

Thomas Martin Schneider

## Freiheit vom Staat – Freiheit gegen den Staat: Bekenntnis und Widerstand

Die an den monarchischen Staat gebundene Kirche  
(bis 1918)

Seit der Reformation gab es in Deutschland eine geradezu symbiotische Verbindung von Thron und Altar in Gestalt des landesherrlichen Kirchenregiments mit dem Summepiskopat der Fürsten und Könige. Dies gilt vor allem auch für das aufstrebende und später tonangebende protestantische Preußen.

Das landesherrliche Kirchenregiment widersprach eigentlich der Zwei-Regimenten-Lehre Martin Luthers und wurde von diesem auch nur als ein vorübergehendes Provisorium akzeptiert, aber Provisoren haben häufig die Eigenschaft, sich gewissermaßen zu verselbständigen und sich zu festen, dauerhaften Institutionen zu entwickeln, zumal wenn machtpolitische Interessen dazu kommen. Widerstand gegen das landesherrliche Kirchenregiment unter Berufung auf das Bekenntnis gab es von lutherischer Seite, etwa von dem Liederdichter Paul Gerhardt<sup>1</sup>, in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, als der „Große Kurfürst“ Friedrich Wilhelm mit dem Anspruch, Toleranz und Irenik zu fördern, faktisch versuchte, den lutherischen Bekenntnisstand abzuschwächen und die eigene reformierte Konfession auf verschiedene Weise zu begünstigen. Hier zeigten sich bereits deutlich die Unionstendenzen, die schließlich zur Einführung der preußischen Union durch König Friedrich Wilhelm III. ab 1817 führten. Abermals waren es vor allem die Lutheraner, die dagegen – unter Berufung auf ihr Bekenntnis – opponierten. Deren Widerstand gegen die Union und die unierte Agende verband sich mit dem im sogenannten Neuluthertum wiedererwachten konfessionellen Selbstbewusstsein und führte schließlich einerseits dazu, dass es in Preu-

---

1 Vgl. Christian Bunners, Paul Gerhardt. Weg – Werk – Wirkung. Göttingen 2006, 63-86.

ßen nicht zu einer echten Konsensus- oder Bekenntnisunion, sondern lediglich zu einer Verwaltungs- und ansatzweise zu einer Kultusunion kam, andererseits zur Separation der Altlutheraner, denen auch das noch zu weit ging. Nach der Annexion Hannovers, Schleswig-Holsteins, Lauenburgs, Frankfurts, Nassaus und Kurhessens durch Preußen im Jahre 1866 war es wiederum der lutherische Widerstand, der eine Eingliederung der annektierten Gebiete in die preußische Unionskirche dauerhaft verhinderte<sup>2</sup>.

In der reformierten Tradition gab es grundsätzlich keine Bedenken gegen ein enges Miteinander von Staat und Kirche. Sowohl in Zürich als auch in Genf wurde die Reformation förmlich durch Ratsbeschlüsse eingeführt. Insbesondere in Genf entwickelte sich eine enge Symbiose von Stadtregierung und Kirchenleitung, die man verschiedentlich als „Theokratie“ mit totalitären Zügen oder gar – so der Titel einer Monographie von Volker Reinhardt aus dem Jahre 2009 – als „Tyrannei der Tugend“<sup>3</sup> bezeichnet hat. Paradoxerweise haben die äußeren Rahmenbedingungen im Reformiertentum aber auch die Hervorbringung von Strukturen begünstigt, die die Autonomie und Selbstverwaltung der Kirche stärkten oder zumindest für demokratische Entwicklungen anschlussfähig waren. Solche Rahmenbedingungen gab es vor allem außerhalb Deutschlands, nicht nur in der schweizerischen Eidgenossenschaft mit ihren Stadtrepubliken, in denen Christengemeinde und Bürgergemeinde kaum voneinander zu trennen waren, sondern etwa auch in Frankreich, wo die Protestanten blutig verfolgt wurden, in den Niederlanden, die für die Unabhängigkeit von dem katholischen Spanien kämpften, und in Schottland, das sich im Dauerkonflikt mit dem anglikanischen England befand. Auf der Grundlage von Johannes Calvins Vier-Ämter-Lehre wurden in reformierten Gemeinden und Gemeindeverbänden kollegiale kirchliche Leitungsorgane, Presbyterien und Synoden, eingeführt. Hieraus entwickelten sich dann auch in Deutschland seit dem 19. Jahrhundert, teilweise schon früher – man denke etwa an die Duisburger Generalsynode von 1610<sup>4</sup> –, presbyterial-synodale Kirchenverfassungen, wie sie heute in den deutschen evangelischen

---

2 Zum ganzen Abschnitt vgl. Thomas Martin Schneider, *Gegen den Zeitgeist. Der Weg zur VELKD als lutherischer Bekenntniskirche*. Göttingen 2008 (AKZG B 49), 33-35.

