

Fluchtpunkt Jerusalem: Der badische religiöse Sozialist Heinz Kappes in der Emigration¹

Roland Löffler

Die Forschung zur Kirchlichen Zeitgeschichte Badens hat in den letzten drei Jahrzehnten eine bemerkenswerte Blüte erlebt. Die besonderen Entwicklungen in Baden mit einerseits seiner liberalen politischen Tradition, die sich auch auf innerkirchliche Demokratisierungs- bzw. Partizipationsprozesse auswirkte, und andererseits seiner religionspolitisch-theologischen Gemengelage nach der Verbindung aus fortschrittlichen, konservativ-positiven, pietistisch-erwecklichen, religiös-sozialistischen und auch deutsch-christlichen Kräften, die je eigene und doch auch gemeinsame Mentalitäten herausbildeten, sind für Historiker ein reizvolles Forschungsfeld.

Neben diversen Einzelstudien zum 19. und 20. Jahrhundert stellt ohne Zweifel die sechsbändige Quellensammlung zur badischen Landeskirche im Dritten Reich einen editorischen Meilenstein der badischen Kirchengeschichte dar.²

1 Für zahlreiche sachliche und persönliche Informationen, Hinweise und Einblicke sowie die Erlaubnis zur Bearbeitung der Personalakte ihres Vaters im Landeskirchliches Archiv Karlsruhe (LKA) bin ich der Tochter von Heinz Kappes, Frau Elisabeth Kappes-Watson (New York) zu besonderem Dank verpflichtet. Eine kürzere Fassung dieses Aufsatzes erschien bereits unter dem Titel: R. Löffler, Exile ohne Patronage. Der religiöse Sozialist Heinz Kappes in Jerusalem, in: A. Chandler/Katarzyna Stoklosa/J. Vinzent (Hgg.), Exile and Patronage. Cross-cultural negotiations beyond the Third Reich, Berlin 2006, 127–152.

2 Vgl. Die Evangelische Landeskirche in Baden im „Dritten Reich“. Quellen zu ihrer Geschichte, Bd. 1–6, hrsg. von H. Rückleben und H. Erbacher (Bd. 1–3) sowie gemeinsam mit einer Fachkommission von G. Schwinge (Bd. 4–6), Karlsruhe 1991–2005. Vgl. auch G.A. Benrath, Die Evangelische Landeskirche in Baden von den Anfängen bis zur Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, in: H. Sproll/J. Thierfelder (Hgg.), Die Religionsgemeinschaften in Baden-Württemberg, Stuttgart u.a. 1984, 115–136; Chr. Binder, Christians of Jewish Descent in the Baden State Church, in: Kirchliche Zeitgeschichte 10 (1997), 364–372; F. M. Brunn, Union oder Separation? Eine Untersuchung über die historischen, ekklesiologischen und rechtlichen Aspekte der lutherischen Separation in Baden in der Mitte des 19. Jahrhunderts, Karlsruhe 2006; J. Ehmman, Union und Konstitution. Die Anfänge des kirchlichen Liberalismus in Baden im Zusammenhang der Unionsgeschichte (1797–1834), Karlsruhe 1994; H. Erbacher (Hg.), Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte der Evangelischen Landeskirche in Baden. Preisarbeiten anlässlich des Barmenjubiläums 1984, Karlsruhe 1989; Ders., Die Evangelische Landeskirche in Baden in der Weimarer Zeit und im Dritten Reich 1919 – 1945. Geschichte und Dokumente, Karlsruhe 1983; Ders. (Hg.), Vereinigte Evangelische Landeskirche in Baden 1821 – 1971. Dokumente und Aufsätze, Karlsruhe 1971; F.-M. Kuhleemann, Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914, Göttingen 2002; Ders., Glaube, Beruf, Politik. Die evangelischen Pfarrer und ihre Mentalität in Baden 1860–1914, in: L. Schorn-Schütte/W. Sparn (Hgg.), Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 20. Jahrhunderts, Stuttgart-Berlin-Köln 1997, 98–127; Ders., Protestantisches Milieu in Baden. Konfessionelle Vergesellschaftung und Mentalität im Umbruch zur Moderne, in: O. Blaschke/Ders., Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen. Religiöse Kulturen der Moderne, Gütersloh 1996, 316–349; R.-U. Kunze, Christliche Kirchen und religiöse Gemeinschaften im deutschen Südwesten während des Dritten Reiches. Ein Forschungsüberblick, in: P. I. Trummer/K. Pflug (Hgg.), Die Brüder Stauf-

Gerade vor dieser breiten Analyse der neuesten Kirchengeschichte mag es auf den ersten Blick entbehrlich erscheinen, den Blick von den Haupt- auf die Nebenrollen der großen historischen Bühne zu werfen. Wenn sich ein solcher Nebendarsteller aber durch einen ungewöhnlichen Lebensweg auszeichnete, der die Zusammenhänge der Zeitgeschichte auszuleuchten verhilft, lässt sich ein solcher biographischer Exkurs meines Erachtens rechtfertigen.

Der Religiöse Sozialist Heinz Kappes war ein derartiger Mensch, der sich als widerständiger Geist weder mit dem Nationalsozialismus noch mit den Vorgaben der mit dem Zeitgeist arrangierten Kirchenleitung anpassen wollte und deshalb seine Pfarrstelle verlor. Seine Emigration nach Palästina und ihre Begleiterscheinungen werfen ein bezeichnendes Licht auf die Behandlung eines Dissidenten durch das Deutsche Reich, seine offiziellen und offiziellen Vertreter im Ausland, aber auch die Kirchenbehörden der badischen Landeskirche.

Kappes war als Emigrant in Palästina ein Einzelgänger. Er teilte das Schicksal der vielen Einzelgänger, denen die Prominenz eines Heinrich Brüning, Joseph Wirth oder Thomas Mann fehlte: Der Kampf um die Sicherung des Lebensunterhalts bestimmte die Jahre im Exil – zumal im wirtschaftlich instabilen Palästina der 1930er und 1940er Jahre. Der politische Aktionsradius war begrenzt, weil der Kontakt zu Parteifreunden und Gesinnungsgenossen abbrach und die Öffentlichkeit des Aufnahmelandes nur ein begrenztes Interesse an den politischen Positionen der Exilanten zeigte.³ Ihm wurde kein Lehrstuhl in der Schweiz oder den Vereinigten Staaten angeboten wie den „linken“ Theologieprofessoren Karl Barth, Fritz Lieb, Paul Tillich oder Otto Piper, noch konnte er sich – trotz einiger Kontakte ins Ausland – auf ein internationales kirchliches Netzwerk stützen, das ihn schnell mit einer neuen Aufgabe versorgte.

Doch Kappes war auch unter ganz anderen Aspekten ein Einzelgänger: Als Religiöser Sozialist stand dem rund 2000-köpfigen rechtskonservativ-nationalistischen

fenberg und der deutsche Widerstand. Eine Bestandsaufnahme aus Sicht der historisch-politischen Bildung, Stuttgart 2006, 65–77; Ders. (Hg.), *Badische Theologen im Widerstand, 1933–1945*, Konstanz 2004; Ders./Klaus Eisele (Hgg.), *Mitverschwörer – Mitgestalter. Der 20. Juli im deutschen Südwesten*, Konstanz 2004; H. Rückleben, *Deportation und Tötung von Geisteskranken aus den badischen Anstalten der Inneren Mission Kork und Mosbach*, Karlsruhe 1981; Ders., *Evangelische ‚Judenchristen‘ in Karlsruhe 1715 – 1945. Die badische Landeskirche vor der Judenfrage*, Karlsruhe 1988; Ders., *Die Badische Kirchenleitung und ihre nichtarischen Mitarbeiter zur Zeit des Nationalsozialismus*, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 126 (1978), 371–407; K. Scholder, *Baden im Kirchenkampf des Dritten Reichs. Aspekte und Fragen*, in: *Oberrheinische Studien* 2 (1973), 223–241; G. Schwinge (Hg.), *Die Erweckung in Baden im 19. Jahrhundert. Vorträge und Aufsätze aus dem Henhöfer-Jahr 1989*, Karlsruhe 1990; J. Thierfelder, *Hermann Maas und die badische Landeskirche im Dritten Reich*, in: U. Uffelmann (Hg.), *Das Land zwischen Rhein und Odenwald. Eine Ringvorlesung zur Region, Villingen-Schwenningen 1987*, 158–171; J. Thierfelder/E. Röhm, *Die evangelischen Landeskirchen von Baden und Württemberg in der Spätphase der Weimarer Republik und zu Beginn des Dritten Reichs*, in: Th. Schnabel (Hg.), *Die Machtergreifung in Südwestdeutschland. Das Ende der Weimarer Republik in Baden und Württemberg 1928–1933*, Stuttgart u.a. 1982, 219–256; U. Wennemuth (Hg.), *Mission und Diakonie, Kultur und Politik. Vereinswesen und Gemeinschaften in der evangelischen Kirche in Baden im 19. Jahrhundert*, Karlsruhe 2004; Ders., *Geschichte der evangelischen Kirche in Mannheim, Sigmaringen* 1996.

3 Vgl. zu den Problemen der „Einzelgänger“ in der Emigration z.B. G. Schwinghammer, *Im Exil zur Ohnmacht verurteilt. Deutsche Politiker und Parteien in der Emigration 1933 bis 1945*, in: *Bundeszentrale für politische Bildung* (Hg.), *Widerstand und Exil 1933–1945*, Bonn ²1986, 240. Vgl. auch [Art.] H. Kappes, in: *Biographisches Handbuch der deutschsprachigen Emigration nach 1933 Bd. I*, München u.a. 1980, 347f. Vgl. auch H. Mehringer, [Art.] Sozialdemokraten, K.-M. Mallmann, [Art.] Kommunisten, H. Hürten, [Art.] Christen und Konservative, alle in: *Handbuch der deutschsprachigen Emigration 1933–1945*, Darmstadt 1998, 475–493; 493–518; 551–561.

Milieu der palästinadeutschen Diaspora ebenso fern wie er dies bereits in Deutschland getan hatte. Der evangelische Theologe gehörte aber auch nicht zu den rund 75.000 jüdischen Deutschen, die zwischen 1933 und 1941 nach Palästina auswanderten, auch wenn er mit einigen dieser Emigranten intensive Kontakte pflegte. Es ist deshalb kaum verwunderlich, dass Kappes in neueren Darstellungen zur deutschen Emigration nach Palästina, die ausschließlich die „Jeckes“ im Blick haben, unerwähnt bleibt.⁴

Kappes hat diese Sonderrolle mit dem ihm eigenen Charisma ausgefüllt und sich in Palästina neue Aufgaben gesucht: Zunächst in der Versöhnungs- und Vermittlungsarbeit zwischen Juden und Arabern, dann als Angestellter der Lebensmittelverwaltung und schließlich als Übersetzer der Mystik des indischen Religionsphilosophen Sri Aurobindo (1872–1950).

Im Folgenden geht es darum, Kappes Lebensweg nachzuzeichnen, die Wurzeln seines Denkens und seines erstaunlichen Sendungsbewusstseins zu beleuchten, seine Leistungen zu würdigen, aber auch seine Fehleinschätzungen einzuordnen. Die Leitthese besteht darin, dass Kappes' überschwänglicher Enthusiasmus und sein religiöser Sozialismus zwar der Motor für sein respektables Engagement und seinen Widerstandsgeist, aber kein angemessenes Instrumentarium für eine politische Analyse war. In der Terminologie Max Webers war Kappes deshalb ein „Gesinnungsethiker“.⁵

Der Blick ins Palästina der Mandatszeit wird in die Entwicklungen in der Heimat eingebunden, ohne die Kappes' Gang in die Emigration unverständlich bleiben würde. Insofern soll diese Studie über das Exil eines Karlsruher Theologen auch einen Beitrag zur badischen Kirchengeschichtsschreibung leisten, kann jedoch eine wissenschaftliche Lücke nicht ausfüllen: nämlich die einer Gesamtdarstellung der religiös-sozialistischen Bewegung in Baden, deren genaue Analyse im Grunde überfällig ist.



Abb. 4:
Heinz Kappes (1893–1988), Fotografie aus dem Jahr 1958 (Landeskirchliches Archiv Karlsruhe)

-
- 4 Vgl. z.B. L. Heid [Art.] Palästina/Israel, in: Handbuch der deutschsprachigen Emigration 1933–1945, Darmstadt 1998, 349–358 mit Lit., der sich ausschließlich auf jüdische deutsche Emigranten in Palästina konzentriert. Kappes fehlt auch bei M. Getter, Emigration aus Deutschland in den Jahren 1933–1939: sozioökonomische gegenüber soziokultureller Absorbierung, in: Kathedra 12 (1979), 125ff.; S. Erel, Neue Wurzeln. 50 Jahre Immigration deutschsprachiger Juden in Israel, Gerlingen 1983; J. Reinharz, Die Ansiedlung deutscher Juden im Palästina der 1930er Jahre, in: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 1991, 163ff.; D. Niederland, Leaving Germany – Emigration Patterns of Jews and Non-Jews during the Weimarer Period, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte (künftig: TAJB) 27 (1998), 169–194; Nori Möding, Immigration nach Palästina – Befunde der ‚Oral History‘ aus den 1980ern und 1990ern, in: TAJB 27 (1998), 513–528.
- 5 Vgl. M. Weber, Soziologie – Universalgeschichtliche Analysen – Politik, Stuttgart 1973, 174ff.

1. Vom hochdekorierten Leutnant zu einem der führenden religiösen Sozialisten der Weimarer Republik

Der badische Pfarrer Heinrich (Heinz) Kappes⁶ gehörte neben seinem Amtsbruder Erwin Eckert zu den profiliertesten Religiösen Sozialisten⁷ der Weimarer Republik. Am 30.11.1893 im badischen Fahrenbach geboren, schlug der hochbegabte Sohn eines Pfarrers und Kirchenrats die Laufbahn des Vaters ein und studierte nach dem Abitur in Wertheim (1911) Theologie und Orientalistik in Tübingen und Berlin.

Der junge Wingolfit – Mitglied bis 1932 – unterbrach 1914 das Studium und meldete sich als Kriegsfreiwilliger beim Militär. Als mutiger Adjutant eines Artillerie-Regiments im Range eines Leutnants nahm Kappes 1916 an den Kämpfen um Verdun und der Schlacht an der Somme teil, wo er einen Genickschuss erhielt. Schon bald nach seiner Genesung kehrte er Ende 1916 an die Westfront zurück und blieb dort bis zum Kriegsende. Kappes wurde mit dem EK I und EK II, dem Zähringer Löwenorden mit Schwertern und dem Schwarzen Verwundetenabzeichen ausgezeichnet.

6 Zu Leben und Werk von Heinz Kappes vgl. M. Koch, Heinz Kappes (1893–1988). Christ und Sozialdemokrat in der Weimarer Republik, in: Badische Landesbibliothek Karlsruhe (Hg.), Protestantismus und Politik. Zum politischen Handeln evangelischer Männer und Frauen in Baden zwischen 1819 und 1933. Eine Ausstellung der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe in Zusammenarbeit mit der Evangelischen Landeskirche in Baden/Landeskirchliche Bibliothek, dem Generalandesarchiv Karlsruhe und dem Stadtarchiv Karlsruhe aus Anlass des Kirchenjubiläums 1996: 175 Jahre Evangelische Landeskirche in Baden, Karlsruhe 1996, 272–286; F.-M. Balzer/G. Wendelborn, „Wir sind keine stummen Hunde“ (Jesaja 56,10). Heinz Kappes (1893–1988). Christ und Sozialist in der Weimarer Republik, Bonn 1994; F.-M. Balzer, Das Problem der Assoziation nichtproletarischer, demokratischer Kräfte an die Arbeiterbewegung. Das Beispiel von Pfarrer Heinz Kappes, in: Internationale Dialogzeitschrift 7 (1974), 170–181; E. Watson/H. Wright (Hgg.), Heinz Kappes (1893–1988): Led by the Spirit. My life and work. His autobiography, some letters, speeches and sermons, radio interviews, tributes and obituaries. Translated from the German by his daughters, Elisabeth Watson and Hildegard Wright, Maschinenschriftliches, hexographiertes Manuskript, ohne Ort und Jahr (Exemplar im LKA als Anhang zu PA 6224). Im Landeskirchlichen Archiv Karlsruhe befindet sich neben der Personalakte zum politischen Engagement in der Weimarer Republik auch eine umfangreiche Sammlung Kappes. Außerdem gibt es in Seesen ein Heinz-Kappes-Archiv und in Marburg ein Archiv Eckert, in denen sich Materialien zu den beiden wichtigen Protagonisten des Religiösen Sozialismus in Deutschland nach 1918 finden. Aufgrund der andersgelagerten Thematik wurden diese beiden Archive allerdings nicht ausgewertet.

7 Zum religiösen Sozialismus vgl. R. Breipohl, Religiöser Sozialismus und bürgerliches Geschichtsbewusstsein zur Zeit der Weimarer Republik, Zürich 1971; S. Heimann/F. Walter, Religiöse Sozialisten und Freidenker in der Weimarer Republik, Bonn 1993; Arnold Pfeiffer, Religiöse Sozialisten, in: D. Kerbs/J. Reulecke (Hgg.), Handbuch der deutschen Reformbewegungen, Wuppertal 1998, 523–536; U. Peter, Der Bund der religiösen Sozialisten in Berlin von 1919 bis 1933. Geschichte – Struktur – Theologie und Politik, Frankfurt/Main 1998 sowie Ders., Christuskreuz und rote Fahne: der Bund religiöser Sozialisten in Westfalen und Lippe während der Weimarer Republik, Bielefeld 2002. Zur Problematik der mitunter einseitigen, ideologischen Darstellungen des Kreises um Balzer, die regelmäßig die wissenschaftlichen Standards verlassen und zu religiös-sozialistischen Bekenntnisschriften mutieren, vgl. Hermann/Walter, Religiöse Sozialisten und Freidenker (wie Anm. 7), 114 Anm. 239. Kappes selbst hat sich sehr kritisch gegen eine Heroisierung der religiösen Sozialisten der Weimarer Republik durch Angehörige der Studentenbewegung der 1960er Jahre geäußert; vgl. M. Jacobs, Religiöser Sozialismus und Mystik. Ein Blumhardtianer berichtet aus seinem Leben und Werden (Interview mit Heinz Kappes), in: A. Schindler/R. Dellsperger/M. Brecht (Hgg.), Hoffnung der Kirche und Erneuerung der Welt. Beiträge zu den ökumenischen, sozialen und politischen Wirkungen des Pietismus (FS Andreas Lindt), Göttingen 1985, 332f.

Die Einsicht in die Schrecken des Krieges ließen ihn als Pazifisten nach Hause zurückkehren. Kappes schloss sich in den 1920er Jahren der Deutschen Friedensgesellschaft und dem Weltbund antimilitaristischer Pfarrer an.

