

Bedeutung und Grenzen des kirchlichen Widerstands im Dritten Reich (im Bereich des Protestantismus)

von Rudolf von Thadden

Jeder Anlauf zur Vergegenwärtigung der Bedeutung eines historischen Phänomens trägt den Stempel der Zeit, in der er unternommen wird. Er ist eine Station auf dem Weg der Selbstbesinnung, Spiegel des Geschichtsbewußtseins der ihn wagenden Menschen. Er versucht Vorgänge der Geschichte für eine Gegenwart zu erschließen, aber er macht eben damit deutlich, daß diese Vorgänge Geschichte sind, daß sie nicht selbstverständlich und unwandelbar in die Gegenwart hineinreichen.

Dies gilt besonders für die Anläufe zur Vergegenwärtigung der Erscheinungen des Widerstands im Dritten Reich. Nach einer ersten Phase der Unsicherheit in der Nachkriegszeit stellten sie zunächst Ansätze zur moralischen Rehabilitierung Deutschlands dar, zur „Wiederherstellung der Ehre des Landes“, wie Hans Rothfels es in seiner Gedenkrede zur zehnjährigen Wiederkehr des 20. Juli in Berlin formulierte¹. Sie halfen deutlich zu machen, daß es auch ein anderes Deutschland gegeben habe, ein Deutschland, das nicht dem Götzen der Machtanbetung verfallen war und dem Geist der Selbstüberhebung zu widerstehen vermochte. In diesen Versuchen lag deswegen der Nachdruck auf der sittlichen Erneuerungskraft des Widerstandes, auf dem „Aufstand des Gewissens“, um es mit den Worten eines Buchtitels der fünfziger Jahre zu sagen².

Seither hat sich jedoch vieles gewandelt. Mehr als 30 Jahre sind seit dem Ende des Krieges vergangen, und eine neue Generation ist herangewachsen, deren Erinnerung nicht mehr in die bedrückenden Jahre des Dritten Reiches zurückreicht. Diese Generation achtet zwar nicht weniger auf den Kampf der Opposition gegen Hitler als die vorangegangene, aber sie tut es unter anderen Gesichtspunkten. Nicht die moralische Haltung des einzelnen steht für sie im Mittelpunkt des Interesses, sondern die Zukunftsperspektiven, die gesellschaftlichen und politischen Ordnungsvorstellungen, die der Widerstand für die Zeit jenseits der Katastrophe entwickelte.

Nicht der Nachweis der Existenz eines anderen, besseren Deutschlands in den Jahren der Herrschaft des Unrechts, sondern die Frage, ob dieses andere Deutschland eine tragfähige Alternative zum nationalsozialistischen Gewaltregime zu entwickeln imstande war, bildet das Zentrum der heutigen Aufmerksamkeit für den Widerstand im Dritten Reich. „Neuordnung im Widerstand“ ist der bezeichnende Titel des vor einigen Jahren erschienenen Werkes von G. van Roon über die Widerstandsgruppe des Kreisauer Kreises³. Neuordnung im Widerstand ist auch das Thema, das die wissenschaftliche Diskussion der letzten Jahre über den kirchlichen Widerstand am stärksten bestimmt hat⁴.

Aber, so ist sogleich zu fragen: wie weit kann man von kirchlichem Widerstand sprechen, wie weit entspricht der Begriff dem Denken seiner Träger? Es scheint mir kein Zufall zu

sein, daß der Begriff des „Widerstandes“ erst relativ spät in der Vorstellungswelt der kirchlichen Gegner des NS-Regimes auftaucht, und auch dann meistens nur in konkreten Bezügen. Der zentrale Begriff für die Auseinandersetzung mit dem Hitler-Staat ist im Selbstverständnis der protestantischen Zeitgenossen der Begriff „Kirchenkampf“, und auch nach dem Kriege dominierte dieser Begriff in der kirchlichen Literatur. Unter Kirchenkampf verstand man in erster Linie den Kampf der Kirche um die Erhaltung ihrer Position im Staat, den Versuch der Kirche, sich gegen die Angriffe des Staates auf die kirchlichen Institutionen zu behaupten. Erst allmählich weitete sich dieser Kampf über die Grenzen einer kirchlichen Selbstbehauptung hinaus aus, nur sehr zögernd nahm er politische Dimensionen an⁵.