3 Volker Reinhardt, *Tyrannei der Tugend. Calvin und die Reformation in Genf*. München 2009. Vgl. dazu die äußerst kritische Rezension von Achim Detmers in: <http://reformiert-info.de/4172-0-105-16.html> (Aufruf 6.8.2014).

4 Vgl. Stefan Flesch u. Michael Hofferberth, „Damit Extrema verhütet werden ...“. Die 1. Reformierte Generalsynode in Duisburg 1610 zwischen Machtpolitik und Nächstenliebe. Düsseldorf 2010.

Landeskirchen und in der EKD durchweg etabliert sind, wenn auch die konkrete Ausformung variiert<sup>5</sup>.

Im deutschen Kaiserreich von 1871 standen die kirchlich gebundenen, und zwar die konservativen wie liberalen Protestanten, ungeachtet aller theologischen und kirchenpolitischen Differenzen, nahezu geschlossen hinter der Monarchie und stimmten im August 1914 in die allgemeine Kriegsbegeisterung mit ein. Mindestens empfanden sie eine Verpflichtung zum Burgfrieden während des Krieges. Es war der liberale Theologe Adolf von Harnack, der die Erklärung Kaiser Wilhelms II. entworfen hatte, „er kenne jetzt keine Parteien mehr, sondern nur noch Deutsche“<sup>6</sup>. Der preußische Kulturkampf gegen den ultramontanen und antimodernistischen Katholizismus und die Gesetzgebung gegen die kirchenkritische Sozialdemokratie mögen dazu beigetragen haben, die Protestanten, welche Katholizismus und Sozialismus damals gleichermaßen als Bedrohung empfanden, relativ geschlossen, unkritisch und eng an ihren summus episcopus und Kaiser zu binden. Freilich sollte man nicht unerwähnt lassen, dass Katholiken und Sozialdemokraten und etwa Juden sich ebenfalls dem inneren Burgfrieden im Ersten Weltkrieg anschlossen, weil sie die vorhandenen Zweifel an ihrer nationalen Zuverlässigkeit ausräumen wollten<sup>7</sup>.

### Die sich im demokratischen Staat emanzipierende Kirche (1918-1933)

Das abrupte Ende der Monarchie in Deutschland 1918, verbunden mit dem verlorenen Krieg, war für den deutschen Protestantismus eine traumatische Zäsur, weil damit auch die kirchliche Ordnung zusammenbrach. Exemplarisch sei der Berliner Hofprediger Bruno Doehring zitiert, der 1918 äußerte: „Das Königtum in Preußen ist uns Evangelischen tausendmal mehr als eine politische Frage, es ist uns eine Glaubensfrage“<sup>8</sup>. Nicht nur dem Hofprediger Doehring, sondern auch sehr vielen anderen Kirchenvertretern fiel es schwer, sich mit dem Untergang der Monarchie abzufinden und mit der ersten Demokratie auf deutschem Boden anzufreunden. In der

---

5 Zum ganzen Abschnitt vgl. Wolf-Dieter Hauschild, *Presbyter/Presbyterium. III. Presbyterial-synodale Kirchenordnungen*. In: RGG\* 6 (2003), 1614-1616.

6 Zit. nach Martin Greschat, *Der Erste Weltkrieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick*. Stuttgart 2014, 16.

7 Vgl. ebd. 17.

8 Zit. nach Johannes Wallmann, *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*. Tübingen 2012, 262.

unsicheren Umbruchsphase zu Beginn der Weimarer Republik<sup>9</sup> gab es zudem verschiedene Versuche von Seiten der kirchenfeindlichen politischen Linken, das Programm einer radikalen Trennung von Staat und Kirche in die Tat umzusetzen. In kirchlichen Kreisen hatte man gewissermaßen als Schreckgespenst das laizistische Trennungsmodell in Frankreich von 1905 und die harte Unterdrückung der Kirchen im bolschewistischen Russland vor Augen. Das wechselseitig problematische Verhältnis zwischen evangelischer Kirche und Sozialdemokratie sollte sich erst im Zusammenhang mit dem Godesberger Parteiprogramm der SPD von 1959 entspannen. Tatsächlich konnten sich die Pläne der Linken nicht durchsetzen, vielmehr kam es zu einer sanfteren oder „hinkenden“ Trennung von Staat und Kirche. Die Weimarer Reichsverfassung von 1919 hob zwar das Staatskirchentum auf, sicherte den Kirchen aber als Körperschaften des öffentlichen Rechtes eine privilegierte Stellung.

