

Mission und Bekennende Kirche : Weitersagen des Glaubens, Leiden und Wiedergutmachung am Beispiel von Karl Hartenstein

Autor(en): **Rennstich, Karl Wilhelm**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **49 (1993)**

Heft 2

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878270>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Mission und Bekennende Kirche

*Weitersagen des Glaubens, Leiden und Wiedergutmachung am Beispiel von
Karl Hartenstein**

I. Leiden an der Schuld

Golo Mann hat einmal gesagt, wer die dreissiger und vierziger Jahre als Deutscher durchlebt habe, der könne, ob er sich noch so viel Mühe geben möge und solle, in der Tiefe seines Herzens nur traurig sein, bis er sterbe, und er könne seiner Nation nie wieder völlig vertrauen. Das *Leiden* hat nach Viktor E. Frankl dann einen Sinn, wenn «ich dadurch zu einem anderen Menschen» werde. Er kann am Ende seiner schrecklichen Erlebnisse im Konzentrationslager als Jude «... trotzdem Ja zum Leben sagen».¹ Wir können auch mit Benedictus de Spinoza sagen²: Eine Gemütsregung die ein Leiden ist, hört auf, ein Leiden zu sein, sobald wir uns von ihr eine klare und deutliche Vorstellung bilden. Um die «Vorstellung» des Leidens geht es uns hier im Zusammenhang mit dem Thema «Bekennende Kirche und Basler Mission».

Das Leiden ist eines der ältesten und wichtigsten Themen der Missions-
theologie.³ Nach Vicedom⁴ ist der Kontext der Mission das Leiden in der
Welt, ihr Inhalt ist das Leiden (Jesu) *für* die Welt und der Weg der missiona-

* Öffentliche Habilitationsvorlesung am 3. November 1989 in Basel.

¹ V. E. Frankl, Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, München ²1978.

² «*Affectus, qui passio est, desinit esse passio simulatque eius claram et distinctam formam ideam*» schreibt B. Spinoza, Ethik 5. Teil, «Über die Macht des Geistes oder die menschliche Freiheit», Satz III, in *opera posthuma* 1677 erschienen.

³ Ch. G. Blumhardt (1779–1838), der erste Missionsinspektor der Basler Mission, schrieb zu diesem Thema sein erstes wichtiges Werk, Lazarus der Leidende, Kranke, Sterbende und Auferweckte, Basel 1827. In diesem Werk ist nach Blumhardts eigener Angabe seine ganze Theologie enthalten.

Das Thema «Leiden» spielte auch bei der X. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989, die unter dem Thema stand: «Dein Wille geschehe. Mission in der Nachfolge Jesu Christi» eine wichtige Rolle. Die Sektion II «Teilnehmen am Leiden und am Kampf» beschäftigte sich mit diesem Thema: «Alle drei Elemente – Teilnahme, Leiden und Kampf – sind wichtig. Die Jünger Christi sind aufgerufen, zusammen mit den Unterdrückten um die Veränderung der Gesellschaft zu kämpfen... Bei unseren Diskussionen haben wir ein positives Verständnis von Macht entwickelt, denn wir haben uns auf schöpferische Macht konzentriert. Wir siedelten sie im Kontext des Leidens und des Kampfes an – unserer Auffassung nach das Kernstück der Mission und des Willens Gottes – und untersuchten sie

rischen Kirche das Leiden *an* der Welt.⁵ Mission und Leiden gehören eng zusammen wie wir deutlich am Leidensverständnis von Karl Hartenstein (1894–1952)⁶ sehen können. Karl Hartenstein sagte in einer Predigt im Jahre 1947 über das Leiden:

«Und nun ist unsere tiefste Not die, dass wir nicht mehr christlich zu leiden vermögen. Was wir nicht mehr können, das ist die hohe, heilige, geistliche Kunst des Leidens. Wir wehren uns mit unseren tiefen Gedanken, mit unserem heissen Willen, mit unserem hochentwickelten Empfinden gegen nichts mehr als gegen das Leiden. Wir wollen uns aus dieser Weltnot herausdenken, aus diesen Leiden herausringen, und daran sind wir alle krank geworden».⁷

«*Wir*» bedeutet hier: die christliche Gemeinde in Deutschland. Aber es betrifft vor allem Karl Hartenstein selbst! Er ist daran selber krank geworden! In das *Wir* eingeschlossen ist auch die Basler Mission.

Wenige Jahre zuvor, am 9. September 1945, sprach Karl Hartenstein in einem Vortrag in Stuttgart von der *Solidarität der Schuld* und bekannte, dass die deutsche Kirche in der Vergangenheit versagt habe, dass sie «schwach und arm» und «wenig klar prophetisch» gewesen sei, und «wir alle (. . .) nicht widerstanden haben bis auf's Blut». Aber auch wenn es nun nach 1945 überall zu hören sei, dass man nicht beteiligt gewesen sei an all den bösen Dingen, die zwischen 1933 und 1945 geschehen seien, wenn man sich distanzieren, sich rechtfertigen und «mit tausend Gründen alles entschuldigen, was geschah» – so sei es umso notwendiger, dass die «evangelische Kirche ihre letzte Solidarität bekennt mit der Gesamtschuld unserer Nation an allem, was unter uns geschehen ist». Notwendig sei «ein Exorzismus, eine Austreibung der Dämonen und Geister auch aus unseren Seelen und Herzen».⁸ Er erinnert dabei an das «Stuttgarter Schuldbekennnis», an dessen Entstehen er und Alphons Koechlin, der Präsident der Basler-Mission und des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, mitbeteiligt waren.⁹ Hartenstein

in diesem Zusammenhang» in: *Dein Wille geschehe. Mission in der Nachfolge Jesu Christi Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989*. Hg. von J. Wietzke, Frankfurt/Main 1989, 149–150.

⁴ J. Triebel, *Leiden als Thema der Missionstheologie. Der Beitrag Georg Vicedoms zum Thema im Kontext gegenwärtiger Stimmen*, in: *Jahrbuch Mission 1988*, 1–20.

⁵ Triebel, a.a.O. 18.

⁶ K. Hartenstein, *Das Geheimnis des Leidens in der Mission*, Stuttgart, Basel 1936 (*Mission und Gemeinde* 25).

⁷ K. Hartenstein, *Die heilige Kunst des Leidens*. 1. Petrus 2, 21–24, *ZdZ* 1947, 1.

⁸ K. Hartenstein, *Vortrag Nr. 10 (Der Weg der Kirche heute, 1945)*, 5. Archiv des Ev. OKR in Stuttgart.

⁹ Einen direkten dokumentarischen Nachweis der Beteiligung K. Hartensteins bei der Formulierung des «Stuttgarter Schuldbekennnisses» gibt es nicht. Aber der neugebildete

wehrte sich vor allem gegen die *Verdrängung der Schuld*¹⁰ und die Flucht in eine selbstgerechte Distanzierung, weil dies dazu führe, dass die eigentlichen Probleme der Gegenwart nicht in Angriff genommen werden könnten.

Rat der EKD tagte am 18. und 19. Oktober 1945 in Stuttgart in der Eugenstaffel 22, einem Haus, das die Stadtverwaltung der Stiftskirchengemeinde als Gemeindehaus übergeben hatte. Hartenstein war als Prälat von Stuttgart wesentlich an der Vorbereitung dieser ersten Vollsitzung beteiligt und nahm als Gastgeber auch an den Beratungen teil. Zur ökumenischen Delegation gehörten Männer, die Hartenstein von vielen Missionskonferenzen her kannte und mit denen er während seiner Tätigkeit als Direktor der Basler Mission eng verbunden war: H. Kraemer aus Holland, A. Koechlin, und W.A. Visser't Hooft. Bereits am 8. Juni 1945 schrieb Hartenstein auch im Namen von Landesbischof Wurm an Koechlin und äusserte die Bitte, «dass doch baldmöglichst eine Vertretung der Ökumene zu uns kommt, um über die wichtige Frage des äusseren und inneren Lebens unserer Kirchen Rücksprache zu halten». In dem Schreiben teilte er auch mit, dass er einen Brief an J. Mott geschrieben habe mit der Bitte, baldmöglichst mit dem Internationalen Missionsrat (IMR) in Verbindung kommen zu können (Hartenstein: *Mitteilungen der Basler Mission*. August 1945, Nr. 57. Archiv Basler Mission St. Nr.15 und Nr. 9, jetzt im Archiv des Ev. OKR Stuttgart). Die Vorgeschichte und Entstehung des Stuttgarter Schuldbekenntnisses beschreibt ausführlich A. Boyens, *Das Stuttgarter Schuldbekenntnis vom 19. Oktober 1945. Entstehung und Bedeutung*, In: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 19 (1971), 374–397, und ders., *Kirchenkampf und Ökumene 1939–1945. Darstellung und Dokumentation*. München 1973, 273–289. K. Herbert, *Kirche zwischen Aufbruch und Tradition. Entscheidungsjahre nach 1945*, Stuttgart 1989, 66–73, berichtet über das Zusammentreffen in Stuttgart. Hartenstein begrüßte M. Niemöller als «das grosse aufgerichtete Zeichen der glaubenden und bekennenden Kirche Deutschlands» und Bischof D. Dibelius als den, «der die leidende Kirche aus den östlichen Gebieten leitet». Er ging aber besonders auf die sieben Vertreter der Ökumene ein, die ganz überraschend gekommen seien. Diese «ganz neue» und in ihrer Art und Weise «gewaltige Botschaft» war für ihn die wichtigste: «Stuttgart ist damit, und das ist eine besondere Führung Gottes, in einem kurzen Tag ein Ort geworden, an dem die führenden Männer der ganzen Christenheit, soweit sie überhaupt erreichbar sind, zusammengekommen (sind).» (A.a.O. 68).

Die Gedanken des Stuttgarter Schuldbekenntnisses nimmt Hartenstein bis in den Wortlaut hinein dann auch wieder auf bei der Tagung der deutschen Mission mit dem IMR Ausschuss in Rheinfeldern vom 30. September bis 2. Oktober 1946. Die Frage der Verantwortung und Schuld wurde für Hartenstein zur wichtigsten «ökumenischen Lebensfrage» (H. Ludwig). Die Anerkennung der Schuld schien für Hartenstein die Voraussetzung dafür, von der Ökumene überhaupt wieder anerkannt werden zu können. Fast alle Predigten und Ansprachen Hartensteins in dieser Zeit reden vom gemeinsamen Leiden und der gemeinsamen Schuld. Doch Leiden bedeutete für ihn in erster Linie passives Erleiden. Zu einem aktiven Widerstand gegen die Obrigkeit konnte er sich nie durchringen. Doch das erkannte er als seine Schuld und meinte, dass Hebr. 12, 4: «Ihr habt nicht widerstanden bis auf's Blut» ihn persönlich anklagte und dass er dafür bete, dass, falls eine andere Leidenszeit über die Kirche kommen sollte, er dann doch als klarer und leidensbereiter Bekenner erfunden werden möge.

¹⁰ Hartenstein sieht bereits 1945 das Problem der Verdrängung der Schuld und der damit verbundenen «Unfähigkeit zu trauern», das dann zwanzig Jahre später von A. und

Er übernahm damit eine alte Tradition der Basler Missionstheologie, die von Christian Gottlieb Blumhardt, dem ersten Inspektor der Basler Mission (1816–1838) über Otto Schott, dem Leiter der Basler Mission (1879–1884) bis Karl Hartenstein, dem letzten deutschen Direktor der Basler Mission (1926–1939), reicht, und der wir uns kurz zuwenden wollen.

Leiden und Wiedergutmachung als Missionsmotiv

In der Basler Mission gab es von Anfang an verschiedene Vorstellungen von Mission und Kirche¹¹. Otto Schott¹², der vierte Inspektor der Basler Mission, gab nach wenigen Jahren seinen Posten auf, weil er in bezug auf Missionsstrategie anderer Meinung als das Missionskomitee war. Er warnte am Beginn des Zeitalters des Imperialismus anfangs der 1880er Jahre vor dem Aufpflanzen europäischer Formen auf die nicht-europäischen Kirchen. Für ihn bedeutete «christlich» nicht westlich (hier: schwäbisch-schweizerische) christliche Zivilisation. Mission sei vielmehr «ein lebender Organismus», und deshalb müssten die Kirchen ihre kulturspezifischen Formen selbständig entwickeln. Dies könnten sie aber nur, wenn sie sich frei und unabhängig entwickeln könnten. Besonders deutlich wird diese Überzeugung in seiner Neujahrsansprache 1884. Schott stellte sich darin auf die Seite

M. Mitscherlich (*Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*, Stuttgart, Hamburg 1967) aufgenommen wurde. Das «Sündenbock-Syndrom» ist auch heute noch nicht überwunden.

¹¹ Siehe dazu K. Rennstich, . . . nicht jammern. Hand anlegen! Christian Friedrich Spittler. Sein Werk und Leben, Metzingen 1987. Spittler, der Gründer der Basler Mission, sah die Aufgabe der Mission mehr als eine Arbeit «mit der Kirche», aber nicht in der Kirche, obwohl er selber treu zur offiziellen Kirche hielt. Nach dem Verständnis von C. G. Blumhardt, dem ersten Inspektor der Basler, tat die Mission den Dienst, den die Kirche eigentlich tun sollte. Für ihn war die Mission «Kirche in Bewegung». J. Josenhans, der die Basler Mission von 1850–1879 mit strengem Regiment leitete, sah die Mission als Teil der Kirche. Er drohte mit seinem Rücktritt, als man im Basler Missionshaus einen eigenen Gottesdienst einrichten wollte, weil die Gottesdienste in der Stadt nicht im richtigen Geiste Jesu gefeiert würden. Die Basler Mission verstand sich durchgehend in ihrer Geschichte als Teil der Kirche und wollte in engster Verbindung mit der reformierten Kirche in der Schweiz, der mild lutherischen Kirche in Württemberg und den anderen Kirchen im südwestdeutschen Raum zusammenarbeiten. Separatistische Tendenzen wurden genauso wie nationalistische abgewiesen, denn «die Interessen des Reiches Gottes» stünden höher als die Interessen der deutschen oder schweizerischen Nation, meinte Josenhans 1870, als im Zusammenhang mit der Gründung des Deutschen Reiches nationalistische Bestrebungen in Württemberg eine «deutsche Basler Mission» forderten.

