde, den v. Tschirschky selbst entworfen hatte. Aus dieser Verbindung ging posthum die Tochter Henriette hervor, die spätere Mutter von Walter Michaelis.

Damit hatte der Leutnant das geltende Personenstandsrecht unzweifelhaft verletzt und sich auf diese Weise eines Delikts schuldig gemacht, das die lokale Obrigkeit in Vlotho auf ihn aufmerksam werden ließ.<sup>17</sup> Das dadurch erregte ‚öffentliche Ärgernis‘ erhielt neue Nahrung, als er – offensichtlich in Nachahmung des Begründers der Quäkerbewegung, George Fox – nach vorangegangenen konventikelartigen Zusammenkünften am Sonntag Kantate 1833 inmitten des Gottesdienstes in der Kirche von Valdorf die Predigt des ‚milden Rationalisten‘ Pastor Samuel Friedrich Linckmeyer<sup>18</sup> plötzlich lautstark unterbrach und den Geistlichen bezichtigte, er sei ein falscher Prophet und falscher Pharisäer.<sup>19</sup> Nur mit Mühe gelang es mehreren Gottesdienstbesuchern den Störer aus dem Gotteshaus zu entfernen. Am nächsten Tag erstattete Linckmeyer schriftlich Anzeige über den Vorfall beim Bürgermeister von Vlotho. In dem Text hieß es, der ehemalige Gardeleutnant sei „ein rasender Pietist“ und scheine „wegen überspannter, furchtbarer Religionsbegriffe an Vernunft verloren zu haben“. Vielleicht werde er besser in Haft genommen, bevor er noch andere Christen mit seiner Lehre verführe oder abermals einen Gottesdienst unterbreche. Erweise er sich als geistig gesund, möge er in seine Heimat ausgewiesen werden, andernfalls solle man ihn in ein Irrenhaus bringen.<sup>20</sup>

Der Bürgermeister von Vlotho reagierte rasch und lud den durch Konventikelbildung und nun auch durch Gottesdienstfrevl bekannt

<sup>17</sup> Nach Fabricius legalisierte der König später diese Heirat und erkannte die nachgeborene Tochter als ehelich an.

<sup>18</sup> (1762–1839) Bauks, Nr. 3757.

<sup>19</sup> Die Vernehmungsprotokolle des Bürgermeisters von Vlotho, auf die sich Fabricius und Gottfried Michaelis stützen, geben kein klares Bild von dem, was v. Tschirschky neben der offenen Provokation des Pfarrers inhaltlich sagen wollen.

<sup>20</sup> Nach Fabricius, 68.

gewordenen ‚Schwärmer‘ zur Vernehmung vor. Hier hatte v. Tschirschky auch erstmals seine ehelichen Verhältnisse offenzulegen, gestand aber weder in dieser noch in der anderen Sache eine Verfehlung ein. Der Tenor seiner Verteidigung lautete: Wo das Wort Gottes nicht rein und lauter verkündet wird und wo statt wirklicher Hirten falsche Propheten als Pfarrer im Amt sind, kann es weder eine rechte christliche Trauung noch rechte Verkündigung geben. Deshalb habe er sich berechtigt gefühlt, seine Ehe innerhalb der Quäkergemeinschaft zu schließen und auch während der Predigt des Pfarrers Linckmeyer das Wort zu ergreifen. Tschirschky wurde daraufhin streng vermahnt, aber wieder auf freien Fuß gesetzt.

Erst als er vier Wochen später am Pfingstmontag eine freie Versammlung auf einem Bauernhof durchführte und vor rund 150 Bauern und Handwerkern seine kirchenkritischen Thesen wiederholte resp. zum Kirchenaustritt aufrief, wurde er mitten aus der Veranstaltung heraus von zwei in der Nähe – gewiß nicht ‚zufällig‘ – patrouillierenden Gendarmen verhaftet und in das Burgefängnis von Vlotho gebracht. Dort starb er 14 Tage später, am 9. Juni 1833, an einer Lungenentzündung.

Im Rückblick auf diese ungewöhnliche Biographie bleibt die eingangs dieses Abschnitts aufgeworfene Frage nach den Bezügen zu Walter Michaelis zu beantworten. In direkter Weise kann man sicherlich nicht von einer Tradition sprechen, schon weil v. Tschirschky der erste und einzige erweckte Mystiker dieser Familie war und selbst seine Frau sich nach dem frühen Tode ihres Mannes sogleich wieder der Landeskirche zuwandte. Auf der anderen Seite zeigt die führende Rolle, die Walter Michaelis bald nach Übernahme seiner Pfarrstelle in Bielefeld in der örtlichen Gemeinschaftsbewegung und darüber hinaus in Westfalen spielte, bevor er 1919 zum Vorsitzenden des Gnadauer Verbandes gewählt wurde, daß er den Sonderformen eines erwecklichen Christentums – freilich auf dem festen Boden der reformatorischen Bekenntnisse und *innerhalb* der Landeskirche! – sehr aufgeschlossen gegenüberstand.<sup>21</sup> Daß er den Gemeinschaften aber nicht um jeden Preis dienen wollte und daß man ihm dort – wenigstens im lutherisch geprägten

<sup>21</sup> Ich halte allerdings die Wertung von Fabricius für überzogen, der aus durchsichtigem Interesse – er wollte sich offenbar an den kurzlebigen ‚Ruhm‘ des Reichskanzlers mit seinem Beitrag anlehnen – die beiden Brüder Michaelis „in den Spuren Carl von Tschirschkys“ wandeln sieht: Walter Michaelis sei wenschon „ungleich maßvoller und nüchterner als sein Großvater ... der eigentliche Fortsetzer des Werkes geworden, das Carl von Tschirschky begonnen hatte ... die Seelen zu ernstlicher Buße und Bekehrung zu treiben ist auch für ihn das Thema seines Lebens“. Und der Kanzler, Georg Michaelis, sei „seinem Großvater darin noch mehr vergleichbar, daß er nicht als Prediger von Beruf, sondern als Laie öffentlich in Ansprachen und Vorträgen für sein Bekenntnis für Christus [eintrete]“; ebd., 90.

Ostwestfalen – diesen Großvater sowohl negativ wie positiv nicht vergaß, wird an einer Begebenheit deutlich, die sich mehr als 70 Jahre nach dem Tode v. Tschirschky's ereignete: Vater Bodelschwingh, der Michaelis in der gemeinsamen Arbeit für die Deutsch-Ostafrikanische Missionsgesellschaft näher kennen- und schätzengelernet hatte, suchte nach Gründung der Theologischen Schule 1904 nach Dozenten für diese Einrichtung. Diese verstand sich als theologisch ‚positive‘ akademische Gegenründung zur allgemeinen Universitätstheologie, deren spätrationalistische und liberale Tendenzen man bekämpfen wollte.<sup>22</sup> Bodelschwingh dachte dabei in erster Linie an Michaelis, dessen Nominierung allerdings in den lutherisch geprägten Kreisen Minden-Ravensbergs Widerspruch hervorrief. Man stieß sich vor allem an der Verwurzelung von Michaelis in der Gemeinschaftsbewegung, deren westfälischen Zweig Michaelis damals bereits als Vorsitzender verbunden war. Auch war er offenbar bei einem ersten Vorstellungsgespräch wenig konziliant gewesen und hatte dadurch den Vorstand der Zionsgemeinde nicht gerade für sich eingenommen.<sup>23</sup> Bodelschwinghs Vorhaltungen darüber beeindruckten ihn anscheinend, und er fand sich telegraphisch bereit, dessen Wünschen entgegenzukommen, beharrte aber darauf, daß er nur nach eigener Erkenntnis und Gewissen handeln könne. Freilich dürfe man ihm zutrauen, „daß ich in der Frage, in welcher mehr oecumenische Einstimmigkeit aller Gläubigen herrscht, stets die Verantwortlichkeit im Auge haben werde, welche mir die Stellung an einer der ganzen deutschen Kirche geltenden Sache auferlegt“.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Zur Frühgeschichte der Theologischen Schule Bethel vgl. den Beitrag von Jelle van der Kooi, „Die Entstehung der Theologischen Schule“, in: Gerhard Ruhbach (Hrsg.), *Kirchliche Hochschule Bethel 1905–1980*, Bielefeld-Bethel 1980, 11–57. Der Autor stützt sich bei der Michaelis betreffenden Schilderung auf den 2. Band der Bodelschwingh-Biographie von Martin Gerhardt/Alfred Adam, *Friedrich von Bodelschwingh*, Bielefeld 1958; die betr. Archivalien im Hauptarchiv hat er augenscheinlich nicht benutzt.