Bei der notwendigen verfassungsrechtlichen Neuorganisation konnte namentlich die große preußische Landeskirche „wesentliche Elemente der im 19. Jahrhundert eingeführten synodal-konsistorialen Ordnung übernehmen und insofern Rechtskontinuität bewahren“<sup>10</sup>. Zu Konflikten kam es, weil einerseits die Weimarer Reichsverfassung die Trennung von Staat und Kirche dekretierte, andererseits aber zunächst paradoxerweise ein staatskirchliches Element fortbestand, da die kirchlichen Hoheitsrechte des Königs von 1919 bis 1921 auf drei evangelische Minister der preußischen Staatsregierung, die sogenannten Episkopalminister (im Volksmund auch „die heiligen drei Könige“ genannt), übertragen wurden.

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: *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union*. Ein Handbuch, hg. v. J.F. Gerhard Goeters u. Joachim Rogge im Auftrag der Evangelischen Kirche der Union. Bd. 3: *Trennung von Staat und Kirche. Kirchlich-politische Krisen. Erneuerung kirchlicher Gemeinschaft (1918-1992)*, hg. v. Gerhard Besier u. Eckhard Lessing. Leipzig 1999, 35-75 – Vgl. zum Folgenden auch Thomas Martin Schneider, *Kontinuitäten und Aufbrüche. Die Rheinische Kirche in der Zeit der Weimarer Republik (1918-1933)*. In: *Evangelische Kirchengeschichte im Rheinland*. Bd. 4: *Krise und Neuordnung im Zeitalter der Weltkriege: 1914-1948*, hg. v. Thomas Martin Schneider. Bonn 2013 (SVRKG 173), 32-60, hier: 34-38.

10 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*. Bd. 2: *Reformation und Neuzeit*. Gütersloh 2005, 833 – Vgl. zum Folgenden insgesamt ebd. 833-837 u. 847-851.

Entgegen den politischen Bestrebungen, in der Kirche mehr direkte Demokratie einzuführen, beharrten die Kirchenvertreter letztlich erfolgreich auf dem spezifischen Siebssystem, nach dem die Vertreter des jeweils höheren kirchenleitenden Gremiums aus der Mitte des jeweils niedrigeren gewählt werden (also zum Beispiel die Mitglieder der Provinzialsynoden von den Kreissynoden). Man kann dies als ein – bis heute bestehendes – Demokratiedefizit werten, man kann aber auch positiver urteilen, dass nämlich auf diese Weise populistische Einflüsse kirchenferner Bevölkerungsteile kanalisiert werden konnten und können.

Heftig gestritten wurde ferner über die Präambel der von einer Verfassungsgebenden Kirchenversammlung erarbeiteten neuen preußischen Kirchenverfassung, die der staatlichen Zustimmung bedurfte. Die mehrheitlich konservative Kirchenversammlung wollte in der Präambel eine traditionelle christologische Lehrformel verankern, die von der liberalen Minderheit und in der politischen Öffentlichkeit als zu lehrgesetzlich-orthodox kritisiert wurde. Selbst im preußischen Landtag wurde über Lehrfreiheit und Bekenntniszwang in der evangelischen Kirche debattiert. Erst 1924 erlangte die Verfassung mit der umstrittenen Präambel Gesetzeskraft. Auch hier dürfte das heutige Urteil je nach theologischer und kirchenpolitischer Einstellung unterschiedlich ausfallen. Die Kirche hatte sich jedenfalls gegen Versuche staatlich-politischer Einflussnahme auf ihr Bekenntnis erfolgreich zur Wehr gesetzt; die Versuche der unterlegenen Minderheit, die Abstimmungsergebnisse der Verfassungsgebenden Kirchenversammlung mit Hilfe einer außerkirchlichen Öffentlichkeit und der Politik in ihrem Sinne umzukehren, waren gescheitert.

