

„Kirchenkampf“ zwischen Beschreibung und Deutung

Zu Auseinandersetzungen zwischen Evangelischer Kirche und Nationalsozialismus am Beispiel Paul Schneiders (1897-1939)

KARL DIENST

Deutung statt Beschreibung?

Trotz des immer weiter wachsenden Umfangs zeitgeschichtlicher Literatur auch zum Verhältnis von Kirche und Nationalsozialismus macht sich im Blick auf die Werturteile und praktischen Interessen, die dabei im Spiel sind, zunehmend ein Unbehagen breit. Schon 1991 behauptete der Mainzer katholische Theologe Georg May:¹

„Die Geschichte des Nationalsozialismus ist seit langem ein Tummelplatz für die Austragung der Kämpfe der Gegenwart geworden. Schuldzuweisung und Schuldentlastung werden so vorgenommen, dass sie den Gegner von heute treffen wollen.“

Auch bei den eigenen Forschungen bin ich immer wieder auf die Tatsache gestoßen, dass in den Auseinandersetzungen der verschiedenen kirchenpolitischen Gruppen auch bestimmte „Erlebnis- und Kampfbilder“ eine wichtige Rolle spielen.² Historische Ereignisse werden in der Regel über Bilder, Wörter und Ideen, die z. B. die Sprache, die Kultur, der „Zeitgeist“ und auch die Religionskultur zur Verfügung stellen, angeeignet; wichtig ist ihre „Diskurspräsenz“. Nicht nur wir denken. Es denkt auch in uns! Es ist sehr wahrscheinlich, dass „Zeitzeugen“ direkt oder indirekt in ihren Erzählungen oder bei ritualisierten „Erinnerungen“ auf solche „Erlebnis- und Kampf-Bilder“ Bezug nehmen oder sogar von ihnen gesteuert werden. Demgegenüber will die folgende Untersuchung anhand des Schicksals des „Märtyrers von Buchenwald“ Paul Schneider (29.8.1897-18.7.1939) von einer theologienahen, selbstrechtfertigenden Kirchenkampfforschung hin zur historisch-kritischen Rekonstruktion des protestantischen Milieus und damit auch des nicht nur theologisch, sondern auch kulturell und politisch bedeutsamen Phänomens „Kirchenkampf“ führen.

Auf den ersten Blick weist der Ausdruck „Kirchenkampf“ auf die (bereits in einer bestimmten Richtung gedeuteten) Auseinandersetzungen zwischen Kirche

1 Georg May, *Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung?*, Stein a. Rh. 1991, S. X.

2 Vgl. Anette Neff (Hrsg.), *Oral History und Landeskirchengeschichte. Religiosität und kirchliches Handeln zwischen Institution und Biographie*, Darmstadt 2004 (Schriftenreihe des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau; Bd. 2).

und Nationalsozialismus zwischen 1933 und 1945 hin. Bei der zunächst vorherrschenden theologienahen, Beschreibung und Deutung öfters miteinander verquickenden Forschung handelte es sich in nicht wenigen Fällen um die Geschichte einer gewissen Idealisierung der Haltung der „Bekennenden Kirche“ (BK), mithin um „verkündigende Literatur“.

„Die Bekennende Kirche ist entstanden als eine Bußbewegung von Pfarrern, Ältesten und Gemeindegliedern, die sich durch den Herrn der Kirche haben rufen lassen zur Anerkennung seiner alleinigen Herrschaft in Verkündigung und Ordnung der Kirche. Diese Bußbewegung wurde stark im Kampfe gegen die deutschchristliche und nationalsozialistische Bedrohung einer an Schrift und Bekenntnis gebundenen Kirche“.

Diese kurze Beschreibung aus der Feder von Karl Herbert, des früheren Propstes für Nord-Nassau und Anhänger Martin Niemöllers³ ist inzwischen als „kirchennahe Grunderzählung“, als „familiennahe hagiographische Darstellung des radikalen bruderrätlichen Flügels der BK“ ins Gerede gekommen.⁴ Gleichzeitig wird auf ihre (von der BK oft bestrittene) über eine „schrift- und bekenntnisgemäße Theologie“ hinausgehende kirchenpolitische, ja auch politische Relevanz aufmerksam gemacht.⁵ Demgegenüber macht sich zunehmend bei jüngeren Kirchenhistorikern, vor allem aber auch bei nicht wenigen Vertretern der Allgemeingeschichte die Forderung nach einem Abschied von solchen „heroisch-selektiven“, „selbstlegimatorischen“ Kirchenkampfbildern, vom „Kirchenkampf“ als theologisch-kirchlicher Selbstbehauptung und heroischem „christlichen Widerstand“ und die Hinwendung zur historisch-kritischen Rekonstruktion des protestantischen Milieus breit, wobei „der Religionsgeschichte treibende Historiker nicht Theologe werden“ müsse.⁶

Zu diesem „Abschied“ von „Erlebnis- und Kampfbildern“ gehört auch die kritische Überprüfung des Bildes, das die BK von den „Deutschen Christen“ (DC) entworfen hat und das sich in historischer Perspektive weithin als ein Kampfbild entpuppt! Es geht hier um das Verständnis der DC als einer Spielart der neuheidnischen und völkischen „Deutschen Glaubensbewegung“, das nicht nur die aus der Erweckungsbewegung und dem (liberalen) Neuprottestantismus sowie der Volksmission den Deutschen Christen zugeflossenen Impulse übersieht.

3 Karl Herbert, Kirche zwischen Aufbruch und Tradition. Entscheidungsjahre nach 1945, Frankfurt/M. 1997, S. 117. - Ders., Durch Höhen und Tiefen. Eine Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, hrsg. von Leonore Siegele-Wenschkewitz unter Mitarbeit von Gury Schneider, Frankfurt/M. 1997. Dieses Kirchenkampfbild bestimmt in weiten Teilen auch die „Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau“, 9 Bände, Darmstadt 1974-1996.

4 Vgl. Manfred Gailus, Protestantismus und Nationalsozialismus. Ein Bericht über den Stand der Debatte, in: Lucia Scherzberg (Hrsg.), Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus, Paderborn 2008, S. 155-172 (Lit.).

5 Vgl. Richard Ziegert, Kirche ohne Bildung, Frankfurt/M. (1997) ²1998 (Beiträge zur rationalen Theologie; Bd. 8), S. 592 ff.