¹² Über O. Schott und seine Bedeutung für die Basler Mission siehe: K. Rennstich, *Handwerker-Theologen und Industrie-Brüder als Botschafter des Friedens. Entwicklungshilfe der Basler Mission im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1985, 173–184. Siehe dazu auch W. Schlatter, *Geschichte der Basler Mission*, Basel 1916, Bd. I, 303 ff.

der afrikanischen und indischen Christen, indem er unterstrich, dass die Mission sich von ihrem europäischen Nationalitätsdenken trennen soll. Die Mission dürfe sich durch keine weltliche Institution binden und solle frei ohne jegliche «Obligation zu einer Kolonialregierung» die Botschaft des Evangeliums verkündigen. Das Ziel der Mission müsste die Gründung von eigenständig denkenden christlichen Gemeinden sein. Er wollte die Missionare für ihren eigentlichen Dienst der Verkündigung des Evangeliums bei Menschen, die das Evangelium noch nicht gehört haben, frei machen. Als Grundprinzip galt ihm die Selbstfinanzierung und Selbstverwaltung der indischen Kirche. Es könne nicht das Ziel der Mission sein, «deutsche Christengemeinden» nach Indien zu verpflanzen. Die Kirche müsste vielmehr eine kulturspezifische Gestalt annehmen und ihre eigenständige Form finden. Die Heranbildung von einheimischen Pfarrern und die Schaffung einer einheimischen Theologie gehörte für Schott deshalb zur wichtigsten Aufgabe der Missionsarbeit. Er benutzte zwar nicht den Begriff Inkulturation des Evangeliums, aber er meinte das, was wir heute mit diesem Begriff verbinden. Schott geht sogar noch einen Schritt weiter. Die «Mission» ist für ihn Kirche in Bewegung. Nicht in erster Linie Institution, sondern «Wanderndes Gottesvolk». Das wichtigste Charakteristikum der «Kirche in der Kirche» sei die Selbstverleugnung, wie Christus und seine Jünger einst vorgelebt hätten. Die Wesensmerkmale der Kirche sind nach Schott *Armwerden* und *Leiden*. Und nach diesem Modell sollte auch die Kirche in Indien gestaltet werden. So ist nicht mehr seine heimatliche Württembergische Landeskirche Vorbild der Kirche in Indien, sondern die neutestamentliche Ekklesia. Schott fragt: Warum können wir uns nicht mit der «Mission» (Weitergeben des Glaubens) begnügen, sondern wollen *unsere Probleme* in die indischen und afrikanischen Kirchen verpflanzen? Das Missionskomitee wollte dieses Kirchenverständnis nicht übernehmen. Otto Schott schied aus der Basler Mission und wurde Dekan der Württembergischen Kirche in Nagold. Schott führte nur weiter, was bereits der erste Inspektor der Basler Mission, Christian Gottlieb Blumhardt angestrebt hatte.¹³

Das Leiden spielte, wie wir gesehen haben, auch eine besondere Rolle in dem theologischen Denken von Karl Hartenstein. In diesem Sinne wollen

¹³ Das Leiden in Verbindung mit den «letzten Dingen» (Eschatologie) beschäftigte den ersten wie auch den letzten Direktor der Basler Mission in besonderer Weise. C. G. Blumhardt (1779–1838) und Karl Hartenstein (1894–1952) waren noch im Dienst, als sie starben. Beide prägten auf ihre Art und Weise ihre Schüler und die ganze Basler Mission. Aber in dem zwischen den beiden liegenden Jahrhundert war die Basler Mission ein gutes Stück weitergekommen auf dem langen Weg der Integration von Kirche und Mission.

wir das Thema: Die Basler Mission und die Bekennende Kirche behandeln. Wir konzentrieren uns dabei vor allem auf die Zeit zwischen 1933 und 1939 und auf die zwei wichtigsten Personen, die in jenen Jahren die Basler Mission und die Bekennende Kirche bestimmten, nämlich auf Karl Hartenstein und Alphons Koechlin. Mit der Basler Mission eng verbunden und gleichzeitig tief involviert im «Kirchenkampf» der Bekennenden Kirche in Deutschland sind aber auch der württembergische Landesbischof Theophil Wurm, dessen Vater, Paul Wurm, von 1864–1875 Lehrer am Missionsseminar der Basler Mission war.¹⁴ Theophil Wurm fühlte sich deshalb als «Basler». Mit der Basler Mission verbunden war auch der Redaktor der Barmer Erklärung von 1934 und führende Theologe der damaligen Zeit, Karl Barth. Barth und Hartenstein sind auch eng verbunden mit der Basler Universität. Hartenstein lehrte an dieser Universität Missions- und Religionswissenschaft von 1933 bis zu seiner Rückkehr nach Deutschland 1939; Barth begann seine Lehrtätigkeit in Basel 1935, nachdem er Deutschland verlassen hatte.¹⁵

II. Karl Hartenstein und die Basler Mission (1926–1939)

1. Leben und Wirken

Karl Hartenstein lebte von 1894–1952 und leitete die Basler Mission als Direktor von 1926–1939.

Nach Gerold Schwarz¹⁶ kreisen die Gedanken Hartensteins um die Themen Mission, Gemeinde und Ökumene. Seine theologische Entwicklung ist

¹⁴ P. Wurm (1829–1911) empfing tiefe Eindrücke durch W. Hofacker. Nach seinem Studium in Tübingen, wo er vor allem durch Tobias geprägt wurde, trat er 1862 als Helfer in Herrenberg in den württembergischen Kirchendienst und kam von dort 1864 nach Basel. Am Missionsseminar lehrte Wurm neben den alten Sprachen vor allem Religionsgeschichte und Kirchengeschichte. Seine Tätigkeit in Basel wurde für sein ganzes weiteres Leben entscheidend. Sein Interesse konzentrierte sich vor allem auf die Religionsgeschichte. Ausserdem schrieb er auch die erste «Geschichte der Basler Mission». Zu seinen wichtigsten Werken gehören: «Geschichte der indischen Religion» (1864), und «Handbuch der Religionsgeschichte» (1904; ²1907) sowie «Die Religion der Küstenvölker in Kamerun» (Basler Missionsstudien 22, 1904). Wurms Nachfolger in Basel wurde O. Schott. (W. Schlatter: Geschichte der Basler Mission. Basel 1916, Band I, 253–254).

¹⁵ H. Prolingheuer, Der Fall Karl Barth 1934–1935. Chronographie einer Vertreibung. Neukirchen Vluyn 1977, 198.

¹⁶ G. Schwarz, Mission, Gemeinde und Ökumene in der Theologie Karl Hartensteins. Calwer Theologische Monographien Bd. 5, Stuttgart 1980.

eng mit seiner Biographie verbunden. Deshalb müssen wir uns mit den wichtigsten Daten seines Lebens beschäftigen.¹⁷

Hartenstein wurde 1894 in Cannstatt als Sohn des Commerzienrats und Leiters der Deutschen Bank Max Hartenstein geboren, entstammte also einer schwäbischen Bürgerfamilie. Diese hatte ihre festen pietistischen Bindungen. Seine Mutter Helene geb. Prätorius, war die Schwester des im jungen Jahren in Afrika gestorbenen Basler Missionsinspektors Hermann Prätorius (1852–1883).¹⁸ Hartenstein studierte von 1913–1914 und nach dem Krieg von 1919–1921 Theologie in Tübingen bei den Professoren Heim, Volz, Schlatter, Häring und Wurster. Er war im Ersten Weltkrieg ein begeisterter und hochdekoriertes Offizier und nach seiner Vikariatszeit und bestandem Zweitem Theologischen Examen von 1922–1923 Repetent am Evangelischen Stift in Tübingen. Von 1923–1926 war er Pfarrer in Urach. Während des Ersten Weltkrieges erlebte er seine «Krise» und wandte sich Karl Barth zu, dessen Theologie durch Hartenstein auch für die Missionstheologie bestimmend wurde.

Hartenstein heiratete 1923 Margarete Umfrid, die Tochter und engste Mitarbeiterin von Otto Umfrid (1857–1920)¹⁹, des ersten und mit Abstand bedeutendsten Theologen, der im Kaiserreich und in den Anfängen der Weimarer Republik führend in der Friedensbewegung mitarbeitete. Margarete führte die in der Kirche umstrittene Arbeit ihres Vaters nach dessen Tod zusammen mit ihren Geschwistern weiter. Nicht ohne Einfluss auf Hartensteins Entwicklung blieb das Schicksal seines Bruders Eberhard²⁰, der aktiver Sozialist geworden war, und seines Schwagers Hermann Umfrid²¹, der als einer der wenigen Pfarrer 1933 für «die Juden schrie» (wie Bonhoeffer

¹⁷ Einen kurzen Überblick über Hartensteins Leben finden wir in: G. Schwarz, *Mission*, a. a. O. 13–15. Ausführlicher wird über Hartenstein berichtet in: W. Metzger (Hg.), *Karl Hartenstein. Ein Leben für Kirche und Mission*, Stuttgart 1953.

¹⁸ H. Prätorius wurde 1852 als Sohn eines Kaufmanns in Stuttgart geboren. Nach seinem Studium wollte er zunächst die akademische Laufbahn einschlagen, trat dann aber in den Dienst der Basler Mission und diente dem neugewählten Inspektor O. Schott als Sekretär. Später wurde er auf Vorschlag von Schott 1881 Mit-Inspektor für Afrika. Prätorius starb während seiner Inspektionsreise nach Afrika am 7. April 1883 und wurde in Afrika beerdigt.

¹⁹ Ch. Mauch, T. Brenner, *Für eine Welt ohne Krieg. Otto Umfried und die Anfänge der Friedensbewegung*, Schönaich 1987. O. Umfried wirkte zwanzig Jahre lang als Vizepräsident der Deutschen Friedensgesellschaft und wurde 1914 für den Friedensnobelpreis vorgeschlagen. In seiner Württembergischen Landeskirche fand Umfried allerdings kaum Unterstützung für seine Friedentätigkeit. Er wurde vielmehr heftig bekämpft und öfters von der Kirchenleitung gemassregelt. Er starb nach langer und schwerer Krankheit ziemlich vergessen 1920.

²⁰ S. dazu: Hermann und Markus Hartenstein: *Der Lebensgang*, in: W. Metzger (Hg.), *Karl Hartenstein*, a. a. O. 25.

²¹ H. Umfried geriet mit den Nationalsozialisten in Konflikt, als er sich im März 1933 in seiner fränkischen Gemeinde Niederstetten gegen ein von SA-Leuten veranstaltetes Judenprogrom wandte und am darauffolgenden Sonntag mutig gegen diese Ausschreitungen predigte. Er wurde verhört und misshandelt. Die Kirchenleitung deckte ihn jedoch nicht. Der sensible Pfarrer konnte dem Druck nicht standhalten und nahm sich am 21. Januar 1934 das Leben. Grete und Else Umfried lasen ihrem Vater nach dessen Erblindung seit

gefordert hatte) und deshalb von den Nazis schrecklich misshandelt wurde; beide nahmen sich unter dem Druck der Verhältnisse das Leben. Als Direktor der Basler Mission erkannte Hartenstein immer mehr die soziale Verantwortung der Kirche. Nach dem Zweiten Weltkrieg übernahm er dann auch den Pazifismus seines Schwiegervaters und stimmte dem Satz zu, dass Krieg Sünde sei. Als 32-jähriger Pfarrer übernahm er 1926 die Leitung der Basler Mission, die er bis zu seiner Rückkehr bei Kriegsbeginn im September 1939 innehatte. Im Jahre 1933 erwarb Hartenstein an der Universität Tübingen den Grad eines Doktors der Theologie mit einer Arbeit über «Die Mission als theologisches Problem»²². Von 1926 an war er Mitglied des Missionsausschusses des Deutschen Evangelischen Missionsbundes (später: Deutscher Evangelischer Missionsrat des Deutschen Evangelischen Missionstages). Hartenstein nahm an vielen internationalen Missionskonferenzen aktiv teil und gehörte zu den markantesten Persönlichkeiten der Mission auf internationaler Ebene. Nach seiner Rückkehr in den württembergischen Kirchendienst wurde er 1941 Prälat in Stuttgart und enger Mitarbeiter von Landesbischof Theophil Wurm. Den an ihn herangetragenen Wunsch, dessen Nachfolge anzutreten, lehnte er ab. Er arbeitete bis zu seinem frühen Tod im 58. Lebensjahr (1952) als Prälat in Stuttgart und konzentrierte sich daneben vor allem auf die ökumenischen Aufgaben. (Sein Freund Landesbischof Martin Haug nannte ihn deshalb liebevoll unseren «Ausser-Landesbischof.»)