Im Grunde kann man von einem Prozeß der Ausformung des Kirchenkampfes zu kirchlichem Widerstand sprechen, von einem Prozeß, der nicht ohne Rückschläge verlief und auch nie alle Bereiche des kirchlichen Lebens erfaßte. In drei Phasen kann man diesen Prozeß einteilen, wenn man ein zeitliches Schema zugrunde legt⁶.

Am Anfang – etwa bis zur Mitte des Jahres 1934 – steht eine Phase der innerkirchlichen Auseinandersetzung, in der Kirchenkampf gleichbedeutend ist mit Kampf gegen die nationalsozialistischen Kräfte in der Kirche selbst, mit den sogenannten „Deutschen Christen“. In dieser Phase hofften die Nationalsozialisten, die Kirche von innen heraus zu erobern oder zumindest sich gefügig zu machen. In taktisch kluger Anknüpfung an innerprotestantische Reformbestrebungen zur Überwindung des landeskirchlichen Partikularismus forderten die Deutschen Christen die Bildung einer Reichskirche, die nicht nur stärker unitarische Züge tragen, sondern auch dem Führerprinzip in der kirchlichen Ämterstruktur stärkere Geltung verschaffen sollte. Ein Reichsbischof sollte an die Spitze der deutschen evangelischen Kirche treten und der protestantischen Zersplitterung entgegenwirken. Diese Politik der Deutschen Christen rief jedoch Widerstände hervor, weil sie theologisch zunehmend auf schwankenden Boden geriet und sich vor allem in den Verstrickungen des Antisemitismus verdingte. Auch wenn die Bereitschaft der Gegner der Deutschen Christen, für die jüdischen Mitbürger einzutreten, anfänglich sehr begrenzt war und sich faktisch nur auf die getauften Juden beschränkte, muß gesagt werden, daß der Antisemitismus der Deutschen Christen schließlich so abenteuerlich und theologisch bodenlos wurde, daß weite Teile der Pfarrerschaft, auch der konservativen Pfarrerschaft, gar nicht mehr anders konnten, als den Kampf aufzunehmen. Aber es blieb zunächst ein innerkirchlicher Richtungskampf, ein Richtungskampf, dem Hitler abwartend zusah.

Die zweite Phase, die in die Mitte der dreißiger Jahre fällt, ist durch scharfe Angriffe des Staates auf die kirchlichen Institutionen gekennzeichnet. In dieser Phase hatte Hitler kein Interesse mehr an den Deutschen Christen, sondern ging darauf aus, die Positionen der Kirche zu zerstören. In den meisten Landeskirchen gelang es dem Staatsapparat, die rechtmäßig bestellten Kirchenleitungen auszuschalten und mit neuen Leuten zu operieren. Dies zwang die Kräfte, die sich nicht gleichschalten lassen wollten, zur Entwicklung eines kirchlichen Notrechts und zum Aufbau eigener, vom Staat unabhängiger Institutionen. Ein für die Traditionen des staatskirchlichen Protestantismus in Preußen-Deutschland unerhörter Vorgang: zum ersten Mal seit der Reformation, wenn man von den pietistischen Ansätzen zur gemeindlichen Selbständigkeit einmal absieht, versuchen namhafte Kräfte der Kirche, unabhängig vom Staat ihren Weg zu gehen! In der sogenannten „Bekennenden Kirche“ formieren sich die Kräfte, die auf der Grundlage der berühmt gewordenen Erklärung der Barmer Syn-

¹ Vgl. Hans Rothfels, Das politische Vermächtnis des deutschen Widerstands, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 2. Jg., 1954, 4. Heft, S. 333.