6 Gailus (wie Anm. 4), S. 164, 172.

„Es ist vollständig eindeutig, daß die Deutschen Christen kein arteigenes Christentum im Sinne Dinters oder eine neuheidnische Religiosität im Sinne der Hauerschen bzw. Ludendorffschen Glaubensbewegungen im Sinn hatten ... Soviel ist klar, daß die DC mehr waren als ein oberflächlich vom Politischen ausgehender Versuch, die Kirche nationalsozialistisch zu machen.“⁷

Sie hatten eine theologische Motivation, hofften sie doch, dass der Nationalsozialismus mit seinem Sieg über die für die Entfremdung des Menschen von der Kirche verantwortlichen Mächte der westlich-liberalen Zivilisation zu einer neuen Chance für die Kirche führen könnte. In diesem Kontext wurde das so genannte Dritte Reich z. B. interpretiert

„als Basis und Garant einer Neuverankerung von Volk, Staat und Kultur in Gott, von dem sie ... selbstzerstörerisch abgefallen waren, und als der Garant einer Rückkehr der religiösen Institutionen in die Verwaltung des universalen religiösen Sinnzusammenhangs in seiner gesellschaftlichen Repräsentanz- und Legitimationsfunktion“.⁸

Diese volksmissionarische Intention lediglich als „Einführung liberalistischen Gedankenguts der Vergangenheit in das Dritte Reich von Leuten, die nichts für die Kirche übrig haben“, zu interpretieren und damit abzuqualifizieren, beruht eher auf einem Kampfbild.⁹

„Die Deutschen Christen wollten ‚Volkskirche‘, was heißt: maximale Integration und Transformation des Religiösen in Ethik, in gesellschaftliche und individuelle Praxis, die die Gesellschaft verändern soll. Sie brauchen dafür in ihren Bildungs- und Vermittlungsinstitutionen den Staat als Kooperator und Garant dieser Institutionen.“¹⁰

Dass der NS-Staat, der den Kirchen durch führende Repräsentanten (z. B. Reichsregierung, Staatspräsident Werner im Volksstaat Hessen) diese Unterstützung Anfang 1933 zugesagt hatte, sich aber ab Ende 1933 selbst von der Unterstützung der Bewegung der Deutschen Christen zurückzog, steht auf einem

7 Notker Slenczka, Das „Ende der Neuzeit“ als volksmissionarische Chance? Bemerkungen zum volksmissionarischen Anliegen der Glaubensbewegung „Deutsche Christen“ in der Hannoverschen Landeskirche in den Jahren 1933/34, in: Kirchliche Zeitgeschichte 11, Heft 2/1988, S. 255-317; hier S. 302.

8 Kurt Nowak, Zur protestantischen Säkularismus-Debatte um 1930, in: WUPKG 69, 1980, S. 37-51; hier S. 50.

9 Vgl. Kurt Meier, Die Deutschen Christen, Halle/Saale 1964, S. 200. - Anders: Hans-Jochen Kaiser, Die Deutschen Christen im Spannungsfeld von kirchlichem Hegemonieanspruch und völkischem Neuheidentum auf dem Weg zur Sekte?, in: Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten. Hrsg. von Hartmut Lehmann, Göttingen 2005 (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung; Bd. 6), S. 49-71.

10 Ziegert (wie Anm. 5), S. 246.

anderen Blatt. Hinter den Hoffnungen auf den NS-Staat standen auch ganz bestimmte Erlebnisbilder: Z. B. die Bedrohung der christlichen Leitkultur durch den weltanschauungsneutralen Staat der Weimarer Republik, der die Kirchen zu „Religionsgesellschaften“ zurückstufte, die jetzt in Konkurrenz mit den Ansprüchen anderer Weltanschauungen und Sinnstiftungsinstitutionen treten mussten, was für die katholische Kirche infolge des Einflusses der Zentrumspartei und ihrer Vereinsstruktur leichter war als für den nicht nur politisch „verwaisten“ Protestantismus, ferner der „Vormarsch der Gottlosen“ (Kirchenaustritte und Freidenkerbewegung, der kulturpolitische Schock durch den „Zehn-Gebote-Hoffmann“ und die Bayrische Räte-Republik), das Gespenst des Säkularismus, die vom Zweifel an dem Sinn der Geschichte begleitete Spaltung der Kultur ins Uneindeutige und Fragmentarische, mit der am ehesten das Judentum zurecht kam, dachte es doch am wenigsten in den Kategorien der „Einheitskultur“ usw. Man mag die „Objektivität“ dieser Erlebnisbilder bestreiten. Darüber wird leicht vergessen, dass auch die subjektive Wahrnehmung dieser Lebens- und Erlebniswelten ein unumstößlicher Bestandteil der historischen Realität ist.¹¹ In seinem 1947 erschienenen Buch „Der Ertrag des Kirchenkampfes“ betonte der aus Darmstadt kommende spätere Heidelberger Systematiker Edmund Schlink:¹²

„Was hinter uns liegt, ist wahrlich nicht nur die Gewalt des Dritten Reiches, sondern auch die Enthüllung des Neuprotestantismus“!

Dieses Kampfbild der BK interpretiert den „Kirchenkampf“ auch als Kreuzzug gegen den Neuprotestantismus, als Kampf gegen alle rationale, kontextorientierte christlich-religiöse Bildung und Vermittlung, als totale Verkirchlichung der protestantischen Welt. „Leib Christi“ wird zur meistgebrauchten kirchlichen Formel, die die Perspektive der Mitglieder allerdings weithin ausblendet. Durch die zum „Leib Christi“ hypostasierte konkrete Gruppe, Kerngemeinde oder Synode glaubte man die Gefahr des aufklärerisch-liberalen Individualismus durch eine restriktiv wirkende Überperspektive zu bannen.

Dass von solchen theologischen Positionen, überhaupt von der „Pfarreroptik“ aus auch der Anteil des theologischen Faktors am „Kirchenkampf“ höher eingeschätzt wurde als er de facto wohl der Fall war, liegt auf der Hand. Denn: Nicht nur „Glaubensinhalte“ und theologische Diskurse waren hier maßgebend; auch soziale, dorf- und familienpolitische, individual- und sozialpsychologische Gegebenheiten sowie auch geschichtlich vermittelte religionskulturelle Angelegenheiten spielten eine wichtige Rolle.¹³ Auch die kirchenpolitischen Frak-

11 Vgl. Lutz Raphael, Diskurse, Lebenswelten und Felder. Implizite Vorannahmen über das soziale Handeln von Kulturproduzenten im 19. und 20. Jahrhundert, in: Wolfgang Hardtwig/Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), Kulturgeschichte heute, Göttingen 1996, S. 165-181.

