

„Kirche muss Kirche bleiben!“

Zur Entstehungsgeschichte der Bekennenden Kirche und der Barmer Theologischen Erklärung

Prof. Dr. Thomas Martin Schneider

Tagung "Wir verwerfen die falsche Lehre"

26. Mai 2014, Französische Friedrichstadtkirche

1. Zwischen Kontinuität und Aufbruch: Die evangelische Kirche bis zur nationalsozialistischen Machtübernahme

Bevor Adolf Hitler und die Nationalsozialisten – übrigens auf völlig legale Weise – am 30. Januar 1933 die Macht übernahmen, bot die evangelische Kirche im Deutschen Reich ein ziemlich buntes Bild. Die *28 evangelischen Landeskirchen* waren weitgehend selbständig und erst seit 1922 lose in einem Kirchenbund zusammengeschlossen. Es gab lutherische, unierte und reformierte Landeskirchen, die keineswegs alle Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft miteinander hatten. Hinzu kam, dass es selbst noch sowohl unter den unierten als auch unter den lutherischen Landeskirchen zum Teil erhebliche verfassungsrechtliche und bekennnismäßige Unterschiede gab.

Auch das *theologische Spektrum* – jenseits der konfessionellen Unterschiede – war bunt. Denn die Zeit der „Weimarer Republik“, der ersten deutschen Demokratie, war auch kirchengeschichtlich keineswegs bloß die Inkubationszeit des „Dritten Reiches“. In der evangelischen Kirche waren neben vielerlei Kontinuitäten unterschiedliche Aufbrüche zu verzeichnen, man trauerte keineswegs nur dem Alten nach und versuchte nicht nur, den Gang der Geschichte umzukehren und den neuen Staat zu bekämpfen. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang insbesondere die „Dialektische Theologie“¹, die „Lutherrenaissance“², das damit zwar verwandte, gleichwohl aber davon zu unterscheidende konfessionelle Luthertum³ und die „Liturgische Bewegung“⁴. Eine große Wirkung erzielte auch das Volkskirchenkonzept des Generalsuperintendenten der Kurmark und späteren berlin-brandenburgischen Bischofs sowie EKD-Ratsvorsitzenden Otto Dibelius, dessen programmatisches Buch „Das Jahrhundert der Kirche“ von 1926 innerhalb der nächsten zwei Jahre nicht weniger als sechs Auflagen erfuhr⁵. Schließlich ist auf den Aufschwung der Ökumenischen Bewegung hinzuweisen, die ungeachtet mancher Vorbehalte auch den deutschen Protestantismus nachhaltig beeinflusste⁶. Was

¹ Vgl. Jürgen Moltmann (Hg.), Anfänge der Dialektischen Theologie, 2 Bde., München ⁶1995 / ⁴1987.

² Vgl. Heinrich Assel, Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935) (FSÖTh 72), Göttingen 1994.

³ Vgl. Thomas Martin Schneider, Gegen den Zeitgeist. Der Weg zur VELKD als lutherischer Bekenntniskirche, Göttingen 2008 (AKiZ B 49), 42–46.

⁴ Vgl. Friedemann Merkel, Liturgische Bewegungen in der evangelischen Kirche im 20. Jahrhundert, in: ders., Sagen – hören – loben. Studien zu Gottesdienst und Predigt, Göttingen 1992, 117–132.

⁵ Otto Dibelius, Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele, Berlin 1926 (= ⁶1928).

⁶ Vgl. Reinhard Frieling, Der Weg des ökumenischen Gedankens, Göttingen 1992 (Zugänge zur Kirchengeschichte 10).

die meisten Aufbrüche und Bewegungen – trotz allen Differenzen – miteinander verband, war eine strikte Rückbesinnung auf das religiöse bzw. kirchliche Proprium. Insgesamt aber haben wir es für die Zeit nach 1918 mit einer außerordentlich komplizierten kirchen- und theologiegeschichtlichen Gemengelage zu tun. Wie sich die verschiedenen Strömungen bzw. deren einzelnen Vertreter entwickeln und unter geänderten politischen Bedingungen positionieren würden, war wohl kaum so prognostizierbar, wie es Manchen heute aus der sicheren Warte der Nachgeborenen erscheinen mag. Jedenfalls gab es auch in der evangelischen Kirche nicht bloß Stillstand oder ein „Weiter so!“, sondern vielmehr eben Aufbrüche unterschiedlicher Art, deren Richtungen und Ziele nicht immer klar waren.

Ein einigendes Moment insbesondere der Pfarrerschaft war eine gewisse Anfälligkeit für den politischen Zeitgeist eines bestimmten nationalprotestantisch-bürgerlichen, rechtskonservativ-monarchistischen Milieus, wie sie – zwar nicht notwendigerweise, aber doch sehr häufig – in der mitunter etwas schamhaft versteckten *Sympathie für die Deutschnationale Volkspartei (DNVP)* zum Ausdruck kam, nach dem Motto: „Die evangelische Kirche ist neutral – und wählt deutschnational.“⁷ Das war grundsätzlich nicht so außergewöhnlich, denn anfällig für den politischen Zeitgeist eines bestimmten Milieus war die evangelische Pfarrerschaft auch in anderen Epochen, und das gilt wohl auch für die Gegenwart. Gerade im Gegenüber zum Katholizismus, der mit der Deutschen Zentrumspartei über eine sehr einflussreiche politische Interessenvertretung verfügte, erhob man freilich in der evangelischen Kirche paradoxerweise den illusionären Anspruch, „grundsätzlich unpolitisch zu sein und über den Parteien zu stehen“⁸.

Mit dem Ende der Monarchie 1918 fiel auch das landesherrliche Kirchenregiment bzw. der obrigkeitliche Summepiskopat weg. In der unsicheren Umbruchsphase 1918/19⁹ gab es verschiedene Versuche von Seiten der *kirchenfeindlichen politischen Linken*, das Programm einer radikalen Trennung von Staat und Kirche in die Tat umzusetzen. In Preußen tat sich der USPD-Minister Adolph Hoffmann besonders hervor, der wegen seiner populistischen religionskritischen Kampfschrift „Die Zehn Gebote und die besitzende Klasse“ der „Zehn-Gebote-Hoffmann“ genannt wurde¹⁰. Er erließ eine Reihe von Verordnungen, die die Kirchen schwer trafen. U.a. wurden die staatlichen Finanzausschüsse eingestellt, der Religionsunterricht abgeschafft und der Kirchenaustritt

⁷ Vgl. Karl-Wilhelm Dahm, Pfarrer und Politik. Soziale Position und politische Mentalität der deutschen evangelischen Pfarrer zwischen 1918 und 1933, Köln / Opladen 1965; Jonathan R. Wright, Über den Parteien. Die politische Haltung der evangelischen Kirchenführer 1918–1933, Göttingen 1977 (AKiZ B 2); Kurt Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932, Göttingen ²1988.