Insbesondere auch in der evangelischen Pfarrerschaft gab es in der Zeit der „Weimarer Republik“ auf der einen Seite zweifellos eine gewisse Anfälligkeit für den politischen Zeitgeist eines bestimmten nationalprotestantisch-bürgerlichen, rechtskonservativ-monarchistischen Milieus, wie sie 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“<sup>11</sup>. Das war grundsätzlich nicht so außergewöhnlich, denn anfällig für den politischen Zeitgeist eines

---

11 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 (AKZG B 2) – Kurt Nowak, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932*. Göttingen 1988.

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 Zentrums-  
partei – einer der politischen Säulen der Weimarer Republik – 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“<sup>12</sup>.

Auf der anderen Seite trauerte man in der evangelischen Kirche aber keineswegs nur dem Alten nach und versuchte nicht nur, den Gang der Geschichte umzukehren und den neuen Staat zu bekämpfen. Es gab vielmehr auch eine Reihe von Aufbrüchen. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang insbesondere die „Dialektische Theologie“<sup>13</sup>, die „Lutherrenaissance“<sup>14</sup>, das damit zwar verwandte, gleichwohl aber davon zu unterscheidende konfessionelle Luther-  
tum<sup>15</sup> und die „Liturgische Bewegung“<sup>16</sup>. Ferner ist auf den Aufschwung der Ökumenischen Bewegung hinzuweisen, die ungeachtet mancher Vorbehalte auch den deutschen Protestantismus nachhaltig beeinflusste<sup>17</sup>. Eine große Wirkung erzielte schließlich 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 erfuhr<sup>18</sup>.

Obgleich Dibelius DNVP-Mitglied war und der Weimarer Demokratie distanziert gegenüberstand, hat er gleichwohl das Ende des landesherrlichen Kirchenregiments als Chance begriffen. Die Revolution von 1918 bezeichnete er in seinem Buch „Das Jahrhundert der

---

12 Hauschild, Lehrbuch, Bd. 2 (wie Anm. 10), 847 – Vgl. Wright, Parteien (wie Anm. 11).

13 Vgl. Anfänge der Dialektischen Theologie. 2 Bde., hg. v. Jürgen Moltmann. München 1995/1987.

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

15 Vgl. Schneider, Zeitgeist (wie Anm. 2), 42-46.

16 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.

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

18 Otto Dibelius, Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele. Berlin 1928.

Kirche“ gar als „befreiende[s] Gewitter“. Nachdem durch den „Sturz der Monarchie [...] das stärkste Band [...], das die Kirche an den Staat gebunden hatte“, zerschnitten worden sei, sei die Kirche „mit einem Schlage rechtlich freier geworden als zuvor“. Zugleich sei sie auch „innerlich freier geworden“. Auf die Republik müsse die Kirche nicht mehr dieselben Rücksichten nehmen, „die auf den König genommen werden mußten“<sup>19</sup>. „Wohl blieb die Kirche“, so Dibelius weiter, „in Verbindung mit dem Staat. Aber grundsätzlich war sie frei. Ihre Verfassung konnte sie selbst gestalten, ihre Behörden selber bilden. Auf wechselnde Strömungen in der staatlichen Politik brauchte sie Rücksichten nicht mehr zu nehmen“<sup>20</sup>.

Was die verschiedenen Aufbrüche – ungeachtet aller Unterschiede – miteinander verband, war eine strikte Rückbesinnung auf das religiöse bzw. kirchliche Proprium. Bei Dibelius las sich das so:

„Eine Kirche muß wissen, was sie zu verkündigen hat! [...] Eine Kirche braucht ein Bekenntnis. Und dies Bekenntnis kann nicht von heute oder von gestern sein. Eben darin [...] unterscheidet sich die Kirche von der Sekte, daß sie sich auf eine Tradition gründet. Es ist ihr demütiger Stolz, daß sie eine Wahrheit vertritt, die immer dieselbe bleibt, so verschieden sie sich auch in den Menschenherzen spiegeln mag, daß in allem Wandel der Kulturen und der Nationen eine überzeitliche Gemeinschaft derer besteht, die von dem einen Herrn durch ein Evangelium zu einem Heil hindurchgerettet sind. Der Blick, der nach dem Bekenntnis der Kirche fragt, muß rückwärts wandern“<sup>21</sup>.

Konkret verstand Dibelius unter dem Bekenntnis das Apostolikum und den lutherischen oder Heidelberger Katechismus<sup>22</sup>. Ein Unionsbekenntnis lehnte er ausdrücklich ab:

„Versuche, der Union als einer höheren protestantischen Glaubenseinheit ein bestimmtes Bekenntnis zu geben, sind fehlgeschlagen. Sie mußten fehlschlagen. Wir können die Union nur haben als den Zusammenschluß verschiedener Bekenntnisse, die ihre Unterschiede nicht mehr für ausschließende Gegensätze halten. Die Bekenntnisse selbst müssen unangetastet bleiben“<sup>23</sup>.