Zügig nahm er das Studium wieder auf und legte 1919 und 1920 mit überdurchschnittlichem Erfolg das Erste und Zweite Theologische Examen – als Zweitbester seines Jahrgangs – in Heidelberg ab. 1919 wurde er in Wertheim ordiniert, ehe sich von 1920–22 das Vikariat in verschiedenen nordbadischen Gemeinden und 1920 die Eheschließung mit Elisabeth (Else) Kern anschloss. In einem 1981 verfassten Lebensrückblick sprach Kappes, dass ihn neben den Professoren Schlatter (Tübingen), Deißmann und Holl in Berlin die Jugendbewegung sowie im Vikariat die Mannheimer Pfarrer Dr. Ernst Lehmann und Walter Lutz geprägt hätten.⁸ Kappes sozial engagierter Vikarsvater Lehmann wirkte an der Lutherkirche in der proletarischen Neckarvorstadt, war ein Vetter Rathenaus und ein Anhänger Friedrich Naumanns, schloss sich in der Zwischenkriegszeit den Religiösen Sozialisten und der SPD an. In Mannheim lernte Kappes die sozialen Nöte der Arbeiterschaft aus unmittelbarer Erfahrung kennen. An Lutz beeindruckte ihn dessen ungewöhnliche Konzeption der kirchlichen Sozialarbeit, die nicht mehr von einem Verein, sondern von der Gemeinde selbst getragen werden sollte.

Ein außergewöhnliches soziales Engagement sollte auch für Kappes Werdegang als Pfarrer der badischen Landeskirche kennzeichnend werden. Dabei kam ihm entgegen, dass er schon 1923 zum Leiter des Jugend- und Wohlfahrtsdienstes in Karlsruhe ernannt wurde, also Jugendpfarrer für die gesamte Stadt wurde, und den Vorsitz der Arbeitsgemeinschaft Karlsruher Jugendbünde übernahm. Beeinflusst durch den jüngeren Blumhardt und Leonhard Ragaz schloss er sich 1920 der religiös-sozialen Bewegung an, stand der Neuwerkbewegung nahe, wurde 1924 Mitglied der SPD und zählte bald zu ihrem linken Flügel.⁹

2. Kappes, Eckert und der religiöse Sozialismus in der Weimarer Republik

Unter dem Begriff des Religiösen Sozialismus sammelten sich in der Weimarer Republik eine Zahl recht unterschiedlicher Theologen, Intellektueller und kirchlicher Gruppen, deren gemeinsames Ziel *die Opposition [...] gegen die kapitalistische und militaristische Gesellschaftsordnung, in der wir stehen und deren letzte Konsequenzen im Weltkrieg offenbar geworden sind*, war.¹⁰ Sie versuchten diesem System das soziale und diakonische Engagement als prophetisches Zeugnis für Gottes Herrschaft

8 Vgl. Kappes' Rückblick auf sein Leben, ohne Ort, vom 26. Oktober 1981, LKA PA Kappes und Watson/ Wright, *Led by the Spirit* (wie Anm. 6), 34f.

9 So die Einschätzung von G. Wendelborn, *Das Ringen von Heinz Kappes um die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden*, in: Balzer/ Wendelborn, „Wir sind keine stummen Hunde“ (wie Anm. 6), 67. Dass Kappes in den 1920er Jahren auch einer Freimaurer-Loge angehörte, kam weder vor noch nach 1933 an die Öffentlichkeit, weshalb es weder sein Verhältnis zur Kirchenleitung noch zum NS-Staat belastete. Vgl. Watson/ Wright, *Led by the Spirit* (wie Anm. 6), 39.

10 Vgl. P. Tillich, *Der Sozialismus als Kirchenfrage*, in: Ders., *Gesammelte Werke*. Bd. II: Christentum und soziale Gestalt. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus, Stuttgart 1962, 13–20, hier: 14. Vgl. auch zusammenfassend: Pfeiffer, *Religiöse Sozialisten* (wie Anm. 7), 523–536.

über die Welt entgegenzusetzen. Das eschatologische Reich Gottes sollte symbolisch durch das Handeln der Gemeinden für Arme und sozial Geächtete in der Gegenwart verwirklicht werden. Kritiker – sowohl auf Seiten der sozialistischen Parteien als auch des konservativ-obrigkeitsstaatlich geprägten deutschen Protestantismus – sahen in diesem theologischen Geschichts- und Gesellschaftsmodell eine Sakralisierung des Sozialismus. In einer Zeit, in der der Sozialismus jeglicher Couleur gerade von den Kirchen bekämpft wurde, hatten die Religiösen Sozialisten einen schweren Stand, blieb die Zahl ihrer Mitglieder und ihre öffentliche Wirkung begrenzt.¹¹ T. Jähnchen schätzt, dass nur rund 1% der Pfarrer Religiöse Sozialisten waren. In ihren Hochburgen Thüringen und Baden erreichte der „Bund Religiöser Sozialisten Deutschlands“ (BRSD) maximal 15% der Stimmen bei den Kirchenwahlen.¹² Bei den badischen Synodalwahlen 1926 erzielte der BRSD in Mannheim sogar 26%, in Karlsruhe-Stadt 24,4% der Stimmen – also genau in den Orten, in denen Erwin Eckert und Heinz Kappes als Pfarrer tätig waren. Eine kirchliche Massenbewegung der Arbeiterschaft wurde der BRSD dennoch nicht, erreichte er eher kirchentreue Kleinbauern und ihre in die Städte gezogenen Nachkommen als das anvisierte Industrieproletariat.¹³ Die Wahlergebnisse zeigen, dass es einzelnen religiös-sozialistischen Gruppierungen und Persönlichkeiten durchaus gelingen konnte, auf regionaler bzw. lokaler Ebene kirchenpolitischen Einfluss zu gewinnen.

Trotz des respektablen Wahlergebnisses besaß die konservative Kirchlich-Positive Vereinigung in der Synode die Mehrheit und stellte in der Kirchenleitung den Kirchenpräsidenten D. Klaus Wurth und seinen Stellvertreter, Prälat D. Julius Kühlewein.¹⁴ Erst 1933 führt die badische Landeskirche als Verwirklichung des Führerprinzips in der Kirche das Bischofsamt ein, in das Kühlewein am 26. Juli 1933 gewählt wurde, weil Wurth der Vereinnahmung durch die Nationalsozialisten durch seine freiwillige, vorgezogene Pensionierung zuvorgekommen war.

Heinz Kappes vertrat die Religiösen Sozialisten zwischen 1926–1933 in der Landessynode, die Sozialdemokratie im Bürgerausschuss (1926–30) und im Stadtrat (1930–33) von Karlsruhe, kämpfte schon seit Hitlers Marsch auf die Feldherrnhalle 1923 gegen den Aufstieg des Nationalsozialismus und warb in ganz Deutschland für

11 Vgl. z.B. K. Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, 216. Ähnlich urteilt T. Jähnchen, [Art.] Religiöse Sozialisten, in: M. Honecker/H. Dahlhaus/J. Hübner/T. Jähnchen/H. Tempel (Hgg.), *Evangelisches Soziallexikon. Neuausgabe*, Stuttgart/Berlin/Köln 2001, 1331–1334. Auffallend ist, dass Nowaks Urteil über die Religiösen Sozialisten nicht frei von zeitgeschichtlichen Umständen ist. In seiner nach der Wende entstandenen *Geschichte des Christentums in Deutschland* und seinem Aufsatz: Religiöser Sozialismus in der Weimarer Republik. Historische Reminiszenzen nach dem Ende der bipolaren Welt zu einer umstrittenen Bewegung der zwanziger Jahre, in: J. Mehlhausen (Hg.), „...und über Barmen hinaus“. *Studien zur Kirchlichen Zeitgeschichte* (FS C. Nicolaisen), Göttingen 1995, 100–111, ist sein Urteil ausgewogener als in seiner zu DDR-Zeiten entstandenen Habilitationsschrift *Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932*, Weimar 1988, bes. 271–283, wo beispielsweise die SPD-nahen Pfarrer kritischer beurteilt wurden als die KPD-Sympathisanten um Eckert.

12 Vgl. Jähnchen, Religiöse Sozialisten (wie Anm. 11), 1334. Zum BRSD vgl. S. Heimann, *Der Bund religiöser Sozialisten Deutschlands (BRSD): Selbstverständnis, organisatorische Entwicklung und praktische Politik*, in: Heimann/Walter, *Religiöse Sozialisten und Freidenker* (wie Anm. 7), 13–262.

13 Vgl. Pfeiffer, Religiöse Sozialisten (wie Anm. 7), 530.

14 Vgl. K. Finck, Klaus Wurth, Norderstedt 2004 sowie S. Schurr, Julius Kühlewein, in: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon IV* (1992), 749–751.

den BRSD. Kappes war kein sozialistischer Intellektueller wie etwa Paul Tillich, sondern zählte trotz seines scharfen Intellekts und seiner breiten Bildung zum „Typus des praktischen Sozialisten“.¹⁵ Evangelium und Sozialismus verbanden sich nach seiner Überzeugung darin, dass *ein Reich Gottes unter den Menschen, für den Menschen, durch den Menschen eben auf der Erde in dem konkreten Leben* verwirklicht werden müsse.¹⁶ Das expressionistische Pathos der Jugendbewegung spielte für Kappes’ idealistischen Sozialismus – er selbst sprach gerne von seinem *eschatologischen Realismus*¹⁷ – eine ebenso wichtige Rolle wie die politische Mystik Christoph Friedrich Blumhardts.¹⁸ Im Prinzip waren für Kappes sowohl die Kirche als auch der Sozialismus Chiffren, Mittel zum Zweck zur „Heilung der Welt“, Realisierung eines „neuen Menschen in einer neuen Gesellschaft“.¹⁹ Die Kirche sollte seinem Verständnis nach der Ort sein, an dem sich das Reich Gottes im Kampf für umfassende religiöse, gesellschaftliche Veränderungen und die Aufhebung der Klassenschranken realisiere.

Die Kritik an Sozialismus und Kirche waren dann geboten, wenn beide ihrer eigentlichen Aufgabe nicht mehr nachkamen, sich dem Elend der Armen und Schwachen anzunehmen. Kappes sparte nicht mit unverhohlener Kritik an seiner evangelischen Kirche, die für den eigenen Machterhalt den Verbund mit den Herrschenden, nicht aber die Verbindung mit dem Proletariat suchte.

Genau diesen Weg versuchte Kappes einzuschlagen. Am 1. Mai und am 2. Advent, der von der Stockholmer Weltkonferenz der Bewegung für Praktisches Christentum 1925 zum „Weltfriedenstag“ erklärt worden war, feierte Kappes sogenannte sozialistische Gottesdienste. Kappes brachte Arbeitergesangvereine dazu, sich an der Gestaltung der Gottesdienste zu beteiligen. Diese Sonder-Gottesdienste wurden ein großer Erfolg. Kappes erreichte Teile der religiös kaum sozialisierten Arbeiterschaft und predigte vor bis zu 1500 Menschen.²⁰

Kappes war in der badischen Landeskirche kein Einzelkämpfer. An deutschlandweiter Prominenz überragte ihn Erwin Eckert,²¹ Pfarrer in Mannheim, geschäftsführender Vorsitzender des BRSD und Herausgeber des Bundesorgans „Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes“, 1931 in „Der religiöse Sozialist“ umbenannt. Eckert und

15 So Jacobs, Religiöser Sozialismus und Mystik (wie Anm. 7), 319.

16 Zitiert nach F.-M. Balzer, Parallele Leben – Heinz Kappes und Erwin Eckert (Jahrgang 1893), in: Balzer/Wendelborn, „Wir sind keine stummen Hunde“ (wie Anm. 6), 16.

17 Vgl. Wendelborn, Das Ringen von Heinz Kappes (wie Anm. 9), 50.

18 Zum jüngeren Blumhardt vgl. z.B. S. Wasserberg, [Art.] Blumhardt, Christoph Friedrich, in: Evangelisches Soziallexikon (wie Anm. 11), 1869.

19 Vgl. zu diesem Komplex z.B. Wendelborn, Das Ringen von Heinz Kappes (wie Anm. 9), 52–55 (zum Kirchenverständnis), 62–66 (zum Sozialismus), 84 und 101 (zum Scheitern des Sozialismus). Vgl. auch das Kappes-Interview bei Jacobs, Religiöser Sozialist und Mystik (wie Anm. 7), 324, wo Kappes selbst ausdrücklich sagt, die Sozialdemokratie sei für die religiösen Sozialisten Mittel zum Zweck, aber nie selbst Zweck gewesen.

20 Vgl. Wendelborn, Das Ringen von Heinz Kappes (wie Anm. 9), 46f., 73.

21 Zu Eckert vgl. F.-M. Balzer, Klassengegensätze in der Kirche. Erwin Eckert und der Bund der Religiösen Sozialisten. Mit einem Vorwort von Wolfgang Abendroth, Bonn ³1993; F.-M. Balzer/K. U. Schnell, Der Fall Erwin Eckert. Zum Verhältnis von Protestantismus und Faschismus am Ende der Weimarer Republik. Mit einem Geleitwort von H. Prolingheuer, Bonn ²1993; F.-M. Balzer (Hg.), Ärgernis und Zeichen. Erwin Eckert – Sozialistischer Revolutionär aus christlichem Glauben, Bonn 1993. Vgl. auch die Ausführungen bei K. Nowak, Politische Pastoren. Der Evangelische Geistliche als Sonderfall des Staatsbürgers (1862–1932), in: L. Schorn-Schütte/W. Sparn (Hgg.), Evangelische Pfarrer (wie Anm. 3), 159–164.

Kappes fielen durch ihr starkes soziales und politisches Engagement und ihre regelmäßigen Zusammenstöße mit der Kirchenleitung auf.

In Synodaldiskussionen und Predigten warfen Kappes und Eckert den Positiven regelmäßig vor, ihr Kirchenverständnis ausschließlich auf dem Amt des Pfarrers aufzubauen, die Veränderung der Gesellschaftsordnung zur Realisierung größerer Gerechtigkeit aber zu vernachlässigen. Obwohl der *rote Kappes* bald zu einem gefragten Redner für BRSD und SPD wurde, lehnte er 1932 die Kandidatur für ein Reichstagsmandat ab. Ihm fehlte im Gegensatz zu seinem weitaus radikaleren Freund und Kollegen Eckert der „Wille zur Macht“.²² Damit war Kappes kein Einzelfall. Wie K. Nowak gezeigt hat, scheute die Mehrheit der politisch engagierten Pfarrer in der Weimarer Republik davor zurück, Berufspolitiker zu werden.²³ Erstens ermahnten die Kirchenleitungen ihre Pastoren, das geistliche Amt nicht durch das politische Engagement zu beschädigen. Zweitens war es zeitlich aufwendig, Pfarramt und politisches Amt zu koordinieren. Auch die wirtschaftliche und beamtenrechtliche Absicherung des Pfarramtes spielte eine Rolle. Drittens fehlte ihnen oft die nötige Fachkompetenz, weshalb die politischen Pastoren häufig in den Kultur-, Bildungs- und Sozialausschüssen der Parteien zu finden waren, wie auch das Beispiel Kappes belegt. Politische Pfarrer wurden in den Parteien oft reserviert aufgenommen. Sie stießen mit ihren ideologisch oder religiös aufgeladenen Konzepten auf erheblichen innerparteilichen Widerspruch, vor allem, wenn sie mit dem „Bonus des geistlichen Amtes“²⁴ wuchern wollten und einen besonderen Weitblick über die parteipolitischen Grenzen hinweg für sich beanspruchten.

Auch Eckert widmete sich nicht nur aus freien Stücken vollständig der Politik, sondern schlug diesen Weg erst nach seiner Verbannung aus dem geistlichen Amt ein. Eckert vertrat schon früh einen prononcierten Antimilitarismus, nahm unzweideutige Partei für die UdSSR, unter anderem als einziger religiös-sozialistischer Abgeordneter auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag 1930, und sorgte durch seine agitatorischen, anti-nationalsozialistischen Vortragsreisen in ganz Deutschland für Aufsehen. Seine Sozialkritik überstieg die seiner Genossen in SPD und BRSD und näherte sich Ende der 1920er bzw. Anfang der 1930er Jahre der Position der KPD, was schließlich zum Bruch mit der SPD und dem BRSD führte. Trotz vieler Gemeinsamkeiten gab es zwischen Eckert einerseits und den SPD-nahen religiösen Sozialisten wie Kappes, Heinrich Dietrich und Bernhard Göring erhebliche Differenzen. Wegen seiner Annäherung an die Kommunisten legte Kappes Eckert sogar nahe, aus dem BRSD auszuschneiden.²⁵ Am 2.10.1931 wegen Zellenbildung und Vertrauensbruch aus der SPD ausgeschlossen, trat Eckert am 3. Oktober 1931 zur KPD über. Damit war für die national-konservative Kirchenleitung der Bogen endgültig überspannt.²⁶

Bereits 1929 war Eckert von einem kirchlichen Dienstgericht wegen seines religiös-sozialen Engagements mit einer Verwarnung belegt worden. 1930 erteilte ihm Wurth Redeverbot, nachdem es bei einer SPD-Veranstaltung in Neustadt an der

22 Vgl. Koch, Heinz Kappes (wie Anm. 6), 274. Einen kurzen Vergleich des politischen Engagements der beiden religiös-sozialistischen Pfarrer versucht Balzer, *Parallele Leben* (wie Anm. 16), 10–26.

23 Vgl. Nowak, *Politische Pastoren* (wie Anm. 21), 160–162.

24 Ebd., 162.

25 Vgl. Nowak, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik* (wie Anm. 11), 280.

26 Vgl. ebd., 280 und mit etwas anderer Akzentsetzung G. Wendelborn, *Zur Legitimität des Eintritts Erwin Eckerts in die KPD*, in: Balzer (Hg.), *Ärgernis und Zeichen* (wie Anm. 21) 186–206, hier: 188.