² Das Gewissen steht auf, hrsg. v. Annedore Leber, 8. Aufl. Berlin-Frankfurt/M. 1959.

³ Ger van Roon, Neuordnung im Widerstand. Der Kreisauer Kreis innerhalb der deutschen Widerstandsbewegung, München 1967.

⁴ etwa der Sammelband: Der deutsche Widerstand gegen Hitler. Vier historisch-kritische Studien von H. Graml, H. Mommsen, H.-J. Reichardt und E. Wolf, hrsg. v. W. Schmitthenner u. H. Buchheim, Köln/Berlin 1966.

⁵ dazu vor allem Ernst Wolf, Zum Verhältnis der politischen und moralischen Motive in der deutschen Widerstandsbewegung, in: Der deutsche Widerstand gegen Hitler, a.a.O.

⁶ In seiner Biographie über Dietrich Bonhoeffer führt Eberhard Bethge fünf Stufen des Widerstandes an, die mir, an Bonhoeffers Lebensweg gemessen, sinnvoll zu sein scheinen, aber zur Gliederung des allgemeinen kirchlichen Widerstandes nicht in gleicher Weise einleuchten. Vgl. S. 889 f. des in Anmerkung 7 angegebenen Werkes. Ähnlich auch: E. Bethge, Adam von Trott und der deutsche Widerstand, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, 11. Jg., 1963, 3. Heft, S. 221 f.

ode von 1934 dem verengten lutherischen Obrigkeitsverständnis abschwören und einen Kampf mit dem Staat möglich machen.

Aber ein politischer Widerstand ist auch dieses noch nicht. Auch in dieser zweiten Phase ist der Kirchenkampf noch ein primär kirchlicher Widerstand, ein Widerstand, der an der Wahrung kirchlicher Positionen orientiert ist. Erst in der dritten Phase, die man etwa mit dem Jahre 1937 beginnen lassen kann, greift der Kirchenkampf über die im engeren Sinne kirchlichen Belange hinaus und beginnt sich mit dem politischen Widerstand zu berühren. Die Verhaftung von Pfarrer Martin Niemöller im Sommer 1937 ist hierfür ein Zeichen. Freilich ist diese dritte Phase auch von einer inneren Spaltung der Kirchenkampfgruppen gekennzeichnet. Die Mehrheit der Glieder der Bekennenden Kirche ist nicht bereit, Formen des politischen Widerstandes zu entwickeln und über einen Kampf für kirchlich-theologische Positionen hinauszugehen. Nur eine Minderheit zieht weiterreichende Folgerungen aus der Erkenntnis, daß der NS-Staat die Grundlagen der Humanität angreift und mit der Kirche den Menschen schlechthin bedroht. In dieser Phase gewinnt die theologische Position eines Mannes Bedeutung, der nicht nur die Grenzen zwischen kirchlichem und allgemeinem Widerstand zu überschreiten entschlossen war, sondern auch den Schritt über den Rubikon des Attentats auf Hitler mitzuverantworten bereit war: die Position Dietrich Bonhoeffers⁷. Aber worin liegt die Bedeutung – um auf die Fragestellung des Themas zurückzukommen – dieses über die Kirche hinausweisenden Widerstandes aus der Mitte der Kirche, wo sein gedanklicher Ertrag, wo seine Perspektiven für die Zukunft?

Die Antwort ist nicht einfach, zumal sie des kritischen Zusatzes bedarf, daß die meisten Niederschriften und Entwürfe auch aus diesem Bereich des Widerstandes unter Bedingungen extremer Unsicherheit entstanden sind. Sie sind nicht abgeschlossene Ergebnisse langfristiger Planungen, sondern meistens Stücke, denen etwas Provisorisches anhaftet, Papiere, die mehr mit Blick auf das unmittelbar Dringende als für Fernziele geschrieben waren. Vieles wurde überhaupt nicht aufgeschrieben, weil schriftliche Fixierungen in gefährliche Situationen bringen konnten. Trotzdem ist genügend erhalten, um mehr als die Konturen des Gesellschaftsbildes erkennen zu lassen, das die führenden Leute des kirchlichen Widerstandes hatten. Zumal von dem theologisch profiliertesten Kopf, von Dietrich Bonhoeffer, sind so viele Schriften und Aufzeichnungen erhalten, daß man, ohne zu Konstruktionen gezwungen zu sein, konkrete Feststellungen treffen kann.

