Kurt Meier

Methodische Anmerkungen zum gegenwärtigen Stand der Kirchenkampfforschung

Der Ertrag des Barmenjahres

Jubiläen wie Gedenktage allgemein sind Anlaß zu historiographischer Bilanzierung. Dieser Aspekt ist auch in die Formulierung des Themas eingegangen, dessen Untertitel auf den Ertrag des Barmenjahres 1984 zielt. Tatsächlich hat Barmen so etwas wie eine Symbolfunktion für das Kirchenkampfgeschehen im Dritten Reich gewonnen. Indes kann der Gegenwartsstand der Kirchenkampfforschung nicht lediglich vom Publikationsertrag des Barmengedenkjahres her bestimmt werden, so gewichtig, erhellend und korrigierend verschiedene Forschungsergebnisse im Blick auf die Barmer Bekenntnissynode sind.

Dem Barmenjahr vorauflaufende Bemühungen um kirchen- und theologiegeschichtliche Kontextualisierung Barmens signalisieren besonders das Bemühen des Luthertums um kritische Barmenrezeption. Man denke hier nur an das von der Historischen Kommission des deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes zusammen mit der Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte verantwortete Symposium auf der Reisensburg bei Günzburg Januar 1984, dessen Referate in dem Band „Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen" ihren Niederschlag gefunden haben.[1] Ähnlich hat auch der Theologische Konvent Augsburgischen Bekenntnisses – 1949 gegründet, um lutherische Theologen aus verschiedenen Kirchen, auch über die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche hinaus, zu gemeinsamem theologischen Nachdenken zu vereinigen – das seit 1934 aktuelle Thema „Barmen und das Luthertum" erneut auf den Prüfstand gehoben.[2]

Frühere Barmenjubiläen, so das Gedenkjahr 1974, waren eher von Aktivitäten des Unionskirchentums umrahmt gewesen. So hatte der Rat der Evangelischen Kirche der Union schon 1970 den Theologischen Ausschuß beauftragt, Barmen II im Blick auf die gegenwärtige Situa-

[1] Hauschild, Wolf-Dieter, Georg Kretschmar u. Carsten Nicolaisen (Hrsg.): Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen. Referate des Internationalen Symposiums auf der Reisensburg 1984, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984, 520 S.

[2] Rittner, Reinhard (Hrsg.): Barmen und das Luthertum. Beiträge von Kurt Nowak/Friedrich Hübner/Wolf-Dieter Hauschild/Albrecht Peters. Hannover: Luth. Verlagshaus 1984 = Bekenntnis. Fuldaer Hefte, Bd. 27.

tion in Kirche und Theologie zu interpretieren. Dem Votum des Theologischen Ausschusses ging es „nicht darum, die II. Barmer These in ihrer historischen Entstehung und in ihrer Wirkungsgeschichte zu entfalten, sondern ... die in ihr gefällten theologischen Entscheidungen herauszustellen und zu fragen, inwiefern eine auf ihre Intentionen achtende weiterleitende Interpretation Hilfe und Wegweisung angesichts der uns heute bedrängenden Probleme geben könnte."[3] Die Arbeit des Theologischen Ausschusses in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre hat These III von Barmen (Gestalt und Ordnung der Kirche) theologiegeschichtlich aktualisiert.[4]

Im Blick auf unser Thema kann die Barmenliteratur als solche, obschon das Jubiläum gerade hier verständlicherweise forschungs- und publikationsstimulierend wirkte, nur als Teilaspekt bilanzierender Bemerkungen gelten, die den Gegenwartsstand der Kirchenkampfforschung zu präsentieren versuchen. So ist auch zum religionspolitisch-kirchenpolitischen Problemkreis, zur Frage nach den kirchenpolitischen Gruppierungen, zur Widerstandsbedeutung des Kirchenkampfes, zu phasen- und schichtenspezifischen, territorial- und regionalgeschichtlichen Ergebnissen, auch zu den Konzeptionskontroversen Stellung zu nehmen.

Der Vortrag versteht sich also nicht als Literaturbericht über die Barmenliteratur des Jubiläumsjahres 1984. Hierzu sei auf die Sammelrezensionen von Ernst-Heinz Amberg in der Theologischen Literaturzeitung (März-Heft 1986) und von Wolf-Dieter Hauschild (Münster) in der Theologischen Rundschau (Heft 2, 1986) verwiesen.[5] Amberg wertet ca. 14 Publikationen zur Barmer Erklärung aus; Hauschild nimmt unter Einbeziehung älterer Veröffentlichungen auf ca. 30 Titel Bezug. Auf Erkenntnisse beider Literaturberichte kann im Abschnitt „3. Zur Barmer Theologischen Erklärung" nur ganz punktuell eingegangen werden. Beachtenswert ist bei Hauschild auch die rigorose Abwehr einer „Fortschreibung" der 1. Barmer These im Sinne einer „Israeltheologie", die er in „bestimmten, eher barthianischen Kreisen" als eine „seltsame Tendenz" wirksam sieht, die „nach Auschwitz" im Sinne

[3] Burgsmüller, Alfred (Hrsg.): Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II). Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union. Mit Beiträgen von Hans-Georg Geyer u. a. Gütersloh: Gerd Mohn 1974; Zit.: S. 235 (Einleitung W. Kreck).

[4] Vgl. Burgsmüller, Alfred (Hrsg.): Kirche als ‚Gemeinde von Brüdern' (Barmen III). Bd. 1: Vorträge aus dem Theologischen Ausschuß der Evangelischen Kirche der Union von Günther Baumbach u. a.; Bd. 2: Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union. Gütersloh: Gerd Mohn 1980/1981.

[5] Amberg, Ernst-Heinz: Barmen 1934–1984. Ein Literaturbericht. ThLZ 111 (1984), Nr. 3, Sp. 161–174. – Hauschild, Wolf-Dieter: Zur Erforschung der Barmer Theologischen Erklärung von 1934. ThR 51 (1986), H. 2, S. 130–165.

theologischer Wiedergutmachung auch Christologie und Offenbarungslehre einzuschließen versuche:[6] „Unter Berufung auf ‚Barmen' ist zwar vieles, aber nicht alles möglich." Eine historisch-hermeneutisch verantwortbare Aktualisierung der Barmer Theologischen Erklärung hat also ihre Grenzen.

1. Zur zeitgeschichtlichen Ausweitung der Kirchenkampfforschung

Die im Jahre 1971 gebildete „Evangelische Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte", die die 1955 vom Rat der Evangelischen Kirche Deutschlands gegründete „Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit" ablöste, signalisierte bereis eine zeitgeschichtliche Extension des Forschungszeitraums. Auch die bisher innerhalb der neuen Reihe „Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte" edierten Bände zeigen den Fortfall der früheren Begrenzung auf die Zeit des Dritten Reiches. Die kirchengeschichtliche Erforschung der Zeit der Weimarer Republik wie auch der Nachkriegszeit seit 1945 ist in ihrer relativen Eigenständigkeit immer stärker forschungsrelevant geworden und hat den Charakter bloßer Prolegomena oder appendixartiger Epiloghaftigkeit im Blick auf die Kirchenkampfhistorie des Dritten Reiches verloren. Daß dabei nicht der Kontinuitätsbezug als innere Geschichtslinie in den Umbrüchen von 1918, 1933 und 1945 übersehen werden darf, wird eine integrative Betrachtung der neuesten Kirchengeschichte beachten müssen. Bestimmung und historische Begründung dieser Geschichtszäsuren bleibt ein geschichtsmethodologisches Aufgabenfeld, wichtig für die Charakterisierung dessen, was Zeitgeschichte von Geschichte allgemein unterscheidet, wie Zeitgeschichte bei Wahrung des Geschichtszusammenhangs abgrenzbar und periodisierbar ist. Neben zeittheoretischen Erwägungen, wie sie von Reinhart Koselleck (Bielefeld) angestellt wurden,[7] wäre etwa auch an die Einordnung der kirchlichen Zeitgeschichte in die Geschichte der Moderne zu denken, die im übergreifenden Rahmen einer Geschichte der Neuzeit für den deutschen und mitteleuropäischen Raum seit 1890 als Zeitgeschichte abgrenzbar erscheint. Herkömmlicherweise hat die Kirchliche Zeitgeschichte, weitgehend aus der seit 1945 einsetzenden Kirchenkampfforschung entstanden, sich der üblichen Periodisierung angeschlossen, die die politische Zeitgeschichte seit 1917/18 datiert. Tatsächlich sind die Geschichtsdaten 1918 und 1945 nicht nur für die deutsche Geschichte relevante Zäsuren.

[6] Hauschild, Zur Erforschung der Barmer Theol. Erklärung, a. a. O., S. 154f.; Zit.: 155.

[7] Koselleck, Reinhart: Was ist Zeitgeschichte? Referat auf der Arbeitstagung katholischer und evangelischer Zeithistoriker Schloß Hünigen b. Bern, 25.–29. Sept. 1985: ‚Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte' (erscheint im Tagungsband).