Haardt mit Eckert als Redner zu handgreiflichen Auseinandersetzungen zwischen Sozialdemokraten und Nationalsozialisten gekommen war. Doch Eckert ließ sich nicht den Mund verbieten und setzte sein politisches Engagement fort. Daraufhin begann am 4. Februar 1931 das erste Dienststrafverfahren, in dem die Anklage Eckerts Amtsenthebung forderte. Trotz des sich abzeichnenden Dissens²⁷ wurde Eckert von den Religiösen Sozialisten Badens nicht allein gelassen. Kappes publizierte am 7.3.1931 in der sozialdemokratischen Zeitung „Volksfreund“ unter der an Jesaja 56,10 erinnernden Überschrift *Wir sind keine stummen Hunde!* eine scharfe Kritik an der badischen Kirchenleitung. Er warf ihr vor ganz im Sinne des Prophetenwortes, in einer Zeit höchster politischer Wachsamkeit wie schlafende Wächter und Hirten die durch den Aufstieg der NSDAP drohende Destabilisierung der Weimarer Demokratie nicht wahrzunehmen. Dagegen sah Kappes in Eckert einen prophetischen Geist, der mit der Kraft des Wortes vor den politischen Gefahren der Gegenwart warnte.²⁷ An einer Unterschriftenaktion (*Protestanten protestiert!*) für Eckert beteiligten sich über 100.000 Unterzeichner. Zu einer Protestveranstaltung in Mannheim kamen am 19.2.1931 8000 Teilnehmer, vor denen Kappes eine leidenschaftliche Verteidigungsrede hielt. Die regionale sozialdemokratische Presse, aber auch das Berliner SPD-Organ „Vorwärts“ berichteten über Eckerts Kampf *gegen das Hakenkreuz-Christentum*.²⁸ Der Protest blieb nicht ohne Erfolg: Nach zähen Verhandlungen am 14. Juni 1931 wurde der Mannheimer Pfarrer zu einer Zurücksetzung seines Dienstalters um sechs Jahre und zur Übernahme der Verfahrenskosten verurteilt. Die Amtsenthebung konnte zwar kurzfristig verhindert werden. Mit Eckerts Übertritt zur KPD wurde der Disziplinarprozess wiederaufgenommen. Im Herbst 1931 warf die Anklage Eckert nicht nur vor, durch sein öffentliches Auftreten seine Dienstpflicht verletzt zu haben, sondern auch mit seiner politischen Haltung eine negative Wirkung auf das Gemeindeleben auszuüben. Eine Mitgliedschaft in einer atheistischen Partei, die ihren Mitgliedern eine *Nichtbetätigung auf religiösem Gebiet* vorschrieb,²⁹ erschien dem kirchlichen Dienstgericht unvereinbar mit den Verpflichtungen eines Pfarrers. Das Urteil vom 11. Dezember 1931 lautete deshalb auf *Entfernung aus dem Kirchendienst mit Wirkung des Verlustes der Amtsbezeichnung, des Einkommens, des Anspruchs auf Ruhegehalt und Hinterbliebenenversorgung sowie des Rechts zur Vornahme von Amtshandlungen*.³⁰ Eckert trat daraufhin aus der Kirche und auch aus dem BRSD aus. Die Evangelische Landeskirche in Baden beschloss als Konsequenz

27 Vgl. Balzer, *Parallele Leben* (wie Anm. 16), 26f. und G. Wendelborn, *Das Ringen von Heinz Kappes* (wie Anm. 9), 94f. In Kappes' Artikel heißt es u.a.: *Er muss reden! Weiß man beim Oberkirchenrat nichts mehr von dem prophetischen Müssen des Berufenen, welche durch den Dunst der heimtückischen Lügen, halben Wahrheiten und Vernebelungen hindurchdringen und um der Wahrheit willen sich mit ganzer Kraft einsetzen müssen? Hat man bei der Kirchenbehörde den Instinkt für den Ernst und die rücksichtslose Wahrhaftigkeit verloren, mit der Eckert um das Gewissen kämpft?* Auch in der Zeitschrift für Religion und Sozialismus meldete sich Kappes 1931 und 1932 mehrfach und in ausführlichen Beiträgen zum „Fall Eckert“ zu Wort und analysierte die kirchenpolitischen Hintergründe des Amtsenthebungsverfahrens.

28 Vgl. Heimann, *Der Bund der religiösen Sozialisten* (wie Anm. 12), 131. Vgl. auch Kappes' programmatischen Aufsatz *Der theologische Kampf der religiösen Sozialisten gegen das nationalsozialistische Christentum*, in: G. Wünsch (Hg.), *Reich Gottes, Marxismus, Nationalsozialismus*, Tübingen 1931, 90–116.

29 Das Urteil wurde veröffentlicht in: *Gesetzes- und Verordnungsblatt für die Vereinigte Evangelisch-protestantische Landeskirche Badens*, Nr. 2 vom 22.2.1932, 22 – zitiert nach Wendelborn, *Zur Legitimität des Eintritts Erwin Eckerts in die KPD* (wie Anm. 26), 193.

30 Zitiert nach ebd., 189.

aus dem „Fall Eckert“, zukünftig keine offene Pfarrstelle mit religiös-sozialistischen Pfarrern zu besetzen. Folgt man der Interpretation von K. Nowak, so war das harte Durchgreifen der badischen Kirchenleitung nicht allein in der Ablehnung des Kommunismus begründet. Vielmehr war Eckert wegen seiner dezidierten Verschränkung von geistlichem Amt und prononciertem politischem Engagement nicht mehr tragbar.³¹

Die Entscheidung des Gerichts und die kirchenpolitischen Konsequenzen riefen bei Kappes scharfen Protest hervor. Bereits vor dem kirchlichen Dienstgericht hatte er 1931 als theologischer Verteidiger Eckerts der Kirchenleitung vorgeworfen, seinen Gesinnungsgenossen dem Stahlhelm und den Nationalsozialisten zu opfern. Als er seine Kritik in einer Protestversammlung am 21. Januar 1932 auch öffentlich wiederholte und der Kirchenleitung Parteilichkeit vorwarf, erhielt er eine Verwarnung.

Kappes' Kritik war weitblickend, mit seiner politischen Einschätzung sollte er recht behalten. Bei den Synodalwahlen 1932 erreichte in Baden die vom NS-Gauleiter und späteren Reichsstatthalter Robert Wagner gegründete „Kirchliche Vereinigung für positives Christentum und deutsches Volkstum“ auf Anhieb 13 der 62 Sitze. Die stärkste Fraktion bildete mit 29 Sitzen weiter die Kirchlich-Positive Vereinigung, die mit dem Ableger der Deutschen Christen eine Koalition einging, was Kappes als *protestantisches Harzburg* bezeichnete.³² Der rechten Zwei-Drittel-Mehrheit standen die Liberalen mit 11 und die Religiösen Sozialisten mit 9 Mandaten gegenüber. Die restriktiven Maßnahmen der Kirchenleitung, der interne Bruch zwischen Radikalen und Moderaten, rückläufige Mitgliederzahlen im BRSD, die Spannungen in der SPD zwischen proletarischen Freidenkern und religiösen Sozialisten sowie die Erfolge der Deutschen Christen bei den Kirchenwahlen in Preußen und Baden 1932 belegen, dass die Religiösen Sozialisten als Katalysator einer kirchlichen Massenbewegung gescheitert waren.

3. Eskalierende Auseinandersetzung und Dienstenthebungsverfahren

Die zukünftige kirchenpolitische Richtung war durch das Ergebnis der Kirchenwahlen vorgezeichnet: Es konnte deshalb nicht überraschen, dass die Landeskirche nach dem „Tag von Potsdam“ am 21. März 1933 einen durchaus parteilichen Hirtenbrief in allen Kirchen verlesen ließ, der mit den Worten begann: *Evangelische Glaubensgenossen! Was wir seit Jahren erhofft und ersehnt haben, ist gekommen: Unser deutsches Volk hat sich in seiner großen Mehrheit zu einer starken Front zusammengeschlossen und sich einmütig hinter die Männer gestellt, die das Oberhaupt unseres Reiches zur Führung des deutschen Volkes berufen hat.*³³

31 Vgl. Nowak, Politische Pastoren (wie Anm. 21), 163.

32 Das war eine Anspielung auf den Zusammenschluss der DNVP, der NSDAP und des Stahlhelms bei einer Tagung in Bad Harzburg 11.10.1931 zur „Nationalen Opposition“, die auch „Harzburger Front“ genannt wurde. Zur Verwarnung sowie die Diskussionen über Kappes politische Entwicklung vgl. EOK-Sitzungsprotokolle des Jahres 1932, LKA GA 3478, 30, 36, 40, 109.

33 Der Aufruf ist abgedruckt in: Gesetz- und Verordnungsblatt für die Vereinigte Evangelisch-protestantische Landeskirche Badens Nr. 6 vom 29.3.1933. Eine Wiedergabe findet sich in: Balzer/Wendelborn, „Wir sind keine stummen Hunde“ (wie Anm. 6), 102–104 bzw. in H. Rückle-

Die Machtergreifung der Nationalsozialisten bedeutete eine entscheidende Zäsur für Kappes' weiteren Lebensweg. Als der von der NSDAP dominierte Stadtrat Ende März 1933 die Entfernung der Juden aus den Karlsruher Gymnasien beschloss, legte Kappes sein SPD-Mandat aus Protest nieder. Er sah für eine weitere Mitarbeit keine Grundlage mehr. Da die badische Kommunalverfassung eine Mandatsniederlegung nur für den Fall eines Parteiaustritts vorsah, trat Kappes formell aus der SPD aus. Mit diesem Schritt endete Kappes parteipolitisches Engagement für immer, denn er trat nie wieder in eine Partei ein.³⁴ Seine Entscheidung hatte aber auch eminente kirchliche Konsequenzen: Da die Nazis drohten, alle Ausschüsse und Kommissionen, in denen Kappes mitarbeitete, zu boykottieren, wurde seine gesamte auf Kooperation mit den Behörden angelegte Arbeit als Stadtjugendpfarrer in Frage gestellt.³⁵ Kappes stimmte deshalb im Frühjahr 1933 einer Versetzung in das Dorf Büchenbronn bei Pforzheim zu. Der Kirchenleitung kam diese Entwicklung sehr entgegen, da sie den ungeliebten Pfarrer doch schon längst aus seinem öffentlichkeitswirksamen Amt entfernen wollte.³⁶

In dieser politisch aufgeladenen Zeit ließ die nächste Auseinandersetzung nicht lange auf sich warten. In vorrauseilendem Gehorsam gegenüber dem Staat wandte sich der Evangelische Oberkirchenrat (EOK) im April 1933 an jene Pfarrer, die Mitglieder oder Sympathisanten der SPD waren. Er forderte sie auf, aus der Partei auszutreten, das Engagement in sozialdemokratischen oder religiös-sozialistischen Organisationen zu beenden, politische Predigten mit sozialistischer Ausrichtung zu unterlassen und sich auch privat politisch zurückzuhalten.³⁷

Überraschenderweise unterschrieb Kappes die ihm vorgelegte Erklärung am 17.4.1933. Kappes schätzte das Scheitern der religiös-sozialen Bewegung realistisch ein, wollte aber wohl aus taktischen Gründen dem Oberkirchenrat entgegenkommen, um dadurch gewisse kirchenpolitische Freiräume zu bewahren. Allerdings schränkte er in einem Begleitschreiben seine Absage an den Sozialismus ein. Kappes lehnte nur den Vulgärmarxismus ab, sah sein Gewissen weiter an das Eintreten für die Rechte der Arbeiterschaft gebunden und bekannte sich zur bleibenden Bedeutung des *eschatologischen Realismus*. Diese Erklärung wurde am 9.5.1933 vom EOK gerügt und abgelehnt.³⁸ Kappes hielt sich auch nicht an das implizite Verbot politischer Predigten, sondern intensivierte sogar seine Kritik an der Gleichschaltungspolitik der neuen Machthaber. In seiner Pfingstpredigt 1933 kritisierte er, dass nach der Machtüber-

ben/H. Erbacher (Hgg.), Die Evangelische Landeskirche in Baden im „Dritten Reich“ (wie Anm. 2), Bd. II, Karlsruhe 1992, 797–799.

34 Vgl. Wendelborn, Das Ringen von Heinz Kappes (wie Anm. 9), 101 u. 104f.; Koch, Heinz Kappes (wie Anm. 6), 275.

35 Kappes' enormes Engagement wurde gerade in dem Moment deutlich, als er seine Ämter niederlegte. Als der Karlsruher Bürgermeister ihn von seinen Aufgaben entband, hielt er in seinem Schreiben vom 6.4.1933 all die Gremien fest, in denen Kappes mitgearbeitet hatte. Vgl. Wendelborn, Das Ringen von Heinz Kappes (wie Anm. 9), 44: Fürsorgeausschuss, Arbeits- und Beschwerdeausschuss für das Fürsorgeamt, das Jugendamt und die Kriegsbeschädigten- und Kriegshinterbliebenenfürsorge, Ausschuss für Gefährdetenfürsorge, Krankenhauskommission, Personalkommission, Tuberkuloseausschuss, Beratender Ausschuss für Beschwerdefälle in Fürsorgesachen, Ausschuss des Vereins Jugendhilfe, Preisausschuss des Mittelbadischen Milchzusammenschlusses und Verwaltungsrat des Waisenhauses.

36 Vgl. Rückleben/Erbacher, Evangelische Landeskirche (wie Anm. 33), Bd. I, Karlsruhe 1991, 528f.

37 Vgl. dazu ebd., 528–531.

38 Vgl. zur „Nivellierung“ der Anti-Sozialismus-Erklärung durch Kappes' Einschränkungen und das am 17.5.1933 folgende Gespräch zwischen Kappes und dem Kirchenpräsidenten Wurth ebd., 534.

nahme Hitlers 26.000 Regimegegner in Gefängnissen und Arbeitslagern gebracht, viele zur Flucht gedrängt oder zum Schweigen gezwungen worden seien.³⁹ Kappes ließ in seiner Predigt auch die Inhaftierung der früheren sozialdemokratischen badischen Minister Adam Remmele⁴⁰ und Ludwig Marum⁴¹ im badischen Konzentrationslager Kislau bei Mingolsheim (Bad Schönborn) nicht unerwähnt.

Das war ein klarer Verstoß gegen die Anordnung der Kirche und eine massive Kritik an der Politik der NSDAP. Die Kirche musste reagieren. Der Landesbischof mahnte Kappes am 19.7.1933 zu *absoluter Zurückhaltung*.⁴² Kappes tat jedoch das genaue Gegenteil – und das nicht allein deshalb, weil er sich dem Diktat politisch andersdenkender Autoritäten keinesfalls beugen wollte. Allem Anschein nach hat Kappes die politischen Entwicklungen aus ideologischen Gründen auch falsch eingeschätzt, sah er doch im Nationalsozialismus nur ein Übergangsphänomen, das vom Sozialismus abgelöst werden würde. Das legt zumindest sein Brief an den Landesbischof vom 2.9.1933 nahe: *Aus meiner dialektisch-historischen Weltanschauung habe ich die Überzeugung, dass die Zukunft [...] nur aus der Thesis eines heute noch kapitalistischen Nationalsozialismus die Antithesis eines sozialistischen Nationalsozialismus und daraus die Synthesis des Sozialismus werden wird. Darum halte ich auch etwaige Bestrebungen, an vergangene politische Parteien anzuknüpfen, wie sie etwa von der Emigration vertreten werden, für Irrealismus [...]*.⁴³ Diese Sicht der Dinge erinnert entfernt an die von der Kommunistischen Internationale und deutschen KPD-Spitzenfunktionären bis 1935 verfochtene These, dass Faschismus und Sozialdemokratie Zwillingsbrüder seien. Hitlers Machtübernahme sollte aus Sicht der Kommunisten zum Katalysator für eine schnellere Vereinigung der gesamten Arbeiterschaft werden. Um den eigentlichen Hauptfeind der KPD, nämlich die SPD, ausschalten zu können, wollten sich die Kommunisten zunächst mit den Nazis zusammentun. War der Kampf gegen die als „Sozialfaschisten“ denunzierten Sozialdemokraten gewonnen, hoffte die KPD auf einen Aufstand aller Arbeiter, der die Nationalsozialisten binnen kurzer Zeit hinwegfegen werde. Nachdem sich diese Strategie als ideologischer Irrweg erwiesen hatte, gab es in der Emigration erste Versuche, eine antifaschistische Volksfront aus KPD und SPD zu schaffen, die jedoch zu spät kam.⁴⁴ Kappes

39 Die Predigt ist abgedruckt im Anhang zu Balzer/ Wendelborn, „Wir sind keine stummen Hunde“ (wie Anm. 6), 224–227.

40 Der gelernte Müller, spätere Politiker und Kaufmann Adam Remmele (26.12.1877 in Altneudorf bei Heidelberg – 9.9.1951 in Freiburg) schloss sich wie sein Bruder Hermann (1880–1939) – ein hoher USPD- und KPD-Funktionär – früh der Arbeiterbewegung an und übernahm rasch Führungsaufgaben. Von 1903–1905 leitete er das Arbeitsamt in Ludwigshafen, wurde dann Vorstandsmitglied im Verband der deutschen Mühlenarbeiter in Altenburg/Sachsen, 1908–1918 Redakteur der linken Mannheimer Zeitung „Volksstimme“ und 1911 Stadtrat in Mannheim. Vgl. den [Art.] Remmele, Adam, in: DBE 8 (1998), 240.

41 Ludwig Marum (5.11.1882 in Frankenthal- 29.3.1934 im KZ Kislau) stammte aus einer jüdischen Kaufmannsfamilie, studierte in Heidelberg und München Jura und begann 1908 seine Laufbahn als Rechtsanwalt in Karlsruhe. Schon 1911 gehörte der Sozialdemokrat dem Karlsruher Bürgerausschuss an, wurde während der Novemberrevolution 1918 Mitglied des „Wohlfahrtsausschusses“ und in der vorläufigen badischen Volksregierung Justizminister. Bis 1928 stand Marum der SPD-Fraktion im badischen Landtag vor, übernahm im gleichen Jahr ein Abgeordnetenmandat im Reichstag. 1933 wurde er von den Nationalsozialisten verhaftet, im KZ Kislau inhaftiert und ein Jahr später dort ermordet. Vgl. [Art.] Marum, Ludwig, in: DBE 6 (1997), 643.

42 Vgl. das Sitzungsprotokoll des EOK vom 18.7.1933, LKA GA 3479, 134.

43 Vgl. Kappes' Schreiben an Landesbischof Kühlewein vom 2.9.1933, LKA PA 6225.

44 Vgl. Schwinghammer, Im Exil zur Ohnmacht verurteilt (wie Anm. 2), 247.

philosophisch-ideologische Aussagen klingen sehr viel moderater, versuchen das Denken in Parteistrukturen zu überwinden, zielen jedoch in die gleiche Richtung.

Da die kirchliche Gerichtsbarkeit offensichtlich mit links-marxistischen Diskursen wenig vertraut war, wurde Kappes' politische Zukunftsvision als unaufrichtige Anpassung an den NS-Zeitgeist abgetan, ein möglicher erneuter Aufstieg von Marxismus und Kommunismus abgelehnt.

Es war jedoch weniger Kappes' dialektische Geschichtsphilosophie, die seine kirchliche Laufbahn für fast zwei Jahrzehnte unterbrach, sondern ein Brief an den im KZ Kislau einsitzenden SPD-Politiker Remmele. Dies war ein öffentlicher Akt „zivilen Ungehorsams“, ein mutiges Eintreten für einen linken Gesinnungsgenossen, das aus Sicht von Staat und Kirche das Fass zum Überlaufen brachte.