<sup>23</sup> Bodelschwingh berichtete ihm am 19. XI. 1904 brieflich von diesem negativen Eindruck: „Man meint [,] Du hättest wohl sagen können: Du seist bereit der großen Sache gegenüber, welche ja unserer ganzen evangelischen Kirche angehört u. keiner besonderen Richtung in derselben – mit *ganzem Herzen* zu dienen u. Deine *spezielle Arbeit* im Dienst der Gemeinschaften u. deren dogmatischen Anschauungen über Taufe u. Heiligung *mehr* in den *Hintergrund* treten zu lassen ... Wenn dann Deine bereits gegebene Erklärung hinzukommt, daß Du bereit seist [,] Dein Presidium in der Gemeinschaftssache niederzulegen, sobald Du einen Nachfolger gefunden, so möchte dies *möglicher Weise* genügen, die besorgten Gemüther zu beruhigen und einen einmüthigen Beschluß herbeizuführen. – Denn mit *Widerspruch* möchte ich Dich nicht durchpreßen.“ [Hervorhebungen i. Original] HAvB 1/E-122a („Briefwechsel wegen der Berufung von Dozenten“).

<sup>24</sup> Telegramm Michaelis an v. Bodelschwingh v. 22. XI. 1904; HAvBA 1/E-110 („Die Theologische Schule. Generelles pro 1904“).

## II.

Es folgt nun ein zweiter Abschnitt, der Überlegungen zur Rolle von Michaelis in der Gemeinschaftsbewegung und seine Ansichten zum Verhältnis von Kirche und Gemeinschaften bündeln wird. Darin werden einige Thesen formuliert, auf die wir dann jeweils im Kontext der Untersuchung des empirischen Befundes wieder zurückkommen.

Michaelis ist innerlich immer ein Mann der Kirche gewesen und hat die gelegentlichen Vorstöße mancher Brüderräte der Gemeinschaften in Richtung einer Loslösung von der Landeskirche, verbunden mit der Bildung einer freien Gemeinde oder einer Freikirche stets mit Mißtrauen verfolgt. Von seinem Herkommen und seiner engsten Verwurzelung in einer preußisch-staatskirchlichen Tradition her konnte er das nicht billigen. Andererseits paßte in sein etatistisches Gesellschaftsbild sehr wohl die Vorstellung einer vom Staat organisatorisch freien Kirche hinein, wie das ein Teil des konservativen Flügels des preußischen Protestantismus seit der Reichsgründung immer wieder gefordert hatte. Dies nicht oder nicht nur, weil Männer wie Adolf Stoecker, Theodor Kaftan oder etwas später Wilhelm Zoellner das Hineinregieren des Staates in die Kirche hinein fürchteten, sondern weil sie ihren Auftrag in einer Rechristianisierung der Gesellschaft mit dem Zielbild eines christlichen Staates sahen. In ihm würde die Kirche als wert- und normsetzende oberste Instanz quasi-staatliche Aufgaben in eigener Regie und ohne Rücksichten auf den notgedrungenen paritätischen Charakter des modernen Verwaltungsstaates übernehmen – gestützt auf die ihr jederzeit zur Verfügung stehenden obrigkeitlichen Machtmittel. Daß Bismarck und die Mittelpartei dieses Konzept als Klerikalisierung der Gesellschaft mit einem religiös verbrämten weltanschaulichen Totalitätsanspruch fürchteten, focht dessen Befürworter nicht an. Wichtig ist aber, festzuhalten, daß die Gemeinschaften nicht *diese* Freiheit der Kirche vom Staat meinten, wenn sie die allzu engen Beziehungen und Abhängigkeiten des bestehenden Staatskirchentums vor 1918 kritisierten; sie waren vielmehr intentional einem an angelsächsische Traditionen angelehnten Modell verpflichtet, das Kirche als freie Bekenntnisgemeinschaft begriff, die nicht durch hierarchische Strukturen bis hin zur Anwendung von Zwang geleitet werden konnte und die deshalb als Volkskirche nicht zu realisieren sei. Diese bereitete lediglich den Boden für die durch Evangelisation oder Volksmission erfolgende Bildung von Kerngemeinden. Michaelis schwankte zwischen beiden Positionen, was vor allem dann deutlich wurde, wenn er sich an kirchenpolitischen Diskussionen um die neuen Kirchenverfassungen nach der Revolution oder um das theologische wie politische Recht einer evangelischen Partei beteiligte. Hier wie auch später im Kirchenkampf ging es um kritische

Phasen mit möglicherweise tiefgreifenden Veränderungen in Kirche und Gesellschaft. Man glaubte vor einer dialektischen Verschränkung von Bedrohung und Verheißung zu stehen, vor einer grundsätzlichen Infragestellung des Bestehenden, aber auch den sich neu eröffnenden Chancen einer positiven Zukunftsbewältigung. In den entscheidenden Augenblicken der Kirchengeschichte der 1920er und 1930er Jahre neigte Michaelis mehr der Kirche zu, was ihm die Kritik mancher Bruderschaften des Gnadauer Verbands einbrachte. In ruhigeren Zeiten hielt er sich eher an das Motto des verstorbenen Bonner Theologen Christlieb: „*In der Kirche, soweit wie möglich mit der Kirche, aber nicht unter der Kirche.*“<sup>25</sup> Nun war diese Devise keine Spezialität der Gemeinschaften, sondern generell Ausdruck des Selbstbewußtseins des kirchlichen Verbandspektrums: Auch die Innere Mission, der Gustav-Adolf-Verein, der Evangelische Bund oder der Protestantenverein – um hier ganz heterogene Verbandsformen mit unterschiedlichen, ja konträren Zielsetzungen zu nennen – beharrten auf ihrer organisatorischen Freiheit von der verfaßten Kirche. Sie sahen für sich – wie Wichern einst sinngemäß formulierte – besondere Aufgabenfelder, auf denen die Kirche mit ihrer komplizierten Rechtsgestalt, ihren Bindungen an den jeweiligen Territorialstaat und vor allem von ihren ‚Ämtern‘ her weder Möglichkeiten noch Auftrag besaß. Hier einzuspringen als kirchennahe subsidiär und komplementär operierende, aber eben nicht weisungsabhängige Gruppierungen, – dies Bewußtsein war dem Verbandsprotestantismus ungeachtet aller Unterschiede gemeinsam.