Die Forschungen zur Kirchengeschichte der Weimarer Republik (Jochen Jacke, Jonathan R. C. Wright, Kurt Nowak, Daniel R. Borg u. a.) bieten einen wichtigen kirchengeschichtlichen Vergleichsaspekt auch für die Kirchenkampfforschung, die vom Traditionszusammenhang auch wirkungsgeschichtlich nicht absehen kann. Das gilt neben kirchenpolitischen und kirchenreformerischen Fragen natürlich auch für das breite Feld theologie- und mentalitätsgeschichtlicher Betrachtung der dem Dritten Reich voraufgehenden Zeit. Ähnlich ist die Erforschung der Nachkriegszeit, der sich die Kirchliche Zeitgeschichte stärker zuwendet, an Folgeproblemen der Kirchenkampfzeit orientiert. Die kirchliche Entnazifizierung, zonenspezifisch, aber auch landes- und provinzialkirchlich interessant, ist beileibe nicht das einzige Folgeproblem, dem sich exemplarische Studien widmen (vgl. u. a. Armin Boyens zur amerikanischen Zone). In der Frage der Entnazifizierung hat die politische Zeitgeschichte einen bemerkenswerten Vorlauf.[9] Die territoriale Zeitgeschichtsforschung sollte bei der Behandlung des Kirchenkampfthemas künftig die Nachkriegsentwicklung (etwa bis 1949) gleichgewichtig einbeziehen. Ich selbst habe mich bei den landeskirchlichen Exkursen in Band 3 meiner Kirchenkampfgesamtdarstellung von der mehr oder weniger knappen Kennzeichnung des kirchlichen Umschwungs nicht dispensiert gefühlt und die Linien nach 1945 etwas auszuziehen versucht.[10] Eine intensive Aufarbeitung der Nachkriegszeit nach 1945, in bereits bearbeiteten Teilbereichen (Flüchtlings- und Umsiedlerintegration, Remilitarisierung usw.)[11] mitunter schon mehr

[8] Jacke, Jochen: Kirche zwischen Monarchie und Republik. Der deutsche Protestantismus nach dem Zusammenbruch von 1918. Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte, Bd. 12, Hamburg 1984. – Wright, Jonathan R. C.: ‚Über den Parteien'. Die politische Haltung der evangelischen Kirchenführer 1918–1933. AKIZ B, Bd. 2, Göttingen 1976. – Nowak, Kurt: Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus 1918–1932, Weimar und Göttingen 1981, – Borg, Daniel R.: The Old-Prussian Church and the Weimar Republic.' A Study in Political Adjustment 1917–1927, University Press of New England, Hanover, NH, and London 1984.

[9] Boyens, Armin: Die Kirchenpolitik der amerikanischen Besatzungsmacht in Deutschland von 1944 bis 1946; in: Kirchen in der Nachkriegszeit. AKIZ B, Bd. 8, S. 7–99. – Vgl. auch die verschiedenen diesbezüglichen Referate der Arbeitstagung in Hünigen b. Bern (Tagungsband).

[10] Meier, Kurt: Der evangelische Kirchenkampf. Gesamtdarstellung in drei Bänden, Halle (Saale) und Göttingen, Bd. 1 und 2: 1976; Bd. 3: 1984.

[11] Rudolph, Hartmut: Evangelische Kirche und Vertriebene 1945–1972. Bd. 1: Kirchen ohne Land. Die Aufnahme von Pfarrern und Gemeindegliedern aus dem Osten im westlichen Nachkriegsdeutschland: Nothilfe – Seelsorge – kirchliche Eingliederung. AKIZ B, Bd. 11, Göttingen 1984; Bd. 2: Kirche in der neuen Heimat. Vertriebenenseelsorge – politische Diakonie – das Erbe der Ostkirchen. AKIZ B, Bd. 12, Göttingen 1984; – Vogel, Johanna: Kirche und Wiederbewaffnung. Die Haltung der Evangelischen Kirche in Deutschland in den Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik 1949–1956. AKIZ B, Bd. 4, Göttingen 1978. – Wischnath, Johannes Michael: Kirche in Aktion. Das

als das erste Nachkriegsjahrzehnt umfassend, bleibt Forschungsaufgabe und macht eine konstruktive Zusammenarbeit von kirchlicher Zeitgeschichte und dem kirchlichen Archivwesen unverzichtbar.

2. *Zum religions- und kirchenpolitischen Problemkreis*

Die Behandlung der Religionspolitik im Dritten Reich erfolgte in der Kirchenkampfchronistik nach 1945 eher beiläufig. Nach einzelnen kritischen Untersuchungen in den fünfziger Jahren, die Teilaspekte darboten (so Hans Buchheim über die Zeit bis 1934, Paul Gürtler über den Warthegau während des Zweiten Weltkrieges),[12] hat das religionspolitische Thema erst seit den sechziger Jahren größere Bedeutung gewonnen. Kleinere Studien (so Klaus Scholder, Kurt Meier, Leonore Siegele-Wenschkewitz)[13] haben dazu beigetragen, überholte monolithische Auffassungen vom Wesen der NS-Religionspolitik zu korrigieren, wie sie sich in den Kirchenkampfliteratur verschiedentlich eingenistet hatten. Im Gefolge von Archivforschungen, die Monographien (wie der von John S. Conway über die NS-Kirchenpolitik)[14] zugute kamen, konnte der religionspolitische Kontext des Kirchenkampfes besser erhellt werden. Hier ist besonders an die Dokumentation zu denken, die von Carsten Nicolaisen bearbeitet wurde und vorerst in zwei Bänden „Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches" für die Zeit von 1933 bis Frühjahr 1935 präsentiert.[15] Ihre Fortsetzung ist ein

Evangelische Hilfswerk 1945–1957 und sein Verhältnis zur Kirche und Innerer Mission, AKIZ B, Bd. 14, Göttingen 1986.

12 Buchheim, Hans: Glaubenskrise im Dritten Reich. Drei Kapitel nationalsozialistischer Religionspolitik, Stuttgart 1953. – Gürtler, Paul: Nationalsozialismus und Evangelische Kirchen im Warthegau. Trennung von Staat und Kirche im nationalsozialistischen Weltanschauungsstaat. AGK Bd. 2, Göttingen 1958.

13 Scholder, Klaus: Die evangelische Kirche in der Sicht der nationalsozialistischen Führung bis zum Kriegsausbruch, in: VfZ 16 (1968), S. 15–35; ders.: Baden im Kirchenkampf des Dritten Reiches. Aspekte und Fragen. Oberrheinische Studien II. Arbeitsgemeinschaft für geschichtliche Landeskunde am Oberrhein, Karlsruhe 1973, S. 223–243; ders.: Österreichisches Konkordat und nationalsozialistische Kirchenpolitik, in: ZEvKR, Bd. 20, H. 3, S. 230–243. – Meier, Kurt: Kirche und Nationalsozialismus. Ein Beitrag zum Problem der nationalsozialistischen Religionspolitik. AGK Bd. 15, Göttingen 1965, S. 9–29; ders.: Die Religionspolitik der NSDAP in der Zeit der Weimarer Republik. AGK Bd. 26, Göttingen 1971, 9–24. – Siegele-Wenschkewitz, Leonore: Zur Geschichte des Reichskirchenministeriums. Tutzinger Texte. Sonderband I, München 1969, S. 185–206. – Für weitere Angaben vgl. Meier, Kurt: Kirchenkampfgeschichtsschreibung, in ThR 46 (1981), H. 1–3, S. 19–57; 101–148; 237–275. – Scholder, Klaus: Art. Kirchenkampf, in: Ev. Staatslexikon, 2. erw. Aufl., Berlin/-West 1975, Sp. 1177–1200, Bibliographie: Sp. 1199f.

14 Conway, John S.: Nationalsozialistische Kirchenpolitik 1933–1945. Ihre Ziele, Widersprüche und Fehlschläge, München 1969.

15 Nicolaisen, Carsten (Bearb.): Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches. Bd. I: Das Jahr 1933; Bd. II: 1934/35, hrsg. i. Auftrag der ev. Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte v. Georg Kretschmar, München 1971 und 1975.

dringliches Desiderat. Den Dualismus in der Religionspolitik von NS-Politik und Staat arbeitete bis 1935 Leonore Siegele-Wenschkewitz prononziert heraus.[16] Einzelne territorialgeschichtliche Untersuchungen (besonders wenn sie mit historischem Methodenstandard gearbeitet wurden, wie die Arbeit über Westfalen von Bernd Hey oder von Karl Friedrich Reimers über Lübeck,[17] gelegentlich aber auch historische Erinnerungsbeiträge mit Quellenstützung) vermochten regionalgeschichtlich kirchenpolitische Differenzen der NS-Führungskräfte exemplarisch aufzuweisen. Das religionspolitische Material zeigte, daß sich „die für das nationalsozialistische System typische Form der unscharfen und ambivalenten Kompetenzverteilung auch für den Bereich der Politik gegenüber den Kirchen bis in einzelne regionale und lokale Instanzen hinein verfolgen" läßt.[18]

Der vielschichtige Entwicklungsprozeß, der von der ursprünglich beabsichtigten Gleichschaltung des evangelischen Kirchentums durch das gescheiterte unitarische Reichskirchenprojekt zu dem sich zunächst unterschwellig abzeichnenden Ausschaltungskurs der sogenannten weltanschaulichen Distanzierungskräfte führte, die der Kirche nach dem erhofften „Endsieg" Ghettoexistenz und weitgehende Kriminalisierung zugedacht hatten, tritt in der Forschung klar zutage und ist auch in Darstellungen und Dokumentationen über die Kriegszeit (so auch bei Helmut Baier, Günter Brakelmann, Jörg Thierfelder u. a.) verschieden akzentuiert belegt.[19] Die unübersehbaren Auswirkungen dieser im Krieg wahrnehmbaren religionspolitischen Trendwende bedürfen noch weiterer phasen- und regionalspezifischer Präzisierung und Konkretisierung. Exemplarisch sei hier auf den religionspolitisch orientierten Aufsatz von Klaus Scholder über Baden verwiesen.[19a] Religions- und kirchenpolitisch relevante Sachverhalte finden sich auch in den drei Bänden meiner Gesamtdarstellung: neben der generellen Entwicklung auf Reichsebene auch in den landes- und provinzialkirchlichen Darstellungseinheiten mitsamt den Annexionsgebieten.