Als das „Schlimmste“ bezeichnete Dibelius es, „wenn staatliche Gewalt oder politische Gesichtspunkte oder höfische Einflüsse so oder so hineinspielen“<sup>24</sup>. Angesichts der verwirrenden politischen Umbrüche

---

19 Ebd. 75.

20 Ebd. 76.

21 Ebd. 214 f.

22 Ebd. 215-217.

23 Ebd. 217.

24 Ebd.

und wechselvollen „Zeitgeister“ setzte Dibelius also wertkonservativ auf die Kirche mit ihrem angestammten Bekenntnis als Kontinuum, „Fels in der Brandung“ und Orientierung bietender „Fixstern“.

In der schwierigen Endphase der Weimarer Republik, am Vorabend der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft, wollten die evangelischen Pfarrer der damals noch selbständigen Stadt Altona (bei Hamburg) ganz im Sinne solch einer Orientierungshilfe Bekenntnis ablegen<sup>25</sup>. Anlass war der sogenannte Altonaer Blutsonntag. Am 17. Juli 1932 war es anlässlich eines SA-Aufmarsches zu gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Nationalsozialisten, Kommunisten und der Polizei gekommen, bei denen es 18 Tote und zahlreiche Verletzte gab. Angesichts der „Not und Verwirrung des öffentlichen Lebens“ warnten die Altonaer Pastoren vor politischen Ideologien von links und rechts bzw. vor einer religiösen Überhöhung parteipolitischer Absichten und erinnerten im Sinne des eschatologischen Vorbehaltes an die Grenzen des politisch Machbaren:

„Wir verwerfen [...] entschieden den Traum von dem kommenden irdischen Weltreiche der Gerechtigkeit, des Friedens und der allgemeinen Wohlfahrt in allen seinen Abarten. [...] Mag man nun [...] an eine klassenlose Gesellschaft [...] oder an einen nationalen Zukunftsstaat [...] glauben [...] Jede Partei, die solche Ziele in Aussicht stellt, wird zur Religion“<sup>26</sup>.

Auch eine „Vergöttlichung des Staates“ wurde ausdrücklich abgelehnt<sup>27</sup>. Vorsichtig wurde gar ein Widerstandsrecht eingeräumt: „Wenn aber der Fall eintritt, daß die Obrigkeit selbst wider ‚der Stadt Bestes‘ handelt, dann muß jeder entscheiden, wann der Augenblick gekommen ist, wo man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen“<sup>28</sup>.

Entschieden schärfen die Altonaer Theologen ein, dass die Kirche sich „in ihrem Wesen“ „weder vom Staat noch von einer Partei [...] noch von irgendeiner Weltanschauung“ bestimmen und tragen lassen dürfe. Sie müsse auch alle Erwartungen und Ansprüche von politischer Seite zurückweisen, denn: „Sie hat vielmehr die Aufgabe, die Gewissen zu schärfen und das Evangelium zu verkündigen“. Und von dieser Verkündigung dürfe „nichts preisgegeben werden“<sup>29</sup>. Hans Asmussen, der bekannteste unter den Verfassern des

---

25 Das „Wort und Bekenntnis Altonaer Pastoren in der Not und Verwirrung des öffentlichen Lebens“ vom 11.1.1933 ist u.a. abgedruckt in: KJ 1933-1944, <sup>2</sup>1976, 17-22.

26 Ebd. 20.

27 Ebd.

28 Ebd.

29 Ebd. 18 f.



Altonaer Bekenntnisses und einer der Mitverfasser der Barmer Theologischen Erklärung, betonte, dass man mit dem Altonaer Bekenntnis keineswegs die alten Bekenntnisse in Frage stellen oder revidieren, sondern nur gewissermaßen aktuell formulieren wollte. Damit gingen Asmussen und seine Amtsbrüder über Dibelius hinaus. In einer lebendigen Kirche könne es, so Asmussen in ausdrücklichem Gegensatz zu Dibelius, kein „unangetastetes“ Bekenntnis geben; es sei „bereits zerbrochen, wenn es nicht dauernd akut ist“<sup>30</sup>.