Am 9. August 1933 schrieb Kappes an den *Genossen Remmele*, um ihm zum Tod seiner Frau zu kondolieren. Kappes adressierte den Brief an das badische KZ in vollem Bewusstsein, dass der Brief abgefangen werden könnte. Kappes nutzte das Schreiben für eine politische Botschaft und versicherte Remmele, dass für *die große Sache des Sozialismus* schon immer viel gelitten worden sei und sie allein aus diesen Opfern *ihre Durchschlags- und Siegeskraft* gewinne.⁴⁵ Die Zensur entdeckte den Brief. Der Leiter des KZ beschwerte sich beim Landesbischof und drohte, Kappes ebenfalls in Kislau zu internieren, weil dieser sich weiterhin als Sozialdemokrat und nicht loyal für den Aufbau des neuen Staates engagiere. Die Kirchenleitung konnte zwar eine Einlieferung ins KZ, nicht aber die 10 Tage Haft verhindern, die Kappes im Bezirksgefängnis Pforzheim verbrachte. Die Kirche musste dem badischen Innenministerium aber das Zugeständnis machen, den renitenten Pfarrer aus dem Dienst zu entfernen. Als Kappes wieder aus dem Gefängnis entlassen wurde, hatte ihn der EOK bereits gegen seinen Willen des Amtes enthoben und ein Disziplinarverfahren in Gang gesetzt. Büchenbronn durfte er aufgrund eines vom Innenministerium verhängenen Ortsverbots nicht mehr betreten, dem sich die Kirche nicht widersetzt hatte.⁴⁶

Die Anklagepunkte wirken aus heutiger Sicht wenig stichhaltig, überführen das kirchliche Dienstgerichtsverfahren als einen politischen Prozess mit schon vorher festgeschriebenem Ausgang. Die von Oberkirchenrat D. Dr. Otto Friedrich vertretene Anklage warf Kappes vor, mit seinem Brief an Remmele sich im Sinne des § 7 und des § 1 des Dienstgesetzes sowie § 50 der Kirchenverfassung der *Achtung und des Vertrauens* des Pfarramtes unwürdig erwiesen zu haben. Neben dem Brief an Remmele wurden ihm seine offene Kritik der NS-Politik in der Pfingstpredigt 1933, sein Bekenntnis zur Sozialdemokratie und seine Mitarbeit zur Re-Etablierung der SPD im Dritten Reich vorgeworfen. Kappes Solidarität mit der Sozialdemokratie stand im Sinne der Anklage im Gegensatz zu dem auch von ihm unterzeichneten antisozialdemokratischen Revers des EOK vom 17.4.1933. Sein politisches Engagement hätte die Kirche in Schwierigkeiten mit dem Staat gebracht, so *dass ihm das Vertrauen, das sein Beruf erfordert, nicht mehr zugebilligt werden kann* – so das Urteil des Dienstgerichts vom 1.12.1933.⁴⁷ Kappes wurde zum 2.12.1933 zwangspensioniert. Im Gegen-

45 Vgl. LKA PA 6225.

46 Vgl. das Sitzungsprotokoll des EOK vom 26. August 1933, LKA GA 3479, 150, aus dem nicht zweifelsfrei zu lesen ist, ob der EOK selbst den Antrag auf Ortsverbot für Kappes gestellt oder nur das Verbot zur Kenntnis genommen hat.

47 Vgl. zum Prozess gegen Kappes das einschlägige Material in LKA PA 6225 (PA Kappes, Sonderheft) und Wendelborn, Das Ringen von Heinz Kappes (wie Anm. 9), 113–115. und das Urteil im

satz zu Eckert wurden Kappes die Ruhegelder nicht gestrichen. Bei der Strafzumessung würdigte das Gericht das große Engagement Kappes' in den Gemeinden, berücksichtigte auch seine schwere Kopfverletzung im Ersten Weltkrieg, die als Grund für seine *Charakterschwäche*, sein Profilierungsbedürfnis und seine unzureichende nervliche Belastung angesehen wurde.

Statt seiner aktiven Dienstbezüge in Höhe von 504,16 RM erhielt Kappes nun ein Ruhegeld von 410,46 RM, inklusive 100 RM Kinderzuschlag für seine vier Kinder. Diese Pensionszahlungen waren für das nächste Jahrzehnt die einzige regelmäßige Einnahmequelle, auf die sich Kappes stützen konnte. Doch auch sie wurde wie im Falle des Haifaer Pfarrers von Oertzen zu einem Politikum der palästinadeutschen Diaspora.

Die Gemeinde Büchenbronn solidarisierte sich mit ihrem Pfarrer, boykottierte den sonntäglichen Gottesdienst über Monate und versuchte, wenn auch vergeblich, beim Oberkirchenrat in Karlsruhe zu intervenieren. Kappes wurde unter Polizeiaufsicht gestellt und aus Baden ausgewiesen.⁴⁸ Kappes zog sich auch aus dem BRSD zurück. Eine (kirchen)politische Mitwirkung in einem System, das die elementaren Prinzipien der Demokratie abschaffte, hielt er für wirkungslos.⁴⁹

4. Versuch einer Neuorientierung – erster Aufenthalt in Jerusalem

Anfang 1934 zog Kappes nach Unterjesingen bei Tübingen, wo er zunächst promovieren wollte, doch wegen seiner politischen Vergangenheit nur als Gasthörer zugelassen wurde.⁵⁰ Kappes vertiefte sich wie zu Beginn seines Studiums in die Orientalistik und studierte in Tübingen Arabisch, Neupersisch, Englisch und Missionskunde. Das Sprachstudium war kein Selbstzweck. Der mit großem Sendungsbewusstsein ausgestattete Theologe suchte nach alternativen Betätigungsfeldern und griff auf eine Idee zurück, die ihn bereits vor dem Ersten Weltkrieg beschäftigt hatte: Die Orientmission.

Kappes' Vater hatte das Interesse an der „Mohammedanermision“ geweckt und gefördert.⁵¹ Als junger Student in Berlin hatte Kappes auch Orientalistik studiert und Kontakt zu dem großen Armenier-Aktivisten Johannes Lepsius in Potsdam aufgenommen, in dessen Missionsgesellschaft er nach dem Studium eintreten wollte. Der

Dienstgerichtsverfahren vom 1.12.1933, ebd., 282, neuerdings abgedruckt in: Rückleben/Erbacher, Evangelische Landeskirche (wie Anm. 33), Bd. II, 226–233.

48 Zu Kappes' Analyse des badischen Kirchenkampfes vgl. Wendelborn, Das Ringen von Heinz Kappes (wie Anm. 9), 115–122. Zum badischen Kirchenkampf bis zum Kriegsausbruch vgl. K. Meier, Der Evangelische Kirchenkampf, Bd. 1: Der Kampf um die „Reichskirche“, Göttingen 1976, 436–442 und Ders., Der Evangelische Kirchenkampf, Bd. 2: Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher „Rechtshilfe“, Göttingen 1976, 316–334.

49 Vgl. Wendelborn, Das Ringen von Heinz Kappes (wie Anm. 9), 116–119.

50 Vgl. Watson/ Wright, Led by the Spirit (wie Anm. 6), 53 sowie Kappes' Brief an den EOK Karlsruhe, Karlsruhe, den 16.12.1933, und Kappes' Rundschreiben an 150 Oberkirchenräte, Pfarrer, Synodale vom 8.9.1934, LKA PA 6223, 851f., 891ff.

51 Vgl. Watson/ Wright, Led by the Spirit (wie Anm. 6), 17, 19. Lepsius selbst war in jungen Jahren, von 1884–1886, Hilfsprediger an der Erlöserkirche gewesen und hatte dort erste Erfahrungen in der Welt des Orients gewonnen.

Erste Weltkrieg, Kappes' Kriegsverletzung und Lepsius' Tod 1926 machten diese Pläne zunichte. Wegen seines Interesses am Orient meldete sich Kappes während des Krieges freiwillig zum Dienst in der osmanischen Artillerie, wurde aber niemals dorthin abkommandiert.⁵² Der Nahe Osten blieb trotzdem in seinem Blickfeld. Im Tübinger Wingolf lernte er Hermann Schneller kennen. Er wurde wenige Jahre danach Direktor des Syrischen Waisenhauses in Jerusalem, das als die größte protestantische Wohltätigkeitseinrichtung im Nahen Osten galt und sich als christliche Berufsschule profilierte.⁵³

In Karlsruhe volontierte Schnellers späterer Vikar Kurt Daxner in der Kinderfürsorgearbeit bei Kappes, der ihm am Tage seines Dienststrafverfahrens aus Jerusalem ein Olivenholzkreuz mit Aufschrift *Jerusalem* schickte.⁵⁴

Deshalb hoffte Kappes 1934, dass sich in der Davidsstadt neue berufliche Perspektiven ergeben könnten und fragte seinen Studienfreund Schneller nach einer Anstellung. Schneller signalisierte Interesse und stellte ihm im Januar 1934 eine Anstellung als Vikar im Syrischen Waisenhaus in Aussicht.

Während sich in Palästina Türen zu öffnen schienen, geriet Kappes in Deutschland zunehmend in die Isolation. Regelmäßige Sonntagsvertretungen in württembergischen Gemeinden nutzte er zu politischen Predigten, deren Abschriften er zum Ärger der badischen Landeskirche und der Büchenbronner NSDAP-Ortsgruppe an seine alte Gemeinde sandte. Die Gestapo begann, Kappes zu überwachen. Auf Intervention der Karlsruher Kirchenbehörde entschied der Stuttgarter Oberkirchenrat am 14.2.34, Kappes wegen seiner *bekanntem politischen Einstellungen* nicht mehr zu pfarramtlichen Vertretungen heranzuziehen – ein Beschluss, der ihn stark deprimierte.⁵⁵

Es wird mit diesen Entwicklungen zu tun haben, dass bald die anvisierte Vikarstelle im Syrischen Waisenhaus als möglicher Broterwerb nicht mehr in Frage kam. Der Vorstand des Syrischen Waisenhauses in Köln entschloss sich, den Vertrag mit Daxner zu verlängern. Für diese Entscheidung dürfte ein Briefwechsel zwischen dem badischen Landesbischof Kühlewein und dem Vorsitzenden des Syrischen Waisenhaus-Vorstandes, D. Ludwig Schneller, von entscheidender Bedeutung gewesen sein, dessen Inhalt Kappes nicht gekannt haben dürfte. Ob Hermann Schneller seinem Studienfreund jemals von diesem Briefwechsel berichtet hat, ließ sich nicht feststellen.

Landesbischof Kühlewein hatte Ludwig Schneller über den Ausgang des Dienstverfahrens informiert, da Kappes anscheinend selber gegenüber dem Oberkirchenrat von einer Anstellung im Syrischen Waisenhaus gesprochen hatte. In seiner Antwort bedauerte L. Schneller, dass Kappes nicht die *goldenen Brücken* beschritten habe, mit der ihm die Landeskirche die Abkehr von seinen „Verirrungen“ erleichtern wollte,

52 Ebd., 25.

53 Vgl. R. Löffler, Die langsame Metamorphose einer Missions- und Bildungseinrichtung zu einem sozialen Dienstleistungsbetrieb. Zur Geschichte des Syrischen Waisenhauses der Familie Schneller in Jerusalem 1860–1945, in: D. Trimbur (Hg.), Die Europäer in der Levante. Zwischen Politik, Wissenschaft und Religion (19.–20. Jahrhundert). – Des Européens au Levant. Entre politique, science et religion (19.–20. siècle), München 2004, 77–106; Ders., [Art.] Syrisches Waisenhaus,, in: H.-D. Betz/D. S. Browning/B. Janowski/E. Jünger (Hgg.), Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 7, Tübingen ⁴2004, 2007.

54 Vgl. Kappes' Brief an den Schweizer Kurator des Syrischen Waisenhauses D. Ninck, Jerusalem, den 15.11.1939, LKA Stuttgart, K 8/16. Zu Daxner vgl. auch Watson/ Wright, Led by the Spirit (wie Anm. 6), 61.

55 Vgl. Wendelborn, Das Ringen von Heinz Kappes (wie Anm. 9), 131f.

sondern die *seelsorgerische Güte seiner obersten Behörde missachtet und unter Bruch seines Versprechens beantwortet* habe. Unter *solchen Umständen* schloss auch L. Schneller eine Anstellung im Syrischen Waisenhaus aus, zumal Kappes in Jerusalem *nicht abseits in der Verborgenheit, sondern an weithin sichtbarer Stelle stehen würde*.⁵⁶

Kappes entschied sich dennoch, nach Jerusalem zu gehen. Sein Ziel war nun die „Newman School of Missions“, an der er vom 1.10.1934–1.4.1935 ein Semester Arabisch und Islamkunde studieren wollte, um sich auf die „Mohammedanermision“ vorzubereiten. Während der Basler Missionswoche um Ostern 1934 hatte er die Kontakte zur Potsdamer Dr. Lepsius-Orientmission wiederbelebt und Interesse an einer Zusammenarbeit signalisiert bekommen. Doch erneut musste Kappes einen Rückschlag hinnehmen, da eine tropenärztliche Untersuchung in Tübingen ergab, dass es wegen des im Krieg erlittenen Kopfschusses keiner Missionsgesellschaft zuzumuten sei, den badischen Theologen anzustellen. Kappes hatte als Folge seiner Kriegsverletzung mit epileptischen Anfällen zu kämpfen.⁵⁷ Anscheinend gab es aber auch politische Differenzen zwischen dem religiösen Sozialisten und dem „erzreaktionären“⁵⁸ Vorsitzenden der Dr. Lepsius-Orientmission, Superintendent i.R. Fleischmann.

Gleichwohl bot Fleischmann Kappes an, für ihn ein Sonderkonto einzurichten, auf das Freunde und Förderer Spenden für den Jerusalemer Studienaufenthalt überweisen konnten. In einem Rundschreiben vom 8.9.1934 an 150 Oberkirchenräte, Pfarrer, Synodale und an seine rotarischen Freunde⁵⁹ in ganz Deutschland warb Kappes um Unterstützung für die Ausbildung an der Newman School, weil er sich von Christus in die Mission gesandt sehe. Da er sich keiner Missionsgesellschaft angeschlossen hatte, wie er es in diesem Rundschreiben ausdrückte, seine Familie nicht unversorgt lassen wollte, rechnete er selbst bei sparsamer Lebensführung mit Kosten von 1500 RM, die er ohne Hilfe anderer nicht aufbringen konnte.⁶⁰

Dieser Spendenaufwurf scheint erfolgreich gewesen zu sein.⁶¹ Zudem bemühte sich Hermann Schneller in Jerusalem, Kappes wenigstens kleinere Aushilfstätigkeiten zu verschaffen. Noch während der Schiffspassage erreichte ihn ein Angebot von Propst

56 Vgl. das Schreiben L. Schnellers an Landesbischof Kühlwein, Köln, den 23.2.1934, LKA PA 6223, 883f. Schneller betonte, dass der Vorstand in keiner schriftlichen Verbindung mit Kappes stehe. Der Kontakt sei vielmehr über Hermann Schneller in Jerusalem hergestellt worden, der die genaueren kirchenpolitischen Zusammenhänge nicht kannte, Kappes allein als „christlich-sozial“ einschätzte und ihn deshalb empfahl, *zumal er bei unseren beschränkten finanziellen Verhältnissen uns nicht so viel kosten würde*. L. Schneller versprach, das Urteil des kirchlichen Dienstgerichts „vertraulich“ an H. Schneller weiterzugeben.

57 Vgl. seine eigene Aussage in: Jacobs, Religiöser Sozialismus und Mystik (wie Anm. 7), 322 und in: Watson/ Wright, Led by the Spirit (wie Anm. 6), 36.

58 So die Formulierung bei Wendelborn, Das Ringen von Heinz Kappes (wie Anm. 9), 132, die sich in der Personalakte Kappes im LKA nicht belegen ließ.

59 Kappes war 1931 Gründungsmitglied des Rotary-Clubs in Karlsruhe gewesen, der sich durch ein starkes Interesse an religiösen Fragen auszeichnete. Es war nicht nur ungewöhnlich, dass der Rotary Club einen Pfarrer, sondern auch einen Religiösen Sozialisten aufnahm. Vgl. zu seinen rotarischen Verbindungen z.B. Watson/ Wright, Led by the Spirit (wie Anm. 6), 46, 54, 71f.

60 Vgl. Kappes Rundschreiben vom 8.9.1934 (wie Anm. 50). Von seiner Pension in Höhe von 410,46 RM wollte Kappes der Familie *nicht mehr als 75 RM entziehen*. Dank des Entgegenkommens der Missionsschule und des Johanniterhospizes meinte er, mit ca. 200 RM im Monat und jeweils 250–300 RM Reisekosten für die Hin- und Rückreise auszukommen.

61 Vgl. Kappes Rundschreiben vom 2. Advent 1934 aus Jerusalem, ebd. Darin dankt er den Spendern für ihre Unterstützung dankt und bezeichnet es als Wunder, dass sich seine Pläne trotz des massiven Widerstandes realisieren ließen.

Rhein zur Mitarbeit in der Deutschen Evangelischen Schule, die eine Übergangshilfe bis zum Eintreffen eines neuen Philologielehrers dringend benötigte. Kappes ließ diese Gelegenheit nicht ungenutzt, lehrte von Anfang Oktober bis Anfang Dezember Deutsch, Geschichte, Französisch, Latein, musste dafür aber den Umfang seiner Sprachstudien reduzieren und blieb insgesamt drei Monate länger als geplant. Als sein Visum abgelaufen und seine Ersparnisse aufgebraucht waren, kehrte er für einige Monate im Sommer 1935 nach Deutschland zurück. Schon während seines ersten Palästina-Aufenthalts fand Kappes in der Erlöserkirche Anschluss, engagierte sich für eine Schiller-Feier am 10. November und wurde zwischen Weihnachten und Neujahr gleich viermal mit Gottesdiensten in Jaffa, Haifa und Waldheim beauftragt.⁶²

Wer nun aber erwartet hätte, dass Kappes im Ausland zu den politischen Verhältnissen in Deutschland schweigen würde, sah sich getäuscht. Am 1. Advent 1934 sprach er auf Einladung von Propst Rhein im Familiengottesdienst über seine Weihnachtserlebnisse während des Ersten Weltkrieges, die in dem pazifistischen Bekenntnis gipfelten, dass der Weihnachtstag 1914 im Schützengraben ihn *hellsichtig* gemacht habe *für die Sünden des Krieges*. Seine deutlichen Worte riefen Protest hervor. Der Chefarzt des Kaiserswerther Diakonissenkrankenhauses, Mitglied des Kirchenvorstandes der Erlöserkirche und der NSDAP-Ortsgruppe, Dr. Eberhard Gmelin, erregte sich derart über Kappes antiimperialistische und pazifistische Darstellungen, dass er Rhein aufforderte, Kappes nie wieder in der Erlöserkirche sprechen zu lassen.⁶³ Daraufhin wurde Kappes nur noch in den kleinen deutschen Gemeinden des Jerusalemvereins in Jaffa, Haifa und Wilhelma eingesetzt. Doch auch in diesen Gemeinden blieb er seiner Linie treu. Kappes lobte Brüning und tadelte während des Sylvestergottesdienstes 1934/35 in Jaffa die NS-Außenpolitik.

Exkurs: Palästinadeutschtum und Nationalsozialismus

In Palästina lebten in der Zwischenkriegszeit etwa rund 2000 nichtjüdische Deutsche. Davon gehörten etwa 1200 der freikirchlichen, aus dem württembergischen Pietismus erwachsenen Tempelgesellschaft an. Von einem chiliastischen religiösen Idealismus im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts nach Palästina getrieben, hatte die Mehrheit der Templer ihre starke Frömmigkeit im Laufe der Jahrzehnte gegen ein starkes nationales Diaspora-Selbstbewußtsein eingetauscht und sich vor allem dem Erhalt ihrer landwirtschaftlichen Siedlungen gewidmet.⁶⁴ Zudem gab es auf deutscher evangelischer Seite die Erlöserkirche samt Schule in Jerusalem, das Kaiserswerther Dia-

62 Vgl. Evangelisches Gemeindeblatt für Palästina Nr. 12/1934, 97, wo sein Engagement von Rhein gewürdigt und eine weitere Zusammenarbeit in Aussicht gestellt wurde: *Wir hoffen, dass Herr Pfarrer Kappes während seines Jerusalemer Aufenthalts sowohl unserer Gemeinde als auch unserer Schularbeit weiter verbunden bleibt.*

63 Vgl. Watson/ Wright, *Led by the Spirit* (wie Anm. 6), 58.

64 Vgl. A. Carmel, *Die Siedlungen der württembergischen Templer in Palästina 1868–1918*, Stuttgart 1973, 21997; Ders., *The Political Significance of German Settlement in Palestine 1868–1918*, in: J.L. Wallach (Ed.), *Germany and the Middle East 1835–1939*, Tel Aviv 1975, 45–71; Ders., *Palästina im 19. Jahrhundert – Zur Vorgeschichte der Gründung des Deutschen Palästina-Vereins*, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 95 (1979), 1–6.

konissenkrankenhaus, die ebenfalls von Kaiserswerth betriebene Mädchenschule Talitha Kumi und die Kaiserin-Auguste-Viktoria-Stiftung auf dem Ölberg, das bereits erwähnte Syrische Waisenhaus, den um die arabischen Lutheraner bemühten Jerusalemsverein mit seinen Kirchen, Schulen und Sozialstationen im Raum Bethlehem sowie das Aussätzigen Asyl der Brüderunität und ein Hospiz des Johanniterordens.