Wohl wegen ihres eigenen theologischen Profils und ihrer besonderen Betonung von Gemeinschaft wurden die neupietistischen Organisationsformen des 19. und 20. Jahrhunderts bislang kaum unter dem Aspekt ihrer Zugehörigkeit zum evangelischen Vereinswesen betrachtet. Auch ihr starkes Sonderbewußtsein dürfte das mit verhindert haben. Zwar bewegte man sich zwanglos in den Formen des bürgerlichen Vereinswesens, erhob aber einen darüber weit hinausgehenden, häufig in Konkurrenz zur ‚Amtskirche‘ stehenden Anspruch darauf, selber Kirche zu sein – mit allen Konsequenzen für das tägliche Leben der einzelnen Mitglieder. Es ist in der Forschung die These vertreten worden, die Gemeinschaften wären den Weg zur verbandlichen Organisation *nicht* gegangen, wenn ihnen die verfaßte Kirche in Fragen etwa der Schaffung eines Evangelistenamts, einer stärkeren Betonung der Gemeinschaftspflege und der damit zusammenhängenden Tolerierung von Hausabendmahlsfeiern

<sup>25</sup> Hervorhebung v. Vf. – Zit. nach Dieter Lange, *Eine Bewegung bricht sich Bahn. Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung*, Berlin-O 1979, 229.

entgegengekommen wäre.<sup>26</sup> Diese Auffassung verkennt m. E. die historischen Entstehungsgründe eigenständiger kirchlicher Gruppierungen im Kontext der bürgerlichen Vereinsbewegung des 19. Jahrhunderts – unabhängig der von ihnen vertretenen Inhalte: Die evangelischen und – wenn auch mit anderer Akzentuierung – katholischen Vereine waren Teil des bürgerlichen Selbstbewußtseins und eines gesellschaftlichen Mitgestaltungswillens, den der Staat und ‚seine‘ Kirche ihnen in den jeweiligen Bereichen nicht einräumten. Insofern kompensierte man die fehlende *politische* Partizipation zu einem Gutteil durch das Vereinswesen, was staatlicherseits übrigens willkommen war, weil so freie gesellschaftliche Kapazitäten unterhalb der Schwelle des direkten Interventionsanspruchs sinnvoll genutzt wurden, die öffentliches Budget und Personalreserven schonten.<sup>27</sup> Last not least gibt es noch ein weiteres, fast banales Argument für die Lebenskraft der Verbände: Sobald sie erst einmal die kirchlich-gesellschaftliche Bühne betreten hatten, dachten sie aus organisationspatriotischen Motiven gar nicht mehr daran, sich wieder aufzulösen, – selbst wenn sie bestimmte Segmente ihrer Sonderinteressen innerhalb der ‚Amtskirche‘ durchsetzen konnten.

### III.

Damit komme ich zum ersten Beispiel einer empirischen Bestandsaufnahme des Wirkens von Michaelis zwischen Kirche und Gemeinschaftsbewegung: der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse nach dem Ersten Weltkrieg. Der Fall des Summepiskopats und die – freilich in milder Weise durchgeführte – Trennung von Staat und Kirche erforderten grundsätzlich neue Strukturen für alle Landeskirchen und warfen zugleich die Frage nach der Möglichkeit bzw. Wünschbarkeit einer gesamtkirchlichen Organisation auf. Schon einmal – 1848 – war diese am Partikularismus der Landeskirchentümer und an konfessionalistisch-lutherischen Empfindlichkeiten gescheitert,<sup>28</sup> und nun hofften viele, das damals Versäumte werde sich jetzt nachholen lassen. Man muß hier jedoch zwei Diskussionsebenen von einander abheben, auf denen sich uns Michaelis in jeweils unterschiedlichen Rollen präsentiert: Zunächst ging es um die Formulierung einer *Verfassung für die Deutsche Evan-*

<sup>26</sup> Erich Günter Rüppel, *Die Gemeinschaftsbewegung im Dritten Reich. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes* (AGK, 22), Göttingen 1969, 20.

<sup>27</sup> J.-C. Kaiser, „Konfessionelle Verbände im 19. Jahrhundert. Versuch einer Typologie“, in Helmut Baier (Hrsg.), *Kirche in Staat und Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Referate und Fachvorträge des 6. Internationalen Kirchenarchivtags Rom 1991*, Neustadt a. d. Aisch 1992, 187–209. – Allgemein zum Vereinswesen im 19. Jahrhundert vgl. Otto Dann (Hrsg.), *Vereinswesen und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland*, München 1984.

<sup>28</sup> Friedrich Michael Schiele, *Die Kirchliche Einigung des Evangelischen Deutschland im 19. Jahrhundert*, Tübingen 1908.

gelische Kirche mit Hilfe ihres synodalen Gremiums, des Kirchentages, der damals noch nicht wie heute eine evangelische Laienbewegung ohne kirchenleitenden Auftrag war. Daneben stritt man um die *Grundordnung der Altpreußischen Union*, der größten deutschen Landeskirche.

Walter Michaelis saß in beiden Kirchenparlamenten, aber er vertrat aus noch zu erläuternden Gründen hier jeweils entgegengesetzte Positionen. Auf dem Kirchentag und den ihn vorbereitenden Sitzungen focht er primär für die Interessen des Gnadauer Verbandes und auch des freien Verbandsprotestantismus. In der verfassungsgebenden preußischen Kirchenversammlung agierte er als Teil der rechtskonservativen Mehrheitskoalition gegen eine starke Minderheit des liberalen linken Flügels und der Mittelpartei, die im EOK und den Konsistorien festen Rückhalt besaß. In beiden Gremien grassierte die Furcht vor einer repressiven Religionspolitik der sozialdemokratischen Revolutionsregierung, für die zunächst der Kurs des gefürchteten, als 10-Gebote-Hoffmann apostrophierten USPD-Kultusministers maßgeblich schien.<sup>29</sup> Das Kirchenregiment und die es hauptsächlich tragenden Kirchenparteien rückten zur Abwehr dieser Bedrohung eng zusammen und sahen sich nach Bundesgenossen um, die sie nun auch in den sonst weniger geliebten freien protestantischen Verbänden erblickten. Gemeinsam, so die nicht unberechtigte Hoffnung, konnte man die sozialdemokratische Religionspolitik entschärfen und die Stabilisierung der angeschlagenen Kirche erreichen. Die so Umworbenen wollten umgekehrt die für sie günstige Situation ausnutzen und bei den Verfassungsberatungen einige Essentials durchsetzen. In sehr allgemeiner Weise waren das die kirchliche Anerkennung ihrer Tätigkeitsfelder, die soziale Absicherung hauptamtlich beschäftigter Vereinsgeistlicher, vor allem aber die Fixierung eines festen Kontingents von Delegierten in den künftigen Kirchenparlamenten, die als geborene Mitglieder und ohne Wahl durch die Verbände entsandt werden sollten. Darüber hinaus wünschte die Gemeinschaftsbewegung einen Artikel, der ausdrücklich den Schutz von Minderheiten in der Kirche garantierte. Hier machte sich Michaelis auch persönlich stark. Er selbst hielt im ‚Arbeitsausschuß zur Vorbereitung eines Kirchentages‘ Anfang Mai 1919 ein Referat mit dem programmatischen Titel der „Schutz der Minoritäten durch Lockerung des Parochialzwangs“.<sup>30</sup> Schon in der Überschrift war darin angedeutet, worum es den Gemeinschaftsleuten ging: um die rechtliche Absicherung der Bildung sogenannter Personalgemeinden ohne mühsame und oft entwürdigende

<sup>29</sup> Dazu aus katholischer Perspektive die Fakten konzis zusammenfassend: Heinz Hürten, *Die Kirchen in der Novemberrevolution. Eine Untersuchung zur Geschichte der Deutschen Revolution 1918/19*, Regensburg 1984.

<sup>30</sup> 2. V. 1919; *Evangelisches Zentralarchiv in Berlin [EZA]*, 1/A 3/55 Arbeitsausschuß zur Vorbereitung eines Kirchentages.