«Theologisch wird» nach W. Witschi, «die westeuropäische Szene dominiert von Karl Barth, Emil Brunner und Karl Hartenstein».²³ Hartenstein gehörte zu den führenden Missionswissenschaftlern seiner Zeit, auch wenn inzwischen der Staub der Geschichte seinen Namen weithin verdeckt hat. Sein Leben war bestimmt durch die Geschichte Deutschlands in den Jahren 1933 bis 1945 und dem anschliessenden Wiederaufbau von Kirche und Gesellschaft, den er sich anders gewünscht hätte. Neben vielen anderen Aktivitäten in der Württembergischen Landeskirche und in der Evangelischen Kirche in Deutschland gründete er auch 1950 das «Ökumenische Komitee», ein Gesprächsforum der Landeskirche und der Freikirchen, das später in der «Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen» (ACK) fortgeführt wurde. Er war an der Vorbereitung und Durchführung des Deutschen Evangelischen Kirchentags 1952 in Stuttgart verantwortlich beteiligt und erhielt im selben Jahr die Ehrendoktorwürde der Universität Heidelberg, auch im Namen der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle/Saale, weil er

1917 vor und brachten auch sein letztes Werk: «Da die Zeit erfüllet war. . .» zu Papier. Nach dem Tod des Vaters führten die Kinder die Friedensarbeit des Vaters weiter. (Ch. Mauch, T. Brenner, a.a.O. 143; 144; 147–148). Erst nach dem Krieg erkannte auch K. Hartenstein, wie wichtig die Arbeit seines Schwiegervaters, seiner Frau und seines Schwagers gewesen war. Nach 1945 wandte er sich gegen den Krieg und stimmte dem Satz: «Krieg ist Sünde», der 1948 in Amsterdam vom ÖRK verabschiedet wurde, zu.

²² K. Hartenstein, *Die Mission als theologisches Problem. Beiträge zum grundsätzlichen Verständnis der Mission*, Berlin 1933.

²³ H. Witschi, *Geschichte der Basler Mission*, Bd. 5. Basel 1970, 7.

«durch viele Jahre der Basler Mission hervorragend vorgestanden, die Missionswissenschaft durch Lehre und Forschung sehr gemehrt . . . nicht nur in der ihm anvertrauten deutschen Mission, sondern auch im Internationalen Missions-Rat feurigen Geistes für das Evangelium des Reiches Christi mit höchster Hingabe gekämpft . . . und . . . sich allezeit treu und weise durch Rat und Tat im Dienst der evangelischen Kirche bewährt hat», heisst es in der Ehrenurkunde.²⁴

Das Leiden wurde zum missionstheologischen Grundmotiv seines Denkens und bestimmenden Grundsatz seiner Theologie; er fordert die «Konzentration auf das Wesentliche» nämlich das Wort Gottes und die Heilsgewissheit.

Das theologische Denken Hartensteins lässt sich mit einer Elipse vergleichen, deren einen Brennpunkt die Ausrichtung auf die Wiederkunft des Herrn bildet. Der andere ist in Fortsetzung der Basler Missionstradition durch die Reich-Gottes-Theologie geprägt, die allerdings durch die Begegnung mit der dialektischen Theologie Barths nicht unwesentlich modifiziert wurde.

In Fortsetzung der Basler Missionstradition war der eine Punkt der Elipse des theologischen Denkens Hartensteins durch die Reich-Gottes-Theologie geprägt, die jedoch bei ihm durch seine Begegnung mit Karl Barth durch das Sperrfeuer der dialektischen Theologie hindurchging.²⁵ Von K. Barth übernahm er das neue Missionsverständnis, das wir mit dem Begriff «*missio dei*» zusammenfassen wollen.²⁶

²⁴ Archiv der Basler Mission Stuttgart Nr. 33 (jetzt OKR Stuttgart).

²⁵ Siehe dazu G. Schwarz, *Mission*, a.a.O. 29 ff.

²⁶ K. Barth hatte in einem am 11. April 1932 bei der Brandenburgischen Missionskonferenz in Berlin gehaltenen Vortrag zum Thema: «Die Theologie und die Mission der Gegenwart» (in: *Theologische Fragen und Antworten III*, Zürich 1957, 100–126) die Mission definiert als «ein Handeln der Kirche. . . , eine bestimmte Gestalt des Bekenntnisses zu Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus, eine bestimmte Gestalt desjenigen menschlichen Handelns, das sich selbst als Gehorsam gegen den Aufruf Jesu Christi als des Herrn verstehen möchte» (100). Dieses Handeln aber richte sich, so Barth weiter, «an die Heiden und insofern nach aussen», doch dieses Aussen sei «freilich auch drinnen», weil «der Heide auch in der Kirche» noch weiterlebe. «Insofern ist *alles* Handeln der Kirche Mission, auch wo es nicht ausdrücklich so heisst» (111). Die Theologie könne der Mission nur dienen und habe mit ihr gemeinsam, dass sie beide «Werke des Glaubens sein möchten. . . dass sie die Rechtfertigung ihrer Existenz. . . aus der freien und freibleibenden Gnade Gottes zu empfangen hoffen» (105). Die Mission könne die entscheidenden Dinge, die «Missionstat, den Missionswillen, die Missionskraft» immer wieder nur von Gott selber erbitten und niemals als Besitz in Anspruch nehmen. Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Missionsmotiv fragt Barth die Missionare und Missionsfreunde, ob es ihnen nicht «zu

2. Die Mission als theologisches Problem

Diese Frage beschäftigt Hartenstein seit der Übernahme seines Direktorsrats in Basel. In Anlehnung an K. Barth definiert Hartenstein in seiner Tübinger Dissertation 1933 die Mission als «der gehorsame Zeugendienst der bekennenden Kirche, sofern sich diese an die Heidenwelt wendet, im Glauben an die Kirche und in der Erwartung des Reiches Gottes».²⁷ Die *bekennende* Kirche ist hier noch klein geschrieben. Die Bestimmung der Mission sah er in den Anfangsjahren in «der völligen Wehrlosigkeit und Armut der Boten». Der «unbedingte Gehorsam der *militia Christi*» und der «Ruf zur Sammlung in der Stille zur immer neuen Versenkung in der Schrift, zu Gebet und Meditation» waren ihm wichtiger als der Aktivismus. Die Missionsstationen sollten zum «Ashram und Kloster» werden.²⁸ Wie C. G. Blumhardt (der erste Inspektor der Basler Mission) sah er die Bestimmung der christlichen Gemeinde «weniger im Kampf als im Leiden und Erleiden der antichristlichen Mächte dieser Welt».²⁹ In einem Vortrag bei einer Akademikerkonferenz wenige Wochen nach seinem Amtsantritt in Basel im Jahre 1926 machte er deutlich, dass die Mission «weithin der Versuchung ihres Herrn auf dem hohen Berg erlegen» sei, «weil es ihr nicht mehr allein um den lebendigen Gott und seine Ehre gegangen sei, sondern um die

denken gäbe, dass der Begriff *missio* in der alten Kirche aus der Trinitätslehre stammt, nämlich die Bezeichnung für göttliche Selbstsendungen, die Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes in die Welt, gewesen ist?» (115). Den Begriff *missio dei* (Sendung Gottes) verwendet Barth zwar nicht; aber er deutet an, dass Gott selber (und nicht die Kirche!) als der Sendende Subjekt der Mission ist. Hartenstein schrieb bereits 1931 in seiner «Krisis der Mission?» in: *Die Furche* 17 (1931) 201–206: «Es geht weder um die *Gemeinde* noch um den *Einzelnen* im letzten Grunde in der Mission, sondern um den Herrn, der um seine Herrschaft kämpft, *um die Aktion Gottes* wie Zinzendorf sagt, die zu ihrem Sieg kommt durch und mit seiner Kirche» (206). Schon hier wird deutlich, dass «für Hartenstein alle missionarische Intention sich ausschliesslich aus der Dimension der *missio dei* bestimmt» (G. Schwarz, *Mission* a.a.O. 47). In seiner 1933 erschienenen Doktorarbeit «Die Mission als theologisches Problem» Berlin 1933, 14, schreibt Hartenstein: «Die Begründung der Sendung der Mission liegt in dem Wort Gottes, durch das Christus seine Gemeinde geschaffen hat. Dies im einzelnen aufzuzeigen, ist die zentrale Aufgabe der Missionslehre als theologische Disziplin.» Hartenstein und Barth sehen in Zinzendorf den eigentlichen Lehrer der modernen Missionswissenschaft, wie ein Vergleich der Ausführungen von Hartenstein in seiner «Krisis der Mission?» und dem Vortrag Barths «Die Theologie und die Mission in der Gegenwart» (1932) deutlich zeigt. Der Begriff *missio dei* wurde dann auf der Weltmissionskonferenz in Willingen 1952 zum beherrschenden Begriff und ist bis heute in der Ökumene bestimmend.

²⁷ K. Hartenstein, *Mission als theologisches Problem*, a.a.O. 13.

²⁸ W. Metzger, *Hartenstein*, a.a.O. 116.

²⁹ Ebda.

Brotfrage d. h. um kulturelle Hebung ... (und) um die Machtfrage».³⁰ Gefordert sei der ganze Einsatz des christlichen Lebens, die totale Hingabe im Dienst des Herrn, denn die Mission geschehe in der Ausrichtung auf die Wiederkunft des Herrn. In den verschiedenen Vorträgen im Jahre 1927 und 1928³¹ nimmt er öfters Stellung zu den Weltereignissen, die man in den Anfangsjahren der Christentumsgesellschaft, aus der die Basler Mission erwuchs, die «Zeichen der Zeit» nannte. Die soziale und «rassische» Revolution sah er als die kommende Herausforderung der christlichen Kirche. Dem Imperialismus stehe die nationalistische Bewegung gegenüber und das Streben nach säkular-gottloser Bildung, die in der Vergötterung des Staates wie im Kommunismus als Auflehnung des selbstherrlichen Menschen gegen die göttliche Autorität sich manifestiere. Hier gelte es, das klare Nein der Christusbotschaft entgegenzuhalten. Der Herr selber treibe Mission, nicht der «fromme Mensch». Und Mittel der Mission sei allein das Wort von der Rettung. Ziel der Mission könne nicht die Humanität sein, sondern das Reich Gottes, dem die Kirche als Vorläufiges, als Hinweis («als Finger») auf das Reich Gottes zu dienen habe. Die Parole der beiden Blumhardts (Johann und Christoph in Bad Boll): «Jesus siegt!»³² wird auch zur Parole Hartensteins. Ähnliche Töne finden wir auch bei seinen theologischen Freunden in Basel, K. Barth und Eduard Thurneysen, seit deren Begegnung mit Christoph Blumhardt, dem «Vater des religiösen Sozialismus» (Markus Mattmüller).

In seinem Rundschreiben 1932 nach Indien³³ beschreibt er als grösste Gefahren die «fortschreitende Verelendung von Millionen», die «Bolschewisierung» und die «Hitlerbewegung». Der «Antisemitismus, der Grundsatz rücksichtsloser Gewalt, die ans Kultische grenzende Verehrung des Führers und die Blindheit für die Schäden der nordisch-germanischen Rasse» dürfen nicht übersehen werden. In Hitler und Rosenberg sieht er unversöhnliche Gegner der christlichen Kirche.

³⁰ Ebda.

³¹ Beispielsweise in den Vorträgen: «Die unveräusserlichen Reichtümer der Kirche» (Vortrag in Schopfheim 1927); «Reich Gottes und unsere Tat» (1927); die beiden Vorträge finden wir im Archiv der Basler Mission Stuttgart (jetzt OKR Stuttgart) Ordner 31–32 a. «Die Aufgaben der Mission in der Stunde der Gegenwart» (abgedruckt in: Von der Jahresfeier der Basler Mission 112 [1927] 26–33); «Die Bedeutung der christlichen Hoffnung für die Mission», (abgedruckt in: Gott will es! Missionspflicht und Missionshoffnung. Von der Jahresfeier der Basler Mission 113 [1928] 6–13).

³² K. Hartenstein, Was hat die Theologie Karl Barths der Mission zu sagen?, München 1928.

³³ Archiv der Basler Mission in Basel (ABM) QK 7,1 (Deutscher Kirchenkampf).

Seine Stimmung wechselt dann jedoch total nach der Machtübernahme Hitlers im Januar 1933. In einem vertraulichen Brief an die Mitarbeiter auf dem Missionsfeld³⁴ schreibt er am 3. April 1933 voller Begeisterung über die politische Entwicklung in Deutschland während des letzten Jahres und meint, dass mit der Wahl Adolf Hitlers zum Reichskanzler «eine neue Periode deutscher Geschichte» anbreche. Es sei deutlich geworden, dass das deutsche Volk wieder zu sich selber gefunden habe und zwar «zu den besten Kräften deutschen Geistes und deutscher Kraft». Inhaltlich handelt es sich um eine «grosse nationale Bewegung», die zwar in «vielen das Gepräge des Fascismus» habe, aber «doch ihre eigene innere Struktur verrät». Für die Mission bedeute das sehr viel. Er bekennt, dass er selbst «als Christ Adolf Hitler lange Zeit nicht zustimmen» konnte, vor allem wegen dessen «Rassen- und Blutlehre, auf die er sein politisches Programm gründete», aber er sei nun «eines anderen belehrt» worden und sei zur Erkenntnis gekommen, dass wir «in Hitler wirklich einen Führer vor uns» hätten.

Er glaubt, «dass Gott selbst durch das Geschehen dieser Monate uns noch einmal eine grosse, weltgeschichtliche Stunde für eine neue Zukunft unseres Volkes gab». Er betont die Wichtigkeit des Gebets für Obrigkeit und Volk, damit das deutsche Volk zur tiefsten Reinigung und innersten Umkehr kommen möge.