[16] Siegele-Wenschkewitz, Leonore: Nationalsozialismus und Kirche. Religionspolitik von Partei und Staat bis 1935, Düsseldorf 1974.

[17] Hey, Bernd: Die Kirchenprovinz Westfalen 1933–1945. Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte Bd. 2, Bielefeld 1974. – Reimers, Karl Friedrich: Lübeck im Kirchenkampf des Dritten Reiches. Nationalsozialistisches Führerprinzip und evangelisch-lutherische Landeskirche von 1933 bis 1945, Göttingen 1965.

[18] Nicolaisen, Dokumente . . . Bd. 2, S. XXVI.

[19] Baier, Helmut: Kirche in Not. Die bayerische Landeskirche im Zweiten Weltkrieg, Neustadt a. d. Aisch 1979. – Brakelmann, Günter (Hrsg.): Kirche im Krieg. Der deutsche Protestantismus am Beginn des Zweiten Weltkrieges, München 1979. – Thierfelder, Jörg: Das Kirchliche Einigungswerk des württembürgischen Landesbischofs Theophil Wurm. AKIZ B, Bd. 1, Göttingen 1975.

[19a] Vgl. Anm. 13.

Als Hilfsmittel zur Erfassung auch religionspolitischer Elemente in den 29 Bänden der Reihe „Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes" (=AGK)[20] dient jetzt auch der Registerband 30. Die mit zeitgeschichtlichem Standard ausgestattete Reihe „Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte" (AKIZ) ist durch den Index der einzelnen Bände ohnehin leicht benutzbar. Sie überschreitet den Kirchenkampfzeitraum, besitzt gleichwohl in verschiedenen Bänden auch religionspolitischen Bezug im Blick auf das Dritte Reich (vgl. etwa Brunotte, Heinonen, Schjørring, Thierfelder). Zahlreiche Editionen und Publikationen der Kommission für Zeitgeschichte (bis 1972 bei der katholischen Akademie in Bayern) mit hohem zeitgeschichtlichem Publikationsstandard beziehen vom katholischen Blickpunkt wesentliche religionspolitische Probleme ein bzw. dokumentieren diese Sachverhalte.[24] Die Arbeit von Conway[25] über die NS-Kirchenpolitik berücksichtigt beide Kirchen. Ebenso versucht das Werk Klaus Scholders, evangelische und katholische Kirche gleichgewichtig nebeneinander zu behandeln.[26] Im Blick auf die Sicht der NS-Verfolgungsbehörden hat die schon ältere Arbeit von Friedrich Zipfel ihr Proprium, die neben den Kirchen auch die Zeugen Jehovas berücksichtigt.[27] Das Freikirchentum behandelt in seiner für den Druck stark gekürzten und umgearbeiteten Dissertation B Karl Zehrer.[28] Die umfangreiche Dokumentation von Heinz Boberach, die die Berichte der Gestapo und des SD über Kirchen und Kirchenvolk darbietet, gewinnt über den religionspolitischen Stellenwert hinaus auch eine erhebliche Belegfunktion für die religiöse Volksopposition im

20 Registerband. Dokumente – Institutionen – Personen, hrsg. von Gertraud Grünzinger–Siebert unter Mitarbeit von Hannelore Braun, Carsten Nicolaisen u. Martin Siebert. AGK Bd. 30, Göttingen 1984.

21 Brunotte, Heinz: Bekenntnis und Kirchenverfassung. Aufsätze zur kirchlichen Zeitgeschichte. AKIZ B Bd. 3, Göttingen 1977.

22 Heinonen, Reijo E.: Anpassung und Identität. Theologie und Kirchenpolitik der Bremer Deutschen Christen 1933–1945. AKIZ B Bd. 5, Göttingen 1978.

23 Schjørring, Jens-Holger: Theologische Gewissensethik und politische Wirklichkeit. Das Beispiel Eduard Geismars und Emanuel Hirschs. AKIZ B, Bd. 7, Göttingen 1979.

24 Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte (bis 1972: bei der Katholischen Akademie in Bayern). In Verbindung mit Dieter Albrecht/Rudolf Lill/Konrad Repgen hrsg. v. Rudolf Morsey; Reihe A Quellen; Reihe B: Forschungen, Mainz 1965 ff.

25 S. Anm. 14.

26 Scholder, Klaus: Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934, Frankfurt–Berlin–Wien 1977; Bd. 2: Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom, Berlin/West 1985.

27 Zipfel, Friedrich: Kirchenkampf in Deutschland 1933–1945. Religionsverfolgung und Selbstbehauptung der Kirchen in der nationalsozialistischen Zeit, Berlin/West 1965.

28 Zehrer, Karl: Evangelische Freikirchen und das ‚Dritte Reich', Berlin/DDR und Göttingen 1986.

Dritten Reich und ist widerstandshistorisch für die Resistenzforschung im kirchlichen Bereich wichtig.[29]

3. *Resistenz und Widerstand*

Weiterführend für die kirchenhistorische Behandlung des Widerstandsthemas hat sich seine Zuordnung zu übergreifenden Fragestellungen der politischen Widerstands- und Resistenzforschung erwiesen. Die methodische Einbindung in die allgemeine zeitgeschichtliche Widerstandsforschung sichert interdisziplinäre Gesprächsfähigkeit, ohne daß die Spezifik des kirchengeschichtlichen Phänomens nivelliert werden müßte. Exemplarisch sei dafür auf den Konferenzband der „Internationalen Konferenz zum 40. Jahrestag des 20. Juli 1944" hingewiesen, der über 60 Beiträge aus dem Bereich der Widerstandsforschung enthält und von Jürgen Schmädeke und Peter Steinbach 1985 herausgegeben wurde.[30] Unter dem Konferenzthema „Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler – eine Bilanz nach 40 Jahren" wird der antifaschistische Widerstand im Dritten Reich unter partei-, gewerkschafts-, kirchen-, presse- und vor allem militärpolitischen Grundaspekten ereignis- und handlungsspezifisch vorgestellt. Auch der kommunistische und sozialdemokratische Widerstand ist nicht ganz ausgespart, sondern neben dem allerdings dominierenden „nationalkonservativen", bürgerlich-zivilen wie auch militärischen Oppositionsverhalten eigens thematisiert. Für die Spannbreite des Themas ist charakteristisch, daß Aktivitäten des Nationalkomitees „Freies Deutschland" ebenso erörtert werden wie die Frage nach „Selbstbehauptung und Widerstand in nationalsozialistischen Konzentrationslagern". In Teil III: "Kirchen und Konfessionen zwischen Kooperation und Teilwiderstand" wird die kirchenhistorische Problematik des Einstellungsverhaltens von evangelischer und katholischer Kirche zum NS-Regime vorgestellt. Hier gelingt es vornehmlich der katholischen Seite (Heinz Hürten: „Selbstbehauptung und Widerstand der katholischen Kirche") die Resistenzkraft der kirchlichen Institution herauszuarbeiten. Auch die religiöse Volksopposition wird benannt, wie sie etwa Heinz Boberach editorisch aufgewiesen hat. Nach Klaus Scholder ist das Widerstandspotential in beiden Kirchen nicht wirklich aktiviert worden. Im Protestantismus herrschte bei den Bekenntnis-

[29] Boberach, Heinz (Hrsg.): Berichte der Gestapo und des SD über Kirchen und Kirchenvolk 1934–1944. VKZG A, Bd. 12, Mainz 1971.

[30] Schmädeke, Jürgen, u. Peter Steinbach: Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler. Publikationen der Historischen Kommission zu Berlin, München-Zürich 1985. – Klaus-Jürgen Müller (Hrsg.): Der deutsche Widerstand 1933–1945. UTB Nr. 1398, Paderborn 1986.

kräften nur ein Minimalkonsens in der Negation der faschistoid-orientierten Deutschen Christen, aber weithin keine Konformität in der Beurteilung des Nationalsozialismus.