⁸ Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 2: Reformation und Neuzeit, Gütersloh ³2005, 847. Vgl. Wright, Parteien (wie Anm. 7).

⁹ Vgl. Claus Motschmann, Evangelische Kirche und preußischer Staat in den Anfängen der Weimarer Republik, Lübeck 1969 (Historische Studien 413); Jochen Jacke, Kirche zwischen Monarchie und Republik. Der preußische Protestantismus nach dem Zusammenbruch von 1918, Hamburg 1976 (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 12); Gerhard Besier, Zwischen Waffenstillstand und Reichsverfassung. Die APU und das Ende des monarchischen Summepiskopats, in: J.F. Gerhard Goeters / Joachim Rogge (Hg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Ein Handbuch, hg. im Auftrag der Evangelischen Kirche der Union, Bd. 3: Trennung von Staat und Kirche. Kirchlich-politische Krisen. Erneuerung kirchlicher Gemeinschaft (1918–1992), hg. von Gerhard Besier / Eckhard Lessing, Leipzig 1999, 35–75.

¹⁰ Adolph Hoffmann, Die Zehn Gebote und die besitzende Klasse, Zeitz 1891 (¹⁴1914).

erleichtert. Hoffmann und seine Gesinnungsgenossen konnten sich freilich längerfristig nicht durchsetzen. Die von der in Weimar tagenden Nationalversammlung 1919 beschlossene Reichsverfassung hob zwar das Staatskirchentum auf, sicherte den Kirchen aber als Körperschaften des öffentlichen Rechtes eine privilegierte Stellung – mit Kirchensteuern, Staatsdotationen, theologischen Fakultäten an den Universitäten, konfessionellem Religionsunterricht an den Schulen etc. Lediglich die 1918 einsetzende Kirchenaustrittswelle wurde dadurch nicht abgestoppt, sondern hielt sich bis zum Ende der „Weimarer Republik“ auf hohem Niveau¹¹. Die radikalen kirchenfeindlichen Bemühungen haben die in der Kirche ohnehin vorhandene Abneigung gegen die politische Linke nachhaltig verschärft. Man hatte gewissermaßen als „Schreckgespenst“ das laizistische Trennungsmodell in Frankreich von 1905 und die harte Unterdrückung der Kirchen im bolschewistischen Russland vor Augen. Die anfängliche *Konfrontation zwischen Staat und Kirche wandelte sich jedoch auch zunehmend zu einer Kooperation* in praktischen Fragen, und aus monarchistischen Kirchenvertretern wurden mit der Zeit wenn auch nur selten überzeugte Demokraten, so doch oftmals sogenannte Vernunftrepublikaner. Wolf-Dieter Hauschild urteilte, die Kirche habe zwar insgesamt nicht zu den Stützen der „Weimarer Republik“ gehört, „jedoch auch nicht zu ihren Totengräbern“¹².

Der sogenannten „Nationalen Revolution“ vom 30. Januar 1933 stand ein Großteil der Kirchenvertreter sicherlich nicht ablehnend, wenn nicht sogar *grundsätzlich wohlwollend* gegenüber, wobei sich dieses Wohlwollen zumeist wohl nicht auf die NS-Rassenideologie erstreckte. Zu dieser eher positiven Haltung der Kirchenvertreter beigetragen hat zweifellos der, wie Klaus Scholder es nannte, „Vertrauensfeldzug“ Hitlers um die Gunst der Kirchen unmittelbar vor und nach der Machtübernahme und die gemeinsame Front gegen die politische Linke. Vereinzelt gab es auch Stimmen in der Kirche, die vor den Nationalsozialisten warnten. Solche *kritischen Stimmen* waren durchaus in unterschiedlichen Lagern zu finden. Ich nenne etwa die Kölner Theologin und Berufsschullehrerin Ina Gschlössl, die den religiösen Sozialisten nahestand, oder den Herausgeber des Kirchlichen Jahrbuches und späteren Erlanger Theologen Hermann Sasse, der ein ganz entschiedener konfessioneller Lutheraner war. Völlig *uneingeschränkt positiv* stand dagegen die im Sommer 1932 gegründete „Glaubensbewegung Deutschen Christen“ den Nationalsozialisten gegenüber. Diese Kirchenpartei hatte im Wesentlichen zwei Wurzeln, zum einen den radikaleren „Bund für Deutsche Kirche“, auch „Deutschkirchler“ genannt, denen es um eine Germanisierung des Christentums ging, zum anderen die gemäßigtere „Christlich-Deutsche Bewegung“, deren Ziel eine Christianisierung der nationalistischen Bewegung war.

2. Zwischen Illusion und Ernüchterung: Die evangelische Kirche im Jahre 1933

Bemerkenswert war, dass man sich zu Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft in der Evangelischen Kirche sehr weitgehend einig darüber war, dass die nur lose

¹¹ Vgl. Gerhard Besier, Dogmatische Neuansätze, politisch-ethische Kontroversen und praktisch-theologisches Handeln in Kirche und Universitätstheologie, in: Goeters / Rogge (Hg.), Geschichte (wie Anm. 9), 142–210, hier 191f.