Gerade unter den Templern, die zahlenmäßig die kleine protestantische deutsche Diaspora dominierten, neigte die jüngere Generation zum Nationalsozialismus. Aus diesem Kreis kam es zur Bildung von NSDAP-Ortsgruppen in Haifa, Jerusalem, Sarona und Jaffa sowie Stützpunkten in den galiläischen Siedlungen Wilhelma und Bethlehem-Waldheim. An Hitlers Geburtstagstag 1937 erhielten die Parteiorganisationen den Rang einer Landesgruppe.⁶⁵ Im Oktober 1932 registrierten sich die ersten sechs NSDAP-Parteimitglieder aus Palästina bei der NSDAP-Auslandsabteilung in Hamburg.⁶⁶ Bis zum Herbst 1933 besaß die Partei bereits 42 Anhänger im Heiligen Land.⁶⁷ Der Landvermesser und Architekt Karl Ruff wurde am 20.11.1933 zum Landesvertrauensmann ernannt. Der Landesvertrauensmann – später der Landesgruppenleiter – war der höchste NSDAP-Vertreter in Palästina und ein wichtiges Bindeglied zur NSDAP-Auslandsorganisation in Deutschland. Ruff folgte als Landesgruppenleiter der ehrgeizige Kaufmann Cornelius Schwarz, ein aktives Mitglied der Tempelgesellschaft in Jaffa.⁶⁸ Enttäuscht vom Verfall des religiösen Templer-Erbes, geprägt vom krisenhaften Geist der Zwischenkriegszeit sucht er nach einer Verbindung von „Lebensanschauung und Religion“, die er im Nationalsozialismus fand.⁶⁹ Die NS-Machtübernahme sah er als historisches Ereignis, das er mit der Reformation verglich. Hitler wurde damit zum Vollender der auf nationaler Ebene unvollendeten Reformation⁷⁰ – ein Gedanke, der in palästinadeutschen Kreisen verbreitet war.

Ab 1933/34 wurde das NSDAP-Organisationsgefüge weiter ausgebaut: Die Deutsche Arbeitsfront und der Nationalsozialistische Lehrerbund (NSLB), die NS-

65 Vgl. H. D. Schmidt, *The Nazi Party in Palestine and the Levant 1932–39*, in: *International Affairs* 28 (1952), 460–469; D. Yisraeli, *The Third Reich and the Palestine Question*, in: *Middle Eastern Studies* 7 (1971), 343–206; Ders., *The Third Reich and the Transfer-Agreement*, in: *Journal of Contemporary History* 6/2 (1971), 129–148; Ders., *Germany and Zionism*, in: *Wallach, Germany and the Middle East* (wie Anm. 54), 42–166; F.R. Nicosia, *The Third Reich and the Palestine-Question*, Austin 1985; Ders., *Für den Statuts quo: Deutschland und die Palästinafrage in der Zwischenkriegszeit*, in: L. Schatkowski-Schilcher/C. Scharf (Hgg.), *Der Nahe Osten in der Zwischenkriegszeit 1919–1939 Die Interdependenz von Politik, Wirtschaft und Ideologie*, Mainz 1989, 90–108; Ders., *Arab Nationalism and National Socialist Germany, 1933–1939: Ideological and Strategic Incompatibility*, in: *International Journal of Middle East Studies* 12 (1980), 351–372; Ders., *National Socialism and the Demise of the German-Christian Communities in Palestine during the Nineteen Thirties*, in: *Canadian Journal of History* 14/1 (1979), 235–255; Ders., *Weimar Germany and the Palestine Question*, in: *Yearbook of the Leo-Baeck-Institute* 24 (1979), 321–345; R. Balke, *Hakenkreuz im Heiligen Land. Die NSDAP-Landesgruppe Palästina*, Erfurt 2001; Ders., *Die NSDAP in Palästina – Profil einer Auslandsorganisation*, in: *TAJB XXVII* (1998), 221–250.

66 Vgl. H. D. Schmidt, *The Nazis Party in Palestine* (wie Anm. 65), 462.

67 Ebd., 463.

68 Zu C. Schwarz vgl. Balke, *Die NSDAP in Palästina* (wie Anm. 65), 226 Anm. 17: Der 1878 in Korntal geborene Schwarz wurde am 20.4.1933 Stützpunktleiter in Jaffa und am 12.10.1934 stellvertretender Ortsgruppenleiter von Jaffa-Sarona. Später wurde er Wirtschaftsstellenleiter der NSDAP, Amtsleiter für Schulung und Aufklärung. Am 22.10.1935 übernahm er das Amt des Landeskreisleiters und am 20.4.1937 des Landesgruppenleiters. Außerdem wirkte er als Gemeinderat in Jaffa und als Volkswirtschaftsrat der dortigen Tempelgemeinde.

69 Vgl. C. Schwarz, *Raum und Zeit*, in: *Die Warte des Tempels* Jg. 89 Nr. 16 (1932), 121.

70 Vgl. Balke, *Die NSDAP in Palästina* (wie Anm. 65), 226f.

Frauenschaft und die Hitler-Jugend (HJ) wurden gegründet. Ab 1934 bemühte sich die HJ erfolgreich um die Gleichschaltung der deutschen Jugendarbeit in Palästina. Bis Januar 1938 stieg die Mitgliederzahl der NSDAP auf 330 an. Das waren 17% der Palästinadeutschen. Damit lag der Anteil der Parteimitglieder in Palästina weit über dem Durchschnitt anderer auslandsdeutscher Minoritäten.⁷¹

Aus den kirchlichen Kreisen traten der NSDAP etwa Hermann Schneller, Gmelin und der Missionsleiter des Jerusalemvereins, Pfarrer Gerhard Jentzsch, bei. Die deutschen Gemeinden beteiligten sich nach 1933 an den zahlreichen nationalen bzw. nationalsozialistischen Veranstaltungen wie dem Fest der deutschen Schule in Jerusalem, dem Tag der Machtübernahme, an HJ- und BDM-Abenden, der Eröffnung des Winterhilfswerkes, Hitlers Geburtstag, der Sonnenwendfeier auf dem Bethlehem Weinberg, am Marsch zwischen den deutschen Kolonien Waldheim und Bethlehem/Galiläa mit entrollten Hakenkreuz-Fahnen, was in den jüdischen Zeitungen wie „Ha'aretz“ scharfen Protest hervorrief.

In Kontext einer zunehmend gleichgeschalteten Diaspora waren die Äußerungen eines renitenten Theologen natürlich unerwünscht. Sie konnten den für solche Bemerkungen besonders sensiblen NSDAP-Funktionären nicht entgehen. Schwarz beschwerte sich deshalb schon im Januar 1935 beim Außenhandelsamt der Auslandsorganisation über Kappes. Er wundere sich, wieso *solche Leute*, die die Gemüter im Ausland belasteten, Pensionszahlungen im Ausland erhielten. Für Schwarz war es naheliegend, dass neben dem Druck auf die Kirchenbehörden bzw. auf Propst Rhein die Devisentransfergenehmigungen als politisches Steuerungsinstrument Kappes disziplinieren könnten: *Kann ihm das Handwerk nicht einfach dadurch gelegt werden, dass ihm keine Devisen bewilligt werden und er so gezwungen ist, seine Pension in Deutschland zu verzehren, so dass er seinen Unfrieden nicht nach außen tragen kann?*⁷² Dieser Vorschlag sollte langfristige Folgen haben.

Derweil hatte Kappes auch auf religiösem Gebiet seiner Vita eine neue Richtung gegeben, die für seine Familie und ihn in den folgenden Jahren hilfreich werden würde: Er hatte sich 1934 den deutschen Quäkern angeschlossen, die ihn durch ihre Hilfe für Verfolgte des NS-Regimes, ihre praktische Verwirklichung des Christentums und ihre Versöhnungsarbeit unter den Juden faszinierten. 1939 schrieb er rückblickend: Die Quäker hätten das Anliegen gehabt, *eine Schuld des deutschen Volkes an den Juden abzutragen durch einen Dienst direkt im neuen ‚home land‘. Niemand dachte damals daran, dass diese Schuld so groß werden würde.*⁷³ Trotz mancher dogmatischer Differenzen war die „Gesellschaft der Freunde“ an einer Zusammenarbeit mit dem badischen Theologen in Palästina interessiert. Doch auch die erhoffte Anstellung bei den Quäkern kam nicht zustande. Trotzdem wollte Kappes mit seiner Familie nach Palästina emigrieren. Die ursprünglichen Missionspläne traten zurück, das „go-between“⁷⁴ zwischen Arabern und Juden wurde zur neuen Hauptaufgabe im Exil.

Auf die Mission hatte sich der Zwangspensionär während seines ersten Palästina-Aufenthalts kaum vorbereiten können. Broterwerb und Sprachstudien absorbierten seine Zeit, die religionspolitische Realität hatte ihn zudem desillusioniert. Mit der

71 Vgl. Balke, Die NSDAP in Palästina (wie Anm. 65), 232.

72 C. Schwarz' Berichte an das Außenhandelsamt der Auslandsorganisation der NSDAP, Jaffa, den 4.1. und 13.1.1935, Israel State Archive (künftig: ISA) RG 90/823/J76/32.

73 So in Kappes Brief an D. Ninck, Jerusalem, den 15.11.1939, LKA Stuttgart K 8/16.

74 Vgl. seinen erwähnten Lebensrückblick vom 26. Oktober 1981 in der Personalakte, LKA PA 6224.

Unvoreingenommenheit des Neuankömmlings stellte er die relative Aussichtslosigkeit der christlichen Mission in der islamischen Welt fest, die nur durch karitative Werke auffiel, ohne die Andersgläubigen zum Übertritt zu bewegen. Die ersten Begegnungen mit dem Islam hinterließen bei ihm den Eindruck, dass die arabische Unabhängigkeitsbewegung – trotz der ebenfalls in Palästina bemerkbaren Verwestlichung, Säkularisierung und Rationalisierung der islamischen Gesellschaft – dezidiert muslimisch geprägt war und jede Form der Mission bekämpfte. Weitblickend analysierte Kappes, dass der Islam trotz aller Anpassung an die westliche Moderne als *die Religion des politischen und kulturellen Freiheitswillens* der Region ungebrochen stark bleibe: *Im Kampf gegen den europäischen Kulturimperialismus gewinnt der Islam seine missionarischen Siege. Und für seine fanatischen politischen Propagandisten ist christliche Mission dasselbe wie europäische Mandats- und Kolonialmacht [...] Und diese ganze arabische Welt wartet mit Sehnsucht auf den neuen Weltkrieg, um so die Westmächte und Juden in gleicher Weise und gründlich los zu werden. – Dass eine theologisch-apologetische Auseinandersetzung mit dem Islam fast wirkungslos ist, ist die Überzeugung aller erfahrenen Missionare. Das a priori des Islam ist immun dagegen.*⁷⁵

Da Mission im Sinne eines *Religions-Konkurrenzkampfes* obsolet wurde, hielt Kappes nur eine Alternative für ein christliches Zeugnis unter den Muslimen für angemessen: Die Missionare sollten die im Islam vorhandene Christus-Verehrung nutzen, um so den Muslimen zu einer Vertiefung der Christus-Offenbarung zu verhelfen.⁷⁶

5. Als Emigrant in Jerusalem

Als Kappes im Sommer 1935 nach Deutschland zurückkehrte, trieb er seine Emigrationspläne vehement voran. Er reiste im Juli 1935 zur Jahrestagung der deutschen Quäker in Bad Pyrmont, besprach dort die weitere Zusammenarbeit und kontaktierte den Karlsruher Oberkirchenrat wegen des Transfers seiner Pension nach Palästina. Ein geregeltes Einkommen war die Voraussetzung für ein Dauervisum der Mandatsregierung. Dazu bedurfte es der Zustimmung des EOK.⁷⁷ Da er sich in Jerusalem mit „Aushilfsjobs“ über Wasser halten musste, gleichzeitig seine Familie nach Palästina holen wollte, war er finanziell auf die Pensionszahlungen angewiesen. Kappes schlug dem EOK. vor, seine Pension auf das Konto der deutschen Quäker in Hamburg zu überweisen. Diese sollten das Geld intern verrechnen und ihm in Palästina einen entsprechenden Geldbetrag zur Verfügung stellen.⁷⁸ Kappes hatte diesen Plan bereits

75 Vgl. Kappes sechsseitigen Bericht an den EOK Karlsruhe, Jerusalem, den 13.6.1935, LKA PA 6224.

76 Vgl. sein Rundschreiben vom 2. Advent 1934 aus dem Muristan-Hospiz in Jerusalem, ebd.

77 So Kappes bereits in seinem sechsseitigen Bericht an den EOK Karlsruhe vom 13.6.1935 aus Jerusalem, ebd. Während seines ersten Aufenthalts in Palästina hatte das Landesfinanzamt Stuttgart trotz schriftlicher Zusage den Devisentransfer bereits kurz nach Kappes Ankunft im Herbst 1934 wieder eingestellt. Kappes wollte die Wiederholung eines solchen Vorgangs verhindern.

78 Vgl. den Aktenvermerk des EOK Karlsruhe vom 20.8.1935 über das Gespräch mit Kappes am 22.7.1935, ebd. Dort finden sich auch die Abschrift des Schreibens des Jerusalemer Generalkonsuls

vom Deutschen Generalkonsulat in Jerusalem absegnen lassen, doch der zögerliche Karlsruher Oberkirchenrat wollte diesen Plan erst mit der Devisenbewirtschaftungsstelle beim Landesfinanzamt Karlsruhe abstimmen. Dort schob man eine Genehmigung monatelang hinaus. Im Dezember 1935 schrieb Kappes an den evangelisch-arabischen Arzt Dr. Taufik Canaan, dass er seit einem halben Jahr auf eine Erlaubnis der Devisenbehörden warte, aber trotz dieser Ungewissheit *mit Gottvertrauen* die Übersiedlung nach Jerusalem wagen wolle.⁷⁹ Das war auch nötig, denn der aktive Theologe war zum Warten verurteilt und spürte sein Außenseiterdasein deutlich:

Hinter ihm stand keine Organisation, die ihn als *religiösen Funktionär* – wie er sich gegenüber Canaan ausdrückte – entsenden wollte. Er musste sich wegen seiner knappen Ressourcen von Freunden die Umzugskosten finanzieren, von Canaan eine günstige Wohnung in Jerusalem vermitteln lassen und schließlich darauf hoffen, dass ein *englischer Quäkerfreund* in Verhandlungen mit dem Passoffizier der Britischen Botschaft in Berlin ihm ein Dauervisum besorgen konnte – das größte Hindernis für die Emigration nach Palästina.

Die Monate des Wartens wurden dadurch aufgehellt, dass sich die Verbindung zur Dr. Lepsius-Orientmission festigte, ohne allerdings über Teilzeitbeschäftigungen hinauszugehen.⁸⁰ Die Potsdamer beauftragten ihn zwischen Herbst 1935 und Frühjahr 1936 mit einer Reihe von Vorträgen bei kirchlichen Missionsveranstaltungen, auf denen er für die Unterstützung der Arbeit in Kaja Punar werben sollte.⁸¹ Diese Werbevorträge waren auf Württemberg und die Schweiz begrenzt, doch Kappes bemühte sich, auch wieder in Baden Fuß zu fassen. Am 8.11.1935 bat er den Karlsruher Oberkirchenrat um Erlaubnis, auch in seiner Heimatregion Vorträge halten zu dürfen. Um einen Anreiz für ein kirchliches Plazet zu erhalten, versprach Kappes sogar, auf die Kommentierung der kirchlichen und politischen Vorgänge zu verzichten. Diesen Verzicht begründete er aber nicht mit einer Anerkennung der kirchlichen Disziplinarmaßnahmen, sondern mit der starken Beanspruchung durch intensive philologische und religionswissenschaftliche Studien. Sie ließen ihm *keine Zeit und Kraft* für (kirchen)politische Fragen. Doch auch dieses Entgegenkommen nützte nichts. Aus Angst vor neuen Schwierigkeiten bat ihn der EOK, von Vorträgen in Baden *abzusehen*.⁸²

an Kappes, Jerusalem, den 19.6.1935 mit der zentralen Aussage: *Die Durchführung dieses Planes würde ich begrüßen* sowie die Erklärung der Society of Friends, Sekretariat Berlin, Bad Pyrmont, den 5.8.1935, nach der das Internationale Sekretariat der Gesellschaft bereit wäre, aus den ihr aus England und Amerika zufließenden Mitteln bis zu 400 RM an Kappes zu überweisen, damit er mit seiner Familie *im Orient* leben und dort *religiöse Arbeit im Sinne des Quäkertums* leisten könne.

79 Vgl. Kappes Brief an T. Canaan, Unterjesingen, den 16.12.35, ISA RG 90/681. Kappes und Canaan kannten sich aus dem Jerusalemer Rotary Club.

80 Am 25.11.1935 teilte die Dr. Lepsius Deutsche (sic!) Orient-Mission dem badischen Landesbischof mit, dass sie Kappes in der „Mohammedanermision“ beschäftigen und ihn längerfristig nach Syrien schicken wolle. Eine solche Anstellung wäre allerdings nur unter der Voraussetzung möglich, dass die Landeskirche die Pensionszahlungen weiter an Kappes überweisen werde. Die Orientmission spekulierte also darauf, dass sie bei einem positiven Bescheid der Karlsruher Kirchenbehörde einen „billigen“, aber äußerst idealistischen Missionar gewinnen konnte. Vgl. LKA PA 6224.

81 Kaja Punar war das Lebenswerk der dänischen Orientmissionarin Karen Jeppe, die dort in der Zwischenkriegszeit zusammen mit der französisch-protestantischen Action Chrétienne en Orient aus Straßburg-Meinau, geleitet von dem früheren Missionar der Frankfurter Mission, Pfarrer Dr. Berron, eine umfangreiche Flüchtlings- und Sozialarbeit aufgebaut hatte.

82 Vgl. Kappes' Bitte an den EOK, Unterjesingen, den 8.11.1935 und die Antwort der Karlsruher Kirchenbehörde vom 28.11.1935, LKA PA 6224.

Als die Devisenstelle ihm den direkten Transfer seiner Pensionsgelder auf sein Konto bei der Bank der Tempelgesellschaft in Jerusalem gestattete, siedelte Kappes im März 1936 mit seiner Frau Else und seinen vier Kinder in die Zionsstadt über.