12 Edmund Schlink, Der Ertrag des Kirchenkampfes, Gütersloh 1947, S. 14.

13 Vgl. auch Wolfram Pyta, Dorfgemeinschaft und Parteipolitik 1918-1933. Die Verschränkung von Milieu und Parteien in den protestantischen Landgebieten Deutschlands in der Weimarer Republik, Düsseldorf 1996 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien; Bd. 106).

tionierungen der Gemeinden spiegelten diejenige der sozialen, kulturellen sowie dorf- und familienpolitischen Situation wider, jetzt allerdings mit einem kirchlichen Aushängeschild versehen! „Religion“ ist eben auch ein Stück allgemeiner Deutungskultur; sie ist nicht allein eine Orientierungsmacht der etablierten Kirchen. Übersehen wird häufig auch die Transformation politischer Opposition in eine kirchenpolitische bei früheren (nicht nur kirchlichen) Führungseliten, die durch die Nationalsozialisten bzw. die DC um ihren bisherigen Einfluss gebracht worden waren. Von hier aus erklärt sich z. B. auch der schnelle Wechsel bei nicht wenigen Pfarrern von den DC zur BK. Otto Fricke und auch Karl Herbert sind hier Beispiele.

Diese historischen Analysen bedeuten aber gerade nicht, dass die jeweiligen Erlebnis- und Kampfbilder, die jeweilige biographische Sicht, Deutung und Bewertung der Ereignisse, nebensächlich oder gar überflüssig sind! Die subjektive Wahrnehmung der jeweiligen Alltags- und Lebenswelt mit ihren konkreten Lebensumständen wird von mir ausdrücklich als unumstößlicher Bestandteil der historischen Realität anerkannt:

„Lebenswelt bezeichnet in einer solchen theoretischen Perspektive die Form, in der ‚objektive‘ soziale Gebilde wie Familie, Gruppen, aber auch Unternehmen, Behörden, schließlich solche Entitäten wie Staat, [Kirche], Nation oder Gesellschaft zu ‚Realität‘ werden, ‚Alltag‘ sind ... Von anderen sozialwissenschaftlichen Zugriffen unterscheidet sich der lebensweltliche Zugang in der Regel dadurch, daß er dem ‚common sense‘, der Wahrnehmungsweise der Akteure, konstitutive Bedeutung für jede Konstruktion historischer Realität beimißt.“¹⁴

Die vorrangige Betonung des theologischen Faktors im Blick auf den Kirchenkampf lässt außertheologische Faktoren nur zögernd in den Blick kommen: etwa die sich aus dem allgemeinen Krisenbewusstsein nach 1918 speisende antiliberale Grundstimmung vor allem der jüngeren Generation, die aus der Jugendbewegung und den Kriegserlebnissen kam und die dem Krisenbewusstsein nach dem Ersten Weltkrieg nun auch theologisch-kirchlich Ausdruck gab.

Bereits hier wird deutlich: Der Terminus „Kirchenkampf“ ist nur zu oft weniger eine Beschreibungs- als vielmehr eine Deutungskategorie, deren Geltung von der jeweiligen Deutungshoheit abhängt. Wird aber die Unterscheidung von Beschreibung und Deutung nicht beachtet, besteht die Gefahr einer Instrumentalisierung des „Kirchenkampfes“ für „praktische Interessen“. Das herrschende Bild des Kirchenkampfes ist, so mein Eindruck, primär aus der Pfarreroptik und auch der Siegeroptik einer bestimmten kirchenpolitischen Gruppe, der BK, entworfen, die ihr gesamtes, auch kirchenregimentliches Handeln als theologisch-

14 Lutz Raphael, Diskurse (wie Anm. 11), S. 174 f. Vgl. auch Ders., Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme. Theorien, Methoden, Tendenzen von 1900 bis zur Gegenwart, München 2003.

gewissensmäßig-bekennnishaft bestimmt ansah und nicht zögerte, es auf Dauer zu stellen.¹⁵

Demgegenüber gilt es, der bisherigen kirchen- und theologiepolitischen oder auch sozialgeschichtlich orientierten kirchlichen Zeitgeschichtsforschung eine stärker subjektorientierte, das heißt aber auch mikrohistorisch ausgerichtete und verstehend-hermeneutisch arbeitende „Kulturgeschichte“, zu der auch die Kirchengeschichte gehört, zur Seite zu stellen. Dazu gehört auch eine Themenverschiebung hin zu individuellen Erlebniswelten und Wahrnehmungsweisen: Vor allem durch bestimmte Erlebnis- und Kampfbilder miteinander verbundene Personengruppen sind hier wichtig. Weiter gehört dazu eine Vorsicht gegenüber makrohistorischen Zugriffsweisen mit ihrer Orientierung z. B. an sozialen Lagen, gesellschaftlichen Prozessen und säkularen Trends, an Ständen, Klassen und Politik.

„Die Aufmerksamkeit für das Individuelle hat die Biographie auch als wissenschaftliches Genre zu neuem Leben erweckt, die Mikrogeschichte ist das neue historiographische Leitbild ... Angesichts der dezidierten Hinwendung zum Subjekt, zum Individuellen und Erlebten gewinnen die theoretischen Vorannahmen über das soziale Handeln individueller Akteure auch forschungspraktisch große Bedeutung.“¹⁶

Damit ist gesagt: Versuchten die älteren sozialhistorischen Ansätze in objektivistischer Manier durch die Bestimmung von sozialer Lage, politischer Ideologie oder gesellschaftlicher Großkonflikte Problemlagen und Produktionen der kulturellen Felder zu „erklären“, so versucht man jetzt eher eine Brücke von den Objektivationen der Kulturproduzenten zu den Akteuren zu spannen.¹⁷ In diesem Kontext ist auch das (dem „Milieu-Begriff“ verwandte) Konzept der „Lebenswelt“ als Sammelname für die konkreten Lebensumstände, die Alltagssituationen, in denen kulturelle Prozesse eingebettet waren, wichtig: Die subjektive Wahrnehmung dieser Lebensumstände wird als unumstößlicher Bestandteil der historischen Realität anerkannt:

„Lebenswelt ist in dieser Perspektive vorrangig ‚sedimentierte Gruppenerfahrung‘, der Bereich des ‚Fraglosen‘, in dem der Einzelne pragmatisch in einem ‚System von Motivierungen für durchführbare Ziele‘ handelt.“¹⁸

15 Vgl. Karl Dienst, „Zerstörte“ oder „wahre“ Kirche: Eine geistliche oder kirchenpolitische Entscheidung?, Frankfurt/M. 2007 (THEION XX). - Ders., Zwischen Wissenschaft und Kirchenpolitik. Zur Bedeutung universitärer Theologie für die Identität einer Landeskirche in Geschichte und Gegenwart, Frankfurt/M. 2009 (THEION XXII). - Ders., Kirche - Schule - Religionsunterricht. Untersuchung im Anschluß an die Kirchenkampfdokumentation der EKHN, Berlin 2009 (Schriften aus dem Comenius-Institut. Beihefte; Bd. 5).