Bittgänge zum zuständigen Gemeindepfarrer, um ein Dimissoriale zu erhalten.<sup>31</sup> Bemerkenswert ist die Art und Weise, wie Michaelis argumentiert: Die Volkskirche ist keine religiöse Gemeinschaft mehr, in der ein „klar umrissenes Bekenntnis unter allen Umständen zu Recht besteht und zu schützen ist“. Wäre das der Fall, so hätte ein Minderheitenstatut freilich keine Funktion: Wer das Bekenntnis nämlich nicht teilt, muß eben austreten und sich einer anderen Gruppierung anschließen, weil man im 20. Jahrhundert niemandem mehr ein bestimmtes religiöses Bekenntnis aufoktroieren kann. In Deutschland gibt es nun aber keine Landeskirche mehr, die sich als Bekenntniskirche charakterisieren ließe. Deshalb gilt es, sich auf den Boden der Tatsachen zu stellen und den unterschiedlichen Richtungen in der Volkskirche durch eine entsprechende Satzung Entfaltungsmöglichkeiten zu garantieren. Darunter verstanden der Gnadauer Verband und sein Vorsitzender die Duldung der „Heranziehung charismatischer Gemeindeglieder zu geordneter Mitarbeit in der Gemeinde“, die Bereitstellung kirchlicher Räumlichkeiten für Veranstaltungen der Gemeinschaften, die schon erwähnte Erlaubnis zur Abhaltung von Abendmahlsfeiern in Hauskreisen ohne Pfarrer und die Möglichkeit zur Anstellung nichtakademisch ausgebildeter Prediger zur Gewährleistung der geistlichen Versorgung dieser Minderheiten. In unserem Zusammenhang interessiert vor allem die Aussage über Volkskirche und Bekenntniskirche, die in der damaligen Zeitlage von höchster kirchenpolitischer Brisanz war. Sie wurde vornehmlich in der verfassungsgebenden preußischen Kirchenversammlung diskutiert und brachte das Gremium mehrfach an den Rand einer Kirchenspaltung. Das Kernproblem bildete der Vorpruch zu der neuen Verfassung – eine Auseinandersetzung, die als ‚Präambelstreit‘ in die kirchliche Zeitgeschichte eingegangen ist und in der Michaelis eine zentrale Rolle gespielt hat.<sup>32</sup>

Es ging der einen Richtung darum, der neuen Verfassung einen allgemein gehaltenen Vorpruch voranzustellen mit der erklärten Absicht, daß ihn alle in der Konstituante vertretenen Kirchenparteien akzeptieren konnten. Diese in der Tat unverbindlich gehaltene Formel lautete „Jesus Christus, der Herr“ (1 Kor 12,3) und war ausgerechnet von

<sup>31</sup> Um bei einem Pfarrer seines Vertrauens in diesen an sich nicht zuständigen Personalgemeinden auch die Kasualien (Amtshandlungen) wie Taufe, Konfirmation, Trauung und Beerdigung vornehmen lassen zu können, benötigte man das sogen. Dimissoriale des Geistlichen des eigenen Wohnbezirks, der die Bildung von Personalgemeinden natürlich als unerwünschte Konkurrenz empfand und sich bei der Erteilung dieser Bescheinigung dann oft entsprechend schwer tat.

<sup>32</sup> Ausführlich dargestellt bei Jochen Jacke, *Kirche zwischen Monarchie und Republik. Der preußische Protestantismus nach dem Zusammenbruch von 1918*, Hamburg 1976, 286–298. Die Rolle von Michaelis wird zwar erwähnt, nicht jedoch seine spätere Begründung der intransigenten Haltung der konservativen Mehrheit.

zwei prominenten Theologen aus dem Lager der Gemeinschaftsbewegung, den Professoren Otto Schmitz und Karl Heim – beide damals in Münster – ins Gespräch gebracht worden.<sup>33</sup> Sie waren zu dieser Formulierung in der Erkenntnis dessen gelangt, was auch Michaelis im Hinblick auf den Minderheitenparagrafen gesagt hatte, daß nämlich die Volkskirche keine Bekenntniskirche sein könne und man folglich ihrer Verfassung auch keine einengende Bekenntnisaussagen voranstellen dürfe.<sup>34</sup> Auf der Elberfelder Vorbesprechung der Verhandlungen über die kirchliche Neuordnung Anfang Januar 1919 unterstützten die landeskirchlichen Teilnehmer die Losung „Jesus Christus, der Herr“, während die Gemeinschaftsleute das Wort als zu weitgefaßt ablehnten, vor allem ermögliche es „keine klare Grenzziehung nach außen hin“.<sup>35</sup> Kritik kam nicht nur aus diesem Lager, wo einzelne wie der Vertreter der ostdeutschen Gruppen, Paul Fabianke, vor einer ‚Mischmaschkirche‘ warnten, die man lieber gleich zugunsten einer Freikirche verlassen solle,<sup>36</sup> sondern ebenso von der ‚Vereinigten Rechten‘ in der preußischen Kirchenversammlung. Walter Michaelis gehörte zu den Führern dieser Fraktion, in der die Gemeinschaften mit 22 Delegierten vertreten waren. Das hatte sich bereits angedeutet, als er 1918 – anscheinend auf Empfehlung des westfälischen Synodalpräses Heinrich Kockelke aus Schwelm<sup>37</sup> – Mitglied des Vertrauensrates beim Evangelischen Oberkirchenrat geworden war.<sup>38</sup> Diese Gruppierung nun wollte die Gunst der Stunde nutzen, die ihnen eine Mehrheit bei den Verfassungsberatungen gesichert hatte, um jene gesetzliche Kodifizierung des Bekenntnisses zu erzwingen, die Vertreter des Evangelischen Oberkirchenrats und die Mittelpartei immer abgelehnt hatten und auch jetzt noch leidenschaftlich bekämpften. Als Vorsitzender des zuständigen Unterausschusses hatte Michaelis wichtigen Anteil daran, daß 1922 endlich jene Formulie-

<sup>33</sup> Vgl. die „Grundsätze für die Umgestaltung unserer Landeskirche zu einer freien evangelischen Volkskirche“, welche die Münsterschen Professoren Otto Schmitz und Karl Heim 1919 vorgelegt hatten, um der Diskussion über Aufgaben der Gemeinschaftsbewegung im Hinblick auf die Neuordnung der Kirche eine Grundlage zu geben. Diese Grundsätze waren in den rheinisch-westfälischen Gemeinschaftskreisen allgemein akzeptiert worden. Sie sind abgedruckt als Dok. Nr. 15 bei Dieter Lange, a. a. O., 296–298.

<sup>34</sup> Im September 1921 sagte Schmitz anläßlich der Generaldebatte über den Bekenntnisvorspruch: „Eine Volkskirche kann nun einmal nicht Bekenntniskirche im Sinne der Rechtsprechung sein; d. h., auf dem Papier kann sie es wohl, aber nicht in der Praxis, nicht im wirklichen Leben der Kirche, und wenn sie es doch zu sein vorgibt, so führt das notwendig zur Bekenntnislüge.“ Zit. nach Jacke, *Kirche zwischen Monarchie und Republik*, 289.

<sup>35</sup> Dieter Lange, 235 und Kaiser, *Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Inneren Mission 1914–1945*, München 1989, 52 ff.

<sup>36</sup> Eva-Maria Zehrer, *Die Gemeinschaftsbewegung in der Weimarer Republik*, Diss. theol., masch. schr., Leipzig 1989, 128.

<sup>37</sup> (1856–1934), Bauks Nr. 3342.