Kappes blieb in ständigem Kontakt mit dem EOK, um die Überweisung der Pension zu gewährleisten und berichtete über seine Arbeit in Palästina. Es scheint in dieser Phase geradezu typisch für Kappes gewesen zu sein, dass seine Briefe – gegenüber kirchlichen wie staatlichen Behörden oder Parteistellen – von ungewöhnlicher Ausführlichkeit waren. Ich sehe in der Länge seiner Briefe, in der präzisen Beschreibung der politischen Geschehnisse und der Mentalität der Orientalen, seinen klaren theologischen Reflexionen, aber auch in der unverblühten Schilderung seines frapierenden Sendungsbewusstseins bzw. den geradezu intimen Einblicken in sein Seelenleben ein kompensatorisches Verhalten. Es war der Versuch, die aufgezwungene Isolation zu überwinden. Gegenüber einer institutionellen Öffentlichkeit demonstrierte der Gemaßregelte seine Kompetenzen bei der Analyse aktueller politischer und religiöser Probleme. Er gab zu erkennen, dass er sich weiterhin auf der Höhe der Zeit befand, sich durch die Zwangspensionierung nicht mundtot machen ließ, sondern neue Aufgaben in der Kirche und der Ökumene suchte. Meines Erachtens belegt diese bemerkenswerte Aktivität auch Kappes' tiefen Wunsch nach kirchenamtlicher, politischer und rechtlicher Rehabilitierung.

Allen Widerständen trotzend, blieben sein prophetisches Selbstbewusstsein und seine Sensibilität für soziale bzw. politische Fragen auch in der Emigration die Kennzeichen seiner Persönlichkeit. Sein Sendungsbewusstsein stand jedoch nicht immer in einem ausgewogenen Verhältnis zu seinen physischen Kräften und seinem realen gesellschaftlichen Einfluss. Seine Berufungserlebnisse wurden harten Proben in der Realität ausgesetzt. Manche Visionen zerschellten. Die Konfrontation mit dem bekehrungsresistenten Islam in Palästina ließ ihn die Aussichtslosigkeit seiner missionarischen Unternehmungen erkennen. Doch auch die Versöhnungsarbeit zwischen Juden und Arabern war kaum erfolgreicher.

Das hinderte Kappes aber nicht, in Zusammenarbeit mit den Quäkern intensive Kontakte in die verschiedensten jüdischen und muslimischen Kreise Jerusalems zu knüpfen. Verbindungen entstanden zu sozialistischen Siedlern und dem bürgerlichen jüdischen Mittelstand. Kappes lernte streng nationale Zionisten, aber auch die nach religiöser Erneuerung auf prophetischer Basis suchenden Anhänger Martin Bubers kennen, beobachtete die intensive Diskussion innerhalb der jüdischen Gesellschaft über das damals populäre Jesus-Buch des jüdischen Arztes und Publizisten Klausner. Für seine *weitere geistige Entwicklung*⁸³ prägend sollten die Begegnungen mit dem liberalen Präsidenten der Hebräischen Universität, Dr. Judah Magnes, und dem Kreis um Berith Shalom werden. Magnes, ein enger Freund des anglikanischen Bischofs Graham-Brown und ein Gegner David Ben Gurions, gehörte zu den führenden jüdischen Persönlichkeiten Jerusalems und bemühte sich intensiv um die Versöhnung mit den Arabern. Er wandte sich gegen die Errichtung eines jüdischen Staates auf Kosten der einheimischen Bevölkerung und plädierte für einen bi-nationalen Staat in Anlehnung an das Schweizer Kantonatssystem.⁸⁴ Über Magnes lernte Kappes auch Martin Buber sowie den aus Prag stammenden Philosophen und Bibliothekar der Hebräischen Universität, Hugo Bergmann, mit dem ihm eine lebenslange Freundschaft

83 So Wendelborn, *Das Ringen von Heinz Kappes* (wie Anm. 9), 133.

84 Vgl. Jacobs, *Religiöser Sozialismus und Mystik* (wie Anm. 7), 338.

verbinden sollte, kennen.⁸⁵ Hier fand er einen Kreis Intellektueller, die ihn schätzten und ihm ein Forum für Diskussion und geistigen Austausch boten. Das geistige Verbindungsglied zwischen ihnen und Kappes war der religiöse Sozialismus in Person und Werk Leonhard Ragatz', der auch von jüdischen Intellektuellen stark rezipiert wurde und in einem engen brieflichen Austausch mit führenden jüdischen Gelehrten in Jerusalem stand.⁸⁶

Hugo Bergmanns Tagebücher zeigen, dass Kappes in die jüdisch-deutschen Immigrantengruppen Jerusalems integriert wurde, Diskussionen anregte und organisierte, den Kontakt zu den Arabern nicht abreißen ließ.⁸⁷ Bergmann zeichnet ein eindrückliches Bild des badischen Theologen, das die Ambivalenz seiner Persönlichkeit treffen dürfte. Der jüdische Philosoph zeigte sich tief beeindruckt von Kappes' Charisma, seiner scharfsinnigen Argumentation und von seiner *Sicherheit im Geistigen*⁸⁸ bzw. seinem unerschütterlichen Gottvertrauen, hatte jedoch Vorbehalte gegenüber den mitunter überaus utopischen politischen Vorstellungen des sozialistischen Pfarrers.

Trotz der Kontakte zu führenden jüdischen Intellektuellen Jerusalems und trotz weitreichender Pläne blieb Kappes' praktisch-politischer Wirkungskreis beschränkt: Während des palästinensischen Generalstreiks gab er arabischen Kindern Nachhilfe, lernte deren Muttersprache in zwei Deutsch-Arabischen-Tandems mit einem muslimischen Beamten der Jerusalemer Radiostation und einem arabisch-evangelischen Pastor, der die Schriften Martin Luthers auf Deutsch lesen wollte. Im arabisch-zionistischen Konflikt versuchte er zu vermitteln, aber auch sein christliches Verständnis von der Nähe des Reiches Gottes zu bezeugen.

Die Förderung des geistigen Austauschs zwischen den drei in Jerusalem vertretenen Weltreligionen bzw. deren Ausrichtung auf das Reich Gottes schien ihm sein Beitrag zur Lösung der politischen Fragen zu werden.⁸⁹ Jede *Erfolgsberechnung etwa im Sinne des römischen [sic! oder anglikanischen Weltkirchentums]* lehnte er dagegen ab.⁹⁰

In zwei Briefen an die britische Pazifistenvereinigung Embassy of Reconciliation in London vom 10.12.1936 und 27.6.1937 lassen sich Wegmarken seiner Interpretation des politischen Konflikts wiederfinden.⁹¹ Kappes' Deutung des Nahostkonflikts war nicht immer stringent und bestand aus einer Anzahl geschichtstheologischer Implikationen. Sie war rhetorisch einnehmend und offenbarte, dass der charismatische Prediger auch in politischen Statements immer wieder in den Vordergrund trat.

Im ersten Brief vom 10.12.1936 – also zwei Monate nach Beendigung des sechsmonatigen Generalstreiks – reduziert Kappes den Nahostkonflikt zunächst auf einen

85 Vgl. Watson/ Wright, *Led by the Spirit* (wie Anm. 6), 56ff.

86 Zu Bergmanns Kontakt zu Ragatz vgl. z.B. H. Bergmann, *Tagebücher und Briefe*, 2 Bde., hg. von M. Sambursky, Königstein/Taunus 1985, hier: Bd. 1: 1901–1948, 344, 382, 433f., 472–474, 536, 555f., 584–86, 681, 723, 742, 749; Bd. 2: 1948–1975, 58, 92, 110, 285, 705f.

87 Zu Kappes vgl. Bergmann, *Tagebücher und Briefe* (wie Anm. 86), Bd. 1: 445, 501, 508, 518, 520, 526, 555, 593, 599, 604; Bd. 2: 272, 292, 536, 641.

88 Ebd., Bd. 1, 583.

89 Vgl. Kappes an den EOK, Jerusalem, den 13.11.1936, LKA PA 6224.

90 Vgl. Kappes an den EOK, Jerusalem, den 13.06.1935, ebd..

91 Vgl. Kappes' Briefe aus Jerusalem an die Embassy of Reconciliation vom 10.12.1936 und vom 27.6.1937, Evangelisches Zentralarchiv Berlin (EZA) 51/H II f 5. Genau genommen dürfte es sich allerdings nicht um die Embassy, sondern um das Organisation „Fellowship of Reconciliation“ gehandelt haben, die im Dezember 1914 gegründet wurde. Sie war die wohl wichtigste pazifistische Vereinigung auf der Insel und stand in enger Verbindung zu den Quäkern. Vgl. dazu A. Hastings, *A History of English Christianity 1920–2000*, London 2001, 46, 330–336.

Kampf der Großmächte um den Vorderen Orient. Dualistisch setzte er den Großmachtinteressen das Leiden der einheimischen Völker der Levante gegenüber, deren Rechte in dieser Auseinandersetzung vollständig ignoriert würden. Nur wenige Zeilen später berichtete Kappes jedoch davon, dass die Bevölkerung Ägyptens⁹² der englischen und die Einwohner Syriens bzw. des Libanons der französischen Besatzungsmacht innenpolitische Freiheiten abgerungen hätten. Dies würde nun Ziel der Palästinenser werden – eine meines Erachtens verspätete Einsicht, versuchte doch der arabische Generalstreik in Palästina den erfolgreichen Generalstreik in Syrien und dem Libanon vergeblich zu imitieren.⁹³

Aus Kappes' Sicht war deshalb die Bildung eines großsyrischen Gesamtstaates mit Damaskus als Mittelpunkt eine durchaus erstrebenswerte Lösung. Für diesen Staat mit einem *arabisch-islamischen Charakter*⁹⁴ sollte eine christliche Mehrheit im Distrikt Libanon und eine jüdische Dominanz im Distrikt Palästina *keine staatspolitische Gefahr* bedeuten. Die Christen und die Juden könnten sich vielmehr *mit ihren ökonomischen, intellektuellen und spirituellen Gaben diesem Staat dienend einordnen* [...].⁹⁵

Diese visionäre Versöhnungshoffnung war ebenfalls ein politisch und historisch überholter Deutungsversuch. Bereits 1920 waren alle großsyrischen Träume mit der Mandatsverteilung der San Remo-Konferenz vom April, der Einsetzung der englischen Zivilregierung in Jerusalem am 1. Juli und der Vertreibung König Faisals aus Damaskus am 20. Juli geplatzt. Damit war die geo-politische Trennung von Syrien und Palästina ein unumstößliches, international anerkanntes Faktum geworden. Die arabische Unabhängigkeitsbewegung wurde nun zu jeweils regionalen Nationalbewegungen. Die groß- bzw. südsyrische Periode der palästinensischen Nationalbewegung – so ein Ausdruck des israelischen Historikers Y. Porath – war damit vorüber, die Konzentration auf politische Aktivitäten in Palästina wuchs.⁹⁶ Dass Kappes gegenüber der Embassy of Reconciliation ausgerechnet das 16 Jahre zuvor gescheiterte Großsyrien-Konzept reaktivierte, scheint folgenden Grund gehabt zu haben: Kappes hielt die Mandatspolitik der europäischen Großmächte für grundsätzlich falsch. Der Protest der Völker des Nahen Ostens erschien ihm als ein Indiz für eine sich stückweise vollziehende, von ihm begrüßte *Liquidation des Versailler Vertrags*,⁹⁷ aus dem der Geist des Mandatssystems erwachsen sei. Statt die Völker des Orients in die

92 Es war nicht allein eine starke lokale Protestbewegung, die in Ägypten zu entscheidenden politischen Änderungen führte, sondern auch eine veränderte politische Grundhaltung in England und der außenpolitische Druck durch die italienischen Ambitionen in Nordafrika. 1936 wurde ein anglo-ägyptischer Vertrag abgeschlossen, mit dem Ägypten Souveränität und Mitgliedschaft im Völkerbund erhielt, England sich aber das Recht sicherte, weiter den Suez-Kanal zu kontrollieren und das englisch-ägyptische Kondominium über den Sudan (nach dem Vertrag von 1899) wiederingeführt wurde. Vgl. etwa A. Hourani, *Geschichte der arabischen Völker*, Frankfurt 2002, 402ff.

93 Vgl. A. Flores, *Die Entwicklung der palästinensischen Nationalbewegung bis 1948*, in: H. Mejcher (Hg.), *Die Palästina-Frage 1917–1948. Historische Ursprünge und internationale Dimension eines Nationenkonflikts*, Paderborn-München-Wien-Zürich²1993, 113.

94 Kappes an die Embassy of Reconciliation vom 10.12.1936, EZA 51/H II f 5.

95 Ebd.

96 Vgl. Y. Porath, *The Emergence of the Palestinian-Arab National Movement, 1918–1929*, London 1974, 70–122 und Flores, *Die Entwicklung der palästinensischen Nationalbewegung* (wie Anm. 93), 97–100. Palästina wurde in dieser Phase innerhalb der arabischen Nationalbewegung im Blick auf ein großsyrisches Reich als Südsyrien angesehen.

97 Kappes an die Embassy of Reconciliation vom 10.12.1936, EZA 51/H II f 5.

Selbstständigkeit zu führen, sei heute *Allen*⁹⁸ (sic!) klar, dass die Mandate tatsächlich nur ein Vorwand für machtpolitische Eroberungen gewesen seien. In einem großsyrischen Staat könnte dagegen das Problem der Fremdherrschaft durch die europäischen Mächte aufgehoben werden. Eine religiös-nationale Aufteilung des Landes unter arabischer Schirmherrschaft könnte den Minderheiten zu ihren Rechten verhelfen, ohne den Gesamtstaat zu belasten.

Die eigentliche Lösung des politischen Konflikts lag für den badischen Theologen allerdings auf religiösem Gebiet. Unmissverständlich machte Kappes deutlich, dass es allein die Ausrichtung aller Menschen auf das Reich Gottes sei, die auch in politischen Fragen die versöhnende Kraft besitze, um dem blutgetränkten Heiligen Land und der Welt Frieden zu bringen.⁹⁹

Diese politische Eschatologie findet sich auch am Ende des zweiten Briefs an die Embassy of Reconciliation vom 27.6.1937. Nach dem Abessinienkrieg 1935/1936 und der italienischen Besetzung des ostafrikanischen Landes (1936–1941) verstärkte sich bei Kappes der Eindruck, dass der *gesamte arabische Orient, ohne Unterschiede der Religion*,¹⁰⁰ sich als Opfer des europäischen Imperialismus fühle. Der arabische Orient traue keiner europäischen Macht mehr. Besonders die arabischen Christen seien von den christlichen Mächten Frankreich und England enttäuscht. Gerade deshalb müsse wieder Jesus Christus zur *Wahrheit, zur konstruktiven Vision, zum Maßstab* des politischen Handelns werden. Würden Christen diesen Maßstab verfälschen und an den Maßstab des *Fürsten dieser Welt* anpassen, hätten sie es verdient, dass ihr Leuchter vom Altar gestoßen werden, schrieb Kappes in Aufnahme biblischer Metaphorik.¹⁰¹ Dass mit dem Maßstab des Fürsten dieser Welt eine rücksichtslose Machtpolitik gemeint war, ist offenkundig. Die Antwort auf die Frage, wie eine an der konstruktiven Vision Jesu Christi orientierte Nahostpolitik hätte ausgehen können, blieb Kappes in seinem zweiten Brief an die Embassy of Reconciliation allerdings schuldig.

Das wichtigste Dokument für Kappes' politische Vermittlungsarbeit war jedoch ein Memorandum, das er am 6. August 1938 an die Leitung der Jewish Agency in Jerusalem richtete.¹⁰² Es spiegelt in eindrucklicher Weise, wie sehr Kappes mittlerweile von den politischen Ideen des Berith Shalom-Kreises beeinflusst war. Die Idee eines großsyrischen Reiches mit verschiedenen arabischen und einer jüdischen Provinz hatte er aufgegeben, den vom Magnes-Kreis entwickelten Gedanken eines binationalen Staates in Palästina aufgenommen.

Kappes schrieb dieses Memorandum ausdrücklich als persönliches Statement, legte jedoch Wert darauf, dass er deshalb für ein solches Memorandum kompetent und berufen sei, weil er zu den *wenigen Menschen, [...] im heutigen Palästina* zähle, die *in gleichermaßen vertraulicher Beziehung zu Engländern, Arabern und Juden* stünden. Kappes Lösungsvorschlag des arabisch-zionistischen Konflikts gründete sich erneut auf eine ethisch ausgerichtete Politik aller Konfliktparteien, die ein inklusives Denken

98 Ebd.

99 Ebd.

100 Vgl. Kappes an die Embassy of Reconciliation vom 27.06.1937, EZA 51/H II f 5.

101 Ebd.

102 Das Memorandum ist wiederabgedruckt in: Balzer/ Wendelborn, „Wir sind keine stummen Hunde“ (wie Anm. 6), 242–246. Mehr als vier Jahrzehnte später wurde Kappes' Engagement in einem großen Beitrag des Publizisten Daniel Dagan unter dem missverständlichen Titel *Der zionistische Pfarrer* in der israelischen Zeitung *Ha'aretz* vom 18.4.1980 gewürdigt.

fordere. Kappes' inklusives Modell bedeutete nichts anderes als eine Überwindung des Freund-Feind-Denkens. Offen kritisierte Kappes die von Englands Imperialpolitik indizierte „Gewaltpolitik“ aller Beteiligten. Deshalb müsse das jüdisch-englische Verhältnis auf eine neue, friedliche Basis gestellt werden. Der Zionismus müsse sich von der verhängnisvollen anglo-jüdischen imperialistischen Politik lösen, die mit der Balfour-Erklärung ihren Ausgang genommen habe. Dem prophetischen Erbe entsprechend sollte das jüdische Volk auf Machtpolitik verzichten, eine konstruktive Zusammenarbeit mit den Arabern in Gang setzen und als Pendant zur Jewish Agency arabische Selbstverwaltungsinstitutionen zulassen, eine Zusammenarbeit, aus der sich langfristig ein gemeinsames Parlament entwickeln könnte. Nur auf diese Weise ließe sich ein von der arabischen Umwelt isolierter jüdischer Staat in Palästina verhindern, eine einvernehmlich geregelte jüdische Einwanderung realisieren und die ungeheure Energie der arabischen Unabhängigkeitsbewegung kanalisieren. Der die prophetischen Traditionen des Alten Testaments aufnehmende jüdische Sozialismus könnte dazu genutzt werden, für Juden und Araber eine *bessere und lebenswertere Welt* im Orient aufzubauen, die als Gegenentwurf zu dem russisch-türkischen Staatssozialismus und dem italienisch-deutschen Staatskapitalismus ein neues politisches Ethos verwirklichen könnte.

Mit seinen politischen Visionen ist Kappes in Palästina allerdings gescheitert. Es gibt keinen Beleg für eine intensive Diskussion seiner Ideen in den zionistischen Kreisen geschweige denn den Ansatz einer Umsetzung seiner Pläne. Einige Aspekte seiner Analyse sind jedoch auch im Hinblick auf den aktuellen Friedensprozess im Nahen Osten unaufgebar: Die Notwendigkeit von Dialog und Kooperation, die Anerkennung des Anderen und die Überwindung der politischen Isolation Israels in seiner arabischen Umwelt.