Andererseits dürfe die Mission aber nicht vergessen, dass sie eine Botschaft habe, die nicht von dieser Welt sei, sondern unbegrenzt und universal. Und diese universale Botschaft dürfe «nicht verloren gehen», denn die Mission habe einen «überevangelischen Charakter» und diese «Glaubenserkennnis und christliche Lebensgestaltung» dürfe auf keinen Fall verloren gehen. Die Deutschen in der Basler Mission müssten verstehen lernen, dass «vieles, was in Deutschland sich nun ereignet, dem schweizerischen Empfinden nicht ohne weiteres verständlich und seiner Geschichte und Tradition ohne weiteres gut erscheint»; andererseits erhofft er aber auch ein gewisses Verständnis «von der Seite der schweizerischen Geschwister». Es sei eine Prüfung für beide Seiten, denn es müsse sich nun zeigen, «ob die Gemeinschaft untereinander wirklich dort ruht, wo Christus steht, und wo er uns gemeinsam aus allen Ländern und Völkern, jedes mit seinen Gaben und Kräften, in seinem Dienst benützen will». Das «entscheidende Kleinod, das Gott unserer Mission gegeben hat» sei die «*Una sancta ecclesia*, zu der wir gehören wollen und der wir dienen möchten, draussen und daheim, bis Christus kommt.» Hartenstein war wie viele andere Deutsche damals der

³⁴ «Vertraulich! Liebe Brüder und Schwestern», 3.4.1933, 1–6 in: ABM QK 7,1.

«Zeit der Illusionen» (Klaus Scholder)³⁵ zum Opfer gefallen. Das «Jahr der Ernüchterung»³⁶ folgte jedoch bald. Am Ende dieser Periode zerbrach mit Kriegsbeginn 1939 die oft bedrohte deutsch-schweizerische Einheit der Basler Mission an der Nationalitätenfrage und weil man den Besitz der Basler Mission in Übersee erhalten wollte. Mit der Rückkehr Hartensteins nach Deutschland am 15.9.1939 wurde die Basler Mission zur *schweizerischen Mission* mit einem «Deutschen Zweig» in Stuttgart, dessen alleiniger Bevollmächtigter Karl Hartenstein bis zu seinem Tod 1952 war.³⁷ «Die Ausländer traten zurück vom Komitee. Die Basler Mission ist rein schweizerisch in der Führung. . . Bitte informiere die Regierung», schrieb Alphons Koechlin am 22. September 1939 an Paton nach Genf.³⁸ Hartenstein verliess Basel in der Überzeugung, die Trennung würde nur von kurzer Dauer sein; er reiste nur mit einem Koffer nach Deutschland und liess den Rest der Familie in Basel. Aber, so schrieb Hedwig Thomä in ihrer Erinnerung, Koechlin habe kompromisslos durchgesetzt, dass die Basler Mission eine rein schweizerische Mission geworden sei.³⁹ Die Trennung zwischen der Schweiz und Deutschland war nahezu komplett.

3. Die Abwehr der Integration von Kirche und Mission im Jahre 1933

Man sprach in diesen Jahren viel von *missionarischer Kirche*, doch der Ton lag auf der Nachsilbe: Mission wurde *arisch* verstanden! Für den Reichsaussenminister von Neurath war die Mission von so grosser Bedeutung, dass

³⁵ Untertitel des Buches von K. Scholder, *Die Kirchen und das dritte Reich* Bd. I, Frankfurt 1977.

³⁶ Untertitel des Buches von K. Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich* Bd. II, Berlin 1985.

³⁷ Am 13. September 1939 beschloss das Komitee, ohne Befragung der Heimatgemeindevvertretung (HGV) – was aus zeitlichen Gründen nicht mehr möglich war – einstimmig unter Namensaufruf: «1. Organisatorische Trennung der Missionsleitung. . . Direktor Hartenstein und. . . Inspektor Hannich übergeben ihre Ämter dem Komitee zu treuen Händen. . . 2. Entsendung von Direktor Hartenstein nach Deutschland als Bevollmächtigter des Komitees». Am Abend des 14. September, nach einer Abendmahlsfeier, geleiteten der Präsident und die Inspektoren den scheidenden Direktor Hartenstein zum Badischen Bahnhof. Damit war «ein wichtiger Abschnitt der Geschichte des Werkes. . . zu Ende gegangen» (H. Witschi, *Geschichte der Basler Mission*, 84–85). Erst nach Hartensteins Tod 1952 wurde die «Basler Mission Deutscher Zweig» als Verein gegründet.

³⁸ S. dazu: P. H. von Tucher, *Nationalism. Case and Crisis in Missions. German Missions in British India 1939–1946*, Erlangen 1980, 231. Als «Ausländer! Demokrat! Sozialdemokrat! und Calvinist» wurde auch K. Barth von den deutschen Lutheranern apostrophiert. S. dazu: H. Prolingheuer, *Der Fall Karl Barth 1934–1935*, 33.

³⁹ Tucher, *Nationalism*, 321ff., berichtet ausführlich über diese schwierige Zeit der Trennung.

er ihr alle Unterstützung zukommen liess. Und in dem Gutachten «Deutsches Auslands-Institut Stuttgart. Haus des Deutschtums» vom 25. Mai 1934⁴⁰ unterstreicht der Leiter dieses Instituts, Dr. Csaki,

«dass die deutsche Missionsarbeit . . . für das Ansehen deutscher Kulturleistung unter fremden Völkern sowie für die deutsche Kolonialpolitik im allgemeinen» eine grosse Bedeutung gehabt habe. «Mit zahlreichen, von der Basler Mission entsandten Missionaren, die zum Teil aus Württemberg stammen, steht das Deutsche Auslands-Institut in persönlicher Verbindung; es konnte sie schon wiederholt für seine Zwecke und Aufgaben mit einspannen. Ihre selbstlose und aufopferungsfreudige Tätigkeit ist geeignet, das Ansehen des deutschen Volkes im Ausland zu heben und Verständnis für die neueste Entwicklung der Verhältnisse in Deutschland auch unter den Eingeborenen fremden Länder zu erwecken. Sie verdient daher die Förderung des gesamten deutschen Volkes und besonders ihres Heimatlandes.»

In den allerersten Anfängen des Nationalsozialismus musste also die Mission ihr Verhältnis zum «Deutschen Christentum» klären. Im Vorwort der Verfassung der «Deutschen Evangelischen Kirche» (DEK) vom 11. Juli 1933 heisst es:

«In der Stunde, da Gott unser deutsches Volk eine grosse geschichtliche Wende erleben lässt, verbinden sich die deutschen evangelischen Kirchen zu einer einigen Deutschen Evangelischen Kirche.»

Und im dritten Abschnitt wird dann in bezug auf die «freie kirchliche Arbeit von gesamtkirchlicher Bedeutung, insbesondere auf dem Gebiet der inneren und äusseren Mission» gefordert, die Kirche solle diese «unter ihre fördernde Obhut» nehmen. Gemeint war die Gleichschaltung von Mission und Kirche unter der Führung der sogenannten Deutschen Christen. Die Konsequenz dieser Forderung beinhaltete die «Auflösung sämtlicher Missionsgesellschaften als selbständige Werke, Umbau derselben zu kirchlichen Organen unter der Führung des Reichsbischofs».⁴¹ Damit hatte die Mission bereits im Jahre 1933 ihr «Barmen».

Wir können hier nicht die komplizierte Geschichte jener für die Missionsgesellschaften so erregenden Monate bis zur Barmer Missionstagung (17.–20. Oktober 1933) darstellen, sondern konzentrieren uns auf die wesentlichen Punkte.⁴²

⁴⁰ ABM, QK 7,10.

⁴¹ K. Hartenstein, Die Lage der Basler Mission; ABM, QK 7.10.

⁴² Der Briefverkehr über die Ereignisse in der Zeit vor der Barmer Missionstagung Oktober 1933 und über die Tagung selber findet sich im ABM, QK 7,1 und 7.10.

Die Angebote seitens der Reichskirche waren verlockend in bezug auf die finanziellen Probleme der Mission, und die bislang in kirchlichen Kreisen eher verachtete Mission hätte als Teil der offiziellen Kirche einen besseren Status errungen. Andererseits wollten aber die meisten Missionsgesellschaften ihre Selbständigkeit um jeden Preis erhalten. Die Basler Mission einigte sich auf *sieben Richtlinien*, «die wir in irgendeiner Weise festzuhalten um Gottes Willen uns verpflichtet sehen müssen». Vor allem sollte die «Selbständigkeit der Gesellschaften» im Raum der Kirche «entsprechend den geistlichen Kongregationen und Orden innerhalb der katholischen Kirche» erhalten bleiben. Weiter betonte man den geistlichen (freiwilligen) Charakter missionarischen Dienstes, die freiwilligen Gaben «und den ungehinderten ... Zugang zu der Gemeinde», sowie eine «von beiden Seiten aus freiwillig bejahte Form enger Zusammenarbeit zwischen Kirche und Mission». Die hauptamtlichen Theologen für den Missionsdienst wollte man selber berufen und «die grosse glaubende Heimatgemeinde . . ., ohne die die Front draussen unabsehbar geschädigt würde» dürfe nicht verloren gehen.

Der «Berliner Entwurf» (26.–27. Mai 1933) dagegen sah vor: «Das gesamte deutsche evangelische Missionswesen ist eine Angelegenheit der ganzen Deutschen Evangelischen Kirche und untersteht als Äussere Mission der «Deutschen Evangelischen Kirche» dem Reichsbischof.»

Vom Geistlichen Ministerium über eine Missionskammer und die Missionsräte sollte die Mission nun nach dem Führerprinzip hierarchisch strukturiert werden.

Karl Hartenstein und Walter Freytag, die beiden führenden Missionsmänner jener Zeit, lehnten das Angebot, in der Reichskirche die Stellung eines «Bischofs für Mission» einzunehmen, entschieden ab. Der Berliner Missionsdirektor Siegfried Knak war ganz anderer Meinung. Er fürchtete «verhängnisvolle Folgen für das evangelische Missionsleben»⁴³, falls sich ein Protest erheben sollte. Dieser Protest erhob sich dann auf der Barmer Missionstagung, die vom 17.–20. Oktober 1933 in Wuppertal-Barmen stattfand. Erich Schick, einer der Vertreter der Basler Mission, versuchte vergeblich die Judenfrage in die Diskussion zu bringen. Aber er erreichte wenigstens, dass der Arierparagraph in der Mission abgelehnt wurde. Es waren dann aber missionstheologische Gründe, die zu einem neuen Entwurf führten. Walter Freytag berichtet darüber. «Da liess es Hartenstein keine Ruhe, und wir erarbeiteten zu dritt bis tief in die Nacht nun nicht eine neue Formulierung dieser Abmachung, sondern eine Denkschrift über das Wesen

⁴³ K. Hartenstein, Die Lage der Basler Mission; ABM, QK 7.10.

der Mission und die grundsätzlichen Voraussetzungen einer Zusammenarbeit mit der Kirche.»⁴⁴ Der Dritte im Bund war Johannes Warneck, der Direktor der Rheinischen Mission in Barmen. Doch «es war vor allem Hartenstein, der diesen grundsätzlichen missionstheologischen Richtlinien seinen Stempel aufdrückte».⁴⁵

Im ersten Abschnitt der Barmer Denkschrift⁴⁶ wird das Wesen der Mission definiert und hervorgehoben: «Die Mission als Bekenntnishandlung der Kirche vor der Welt ist die Trägerin der Botschaft vom Heil in Christus an die Völker.»

Die «Deutsche evangelische Kirche» wird durch den Begriff Mission ersetzt. Der Subjektwechsel hat eine grundlegend theologische Bedeutung. Die Mission wird theologisch dem dritten Glaubensartikel zugeordnet. Die Kirche wird als «una sancta ecclesia» neu verankert und ausgeweitet auf die weltweite Kirche. «Fördernde Obhut» bedeutet im Horizont der una sancta ecclesia des Bekenntnisses:

«Die deutschen evangelischen Missionen ... erhoffen von dieser engeren Zusammenarbeit der Kirchenleitung mit der Mission eine Belebung und Vertiefung des heimatlichen Missionssinnes und eine Befruchtung des deutschen, christlichen Volkslebens.»

Diese ökumenische Gemeinschaft ist in dieser Zeit noch die deutschschweizerische, lutherisch-reformierte Gemeinschaft der Basler Mission, die keiner partikularen Kirche, weder in Deutschland noch in der Schweiz, untergeordnet werden kann. Möglich ist nur eine *Integration der Kirche in die Mission*. Aus der Institution Kirche (*institutio* von *instituere* = hinstellen, errichten, bauen bedeutet ja das Festgefügte) soll die «Kirche in Bewegung» werden. «Fürsorgliche Obhut» kann deshalb nur bedeuten, «in allem auf das Beste der Mission gerichtet sein». Die aus Vertretern der Kirchen und Missionsgesellschaften sich zusammensetzenden Missionsräte sollten «der Mission im eigenen Lande und in der weiten Welt dienen». Im folgenden Jahr zeigte sich die enge Verbindung der Württembergischen Landeskirche mit der Basler Mission, als Landesbischof Theophil Wurm durch die Leitung der Reichskirche für kurze Zeit seines Amtes enthoben wurde. Im Telegramm des Reichsbischofs an Landesbischof Wurm am 14.9.1934 wird als Grund angegeben: «Wegen Ihres Kampfes gegen die Ordnung der Reichs-

⁴⁴ W. Metzger, Hartenstein, a.a.O. 299.