Die erste Feststellung ist in mancher Hinsicht enttäuschend für diejenigen, die einen unmittelbaren Ertrag für die Zeit nach dem Kriege erwarten. Die Ordnungsvorstellungen von Bonhoeffer passen, ähnlich wie die der meisten kirchlichen Widerstandskämpfer, nur wenig in die Landschaft der kirchlichen und politischen Auseinandersetzungen der Nachkriegszeit hinein. Da ist zwar die Rede von der Wiederherstellung des Rechts und der Wahrung der Menschenwürde, von den göttlichen Ordnungen in der Welt und den Mandaten für irdische Verantwortungsbereiche. Aber die großen Streitbegriffe der Nachkriegszeit werden vergleichsweise wenig reflektiert. Von Demokratie wird nur am Rande gehandelt, und Sozialismus interessiert nur als potentiell „glaubenshindernde Wirtschaftsgestalt“. Ein Blick in Bonhoeffers Fragment gebliebene „Ethik“⁸ bekräftigt diesen Eindruck: Im Sachkatalog machen die Probleme der modernen Industriegesellschaft den geringsten Teil aus; wer nach Orientierungshilfen für eine an Sozialreformen interessierte Zeit sucht, wird nicht auf seine Kosten kommen.

Auch wer sich vom kirchlichen Widerstand Modelle für eine Neuordnung der schwieriger gewordenen kirchlichen Verhältnisse erhofft, wird bald enttäuscht sein. In der Bekennenden Kirche wußte man zwar, worauf es in den letzten Dingen der Glaubensbewahrung ankam,

⁷ Die Persönlichkeit Dietrich Bonhoeffers ist in einer großen Biographie gewürdigt worden: Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, München 1967.

⁸ Dietrich Bonhoeffer, Ethik. Hrsg. v. E. Bethge, München 1953, dort auch das vorangegangene Zitat, S. 282.

aber für die Probleme einer immer brüchiger werdenden Volkskirchlichkeit unter den Bedingungen der Säkularisation hatte man hier auch keine überdauernden Lösungen parat. So finden sich bei Bonhoeffer neben seinen letzten Visionen eines kommenden religionslosen Christentums nur einige allgemeine theoretische Sätze über die Relativität kirchlicher Strukturen, in denen er einen „Rückzug der Kirche aus der Welt“ ebensowenig für ein generalisierbares Postulat erklärt wie eine „staats- oder volkskirchliche Programmatik“⁹. Und in den Entwürfen für eine neue Ordnung der Kirchen nach dem Kriege, die Bonhoeffer und Perels 1942 verfaßt haben, werden auch mehr personelle als strukturelle Maßnahmen ins Auge gefaßt.

Es wird Wert darauf gelegt, daß sofort eine „bekenntnismäßige Leitung“ wiederhergestellt werde und der neuen deutschen evangelischen Kirche eine Behinderung durch landeskirchliche Partikularinteressen und „konfessionelle Hemmungen“ erspart bleibe. Es müsse „vermieden werden, daß die reaktionären Kreise der einstigen Generalsuperintendenten und der kirchenbehördlichen Bürokratie wieder die Leitung in die Hand bekommen“¹⁰. Das ist für die damalige Situation nicht wenig, reicht aber doch nicht aus, um als wegweisendes Legat angesprochen werden zu können.