Ganz ähnlich wie Asmussen argumentierte später übrigens auch Georg Merz als einflussreicher Theologe des lutherischen Flügels der Bekennenden Kirche. Auf dem Lutherischen Tag in Hannover 1935 führte Merz aus: Auch wenn die nationalsozialistisch orientierten „Deutschen Christen“ (DC) beteuerten, dass sie die Bekenntnisse „unangetastet“ ließen, so seien die DC dennoch zu verwerfen, da sie sich in ihrem „kirchlichen Handeln von anderen Rücksichten und außerkirchlichen Einflüssen bestimmen“ ließen<sup>31</sup>. Merz erläuterte: „Nicht ‚unangetastet‘ sollen wir das Bekenntnis lassen, wir sollen das Bekenntnis vielmehr angreifen, damit wir von ihm ergriffen werden“<sup>32</sup>. Anders als Asmussen ging Merz freilich von der grundsätzlichen Suffizienz der lutherischen Bekenntnisschriften aus.

### Die sich gegen den totalitären Staat behauptende Bekennende Kirche

Das Altonaer Bekenntnis stand am Anfang einer ganzen Reihe von Bekenntnissen, die in den ersten Monaten der nationalsozialistischen Herrschaft formuliert wurden, u.a. das Osnabrücker Bekenntnis, das „Wort und Bekenntnis westfälischer Pastoren“, das Tecklenburger Bekenntnis und das Betheler Bekenntnis<sup>33</sup>. Den Höhepunkt dieser Entwicklung stellte zweifellos die Barmer Theologische Erklärung vom Mai 1934 dar, deren Bedeutung und Wirkung die der anderen Texte bei Weitem übertraf. Dabei sollte die Barmer Theologische

---

30 Zit. nach Hans-Jörg Reese, *Bekenntnis und Bekennen. Vom 19. Jahrhundert zum Kirchenkampf der nationalsozialistischen Zeit*. Göttingen 1974 (AGK 28), 158 f.

31 Zit. nach Christian Stoll, *Der Deutsche Lutherische Tag von Hannover (2.-5. Juli 1935)*. Mit einem Geleitwort von Landesbischof D. Meiser. München 1935 (BeKi. 31-32, Ergänzungsheft I), 47.

32 Zit. nach ebd. 45 – Vgl. auch Schneider, *Zeitgeist* (wie Anm. 2), 114.

33 Die Texte sind u.a. abgedruckt in: *Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage*. Bd. 1: 1933, hg. v. Kurt Dietrich Schmidt. Göttingen 1934. Vgl. dazu Reese, *Bekenntnis* (wie Anm. 30), 156-158 u. 200-206.

Erklärung zunächst eigentlich gar kein Bekenntnis sein, sie wurde aber schon bald als ein solches rezipiert.

Bevor ich auf diese „Magna Charta“ der Bekennenden Kirche näher eingehe, soll aber noch ein kurzer Blick auf die nationalsozialistische Kirchenpartei der DC geworfen werden. Die DC versicherten, wie schon erwähnt, *einerseits*, dass sie die Bekenntnisse nicht anführen, sondern respektieren wollten. Solche Äußerungen waren nicht nur apologetisch motiviert, sondern spiegelten auch ein gewisses Desinteresse an theologischen Fragen im eigentlichen Sinne. Bezeichnend war die Äußerung des DC-Pfarrers und späteren DC-Bischofs der Kirchenprovinz Sachsen, Friedrich Peter: „Wir haben uns niemals Gedanken darüber gemacht, ob wir theologisch übereinstimmen“<sup>34</sup>. Priorität hatten für die DC zunächst kirchenpolitische und politische Ziele im Sinne der nationalsozialistischen Gleichschaltungsbestrebungen. *Andererseits* bezeichneten die DC schon ihre ersten Richtlinien vom Frühjahr 1932 zwar ausdrücklich nicht als ein „Glaubensbekenntnis“, aber doch als ein „Lebensbekenntnis“<sup>35</sup>. Schon in diesen Richtlinien war das Bemühen um einen Synkretismus von christlicher Lehre und nationalsozialistischer Ideologie deutlich erkennbar. Nach einer Zurücknahme bzw. Abschwächung solcher Tendenzen aus taktischen Gründen im Frühjahr und Sommer 1933 wurden sie nach erfolgter Machtübernahme der DC in der Kirche ab Herbst 1933 in radikalierter Form wieder laut, öffentlich zuerst auf der berüchtigten Berliner DC-Sportpalastkundgebung im November 1933, auf der nahezu einmütig u.a. die Befreiung des Bekenntnisses „von allem Undeutschen“ gefordert wurde<sup>36</sup>. Zwar führten solche Forderungen zur Zersplitterung der DC-Bewegung, jedoch wurden sie von den tonangebenden DC-Gruppierungen der radikalen Thüringer Richtung weiterhin und zunehmend erhoben<sup>37</sup>.