⁴⁵ Ebda.

⁴⁶ Die Denkschrift und die vorausgehende Korrespondenz im Zusammenhang mit der Denkschrift findet sich in ABM, QK 7,1 und 7.10.

kirche, in welchem Sie sich sogar haben verleiten lassen, Gelder der Landeskirche den ordentlichen kirchlichen Zwecken zu entziehen.»⁴⁷

In der Tat hatte Bischof Wurm aus Geldern, die «für besondere Notfälle aufbewahrt» wurden und zur «freien Verfügung des Oberkirchenrates» standen, auf Grund der «unbeschränkte(n) Verfügungsgewalt des rechtmässigen Landesbischofs» 200,000.– Reichsmark «zu treuen Händen» an die Basler Missionsagentur in Stuttgart und 30,000.– an die Zentrale der Bekennenden Kirche in Bad Oeynhausen überwiesen. Bischof Wurm wurde dann später von einem ordentlichen Gericht in Stuttgart freigesprochen. Doch dieser Vorfall, zusammen mit den Ereignissen anlässlich der Grossversammlung der Deutschen Christen im November 1933 im Sportpalast in Berlin, bei der die Abschaffung des Alten Testaments in der Kirche und die Reinigung des Neuen Testaments von allem Jüdischen gefordert wurde, führte dazu, dass der überwiegende Teil der Freunde der Basler Mission in Württemberg sich zur Bekennenden Kirche hielt. K. Hartenstein gelang es nach heftigen Debatten und Auseinandersetzungen auf der Missionstagung in Tübingen am 30. Oktober 1934, die Vertreter des Deutschen Evangelischen Missions-Rats (DEMR) zum «Wort der deutschen evangelischen Mission zur gegenwärtigen Stunde» zu bewegen. In dieser Erklärung verpflichteten sich die Missionen auf die Barmer Theologische Erklärung.⁴⁸ Der Vorläufigen Kirchenleitung der Bekennenden Kirche wollte man sich allerdings nicht unterstellen, sondern stellte sich «neben» sie.⁴⁹ Karl Hartenstein schrieb an die Missiona-

⁴⁷ «Der angebliche Missbrauch landeskirchlicher Gelder», Dr. Schauffler, Stuttgart, 10. September 1934 ABM, QK 7,10.

⁴⁸ Die Tagung in Tübingen beschreibt ausführlich G. Schwarz, *Mission*, 243 ff.

⁴⁹ Trotz des einsetzenden Kirchenkampfes berief die Basler Mission noch 1934 G. Hannich, ein Mitglied der NSDAP, zum Heimatinspektor mit dem ausdrücklichen Hinweis auf seine «Volksnähe». Doch Hannich hielt sich nicht zur «Glaubensbewegung Deutsche Christen», sondern zur «Bekennenden Kirche» wie überhaupt nur wenige Basler Heimatmitarbeiter den Deutschen Christen zuneigten, zur «Glaubensbewegung Deutsche Christen» gehörten, oder gar Mitglied der NSDAP waren. Siehe dazu: H. Witschi, *Geschichte der Basler Mission* Bd. 5, 62.

Der württembergische Landesleiter der Deutschen Christen, Rehm, antwortete in einem Schreiben vom 27. Dezember 1934 auf die klare Stellungnahme für die Bekennende Kirche, die Hartenstein im Namen der Basler Mission abgegeben hatte. In dem Schreiben heisst es: «Ich nehme nicht an, dass sich seit Ihrem Aufenthalt im Ausland Ihr Deutschbewusstsein und Ihr deutsches Ehrgefühl wesentlich verändert hat» (ABM QK 7,10). Nach der zweiten Bekenntnissynode der Bekennenden Kirche am 23. Oktober 1934 in Berlin-Dahlem, bei der K. Barth in den Bruderrat gewählt wurde, unterschrieben 18 Missionsleiter, darunter auch Hartenstein für die Basler Mission, ein «Wort zur gegenwärtigen Stunde», aus dem klar wird, dass die Missionen im Glauben sich mit der Bekennenden

re draussen am 16. Juli 1934: «Es ist Tatsache, dass in Deutschland sich zur Zeit zwei Kirchen gegenüberstehen, eine unitarische Staatskirche und eine Bekenntniskirche in ihrem Raum. Wohin wir gehören, kann ja nach dem allem nicht mehr zweifelhaft sein, wie wir denn auch den Schritt zur Bekenntnisfront im Einverständnis mit den süddeutschen Bischöfen taten.» Und an Oldham vom Internationalen Missionsrat schrieb er am 6. Oktober 1934, dass das ganze deutsche Missionswerk nun Seite an Seite mit der Bekenntnissynode stehe, «ganz klar auf dem einzig möglichen Platz, auf dem deutsche Christen heute stehen müssen, um nicht ihr Gewissen täglich zu vergewaltigen!»

Die Folgen blieben nicht aus. Hartenstein erhielt im Ulmer Münster Kanzelverbot. Ein afrikanischer Pfarrer, der Basel besuchte, durfte in Württemberg nicht predigen; denn, so argumentierten die Nationalsozialisten in einem ähnlichen Fall in Oldenburg, «eine derartige Kulturschande» könne nicht geduldet werden.⁵⁰

Hartenstein stand wie Walter Freytag auf der Liste der «gefährlichen Deutschen» und konnte nur unter Schwierigkeiten an der Weltmissionskonferenz in Tambaram (1938/39) kurz vor Kriegsbeginn teilnehmen. Unter den Teilnehmern war auch der junge Student Jacques Rossel, der Koechlin's Nachfolger als Präsident der Basler Mission wurde.

Kirche eins wussten und an ihrer Seite für eine Erneuerung der Kirche kämpfen wollen, aber eine rechtliche Bindung oder gar organisatorische Eingliederung des Deutschen Evangelischen Missionstages (DEMT) in die Bekennende Kirche wurde nicht vollzogen. Dass die BM auf der Seite der Bekennenden Kirche stehe, wurde von allen Mitgliedern des Basler Missionskomitees eindeutig klargestellt, aber man wollte zugleich auch offen sein «für den Dienst an der Gesamtkirche». «Wir sind auch für die noch nicht Entschiedenen da», heisst es in der vom Missionskomitee herausgegebenen Erklärung (H. Witschi, a. a. O. 72).

⁵⁰ Die NSDAP hatte bei den Landtagswahlen in Oldenburg (29.5.1932) die absolute Mehrheit gewonnen und wollte die Vortragsreise des Präses der Ewekirche in Togo, Pastor Robert Kwami, verhindern. Der Oberkirchenrat hielt sich jedoch nicht an das Verbot, und Kwami predigte in der alten Hauptkirche der Stadt St. Lamberti, die bis auf den letzten Platz gefüllt war. Für den Gauleiter war das eine «Rassenschande», denn der gesunde Rasseninstinkt sage, «dass ein Neger als Prediger in der Kirche in Deutschland nicht aufzutreten hat». «Wenn man Kindern Neger zeigen will, sind dazu Zirkusse oft genug mit sogenannter Völkerschau anwesend», heisst es in «Nachrichten für Stadt und Land» vom 15.9.1932. Die «Bremer Nachrichten» vom 21.9.1932 Nr. 263 meinten, dass das «Vorgehen des Oberkirchenrats... mit Zuchthaus bestraft werden müsste». Es werde eine Zeit kommen, wo die Nationalsozialisten mit diesen Herren einfach Fraktur reden würden, die so die weisse Rasse schändeten.

4. Alphons Koechlin und Karl Hartenstein in der Leitung der Basler Mission (1936–1939)

Die deutsch-schweizerische Ökumene der Lutheraner und Reformierten, die sowohl von der Basler Mission als auch von der Württembergischen Landeskirche immer wieder als unaufgebbar betont wurde, wurde durch Alphons Koechlin, der seit 1927 als Vizepräsident und Vorsitzender der Finanzkommission im Missionskomitee war und 1936 Präsident der Basler Mission wurde, in Richtung Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK) erweitert. Koechlin war viele Jahre Präsident des Basler Kirchenrates und später des Schweizerischen Kirchenbundes. Er hielt die Verbindung zum Ökumenischen Rat in Genf und war eng befreundet mit dem anglikanischen Lordbischof Georg Bell in London, dem Präsidenten des 1937 gegründeten, aber erst 1948 offiziell inaugurierten ÖRK. Wie eng dieses Verhältnis war, zeigt der Briefwechsel der beiden.⁵¹ Koechlin sah wie Hartenstein in der Barmer Denkschrift, an deren Entstehung er mitgewirkt hatte, einen Meilenstein in der Geschichte der Deutschen Mission; denn die befürchtete Gleichschaltung der deutschen evangelischen Mission, die einen Rückzug der Schweizer hätte zur Folge haben müssen, sei nicht eingetreten, trotz grosser Bestrebungen einiger Kreise. Desgleichen komme «die Anwendung des staatlichen Arierparagraphen auf die Mission nicht in Frage». Er betont ferner in seinem Artikel für einige schweizerische Kirchenblätter den «lebenswichtigen Dienst, den die von politischen, kirchenpolitischen und kulturellen Erwägungen unabhängige Missionsarbeit jeder Kirche zu leisten vermag».⁵²

Hartenstein erwähnt den Arierparagraphen nicht. Hier wird ein erster Konflikt angedeutet, der sich später immer mehr ausweitete: *die politischen Konsequenzen* der Theologie. Die Verbindungen mit dem ÖRK führten zu neuen Spannungen innerhalb der Basler Mission. Die Ökumenische Bewegung griff nun, vor allem nach dem Barmer Bekenntnis im Mai 1934, immer mehr in das Geschehen des deutschen Kirchenkampfes ein. Der Verbindungsmann der Ökumene war Koechlin. Er vertrat den ÖRK auf der zweiten Bekenntnissynode der Bekennenden Kirche, auf der sich diese als rechtmässige Kirche gegenüber der Reichskirche konstituierte. Ein Mitglied des kirchenleitenden Bruderrates war Karl Barth, der sich auf dieser Sitzung jedoch heftig gegen ein deutliches Wort des «Gerichtes» über den Staat wehrte und für eine streng an der Kirche orientierte Theologie plädierte; denn die Kirche sei nicht Richterin über den Staat, sondern habe das Evangelium zu verkündigen, das das Gericht über alles Irdische impliziere.

⁵¹ Georg Bell – Alphons Koechlin, Briefwechsel 1933–1954, Zürich 1969.

⁵² ABM QK, 7,10.

Doch bald meldete sich Widerstand gegen Karl Barth und dessen unnachgiebige Haltung in der Frage des Eides auf Adolf Hitler. Das führte schliesslich nach langwierigen und beschämenden Auseinandersetzungen innerhalb der Bekennenden Kirche dazu, dass Barth sowohl von den lutherischen als auch von den reformierten Freunden in Deutschland fallengelassen wurde. Barth übernahm eine Professur in Basel⁵³ und wurde somit Kollege von Hartenstein, der seit 1933 einen Lehrauftrag an der Universität hatte.

5. Hartenstein, Koechlin und Barth in Basel (1935–1939)

Die anfänglich guten Beziehungen zwischen Hartenstein, Koechlin und Barth verschlechterten sich im Laufe der Zeit zunehmend, ohne freilich ganz abubrechen. Martin Pörksen von der Breklumer Mission, der die beiden führenden Persönlichkeiten der Basler Mission gut kannte, charakterisierte sie so:

«Hartenstein war nationalistisch und früher Artillerieoffizier und überzeugter Deutscher. Koechlin war ein überzeugter Schweizer.»⁵⁴

Beide liebten ihre Nationen, denen sie treu dienen wollten. Seine Loyalität zur deutschen Nation brachte Hartenstein bei seiner Rückkehr nach Deutschland in einem Schreiben am 5. September 1939 an Paton vom Internationalen Missionsrat auf den Nenner: «(. . .) Wir erwarten in den Militärdienst gerufen zu werden . . . das ist nicht leicht für uns, die wir gesegnet waren mit Freundschaft und Vertrauen <by fellowship and love of Christians all over the world>.»⁵⁵

Doch dahinter standen auch theologische Unterschiede. Hartenstein hatte sich seit 1933 theologisch über K. Barth hinaus weiterentwickelt. Er kehrte zurück zum Erbe seiner schwäbischen «pietistischen Väter», vor allem zu seinem Lehrer Karl Heim, und konzentrierte sich auf das endzeitliche Denken, das schon bei seinem Vater eine wichtige Rolle gespielt hatte.⁵⁶ Die politischen Konsequenzen der dialektischen Theologie, nämlich den aktiven politischen Kampf gegen die antichristlichen Mächte, wollte er nicht nachvollziehen; der Gemeinde Jesu sah er vielmehr das passive Leiden um

⁵³ Die Einzelheiten schildert in dokumentarischer Form H. Prolingheuer. *Der Fall Karl Barth 1934–1935*, Neukirchen-Vluyn 1977.

⁵⁴ Zitiert in: Paul von Tucher, *Nationalism*, 233.

⁵⁵ «Letter to W. Paton», Geneva WCC, IMC File, 5.9.1939.

⁵⁶ Max Hartenstein, Mitbegründer der Deutschen Bank und anerkannter Bankier, verkaufte während der Inflationszeit seine Villa, um ganz ohne Besitz dem bald wiederkommenden Herrn entgentreten zu können, (Mündliche Information von Gottfried Hartenstein am 19. März 1990 in Basel).