Die für späteres Empfinden am meisten auffallende Lücke gerade bei den Männern des kirchlichen Widerstandes ist der völlige Mangel einer Auseinandersetzung mit der Problemwelt des Marxismus. Marx und Lenin kommen in den Registern der einschlägigen Schriften so gut wie gar nicht vor, und die unser Jahrhundert beherrschende russische Oktoberrevolution verschwindet – wenn überhaupt erkennbar – neben der älteren Französischen Revolution, die auch nur in ihren sekundären Phänomenen gesehen wird. „Technik, Massenbewegung und Nationalismus“, heißt es in Bonhoeffers „Ethik“, „sind das abendländische Erbe der Revolution... Am Ende des Weges, der mit der Französischen Revolution beschränkt wurde, steht der Nihilismus“¹¹. Und auch in den späteren Briefen Bonhoeffers ist zu spüren, daß ihm Kontinuität mehr bedeutete als wie auch immer geartete Brüche. Am 22. 4. 1944 schreibt er: „Früher habe ich mich manchmal nach einem... Bruch gesehnt. Heute denke ich darüber anders. Die Kontinuität mit der eigenen Vergangenheit ist doch auch ein großes Geschenk.“¹²

Kein Zweifel also: Sogar Bonhoeffer, der mit seinen Gedanken vom religionslosen Christentum und der Mündigkeit der Welt vergleichsweise am weitesten über seine Zeit hinausgewiesen hat, gehört einer konservativen Vorstellungswelt an, in der die Probleme einer Veränderung von Sozial- oder Kirchenstrukturen keine nennenswerte Rolle spielten. Ich füge sofort hinzu: vielleicht auch gar nicht so ausgeprägt spielen konnten, wenn man den damaligen Gegner, den nationalsozialistischen Gewaltstaat bedenkt. Denn das Hauptproblem der nationalsozialistischen Zeit war ja nicht das Aufbrechen erstarrter Ordnungen, um einer sinnvollen Weiterentwicklung der Gesellschaft Raum zu schaffen, sondern der Kampf gegen eine diabolische Perversion von Ordnung, gegen eine Perversion, die Ordnungsmächte und Reformkräfte gleichermaßen parasitär zersetzte und deswegen wahre Konservative und Progressive zu Bündnissen zusammenzuführen Anlaß bot.

Die nationalsozialistische Bedrohung der menschlichen Grundwerte ging sogar so weit, daß unter bestimmten Umständen ein Festhalten an traditionellen Ordnungskategorien um der Selbstbehauptung willen geboten sein konnte. In diesem Sinne spricht Bonhoeffer in einem Brief aus dem Jahre 1943 geradezu von einer „Rehabilitierung des Bürgertums... vom Christentum her“¹³; und in dem Kapitel über „Kirche und Welt“ in der „Ethik“ stehen die

⁹ Ebd., S. 274.

¹⁰ Zit. nach E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, a.a.O., S. 869.

¹¹ Ethik, a.a.O., S. 40f.

¹² Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. E. Bethge, 7. Aufl. München 1956, S. 174.

¹³ Ebd., S. 94 (Brief vom 18. 11. 43).

für späteres Empfinden restaurativen Sätze: „Jene berechnete Auflehnung gegen eine bürgerliche Sättigung, der das Gute einfach als Vorstufe des Christlichen galt – im Protest gegen diese bequeme Verkehrung des Evangeliums ist uns . . . in den letzten zwanzig Jahren eine ebenso gefährliche Entstellung des Evangeliums im umgekehrten Sinne mit großer Leidenschaft vorgetragen worden. An die Stelle der Rechtfertigung des Guten ist die Rechtfertigung des Bösen getreten, an Stelle der Idealisierung des Bürgerlichen gefiel man sich in der Idealisierung des Unbürgerlichen, des Ordnungswidrigen, des Chaotischen, des Anarchistischen, des Katastrophalen; die verzeihende Liebe Jesu zu der großen Sünderin, zu der Ehebrecherin, zum Zöllner wurde verzerrt zu einer – psychologisch oder politisch motivierten – christlichen Sanktionierung der unbürgerlichen ‚Randexistenzen‘ der Prostituierten und des Vaterlandsverrätters. Aus dem Evangelium des Sünders, um dessen Gewalt es ging, war, ohne daß man es wollte, eine Empfehlung der Sünde geworden. Das Gute – in seinem bürgerlichen Sinne – verfiel dem Gelächter.“¹⁴