¹² Hauschild, Lehrbuch (wie Anm. 8), 847.

miteinander verbundenen 28 Landeskirchen zu einer *einheitlichen Reichskirche* zusammengeschlossen werden sollten. Die „Deutschen Christen“ hatten sich diese Forderung auf die Fahnen geschrieben, weil sie seit dem 19. Jahrhundert populär war und weil sie hofften, auf diese Weise die Macht in der Kirche übernehmen und sie mit dem neuen Staat gleichschalten zu können. Die führenden Vertreter der Landeskirchen stimmten dieser Forderung grundsätzlich zu, wohl auch in der Meinung, dass sie so den „Deutschen Christen“ gewissermaßen den Wind aus den Segeln nehmen könnten und dass ein festerer Zusammenschluss es der Kirche leichter ermöglichen würde, ihre Unabhängigkeit im neuen Staat zu wahren. Selbst die „Jungreformatorische Bewegung“, die sich im Mai 1933 bewusst als Gegenüber zu den „Deutschen Christen“ gründete, sprach sich für die einheitliche Reichskirche aus. Dabei spielte sicher auch der mit der „nationalen Revolution“ grundsätzlich sympathisierende Zeitgeist eine Rolle: Einheitlichkeit, Zentralisierung, straffe Führung – das waren Stichworte, die nicht nur bei Nationalsozialisten Konjunktur hatten. Pluralität und demokratische Strukturen waren demgegenüber weithin verpönt.

Der sogenannte „Kirchenkampf“ im „Dritten Reich“ entzündete sich also nicht an der grundsätzlichen Frage, ob es eine Kirchenreform zur institutionellen Vereinheitlichung des deutschen Protestantismus geben sollte oder nicht, sondern vielmehr an der Frage, wer in der neuen Kirche das Sagen haben sollte. Noch bevor eine neue Kirchenverfassung ausgearbeitet wurde, spitzte sich alles auf die *Personalfrage* zu, wer denn die neue Reichskirche als Reichsbischof leiten sollte. Während die „Deutschen Christen“ den Königsberger Wehrkreispfarrer Ludwig Müller nominierten, einen überzeugten Nationalsozialisten, den Adolf Hitler seit Jahren persönlich kannte und im April 1933 zu seinem „Vertrauensmann für die Fragen der evangelischen Kirche“ gemacht hatte, erklärten die „Jungreformatoren“ den angesehenen Leiter der Betheler Anstalten, Friedrich von Bodelschwing d.J., zu ihrem Kandidaten.

Nach einigem Hin und Her einigten sich die Vertreter der Landeskirchen schließlich am 27. Mai 1933 mit deutlicher Mehrheit auf *Bodelschwing*, der von seiner Nominierung selbst überrascht worden war und nach einem viel zitierten Wort von ihm eigentlich lieber „Reichsdiakon“ geworden wäre. Bodelschwing musste allerdings nach nur 30 Tagen dem Druck der Nationalsozialisten weichen, die unter einem fadenscheinigen Vorwand einen fanatischen Nationalsozialisten, den Wiesbadener Landgerichtsrat August Jäger, als Staatskommissar in der großen preußischen Landeskirche einsetzten, in der Bodelschwing den größten Rückhalt gehabt hatte. Ihm wurde freilich auch zum Verhängnis, dass er in ein Amt gewählt worden war, das es eigentlich noch gar nicht gab, so dass nicht zu Unrecht rechtliche Bedenken gegen seine Wahl geltend gemacht werden konnten. Ferner hatten verschiedene Vertreter lutherischer Landeskirchen nur unter Vorbehalt für Bodelschwing gestimmt, weil sie ihn für einen Mann der preußischen Unionskirche hielten.

Unmittelbar nach dem Rücktritt Bodelschwings am 24. Juni 1933 verfasste der Bonner Starprofessor Karl Barth seine berühmte *Programmschrift* „*Theologische Existenz heute*“. Darin rechnete er nicht nur mit den „Deutschen Christen“ scharf ab, sondern auch mit der „Jungreformatorischen Bewegung“. Diese habe sich, so Barth, auf kirchenpolitisches Taktieren eingelassen, statt ein echtes geistliches Widerstandszentrum zu bilden. Angesichts der hoch aufgeladenen politischen Stimmung forderte Barth, „Theologie und nur Theologie zu treiben“ – gerade so, wie die Benediktinermönche im Kloster Maria

Laach seit Jahrhunderten völlig unbeirrt die immer gleichen Horengesänge anstimmen würden. Der Vorwurf des „Mangel[s] an Aktualität, [...] an konkreter Bezugnahme auf die Probleme des Tages“ sei für ihn „das schönste Lob“. Freilich hatte er hinzugefügt: „Ich halte dafür, das sei auch eine Stellungnahme, jedenfalls eine kirchenpolitische und indirekt sogar eine politische Stellungnahme!“¹³ Später hat Karl Barth seine Schrift „Theologische Existenz heute!“ gewissermaßen als Schlüssel zum Verständnis der Barmer Theologischen Erklärung bezeichnet¹⁴.

Es ist eine Ironie der Geschichte, dass die Nationalsozialisten und die ihnen nahestehenden „Deutschen Christen“ sich nach dem Rücktritt Bodelschwings die ihnen eigentlich verhassten demokratischen Strukturen der evangelischen Kirche zunutze machten, um die Macht in der Kirche zu übernehmen und sie gleichzuschalten. Bei den staatlich angeordneten *Kirchenwahlen* vom 23. Juli 1933 gewannen die von den Nationalsozialisten massiv unterstützten „Deutschen Christen“ in den verschiedenen kirchlichen Gremien durchschnittlich mehr als zwei Drittel der Sitze. Ausnahmen waren die sogenannten „intakten“ lutherischen Landeskirchen Bayern, Hannover und Württemberg sowie die preußische Provinzialkirche Westfalen, in denen die „Deutschen Christen“ sich nicht durchsetzen konnten. Jedoch war der Machtzuwachs der „Deutschen Christen“ reichsweit so groß, dass einer Wahl ihres Kandidaten Ludwig Müller zum Reichsbischof nun nichts mehr im Wege stand.

Mit Müllers Wahl vom 27. September 1933 schien mit einem Schlag alles, was evangelisches Kirchtum ausgemacht hatte, zur Disposition zu stehen, zumal eine dem Reichskonkordat vergleichbare Bestandsgarantie fehlte. Die presbyterial-synodalen Strukturen sollten – wie im Staat die demokratischen Strukturen – dem Führerprinzip weichen. Die Landeskirchen sollten – genau wie die Länder des Deutschen Reiches – gleichgeschaltet werden. Der sogenannte „Arierparagraph“ sollte auch in der Kirche eingeführt werden. Die christliche Lehre sollte der nationalsozialistischen Weltanschauung angepasst werden. Auf einer Großkundgebung der Berliner „Deutschen Christen“ am 13. November 1933 wurde etwa die Abschaffung des Alten Testaments und der „Sündenbock- und Minderwertigkeitstheologie des Rabbiners Paulus“ gefordert¹⁵. Auch die Gestaltung der Gotteshäuser und Gottesdienste sollte von der Gleichschaltung nicht verschont bleiben.