16 Raphael, Diskurse (wie Anm. 14), S. 165.

17 Raphael, Diskurse (wie Anm. 14), S. 168 f.

18 Raphael, Diskurse (wie Anm. 14), S. 174 f.

Dies bedeutet forschungsmethodisch aber auch, die jeweilige Zeit von ihren Voraussetzungen und Selbstverständnissen her zu beurteilen und sie nicht aus einer späteren „Optik“ einfach zu bewerten und meistens - da den eigenen Einstellungen und Überzeugungen widersprechend - zu verurteilen!

Perspektiven auf einen dörflichen Kirchenkampf

Um nicht bei abstrakten Theoriefragen stehen zu bleiben, will ich mich im Folgenden auf einen konkreten Ausschnitt historischer Handlungszusammenhänge beziehen, näherhin auf das Schicksal und hier vor allem auf die Rezeptionsgeschichte des als „Prediger von Buchenwald“ bekannten Hochelheimer und (späteren) Dickenschieder Pfarrers Paul Schneider.¹⁹ Auch wenn er Pfarrer der damals zur Altpreußischen Union gehörenden Evangelischen Kirche im Rheinland war, bewegte sein Schicksal doch auch Hessen und Nassau! Am 29.8.1897 in Pferdsfeld im Hunsrück geboren nahm er, einem national denkenden Pfarrhaus entstammend, von 1915-1918 als Kriegsfreiwilliger, zuletzt als Leutnant der Reserve und Träger des Eisernen Kreuzes am Ersten Weltkrieg teil. Von 1919-1922 studierte er zunächst in Gießen, dann in Marburg und Tübingen Evangelische Theologie. 1919 trat er in Gießen in die farbentragende christliche Studentenverbindung „Wingolf“ (Wilhelmstr. 40) ein, wo er derselben „Confuxia“ wie

19 Aus der umfangreichen Literatur seien genannt: Albrecht Aichelin, Paul Schneider. Ein radikales Glaubenszeugnis gegen die Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus, Gütersloh 1994 (Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich 6). - Ders., Paul Schneider (1897-1939), in: Karl-Joseph Hummel/Christoph Strohm (Hrsg.), Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Leipzig und Kevelaer 2000, S. 72-82. - Rudolf Wentorf (Hrsg.), Der Fall des Pfarrers Paul Schneider. Eine biographische Dokumentation, Neukirchen-Vluyn 1989. - Ders., Paul Schneider. Der Zeuge von Buchenwald, Gießen/Basel ²1986. - Claude R. Foster, Paul Schneider. The Buchenwald Apostle. A Christian Martyr in Nazi Germany. A Sourcebook on the German Church Struggle. West Chester (USA) 1995. Eine gekürzte deutsche Fassung: Brigitte Otterpohl, Paul Schneider. Seine Lebensgeschichte. Der Prediger von Buchenwald, Neuhausen 2001. - Markus Geiger, Pfarrer Paul Schneider und seine Rezeptionsgeschichte, Heidelberg 2007 (Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Heidelberg 49). - Gerhard Ringshausen, Paul Schneider und Oskar Brüsewitz, in: Kirchliche Zeitgeschichte (KZG) 9, 1996, S. 89-110. - Sigrid Lekebusch, Pfarrer Karl Immer und Paul Schneiders Familie. Eine Ergänzung zur Familienbiographie des Predigers von Buchenwald, in: Geschichte im Wuppertal 7, 1998, S. 50-61. - Thomas Martin Schneider/Simone Francesca Schmidt, „Wenn die nordische stolze Rasse dem Jesuskind die Türe weist“ - Dokumente zur Theologie Paul Schneiders, in: Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes (MEKGR) 50, 2001, S. 345-360. - Der Christuszeuge Paul Schneider. Gedenkschrift anlässlich des 50. Todestages. Hrsg. von der Ev. Kirche im Rheinland, Düsseldorf 1989. - „Ihr Ende schauet an ...“ Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Hrsg. von Harald Schultze, Andreas Kurschat unter Mitarbeit von Claudia Bendick, Leipzig (2006) ²2008. - Thomas Martin Schneider, Märtyrer oder Fanatiker? Zur Rezeptionsgeschichte Paul Schneiders, in: Mitteilungen zur kirchlichen Zeitgeschichte (MkiZ) 3/2009, S. 81-94 (Lit.). - Albrecht Martin, „Getreu seinem Herrn, loyal seinem Land“. Gedanken zum 70. Todestag von Pfarrer Paul Schneider, in: Informationsbrief der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ August 2009 Nr. 255, S. 8-13.

z. B. der spätere Propst für Oberhessen Wilhelm Weinberger angehörte.²⁰ Schneiders erste Pfarrstelle war ab 1926 Hochelheim (Hüttenberg), von wo aus er 1934 auf Betreiben der Nationalsozialisten nach Dickenschied im Hunsrück versetzt wurde.

„Nach anfänglicher Zustimmung zur nationalsozialistischen Machtübernahme kritisierte Schneider öffentlich die Kirchenpolitik und totalitäre, antichristliche Weltanschauung. 1934 schloß er sich der Bekennenden Kirche an und wurde im gleichen Jahr erstmals verhaftet. 1937 wurde Schneider wegen Nichtbeachtung seiner Ausweisung aus dem Rheinland erneut in Haft genommen und schließlich wegen seiner konsequenten Widersetzung in das Konzentrationslager Buchenwald deportiert. Hier wurde er zum ‚Prediger von Buchenwald‘, indem er aus seiner Zelle heraus zum morgendlichen Appell Andachten hielt. Schneider wurde [am 18.7.1939] durch eine bewußt überdosierte Strophantinspritze ermordet“

- so die Kurzbiographie von Stefan Pautler im renommierten theologischen Standardwerk „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG).²¹ Schneider wurde in Dickenschied beerdigt.