Ich zitiere diese Sätze so ausführlich, weil sie an manche Fragen der Nachkriegsdiskussion über die sogenannte Bürgerlichkeit der Kirche rühren. Die Kirche ist in dieser Perspektive in zunehmendem Maße mit dem Vorwurf konfrontiert worden, daß sie in bürgerlichen Denkstrukturen befangen sei, und vor allem die evangelische Kirche mußte sich den Angriff gefallen lassen, daß sie von ihrer Genesis her eine bloße Verlängerung der bürgerlichen Welt bilde. Dem setzt Bonhoeffer also auf dem Hintergrund seiner Erfahrungen mit einem auch antibürgerlichen Ressentiment des Nationalsozialismus die Warnung entgegen, daß die bloße Umkehr einer bürgerlichen in eine unbürgerliche Ethik nichts nütze, daß – um es mit dem konkreten Beispiel zu sagen – das Heil ebensowenig von den Randsiedlern wie von den Kerngemeinden zu erhoffen sei. Aber wie ein Weg aus der unfruchtbaren Antithetik von Bürgerlichkeit und Unbürgerlichkeit heraus zu finden ist, sagt er nicht. Auch an dieser Stelle bleiben wir in der Suche nach möglichen neuen Formen gesellschaftlicher und kirchlicher Existenz ohne direkte Wegweisungen von diesem produktivsten Denker des kirchlichen Widerstandes.

Muß also die Vergegenwärtigung des gedanklichen Ertrags des kirchlichen Widerstandes mit einer unbefriedigenden Bilanz schließen? Ich glaube, nicht unbedingt. Die Bedeutung des Widerstandes im Dritten Reich bemißt sich nicht nur nach dem Ertrag an unmittelbarer Programmatik, wie manche allzusehr auf Aktualisierung bedachten Interpreten glauben. Freilich wäre es auch nicht befriedigend, in der Weise mancher älterer Betrachter von den gesellschaftspolitischen Perspektiven der Widerstandsbewegung abzusehen und sich auf die persönliche Haltung, auf das personale Ethos beschränken zu wollen. Dies wäre auch nicht im Sinne von Theologen wie Dietrich Bonhoeffer gedacht, die unbeschadet der Unabsehbarkeit der politischen Entwicklung das Wagnis zum Entwurf von Konzepten für die Nachkriegszeit immerhin nicht gescheut haben.

Bonhoeffer äußert sich sogar ziemlich besorgt über die im deutschen Luthertum weit verbreitete Neigung, auf die Entwicklung von Zukunftskonzeptionen zu verzichten und jede menschliche Planung auf dem Hintergrund eines unerforschlichen göttlichen Heilsplans zu beargwöhnen. In einem Entwurf vom Jahre 1941 schrieb er in diesem Sinne: „Die absolute Ungesicherheit des menschlichen Existierens führt . . . bei den Christen fast überall zu völligem Verzicht auf jeden Gedanken an die Zukunft, was wiederum eine stark apokalyptische Haltung zur Folge hat. Unter dem Eindruck der Nähe des Jüngsten Tages geht der Blick für die geschichtliche Zukunft leicht verloren.“¹⁵

Aber daraus ergibt sich umgekehrt auch nicht, daß Zukunftsperspektiven von ihren Gegenwartsbedingungen abzulösen seien. Im Gegenteil: Nach dem Verständnis Bonhoeffers

¹⁴ Ethik, a.a.O., S. 164 f.

¹⁵ Zit. nach E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, a.a.O., S. 871.

und seiner Freunde gewinnen sie vom Gegenwartsbezug her überhaupt erst ihre Legitimation; sie müssen beglaubigt werden in der Bewährung. Und so wird man die allzu direkte Verknüpfung des gedanklichen Erbes des Widerstandes mit späteren Zeitproblemen preisgeben müssen und gerade dadurch Einsicht in die Bedeutung dieses Erbes für spätere Zeiten gewinnen.