Daß ein breiter Widerstandsbegriff nötig sei, um die Bekennende Kirche als Widerstandspotential zu erfassen, ist richtig gesehen. In diesem Zusammenhang gewinnt die Diskussion um das auch allgemeinhistorisch relevante Resistenzproblem zentrale Bedeutung. Allerdings dominiert im Band „Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus" der ältere, auf Staatsstreich, Attentat und Umsturz bezogene Widerstandsbegriff. Vertreter sozialgeschichtlicher Verhaltensforschung im Blick auf das Dritte Reich kommen gleichwohl zu Wort (vgl. besonders den Beitrag von Klaus Tenfelde „Soziale Grundlagen von Resistenz und Widerstand").[31] Auf den Resistenzbegriff, der – auch bei Fehlen einer politischen Widerstandsmotivation im engeren Sinne – Widerständigkeit und Nonkonformität, Dissens und Dissidenz zum NS-System umschreibt, wird auch sonst verschiedentlich Bezug genommen. Da im außerdeutschen Sprachbereich „résistance" der terminus technicus für den politischen Widerstand ist und dessen Organisationsform einschließt, Resistenz also als Bezeichnung der politischen Widerstandsbewegung gegen den Faschismus und die deutsche Okkupation schlechthin gilt, kann sich leicht ein synonymes Mißverständnis beider Begriffe (Resistenz und Widerstand) nahelegen. Die sozialgeschichtlich differenzierte Bedeutung von Resistenz als Beschreibung von widerständigem, resistentem Verhalten einzelner wie von Bevölkerungsgruppen im Dritten Reich (milieubedingt, interessenbezogen, traditions- und mentalitätsbestimmt) ist indes – ebenso wie der Kampf der Kirchen als solcher – als „objektiver Störfaktor" im Gefüge des NS-Systems zu würdigen.[32] Auch außen- wie innenpolitische Konstellationen können eine solche antifaschistische Störfunktion bewirken. Der Resistenzbegriff versteht sich transsubjektiv ausgreifend, schließt nicht notwendig eine bestimmte Motivation ein, fragt nicht durchweg oder ausschließlich moralisch-legitimativ, sondern ist vielmehr effektiv orientiert. Daß übrigens auch gesellschaftliche Voraussetzungen und Konstellationen – etwa das Kirchenkampfgeschehen als solches – als potentielle Bedingungen für Realisierung von Resistenz gelten, ist ebenso deutlich, wie die Tatsache außer Frage steht, daß ihr Vorhandensein der Realisierung von Widerstand im engeren Sinne, also der Aktualisierung von Widerstandspotenzen diente. Daß der Kirchenkampf Widerstandsmotivation

[31] Ebd., S. 799–812.

[32] Meier: Der evangelische Kirchenkampf, a. a. O., Bd. 3, S. 587–616. – Ders.: Die historische Bedeutung des Kirchenkampfes für den Widerstand im Dritten Reich. Zeitgenössische und aktuelle Aspekte der Urteilsbildung, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 83/84 (1984), S. 151–179.

für nationalkonservative Systemgegner war, ist bekannt, noch mehr aber die massive Judenverfolgung. Für die noch konträre Beurteilung der Widerstandsbedeutung der Kirchen im Dritten Reich ist es charakteristisch, daß die Widerstandsqualität des institutionellen Kirchentums gelegentlich noch rundweg negiert wird. Andererseits gilt die unpolitische Opposition der Kirchen funktional als Politikum. Daß die Bekennende Kirche streckenweise zu einer „Widerstandsbewegung wider Willen" geworden sei, hatte schon Ernst Wolf eingeräumt.[32a]

Vom Blickpunkt der Bonhoefferforschung aus hat E. Bethge – bei durchaus bleibender Favorisierung von Minoritäten als widerstandsbedeutsam im Kirchenkampf – auf die Tatsache hingewiesen, daß zunächst und weithin „beim Vollzug des Status confessionis auf der Basis von Barmen die Vision für die Aspekte eines politischen Widerstandes gefehlt" habe.[33] Ohne die Zentralität des Bekenntnisaktes bagatellisieren zu wollen, gelten ihm Bekenntnis und Widerstand nicht als deckungsgleich. Bethges früher vertretene sukzessive Stufentheorie im Blick auf die politisch-humanitäre Qualität des bekenntniskirchlichen Widerstandshandelns, das seit 1938 das Versäumnis einschließe, vom partiellen Widerstand gegen staatskirchenrechtliche Verordnungen und Maßnahmen zum politischen Widerstand vorzustoßen, ist in seinem Beitrag über „Zwischen Bekenntnis und Widerstand: Erfahrungen in der Altpreußischen Union"[34] nicht thematisiert. Bethge weist hier stärker auf den bleibenden Dualismus von Bekenntnis und Widerstand hin, wobei Bekenntnis sich nicht grundsätzlich von der Wahrnehmung politisch-humanitärer Interessen dispensieren darf. Wo Bekenntnis indes die Schwelle zum politischen Widerstand überschreitet, müsse es sich – ohne mit dem Widerstand identisch zu sein – oft genug zum Arkanum transformieren. Hier mag die Tatsache mitschwingen, daß Bonhoeffer seit Ende der dreißiger Jahre anderen Widerstandskriterien verpflichtet war, die ein offenes Artikulieren brisanter Themen verboten. Politischer Widerstand schließt für Bethge zu Recht das rationale Kalkulieren von Erfolgschancen und auch die den Öffentlichkeitscharakter des Bekenntnisses verdeckende Konspiration ein. Er hebt damit auf die realhistorisch notwendigerweise unterschiedliche Gestalt und Funktion von Bekenntnis und Widerstand ab. Humanitätsbezogenes politisches Widerstandshandeln mußte (wie Bonhoeffers Eintritt in die Abwehr von Admiral Canaris zeigte) totalstaatliche Konformität und Legalität zwangsläufig simulieren, weil auf Umsturz zielendes Wider-

[32a] Wolf, Ernst: Die evangelischen Kirchen und der Staat im Dritten Reich. ThSt, H. 76, Zürich 1963, S. 36.

[33] Schmädeke/Steinbach, a. a. O., S. 292.

[34] Ebd., S. 281–294.

standshandeln (auch wenn es als Wagnis bekenntnis-orientiert motiviert war) Tarnung und Anpassung voraussetzte.

Obschon – wie Bethge ausführt – Bekenner und Widerständler nicht identifiziert werden dürfen („Bekenntnis und Widerstand sind nicht deckungsgleich; sie dürfen es auch nicht werden um der Sache Christi und der Kirche willen . . .“),[35] habe die im Dritten Reich bei der Bekennenden Kirche vorhandene Berühungsangst zu den Widerständlern beklagenswerte Folgen gehabt. Neben dem Intentionsgesichtspunkt, unter dem Bethge hier den Widerstand und die Widerständigkeit (die Resistenz) vorrangig beurteilt, spielt bei seinem Verständnis des Widerstandshandelns der Bekennenden Kirche auch der Gedanke der politischen Auswirkung bekenntnisbezogener kirchlicher Aktivitäten eine Rolle, schreibt er doch dem Bekenntniswiderstand als solchem – auch wo er noch unpolitisch gemeint war – die Rolle eines Politikums zu. Handlungsethisch notwendige Transformationen des Bekenntnisansatzes ins Politische ebenso wie widerstandshistorisch relevante politische Auswirkungen bekenntnishaft-kirchlicher Aktivitäten im Dritten Reich legen es aber nahe, auch die Resistenzkraft von Konstellationen und Situationen und damit auch des kirchlichen Milieus ins Auge zu fassen.

Das Projekt „Bayern in der NS-Zeit“[36] hat unter ausgreifendem territorialem Gesichtspunkt auch zahlreiches Belegmaterial in kirchlicher Hinsicht bereitgestellt; auch lokalgeschichtliche Studien tragen Spezifisches zur Resistenzproblematik bei. Für die Gegenwartsdiskussion sei hier auf Untersuchungen zur Relevanz von Volkskirche als objektives Widerstandsphänomen im Dritten Reich verwiesen, wobei die Rolle des Kirchentums als weltanschauliches Stör- und Rivalitätspotential im NS-System vor allem während der Kriegszeit aufgewiesen wird. Die Referate der Internationalen Arbeitstagung in Sandbjerg/Dänemark 1981, die – von Carsten Nicolaisen herausgegeben – unter dem Titel „Nordische und deutsche Kirchen im 20. Jahrhundert“ 1982

35 Ebd., S. 294.

36 Broszat, Martin, Elke Fröhlich u. Falk Wiesemann (Hrsg.): Bayern in der NS-Zeit. Soziale Lage und politisches Verhalten der Bevölkerung im Spiegel vertraulicher Berichte, München-Wien 1977. – Broszat, M., u. E. Fröhlich: Bayern in der NS-Zeit II. Herrschaft und Gesellschaft im Konflikt, Teil A, München-Wien 1979. – Dies. u. Anton Großmann (Hrsg.): Bayern in der NS-Zeit III. Herrschaft und Gesellschaft im Konflikt, Teil B, München-Wien 1981. – Dies.: Bayern in der NS-Zeit IV. Herrschaft und Gesellschaft im Konflikt, Teil C, München-Wien 1981. – Broszat, M. u. Hartmut Mehringen (Hrsg.): Bayern in der NS-Zeit: Die Parteien KPD, SPD, BVP in Verfolgung und Widerstand, München-Wien 1983. – Broszat M., u. E. Fröhlich (Hrsg.): Bayern in der NS-Zeit VI. Die Herausforderung des Einzelnen. Geschichten über Widerstand und Verfolgung, München-Wien 1983.