<sup>38</sup> Michaelis, *Erkenntnisse*, 172.

rung durchgesetzt wurde, die 8 von 15 Generalsuperintendenten ablehnten, und die nur von 126 Synodalen mitgetragen wurde, während 77 dagegen stimmten.<sup>39</sup>

In diesem Zusammenhang fragt man sich natürlich, warum Michaelis vor dem Forum des Kirchentages in der einen und in der preußischen Kirchenversammlung in der anderen Weise argumentierte. Eine allgemeine Erklärung wird sich vielleicht auf die prekäre Stellung des Gnadauer Verbandsvorsitzenden zwischen Kirche und Gemeinschaft beziehen und damit darauf, daß er hier quasi ideale Positionen nicht durchzuhalten, auch nicht immer zwischen ihnen zu vermitteln vermochte und deshalb nach außen hin gelegentlich widersprüchliche Erklärungen abgab. Das ist sicherlich nicht falsch, aber es dürfte noch einen anderen Grund für diese irritierende Beobachtung gegeben haben: Bei den Vorbesprechungen für einen Kirchentag, auf dem Fragen einer die Landeskirchen übergreifenden deutschen Gesamtkirche verhandelt wurden, befanden sich Verbände und Gemeinschaftsbewegung in der Minderheit. Hier kam es deshalb darauf an, die offene Situation zu nützen, um für die freien Gruppen konkrete Zugeständnisse zu erreichen, die sie in Zukunft vor Übergriffen oder Vereinnahmungsbestrebungen seitens der ‚Amtskirche‘ schützen würden. Auch die Forderung nach einem Minderheitenstatut für die Gemeinschaften ist auf diesem Hintergrund zu sehen. Deshalb mußte Michaelis hier eine Argumentationslinie verfolgen, die seinen Wünschen theologisch wie pragmatisch nicht entgegenstand. In der preußischen Kirchenversammlung gehörte er hingegen zu einer Fraktion, die meinte, wegen ihrer eindeutigen numerischen Mehrheit auf Minderheiten keine Rücksicht nehmen zu müssen und diesen Vorteil auch konsequent und um einen – wie viele Zeitgenossen meinten – hohen, vielleicht zu hohen Preis durchzusetzen. Jetzt sollte die Volkskirche plötzlich wieder den Charakter einer Bekenntniskirche tragen, in der das, was als Bekenntnis galt, unzweideutig juristisch festgelegt und damit – und das war das Entscheidende –

<sup>39</sup> Die vom Evangelischen Oberkirchenrat vorgeschlagene, moderate Fassung der Präambel lautete: „Getreu dem Erbe der Väter steht sie [sc. die Kirche] auf dem in der heiligen Schrift gegebenen, in den Bekenntnissen der Reformation bezeugten Evangelium. Dieses Evangelium ist die unantastbare Grundlage für die Lehre, Arbeit und Gemeinschaft der Kirche.“ Demgegenüber setzte in der dritten Lesung die Ausschlußmehrheit unter dem Vorsitz von Michaelis mit 23 gegen 18 Stimmen eine ‚positive‘ Variante durch, die folgenden Text hatte: „Getreu dem Erbe der Väter steht die Evangelische Kirche der altpreußischen Union auf dem in der Hl. Schrift gegebenen Evangelium von Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, unserm Herrn und Heiland, wie ihn die Bekenntnisse der Kirche, insonderheit von den altkirchlichen das Apostolische Glaubensbekenntnis, von den reformatorischen das Augsburgische Glaubensbekenntnis, der Kleine Katechismus Luthers und der Heidelberger Katechismus bezeugen und bekennen.“ Zitiert nach Jacke, a. a. O., 289 und 437, Anm. 228.

gegenüber Geistlichen und Theologieprofessoren auch eingeklagt werden konnte. Nicht umsonst hatte der emeritierte Vizepräsident des EOK, Friedrich Lahusen, bedauernd erklärt, er halte es für eine Bankrotterklärung für die Kirche, das Heil in eine Formel pressen zu wollen.<sup>40</sup>

Michaelis' persönliche Motive, den rigiden Kurs der Vereinigten Rechten mitzutragen, offenbarte er ein Jahr später in einer heftigen Pressefehde mit Otto Schmitz, der ihm in der Zeitschrift *Die Furche* vorgeworfen hatte, dort, wo man mit Machtmitteln, auch mit denen einer demokratischen Abstimmung, die Wahrheit nicht herbeizwingen könne, sich auf solche fragwürdigen Praktiken eingelassen zu haben.<sup>41</sup> Danach waren es tatsächlich in erster Linie kirchenpolitische Motive, die sein Handeln beeinflussten. Ähnlich wie Wilhelm Zöllner blickte er zurück in die Geschichte einer noch nicht von pluralen Strukturen ‚bedrohten‘ Kirche, in der klare Bekenntnisbegriffe galten, die von einer kirchlichen Orthodoxie mit den ihr zur Verfügung stehenden Machtmitteln gegenüber allen Aufweichungen und Anfechtungen geschützt wurden. Das war im Kern die auf eine vergangene Kirchlichkeit gerichtete Perspektive der Befürworter von Rechristianisierung und christlichem Staat, – ein 1919 bereits obsoletes Modell für den deutschen Protestantismus, der sich im Zuge der Modernisierung von Staat und Gesellschaft ebenfalls gewandelt hatte. Freilich wurde dieser Wandel von einer unübersehbaren Abkehr breiter Bevölkerungsschichten von Christentum und Kirche begleitet, aber er führte auch zur Ausdifferenzierung und Funktionalisierung der organisierten Kirche und der von ihr geprägten Lebenswelten. Die auf diese Weise entstandene vorsichtige Pluralisierung des protestantischen Milieus, die auf ihre Art neuen Reichtum und neue Vielfalt schuf und sich damit den gewandelten Gegebenheiten der modernen Welt anpaßte, mußte freilich erst einmal *erkannt* werden, bevor man sie für die Kirche fruchtbar machen konnte. Daß dies viele nicht vermochten, dafür darf man sie nicht schelten, denn es gab Gründe dafür. Aber es bedeutete schon eine gewisse Tragik für die Neuformierung der preußischen Landeskirche wie anderer Landeskirchen auch, daß man noch fest in den Kategorien des vorindustriellen Zeitalters dachte und – wie der Mittelparteiler Prof. Wilhelm Kahl klagte – mit der Erzwingung dieser vergleichsweise geschlossenen Bekenntnisformel das Risiko einging, die Hälfte des preußischen Kirchenvolkes aus der neuen Volkskirche auszugrenzen.<sup>42</sup>

Es bleibt nachzutragen, daß sich die Hoffnungen der freien Verbände und auch der Gemeinschaftsbewegung auf eine tragfähige Regelung ihres

<sup>40</sup> Jacke, a. a. O., 294.

<sup>41</sup> Michaelis, „Die preußische Kirchenversammlung“, in: *Die Furche* 13. 1923, 22–33.

<sup>42</sup> Nach Jacke, 292 f.