Die Bestrebungen der DC mit ihrem Primat des Politischen waren die Negativfolie, von der sich die Barmer Theologische Erklärung abgrenzen wollte. Deren Präambel endete dementsprechend mit dem Satz: „Wir bekennen uns angesichts der die Kirche verwüstenden und damit auch die Einheit der Deutschen Evangelischen Kirche sprengenden Irrtümer der ‚Deutschen Christen‘ und der gegenwärtigen

---

34 Zit. nach Hans-Joachim Sonne, Die politische Theologie der Deutschen Christen. Göttingen 1982 (Göttinger Theologische Arbeiten 21), 9.

35 Die Richtlinien sind u.a. abgedruckt in KJ 1932, 68-70.

36 Die Entschließung des Gaues Groß-Berlin der DC vom 13.11.1933 ist u.a. abgedruckt in KJ 1933-44, 21976, 38 f.

37 Vgl. Sonne, Theologie (wie Anm. 34), 56-100.

gen Reichskirchenregierung zu folgenden evangelischen Wahrheiten“<sup>38</sup>.

Die Barmer Theologische Erklärung<sup>39</sup> war ein Konsenspapier der beiden Flügel der sich formierenden Bekennenden Kirche, zum einen des altpreußisch-bruderrätlich dominierten, eher uniert-reformiert geprägten Flügels, zum anderen des von den sogenannten intakten lutherischen Landeskirchen Bayern, Hannover und Württemberg geprägten Flügels. Theologisch war die Barmer Theologische Erklärung – ganz dem entsprechend – ein Konsens zwischen der vor allem durch ihren Hauptverfasser Karl Barth repräsentierten Wort-Gottes-Theologie und dem konfessionellen Luthertum.

Das Verbindende war zunächst die Abgrenzung nach außen, gegenüber den DC. Gemeinsam wandte man sich gegen deren Volksnomoslehre, wonach jedem Volk ein als zentrale Gottesoffenbarung qualifiziertes artspezifisches Gesetz eignet (vgl. These 1), sowie gegen das hierarchisch-diktatorische Amtsverständnis der DC, das man in Barmen – zu Recht – als Angriff auf das Bekenntnis und nicht nur als eine Frage der äußeren Ordnung auffasste (vgl. These 4). Ferner stimmte man darin überein, dass man dem sogenannten Kultur- und Neuprottestantismus, den man für die Irrlehren der DC verantwortlich machte, eine, wie Martin Honecker es formulierte, „antimodernistische Absage“ erteilte. Hier haben die Warnungen vor einer Anpassung an den Zeitgeist ihren „Sitz im Leben“ (vgl. die Verwerfungen der Thesen 3 und 6).

Die gemeinsame Schnittmenge beschränkte sich indes nicht auf Abgrenzung. Es gab vielmehr auch einen Konsens im positiven Bekenntnis zu evangelischen Grundwahrheiten, etwa zum Solus Christus und zum Sola scriptura (vgl. Thesen 1 und 2), zum reformatorischen – und nicht katholisch-hierarchischen – Amtsverständnis (vgl. These 4), zur grundsätzlichen Trennung von Staat und Kirche (vgl. These 5) und zur Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung als den zentralen Aufgaben und Merkmalen der Kirche (vgl. These 6).

Darüber hinaus lassen sich sowohl spezifisch lutherische als auch spezifisch reformierte bzw. barthianische Akzente in der Barmer Theologischen Erklärung finden: etwa die an Artikel 7 des lutherischen Augsburger Bekenntnisses erinnernde Charakterisierung des

---

38 KJ 1933-1944, 1976, 70-72, hier: 71.

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

Auftrags der Kirche „durch Predigt und Sakrament“ in These 6 und die in These 4 indirekt favorisierte synodale Ordnung, die aus der reformierten Tradition stammte und auf der Barmer Reichsbekenntnissynode, die die Barmer Theologische Erklärung verabschiedete, ja auch gleich praktiziert wurde; oder die sich in These 2 spiegelnde reformiert-barthianische Lehre vom Wächteramt der Kirche und der Königsherrschaft Christi, nach der Christengemeinde und Bürgergemeinde wechselseitig eng aufeinander bezogen sind, und die dazu in einer gewissen Spannung stehende Zwei-Regimenten-Lehre Luthers, die in These 5 deutlich anklang.