Es zeigte sich hier, dass der *kulturoffene Protestantismus*, vor allem in seiner politischen nationalprotestantischen Spielart, ein Einfallstor bot für die sich fortschrittlich gebende und damals weithin auch als fortschrittlich angesehene nationalsozialistische Bewegung und teilweise durchaus für deren Ideologie. Gerade auch Anhänger eines liberalen, undogmatischen Christentums waren für den nationalsozialistischen Zeitgeist anfällig. Der Begründer des Elmauer Kreises, Johannes Müller, etwa, der sich scharf gegen jede überindividuelle bekenntnismäßige Verbindlichkeit beim christlichen Glauben wehrte und

¹³ Karl Barth, *Theologische Existenz heute!* (ZZ, Beiheft 2), München 1933; neu hg. und eingeleitet von Hinrich Stoevesandt (TEH, NF 219), München 1984, 3.

¹⁴ Karl Barth, *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*. Mit einer Einleitung von Eberhard Jüngel und einem Editionsbericht hg. von Martin Rohkrämer, Zürich 1984 (= 2004), 222 (Gespräch mit Tübinger Studenten über die Barmer Theologische Erklärung im Jahre 1964): „Ich [...] hatte im Jahr 1933 diese Schrift geschrieben ‚Theologische Existenz heute!‘. Die müßten Sie eigentlich lesen. Die müßte der Mensch kennen [...]“

¹⁵ Zitiert nach Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 1, Frankfurt a. M. / Berlin ³1986, 704.

deswegen der evangelischen Kirche den Rücken zugekehrt hatte, pries Hitler als „das Empfangsorgan für die Regierung Gottes und Sender der ewigen Strahlen“¹⁶. An die Stelle des alten christlichen Bekenntnisses, das man als überholt ansah, trat also das neue Bekenntnis zu Hitler, dessen Verehrung deutlich erkennbar religiöse Züge annahm. Selbst nicht kirchlich gebunden und aktiv, galt Müller-Elmau dennoch als „eine Art Kirchenlehrer deutschchristlicher Kreise“¹⁷. In diesen Kreisen trieb der christlich-nationalsozialistische Synkretismus seltsame Blüten, die nicht nur viele Christen, sondern auch viele überzeugte Nationalsozialisten mindestens irritierten.

Ein markantes *Beispiel* – ich greife jetzt chronologisch etwas vor – ist die 1936 veröffentlichte *Bergpredigt-Verdeutschung* des damals bereits faktisch wieder entmachteten Reichsbischofs Müller. Dort wurde zum Beispiel Jesu Verbot des Vergeltens („[...] wenn dich jemand auf deine rechte Backe schlägt, dem biete die andere auch dar [...]“ – Matthäus 5, 39 / Luther-Übersetzung) wie folgt in die nationalsozialistische Sprach- und Gedankenwelt übertragen:

„Wenn dein Kamerad in seiner Erregung dir ins Gesicht schlägt, ist es nicht immer richtig, gleich wieder zu schlagen. Es ist mannhafter, überlegene Ruhe zu bewahren. Wahrscheinlich wird dein Kamerad sich dann schämen.“¹⁸

Gegen diese Verballhornung des Bibeltexes protestierten nicht nur kirchliche Kreise im In- und Ausland, sondern bezeichnenderweise auch nationalsozialistische Kreise. So erklärte der NS-Studentenbund in seinem Zentralorgan, Müllers *Bergpredigt-Verdeutschung* sei der unmögliche Versuch einer „Gleichschaltung“ von christlicher und nationalsozialistischer Weltanschauung. Die Verbrämung alter Begriffe „mit modernem Zierrat“, sei „weder revolutionär noch nationalsozialistisch, sondern Fälschung“¹⁹. Bemerkenswerterweise hat selbst Müller später die Unvereinbarkeit von Nationalsozialismus und Christentum erkannt. In einem Schreiben vom Juli 1941 bat er Hitler um die Erlaubnis, aus der Kirche austreten zu dürfen, weil er deren Lehren nicht mehr vertreten könne²⁰.

Aber kehren wir zurück zum Jahresende 1933: Die radikalen Pläne der „Deutschen Christen“ und ihres Reichsbischofs, die teilweise in die Tat umgesetzt wurden, führten einerseits schließlich zur Zersplitterung und zum *Zerfall der deutsch-christlichen Bewegung*. Vielen Anhängern der „Deutschen Christen“, die noch irgendwie im Christentum verwurzelt waren, wurden jetzt die Augen geöffnet; für andere hingegen ging es mit den Neuerungen im Sinne einer nicht mehr christlichen völkischen Religiosität

¹⁶ Johannes Müller, *Das Deutsche Wunder und die Kirche* (Grüne Blätter XXXVI, 1), Elmau 1934, 27. Vgl. hierzu Thomas Martin Schneider, Müller, Johannes, in: NDB XVIII (1997), 426–428 und ders., *Glanz und Elend des Kulturprotestantismus: Adolf von Harnack und Johannes Müller-Elmau*, in: MEKGR 58/2009, 193–203.

¹⁷ Georg Merz, Müller, Johannes, in: RGG³ IV (1960), 1170f.

¹⁸ Ludwig Müller, *Deutsche Gottesworte verdeutscht von Reichsbischof Ludwig Müller*, Weimar 1936 (zahlreiche Auflagen), 16.

¹⁹ Zur Wirkung von Ludwig Müllers *Bergpredigt-Verdeutschung* vgl. Thomas Martin Schneider, *Reichsbischof Ludwig Müller. Eine Untersuchung zu Leben, Werk und Persönlichkeit* (AKiZ B 19), Göttingen 1993, 256–269; die Zitate nach ebd., 259f.

²⁰ Vgl. ebd., 240f.

gemäß Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts“ nicht konsequent und rasch genug voran.

Andererseits führten die Aktivitäten zur Gleichschaltung der evangelischen Kirche aber dazu, dass man dort begann, sich wieder auf das Proprium der Kirche, nämlich auf das Bekenntnis, zu besinnen. Hier lagen die *Wurzeln der Bekennenden Kirche*, die sich vor allem aus zwei Teilen zusammensetzte.