Christi willen verordnet. Doch das hinderte ihn nicht, persönlich gegen die Nationalsozialisten Stellung zu nehmen. Er wurde deshalb verschiedentlich von der Geheimen Staatspolizei verhört und von den Nationalsozialisten angegriffen. Rosenberg zog in seiner Schrift «Protestantische Rompilger» auch gegen die Basler Mission zu Felde. Die Antwort Hartensteins darauf war der Ruf zur Sammlung echter Gemeinde im Sinne Jesu als «geistliche Bruderschaft in schwerster Not». Die Trennung der «jahrhundertealten Bindung an Kultur, Staat und an den Geist der Zeiten» bringe die Kirche wieder an den Ort, wo sie schon immer hingehöre, nämlich ganz zu dem Herrn und vertrauend auf seine Verheissung, schreibt er in seinem Weihnachtsbrief 1937. Er will sich nicht von Barth trennen, sondern sieht den gemeinsamen Grund mit Barth als breit genug an, wie er in einem Schreiben an E. Thurneysen am 6. September 1938 nach der heftigen Auseinandersetzung wegen Barths Ausladung am Basler Missionsfest betont.⁵⁷

In bezug auf den Arierparagraphen hatte Hartenstein in Basel einiges hinzugelernt.⁵⁸ Das Verhältnis der württembergischen Kirchenleitung zum Arierparagraphen änderte sich nach 1941; «nicht zuletzt wird auch der Generationswechsel im Kollegium des Stuttgarter Oberkirchenrates im Jahre 1942 eine Rolle gespielt haben. Hier ist Karl Hartenstein zu nennen, der sich ab Februar 1941 bei der württembergischen Kirchenleitung um die «nichtarischen» Theologen in besonderem Masse bemüht hat. Allem Anschein nach geht grösstenteils auf ihn die Kursänderung der Landeskirche in dieser Frage zurück.»⁵⁹ Und aus dem engen Verhältnis zwischen Bischof Wurm und Hartenstein wird man auch schliessen können, dass Hartenstein an dem Schreiben des Landesbischofs vom 20. Dezember 1943 an den Chef der Reichskanzlei in Berlin nicht ganz unbeteiligt war. Der jüdische Schriftsteller Pinchas Lapide, der selbst der «Auschwitz-Generation» angehört, sieht

⁵⁷ Das Missionskomitee versuchte, auf Veranlassung von K. Hartenstein, den beim gemeinsamen Missionsfest der Basler Mission und des «Vereins der Freunde Israels» eingeladenen K. Barth wieder auszuladen. Hartenstein fürchtete, dass die deutschen Teilnehmer nicht zum Missionsfest kommen dürften, wenn Barth sprechen würde. Pfarrer W. Vischer, der Vorsitzende des «Vereins der Freunde Israels» lehnte es daraufhin ab, den bereits zugesagten Akademikervortrag über «Die Bedeutung des Alten Testaments in der Verkündigung» zu halten. In der HGV kam es dann zur ernsten Aussprache über die Angelegenheit. Vor allem E. Thurneysen tadelte Hartenstein wegen seines Vorgehens. Hartenstein entschuldigte sich daraufhin und beugte sich dem Urteil seines Freundes Thurneysen (H. Witschi, *Geschichte der Basler Mission*, a.a.O. 77).

⁵⁸ S. Hermle, R. Lächele, A. Nuding (Hg.), *Im Dienst an Volk und Kirche! Theologiestudium im Nationalsozialismus. Erinnerungen, Darstellungen. Dokumente und Reflexionen*, Stuttgart 1988, 179 ff.

⁵⁹ A.a.O. 179 ff und 213–214.

in diesem Schreiben eine Analogie zu Joseph und seinen Brüdern. In dem Brief heisst es unter anderem: «Unser Volk empfindet vielfach Leiden, die es durch die feindlichen Fliegerangriffe ertragen muss, als Vergeltung für das, was den Juden angetan worden ist. Das Brennen der Häuser und der Kirchen, die Flucht aus den zerstörten Wohngebieten, die Ratlosigkeit im Suchen einer Zuflucht, all dies erinnert die Bevölkerung aufs Peinlichste an das, was die Juden bei uns erdulden mussten».⁶⁰

Es war nicht nur, wie Witschi in der Geschichte der Basler Mission schreibt⁶¹, ein politisches Motiv, das dazu führte, dass Hartenstein die politischen Konsequenzen der dialektischen Theologie anders interpretierte und der Gemeinde Jesu das Leiden verordnet sah. Das wird aus Briefen aus dem Jahre 1933 und 1934 deutlich, die Hartenstein an W.A. Visser't Hooft und K. Heim schrieb. Darin betont er, dass der erste Glaubensartikel in der dialektischen Theologie zu kurz komme, und dass auch «die Fragen des Leibes, des Volkstums, der Ehe usw. positivere Antworten finden müssen, als Barth das bislang gab».⁶² Der qualitative Unterschied zwischen Mensch und Gott führe, so meint Hartenstein in seinem Schreiben vom 27. März 1934 an K. Heim, zu einer totalen «Entwertung aller Werte, Güter und Zwecke dieser Welt, inklusive der höchsten kulturellen, ethischen und religiösen».⁶³ Sein 1935 im Evangelischen Missionsmagazin erscheinender Aufsatz, «Versuch einer Missionarischen Ethik»⁶⁴ zeigt diesen Wandel an. Die Kreuzestheologie bleibt auch weiterhin Zentrum seiner Theologie und bestimmt sein Leidens- und Kirchenverständnis. Ähnliche Gedanken finden wir zu dieser Zeit auch bei Dietrich Bonhoeffer.⁶⁵

⁶⁰ Zitiert bei Pinchas Lapide: Schuld und Umkehr im Judentum in: Schuld und Umkehr in den Weltreligionen, hg. von M. Sievernich und K.Ph. Seif, Veröffentlichungen der Rabanus Maurus-Akademie, Frankfurt am Main, Mainz 1983, 56.

⁶¹ H. Witschi, Geschichte der Basler Mission, 65.

⁶² Brief vom 9. Juni 1933 ABM.

⁶³ M. Strauch, Die Theologie Karl Barths, 2.A. München o.J., 43, zitiert in: G. Schwarz, Mission, 60.

⁶⁴ Evangelisches Missionsmagazin. Neue Folge (EMM) 1935, 1–10; 33–41; 65–72. Im gleichen Jahr erschien auch im EMM der Aufsatz von W.A. Visser't Hooft, Das Leben des Zeugen (EMM, 1935, 406–416). Beide Aufsätze stehen in engem Zusammenhang mit dem Schreiben an die Gemeinden im Anschluss an die Barmer Bekenntnissynode 1934 in Barmen. S. dazu: R. Weth: «Barmen» als Herausforderung der Kirche. Beiträge zum Kirchenverständnis im Lichte der Barmer Theologischen Erklärung, Ev. Existenz heute, München 1984. Hartenstein und Visser't Hooft nehmen in diesem Aufsatz den Gedanken auf, dass eine Gemeinde von Brüdern auch ein neues ethisches Verhalten erfordere.

⁶⁵ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe. Christ. Zeitgenosse, München 1967, 305 ff.

III. Bonhoeffer und der Kampf um die Kirche

1. Nachfolge im gemeinsamen Leben mit Christus – Bonhoeffers kontextuelle Theologie

Die Situation der Kirche in den entscheidenden Jahren im Kirchenkampf wird vor allem am Leben und Denken Dietrich Bonhoeffers deutlich. Deshalb wollen wir uns ihm noch kurz zuwenden. Wir konzentrieren uns dabei auf sein Buch «Nachfolge»⁶⁶, das Ende 1937 erschienen ist, aber bereits im Jahre 1933 als Programm vorlag, und auf «die politischen und kirchenpolitischen Vorgänge, die nach dem Aufstieg Hitlers so tumultarische Formen annehmen»,⁶⁷ einging.

In den folgenden Jahren bestimmte dieses Thema das Denken Bonhoeffers. Er kam zur Erkenntnis, dass das deutsche Volk zwar lutherisch geworden war, aber auf Kosten der Nachfolge zu einem billigen Preis. Die «billige Gnade» und die «teuere Gnade» wurden fortan zu Bonhoeffers grundlegendem theologischen Problem. In seinen in dieser Zeit entstandenen Werken, «Nachfolge» und «Gemeinsames Leben»⁶⁸ zeigt er die Richtlinien des christlichen Lebens in einer «nach-christlichen» Welt auf.

Wir kennen den späten Bonhoeffer aus der Zeit seiner Haft. Aber was dachte und wollte er in den wichtigen Anfangsjahren des Kirchenkampfes? Wir wissen, dass er anfangs mitentscheidend im Kirchenkampf mitwirkte, sich dann aber absetzte und Ende 1933 für eineinhalb Jahre nach England ging. Nach seiner Rückkehr aus England arbeitete er als Pfarrer in der Bekennenden Kirche und leitete das Predigerseminar in Finkenwalde. Als Frucht dieser Arbeit schrieb er im Herbst 1938 in Göttingen⁶⁹ das Werk «Gemeinsames Leben». Die beiden genannten Werke sind also ein Beispiel kontextueller Theologie und nach Bethge⁷⁰ die stärksten Antworten Bonhoeffers auf die Ereignisse von 1933; sie üben bis heute in der Ökumene einen grossen Einfluss aus.

Kritische Stimmen gegen die sich schnell ausbreitende Begeisterung für Hitler und die völkische Idee, die schliesslich das Denken der «Deutschen

⁶⁶ D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, München 1937.

⁶⁷ R. Strunk, *Nachfolge Christi. Erinnerungen an eine evangelische Provokation*, München 1988, 173.

⁶⁸ *Theologische Existenz heute. Schriftenreihe*, herausgegeben von E. Thurneysen, Heft 61, München 1939.

⁶⁹ Er schrieb das Werk in wenigen Wochen (September/Oktober) in einem Zug in der Wohnung seiner kurz zuvor emigrierten Zwillingsschwester S. Leibholz.

⁷⁰ E. Bethge, *Bonhoeffer*, 525.

Christen» bestimmte, kamen bereits im August 1930 auf dem Kongress der «Religiösen Sozialisten» auf. Sie bezogen klare Stellung gegen Hitler und wurden deshalb auch sofort nach dessen Machtübernahme verboten. Ihre führenden Köpfe, Karl Barth und Paul Tillich, mussten bald danach Deutschland verlassen. Andere, wie Günther Dehn, erhielten Redeverbot.

2. Germanismus oder Christentum – Deutsche Volkskirche oder Kirche Jesu Christi in Deutschland

Die volkskirchlich orientierten Theologen sahen dagegen in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg eine neue Herausforderung für die Kirche in der Frage, ob sich diese ein weiteres Mal gegen die vitalen Interessen des deutschen Volkes stellen oder sie positiv aufnehmen sollte. Sie begrüßten daher den Nationalsozialismus und sahen in ihm die langgehegte Hoffnung auf eine Volkskirche erfüllt.

Die Vorarbeit dazu hatte bereits Anfang der zwanziger Jahre Wilhelm Stapel in seiner Zeitschrift «Deutsches Volkstum» geleistet. Der «Evangelische Bund» in seinem bayerischen und württembergischen Zweig hatte diese Ideen weiter betrieben. Paul Althaus definierte den Begriff «Volkstum» als das «besondere, von anderen unterschiedene Seelentum, das in aller einzelner Volksgenossen Fühlen, Werten, Wollen, Denken als das Gemeinsame erscheint; dem Mutterschoss arteigenen geistig-seelischen Wesens: eine übergreifende Wirklichkeit, ursprünglich für uns alle mit unserem Leben gegeben, vor unserem Entscheiden und Wollen». ⁷¹ In seiner Rede auf dem Königsberger Kirchentag 1927 verband er «Volkstum» und «Volkskirche» zur neuen Einheit. Es ging also um eine wahrhaft deutsche Verkündigung des Evangeliums und das Einsetzen der Kirche in die organischen Lebensformen und die lebendige Sitte des Volkstums. Und genau dies wurde dann im bald einsetzenden Kirchenkampf zum entscheidenden Thema. Auf dem «Vereinstag für Innere Mission» in Dresden 1931 meinte Walter Künneth als Hauptredner in bezug auf die Forderungen der Nationalsozialisten, der «Ruf» Gottes an das deutsche Volk könne nur ein Ruf in die Nachfolge Jesu sein.

Aber die Nachfolge wurde dann schnell durch Wilhelm Kubes, dem märkischen Gauleiter und Vorsitzenden der National-Sozialistischen Fraktion im preussischen Landtag politisch umgedeutet: die preussische Kirche sollte organisatorisch und ideologisch so rasch wie möglich auf nationalsozialistischen Kurs gebracht werden. Kubes wurde zum Geburtshelfer der «Glaubensbewegung Deutsche Christen», die dann durch die Schaffung

⁷¹ K. Scholden, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 1, 141.

einer «Evangelischen Reichskirche für ganz Deutschland» die Kirche für ihre politischen Ziele einspannen wollte. Die ideologische Grundlage für den neuen «arteigenen Glauben» lieferte die «Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Glaubensbewegung», die sich 1934 in die «Deutsche Glaubensbewegung» auflöste. Einer der führenden Köpfe war der ehemalige Basler Missionar Wilhelm Hauer, der sich in Indien zum Hinduismus bekehrt hatte und später Professor für Religionswissenschaft in Tübingen geworden war.⁷² Nach Hauer sollte der Glaube aus der deutschen Seele geboren werden, und dies bedeutete für ihn «Los von Christus» und Kampf gegen die artfremde Judenreligion mit ihrer Lehre von Sünde und Gnade, die wider den deutschen Adel sei. Alles Artfremde sollte abgeschafft werden, um Raum zu geben für die eigene religiöse Selbstentfaltung. Als Massstab galt der nordische Mensch, der allein über Gut und Böse bestimmen könne. Der Glaube komme aus dem Blut, den Kräften für die Bausteine des eigenen Glaubens, denn aus dem Blut spreche die Gottheit. «Gott, der in der Tiefe wohnt», ist nach Hauer⁷³ der eigentliche Gott. Das grosse ewige Selbst lebt im Menschen, und der Mensch ist der Ort der Gottesgeburt. Der Glaube wird zum Glauben an das inwendig Göttliche. So ist Gott nicht mehr der Herr und damit kann der Mensch sich endlich selbst erfüllen. Gott ist ein unbestimmtes «Es», die seelische Kraft; die Religion wird als Selbstverwirklichung verstanden. Man müsse, so meint Hauer, das Göttliche im Menschen hegen und pflegen, um die Gottähnlichkeit der menschlichen Seele zu erlangen. Hören könne man Gott nur im Blut. Und weil es verschiedenes Blut gebe, deshalb könnten auch nur verschiedene Gottheiten vernommen werden. Den Glauben an einen persönlichen Gott lehnte Hauer deshalb ab.