Ich würde die Bedeutung des kirchlichen Widerstandes für das Nachkriegsdeutschland in folgendem Sachverhalt sehen: Der Widerstand der Kirche nicht weniger als der Widerstand anderer Kräfte im Dritten Reich hat dazu beigetragen, daß der Bann der obrigkeitsstaatlichen Traditionen in Deutschland gebrochen worden ist. Ich sage nicht, daß das nachhitlersche Deutschland gegen alle Versuchungen eines Rückfalls gefeit sei, ich sage auch nicht, daß der Widerstand die Traditionen des Obrigkeitsstaates gänzlich beseitigt habe; aber ich sage, daß er ihren Bann gebrochen hat, daß er an einem Durchbruch mitgewirkt hat, der für das Denken und Handeln vieler Kirchenglieder bedeutsam geworden ist.

Die Bekennende Kirche stand nicht weniger als andere Gruppen der Opposition im Banne ihrer Zeit. Sie war sogar bestimmten Zeiterscheinungen wie dem damals nicht nur im konservativen Bürgertum verbreiteten Mißtrauen gegen liberale und parlamentarische Gesellschaftsformen besonders stark verhaftet; das traurige Geschick der Weimarer Republik beschäftigte sie nicht sonderlich. Aber gerade dadurch, daß sie im Banne ihrer Zeit stand, so wird man vielleicht in dialektischer Zuspitzung sagen dürfen, konnte sie so Wesentliches dazu beitragen, daß der Bann gebrochen wurde. Sie wußte, welche Hoffnungen sich nicht nur in Preußen mit Staat und Ordnung verbanden, und konnte deswegen besonders überzeugend, wenn sie gegen die Übersteigerung dieser Werte Front machte. Sie hatte Teil an den amtskirchlichen Traditionen des deutschen Protestantismus und war gerade deswegen in ausgezeichneter Weise in der Lage, die Schwächen dieser Traditionen aufzudecken. Sie kannte schließlich die Kraft des Gehorsams, und gerade deswegen haben ihre Aussagen über die Grenzen des Gehorsams Gewicht.

Indem die Bekennende Kirche jedoch gegen die Perversionen und Korruptionen der überkommenen konservativen Werte protestierte, gab sie den Blick auch für die Werte anderer Traditionen wieder frei. Sie machte Front gegen die Machtanmaßungen des Staates und öffnete dadurch mittelbar den Blick für die Gesellschaft. Sie kämpfte gegen die Überdehnungen des kirchlichen Amtsbegriffs und entdeckte damit die Möglichkeiten der Gemeinde. Sie litt unter den Bindungen einer nur auf Treue und Gehorsam gestellten Ethik und gewann plötzlich Zugang zur Wertwelt der „freien, verantwortlichen Tat . . . auch gegen Beruf und Auftrag“, wie es bei Bonhoeffer heißt. „Die Deutschen“, schließt Bonhoeffer seine Gedanken über die Zivilcourage in seiner Rückbesinnung „Nach zehn Jahren“, „fangen erst heute an zu entdecken, was freie Verantwortung heißt. Sie beruht auf einem Gott, der das freie Glaubenswagnis verantwortlicher Tat fordert und der dem, der darüber zum Sünder wird, Vergebung und Trost zuspricht.“¹⁶

In der Summe ließe sich also sagen, daß die Bedeutung des kirchlichen Widerstandes für die spätere Zeit mehr in seinen unfreiwilligen als in seinen freiwilligen Erfahrungen und Entdeckungen liegt. So wie der Widerstand der Kirche, um eine Formulierung von Ernst Wolf aufzugreifen, zum großen Teil ein „Widerstand wider Willen“ war,¹⁷ so waren auch die politischen und theologischen Erkenntnisse der Kirche zum großen Teil Erkenntnisse wider Willen. Die Bekennende Kirche, im Kampf gegen ihre bis zum Schluß gnadenlosen Gegner festgehalten, ging gewissermaßen im Krebsgang aus dem Dunkel des Dritten Reiches heraus. Sie hinterläßt keine Parolen einer nach vorne stürmenden Schar, sondern Zeugnisse eines von Leid geprägten Durchbruchs, Zeugnisse der Selbstüberwindung.