Der eine Teil der Bekennenden Kirche ging aus den *lutherischen Vereinigungsbestrebungen* hervor, die es seit Anfang des 19. Jahrhunderts in Abwehr von Rationalismus und Relativismus, neupietistischer Erweckungsfrömmigkeit und vor allem in Abwehr des Unionismus gab²¹. Gegen den Zeitgeist und seine Verirrungen setzte man auf die lutherischen Bekenntnisschriften als klare Grundlage einer territoriumsübergreifenden Kirche mit Verbindungen zum internationalen Luthertum. Angesichts der Herausforderungen des Nationalsozialismus sah man die Notwendigkeit und zugleich die Chance, das seit gut hundert Jahren verfolgte Ziel endlich in die Tat umzusetzen. Vor allem der bayerische Bischof Hans Meiser – dessen Landeskirche, wie schon erwähnt, ja bei den Kirchenwahlen im Juli 1933 nicht von den „Deutschen Christen“ erobert worden war und deswegen neben der württembergischen und der hannoverschen als „intakt“ galt – wurde unermüdlich aktiv. Der „Lutherische Zweig innerhalb der werdenden Deutschen Evangelischen Kirche“ (1933), der Lutherische Konvent der Reichsbekenntnissynode (1934), der Lutherische Rat (1934–1936), der Lutherische Pakt (ab 1935) sowie der Lutherische Tag in Hannover und dessen Fortsetzungsausschuss (Juli bis Ende 1935) – das waren die Vorläufereinrichtungen des 1936 gegründeten Rates der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, des sogenannten Lutherrats, aus dem 1948 die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) als lutherischer Konfessionszusammenschluss innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland hervorging.

Der andere, *radikalere Teil der Bekennenden Kirche* hatte seine Basis hauptsächlich in der von den „Deutschen Christen“ eroberten bzw. gleichgeschalteten Evangelischen Kirche der altpreußischen Union. Sie galt bei den Vertretern der kirchlichen Opposition als eine „zerstörte“ Landeskirche. Als Alternative zu den staatlich anerkannten deutschchristlichen Kirchenleitungsstrukturen wurden hier durch das Abhalten freier Synoden, vor allem im Rheinland, und durch die Wahl von Bruderräten eigene Leitungsstrukturen etabliert, die der Staat massiver noch als die Kirchenleitungen der „intakten“ Landeskirchen zu unterdrücken versuchte. Theologisch waren die Bruderräte in Preußen vor allem von Karl Barth und seiner „Wort-Gottes-Theologie“ beeinflusst. Erwähnt werden muss in diesem Zusammenhang auch der von dem ehemaligen „Jungreformatoren“ und Mitarbeiter des Reichsbischofs von Bodelschwingh Martin Niemöller schon im September 1933 ins Leben gerufene „Pfarrernotbund“, dem sich bis Ende 1933 ca. ein Drittel der deutschen evangelischen Pfarrer anschloss. Die Mitglieder des Notbundes verpflichteten sich, ihre Verkündigung ausschließlich auf die Bibel und die Bekenntnisse zu gründen und den „Arierparagraphen“ in der Kirche als bekenntniswidrig abzulehnen.

²¹ Vgl. Schneider, *Zeitgeist* (wie Anm. 3).

3. Selbstbehauptung: Die evangelische Kirche im Jahre 1934

Um die Jahreswende 1933/34 versuchte der selbst unter Druck geratene deutsch-christliche Reichsbischof seine Stellung durch verschiedene *gewaltsame Maßnahmen* zu retten. Unterstützt und ermuntert wurde er dabei vor allem von August Jäger, der ja schon im Sommer 1933 als Staatskommissar der preußischen Landeskirche fungiert hatte. Jäger war sozusagen Müllers „Mann fürs Grobe“. Kurz vor Weihnachten 1933 wurde die Evangelische Jugend durch Eingliederung in die Hitler-Jugend gleichgeschaltet. Anfang Januar 1934 wurde ein sogenannter „Maulkorberlass“ verfügt, der ohne Weiteres eine harte Disziplinierung oppositioneller Pfarrer durch die Reichskirchenführung ermöglichte. Anschließend machten sich Müller und Jäger daran, die Landeskirchen mit der Reichskirche auch rechtlich völlig gleichzuschalten und eine regelrechte Reichsbischofsdiktatur in der Kirche zu errichten.

Schon im Januar 1934 war die sich formierende kirchliche Opposition guter Zuversicht, dass der Reichsbischof sich wegen seiner Gewaltmaßnahmen nicht mehr lange würde halten können. Man vertraute irrtümlicher- bzw. illusionärerweise darauf, dass auch Hitler Ludwig Müller fallen lassen würde. Am 25. Januar 1934 wurden sowohl der Reichsbischof und weitere Vertreter der Reichskirchenführung als auch Vertreter der kirchlichen Opposition zu einem *Empfang beim Reichskanzler* geladen. Ganz entgegen den Erwartungen der Opposition endete der Empfang mit einem Sieg Müllers. Hermann Göring verlas gleich zu Beginn des Empfangs ein abgehörtes Telefonat Niemöllers, in dem dieser sich etwas despektierlich über Hitler geäußert hatte. Damit war die kirchliche Opposition desavouiert und auch, weil viele dort meinten, sich von Niemöller distanzieren zu müssen, gespalten. Müller hingegen ging gestärkt aus dem Kanzlerempfang hervor und fasste das als Ermutigung auf, seinen Kurs der gewaltsamen Gleichschaltung noch zu intensivieren.

Der wachsende Druck ließ die verschiedenen oppositionellen Kräfte wiederum rasch zusammenrücken. Nach der versuchten Eingliederung der württembergischen Landeskirche in die Reichskirche kam es am 22. April 1934 schließlich zum Zusammenschluss und zur eigentlichen Formierung der „Bekenntnisfront“. Bei einem von ca. 5000 Menschen besuchten Gottesdienst im *Ulmer Münster* verlas der bayerische Landesbischof Hans Meiser eine Erklärung, in der die „versammelten Vertreter der Württembergischen und Bayrischen Landeskirchen, der freien Synoden im Rheinland, in Westfalen und Brandenburg, sowie vieler bekennender Gemeinden und Christen in ganz Deutschland“ den Anspruch erhoben, „rechtmäßige Evangelische Kirche Deutschlands“ zu sein. Das Bekenntnis sei in Gefahr, das Handeln der Reichskirchenregierung entbehre jeder Rechtsgrundlage, es geschehe Gewalt und Unrecht²².