6. Der lange Arm des NS-Systems

Kappes' Leben schwankte zwischen den Höhen einer visionären Politik und den Mühen des Alltags. Die Familie Kappes musste sich mit einem bescheidenen Leben begnügen. Auf Vermittlung des Propstes fanden sie eine Wohnung in der Nähe der Deutschen Evangelischen Schule, die die vier Kinder trotz der hohen Schulgelder besuchten. Kappes gab dort Griechisch-Unterricht. Im Armenischen Kloster übernahm er die vom Auswärtigen Amt geförderten Deutsch-Kurse, mit deren Hilfe die Priester auf ein Studium an der Universität Berlin vorbereitet wurden.¹⁰³

Kappes vertiefte seine Missions- und Sprachstudien an der Newman School und übernahm gelegentliche Gottesdienste in Jaffa. Die Familie lebte sich in Jerusalem ein. Sie fand freundliche Aufnahme in der Erlöserkirche, speziell in der Familie von Propst Rhein, aber auch bei Kappes Studienfreund Hermann Schneller. Eine gewisse Normalisierung des Alltags schien nach den Jahren der Diskriminierung und der Ungewissheit einzukehren. Doch diese prä-stabile Harmonie dauerte nicht lange an. Der Rückschlag kam schneller als erwartet. Ausgerechnet am Heiligen Abend 1936

103 Vgl. Kappes an den EOK, Jerusalem, den 10.05.1936, LKA PA 6224.

erhielt er die Nachricht, dass die Devisenstelle die Genehmigung der Auslandsüberweisungen am 14.12.1936 widerrufen habe. Das mittlerweile sogar leicht erhöhte Ruhegeld wurde nun auf einem Kreditsperrkonto der Badischen Kommunalen Landesbank zu Gunsten Kappes' gesammelt, musste aber in Deutschland verbleiben. Damit ging ihm zwar seine Pension nicht verloren, die Existenzgrundlage der Familie und die Arbeit von drei Jahren waren aber extrem gefährdet. Trotz dieses Gegenwinds blieben Kappes und seine Frau in Jerusalem. Gegenüber dem EOK warb Kappes erneut für die Überweisung seiner Pension an die Quäker, die eigens für ihn ein Clearing-Konto einrichten könnten. Diesmal unterstützte die Landeskirche ihren renitenten Theologen und erreichte beim Präsidenten des Landesfinanzamtes Stuttgart eine Weitergenehmigung des Devisentransfers für ein Jahr, was Kappes als *Wunder* empfand.¹⁰⁴ Doch auch Wunder haben bzw. hatten – zumal unter den Bedingungen des Dritten Reichs – nur eine begrenzte Halbwertszeit. Nach einem knappen halben Jahr widerrief die Reichsstelle für Devisenbewirtschaftung in Berlin die Transfergenehmigung und nannte als Gründe die angespannte Devisenlage des Reiches und eine Mitteilung des Devisenfahndungsamtes vom 11.5.1937. Das Devisenfahndungsamt war von *vertrauenswürdiger Seite* auf Kappes' politische Vergangenheit und seine anti-nationalsozialistische Einstellung aufmerksam gemacht worden: *Auch in Palästina und darüber hinaus hetzte er gegen den nationalsozialistischen Staat und erhält hierfür vom evangelischen Oberkirchenrat die Bezahlung und von einer Amtsstelle die Genehmigung.*¹⁰⁵ Die Reichsdevisenstelle schlug deshalb dem badischen Kultusministerium vor, neben dem Stop der Devisenzahlungen auch die Genehmigung zur Verlegung des Wohnsitzes ins Ausland zu entziehen.

Der Widerruf der beiden Genehmigungen kam keineswegs überraschend. Während der hitzig geführten Debatte über die Zusammenlegung der Tempelschule und der Deutschen Evangelischen Schule in Jerusalem hatte sich Kappes mit Vehemenz auf die Seite des Propstes geschlagen und war so erneut ins Fadenkreuz der lokalen NSDAP geraten. Die vom Devisenfahndungsamt zitierte „vertrauenswürdige Seite“ ist deshalb leicht zu eruieren.

In Karlsruhe blieb der Oberkirchenrat bei seinem Schlingerkurs. Gegenüber dem Kultusministerium gab sich der EOK, zwar *überzeugt*, dass Kappes eingesehen habe, wie verkehrt seine marxistische Haltung gewesen sei. Der EOK riet von einer Sperre der Pensionszahlungen ab, da Kappes sonst gerichtlich gegen die Kirche vorgehen könne. Allerdings gestand der EOK dem Staat das Recht zu, Kappes dann die Aufenthaltsgenehmigung im Ausland zu entziehen, wenn sich dieser auch in Palästina feindselig gegenüber dem Dritten Reich verhalte. Da das badische Kultusministerium genau jener Ansicht war, entzog es am 10. Juli 1937 der Familie Kappes die Transfergenehmigung.¹⁰⁶

104 Vgl. Kappes an den EOK vom 6.1.1937, wo er interessanterweise um eine Verdoppelung seiner freiwilligen Abzüge für das Winterhilfswerk bat, die Genehmigung des Landesfinanzamtes Stuttgart vom 20.1.1937 über den Transfer der erhöhten Pensionsgelder (459,55 RM) und den Dankesbrief Kappes' an den EOK vom 19.4.1937, ebd.

105 Vgl. die Abschrift des Schreibens der Devisenfahndungsstelle vom 11.5.1937 sowie der Mitteilung der Reichsstelle für Devisenbewirtschaftung an das Ministerium für Kultus und Unterricht in Karlsruhe vom 5.6.1937, ebd.

106 Vgl. das Schreiben des EOK an das badische Kultusministerium vom 21.06.1937 und die Antwort des Kultusministeriums vom 10.07.1937, ebd.

Diese Entscheidung traf Kappes schwer, brachte sie doch seine mittelfristige Lebensplanung in Gefahr. Zu Recht vermutete er Intrigen im Spiel.¹⁰⁷ Kappes wusste, dass er ohne die regelmäßigen Pensionszahlungen weder den Lebensunterhalt für seine Familie garantieren noch seine Versöhnungsarbeit und seine Sprachstudien fortsetzen konnte. Der Sprachunterricht in der Deutschen Schule und im Armenischen Kloster brachte kaum mehr als 100 RM ein. Seine Familie kam nur durch Hilfsarbeiten, Untervermietung, Kosttisch, die pfarramtliche Aushilfe in Haifa, Fremdenführung und durch die Hilfe der Propstei einigermaßen über die Runden.¹⁰⁸ Das Vertrauen auf Gottes Führung und die Bedeutsamkeit der Vermittlungsarbeit ließen ihn jedoch nicht daran zweifeln, in Palästina zu bleiben, wie er auch gegenüber dem Oberkirchrat unmissverständlich festhielt: *Die qualvolle Spannung, die über dem Land liegt, und die in fortdauernden politischen Morden explodiert, erfordert Menschen, die auf einer Glaubensbasis außerhalb der Parteien stehen und von da aus nach allen Seiten versöhnend und klärend zu wirken suchen.*¹⁰⁹

In der gleichen Deutlichkeit, mit der er seine Berufung verteidigte, kritisierte er gegenüber der Kirchenleitung die *sehr harte* Entscheidung der Devisenstelle. Die politische Begründung für den Entzug der Transfererlaubnis wollte und konnte er nicht akzeptieren, da er sich in Palästina *ohne jede Beziehung zum politischen deutschen Leben ganz meinen Studien und Quäkeraufgaben hingebe und weder Zeit noch die Absicht habe, sich in die politischen Angelegenheiten des deutschen Vaterlandes einzumischen.*¹¹⁰ Das war natürlich übertrieben und galt nur für den engeren Bereich der Parteipolitik, verfolgte Kappes doch die kirchlichen und politischen Entwicklungen in Deutschland genau.¹¹¹ Auffallend ist, dass Kappes in diesem Brief erstmals dezidiert nationale Töne gegenüber einer (Kirchen-)Behörde anschlug: Seinen Sprachunterricht im Armenischen Kloster sah er ebenso wie seine Versöhnungsarbeit als *wichtigen Beitrag zur deutschen Kultur*. Den *Vorwurf der Disloyalität oder gar Staatsfeindlichkeit* wies er entschieden zurück, weil er dem *Vaterland* dienen wolle, dem er im Weltkrieg ein großes Opfer gebracht habe, das ihn sein ganzes Leben hemmen werde. Ob sich Kappes politische Überzeugung in diesen Jahren änderte oder ob er diese neue Argumentationsweise vor allem aus taktischen Gründen wählte, lässt sich nicht präzise nachweisen. Allerdings spricht vieles dafür, dass Kappes diese Zeilen mit Kalkül geschrieben hat. Zum einen bat Kappes den EOK nämlich ausdrücklich, seine Stellungnahme an die zuständigen staatlichen Stellen weiterzuleiten. Zum anderen dürfte er – dank seiner engen Verbindungen zu Propst Rhein – aus den Auseinandersetzungen um die Schulvereinigung gelernt haben, dass sich im nationalsozialistischen Staat ohne wenigstens ein Bekenntnis zur „nationalen Sache“ schlichtweg gar nichts bewegen ließ. Kappes konnte mit dieser Strategie einen klei-

107 Vgl. Kappes' Rückschau im Brief an D. Ninck, Jerusalem, den 15.11.1939, LKA Stuttgart K 8/16.

108 Die Familie Kappes wird sich diese kleinen Nebenverdienstmöglichkeiten von den jüdischen deutschen Emigranten abgesehen haben. Wegen der hohen Arbeitslosigkeit, teuren Lebenshaltungskosten und Vorbehalte gegenüber den zumeist antizionistischen deutschen Juden mussten sich gerade weibliche Immigrantinnen in Palästina auf ähnliche Weise über Wasser halten. Vgl. L. Heid Art. „Palästina/Israel“ (wie Anm. 4), 354–355.

109 Vgl. Kappes an den EOK, Jerusalem, den 1.10.1937, LKA PA 6224.

110 Vgl. Kappes Brief an den EOK, Jerusalem, den 1.10.1937, ebd.

111 Einige Beispiele, wie intensiv und analytisch Kappes die kirchenpolitischen Entwicklungen während seines ersten Palästina-Aufenthalts 1934 verfolgte und sich brieflich mit Freunden und Gesinnungsgenossen in Deutschland austauschte, nennt Wendelborn, *Das Ringen von Heinz Kappes* (wie Anm. 9), 132f.

nen Teilerfolg erringen: In Verhandlungen mit dem Präsidenten des Landesfinanzamtes Stuttgart erreichte er schließlich, dass seine Pension nicht auf ein Sperrkonto bei der Badischen Kommunalen Landesbank, sondern – wie auch die monatlichen Kriegsversorgungsbezüge – auf sein Konto für Inlandszahlungen überwiesen wurde.¹¹² In Jerusalem kontaktierte Kappes zudem die NSDAP-Ortgruppe, schilderte Ortsgruppenleiter Buchhalter in einem offenen und ausführlichen Schreiben seinen Lebensweg und seine Intention für die Mitarbeit bei der „Gesellschaft der Freunde“. Kappes hoffte wohl, auf diese Weise dem lokalen Störfeuer entgegenwirken zu können.¹¹³

Wer im einzelnen aus den Reihen der Landesgruppe den Ausschlag für das massive Vorgehen der Devisenstellen gegen den unbeugsamen Pfarrer gegeben hat, lässt sich nicht mehr nachweisen. Fest steht allerdings, dass NSLB-Obmann Kurt Hegele am 15. Mai 1937 in einer Übersicht über die vom Deutschen Reich geförderten Sprachkurse auch Kappes' Unterricht erwähnt und ihn als *Feind des neuen Deutschland* bezeichnet hat.¹¹⁴ Auch Schwarz hatte sich im Verlauf der Schulstreitigkeiten negativ über die theologisch höchst unterschiedlich denkenden pensionierten Pastoren Kappes und von Oertzen geäußert und die Aufkündigung der Devisengenehmigung angeregt.

Im Zusammenspiel mit der Auslandsorganisation der NSDAP wuchs den lokalen NS-Größen Macht zu, avancierten sie peu à peu zur Evaluierungsstelle der politischen Zuverlässigkeit und nutzten im Gespann mit den Parteistellen und Behörden in der Heimat die Devisentransfereignisungen als Instrument der politischen Disziplinierung. So erbat die Auslandsorganisation der NSDAP am 25.3.1938 von der Landesgruppe eine Stellungnahme zu der politischen und persönlichen Einstellung der beiden renitenten Geistlichen. Unzweideutig wurde gefragt, ob deren Positionen eine Überweisung der Ruhegelder noch rechtfertigten, *oder ob es in unserem Interesse läge, sie durch Verweigerung der Devisengenehmigung zur Rückkehr in die Heimat zu veranlassen*.¹¹⁵

Allerdings war die Macht der NSDAP-Landesgruppe begrenzter als ihre politischen Berichte vorgeben, die mit ihrem selbstgefälligen und herrischen Duktus das Scheinbild einer völligen NS-Dominanz über die deutschen Kolonien entwarfen. Mit diplomatischem Geschick gelang es den Kirchenbehörden die Frontalangriffe der Partei- oder Devisenstellen auf die Pastoren von Oertzen und Kappes abzuwenden. Bei von Oertzen bemühte sich das Kirchliche Außenamt erfolgreich um eine Besänftigung von Staat und Partei. Der zähe Schulstreit hatte der lokalen Parteileitung einen gewissen Respekt vor der Ausdauer der streitbaren Kirchenmänner und deren unerwarteter Unterstützung durch das Propagandaministerium abgerungen. Im Fall Kappes stützte die badische Kirchenleitung ihren ehemaligen Pastor – allerdings nur phasenweise. Doch auch ohne offizielle Hilfe verfolgte der sozialistische Theologe hartnäckig seine Lebenspläne und wollte sich in den späten 1930er Jahren auch durch ökonomische Zwänge nicht zur Rückkehr zwingen lassen. Kappes' gegenüber Buchhalter unternommener Werbeversuch in eigener Sache blieb nicht erfolglos. In einem

112 Vgl. Kappes an den Präsidenten des Landesfinanzamtes Stuttgart vom 2.10.1937 und die Antwort der dort angesiedelten Devisenstelle vom 13.10.1937, LKA PA 6224,

113 Vgl. Kappes an Buchhalter, Jerusalem, den 28.10.1937, ISA RG 90/J 76/10.

114 Vgl. Hegeles Übersicht vom 15. Mai 1937, ISA RG 90/J76/6.

115 So das Schreiben der Auslandsorganisation an die NSDAP-Landesgruppe, Berlin, den 25.3.1938, ISA RG 90/J 76/10.

Bericht an die Auslandsorganisation plädierte die Landesgruppe 1938 dafür, den Fall Kappes genau abzuwägen und die Ursachen für die früheren Konflikte mit dem Staat nochmals zu überprüfen. Zwar wurde seine Haltung im Schulstreit, sein intensiver Kontakt zu Juden und Arabern sowie sein Rückzug aus den deutschen Kreisen negativ bewertet. Dem standen jedoch sein Kriegsdienst, seine *kümmerliche Existenz*, der Beitritt seiner Kinder zum BDM und Jungvolk positiv gegenüber. Diese Mitgliedschaft klassifizierte Kappes retrospektiv als taktische Maßnahme, um den Schulbesuch seiner Kinder nicht zu gefährden.¹¹⁶ Verständnis heischend, schlug die Landesgruppe eine Rückkehr der Familie vor, da Kappes Frau und seine Kinder sehr unter den schwierigen Lebensumständen in Palästina litten.¹¹⁷ Als die wirtschaftliche Lage im Sommer 1938 der Familie untragbar geworden war – die Transferebene wurde auf 20 RM monatlich begrenzt –, wurde diese Rückkehr Realität. Kappes selber blieb in Palästina. Seine Frau nutzte den Aufenthalt im Reich, um vor Ort für ihr Anliegen zu werben und reiste im Sommer 1938 sogar zu einem Jugendtreffen der Auslandsorganisation der NSDAP in Stuttgart, was die Landesgruppe als politischen Richtungswechsel begrüßte.¹¹⁸ An ihr nahm übrigens auch ein Sohn von Propst Rhein teil.

Die Auslandsorganisation gab sich ebenfalls moderat. Eine berufliche „Wiederverwendung“ Kappes im Reich wurde auf Grund der sozialdemokratischen Vergangenheit und der Ablehnung Hitlers zwar ausgeschlossen. Die Partei wollte ihm nur bei einer grundlegenden Änderung seiner politischen Ansichten entgegenkommen. Eine Rückkehr des Pfarrers ins Reich und den Weiterbezug der Pensionsgelder wurde von der Auslandsorganisation befürwortet.¹¹⁹ Trotzdem kehrte Kappes nicht nach Deutschland zurück. Als ihn Hermann Schneller im Herbst 1938 bat, im Syrischen Waisenhaus Deutsch zu unterrichten, konnte Kappes im Januar 1939 seine Familie nach Jerusalem zurückholen. Nur sein Sohn Jörg blieb in Heidelberg, befand sich aber bei Kriegsausbruch auf Urlaub in Palästina und blieb dann bis 1948 dort.

Es gehört zu den Eigentümlichkeiten und der relativen Schwäche der in Jerusalem ansässigen Nationalsozialisten, dass dem verfeimten badischen Theologen auch 1938 und 1939 der Sprachunterricht im Armenischen Kloster übertragen wurde. Propst Döring hielt die Weiterführung der Sprachkurse *im kirchlichen wie nationalen Interesse* für angebracht und unterzeichnete am 3.1.1939 einen Vertrag mit Kappes.¹²⁰

116 Vgl. Watson/ Wright, *Led by the Spirit* (wie Anm. 6), 58.

117 Vgl. den Bericht der NSDAP-Landesgruppe an die Auslandsorganisation in Berlin, Jerusalem, den 15.5.1938, ISA RG 90/J 76/10. Die Darstellung von Kappes' Lebenslauf zitiert exakt die Angaben aus dem Brief an Buchhalter, der als Quelle auch genannt wird.

118 Vgl. den Schwarz-Brief an die Auslandsorganisation, Jaffa, den 22.6.1938, ISA RG 90/J 76/10.

119 Vgl. das Schreiben der Auslandsorganisation an die Landesgruppe, Berlin, den 12.9.1938, ISA RG 90/J 76/10.

120 Vgl. Dörings Schreiben an die E.J.St., Jerusalem, 16.2.1939. Kappes erhielt lediglich 15 Piaster für 60 Minuten und 10 Piaster für 45 Minuten Unterricht. Dörings Erwartung, dass die Lepsius-Orientmission ein Drittel der Kosten übernehmen würde, erfüllte sich jedoch nicht, EZA 56/452.