37 Nicolaisen, Carsten (Hrsg.): Nordische und deutsche Kirchen im 20. Jahrhundert. Referate auf der Internationalen Arbeitstagung in Sandbjerg/Dänemark 1981. AKIZ B, Bd. 13, Göttingen 1982

erschienen, bieten Material und Problemerörterung zum internationalen Kontext des Volkskirchenproblems auch im Blick auf seine Resistenzkraft.

Wir greifen exemplarisch hier den Beitrag von K. Nowak über „Kirche und Widerstand gegen den Nationalsozialismus 1933–1945 in Deutschland" heraus, dem es unter besonderer Berücksichtigung des Luthertums darum geht, "bislang unterschätzte oder noch gar nicht erforschte Widerstandslinien festzuhalten".[38] Ein breit gefächerter Widerstandsbegriff, der dem differenziert-komplizierten Charakter der Wirkmechanismen unter zeitgeschichtlichem wie politikwissenschaftlichem Aspekt gerecht zu werden versucht und auch die Frage faschismustheoretischer Einordnung des NS-Systems nicht außer Betracht läßt, bleibt für jeden Versuch, auch in der Widerstandsforschung im Blick auf den deutschen Protestantismus methodologisch weiterzukommen, unerläßliche Voraussetzung. In seinen widerstandtheoretischen Erwägungen, die kirchenhistorisch an Fallstudien zu lutherisch geprägten Persönlichkeiten im weitesten Sinne verifiziert sind – es handelt sich um Karl Koch und Theophil Wurm als Vertreter eines Altkonservativismus, um Hans Asmussen und Helmut Schreiner als Jungkonservative und um Herman Mulert als Vertreter des Liberalismus –, kommt K. Nowak zu bemerkenswerten Erkenntnissen, die auf widerstandsgeschichtlich interessante Transformationsprozesse bei diesen kirchlichen Exponenten exemplarisch hinweisen. So verlagert sich bei Präses Koch sein deutschnationales parlamentarisches Engagement, das für ihn während der Weimarer Zeit signifikant gewesen war, nach 1933 auf die kirchenpolitische Ebene, weil er sich offensichtlich nur auf diesem Feld effektive Resistenzmöglichkeiten versprach.

Eine bisher stärker konfessorisch, mithin an kleinen Gruppen und Einzelpersönlichkeiten orientierte evangelische Widerstandsgeschichte behält gleichwohl aspekthaft ihr Recht und ihre Bedeutung. Aversionen gegen institutions- und volkskirchliche Strukturen und Effizienzen müssen indes als überholt gelten. Historiographische Konzeptionen einer stärker sozialgeschichtlich-kontextual orientierten Widerstands- und Resistenzforschung sind von dem gegenwärtigen Forschungsstand her legitim und sollten innerhalb der Kirchlichen Zeitgeschichte nicht mehr als exkulpatorischer Tendenz verdächtig denunziert werden. Mit gutem Recht stieß K. Nowak andernorts zu dem auch durch die Volkskirchenforschung jetzt stärker nahegelegten widerstandshistorischen Urteil vor, „daß die wirksamste Resistenz zuletzt nur von einem relevanten, d. h. in der ganzen Breite der Gesell-

[38] Nowak, Kurt: Kirche und Widerstand gegen den Nationalsozialismus 1933–1945 in Deutschland; in: Nicolaisen: Nordische und deutsche Kirchen, S. 228–270; Zit.: 230.

schaft anwesenden und wirksamen volkskirchlichen Protestantismus und also weniger von bekennenden Minoritäten mit dem Anspruch der ‚ecclesia pura' ausgehen konnte."[39] Indem im übrigen dazu aufgefordert wird, exemplarisch die Vorstellung von der Eindimensionalität des Widerstandes zu ersetzen durch die Vorstellung einer Multidimensionalität, die im Begriff des Teilwiderstandes zum Ausdruck kommt und zwischen Institutionen, Personen und Gruppen stärker widerstandshistorisch zu differenzieren versucht, wird auf ein vertieftes Eindringen der Forschung „in die komplexe Realität der Motivations- und Aktionsbedingungen von Kirchen und Christen" orientiert. Als Schwerpunkt auf der institutionsgeschichtlichen Ebene gilt dabei „die Volkskirche mit ihren wiederum in sich vielschichtigen und zum Teil gegeneinanderlaufenden kirchenpolitischen, theologischen und politischen Strömungen und Kräften".[40]
Günther van Norden meinte in seinem Überblick über die Forschungspositionen,[41] die „bislang in der evangelischen kirchlichen Zeitgeschichte noch kaum vertretene originelle These von der stärkeren Resistenzkraft des sich seit 1935 ... konsolidierenden evangelischen Volkskirchentums", wie Nowak sie vertritt, stehe der „katholischen Position eines volkskirchlichen katholischen Milieus" näher als der „im evangelischen Bereich vorherrschenden evangelischen Interpretation, die der Resistenztheorie skeptisch, wenn nicht ablehnend" begegne. Sollte diese Kennzeichnung der Forschungslage für die Gegenwart noch zutreffend sein, so zeigte sich darin nur die Notwendigkeit eines Nachholbedarfs bei der Rezeption sozialgeschichtlich relevanter Gesichtspunkte.

Auch Gerhard Besiers[42] Hinweis auf die synthetische Position Peter Steinbachs, der die zeitgeschichtlich-widerstandshistorischen Konzeptionen eines präzisierten politischen Widerstandsbegriffs mit sozialgeschichtlich relevanten Resistenzgesichtspunkten stärker vermittelt, verdeutlicht deshalb nur, daß es innerhalb der evangelischen Zeitgeschichtsforschung im Blick auf den Kirchenkampf um eine differenzierte Analyse gehen muß, die den komplexen Wirkmechanismen und

39 Nowak, Kurt: Wie es zu Barmen kam. Problem- und ereignisgeschichtliche Aspekte der Barmer Bekenntnissynode und ihrer ‚Theologischen Erklärung'; in: Rittner, Reinhard (Hrsg.): Barmen und das Luthertum, S. 9–35, Zit. 35.

40 Nowak, Kurt: Kirche und Widerstand, a. a. O., S. 269.

41 Norden, Günther van: Zwischen Kooperation und Teilwiderstand: Die Rolle der Kirchen und Konfessionen. Ein Überblick über die Forschungspositionen; in: Schmädeke/Steinbach, a. a. O., S. 227–239, Zit. 230. – Beeindruckend hat Heinz Hürten resistenzhistorisch die katholische Haltung ausdifferenziert: Selbstbehauptung und Widerstand der katholischen Kirche; ebd., S. 240–253.

42 Besier, Gerhard: Ansätze zum politischen Widerstand in der Bekennenden Kirche: Zur gegenwärtigen Forschungslage; ebd., S. 265–280.

damit der Funktionabilität von Kirche und Christentum innerhalb des NS-Systems phasengerecht und schichtenspezifisch Rechnung zu tragen versucht. Dem Synthesebedürfnis der Forschungsansätze innerhalb der Kirchenkampfforschung wird eine Extension des Widerstandsbegriffs eher gerecht als ein bloßes Insistieren auf einseitig personalistisch-legitimatorische Widerstandsbegrifflichkeit. Besiers resümierende Feststellung, daß angesichts der disparaten Forschungslage eine umfassende Untersuchung zum Themenkomplex „Ansätze zum politischen Widerstand in der BK" im Blick auf die vielfältigen Fragestellungen als „Sisyphusarbeit" auf sich warten lassen werde, zielt auf die Möglichkeit, „daß Einzelanalysen das weite Forschungsfeld jedenfalls teilweise aufklären".[43]

Auf alle Fälle muß noch stärker als bisher der Bedingungs- und Wirkungszusammenhang von Widerstand als eines geschichtlich vielseitigen Prozeßgeschehens im Dritten Reich innerhalb der Kirchenkampfforschung zur Geltung kommen, damit die institutions- und sozialgeschichtliche Relevanz des Kirchentums widerstandshistorisch aufgearbeitet und nicht lediglich einem personalistischen und legitimatorisch gearteten Widerstandsbegriff aversiv-undialektisch gegenübergestellt oder gar bagatellisiert wird.