¹⁶ Widerstand und Ergebung, a.a.O., S. 14 f.

¹⁷ Ernst Wolf, a.a.O., S. 219 u. 230.

Dieser Durchbruch aber ist langfristig bedeutsam. Gerade die Deutschen, die nicht den Weg der meisten sie umgebenden Nationen gegangen sind, nämlich durch Revolutionen den Ausgang aus obrigkeitsstaatlichen Traditionen zu vollziehen, hätten Anlaß, dankbar festzustellen, daß durch den Widerstand gegen Hitlers Diktatur der Bann dieser Traditionen nunmehr auch bei ihnen gebrochen ist. Wie zeitgebunden die einzelnen Ordnungsvorstellungen der Widerstandskämpfer auch gewesen sein mögen: es ist eine Befreiung erfolgt zum Aufbau einer verantwortlichen Gesellschaft, in der nicht der Mensch für die Ordnung, sondern die Ordnung für den Menschen da ist. Es ist eine Befreiung erfolgt zur Reform veralteter Strukturen, so daß Wort und Tat in den einzelnen Lebensbereichen wieder mehr einander entsprechen können. Es ist eine Befreiung erfolgt zur Erprobung neuer Formen des Zusammenlebens in Kirche und Gesellschaft, damit die Resignation nicht das letzte Wort behält.

Dies alles freilich nicht im willkürlichen Sinne, und schon gar nicht willkürlich in der Wahl der Mittel. Wenn irgend etwas in der Reflektion des Widerstandes von Christen hervorgehoben werden muß, dann doch wohl die große Gewissenhaftigkeit der Beteiligten in der Prüfung ihres eigenen Vorgehens. In klarer Erkenntnis der Verletzlichkeit der menschlichen Grundwerte und in sensibler Sorge vor einer Auszehrung der Substanzen haben sie immer wieder vor leichtfertiger Gewaltanwendung zurückgeschaut, die den Sinn für das Verhältnis von Mittel und Zweck abtumpfen läßt.

Und besonders Bonhoeffer, der zu den wenigen gehörte, die sich schließlich zur Bejahung eines Attentats auf Hitler durchgerungen hatten, hat mehrfach davor gewarnt, aus dem Kampf gegen Hitler ein schuldfreies Recht auf Gewaltanwendung abzuleiten. Wer das Schwert nimmt, so hat er zu Beginn des Krieges gegenüber seinem Schwager Dohnanyi betont, wird auch durch das Schwert umkommen. Von der Geltung dieses Wortes seien die Widerstandskämpfer nicht ausgenommen, aber es bedürfe solcher Menschen, die es stellvertretend auf sich nehmen.¹⁸

Wer also meint, zur Änderung der Verhältnisse bedürfe es der Gewaltanwendung, wird sich keinen billigen Segen von den Trägern des kirchlichen Widerstandes holen können. Die Antwort gerade von Männern der Bekennenden Kirche auf die Herausforderung des nationalsozialistischen Unrechtsstaates war keine Rechtfertigung der Gewalt, sondern allenfalls die Bereitschaft, die Gewalt als Schuld und Opfer auf sich zu nehmen, um Recht und Gerechtigkeit gegen eine menschenfeindliche Tyrannei wiederherzustellen. Sie hinterlassen keinen Freibrief, sondern eine Verpflichtung: die Verpflichtung, für das einzustehen, was wir tun, und zwar mit vollem Bewußtsein.

¹⁸ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, a.a.O., S. 704 u. 893f.