Verhältnisses zur verfaßten Kirche *nicht* erfüllten. Weder kam es zu einer Abmachung über den Minoritätenschutz, noch erhielten die Verbandsvertreter automatisch eine vereinbarte Zahl von Synodalvertretern. Das politische Prinzip der freien Repräsentation wurde auch auf die Kirche übertragen, allerdings durch das Siebwahlssystem in seiner demokratischen Legitimation eingeschränkt. Schon Mitte der 20er Jahre konstatierte Michaelis eine wachsende erneute Distanz zwischen Gemeinschaftsbewegung und Kirche. Letztere erstarkte in dem Maße, in dem sich abzeichnete, daß die sozialdemokratischen Attacken auf Religion und Kirche im Verbund der Weimarer Koalition aufhörten. Die Bundesgenossen in der Stunde der Not, die Verbände, wurden nun nicht mehr benötigt; und alle Richtungen links von der einstigen Rechtskoalition vergaßen es dem Vorsitzenden des Gnadauer Verbandes nicht, daß er zusammen mit der konservativ-orthodoxen Fraktion jene umstrittene Bekenntnisformel durchgesetzt hatte.<sup>43</sup> So dachte man gar nicht daran, den Gegnern von einst nun garantierte Plätze in den Kirchenparlamenten zu reservieren, und Michaelis gelang es seit Mitte der 1920er Jahre nur noch mit Mühe, Mitglied der preußischen Generalsynode zu werden, nachdem die westfälische Provinzialsynode wie auch die Theologische Schule in Bethel seine Delegierung abgelehnt hatten.<sup>44</sup>

Ein weiteres aufschlußreiches Beispiel für den von Michaelis vertretenen ‚Öffentlichkeitsanspruch‘, der ihn erneut in den Konflikt zwischen konservativer Orientierung und theologie- resp. verbandspolitischen Interessen hineingeraten ließ, bildeten die intensiven Diskussionen Mitte und Ende der 1920er Jahre über Sinn, Ziel und Erfolgchancen einer evangelischen Parteigründung.<sup>45</sup> Einflußreichen erwecklichen Kreisen genügte die traditionelle Anbindung der Gemeinschaften an die protestantisch dominierte rechtsliberale Deutsche Volkspartei bzw. die noch weiter rechts stehende, monarchistisch ausgerichtete DNVP nicht mehr: Sie suchten nach genuin evangelischer Orientierung auch im Bereich des Politischen und dachten deshalb über die Gründung einer eigenen protestantischen Partei nach. Problematisch für Walter Michaelis war vor allem das Engagement seines Bruders Georg für die Bildung einer neuen Politikgruppierung, die möglichst vielen gläubigen Protestanten eine Heimat geben sollte. Sein nach etlichen Vorbereitungen, bei denen prominente Männer aus Bethel wie der Dozent an der Theologi-

<sup>43</sup> So Michaelis in *Erkenntnisse*, 178.

<sup>44</sup> Nach Zehrer, 136.

<sup>45</sup> Ein Überblick dazu bei Kurt Nowak, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1922*, Weimar 1981, 144 ff.

schen Schule, Samuel Jaeger,<sup>46</sup> und der Verwaltungsleiter der Anstalt Bethel, Graf Baudissin, eine führende Rolle spielten, 1925 endlich gegründeter ‚Christenbund‘ stellte eine Kompromißlösung zwischen politischer Gesinnungsgemeinschaft und Partei dar. Diese Konstruktion hatte freilich in zweifacher Hinsicht ihre ‚Tücken‘: Die auf der Basis evangelikaler Frömmigkeit diskutierten Politikziele gewannen keine öffentliche Wirksamkeit, weil man bewußt keinen schlagkräftigen Apparat aufbauen wollte, der angeblich bei den anderen Parteien der Realisierung der substantiellen Vorstellungen ständig im Wege stand. Und dann verhinderte die fehlende Verpflichtung der Mitglieder auf ein politisches Programm im Rahmen einer klassischen Partei die notwendige innere Geschlossenheit und Disziplin, ohne die Politikgestaltung im Rahmen des Parlamentarismus nicht möglich ist.<sup>47</sup>

Walter Michaelis war an diesen Überlegungen, die vor allem durch die nach dem Tod Eberts 1924 notwendig werdende Reichspräsidentenwahl von 1925 neuen Aufschwung erhielten,<sup>48</sup> von Beginn an beteiligt. Nach den Quellen zu urteilen, sieht es so aus, als ob er hier vor allem deshalb mitwirkte, um die Politisierungsbestrebungen der Gemeinschaftsbewegung mäßigend zu beeinflussen, in Sonderheit jedoch, um die Gründung einer evangelischen Partei aus theologischen, aber auch massiven politischen Erwägungen zu verhindern. Allerdings teilte er den Zweifel seiner Mitbrüder an der Christlichkeit der bestehenden Parteien. So hieß es in einer von ihm mitunterzeichneten ‚Erklärung führender Reichsgottesarbeiter‘ anlässlich der bevorstehenden Reichstagswahlen vom April 1924: „Wir empfinden angesichts aller Parteien die große Not derer, die mit Ernst Christen sein wollen. Wir glauben aber nicht, daß in der bis zur Reichstagswahl zur Verfügung stehenden Zeit diese Not behoben werden kann durch eigene Parteibildung und Aufstellung eigener Listen ... Die Not unserer Lage lehrt uns, daß in noch ganz anderer Weise als bisher die Christen sich in Zukunft zusammenschließen müssen zur Arbeit an der Frage, wie dem Willen Gottes im öffentlichen Leben Gehör und Gehorsam verschafft werden kann.“<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Zu ihm: Kurt Nowak, „Gottes Herrschaft im öffentlichen Leben. Samuel Jaeger (1814–1927) und sein christlich-soziales Engagement in den Anfangsjahren der Weimarer Republik“, in: *Pietismus und Neuzeit* 11. 1985, 257–176 [= *Hoffnung der Kirche und Erneuerung der Welt*. Festschrift für Andreas Lindt, hrsg. v. Alfred Schindler, Rudolf Dellsperger und Martin Brecht].

<sup>47</sup> Zum Christenbund vgl. Günter Opitz, *Der Christlich-Soziale Volksdienst. Versuch einer protestantischen Partei in der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1969, 44 ff. und pass.

<sup>48</sup> Einen Moment lang scheint man in der Gemeinschaftsbewegung daran gedacht zu haben, Georg Michaelis als Kandidaten aufzustellen, – ein Gedanke, den der ehemalige Reichskanzler selbst zurückwies und der im Falle einer Verwirklichung wohl in einem Fiasko geendet hätte. Vgl. Eva-Maria Zehrer, a. a. O., 61.

<sup>49</sup> Zit. ebd., 59 f.

Im wesentlichen waren es drei Motive, die Walter Michaelis dazu bewegten, die Gründung einer evangelischen Partei abzulehnen: Eine christliche Partei werde insofern Gewissenszwang ausüben, als sich viele überzeugte Christen verpflichtet fühlen müßten, ihr ihre Stimme zu geben, auch wenn sie ganz andere politische Überzeugungen verträten. Das könne unter Umständen zu Spaltungen in den Gemeinden führen. Sodann sei eine einheitliche politische Willensbildung auf der Grundlage des Evangeliums grundsätzlich nicht möglich, es sei denn, letzteres denaturiere zur Ideologie und verdunkle die frohe Botschaft in ihrer Universalität. Und schließlich widersprach er mit dem pragmatischen Argument einer evangelischen Parteigründung, diese werde sich innerhalb des bestehenden Parteienspektrums kaum behaupten können und müsse in der Bedeutungslosigkeit versinken.<sup>50</sup>