4. Zur Barmer Theologischen Erklärung

Daß das Barmen-Gedenken 1984 publikationsstimulierend sich auswirkte, ist ganz natürlich. Die Berichterstattung zur Barmen-Literatur hat darauf hingewiesen, daß ähnlich wie beim literarischen Ertrag des Lutherjahres 1983 „zwar eine theologische Gesamtdarstellung zum Thema fehlt, aber ein recht breites Spektrum von Einzelfragen behandelt" wurde.[44] Neben Publikationen mit Einführungscharakter, die teilweise neben Originalbeiträgen auch ältere Zeugnisse und Interpretationen gegenwartsorientierend präsentieren, finden sich verschiedene systematische Untersuchungen wie auch ökumenische und kirchenpraktische Aktualisierungskonzeptionen. Es ist eine bemerkenswerte Beoachtung, daß die Barmer Theologische Erklärung im Zentrum des Interesses steht und dabei andere Beschlüsse der Barmer Bekenntnissynode wie auch diese selbst stark in den Hintergrund treten. Dabei wird das Augenmerk theologischen Nachdenkens entweder ekklesiologisch auf These III (also auf das Kirchenverständnis) gerichtet oder auch sozialethisch auf die Staats- und Gesellschaftsfrage, wie sie in These V (im Zusammenhang mit These II) präsent ist. Kirchlich-ökumenische und ethische Problemlösungen sind also gefragt. Die

[43] Ebd., 273.

[44] Amberg, Barmen 1934–1984, a. a. O., Sp. 172 (Vgl. Anm. 5).

Kontroversen um These I, die im Kirchenkampf auch ideologiekritische Funktion gegenüber zeitgenössischen deutschchristlichen Volksnomos-Entwürfen und ihrem Geltungsanspruch in der Kirche besaß, aber wegen ihres exklusiv christozentrischen Offenbarungsverständnisses theologisch umstritten war, treten selbst im Unterschied zu Debatten der unmittelbaren Nachkriegszeit in der Gegenwartsdiskussion zurück. Die ebenfalls nach 1945 weiterhin stark ventilierte Frage nach der Dignität der Barmer Theologischen Erklärung als eines kirchlichen Bekenntnisses hat seit längerem ihre Bedeutung verloren, was mit innerprotestantischen theologischen Ausgleichsbemühungen zusammenhängen mag, wie sie in der Leuenberger Konkordie von 1973 sich abzeichneten. Das Bemühen, Barmen in den Kontext des Aufbruchs neuer Bekenntnisbildungen seit 1932 in Deutschland einzugliedern und die „konfessionalistische Verengung des Bekenntnisbegriffs, wie sie sich seit dem 19. Jahrhundert in lutherischen Positionen artikulierte", aufzubrechen, ist für lutherische Rezeptionsbemühungen im Blick auf die Barmer Theologische Erklärung im Zusammenhang mit dem Barmen-Gedenken 1984 deutlich geworden. So wird in den Thesen von Georg Kretschmar und Wolf-Dieter Hauschild im Anschluß an das Symposium auf der Reisenburg 1984 die Barmer Theologische Erklärung im Sinne eines altkirchlich-ökumenisch umfassenden Bekenntnisverständnisses als „neue Konkretion und Anwendung des alten Christusbekenntnisses auf eine besondere Situation mit existentiellem Anspruch" aufgefaßt.[45] Dabei bleibt die Ambivalenz der Situationen für die theologische Rezeption der Barmer Erklärung, wie sich bei bestimmten Aktualisierungsversuchen zeigt, auch weiterhin begründeter Anlaß zu theologischer Kontroverse. Die Frage nach den theologischen Defiziten Barmens, etwa in der Judenfrage, ist historisch erklärbar, erschließt sich aus der zeitgenössischen Konstellation und dem Bewußtseinsstand der am Synodalbeschluß Beteiligten. Es ist deshalb eine wichtige historiographische Aufgabe nicht nur an diesem Punkte, wenn der von Martin Greschat ins Auge gefaßte Versuch realisiert würde, prosopographisch das Einstellungsverhalten der Barmer Synodalen gegenüber dem Dritten Reich in ihren phasenspezifischen Wandlungsprozessen aufzuarbeiten. Martin Greschat hat bereits mehrheitlich die Barmer Synodalen als Mitglieder bzw. Sympathisanten der NSDAP, DNVP, DVP und der Volkskonservativen ermittelt.[46]

Die gesellschaftsgeschichtliche Perspektive in der Barmen-Forschung, wie sie in Diskussionsbeiträgen auf der Reisensburg eingefor-

[45] Hauschild/Kretschmar/Nicolaisen, a. a. O., S. 461–467 (vgl. Anm. 1); Zit. 462.

[46] Greschat, Martin: Bekenntnis und Politik. Voraussetzungen und Ziele der Barmer Bekenntnissynode, in: EvTh 44 (1984), S. 524–542, bes. 535.

dert wurde, ist ebenso ein regional- und lokalgeschichtliches Anliegen wie die Rolle von Politik und Gemeinden bei dem Geschehen um die Barmer Synode und den vergleichbaren Bekenntnissynoden. Heinz Boberach hat bezeichnenderweise gefragt:[47] „Was weiß man eigentlich von den Gemeinden, in denen die Barmer Synodalen standen. . . . Es besagt nicht viel, wenn eine Gemeinde als besonders engagiert in der Auseinandersetzung mit Reichskirchenregiment und Deutschen Christen gilt und sich dann herausstellt, daß es nur ein paar opinion leader oder happy few waren, die Beteiligung am Gottesdienst und am Kollektenaufkommen aber weit unter dem vergleichbarer Gemeinden liegt, die sich nicht um die Bekennende Kirche und die Deutschen Christen gekümmert haben."

Von hier aus gewinnt auch das noch in den Anfängen stehende Forschungsproblem, das mit der weiterführenden Aufarbeitung des verzweigten Verbandsprotestantismus und seinem Einstellungsverhalten gegeben ist, seine Relevanz für die Forschung. Mit der Barmer Bekenntnisperspektive ist der realhistorischen Bedeutung des Verbandsprotestantismus nur sehr bedingt beizukommen.

In gewisser Weise kontrovers bleibt auch für die Barmen-Betrachtung die je spezifische Urteilssicht einer stärker theologisch angeleiteten Sichtweise und der stärker mit dem Methodeninstrumentarium der Allgemeingeschichte arbeitenden Historiker. Das hat auch Interpretationskonsequenzen für die Kirchenkampfhistoriographie. Wer die Bedeutung Barmens für den historischen Prozeß evangelisch-kirchlichen Geschehens im Dritten Reich übersähe, gelangte zu ähnlich defizitärer historischer Wahrnehmung wie derjenige, der den Kirchenkampf ausschließlich mit einer barmenianisch gefärbten Brille zu betrachten und zu beurteilen gewohnt ist. Letzterer sähe gleichsam nur noch Freunde und Verwandte der partiellen theologischen Sichtweise und nähme andere Personen, Gruppen und kirchliche Strömungen allenfalls noch als Feinde oder Fremde wahr, deren Anteil am historischen Prozeß zudem verzerrt erschiene. Es würde gleichsam etwas von dem verloren gehen, was dem protestantischen Prinzip historiographisch entspricht: nämlich seine Geschichte nicht zu selektieren. Mit einer „Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie" im Barmer Gewand, die sich protestantisches Institutionskirchentum nur als eine weiland von Gottfried Arnold gegen Ende des 17. Jahrhunderts gegeißelte und entlarvte Konsistorialratskirche vorzustellen vermöchte, ist es für die Gegenwartshistorie nicht mehr getan.

Es ist darum für den zeitgeschichtlichen Interpretationsstandard charakteristisch, daß die gruppenspezifischen Einstellungsmuster bei

[47] Hauschild/Kretschmar, Nicolaisen, a. a. O., S. 475–477 (vgl. Anm. 1).

der theologischen Positionsbeschreibung eine immer genauere Durchklärung erfahren. Das trifft auf das deutschchristliche, das barthianische und das stark differenzierte normaltheologische Einstellungsmuster zu, wie sie K. Nowak im Blick auf Barmen in bewußt idealtypischer Pointierung auf den Nenner gebracht hat, ebenso auf die Unterscheidung zwischen bekennender Synodalbewegung von 1934 und kirchenregimentlicher Bekenntnisbewegung und ihren unterschiedlichen Funktionsmechanismen und Intentionen.[48]

Hilfreich für das Verständnis der zeitgenössischen Auseinandersetzungen um Barmen ist die historiographische Betrachtung des lutherischen Einigungsprozesses, der Barmen stärker als Legitimation für bekennendes lutherisches Kirchentum sah. Tatsächlich konnten von den Beschlüssen der Barmer Bekenntnissynode aus – wie K. Nowak überzeugend dargelegt hat – „radikale Barmenianer" ebenso wie „konfessionelle Lutheraner" lediglich als Teilrezipienten des auf Bekenntnis *und* Kircheneinheit zielenden Anliegens Barmens verstanden werden: „Als lutherische Teilinterpretation von Barmen begreifen wir die Isolierung und Verabsolutierung des Rufs zum Bekenntnis der lutherischen Reformation. . . . Über diesem Teilstück Barmens wurde der nach vorn weisende Einheitsauftrag vernachlässigt und verdrängt. Als Teilinterpretation durch die sog. ‚Barmenianer' ist die Umprägung der Barmer Sätze zur Identifikationsformel eines dann nicht mit Hilfe der Tradition stringent durchgeklärten Bekennens, ja Bekenntnisses zu werten: ‚Barmen-Fundamentalismus'. Damit aber hatten sich die im Moment des synodalen Ereignisses und seiner pneumatischen Kraft spannungsreich-glücklich zusammengefügten Teilelemente von Barmen partikular hypostasiert und sind im Fortgang des Kirchenkampfes auf das heftigste zusammengeprallt. Das einigende Element, der Schritt in einen theologisch verantworteten und allseitig reflektierten Vollzug des Bekennens im Dienste bekennender Kircheneinheit, ist nicht fest genug im Auge behalten worden."[49]

Im Blick auf die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung relevant ist die einzige größere Monographie historischer Art von Carsten Nicolaisen, wie sie im Zusammenhang mit dem Barmenjahr vorgelegt wurde.[50] Sie berücksichtigt auch Materialien, die früheren Autoren noch nicht zur Verfügung standen. Die bisherige Forschungsergebnisse partiell auch korrigierende minutiöse Rekonstruktion der

[48] Barmen und das Luthertum, a. a. O., S. 9–35 (vgl. Anm. 2).