Der gerade zweiunddreissigjährige Pfarrer Joachim G.W. Hossenfelder wurde schnell zur einflussreichsten Persönlichkeit in der «Glaubensbewegung Deutsche Christen» und entwarf die entscheidenden «Richtlinien», die eine Neuordnung der Kirche verlangten.

Die 29 Landeskirchen sollten zu einer «Reichskirche» verbunden werden und als «lebendige Volkskirche» durch einen artgemässen Christusglauben, wie er deutschem Luthergeist und heldischer Frömmigkeit entspreche, dem deutschen Volk dienen.

Bald eroberte dann diese Fraktion mit Hilfe der Nationalsozialisten die kirchlichen Synoden. Es galt das Führerprinzip und der Arierparagraph.

⁷² H. Maurer, Wilhelm Hauer und die Basler Mission, in: *Ev. Missionsmagazin* 1936, 205–211.

⁷³ K. Hutten, *Deutscher Glaube?* in: *Mission und Gemeinde* 14, Stuttgart, Basel 1936, 3 ff.

Dagegen stellte sich dann vor allem Bonhoeffer 1933 in seinem Vortrag «Die Kirche vor der Judenfrage», in dem er die Grenzen der Staatsgewalt aufzeigte: es könne «ein Zuwenig an Ordnung und Recht», aber auch ein Zuviel geben. Wenn das eigene Recht der Kirche in ihrer Verkündigung nicht mehr gewährleistet sei, dann überschreite der Staat seine Grenzen. In diesem Fall gebe es für die Kirche dann nur noch die «dritte Möglichkeit . . . nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen». Dieses politische Handeln der Kirche wäre allerdings «nur dann möglich und gefordert, wenn die Kirche den Staat in seiner Recht und Ordnung schaffenden Funktion versagen sieht, d. h. wenn sie den Staat hemmungslos ein Zuviel oder ein Zuwenig an Ordnung und Recht verwirklichen sieht».⁷⁴ Bonhoeffer ist sich bewusst, dass dieses politische Handeln der Kirche in das Leiden führt.

Genau in diesen Zeitraum fallen die Vorarbeiten zur «Nachfolge». Damals verkündete der Ephorus des Tübinger Stiftes, Professor Karl Fezer, dass die deutsche Kirche dem deutschen Volk nur in selbstlosem Dienst dienen könne, indem sie Kirche für das deutsche Volk sei. Demgegenüber stellte Bonhoeffer dann seine andere, biblisch begründete Sicht der Kirche im Gegensatz zur Verweltlichung als Nachfolge. In seinem Buch «Nachfolge» beschreibt er also die Kirche Jesu Christi wie er sie versteht.

Das wird auch aus seinem Brief an seinen Bruder Karl-Friedrich vom 14. Januar 1935 sehr deutlich:

«Ich glaube zu wissen, dass ich eigentlich erst innerlich klar und aufrichtig sein würde, wenn ich mit der Bergpredigt wirklich anfinde, Ernst zu machen. Hier sitzt die einzige Kraftquelle, die den ganzen Zauber und Spuk einmal in die Luft sprengen kann, bis von dem Feuerwerk nur ein paar ausgebrannte Reste übrigbleiben. Die Restauration der Kirche kommt gewiss aus einer Art neuen Mönchtums, das mit dem alten nur die Kompromisslosigkeit eines Lebens nach der Bergpredigt in der Nachfolge Christi gemeinsam hat. Ich glaube, es ist an der Zeit, hierfür die Menschen zu sammeln.»⁷⁵

Eine Art «neues Mönchtum» ist für Bonhoeffer also das Ziel. Er nennt es «Restauration der Kirche» oder an anderer Stelle «Nachfolge Christi». Es geht ihm dabei aber grundsätzlich um eine Erneuerung der Kirche, nämlich um das «kompromisslos» gelebte Christentum, wie es einst im mittelalterlichen Mönchtum gelebt wurde. Der Gegensatz zur «Verweltlichung der Kirche» war für Bonhoeffer also die «Nachfolge Christi». Und wie einst

⁷⁴ Bonhoeffer-Auswahl 2, Gegenwart und Zukunft der Kirche 1933–1936, München und Hamburg 1970, 26.

⁷⁵ E. Bethge, Bonhoeffer, 528–529.

im Mittelalter das mönchische Leben ein lebendiger Protest gegen die Verweltlichung des Christentums war, so will die «Nachfolge» gegen die «Verbildung der Gnade» protestieren.

3. Die Kirche Jesu Christi ist eine ökumenische Gemeinschaft

Bonhoeffers Grundfrage war: «Germanismus oder Christentum», wie er am 20. August 1933 an seine Grossmutter aus Bethel schrieb. Er betont: «Die Verschleierung ist am allergefährlichsten.»⁷⁶ Das Christentum ist nach Bonhoeffer eine ökumenische Gemeinschaft und kann nicht auf eine Nation beschränkt werden.⁷⁷ Daneben sieht er die neue «Verweltlichung der Kirche» als tödliche Gefahr für die Kirche an. Dagegen richtet sich sein «Protest».

Die «Nachfolge» ist aber vor allem ein Widerspruch gegen diesen Zustand der Welt, denn die innere und äussere Kapitulation der Kirche vor dem Totalitätsanspruch der Welt ist die grösste Gefahr. Die völkische Nationalkirche, die den «Germanismus» zum obersten Prinzip macht, ist die «verweltlichte» Kirche. Sie ist die abgefallene, korrumpierte Kirche. Nach Bonhoeffer gehört zur Kirche auch das Leiden:

«Es naht eine allgemeine Christenverfolgung, und das ist eigentlich der rechte Sinn aller Bewegungen und Kämpfe unserer Tage. Die auf die Vernichtung der christlichen Kirche und des christlichen Glaubens ausgehenden Gegner können mit uns nicht zusammenleben, weil sie in jedem unserer Worte und in jeder unserer Handlungen, wenn dieselben auch gar nicht gegen sie gerichtet sind, eine Verurteilung ihrer Worte und Handlungen, und gar nicht mit Unrecht sehen...

Und wie den Kampf führen? Die Zeit kommt heran, dass wir nicht mehr als Einzelne und Vereinzelte, sondern zusammen als Gemeinde, als Kirche, die Hände also zum Gebete erheben, dass wir in Scharen, wenn auch als verhältnismässig kleine Scharen, unter den viel tausendmal tausend Abgefallenen laut den Herrn, der gekreuzigt und auferstanden ist, und seine Wiederkunft bekennen und preisen.»⁷⁸

Die eigentliche Gefahr für die Kirche sieht Bonhoeffer also in der säkularisierten Kirche. Die Begriffe «Gottvertrauen», «Unmittelbarkeit» und «billige Gnade» in seinem Werk «Nachfolge» machen das deutlich. Nachfolge bedeutet für Bonhoeffer deshalb vor allem «Bindung an Christus; weil Christus ist, darum muss Nachfolge sein».⁷⁹ Der «Vätergott» hebt den Be-

⁷⁶ Bonhoeffer Auswahl 2, 90.

⁷⁷ E. Bethge, Bonhoeffer, 286–304; 550 ff.

⁷⁸ Bonhoeffer erinnert an den hessischen lutherischen Theologen aus dem 19. Jh. A. F. C. Vilmar. Zitat in: R. Strunk, Nachfolge, a.a.O. 206–207.

⁷⁹ D. Bonhoeffer, Nachfolge München 1937, 15.

griff «Nachfolge» auf; es gibt hier nur Gottvertrauen aber keine Nachfolge, denn diese bezieht sich nur auf den Christus.

Dieser Christus aber will Glaube! Und der Glaube ruft auch ins Leiden, denn das Christusleiden, das jeder erfahren muss, ruft die Christen aus den Bindungen dieser Welt heraus, und zwar den einzelnen Christen und die ganze Kirche. Doch dies darf kein Rückzug aus der Welt sein, sondern vielmehr «offensiv in die Welt hinein missionieren», denn Christus lebt weiter im Leben seiner Nachfolger.⁸⁰

Die «missionarische Kirche» ist die an Christus gebundene weltweite ökumenische Kirche. Germanismus und Ökumene sind Gegensätze. Bonhoeffer zog für sich selber die Konsequenzen und schloss sich dem politischen Widerstand an, weil er dem «Rad in die Speichen greifen» wollte. Für ihn bedeutete die neutestamentliche Aufforderung, dass wir sein sollen «wie Christus» den Einsatz seines Lebens für die unterdrückten, verfolgten und ins Konzentrationslager geschickten Menschen seiner Zeit. Er nahm damit die mittelalterliche, aus der Mystik kommende «Imitatio Christi» auf und übersetzte sie wie Thomas Müntzer zur Zeit Luthers⁸¹ in die Gegenwart der totalitären Herrschaft der Nationalsozialisten. Ähnliche Gedanken finden wir auch bei Karl Hartenstein wieder, der sich jedoch nicht zum politischen Widerstand im Sinne Bonhoeffers durchringen konnte. Wir wollen uns deshalb Hartensteins Leidens- und Kirchenverständnis zuwenden.

IV. Karl Hartensteins Leidens- und Kirchenverständnis

Für Hartenstein gehörten zur Aufgabe der Mission auch weiterhin die Einpflanzung und Einwurzelung des Evangeliums in andere Kulturen. Aber der Akzent lag nun vor allem «auf der Mission in Erwartung des neuen Reiches, in dem Gott selbst Herr ist».⁸²

1. Bekennende Kirche ist leidende Kirche

Die bekennende Kirche ist nach Hartenstein die Gemeinde in der Diaspora und hat ihren Ort unter den Völkern in der ganzen Welt. Kirche ist ein *absolute Novum* und passt weder soziologisch noch politisch in ein Schema. Sie ist ein Zeichen des Reiches Gottes und hat ihre Existenzweise von diesem Reich Gottes her. Sie ist der Anbruch einer fundamentalen neuen

⁸⁰ D. Bonhoeffer, Nachfolge, a.a.O. 223.

⁸¹ R. Strunk, Nachfolge, a.a.O. 174 ff.

⁸² K. Hartenstein, Mission und kulturelle Frage, EMM 1935, 368.

Ordnung aller Dinge und die Vorhut des kommenden Reiches Gottes.⁸³ Entsprechend ist auch ihre Botschaft revolutionär, wenn auch nicht im Sinne dieser Welt. Die Kreuzestheologie bewirkt ein neues Verhältnis zur Welt und schafft eine neue Ordnung für das ganze Leben. Das in Christus Mensch gewordene Wort Gottes ruft zur Busse.⁸⁴

Der Weg der Kirche ist durch den Weg Jesu Christi vorgezeichnet: er führt durch Sterben zur Auferstehung. Deshalb kann die Bekennende Kirche nicht ohne Spannung leben. Das Leiden gehört zu ihrem Wesen, denn ein Leben in der Nachfolge Jesu Christi bringt automatisch den Widerstand der Welt. Die Bestimmung der Gemeinde kann also nur als *ecclesia militans* oder *ecclesia pressa* umschrieben werden, denn als Vorhut des Reiches Gottes ist die Kirche bedrängte Kirchen unter dem Kreuz ist sie leidende Kirche bis zur Wiederkunft ihres Herrn.

Die Urgemeinde wird für Hartenstein zum Vorbild für die Endzeitgemeinde. Doch auch in dieser Endzeit gilt noch immer der Auftrag des Herrn, das Evangelium den «Heiden» zu bringen. Doch «Heiden» hat nun einen anderen Sinn als in früheren Jahren. Der Auftrag: «Lasset euch versöhnen mit Gott!» gilt der Welt und den in dieser Welt lebenden Menschen. Der Heide ist der Ungläubige, den wir überall auf der Welt finden, besonders im nachchristlichen Europa.⁸⁵

⁸³ A.a.O. 358; 357.

⁸⁴ «Der Ruf zu Busse» spielte auch bei der X. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989 wieder eine wichtige Rolle. Sektion 1, die am stärksten besucht war, beschäftigte sich mit der «Umkehr zum lebendigen Gott».