Die Spanne der Schneider-Interpretationen sei kurz angedeutet: In dem im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) 2006 herausgegebenen Gedenkbuch „Ihr Ende schauet an ... Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts“ stellt Folkert Rickers die kritische Frage, ob Schneider „so ungebrochen als Märtyrer bezeichnet werden“ könne, denn er sei „auch ein religiöser und moralischer Eiferer“ gewesen, „der das Leiden um Christi willen als Erweis der Standhaftigkeit im Glauben vor der Öffentlichkeit ansah“.²² An anderer Stelle macht Rickers auf das gesetzliche Denken Schneiders, auf seine geringe Flexibilität und sein Unvermögen, zwischen Gesetz und Evangelium zu unterscheiden, aufmerksam.²³

„Rickers hat Schneider sozusagen Stück für Stück demontiert, sein politisches Denken, sein theologisches Denken, sein gesamtes ‚Weltbild‘, sein Martyrium. Gleichzeitig hat er sich deutlich von seinem Buch von 1997²⁴ entfernt, dessen Titel noch lautete ‚Widerstehen in schwerer Zeit‘ und dessen Intention es war, die ‚Erinnerung an Paul Schneider‘, so der

20 Der Wingolfsbund beginnt sein alle zwei Jahre in Eisenach stattfindendes Wartburgfest mit dem Paul-Schneider-Gedenken im KZ Buchenwald.

21 Stefan Pautler, Schneider, Paul, in: RGG⁴, Bd. 7, Tübingen 2004, Sp. 943 f.

22 S. 425 f.; hier S. 426.

23 Folkert Rickers, Das neuerliche Interesse an Märtyrern und Märtyrerinnen und Paul Schneider, in: MEKGR 56, 2007, S. 253-271; hier S. 270. - Vgl. auch Folkert Rickers, Das Weltbild Paul Schneiders, in: MEKGR 53, 2004, S. 133-184.

24 Folkert Rickers, Widerstehen in schwerer Zeit. Erinnerung an Paul Schneider (1897-1939). Ein Arbeitsbuch für den Religionsunterricht in den Sekundarstufen und für die kirchliche Bildungsarbeit, Neukirchen-Vluyn 1997.

Untertitel, im Religionsunterricht und der kirchlichen Bildungsarbeit wach zu halten.“²⁵

Auf der anderen Seite war der Kirchenkampf für den (späteren) Moderator des Reformierten Bundes Prof. Dr. Wilhelm Niesel geradezu eine geschichtliche Offenbarung, in die er auch (fast apokalyptisch!) Paul Schneider einzeichnete. Sein Sarg sei „mit 7 Siegeln versehen“ (vgl. Offbg. 5, 1!) nach Dickenschied gebracht worden.

„Die Feier wurde zu einem einzigen Lobpreis Gottes über seinen Märtyrer. Während sie gehalten wurde, war am Mittelrhein ein heftiges Erdbeben zu verspüren, wie es seit Jahrzehnten nicht mehr verzeichnet worden war. Gottes Zorngericht stand vor der Tür“ (vgl. Matth. 27, 52!).²⁶

Die Rezeptionsgeschichte Paul Schneiders war lange Zeit praktisch die einer gewissen Idealisierung.

„Die Literatur zu Paul Schneider hatte jahrzehntelang meist einen erbaulich-missionarischen Charakter; Schneider wurde als Blutzeuge Jesu Christi, Glaubensheld, Vorbild und Märtyrer unkritisch verehrt.“²⁷

Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang vor allem das Buch der Ehefrau Margarete Schneider.²⁸ Hier, wie z. B. auch bei Rudolf Wentorf und Claude R. Foster, handelt es sich eher um verkündigende Literatur.

Eine ideologische Inanspruchnahme Schneiders geschah in der DDR, wo er zum antifaschistischen Widerstandskämpfer stilisiert und zur Legitimierung des SED-Staates und seiner Ideologie, einschließlich des vorgeblich auch Christen umfassenden Gedankens der „Nationalen Front“ unter der Führung der SED und als Kronzeuge des Christen und Kommunisten gemeinsamen Kampfes „gegen Faschismus und Militarismus in Westdeutschland“ benutzt wurde. In diesem Zusammenhang wurde gerne der Kommunist und Mithäftling Schneiders in Buchenwald Hasso Grabner zitiert: „Dein [sc. Paul Schneiders] Tod legt unsere Hände ineinander“.²⁹ Auch staatstreue Theologen wie z. B. der Dresdner Pfarrer und Vorsitzende der Kirchlichen Bruderschaft in Sachsen Walter Feurich³⁰ ist hier zu nennen:

25 Schneider, Märtyrer (wie Anm. 19), S. 89.

26 Zitiert nach Hans-Georg Ulrichs, Kirchenkampf als permanente Bewährungsprobe, in: Martin Breidert/Hans-Georg Ulrichs (Hrsg.), Wilhelm Niesel - Theologe und Kirchenpolitiker, Wuppertal 2003, S. 36-74; hier S. 68 Anm. 153.

27 Schneider, Märtyrer (wie Anm. 19), S. 82.

28 Margarete Schneider (Hrsg.), Der Prediger von Buchenwald, Neuhausen/Stuttgart (1953) ²1981.

29 Hasso Grabner, In memoriam Paul Schneider, in: Das war Buchenwald! Ein Tatsachenbericht. Hrsg. von der KPD, Leipzig 1945, S. 89-94.