[49] Nowak, Kurt: Die Barmer Bekenntnissynode und der lutherische Einigungsprozeß von den zwanziger Jahren bis zur Gründung des Lutherrats (1936); in: Hauschild/Kretschmar/Nicolaisen, a. a. O., S. 237–250; Zit. 250.

[50] Nicolaisen, Carsten: Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934, Neukirchen-Vluyn 1985.

Vorgeschichte bietet in Darstellung, Dokumentation wie synoptischer Darstellung der acht Textfassungen zuverlässige Information, ohne deren Beachtung, Auslegung und Interpretation der Barmer Theologischen Erklärung künftig nicht mehr erfolgen sollte. Die dominierende Rolle Karl Barths beim Ringen um einen Konsens wird faktisch erhärtet, während es sich zeigt, daß die lutherischen Entwürfe von Stoll, Breit und anderen einfach nicht zum Zuge kamen. Das ältere Argument von Eberhard Klügel, die Synodalsituation habe nur eine sehr punktuelle Modifikation des vorgelegten Textes durch die anwesenden Lutheraner ermöglicht, findet sich bestätigt. Das erzielte, wenngleich problemgeladene Ergebnis ist trotzdem erstaunlich. Die Text- und Redaktionsgeschichte ist bei Nicolaisen in eine auch kontextuale Gesichtspunkte berücksichtigende lebendige Darstellung eingebunden, die den Bogen von der kirchlichen Opposition bis zur Bekenntnisgemeinschaft der DEK spannt und in die Planungs- und Realisierungsphase der Barmer Bekenntnissynode führt. Die Belege zeigen auch in terminologischer Sicht, daß das „neue Bild von Kirche" erst im Vollzug entstand und daß der auch in der Kirchenkampfpublizistik gelegentlich als „Feindbegriff" denunzierte Ausdruck „Bekenntnisfront" nicht nur von Vertretern der intakten Kirchen, sondern auch von Bekenntnissynodalen wie Karl Immer u. a. völlig unbefangen gebraucht wurde.[51] Für die Vorgeschichte der Barmer Synode konnte C. Nicolaisens Publikation von den Herausgebern des posthum erschienenen zweiten Bandes des Werkes von Klaus Scholder[52] zu schonsamer Teilkorrektur und Ergänzung des über Barmen Ausgeführten noch herangezogen werden. Scholder hat in Band 2 seiner Darstellung an seinem uneingeschränkt positiven Verständnis der Barmer Theologischen Erklärung zunächst festgehalten: „Sie blieb der cantus firmus der Bekennenden Kirche auch dort, wo ihre Stimme immer wieder von anderen Stimmen übertönt zu werden drohte." Im Laufe der folgenden Jahre habe sie „die evangelische Kirche in zwei wesentlichen Punkten, dem Kirchenverständnis und dem Staatsverständnis, tiefer verändert als irgendein anderes Ereignis seit der Reformation".[53] Durch die Betonung des dreifachen „solus" der Reformation stehe sie ganz nahe am Schriftverständnis des jungen Luther. Der Verzicht der Bekennenden Kirche, sich im Dritten Reich als „politische Widerstandsgruppe" zu verstehen, sei im Kern einer theologischen Entscheidung entsprungen. Gleichwohl bescheinigte Scholder der an Barmen orientierten Bekennenden Kirche politische Wirkungen. Obschon der theologische Anspruch der

[51] Ebd., S. 43, 48, 58, 92, 95, 103, 105.

[52] Scholder, Klaus: Die Kirchen und das Dritte Reich, a. a. O., Bd. 2.

[53] Ebd., S. 190.

Barmer Erklärung „bis auf den heutigen Tag noch nicht eingelöst" sei,[54] räumt Scholder die Gefahr einer Barmer Lehrgesetzlichkeit schon bald nach der Synode ein, wodurch der erzielte Einigungserfolg bald wieder in Frage gestellt wurde.[55]

Obwohl erst „die Verbindung der Bekenntnisfrage mit der Rechtsfrage" nach Scholders Meinung aus der „Bekenntnisfront" die „Bekennende Kirche" entstehen ließ,[56] wird von ihm doch – im Kontrast zur bruderrätlich-barmenianischen Historiographie – in überraschender, wenn auch in realhistorisch plausibler Weise die Barmer Bekenntnissynode mit ihren konkreten Notrechtskonsequenzen äußerst kritisch beurteilt. Scholder spricht von einer Majorisierung der Restsynode in Dahlem (52 gegen 20 Synodale), weist auf die Tatsache hin, daß der „Mythus von Dahlem" nach dem Krieg kritische Rückfragen verhindert habe. Der Gefahr eines sektiererischen Kirchenbegriffs[57] sei die bekennende Kirche dahlemitischer Observanz nicht ganz entgangen. Das situationsfremde Festhalten an den Dahlemer Beschlüssen habe die Einheit der Bekennenden Kirche aufs schwerste belastet.[58] Ähnlich kritisch werden dahlemitische Ansinnen eines Bruderratsmodells an die kirchenorganisatorische Nachkriegentwicklung beurteilt: „Wenn sich nach dem Krieg gleichwohl die alten landeskirchlichen Ordnungen überall wieder durchsetzten, so geschah dies weniger in der Abkehr von Barmen als vielmehr in der Berücksichtigung bestimmter, mit der Volkskirche verbundener Auflagen und Bedingungen."[59] Ohne von institutionskirchlicher Apologetik bestimmt zu sein, hat Scholder mit Band 2 im Blick auf eine Barmeninterpretation, die ihre legitime Konsequenz im Dahlemer Notrecht sah, eine bemerkenswerte Wende signalisiert, die den volks- und landeskirchlichen Realitäten im Kirchenkampf des Dritten Reiches ihr historisches Recht beläßt.

5. *Kirche im zweiten Weltkrieg; volkskirchliche Stabilisierung*

Die Erforschung der Zeit des Zweiten Weltkrieges ist kirchenkampfhistorisch im letzten Jahrzehnt stärker betrieben worden. Mit einer vorwiegend aus landeskirchlichem Material gewonnenen umfangreichen Darstellung mit starkem Dokumentationsanteil hat Helmut Baier die bayerische Landeskirche im Zweiten Weltkrieg vorgestellt.[60] Die Darstellung, kirchenkundlich-zeithistorisch informativ und aspekt-

[54] Ebd., S. 193f.; Zit.: 194.
[55] Ebd., S. 200, 203.
[56] Ebd., S. 42.
[57] Ebd., S. 47.
[58] Ebd., S. 347f.
[59] Ebd., S. 196.
[60] Baier, Helmut: Kirche in Not, a. a. O. (vgl. Anm. 19).

reich konzipiert, regional übergreifend und mit der allgemeinen Kirchenkampfgeschichtsschreibung vermittelt, beschreibt eindrucksvoll die Restriktionsmaßnahmen des NS-Regimes gegen das Kirchentum auf territorialer Ebene; sie zeigt indes auch, wie die parteiamtliche Drohung, mit Kirche und Christentum nach dem Endsieg abzurechnen, zu einer Stärkung des kooperativen Resistenzpotentials im Kirchentum führte und ursprüngliche Gruppenfixierungen lockerte. Die breitgefächerte Skala regionaler und überregionaler Vorgänge, minutiös aufgeschlüsselt und anschaulich entfaltet, läßt die objektive Widerstands- und Störfunktion intakten lutherischen Kirchentums in der NS-Zeit deutlich werden.