7. Entwicklungen während der Kriegsjahre

In den Kriegsjahren wandte sich Kappes' Schicksal nach anfänglichen Schwierigkeiten zum Besseren. Er hatte als engagierter Christ und überzeugter Gegner der Nazis bereits eine gewisse Reputation in Jerusalem erlangt. Nicht ohne Eindruck blieb in englischen Kreisen, dass Kappes auf dem Deutschen Generalkonsulat kurz vor Kriegsbeginn 1939 den Kriegsdienst verweigerte. Als er dennoch kurz nach Kriegsausbruch wie die anderen deutschen Männer in einem Jerusalemer Gefängnis landete, bürgte District Commissioner Keith Roach persönlich für ihn. Die Haftzeit dauerte nur zwei Stunden, denn Keith Roach wollte Kappes zum kommissarischen Direktor des Syrischen Waisenhauses ernennen. Allerdings konnte auch Keith Roach nicht verhindern, dass Kappes und seine Familie als Angehörige der Feindnation 1939/40 – wie übrigens auch eine Anzahl deutscher Judenchristen – trotzdem für neun Monate in der Templerkolonie Sarona interniert wurden. Seine enge Verbindung zu jüdischen deutschen Einwandern bewährte sich: Jüdische Freunde schickten Pakete, Besuche waren allerdings selten. Der anglikanische Bischof in Jerusalem Graham-Brown unterstützte ihn. Dank der Vermittlung von Magnes konnte die Familie Kappes das Lager verlassen und zu den Quäkern nach Ramallah übersiedeln.¹²¹

Keith Roach Plans ging mit Verzögerung auf: Kappes wurde Assistent des Direktors und seine Frau Küchenleiterin im Syrischen Waisenhaus, das unter englischer Aufsicht weiterarbeitete.¹²² Im Juni 1943 wurde er in der zweitschlechtesten Besoldungsgruppe Angestellter des Landesernährungsamtes, des British Food Control, stieg jedoch nach einem Korruptionsfall am 1.4.1946 zum Chief Rationing Officer, also zum Leiter der Verteilungsstelle rationierter Lebensmittel, auf.¹²³ Diese Stellung erlaubte es ihm, intensive Kontakte in alle Bevölkerungsschichten der jüdischen und der arabischen Gesellschaft zu knüpfen – eine Arbeit, die ihm trotz der anhaltenden Korruption wegen ihrer Vielfältigkeit Freude machte. Als Angestellter der British Food Control gelang es ihm, unabhängig von den deutschen Pensionszahlungen seine Familie zu ernähren.

Das war auch nötig, denn nach einer Anfrage der Geheimen Staatspolizei Karlsruhe kam die innerkirchliche Solidarität mit dem ungeliebten Pfarrer zu einem ultimativen Ende. Am 2. Juni 1944 ordnete die Finanzabteilung¹²⁴ beim EOK Karlsruhe an, Kappes politisches Verhalten in Jerusalem zu überprüfen. Sollte er in Palästina gegen Deutschland politisch agitiert haben, würde der EOK ein weiteres Disziplinarverfahren zur Entziehung des Ruhegeldes in Gang setzen. Rund einen Monat später, am 6.

121 Vgl. Kappes' Darstellung in: Jacobs, Religiöser Sozialismus und Mystik (wie Anm. 7), 326f. und Watson/ Wright, Led by the Spirit (wie Anm. 6), 65.

122 Vgl. Kappes über das spanische Generalkonsulat vermittelte Schreiben an den EOK Karlsruhe, Jerusalem, den 23.2.1940, LKA PA 6224, in dem er die Kirchenbehörde um die Aufrechterhaltung der Lebens- und Kinderversicherung bat. Ludwig Schneller erwähnte in einem Brief an das Auswärtige Amt, Köln, den 20.1.1940, dass Kappes als unerwartete Hilfe zum Syrischen Waisenhaus dazugestoßen sei, LKA Stuttgart K 8/47.

123 Vgl. die von G.P. Carter vom Landesernährungsamt der Palästina-Regierung unterzeichnete Erklärung, Jerusalem, den 25.2.1948, LKA PA 6224.

124 Die Rolle der vom NS-Staat eingesetzten Finanzabteilungen zur Kontrolle der kirchlichen Haushalte und damit auch der Kirchenpolitik ist bisher nur ansatzweise erforscht. Jüngst erschien Simone Rauthe „Scharfe Gegner“. Die Disziplinierung kirchlicher Mitarbeitender durch das Evangelische Konsistorium der Rheinprovinz und seine Finanzabteilung von 1933 bis 1945, Bonn 2003.

Juli 1944, entschied die Gestapo-Leitstelle Stuttgart, dass alle Vermögenswerte Kappes' auf Grund der „Verordnung des Reichspräsidenten zum Schutz von Volk und Staat vom 28.2.1933“ sicherzustellen seien und seine Versorgungsbezüge nur auf das Inlandskonto für Versorgungsbezüge bei der Badischen Kommunalen Landesbank in Karlsruhe überwiesen werden dürften. Im Herbst 1944 wurde Kappes und seiner Familie schließlich die deutsche Staatsangehörigkeit entzogen und sein Vermögen vom Staat beschlagnahmt. Kirchlichen Protest gab es gegen diese Entscheidung nicht. Vielmehr belegt ein Aktenvermerk vom 1.12.1944, dass lediglich die behördentypischen Mechanismen griffen: Die Auszahlung der Ruhestandsbezüge wurden *unter diesen Umständen [...] mit sofortiger Wirkung eingestellt*.¹²⁵ Die staatenlose Familie Kappes erhielt daraufhin von der britischen Mandatsregierung englische Palästina-Pässe.

8. Religionsphilosophie Wendungen und interreligiöses Gespräch

Trotz der angespannten weltpolitischen Lage und der stets knappen Finanzen musste Kappes die intellektuelle Atmosphäre Jerusalems zugesagt haben. Martin Buber ermutigte Kappes dazu, als Ausgleich zu seiner Tätigkeit im Landesernährungsamt öffentliche Vorträge zu halten.¹²⁶ Buber versorgte Kappes regelmäßig mit einschlägiger Literatur. Kappes revitalisierte sein Interesse an der Mystik, das ihn bereits in der Jugendbewegung, durch das Studium der Werke des jüngeren Blumhardt, aber auch durch die Zusammenarbeit mit den Quäkern bewegt hatte. Die Mystik in allen Weltreligionen wurde zum Thema seiner Vorträge. Die Weltreligionen behandelte er gleichrangig, der Primat des Christentums trat zurück. Die Palette seiner Vorträge reichte vom Chassidismus über die deutschen Mystiker, von Meister Eckehart über Theresa von Avila und Johann vom Kreuz bis zur islamischen und zur chinesischen Mystik.

Nicht wenige areligiöse deutsche Juden besuchten aufgrund persönlicher Sympathien oder aus Anhänglichkeit an die gemeinsame deutsche Sprache und Kultur Kappes' Vorträge, empfanden jedoch einen tiefen Zwiespalt, ja *das Unangebrachte der Situation, dass Juden ohne jüdische Substanz hier christliche Mystik lernen*, wie Hugo Bergmann beobachtete.¹²⁷

Im Laufe der Kriegsjahre vertiefte sich Kappes verstärkt in die asiatischen Religionen, entdeckte die tibetanische und indische Yoga, schließlich den indischen Denker Sri Aurobindo. Kappes' Neigung zu einem integrativen Modell einer mystisch-politischen Religiosität gewann Gestalt. Sieben Jahre lang hielt er – nicht selten im Hause des Schriftstellers Gerson Stern¹²⁸ – ohne Unterbrechung jede Woche seine Vorträge und Arbeitsgemeinschaften, zu denen zumeist deutsche Juden kamen, gele-

125 Vgl. Aktenvermerk vom 1.12.1944 und Veröffentlichung der Ausbürgerung im Deutschen Reichsanzeiger Nr. 229/12.10.1944, ebd. Am 21.12.1944 bestätigte der Oberfinanzpräsident Württemberg die Rechtmäßigkeit des Vermögenseinzugs durch das Reich.

126 Vgl. Watson/ Wright, *Led by the Spirit* (wie Anm. 6), 120f.

127 Bergmann, *Tagebücher und Briefe* (wie Anm. 86), Bd. 1, 585.

128 Vgl. S. Ben-Chorin, *Ich lebe in Jerusalem. Ein Bekenntnis zu Geschichte und Gegenwart*, Ungekürzte Ausgabe, München³1998, 124.

gentlich selbst Martin Buber.¹²⁹ Der in München geborene jüdische Religionswissenschaftler und Publizist Schalom Ben-Chorin erinnerte sich in seinem autobiographischen Buch „Ich lebe in Jerusalem“ daran, dass Kappes als einer der ersten Intellektuellen das interkonfessionelle Gespräch durch die Aufnahme indischen Gedankenguts zu bereichern versuchte und damit der religionsphilosophischen Szene Jerusalems neue Horizonte eröffnete.¹³⁰

Ohne die Zeitumstände idealisieren zu wollen, darf man doch annehmen, dass Kappes hier eine Art Gegenöffentlichkeit fand, in der sich eine nicht unbeträchtliche Zahl an Gesinnungsgenossen sammelte, die in einem markanten Gegensatz zu dem stand, was er in Deutschland, aber auch in den nicht-jüdischen deutschen Kreisen Palästinas erlebt hatte. Noch während der kurzen Internierungsphase in Sarna wurde er von den braunen Templern als Judenfreund verspottet und geschnitten.

In den Kreisen um Magnes, in dem Kappes einen Propheten sah,¹³¹ gewann er die Vision, dass die Menschheit nur weiterlebt, wenn sie aus dem Grundgefühl der Einheit lebt, und dass der wiederkommende Christus heute der Christus dieser Einheit, des Friedens sein werde.¹³² Dieser Einheitsgedanke ließ ihn weiter für die Versöhnung zwischen Juden und Arabern werben. Realisiert sah er ihn auch in den Kibbuzim, die im Sinne Bubers nicht auf eine Eroberung des Landes, sondern eine prophetische Erneuerung des jüdischen Volkes im Heiligen Land zielten. Die Realisierung sozialistischer Ideen im kollektiven Leben faszinierte ihn. In den Kibbuzim traf er Menschen, deren Biographien seiner nicht unähnlich waren. Besonders beeindruckte ihn ein baltischer Intellektueller, der bei Leonhard Ragaz promoviert hatte, nun aber als Schuhmacher in seinem Kibbuz arbeitete.

Als evangelischer Theologe blieb Kappes auch in Palästina eine Ausnahmeerscheinung. In den intellektuellen, deutsch-jüdischen Emigrantenkreisen konnte er sein Außenseiterdasein überwinden – doch trotz dieser positiven Erfahrungen hatte das Exil einen hohen persönlichen Preis. Kappes erste Ehe überstand die Anspannungen der Emigrationen nicht. Bereits während seines ersten Palästina-Aufenthaltes 1934 hatte er die holländische Pädagogin Dr. Diederika Liesveld kennengelernt, die zwischen 1932 und 1936 an der Mittelschule der amerikanischen Quäker in Ramallah Englisch und Geschichte, dann in Birzeit und am Syrischen Waisenhaus unterrichtete, ehe sie von der Mandatsregierung von 1940–48 die Leitung von Talitha Kumi übertragen bekam.¹³³ Durch die Verbindungen beider zu den Quäkern war schnell eine gemeinsame Basis gefunden. „Riek“, wie Kappes seine spätere zweite Ehefrau nannte, verhalf dem badischen Pfarrer schon 1935 zu ersten, hilfreichen Verbindungen außerhalb der palästinadeutschen Diaspora. Schnell intensivierte sich die Verbindung zwischen „Riek“ und Kappes und wurde zur Belastung für die gesamte Familie Kappes. Seit 1941 lebten Else und Heinz Kappes getrennt. Nach seiner Rückkehr nach Deutschland heiratete Kappes 1949 die holländische Protestantin, die in einem sehr viel stärkerem Maße als seine erste Frau sein Interesse an indischer Mystik teilte.¹³⁴

129 Vgl. Jacobs, Religiöser Sozialismus und Mystik (wie Anm. 7), 327.

130 Vgl. Ben-Chorin, Ich lebe in Jerusalem (wie Anm. 127), 124.

131 Vgl. Jacobs, Religiöser Sozialismus und Mystik (wie Anm. 7), 338.

132 So rückblickend im Interview mit M. Jacobs; vgl. Jacobs, Religiöser Sozialismus und Mystik (wie Anm. 7), 319.

133 Vgl. z.B. H.-W. Hertzberg / J. Friedrich (Hgg.), Jerusalem – Geschichte einer Gemeinde, Jerusalem²1990, 95.

134 Vgl. zu Kappes Eheverständnis auch Watson/Wright, Led by the Spirit (wie Anm. 6), 66.

Die Endphase des britischen Mandats wurde erneut zu einer schweren Bewährungsprobe für Kappes und seine Familie. Die bürgerkriegsähnlichen Zustände ließen die deutschen Emigranten in ständiger Furcht leben, unzählige Straßensperren und Kontrollen erschwerten das Alltagsleben. Als deutsche Protestanten waren sie in einer schwierigen Außenseitersituation, die zu keiner Seite der kämpfenden Parteien gehörten. Im Laufe des Zweiten Weltkrieges löste sich Kappes Familie auf.¹³⁵

9. Rückkehr nach Deutschland

Kappes kehrte 1948 zusammen mit Diederika Liesveld nach Deutschland zurück.¹³⁶ Dort meldete er sich nach 14jähriger Abwesenheit beim Karlsruher Oberkirchenrat zum „Dienstantritt“ in der badischen Landeskirche zurück. Er beantragte, ab 1.8.1948 wieder sein aktives Gehalt zu beziehen – unter Anrechnung der Zeit von 1933–1948 als Dienstjahre.¹³⁷ Die Mühlen der Verwaltung mahlten langsam. Noch im September 1948 blieb Kappes „staatenlos“, da die Ausbürgerung nicht aufgehoben wurde. Doch die Landeskirche rehabilitierte ihn, setzte ihn ab 1949 als Religionslehrer in Karlsruhe und ab 1952 im Gemeindedienst ein. Er gründete in Karlsruhe die Gesellschaft für Deutsch-Jüdische Zusammenarbeit, war der (Mit)Begründer der Selbsthilfegruppen der Anonymen Alkoholiker in der Bundesrepublik, deren Arbeit er in den USA kennen gelernt hatte. Er übernahm Lehraufträge am Diakoniewissenschaftlichen Institut der Universität Heidelberg und an der Volkshochschule Karlsruhe. Den Sozialismus sowjetischer Spielart lehnte er unzweideutig ab. Die Hauptaufgabe seiner letzten Lebensphase sah Kappes jedoch in der Vermittlung der integralen Yoga-Spiritualität des indischen Mystikers Sri Aurobindo, dessen Werke er zusammen mit seiner zweiten Frau ins Deutsche übersetzte. Am 1. Mai 1988 starb Kappes im Alter von 94 Jahren in Stuttgart.

10. Zusammenfassung

In Deutschland marginalisiert und politisch mundtot gemacht, blieb Heinz Kappes zunächst auch in Jerusalem ein charismatischer Grenzgänger. Er muss die Fähigkeit gehabt haben, Menschen für sich zu gewinnen, von seinen Ideen zu überzeugen. Sein eschatologischer Realismus, sein mystisch-idealistisches Suchen nach einem neuen

135 Die beiden ältesten Töchter verließen mit ihren Männern das Land. Elisabeth heiratete den amerikanischen Quäker William Watson und ging mit ihm nach einem dreijährigen Arbeitsaufenthalt als Lehrer in Aleppo in die USA. Hildegard vermählte sich mit dem Engländer Richard Wright und emigrierte in dessen Heimatland. Christel erhielt für ihre guten Studienleistungen am America College in Beirut ein Stipendium für das Bryn Mawr College in Amerika. Jörg Kappes wurde als Angestellter der Barclays Bank nach New York versetzt, wohin ihm seine Mutter Else folgte.

136 Vgl. z.B. Watson/Wright, *Led by the Spirit* (wie Anm. 6), 121.

137 Vgl. Kappes an den EOK, Karlsruhe, den 6.4.1948, LKA PA 6224.

Menschen in einer neuen Gesellschaft blieb der Antrieb seines Handelns und das Kontinuum seines Leben – in Deutschland ebenso wie in Palästina. Nachdem er in Jerusalem seinen Jugendtraum von der Orientmission aufgegeben hatte, widmete er sich in Zusammenarbeit mit anderen, etwa dem Kreis um Magnes und Buber, der Versöhnung von Zionisten und Arabern.

Dass es in Jerusalem eine nationalistisch-rechtskonservative deutsche Diaspora gab, die ihn bekämpfte, muss für Heinz Kappes fast ein Déjà-vu-Erlebnis gewesen sein. Für die NSDAP-Landesgruppe war er auf den ersten Blick ein einfaches, auf den zweiten Blick jedoch ein schwer zu attackierendes Ziel: Zwar konnten die Nazis bewirken, dass seine Pension gesperrt wurde. Dennoch war es für die Nazis letztlich unmöglich, ihn aus Palästina zu vertreiben. Sein Einzelgängerdasein und sein Dickkopf waren hier von Vorteil. Der Versuch, ihn zur Rückkehr nach Deutschland zu zwingen, scheiterte. Kappes hatte durch die Emigration nicht viel zu verlieren, wusste er doch, dass sein Lebensweg in Deutschland unbestimmter und gefährlicher werden könnte als in Palästina. Außerdem sagte Kappes die Atmosphäre der jüdischen intellektuellen-Kreise Jerusalems zu. Er fand hier doch eine große Zahl an Gesinnungsgenossen unter den jüdischen Emigranten und in den Kibbutzim ein funktionierendes, sozialistisches Gesellschaftsmodell, wie es ihm selbst vorgeschwebt haben dürfte. Die Welt der jüdischen deutschen Emigranten war eine Art Gegenöffentlichkeit sowohl zu der von den Nazis dominierten Öffentlichkeit im Deutschen Reich als auch zur palästinadeutschen Diaspora Jerusalems.

Der Fall Kappes belegt, dass die Gleichschaltungsversuche der NSDAP-Landesgruppe an ihre Grenzen stieß, wenn der Partei mit Geschick und Charakterstärke widerstanden wurde.

Politisch konnte Kappes entgegen seiner großen Pläne und seines notorischen Sendungsbewusstseins nichts erreichen. Seine religiös-sozialistische Geschichtsphilosophie führte ihn auch in Palästina zu Fehleinschätzungen der Realpolitik und zu einer Überschätzung seiner eigenen Person. Dass mag auch an seinem gesinnungsethischen Politikverständnis gelegen haben.

Der charismatische Pfarrer musste deshalb während seines Lebens zahlreiche Enttäuschungen einstecken. Das Exil in Jerusalem war ohne Zweifel eine Phase, die Kappes veränderte. Er erlebte biographische, ökonomische, politische und intellektuelle Zäsuren. Er hielt jedoch dem Druck des NS-Regimes stand, kehrte nicht nach Deutschland zurück, sondern erreichte für seine Familie und sich immerhin einen bescheidenen Lebensstandard. Zudem suchte er neue geistige Herausforderungen, arbeitete sich in neue intellektuelle Diskurse ein, wobei ihn die indische Religionsphilosophie am stärksten fesselte. Es ist deshalb kein Zufall, dass sich Kappes in der zweiten Phase seines Lebens der Mystik Sri Aurobindos widmete, ein konkretes parteipolitisches Engagement aber scheute. Nach Deutschland zurückgekehrt, wandte er sich wieder verstärkt Randgruppen zu – wenn auch mit anderen Akzenten als in der Weimarer Republik. In diesem theologisch, philosophisch und auch politisch inspiriertem sozialen Engagement hat er sich also kaum geändert. Einen Beitrag zum Bau des Reiches Gottes auf Erden zu leisten, blieb der „cantus firmus“ seines Lebens.