30 Walter Feurich, Paul Schneider: Brüder, seid stark..., Berlin (1967) ²1984 (Reihe: Christ in der Welt 13).

„Die politisch-moralische Einheit von Christen und Nichtchristen im Kampf gegen den Nazismus ... ist es, die Christen und Marxisten in Buchenwald heute Ernst Thälmann und Paul Schneider in gleicher Weise ehren lässt ... So ist es nur folgerichtig, wenn Paul Schneider als ein Mann, der vom Martyrium des Konzentrationslagers ‚ungebrochen‘ blieb, in der ‚Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung‘ eine ergreifende Würdigung gefunden hat und wenn sein Opfer zusammen mit dem der heldenhaft kämpfenden Kommunisten genannt wird.“

Anlässlich des 50. Todestages konnte der damalige rheinische Präses Peter Beier³¹ bei seiner Predigt am 22. Juli 1989 in Dickenschied Paul Schneider für die Tagespolitik instrumentalisieren:

„Vom Hunsrück aus muß man hinunter nach Koblenz, wenn hauptinstanzlich geurteilt wird. Das war so eh und je. Paul Schneider in Koblenz vor dem Richter; die Blockierer von Bell [sc. Nachrüstungsgegner im Hunsrück, die vor US-amerikanischen Militäreinrichtungen demonstrierten und deren Zufahrten blockierten] in Koblenz vor dem Richter.“

Allerdings fügte Beier, nachdem er solche Assoziationen geweckt hatte, hinzu:

„Versucht nicht, Parallelen herzustellen und zusammenzubiegen, die sich niemals im Endlichen treffen. Heute ist eine andere Zeit.“

Thomas Martin Schneider macht sogar auf Versuche aufmerksam, Paul Schneider für das spezifisch römisch-katholische Heiligenverständnis zu vereinnahmen.³²

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Paul Schneider begann eigentlich erst mit der bereits erwähnten Dissertation Albrecht Aichelins, die vor allem die „politische Dimension“ von Schneiders Denken und Handeln in den Vordergrund stellte: Schneider sei „zum fundamentalen Gegner des Regimes“ geworden, der „ganz bewußt mit politischen Mitteln dem Regime trotzte“.³³ Dieser These Aichelins, dass Paul Schneider auch als politischer Widerständler anzusprechen sei, wurde von Martin Greschat³⁴ und vor allem von Folkert Rickers widersprochen. Dieser behauptete schließlich, dass Paul Schneider weder eine profilierte politische noch eine profilierte theologische Position gehabt habe.

„Schneider verfügte weder über ein politische noch über theologische Reife. Sein extrem antiliberales Weltbild habe sich durch geografische und geistige Enge ausgezeichnet. Es sei durch Aufklärung und Wissenschaft nicht gebrochen gewesen und passe eher zum Lager der Wegbereiter der Nazis als zum Lager der NS-Gegner ... Schneiders an Fanatismus gren-

31 Zitiert nach Schneider, Märtyrer (wie Anm. 19), S. 93 f.

32 Schneider, Märtyrer (wie Anm. 19), S. 83 f.

33 Aichelin 1994 (wie Anm. 19), S. 325 ff.

34 Martin Greschat, Rezension zu Aichelin, Paul Schneider, in: ZKG 106, 1995, S. 424-426.

zende Kompromißlosigkeit habe ihn schließlich in Konflikt mit den Nazis gebracht“

- so die Zusammenfassung der Position von Rickers durch Thomas Martin Schneider, der Rickers einer differenzierten Kritik unterzieht.³⁵

„[Paul] Schneider hatte sehr wohl eine - durchaus eigenartige - theologische Position, die sich im Wesentlichen wohl mit folgenden Stichworten umschreiben läßt: Elemente der dialektischen Theologie, der biblizistischen Theologie und der Zwei-Regimenten-Lehre Luthers, Leidensnachfolge Christi und reformierte Kirchengenossenschaft. Auch wer heute theologisch anders als Schneider denkt, sollte konzedieren, daß Schneider eine Theologie hatte. Zugegebenermaßen erreichte diese nicht das wissenschaftliche Reflexionsniveau etwa eines Dietrich Bonhoeffer, aber der von Rickers immer wieder vorgenommene Vergleich Schneider - Bonhoeffer ist wegen der unterschiedlichen Viten, sozialen Milieus und Berufsfelder auch nicht angemessen. Schneiders Theologie war wie sein gesamtes Weltbild in der Tat antiliberal bzw. antimodern. Aber die Gleichung ‚Modernismus‘ = NS-Gegnerschaft stimmt so nicht, denn sie verkennt die modernen Züge des Nationalsozialismus ... Die Theologie war der das Weltbild Schneiders absolut dominierende Faktor. Schneider hat der totalitären Ideologie der Nazis gewissermaßen eine totalitäre Theologie entgegengesetzt.“³⁶

Leider ist es im Rahmen dieses Aufsatzes nur möglich, auf einzelne Beispiele näher einzugehen. Zunächst auf Schneiders kritische Haltung gegenüber einer vor allem milieufundierten,³⁷ das heißt in starkem Maße auf dörflicher Sitte beruhenden Religionskultur. Kirchlichkeit drückte sich vor allem in der Nachfrage nach den wichtigsten Angeboten der „Amtskirche“ aus, zu denen vor allem

35 Schneider, Märtyrer (wie Anm. 19), S. 87.

36 Schneider, Märtyrer (wie Anm. 19), S. 87 f.

37 Der weit gefaßte Milieubegriff bezieht „Milieu“ nicht nur auf die soziostrukturelle Verankerung im Sinne der Klassenbindung, sondern meint „eine kulturell überformte Lebensweise, welche den ganzen Menschen gefangen nimmt, dessen Denken prägt und seinem Handeln den Stempel aufdrückt ... Vor allen Dingen zeichneten sich solche ‚Milieus‘ durch eine kollektive Lebensführung aus, die ihre Angehörigen mit einem verbindlichen Wert- und Verhaltenskanon auszurüsten suchten ... Es ist einer der entscheidenden Vorzüge eines solchen Milieubegriffs, dass er die terminologische Brücke schlägt zwischen der sozioökonomischen Verfaßtheit des Lebens und der zur ‚Kultur‘ zählenden Sphäre der Deutungsmuster und Weltbilder, mit denen sich Menschen in ihrer sozialen Umgebung mental einrichten. Das Ineinandergreifen von Gesellschaft und Kultur wird mithin durch die Einführung des Milieu-Konzeptes auf den Begriff gebracht“ (Pyta [wie Anm. 13], S. 12 f.). Auf Zusammenhänge und Unterschiede von „Milieu“ und „Lebenswelt“ kann hier nicht eingegangen werden. - Als Sammelbegriff für das Ensemble der geistigen Lebensäußerungen hebt der Begriff „Kultur“ darauf ab, dass den menschlichen Ideen, Wahrnehmungen und Vorstellungen ein Eigenleben zuerkannt werden muß, dass sie also nicht einfach als Reflex soziostruktureller Verankerungen verstanden werden können, was insbesondere für das Verständnis religionskultureller Zusammenhänge von Bedeutung ist.