Vom Ulmer Bekenntnisgottesdienst führt eine direkte Linie zur *ersten Reichsbekenntnissynode*, die vom 29. bis 31. Mai 1934 im Wuppertaler Stadtteil Barmen tagte. Neben verschiedenen anderen Beschlusstexten verabschiedeten die 139 Synodalen (darunter eine Frau, Stephanie von Mackensen²³) aus nahezu allen

²² Die Ulmer Erklärung ist u.a. abgedruckt in KJ 1933–1944, 59f.

²³ Vgl. hierzu die Magisterarbeit: *Oehlmann*, Karin: Stephanie von Mackensen und der Kirchenkampf. Masch. Tübingen 2002 (<http://aggb-katalog.de/vufind/Record/laf26222> [Zugriff 14.02.2014]).

deutschen Landeskirchen die Barmer Theologische Erklärung²⁴. Sie gilt zu Recht als die „Magna Charta“ der Bekennenden Kirche. Lediglich ein Synodaler, der schon erwähnte Erlanger Theologieprofessor Hermann Sasse, konnte aus formalen – nicht inhaltlichen – Gründen nicht zustimmen, reiste aber vorzeitig ab, um gemäß altkirchlicher Tradition die Einmütigkeit der Synode nicht zu gefährden.

Die Barmer Theologische Erklärung war ein *kirchenpolitisches und theologisches Konsenspapier* der beiden Flügel der Bekennenden Kirche, also der Vertreter der Bruderräte der sogenannten „zerstörten Landeskirchen“ und der Vertreter der sogenannten „intakten Landeskirchen“. Einig war man sich in der Ablehnung bzw. Abwehr der teilweise aggressiv-gewaltsamen Machtansprüche der „Deutschen Christen“ sowie ihres Bemühens um einen Synkretismus aus nationalsozialistischer Rassenideologie und traditionellen christlichen Glaubensvorstellungen. Darüber hinaus gelang ein historisch bemerkenswerter Brückenschlag zwischen unierten und reformierten Kirchenleuten und Theologen, die stark von der Wort-Gottes-Theologie Karl Barths geprägt waren, einerseits und teilweise entschieden konfessionell lutherisch geprägten Kirchenleuten und Theologen andererseits. Wenn auch Karl Barth der Hauptverfasser der Barmer Theologischen Erklärung war, so waren doch lutherische Theologen, vor allem der Altonaer Pfarrer Hans Asmussen und der bayerische Oberkirchenrat und stellvertretende Landesbischof Thomas Breit, von Anfang an an ihrer Abfassung beteiligt²⁵.

Die Barmer Theologische Erklärung war ein *Bekenntnis zu allgemeinen evangelischen bzw. reformatorischen Grundwahrheiten*. Konkret richtete sie sich gegen die Volksnomostheologie der „Deutschen Christen“, wonach jedem Volk ein als zentrale Gottesoffenbarung qualifiziertes artspezifisches Gesetz eignet. Dem stellte die Barmer Theologische Erklärung die reformatorischen Exklusivpartikel „solus Christus“ und „sola scriptura“ entgegen (vgl. These 1). Das hierarchisch-diktatorische Amtsverständnis der „Deutschen Christen“, das im Widerspruch zur synodalen Tradition, zur Lehre Luthers vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen und zur Ämterlehre Calvins stand, fasste man in Barmen als Angriff auf das Bekenntnis und nicht nur als eine Frage der äußeren Ordnung auf (vgl. These 4).

Die Barmer Theologische Erklärung war ferner eine – Barthianer und konfessionelle Lutheraner miteinander verbindende – „*antimodernistische Absage*“ (Martin Honecker) an den sogenannten Kultur- und Neuprottestantismus, den man für die Irrlehren der „Deutschen Christen“ verantwortlich machte. Hier haben die Warnungen vor einer Anpassung an den Zeitgeist ihren „Sitz im Leben“ (vgl. die Verwerfungen der Thesen 3 und 6).

In einer gewissen *Spannung* zueinander standen die auf der Synode neuformulierte *fünfte These*, die im Grunde der lutherischen „Zwei-Regimenten-Lehre“ entsprach (Eigenrecht des Staates, der allerdings Gott gegenüber verantwortlich ist), und die *zweite*

²⁴ Zum Folgenden insgesamt vgl. *Schneider*, Thomas Martin: Zwischen historischem Dokument und Bekenntnis. 75 Jahre Barmer Theologische Erklärung. In: PTh 98, 2009, 138–156 (dort ausführliche, detaillierte Quellen- und Literaturnachweise). Vgl. auch *Ders.*: 75 Jahre Barmer Theologische Erklärung. Thesen aus kirchenhistorischer Perspektive. In: MKiZ 3/2009, 189–196.

²⁵ Vgl. *Nicolaisen*, Carsten: Der lutherische Beitrag zur Entstehung der Barmer Theologischen Erklärung, in: *Hauschild*, Wolf-Dieter / *Kretschmar*, Georg / *Nicolaisen*, Carsten (Hg.): Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen. Referate des Internationalen Symposiums auf der Reisenburg 1984. Göttingen 1984, 13–38.

These, in der sich Barths Lehre von der „Königsherrschaft Christi“ spiegelte („Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären ...“²⁶).

Abgesehen von durchaus konkreter kirchenpolitischer Abwehr angesichts der Gleichschaltungsbestrebungen der „Deutschen Christen“ enthielt die Barmer Theologische Erklärung ihrem Selbstverständnis nach *kein politisches Programm*. Widerstand oder Eintreten für die Opfer des Nationalsozialismus lagen „nicht im Denkhorizont“ der ganz überwiegend nationalkonservativ eingestellten Synodalen (Martin Greschat). Die zweifellos vorhandene politische Bedeutung der Barmer Theologischen Erklärung bestand paradoxerweise in der grundsätzlich ideologiekritischen Rückbesinnung auf die Theologie im engeren bzw. eigentlichen Sinne – darin, dass man sich, wie Klaus Scholder es formulierte, „die damals übermächtige politische Fragestellung gerade nicht aufnötigen“ ließ²⁷.