Große Unterschiede gab es bei der Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung. Die Lutheraner verstanden sie insbesondere als Ruf zur Rückkehr zu den altkirchlichen Symbolen und den Bekenntnisschriften der Reformationszeit. Hierbei konnten sie sich vor allem auch auf die auf der Barmer Reichsbekenntnissynode ebenfalls beschlossene „Erklärung zur Rechtslage“ berufen, in der die Wahrung der „reformatorischen Bekenntnisse“ betont und ein „organischer Zusammenschluß der Landeskirchen und Gemeinden auf der Grundlage ihres Bekenntnisstandes“ gefordert wurde. Aber auch in der Barmer Theologischen Erklärung selbst wurde die Deutsche Evangelische Kirche als ein „Bund der Bekenntniskirchen“ bezeichnet. Der andere, radikalere Flügel der Bekennenden Kirche interpretierte die Barmer Theologische Erklärung demgegenüber – unter Berufung etwa auf den schon zitierten letzten Satz ihrer Präambel, den Vorsatz der eigentlichen Thesen: „Wir bekennen uns [...] zu folgenden evangelischen Wahrheiten“ – eher im Sinne eines neuen Unionsbekenntnisses. Je mehr er dies tat, desto mehr gingen die Lutheraner auf Distanz zur Barmer Theologischen Erklärung. Bis Anfang 1936 blieb die Bekennende Kirche auf der Grundlage der Beschlüsse der Barmer Reichsbekenntnissynode immerhin geeint, seit der zweiten Reichsbekenntnissynode im Oktober 1934 in Dahlem sogar unter dem Dach einer gemeinsamen (ersten) Vorläufigen Kirchenleitung (VKL I). Mit Carsten Nicolaisen lässt sich von einer „Doppelgesichtigkeit“ der Barmer Theologischen Erklärung sprechen: „Sie ruft zurück zu den Bekenntnissen der Reformationszeit und gleichzeitig nach vorwärts zu neuer Bekenntnisgemeinschaft“<sup>40</sup>.

Inwiefern war nun das Bekennen oder das Bekenntnis von Barmen Widerstand? Abgesehen von durchaus konkreter kirchenpoliti-

---

40 Carsten Nicolaisen, Der lutherische Beitrag zur Entstehung der Barmer Theologischen Erklärung. In: Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen, hg. v. Wolf-Dieter Hauschild, Georg Kretschmar u. Carsten Nicolaisen. Göttingen 1984, 13-38, hier: 38.

scher Abwehr angesichts der Gleichschaltungsbestrebungen der DC enthielt die Barmer Theologische Erklärung ihrem Selbstverständnis nach kein politisches Programm. Widerstand oder Eintreten für die Opfer des Nationalsozialismus lagen, wie Martin Greschat es herausgestellt hat, „nicht im Denkhorizont“ der ganz überwiegend nationalkonservativ eingestellten Synodalen.<sup>41</sup> Die – zweifellos vorhandene – politische Bedeutung der Barmer Theologischen Erklärung bestand paradoxerweise in der grundsätzlich ideologiekritischen Rückbesinnung auf die Theologie i.e.S. – darin, dass man sich, wie Klaus Scholder es formulierte, „die damals übermächtige politische Fragestellung gerade nicht aufnötigen“ ließ<sup>42</sup>.

Die Barmer Theologische Erklärung<sup>43</sup> war Ausdruck der Selbstbehauptung der Bekennenden Kirche angesichts der nationalsozialistischen Gleichschaltungsbestrebungen, was ihr durchaus nachhaltig gelang. 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 auf Grund der Sorge um die Bewahrung der bekenntnismäßigen Identität und der organisatorischen Unabhängigkeit politische Probleme und Menschenrechtsverletzungen, die die Kirche nicht unmittelbar betrafen, kaum in den Blick kamen. Ein gängiger Vorwurf lautet deshalb, die Bekennende Kirche sei zu unpolitisch gewesen und habe 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.

---

41 Martin Greschat, Bekenntnis und Politik. Voraussetzungen und Ziele der Barmer Bekenntnissynode. In: *EvTh* 44 (1984), 524-542, hier: 540.

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

43 Zum Folgenden vgl. Thomas Martin Schneider, Zwischen ideologischer Hilfeleistung und Fundamentalopposition. Evangelische Kirche im Nationalsozialismus und die Frage nach dem Widerstand. In: *Schriftenreihe des Landtags Rheinland-Pfalz* 46 (2010), 67-94, hier: 91.