Taufe, Konfirmation, Trauung und Beerdigung, der Besuch des Gottesdienstes und Teilnahme am Abendmahl („Ständeabendmahl“: Jugend an Weihnachten, Landwirte am Erntedankfest, Alte am Totensonntag) gehörten. Die Vermittlung oberster Werte und Normen (z. B. durch Predigt, Religions- und Konfirmandenunterricht, Christenlehre für Konfirmierte) und die helfende Begleitung an den Wendepunkten und in den Krisensituationen des Lebens sind die wichtigsten Kennzeichen dieser „Volkskirche“. „Kirchlichkeit“ war hier weniger eine Sache der Überzeugung denn der Gewohnheit. Sie war intakt, wenn sie fest in die dörfliche Gemeinschaftskultur eingepflanzt war und durch sie abgestützt wurde.

„Gehörte die Beachtung kirchlicher Gebote zur Grundausrüstung des dörflichen Normensystems, dann war das Amt des Pfarrers aus dem dörflichen Gemeinschaftsleben nicht wegzudenken. Der Pfarrer verdankte in diesem Fall seine herausgehobene Position [allerdings] nicht so sehr pastoralen Fähigkeiten als dem Umstand, daß die von ihm ausgeübte Funktion in die Dorfsitte inkorporiert war.“³⁸

Hier treffen wir auf eine vor allem in der Person und Biographie Schneiders und in seinem Amtsverständnis begründete, außerhalb der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus liegende Konfliktzone, die - abgesehen von Schneiders persönlicher Frömmigkeit - mentalitätsgeschichtlich wohl auch in dem mit dem Krisenbewusstsein nach dem Ersten Weltkrieg verbundenen theologischen Aufbruch im Zeichen der „Dialektischen Theologie“ (Theologie des „Wortes Gottes“) mit seiner entschiedenen Abkehr von den Traditionen der Aufklärung, des Idealismus und des Kulturprotestantismus der Vorkriegszeit begründet war: Schneider widersetzt sich vor allem im Interesse der „Kirchenzucht“ einer milieubedingten „Kirchlichkeit als Sitte“.³⁹ In seiner Hochelheimer Gemeinde war es Brauch, dass jede Altersgruppe gesondert zweimal im Jahr an bestimmten Sonntagen zum Abendmahl ging. Besonders mit dem Jugendabendmahl hatte Schneider hier Schwierigkeiten, weil dieser Brauch, wie er dem zuständigen Superintendenten schrieb, „allzu sehr die Wahrhaftigkeit und die Ehrlichkeit“ erstickte. Die Diskrepanz zwischen spärlichem Gottesdienstbesuch, anstößigem Lebenswandel einerseits und der großen Beteiligung an diesen Abendmahlsfeiern andererseits war ihm unerträglich. Ohne Zustimmung des Presbyteriums (des Kirchenvorstandes) setzte er das für Weihnachten 1933 vorgesehene übliche Jugendabendmahl ab und lud stattdessen zu einem allgemeinen Abendmahlsgottesdienst unter der Woche ein, was zu einem gemeindlichen Konflikt führte.

Die Frage der Kirchenzucht begegnet auch bei den Vorfällen, die 1937 die Verhängung der „Schutzhaft“ über Paul Schneider auslösten. Für ihn stand fest, dass man Gemeindegliedern, die für die DC warben und die im Schulunterricht rassistische und deutschgläubige Lehren verbreiteten, auch mit Mitteln der Kir-

38 Pyta (wie Anm. 13), S. 108.

39 Vgl. auch Karl Themel, Die religiöse Lage auf dem Lande in der Nachkriegszeit, Berlin 1925. Zum Vorfall vgl. Martin (wie Anm. 19), S. 9.

chenzucht begegnen müsse. Solche Personen konnten z. B. nicht mehr am Abendmahl teilnehmen. Schneider bemühte sich zwar um das seelsorgerliche Gespräch mit ihnen.

„Aber das Presbyterium [in Dickenschied] ermahnte alle Gemeindeglieder, allen freundschaftlichen und gesellschaftlichen Verkehr mit den unter der Bußzucht stehenden Personen abubrechen. Es rief darüber hinaus die Eltern auf, ihre Kinder von dem Religionsunterricht des aus der Gemeinde ausgeschlossenen Lehrers abzumelden und in eine vom Pfarrer zu verantwortende ‚biblische Unterweisung‘ zu schicken. Diese Ermahnung wurde dann auch zu einem der wichtigsten Anklagepunkte der Geheimen Staatspolizei. Denn die ja zunächst rein örtliche Angelegenheit einer Gemeinde auf dem Hunsrück brachte den Stein ins Rollen und führte zur Schutzhaft, dann zur Ausweisung und Einlieferung ins Konzentrationslager und schließlich zur Ermordung.“⁴⁰

Dass hinter dieser Auseinandersetzung zwischen Kirche und Schule, Pfarrer und Lehrer nicht nur theologische, sondern auch soziale und standespolitische Aspekte eine Rolle spielten, kann hier nur angedeutet werden! Im Gefolge der Emanzipation des Lehrerstandes reklamierte auch der soziale Aufsteiger Lehrer Ansprüche auf die örtliche soziale und politische Führerschaft.⁴¹

„Der Kern der Spannungen bestand darin, daß die meisten Landpfarrer wenig Neigung verspürten, mit dem Landlehrer, dessen dienstliche Vorgesetzte sie als Ortsschulinspektor bis 1918 im Regelfall gewesen waren, von gleich zu gleich zu verkehren ... Zu sehr ... hing dem Lehrer der Ruf eines Halbgebildeten an, mit dem sich der studierte Pfarrer nun fürwahr allein aus Standesrücksichten nicht auf dieselbe Stufe begeben könne ... Daß viele Landlehrer jede sich bietende Gelegenheit nutzten, um sich gegenüber dem einstigen Dienstherrn zu profilieren, muß vor dem Hintergrund dieser fast schon traumatischen Erfahrungen gesehen werden“,⁴² zumal diese von manchen Lehrerverbänden auch bewusst „gepflegt“ wurden.