Nach 1945 erlangte die Barmer Theologische Erklärung in unierten und reformierten Kirchen innerhalb und außerhalb der EKD den *Rang eines Bekenntnisses*, sie wird aber auch in lutherischen Kirchen, die in der Barmer Theologischen Erklärung eher einen Ruf zur Rückbesinnung auf die Bekenntnisse der Reformationszeit und jedenfalls nicht ein neues (Unions-)Bekenntnis gesehen haben, sehr geschätzt²⁸.

Entgegen ihrer ursprünglichen Intention ist die Barmer Theologische Erklärung – bzw. oftmals die aus dem Zusammenhang mit den übrigen Beschlusstexten herausgelösten sechs Thesen und Verwerfungen – immer wieder *für unterschiedliche kirchen- und (tages-)politische Ziele in Anspruch genommen* worden, insbesondere im Zusammenhang mit den Umbrüchen und sozialen Bewegungen ab den 1960er Jahren. Das reichte von der evangelikalen „Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘“²⁹ bis zu linksprotestantischen Kreisen³⁰. Man lieh sich, wie Martin Kriele es ausdrückte, „etwas von dem Pathos des Widerstands, der Redlichkeit, der Klarsicht, des Mutes, des Erfülltseins vom Heiligen Geist“ zur Legitimierung und Stärkung eigener Anliegen³¹. Die Bandbreite der Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung reicht im Übrigen von einer konsequenten Musealisierung bis hin zur konsequenten Verweigerung einer Historisierung³².

²⁶ Zitiert nach *Hermle, Siegfried / Thierfelder, Jörg* (Hg.): Herausgefordert. Dokumente zur Geschichte der Evangelischen Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus. Stuttgart 2008, 208.

²⁷ *Scholder, Klaus*: Die theologische Grundlage des Kirchenkampfes. Zur Entstehung und Bedeutung der Barmer Erklärung. In: *EvTh* 44, 1984, 505–524, hier: 510.

²⁸ Vgl. *Hauschild, Kretschmar, Nicolaisen*, Kirchen (wie Anm. Fehler! Textmarke nicht definiert.).

²⁹ Vgl. Düsseldorf Erklärung der Bekenntnisbewegung vom 22.11.1967. In: *Bäumer, Rudolf / Beyerhaus, Peter / Grünzweig, Fritz* (Hg.), Weg und Zeugnis. Bekennende Gemeinschaften im gegenwärtigen Kirchenkampf 1965–1980. Bad Liebenzell u.a. 1980, 168f.

³⁰ *Beier, Peter / Fliege, Jürgen / Juhre, Armin / Steiger, Lothar*, Barmer Thesen – Kommentar '70. Ein Flugblatt, Wuppertal-Barmen 1970. In: *Schneider, Dokument* (wie Anm. 3), 150–152.

³¹ *Kriele, Martin*: Die Präzedenz-Wirkung der Barmer Theologischen Erklärung. In: *Barmer Theologische Erklärung und heutiges Staatsverständnis*. Symposium aus Anlaß des 50. Jahrestages der Barmer Theologischen Erklärung. Dokumentation einer Veranstaltung des Kultusministers des Landes Nordrhein-Westfalen in Wuppertal am 30. Mai 1984, hg. vom Kultusminister des Landes Nordrhein-Westfalen. Köln 1986, 17–24, hier: 17.

³² Zur Rezeptionsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung vgl. *Schilling, Manuel*: Das eine Wort Gottes zwischen den Zeiten. Die Wirkungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung vom Kirchenkampf bis zum Fall der Mauer. Neukirchen-Vluyn 2005.

4. Die Bekennende Kirche nach Barmen

Bis Anfang 1936 blieb die Bekennende Kirche auf der Grundlage der Beschlüsse der Barmer Reichsbekenntnissynode geeint, seit der zweiten Reichsbekenntnissynode im Oktober 1934 in Dahlem unter dem Dach einer gemeinsamen (ersten) Vorläufigen Kirchenleitung (VKL I). Die *Gegensätze zwischen den beiden Typen der Bekennenden Kirche* blieben indes bestehen. Zu der auf unterschiedlichen ekklesiologischen Grundentscheidungen beruhenden unterschiedlichen Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung kamen weitere Differenzen hinzu. Dabei sind die objektiven Rechtsunterschiede zu beachten. Das Legalitätsprinzip spielte für den hauptsächlich von den sogenannten „intakten“ Landeskirchen getragenen Lutherrat eine andere Rolle als für den radikalen Teil der Bekennenden Kirche³³.

So verweigerte sich der Lutherrat, obwohl auch er staatlich nicht anerkannt wurde, grundsätzlich nicht einer *Zusammenarbeit mit den von dem staatlichen Reichskirchenminister* Hanns Kerrl zur Befriedung der Evangelischen Kirche eingesetzten Kirchengremien, wenngleich der Lutherrat sie auch nicht als kirchenleitende Organe anerkannte. Der radikale Flügel der Bekennenden Kirche lehnte hingegen jegliche Kooperation ab.

Als Reaktion auf die Unterdrückung entwickelte dieser eine zunehmend kompromisslose ablehnende Haltung gegenüber dem nationalsozialistischen Staat und seiner Ideologie, die über die reine Abwehr staatlicher Eingriffe in den Raum der Kirche hinausging. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang besonders die *Denkschrift der die radikale Bekennende Kirche* repräsentierenden zweiten Vorläufigen Kirchenleitung (VKL II) an Hitler aus dem Jahre 1936³⁴ sowie deren *Bußliturgie* für einen „Gebetsgottesdienst anlässlich drohender Kriegsgefahr“ 1938³⁵. Beide Texte enthielten auch unmittelbare politische Bezüge. In der Denkschrift, die zur Ermordung des Büroleiters der VKL II, Friedrich Weißler, führte³⁶, hieß es u. a.:

„Das evangelische Gewissen, das sich für Volk und Regierung mitverantwortlich weiß, wird aufs härteste belastet durch die Tatsache, daß es in Deutschland, das sich selbst als Rechtsstaat

³³ Vgl. W.-D. Hauschild, Lehrbuch (wie Anm. 11), S. 879.