In Beiträgen für das *Gnadauer Gemeinschaftsblatt* ging Wilhelm Michaelis auf diese, ihn offensichtlich sehr bewegende Thematik immer wieder ein. Auch wenn man seine prohibitive Argumentation als verdeckte Parteinahme für die DNVP, der er gewiß nahestand, deuten kann, enthalten die von ihm präsentierten Motive doch auch moderne Elemente. Denn unstrittig gibt es für Christen in der Welt des Politischen stets mehrere Optionen, sofern nicht ein fundamentalethischer Konsens verletzt wird. Andererseits zeigte Michaelis viel Verständnis für ‚die politische Heimatlosigkeit vieler Mitchristen‘, „zumal aus dem Stand der Arbeiter und der sogenannten kleinen Leute“, zu denen ja viele Gemeinschaftschristen zählten, die sich in den großbürgerlichen Parteien der Rechten nicht zuhause fühlten und für die wegen ihres Agnostizismus bis offenen Atheismus die Linksparteien nicht wählbar waren. Michaelis zog daraus jedoch andere Konsequenzen als die Favorisierung einer neuen klassenübergreifenden christlich-politischen Kraft: „Wir sollten nicht darüber klagen, daß keine christliche politische Partei da ist, sondern darüber, daß unser Einfluß auf unser Volk und das öffentliche Leben unseres Volkes so gering ist, daß der Schrei nach einer christlichen Partei entsteht.“ Vielmehr gelte es, christliche Persönlichkeiten für die Politik und ihre bestehenden Organisationsformen zu gewinnen, die hier als das ‚Salz der Erde‘ wirken müßten. Denn: „Die Unchristlichkeit des öffentlichen Lebens, der Parteien, in denen sich die einzelnen Christen nicht durchsetzen können, und der parlamentarischen Verhältnisse schreit nicht nach einer christlichen Partei, sondern nach Buße bei den Kindern Gottes.“ Und dann folgt seine Mahnung:

<sup>50</sup> Nach Opitz, a. a. O., 49.

„Bewahrt ... das Evangelium vor Vermischungen mit Aufgaben und Zielen, die ihm wesensfremd sind.“<sup>51</sup>

Waren es zunächst nur Absichtserklärungen bekannter protestantischer Persönlichkeiten, die wie der ehemalige Hofprediger Bruno Doehring oder Ex-Kanzler Georg Michaelis evangelisches Gedankengut mit politischen Mitteln stärker in die Öffentlichkeit bringen wollten, so nahmen diese Pläne mit Gründung der evangelischen Gesinnungsgemeinschaften auf kommunaler Ebene und dann des Christlich(-sozialen) Volksdienstes im Reich und den Ländern schon konkretere Gestalt an. Deshalb mußte Walter Michaelis seit Ende der 1920er Jahre weit massiver auch *politisch* argumentieren, als dies zuvor notwendig gewesen war. Er verzichtete nun weitgehend auf Erörterungen des Verhältnisses von Christen und Politik und setzte ganz unzweideutig auf Warnungen vor einer Zersplitterung des protestantischen Wählerpotentials, das bei der DNVP doch genauso gut ‚aufgehoben‘ sei wie die Katholiken im Zentrum. Wer als Christ Einfluß auf Familie, Schule und soziale Frage ausüben wolle, komme an diesen etablierten Parteien nicht vorbei. Dieser pragmatischen Einsicht mußten sich alle religiösen Sonderinteressen beugen.<sup>52</sup>

Als letzter Punkt sollen die Rückwirkungen des Kirchenkampfes auf Michaelis und den Gnadauer Verband gestreift werden. Zwei grundsätzliche Fragen bestimmten 1933 die Diskussionen der Verbandsführung: Wie würde die neu zu schaffende Reichskirche ihr Verhältnis zu den Gemeinschaften regeln, und welches Gewicht würde das Thema ‚Volksmission‘ innerhalb dieser Reichskirche und mit den ihr assoziierten Gruppierungen erhalten?<sup>53</sup> Angesichts des Stellenwerts, den das Stichwort ‚Volksmission‘ bei den Deutschen Christen (DC) besaß, sah man auch in Gemeinschaftskreisen vielfach voller Erwartung auf eine

<sup>51</sup> Ders., „Die politische Partei unter der Fahne Christi“, in: *Gnadauer Gemeinschaftsblatt* 4. 1924, 113–117; 117. – Die Warnung hielt ihn freilich nicht davon ab, die Wahl des greisen v. Hindenburg im gleichen Blatt mit Emphase zu begrüßen: Er sei „ein Mann, den wir mit Freuden täglich in die segnende Hand Gottes befehlen können“. Anders als der ‚gottlose‘ Ebert bekenne sich der Feldmarschall offen zum Christentum, und die von ihm benutzte religiöse Eidesformel anlässlich seiner Einführung sei schon deshalb ein Bekenntnis gewesen, weil er sie überhaupt benutzt habe [sic]. Ders., „Der Reichspräsident – so ermahne ich nun ...“, in: a. a. O. 5. 1925, 136f. 136.

<sup>52</sup> Vgl. ders., „Christliche Parteibestrebungen“, in: a. a. O. 7. 1927, 91–95; ders., „Die drohende Zersplitterung der evangelischen Stimmen bei der kommenden Reichstagswahl“, a. a. O., 8. 1928, 40–43; ders., „Durfte ich ein Flugblatt für das Volksbegehren schreiben?“, in: a. a. O., 10. 1930, 5–15; ders., „Männer, denen das Vaterland höher steht als die Partei“, in: a. a. O., 11. 1931, 268–270; ders., „Die Abstimmung über die Regierung Brüning“, ebd., 338f. – Alle Artikel spiegeln die deutliche Tendenz wieder, den Christlich-sozialen Volksdienst und seine Vorläufer zugunsten der DNVP zurückzudrängen.

<sup>53</sup> Erich Günter Ruppel, *Die Gemeinschaftsbewegung im Dritten Reich. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes* (AGK, 22), Göttingen 1969, 20.

deutsch-christlich regierte Reichskirche. Freilich gab es auch warnende Stimmen, die diese völkische Variante protestantischer Theologie mit den reformatorischen Bekenntnissen für unvereinbar hielten und sich von den vermeintlichen Chancen einer durch die parteinahen Deutschen Christen geförderten gewaltigen Evangelisationskampagne nicht blenden ließen. Zu ihnen gehörte Michaelis, der besonders an dem offenen Antisemitismus der Richtlinien der Glaubensbewegung Anstoß nahm und dann auch die versuchte Einführung des Arier-Paragraphen in die Kirche heftiger Kritik unterzog. Vor allem aber gleicht die Geschichte des Gnadauer Verbandes und seines Vorsitzenden in den Jahren 1933/34 einem Lehrstück von Gewalt in der Kirche, die von den neuen, von außen hereindrängenden deutschchristlichen Kräften ausging, und bei dem man nicht allein um Bekenntnis und Kirchenpolitik, sondern auch um handfeste persönliche Interessen einzelner Vorstandsmitglieder des Gnadauer Verbandes stritt. Diese Gewaltsamkeit war es wohl vor allem, die Michaelis neben den theologischen Bedenken verhältnismäßig früh auf Gegenkurs zum neuen Reichskirchenregiment gehen ließ, ohne daß er sich aus Rücksicht auf die anfangs starke DC-Vorstandsfraktion sogleich der Bekennenden Kirche anschloß. Der stille Kampf zwischen ihm und seinem wichtigsten Herausforderer, dem Berliner Gemeinschaftspfarrer Karl Jakubski, der anscheinend hoffte, mit Hilfe der Reichsleitung der Deutschen Christen die gesamte Gemeinschaftsbewegung unter Einschluß der Freikirchen in seine Hand zu bekommen, nahm bald dramatische Formen an und führte zum zeitweisen Rücktritt des Ersten Vorsitzenden. Es gab damals aber auch gute Gründe und vor allem Zwänge, sich kirchenpolitisch nicht eindeutig auf die Seite der Gegner der DC zu schlagen. Denn die Lage war undurchsichtig, und die kirchenpolitischen Kräfteverhältnisse konnte im Sommer und Herbst 1933 kaum jemand richtig beurteilen. In dieser Situation drohten die Deutschen Christen den freien kirchlichen Verbänden: Sie sprachen von Gleichschaltung und Zwangseingliederung in die Kirche unter Aufhebung des Vereinsstatus, von völliger Auflösung gar und lockten zugleich mit der Formel, die Verbände unter die fördernde Obhut der Reichskirche nehmen zu wollen. Aber was sollte das heißen? Wie stark würde die Reichskirche dann in die Binnenstrukturen des Vereinswesens hineinregieren? Oder sollte man auf das Verhandlungsangebot lieber eingehen, solange es Zeit war und die DC noch nicht ihre demnächst wohl alles beherrschende Stellung in der Reichskirche erlangt hatten? Bald nannte Jakubski auch den Preis, den die Gemeinschaften für den Schutz zahlen sollten: Einführung des Führerprinzips und Besetzung von 75% der Vorstandsposten mit bewährten Deutschen Christen oder anderen verlässlichen Parteigängern des Regimes. Das Führerprinzip mit Reichs- und Gauführern zu installieren, fiel weder dem Gnadauer Verband noch