Ähnlich aspektreich, dem Charakter nach indes als Lese- und Arbeitsbuch didaktisch gestaltet, ist durch intensive Durchforstung der kirchlichen Presse, insbesondere auch mancher Grauliteratur, das von Günter Brakelmann herausgegebene Studienbuch zur kirchlichen Zeitgeschichte „Kirche im Krieg. Der deutsche Protestantismus am Beginn des Zweiten Weltkriegs" von Belang.[61] Eine Fortsetzung der Dokumentation würde Wandlungen während der Kriegszeit (Ernüchterung, Enttäuschung, Sorge, Hoffnungsaspekt etc.) im kirchlichen Einstellungsverhalten erkennen lassen. Die Verweigerung, sich „geistig-seelisch" und „religiös-ethisch" vom NS-Totalstaat „gleichschalten" und systemgerecht funktionalisieren zu lassen, gilt – wenn hier auch offensichtlich noch stärker auf die Bekennende Kirche bezogen und nicht volkskirchlich ausgeweitet – als ein „Politikum ersten Ranges".[62]

Neben einem Aufsatz von L. Siegele-Wenschkewitz über die Kirche in der Kriegszeit muß vor allem die Monographie von Jörg Thierfelder über das Einigungswerk des Landesbischofs Wurm als eindringender Beitrag in den Entwicklungsprozeß kirchlicher Frontverbreiterung im Pro und Contra der Positionen beachtet werden.[63] Hier wird die Unausweichlichkeit eines Trends gekennzeichnet, der zu betonter Integrierung volkskirchlicher Kräfte führte, wenngleich die Kriegssituation keine volle Solidarisierung aller kirchenbewußten Kräfte des landeskirchlichen Protestantismus mehr erzwingen konnte.

Daß die mit dem Restriktionskurs des NS-Regimes korrespondierende Integrationstendenz im Einigungswerk gleichwohl auf die Benutzung der Barmer Theologischen Erklärung als Konsenspapier verzichten mußte, sondern in 13 Sätzen über Auftrag und Dienst der Kirche

[61] Brakelmann, Günter: Kirche im Krieg, a. a. O. (vgl. Anm. 20.)

[62] Ebd., S. 95.

[63] Siegele-Wenschkewitz, Leonore: Die Evangelische Kirche in Deutschland während des Zweiten Weltkrieges 1939–1945, in: EvTh 39 (1979), H. 5, S. 389–410. – Thierfelder, Jörg: Das Kirchliche Einigungswerk . . ., a. a. O.

eine theologisch-kirchliche Grundlage für die Einigungsaktion suchte, ist bezeichnend für die Kriegssituation. Schon in der unmittelbaren Vorkriegssituation des Jahres 1938 war eine Sammlung der in sich zerklüfteten und zerspaltenen Bekenntniskräfte mit anderen kirchenbewußten Kräften durch interpretative Bezugnahme auf Barmen (man denke an die Essener Kolloquien 1938) nicht gelungen.

In meinem 1984 erschienenen Band 3 über den „Evangelischen Kirchenkampf" habe ich sowohl den „Partikularismus kirchlicher Gremien und Gruppen" wie auch die religionspolitischen Restriktionsmaßnahmen und volkskirchlichen Stabilisierungstendenzen im „Altreich" in besonderen Kapiteln eigens thematisiert. Nowak kennzeichnet die Entwicklung so:[64] „Seit der Ära der Kirchenausschüsse, spätestens aber seit Kriegsbeginn haben sich die kirchlichen und theologischen Gruppengegensätze gemäßigt. Es war die Struktur von ‚Normaltheologie' und ‚Normalekklesiologie', die unter dem Epochenstichwort Volkskirche wieder zum Durchbruch kam und sich zunehmend konsolidierte. Sowohl die radikal-fanatisierten Deutschen Christen wie auch die entschiedenen Barmenianer traten an den Rand des kirchlichen Spektrums. In diesem Betracht stellt sich die Frage nach Rang und Wert Barmens nicht exklusiv theologisch-systematisch; sie wird zur Frage nach dem kirchengeschichtlichen Prozeß nach 1935/37 und seiner Bewertung, zur Frage nach dem corpus mixtum Volkskirche."

Es ist für den Gegenwartsstand einer zeithistorisch integrativ arbeitenden Kirchenkampfhistoriographie von erheblichem Belang, daß das Kirchenkampfgeschehen nicht mehr einer engen Gruppensicht verhaftet bleibt, sondern zunehmend in volkskirchlicher Breite untersucht wird. Nicht nur eine stärkere Einbeziehung der kirchengeschichtlichen Forschungen über die Weimarer Republik, sondern ebenso der unmittelbaren Nachkriegsgeschichte ist des längeren als Forschungaufgabe angefaßt und als solche anerkannt. Das gilt in ereignis- wie in problemgeschichtlicher Hinsicht. Nach Erörterung der geschichtlichen Sachverhalte unter einem (theologisch geprägten) Schuld- und Versagenskonzept ist es für die Nachkriegsgeschichte (ähnlich wie für die Kirchenkampfzeit geschehen) an der Zeit, stärker präzise Ereignisabläufe und strukturhistorische Probleme kirchlicher Entwicklung ins Auge zu fassen. Über vorhandene Untersuchungen hinaus wird die weitere archivalische Fundierung auch im landeskirchlichen Bereich Voraussetzung für erfolgreiche Bearbeitung der Nachkriegsgeschichte seit der

[64] Nowak, Kurt: Wie es zu Barmen kam, a. a. O., S. 35 (vgl. Anm. 39). – S. auch Meier, Kurt: Volkskirche 1918–1945. Ekklesiologie und Zeitgeschichte, München 1982 (=ThExh, Nr. 213); ders.: Die zeitgeschichtliche Bedeutung volkskirchlicher Konzeptionen im deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1945; in: Nicolaisen, Nordische und deutsche Kirchen, a. a. O., S. 165–197.

Geschichtszäsur 1945 sein, obwohl Befangenheitsbarrieren oder auch noch Personenschutzprobleme sich hierbei hinderlich erweisen. Doch gibt es hier bemerkenswerte Fortschritte, die durch das Bemühen der kirchlichen Zeitgeschichte um kritisch-objektive Behandlung aller einschlägigen Sachverhalte gefördert werden sollten. Soweit exkulpative und andererseits auch unhistorische denunziatorisch-sensationelle Tendenzen aus der kirchlichen Zeitgeschichte verbannt sind, wird hier tieferes Eindringen in die realhistorischen Sachverhalte zu weiteren Erkenntnissen führen. Das gleiche gilt für die Kirchenkampfforschung im engeren Sinne.

Im Blick auf die Weimarer Zeit und das Dritte Reich wird volkskirchliche Breite des kirchengeschichtlichen Ansatzes durch Forschungsprojekte erzielt, die den Verbandsprotestantismus betreffen. Die Erforschung des Sozialprotestantismus als eines weniger beachteten Forschungsfeldes hat in den letzten Jahren verstärkt an Bedeutung gewonnen. Der enge Konnex zwischen Kirche und Gesellschaft wird an eindringenden Untersuchungen etwa zur Inneren Mission, als einem gesellschafts- und diakoniegeschichtlich relevanten protestantischen Großverband deutlich. Als Gestalt des sozialen Protestantismus zwischen 1918 und 1945 hat Jochen-Christoph Kaiser die Innere Mission in einer umfangreichen Studie kritisch durchleuchtet und ihre sozialgeschichtlich-volkskirchliche Relevanz aufgewiesen.[65] Sozialgeschichtliche Untersuchungsfelder zur Kirchengeschichte der Weimarer Republik werden durch Günter Brakelmann bearbeitet.[66] Das Sozialverhalten kirchlicher Institutionen wie auch die gesellschaftsgeschichtliche Funktion protestantischer Verbände bieten ein breites Spektrum von Themen, deren Untersuchung lohnenswert erscheint. Die sozialgeschichtliche Einbindung der kirchengeschichtlichen Sachverhalte in den allgemeingeschichtlichen Kontext auch auf regionaler und lokaler Ebene wird notwendige kontextuale und situative Differenzierungen ermöglichen. Nachdem die kirchliche Zeitgeschichte das evangelische Kirchentum vielfach vorrangig als Nationalprotestantismus kritisch ins Visier genommen hat, ist protestantische Christentumsgeschichte nunmehr verstärkt als Sozialprotestantismus zu thematisieren. Sekundiert wird dieser realhistorischen Extension des kirchlichen Spektrums durch Forschungsaktivitäten, die (etwa im Umkreis des Ernst-Troeltsch-Kongresses) der Erforschung des kirchlichen Liberalismus gewidmet werden. Diese neue Kulturprotestantismusforschung bedeu-

[65] Kaiser, Jochen-Christoph: Sozialer Protestantismus zwischen Republik und Diktatur. Studien zur Geschichte der Inneren Mission 1918–1945, Habil.-Schrift, masch.schr., Münster 1986, 692 S.

[66] Brakelmann, Günter: Evangelische Kirche in sozialen Konflikten der Weimarer Zeit. Das Beispiel des Ruhreisenstreits, Bochum 1986

tet „Öffnung der Theologie für Fragestellungen der historischen Sozialwissenschaften", begünstigt auch durch eine hierin sich vollziehende „tiefgreifende Revision des überlieferten Bildes der neueren Theologiegeschichte".[67] Von hier aus sind nachhaltige Impulse für die weitere Erforschung der Sozial- und Kulturfunktion des Protestantismus im 20. Jahrhundert zu erwarten.

[67] Graf, Friedrich Wilhelm: Kulturprotestantismus wieder aktuell, in: Lutherische Monatshefte 25 (1986), S. 309–312; Zit. 309. Hinweis auf ein von Hans-Martin Müller/Tübingen veranstaltetes Kolloquium zur ‚Phänomenologie des Kulturprotestantismus' im März 1986 in Bad Homburg.