⁸⁵ Das Thema «Heidentum» beschäftigte Hartenstein vornehmlich im Zusammenhang mit der Frage «Mission und Religion». Nach seiner ersten Begegnung mit anderen Religionen im Zusammenhang mit seinen Visitationsreisen nach Indien und Afrika änderte sich auch sein Verständnis von Religion. Er löste sich von K. Barths Religionsverständnis. Bereits während seiner ersten Reise im Mai 1929 schrieb er einen Aufsatz zum Thema «Was ist Heidentum?», und von nun an wird die Frage nach dem «Objekt» der Mission zu einem zentralen Thema seines missionstheologischen Denkens. «Heiden» sind für ihn nicht kulturell, ethisch und intellektuell minderwertig, sondern er versteht unter Heidentum ein umfassendes Gebilde, eine geistige Welt, die die Ganzheit der sozialen, politischen, kulturellen und religiösen Wirklichkeit umschliesst. Das wird aus seinem 1938 erschienenen Aufsatz: «Die missionarische Begegnung mit dem Heidentum» (EMM 82, 1938, 309–323; auch in: *Mission und Gemeinde* 51) deutlich. Für Hartenstein gibt es in Anlehnung an das NT keine «christianisierten Völker», sondern nur die aus den Völkern herausgerufene Gemeinde Christi, die niemals mit den Völkern identisch ist. Nach 1933 wendet er sich zunehmend gegen das Neuheidentum in Deutschland und sieht das Heidentum vor allem im nachchristlichen Europa. Mission wird damit zunehmend auch zur Mission in der Heimat, die von der «Weltmission» (Äussere Mission) nicht zu trennen ist.

2. Missionarische Kirche in Zeugnis und Leiden in Europa

Gegen Ende seines Lebens wird die *missionarische Existenz im Zeugnis und Leiden* in der europäischen Kirche zum beherrschenden Thema in der Missionstheologie Hartensteins. Vor allem in seinen letzten Schriften nach der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirche in Amsterdam (1984), an der er aktiv beteiligt war. Im Blick auf die Weltmissionskonferenz in Willingen (1952) ruft er «zur Neubesinnung über das Wesen der Mission» auf.⁸⁶ Den gegenwärtigen Äon sieht er gekennzeichnet durch Unheil und Abfall von Gott. Das «konstantinische Zeitalter» ist endgültig zum Ende gekommen. Doch darin liegt die Chance zum Neuanfang mit grossen Verheissungen. Überall in der Welt gibt es nun Minoritätskirchen wie zur Zeit der Urgemeinde. Eine echte Gemeinschaft mit Christus und untereinander zeichnet sie aus. «Es ist die echte apostolische Zeugnisgemeinde, die wartende Gemeinde der Endzeit.»⁸⁷ Diese bezeugende Gemeinde, die zur Entscheidung für oder wider seinen Namen ruft und im Gegensatz zur «Welt» lebt, wird als Minoritätskirche das Leiden am eigenen Leibe erfahren. Diese Kirche des Volkes sammelt sich zwar «im Gehäuse der alten Volkskirchen», aber sie scheidet die blossen Mitläufer aus.

Die Welt zeigt sich als die «Wüste», in der die Gemeinde Gottes lebt.⁸⁸ Die einzige Hoffnung, die die leidende Gemeinde hat, ist das Wissen, dass Jesus Herr ist. Die Gemeinde braucht auch nicht zu verzagen, denn sie wird die Kraft bekommen, die sie braucht.⁸⁹ Es gibt aber auch die «*entartete Kirche*», die mit der Welt Kompromisse schliesst und sich mit dem «Tier» «auf seltsame Weise verbinden kann, so dass sie nicht mehr Leuchter, Salz oder Sauerteig ist, sondern eben Religion, irgend etwas Frommes, Tiefes, was es aber auch auf der Erde in anderen Auflagen und Variationen gibt. . . Und diese verdorbene und entartete Gemeinde wird mit einem unerbittlichen Gericht bedacht».⁹⁰ Triumphieren kann die Gemeinde nur im Leiden.

Doch der Herr erwartet von seiner Gemeinde, dass sie den Kampf um die Welt nicht aufgibt, sondern dass sie als bekennende missionierende Kirche ihren Auftrag erfüllt. Deshalb muss die Kirche sich immer wieder «reinigen» für diese Welt, und das bedeutet, dass sie «um das Geheimnis echter Busse weiss (. . .), um Licht und Segen zu werden».⁹¹ Das wird sie in den Kampf mit den Mächten dieser Welt bringen, und dies wiederum bedeutet Leiden,

⁸⁶ K. Hartenstein, Die deutsche evangelische Weltmission, in: Jahrbuch 1951, 5–24.

⁸⁷ K. Hartenstein, Die neue Stunde der Weltmission, Stuttgart 1952, 23.

⁸⁸ K. Hartenstein, Der wiederkommende Herr, 1940, 175.

⁸⁹ A.a.O. 44.

⁹⁰ A.a.O. 49.

⁹¹ A.a.O. 75.

denn diese Mächte wollen das Zeugnis der Kirche nicht hören. Sie sträuben sich gegen die Verkündigung der Kirche. Die «Kenosis Christi» (die Ohnmacht Gottes), wie wir sie in Phil 2, 5–8 beschrieben finden, wird wieder, wie am Anfang der Basler Mission bei C. G. Blumhardt, zum zentralen Theologumenon in der Theologie Hartensteins.

3. Die Weltverantwortung der bekennenden Kirche

Der *Kampf um das Gold* bestimmt das Verhalten der Welt immer mehr. Und das hat zur Folge «die Unterdrückung der Millionen Ausgebeuteten in den Weltvölkern».⁹² Die ökumenische Bewegung und der Kampf mit der dämonischen Macht erhält nun deutliche Konturen: «Es entstehen die hochindustrialisierten, mit höchster Technik ausgestatteten Handels- und Weltvölker. Die materialistische Grundlehre erfasst alle Schichten... Aus den christlichen Völkern entstehen antichristliche Gedankengebilde und entschlossen Christus ablehnende Gestalten. Eine totale Entgottung beginnt auf allen Lebensgebieten. Die Welt beginnt, nicht wieder heidnisches, sondern antichristliches Gepräge zu erhalten.»⁹³

Die wahre Kirche ist für Hartenstein die «Frau mit dem Kind in der Wüste»⁹⁴, die umherirrt und verfolgt wird. Die falsche Kirche aber ist «die verweltlichte Kirche, die sich unheiliger Mittel bedient, um an der Macht zu bleiben». Sie schliesse einen Pakt mit der Welt und lasse sich von den Mächten der Welt missbrauchen «als Zaum und Zügel für die Völker». Sie strafe «nicht mehr die Sünden und die Sünder, sondern macht den Weg in den Himmel breit und bequem. Sie vergisst, dass die Welt für sie gekreuzigt ist und buhlt um ihren Beifall, um ihre Ehre und Weisheit. Sie ist völlig Weltmacht geworden, abgefallen von Christus, hat sich mit der Welt eingelassen und sich von ihr tragen lassen».⁹⁵

Die Theologie des Leidens durchzieht Hartensteins Theologie wie ein roter Faden. Bereits die Abschiedspredigt, die er vor Antritt seiner neuen Arbeit als Direktor der Basler Mission 1926 in Urach über II Kor 5, 15 hält, beendet er mit den Worten: «Es ist das Opfer und Leiden eines ganzen schweren Christenlebens wert für die eine Stunde bereit zu sein, da der Herr kommt. Ja, komme Herr Jesu. Amen.»⁹⁶ Und wir finden ähnliche Klänge

⁹² A. a. O. 110–111.

⁹³ A. a. O. 128.

⁹⁴ In Apk 12, 1–17 wird von dem «Weib» (Frau) in der Wüste berichtet. Sie ist für Hartenstein Sinnbild der «Christusgemeinde in der Welt». Siehe dazu Hartenstein, *Der wiederkommende Herr*, 168 ff.

⁹⁵ A. a. O. 211.

⁹⁶ «Abschiedspredigt Urach, 1926. Ein letzter Gruss an seine liebe Gemeinde Urach» – Archiv des Ev. Oberkirchenrats/Predigten.

wieder in seiner letzten Bibelarbeit kurz vor seinem Tod im Jahre 1952. Doch jetzt betont er: «Ihr dürft an die Juden nicht anders denken . . ., als in der grossen Liebe und Fürbitte und in der tiefen Busse und Bitte um Vergebung für all das, was unser Volk an Israel verschuldet hat. Vergesst das keinen Augenblick . . . Man kann auch bei politischer Freiheit verlorengelassen mit Leib und Seele an die Götter der Gewalt und des Blutes, des Geldes und der Menschenanbetung.»⁹⁷ Die Rechtfertigung des Krieges, «wie sie in unserer Mitte weitgehend geübt wurde,» erkennt er am 4. August 1948 als Schuld, denn «Gott hat uns das wahre Angesicht des Krieges enthüllt. Wir wissen jetzt, dass durch den Krieg die dämonischen Kräfte im Menschen und in der Welt» zum Durchbruch kommen, und er sieht den Krieg als Abfall von Gott. Für die Kirche könne nur gelten: «Macht euch nicht mitschuldig an dem, was über die Menschheit hereinzubrechen droht. Habt den Glauben, auch wenn dies für euch Leiden zur Folge hat.» Die Kirche soll Zeichen der Gewaltlosigkeit aufrichten, denn sie hat die Gewissheit: «Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdreich besitzen». Der Gewaltverzicht sei die angemessene Art christlichen Handelns. Wie sein Schwiegervater Otto Umfrid und seine Frau setzt er sich nun auch ein «für eine Welt ohne Krieg.»⁹⁸

Hartenstein hatte seine eigene und seines Volkes Schuld erkannt. Er formulierte das so in einem Gebet um *Vergebung* der Schuld:

«Wir bitten Dich, Herr, um Vergebung aller unserer Schuld, die wie ein Fluch auf uns lastet. Wir beugen uns auch stellvertretend für unser ganzes Volk vor Dir, dem Heiligen, und bitten dich, dass du Gnade vor Recht ergehen lässt und uns die Verachtung Deines Wortes und die Übertretung deiner heiligen Gebote gnädig verzeihst. Wir haben Deine Gnade nicht verdient, aber um Deines heiligen Kreuzes willen rufen wir Dich, Herr, gemeinsam an: Herr, erbarme dich!»⁹⁹

V. Der gehorsame Zeugendienst der bekennenden Kirche heute

Im streng vertraulich gehaltenen Papier «Zur Neuordnung des internationalen Missionslebens nach dem Krieg»¹⁰⁰ heisst es in bezug auf «die Frage der Wiederherstellung des status quo ante 1939», also die Wiedenzulassung der Deutschen in die Basler Mission, «dass wir uns, rein menschlich gese-

⁹⁷ Th. Sorg (Hg.), *Bibel lesen mit Karl Hartenstein*, Stuttgart 1982, 7–18.

⁹⁸ «Ein Wort der deutschen Kirche zum Krieg», Frankfurt, den 4.8.48 Archiv des OKR in Stuttgart. Handschriftlich bearbeitet von Hartenstein.

⁹⁹ «Fürbitte-Gebete von K. Hartenstein, gesammelt von M. Spelsberg» (Heimatruh, den 1.1.1951), 28.

¹⁰⁰ 24. August 1944 im Archiv der BM QK 4,9.

hen, ungeheuer auseinander gelebt haben» und deshalb «die Einschaltung einer gewissen ›Karenzzeit‹ geradezu eine Wohltat wäre». ¹⁰¹ Bei der Betonung der «leidenden Gemeinde» in den Briefen Hartensteins müsse sich erst noch zeigen, «ob die deutschen Christen das von Deutschland verursachte Leiden der anderen Völker überhaupt einmal sehen lernen werden, und ob es ihnen geschenkt wird, davor stille zu werden». ¹⁰² Man müsse sich fragen, ob es «nicht hilfreich wäre», das Gespräch einer Zusammenführung «mit Leuten einer jüngeren Generation» zu führen.

Inzwischen ist fast ein halbes Jahrhundert vergangen. Die Gespräche haben stattgefunden. Die Basler Mission hat wieder einen Deutschen als Präsidenten. Die «Entschuldung» ist geschehen, und deshalb sind Entschuldigungen nicht mehr notwendig.

Weitergeben des Glaubens im säkularisierten Europa – eine ökumenische Aufgabe

Geblieden aber ist die Mission als der gehorsame Zeugendienst der bekennenden Kirche. Im Jahre 1990 feierte die Basler Mission ihr 175-jähriges Jubiläum. Der Gründer der Basler Mission, Christian Friedrich Spittler, umschrieb die Aufgabe der Mission am Anfang der Basler Mission mit den Worten: «Wenn wir aus Heiden Christen machen, dann müssen wir auch verhindern, dass aus Christen Heiden werden.»

Spittler umschrieb damit die Mission in allen «sechs Kontinenten». Dass der gehorsame Zeugendienst der bekennenden Kirche heute in Europa vielleicht notwendiger ist als je zuvor, steht ausser Frage. Könnte nicht die zukünftige Aufgabe der Basler Mission nach vollzogener Integration von Kirche und Mission als «Kirche in Bewegung» darin bestehen, dass sie diejenigen, die das Evangelium von hier aus empfangen haben, bittet: «Kommt herüber und helft uns bei der Verkündigung des Evangeliums in Europa?» Wäre nicht die Basler Mission aufgrund ihrer Geschichte geeignet, zum Sammelbecken derer zu werden, denen der «gehorsame Zeugendienst der bekennenden Kirche» in Europa in enger Verbindung mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen als neue Aufgabe zur Verpflichtung wird? Die Basler Mission hätte damit in Fortführung ihrer 175 Jahre alten Tradition noch eine grosse Aufgabe als «Kirche in Bewegung», besonders im zukünftigen Europa.

Karl Wilhelm Rennstich, Basel – Urach

¹⁰¹ A.a.O. 7.

¹⁰² A.a.O. 8.