³⁴ Die Denkschrift samt Anlagen ist abgedruckt in: Kurt Dietrich Schmidt (Hg.), Dokumente des Kirchenkampfes, Bd. II/1 (AGK 13), Göttingen 1964, S. 695–719. Zu dieser Denkschrift und der Affäre um ihre Lancierung ins Ausland vgl. u. a. Wilhelm Niemöller, Die Bekennende Kirche sagt Hitler die Wahrheit. Bielefeld 1954; Martin Greschat (Hg.), Zwischen Widerspruch und Widerstand. Texte zur Denkschrift der Bekennenden Kirche an Hitler (1936) (SKZG 6), München 1987 und Gerhard Besier, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 3, Berlin / München 2001, S. 482–510.

³⁵ Die Gebetsliturgie ist u.a. abgedruckt in KJ 1933–44², S. 256 ff. sowie in Günter Brakelmann (Hg.), Kirche im Krieg. Der deutsche Protestantismus am Beginn des II. Weltkriegs, München 1979, S. 49 f. Vgl. dazu auch Kurt Meier, Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 3, Halle a. d. Saale u. Göttingen 1984, S. 53–62.

³⁶ Zum Schicksal Weißlers, der jüdischer Herkunft war, vgl. Martin Greschat, Friedrich Weißler. Ein Jurist der Bekennenden Kirche im Widerstand gegen Hitler, in: Ursula Büttner / ders. (Hg.), Die verlassenen Kinder der Kirche. Der Umgang mit Christen jüdischer Herkunft im „Dritten Reich“, Göttingen 1998, S. 86–122

bezeichnet, immer noch Konzentrationslager gibt und daß Maßnahmen der Geheimen Staatspolizei jeder richterlichen Nachprüfung entzogen sind.“³⁷

Sogar zur sogenannten „Judenfrage“ äußerte sich die Denkschrift, wenn auch wenig konkret und etwas gewunden:

„Wenn den Christen im Rahmen der nationalsozialistischen Weltanschauung ein Antisemitismus aufgedrängt wird, der zum Judenhaß verpflichtet, so steht für ihn dagegen das christliche Gebot der Nächstenliebe.“³⁸

Die Gebetsliturgie enthielt u. a. ein Bekenntnis der „Sünden unseres Volkes“ gegen den Dekalog und warnte eindringlich vor den Versuchungen, dem Hass und den grausamen Folgen, die jeder Krieg mit sich bringe³⁹. Der staatliche Reichskirchenminister Hanns Kerrl nötigte u. a. die Bischöfe der „intakten“ Kirchen, sich in einer Erklärung von der VKL II zu distanzieren⁴⁰. Später haben die Bischöfe diese Erklärung allerdings wieder revidiert⁴¹; Meiser und Wurm haben sich sogar 1940 völlig davon distanziert⁴².

5. Resümee

Insgesamt ergibt sich für die evangelische Kirche im Nationalsozialismus ein differenziertes Bild, wobei zu berücksichtigen ist, dass sich weite Teile der evangelischen Kirche aus allen Auseinandersetzungen herauszuhalten versuchten und um Neutralität bemühten.

- 1.) Die „Deutschen Christen“ bemühten sich um strukturelle und lehrmäßige Anpassung an den Nationalsozialismus, scheiterten aber auf Dauer damit sowohl am innerkirchlichen Widerstand und der eigenen Uneinigkeit als auch am Desinteresse der Nationalsozialisten an einer wie auch immer gearteten Kirchlichkeit, zumal einer bestimmten konfessionellen Provenienz.
- 2.) Neben einer gewissen, immer auch taktisch motivierten Anpassung bestand das konservativ-traditionale Resistenzpotential des lutherischen Teils der Bekennenden Kirche in der Konzentration auf die Bewahrung des Bekenntnisses und der Freiheit der Kirche. Dies entsprach wohl weitgehend dem Verhalten der katholischen Kirche.
- 3.) Der weit mehr noch als der Lutherrat in die Illegalität gedrängte und staatspolizeilich bedrängte radikale Flügel der Bekennenden Kirche ging in seinen Äußerungen teilweise über die bloße Abwehr staatlicher Übergriffe auf die kirchliche Organisation und das Eintreten für die freie Evangeliumsverkündigung noch hinaus und besann sich auf das kirchliche Wächteramt dem Staat gegenüber.

³⁷ Zitiert nach: KTGQ V (1999), S. 134.

³⁸ Zitiert nach: ebd., S. 133.

³⁹ Zitiert nach: Günter Brakelmann (Hg.), Kirche (wie Anm. 45), S. 49 f.

⁴⁰ Erklärung der Bischöfe vom 29. Oktober 1938, abgedruckt in: ebd., S. 54.

⁴¹ Schreiben an den Reichskirchenminister vom 28. November 1938, abgedruckt in: ebd., S. 54 f.

⁴² Vgl. Thomas Martin Schneider, Zeitgeist (wie Anm. 43), S. 192.

Wie die katholische Kirche hat sich auch die Bekennende Kirche der nationalsozialistischen Gleichschaltung auf Dauer erfolgreich widersetzt. Das ist viel und wenig zugleich: Viel im Vergleich zu anderen gesellschaftlichen Großgruppen, die sich der Gleichschaltung gar nicht widersetzen oder widersetzen konnten. Wenig, weil es einen nennenswerten politischen Widerstand allenfalls in Ansätzen oder nur von wenigen Einzelnen gab.

Auf Grund der Sorge um die Bewahrung der bekenntnismäßigen Identität und der organisatorischen Unabhängigkeit kamen politische Probleme und Menschenrechtsverletzungen, die die Kirchen nicht unmittelbar betrafen, kaum in den Blick – auch nicht in der Barmer Theologischen Erklärung. Ein gängiger Vorwurf an die Kirchen lautet deshalb, sie seien zu unpolitisch gewesen und hätten sich allzu egoistisch nur um ihre eigenen Belange gekümmert. Dieser Vorwurf greift aber zu kurz. Das Beispiel der „Deutschen Christen“ zeigt, wie problematisch eine Politisierung der Kirche sein kann, wenn die bekenntnismäßige Identität nicht gewahrt und die organisatorische Unabhängigkeit preisgegeben wird. Auch die ersten Ansätze zur Reflexion eines Widerstandsrechts in den Kirchen erfolgten stets unter Rückgriff auf die theologische bzw. bekenntnismäßige Tradition.