Als Beispiel für eine plakative Auseinandersetzung Paul Schneiders mit dem Nationalsozialismus⁴³ wird in der Literatur gewöhnlich Schneiders Protest bei der Beerdigung eines Hitler-Jungen erwähnt: Als der NS-Kreisleiter erklärte, der junge Mann sei nun in den „himmlischen Sturm Horst Wessels“ hinübergegangen, entgegnete Paul Schneider: „Ob es einen himmlischen Sturm Horst Wessels gibt, weiß ich nicht. Aber Gott segne deinen Ausgang aus der Zeit und

40 Martin (wie Anm. 19), S. 10.

41 Pyta (wie Anm. 13), S. 149 f., 421 ff.

42 Pyta (wie Anm. 13), S. 149 f. Auf die seit 1874 etwas anders gelagerte Situation im Großherzogtum Hessen kann hier nicht eingegangen werden.

43 Weitere Fälle wie z.B. Arierparagraph, Angriffe der Nationalsozialisten auf die kirchliche Jugendarbeit siehe Martin (wie Anm. 19), S. 11 ff.

deinen Eingang in die Ewigkeit.“ Darauf der Kreisleiter: „Kamerad, du bist doch hinübergegangen in den himmlischen Sturm Horst Wessels!“ Darauf Schneider:

„Ich protestiere! Dies ist eine kirchliche Feier, und ich bin als evangelischer Pfarrer für die reine Lehre der heiligen Schrift verantwortlich.“

Zwei Tage später wurde Schneider verhaftet.⁴⁴

Märtyrer oder Fanatiker?

Weithin gilt Paul Schneider als exemplarischer Märtyrer im vollen Sinne des Wortes. Hingewiesen sei hier auf die zahlreichen Straßen, Gemeindehäuser, Schulen und Kirchen, die nach ihm benannt wurden.⁴⁵ „Gerade weil die evangelische Kirche anders als die römisch-katholische keine eindeutige, verbindliche Definition von Märtyrern, etwa mit klar geregelter Kanonisierungsverfahren, kennt, sollte zunächst einmal ... gelten: Märtyrer ist, wer als solcher rezipiert wird.“⁴⁶

In systematisch-theologischer Hinsicht weist Wolf-Dieter Hauschild⁴⁷ auf eine Übereinstimmung zwischen biblisch-altkirchlicher und evangelisch-reformatorischer Sicht im Märtyrerverständnis hin:

„Märtyrer/Märtyrerinnen als getötete ‚Christen/Christinnen‘ stehen in einem fundamentalen Bezug zum gekreuzigten Jesus, dem ‚Christus‘. Sie leben und sterben in dessen Nachfolge, aber dabei gibt es eine kategoriale Differenz in soteriologischer Hinsicht“,

womit vor allem die Heilsmittelfunktion gemeint ist. Historische Forschung allein kann eine Entscheidung in der Ausgangsfrage nicht herbeiführen. Wohl aber kann sie ihren Beitrag dazu leisten, dass eine historisch wie theologisch bedenkliche Entkopplung des Märtyrerverständnisses von den eigentlichen Wurzeln stattfindet: Zur Verkürzung des Märtyrerverständnisses gehört eine Beschränkung auf rein theologisch-dogmatische Aspekte, aber auch auf politisch-ethische Dimensionen. Letztlich ist die Märtyrerfrage eine wohl eher kirchen- und theologiepolitisch als historisch zu entscheidende Frage.

44 Dass es sich bei der Aussage des Kreisleiters um NS-Ideologie handelt, ist unbestritten. Allerdings erinnere ich mich ungern an so manche „Nachrufe“, die ich als Pfarrer in Wiesbaden und Gießen erleiden mußte! Die „ewigen Jagdgründe“, in die tote Jagdliebhaber hineinbefördert wurden, waren bei solchen säkularen Eschatologien noch die harmloseren! Auch manche „Evangelikale“ standen einem solchen Verfahren, wenn auch mit anderen Vokabeln, nicht nach. Theologie wurde und wird von „Laien“ meist lebensweltlich und nicht fachtheologisch angeeignet.

45 Geiger (wie Anm. 19), S. 197-201.

46 Schneider, Märtyrer (wie Anm. 19), S. 91.

47 Wolf-Dieter Hauschild, Märtyrer und Märtyrerinnen nach evangelischem Verständnis, in: „Ihr Ende schauet an ...“ (wie Anm. 19), S. 49-69; hier S. 50 ff.

„Paul Schneider paßt wohl so recht in keine Schublade, er läßt sich insbesondere für bestimmte aktuelle politische Anliegen oder Einsichten kaum vereinnahmen ... Aus seiner Lebensgeschichte ist längst die Geschichte seiner unterschiedlichen Rezeption geworden“,⁴⁸

bei der Darstellung und Deutung sich vermischen. Im Blick auf das Verständnis des „Kirchenkampfes“ zugespitzt: Die (vielleicht ein wenig summarisch) als „Pastorentheologie“ zu beschreibende Theologie der BK mit ihrer Betonung des Faktums der Predigt als dem sich jetzt ereignenden „Wort Gottes“ und dem Verständnis von „Gemeinde“ als „Gemeinde unter Wort und Sakrament“ wirkte sich nicht nur auf die Inhalte, sondern auch auf den Kommunikationsstil aus. Die Ausrichtung der Verkündigung auf eine utopische Zukunft christlicher Existenz erlaubt eine Radikalität, die jeden denkerischen Einwand a priori erledigt.

„Jeder Funktionsträger in der Kirche ist damit in der Rolle des theologischen Moralisten gleichzeitig der Funktionär einer politischen Vision totaler Gemeinschaft geworden, die er im Auftrag der virtuell allgegenwärtigen ‚Gemeinde‘ maximal zu stützen hat.“⁴⁹

Dagegen erhoben vor allem die Deutschen Christen den Vorwurf, dass der Barmen-Protestantismus nichts anderes sei als der Versuch, eine neue, mit möglichst enger Kirchengemeinschaft konstitutiv verbundene, uniformierende Klerikalherrschaft in der Kirche aufzurichten. Allerdings ist eine Theologie des Wortes Gottes, die als Theologie der unbedingten und diskussionslosen Herrschaft Gottes durchgeführt wird, in außertheologische Zusammenhänge des menschlichen Weltumgangs weder übersetzbar noch vermittelbar, mag auch eine solche „autoritäre“ Theologie in der Auseinandersetzung mit dem „autoritären“ Staat zunächst nützlich sein. Zwischen der „Pastorentheologie“ und derjenigen des „Kirchenvolkes“ lagen auch damals zuweilen Welten!

48 Schneider, Märtyrer (wie Anm. 19), S. 94.

49 Ziegert (wie Anm. 5), S. 64.