anderen evangelischen Verbänden schwer: Man ernannte einfach jene Personen zu ‚Führern‘, die in gleicher Funktion bisher gewirkt hatten. Problematischer war die Erfüllung der 75%-Quote, denn trotz einer knappen Mehrheit von Vorstandsmitgliedern, die sich den DC gegenüber aufgeschlossen zeigten, hätte man diese Auflage wohl kaum erreicht.

Wir können hier die komplizierte Entwicklung bis zur Entscheidung gegen die DC und für eine – allerdings lediglich informelle – Mitgliedschaft in der Bekennenden Kirche Ende 1934 nicht detailliert nachzeichnen. Aber es fällt auf, daß die dringenden Appelle und theologisch wie kirchenpolitisch klaren und auch aus der Perspektive ex post fast immer zutreffenden Lagebeurteilungen des Vorsitzenden auf zahlreichen Sitzungen des Vorstands lediglich ein geringes Echo auslösten. Nicht nur die offenen DC-Anhänger verharrten in Opposition zu ihm –, auch die ihm eigentlich zuneigenden Männer vieler Landesverbände wirkten wie gelähmt, wenn es um das Entweder-Oder einer eindeutigen Standortbestimmung ging. Selbst die theologisch auf Seiten von Michaelis stehenden Mitglieder versagten ihm die offene Unterstützung, was angesichts des hohen Stellenwert des Bekenntnisses eigentlich erstaunen muß. Wieder hilft zur Erklärung eine Beobachtung, die schon bei anderen Verbänden gemacht worden ist: Der Zusammenhalt der Organisation, der bei einer klaren Entscheidung gefährdet worden wäre, hatte Priorität vor der offenen Austragung des Streits, oder schärfer formuliert: vor dem status confessionis.<sup>54</sup> Die evangelikalen Gruppen mit ihrer besonderen Hochschätzung des Prinzips der Gemeinschaft gerieten hier offenkundig in ein Spannungsverhältnis zum Bekenntnis, dem sie eigentlich in erster Linie verpflichtet waren, und es bedurfte eines allmählichen Wandels der kirchenpolitischen Rahmenbedingungen, bis sich dies änderte.

Die Schwächung des DC-Kirchenregiments durch den sogenannten Sportpalastskandal und die Übergriffe des Staatskommissars August Jäger gegenüber den süddeutschen Landeskirchen stärkten auf der anderen Seite die Bekennende Kirche und ließen die kirchenpolitischen Äußerungen der DC mehr und mehr zu Makulatur werden. Im Schatten des noch unentschiedenen Ringens im kirchlichen Bereich formierten sich im Laufe des Jahres 1934 die Verbände gegen deutsch-christliche Zumutungen in allen Bereichen. Unter Führung des Betheler Anstaltsleiters Fritz von Bodelschwingh bildete sich im Sommer eine ‚Arbeitsgemeinschaft der diakonischen und missionarischen Werke und Verbände‘, die sich im November 1934 förmlich konstituierte und bald die

<sup>54</sup> Dies ist ein für die meisten Verbände im Kirchenkampf zu beobachtendes Phänomen; vgl. Kaiser, *Sozialer Protestantismus*, a. a. O., 227 ff. u. pass.

meisten evangelischen Vereinigungen umfaßte.<sup>55</sup> Daß sich dieser Arbeitsgemeinschaft auch der Gnadauer Verband anschloß, ist das Verdienst von Michaelis, der die Absicht v. Bodelschwings offenbar teilte, zwischen den Deutschen Christen und dem radikalen Flügel der Bekennenden Kirche, wie er sich auf der Bekenntnissynode im Dahlem im Oktober 1934 durchsetzte, einen eigenen Weg zu gehen. Wenn dieser kein freikirchlicher Weg sein sollte, der unter Aufgabe der Volkskirche in ihrer verfaßten Ordnung möglicherweise ‚in die Katakomben‘ führen würde, bot sich aus damaliger Sicht wahrscheinlich nur diese Lösung an. Damit hatte man keinen neutralen Kurs eingeschlagen oder eine ‚dritte Front‘ eröffnet, wie DC und BK sogleich unisono riefen, aber doch die gefährliche Klippe umschiff, dem Reichskirchenregiment jeden Gehorsam aufzukündigen, wie es der berühmte Artikel 111, 3 von Dahlem verlangte.<sup>56</sup> Dies hätte für die Verbände unabsehbare Folgen staatskirchenrechtlicher Art nach sich gezogen, die Arbeitsfelder und Organisationsstrukturen gleichermaßen in Mitleidenschaft ziehen mußten. Das sollte in sein Kalkül miteinbeziehen, wer vorschnell historische Zensuren verteilt und nach 1945 allein die Haltung des linken Flügels der BK als geschichtlich „richtig“ bezeichnen möchte.

Damit soll dieser Überblick schließen. Vielleicht ist etwas davon deutlich geworden, in welchem Maße einzelne Persönlichkeiten wie Walter Michaelis in der Kirche immer wieder gestaltende Kraft entwickeln, wie sie nicht nur als stets das Richtige tuende ‚Helden‘ die Geschichte durchschreiten, sondern auch in anfechtbaren Entscheidungen und Situationen ihren Part spielen. Als Christen wissen sie darum, daß Politik, und auch Kirchenpolitik, zu den vorletzten Dingen gehört, ständigem Irren, falschem Urteilen, verzerrten Perspektiven ausgeliefert ist. Michaelis wußte etwas von dieser Last, von der er ein erhebliches Stück lange mitgetragen hat. Aber er wußte auch etwas davon, daß Irrtum und Schuld zur *conditio humana* gehören und jedes Leben und Handeln unter das doppelte Signum von Schuld und Vergebung stellen.

<sup>55</sup> Vgl. den jetzt wieder leicht zugänglichen Bericht des Mitbegründers Pastor Fritz v. Bodelschwing: ders., „Die Verbände und die Deutschen Christen. Ein zeitgenössischer Lagebericht“, in: *Diakonie*, Themenheft ‚Innere Mission im NS-Staat‘, Sept./Okt. 1993, 293–296. Ferner J.-C. Kaiser, „Die Arbeitsgemeinschaft der diakonischen und missionarischen Werke und Verbände 1934/35“, in: *JfWK* 80. 1987, 197–205.

<sup>56</sup> „Wir fordern die christlichen Gemeinden, ihre Pfarrer und Ältesten auf, von der bisherigen Reichskirchenregierung und ihren Behörden keine Weisungen entgegenzunehmen und sich von der Zusammenarbeit mit jenen zurückzuziehen, die diesem Kirchenregiment weiterhin gehorsam sein wollen. Wir fordern sie auf, sich an die Anordnung der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche und der von ihr anerkannten Organe zu halten.“ Aus: *Kirchliches Jahrbuch 1933–1944*, hrsg. v. Joachim Beckmann, Gütersloh 1976, 83.