

Volksnomostheologie

In der jüdisch-christlichen Geschichte wurden die im Zusammenhang mit der Volksnomoslehre relevanten systematisch-theologischen Fragen seit jeher kontrovers diskutiert. Es waren dies vor allem die Frage nach der Gottesoffenbarung, genauer: ob beziehungsweise inwiefern Gott sich auch außerhalb seines Wortes im eigentlichen Sinne (Bibel Alten und Neuen Testaments als die Heilige Schrift und Jesus Christus als das fleischgewordene Wort Gottes) offenbart hat beziehungsweise noch offenbart, ferner die Frage nach Form, Inhalt und Bedeutung beziehungsweise rechtem Gebrauch (usus) des göttlichen Gesetzes und schließlich die Frage nach der Unterscheidung und rechten Zuordnung von Gesetz und Evangelium. Schon im Alten Testament stößt man auf das Problem, ob die Tora exklusive Bedeutung für das Volk Israel oder vielmehr auch universale Bedeutung hat (etwa Jesaja 2). Im Neuen Testament wird intensiv die Frage nach der bleibenden Bedeutung des jüdischen Gesetzes und seiner rechten Auslegung für die Anhänger Jesu verhandelt (die Bergpredigt, Matthäus 5–7). Mit Beginn der Heidenmission tauchte das Problem der Hellenisierung der christlichen Botschaft auf,¹ später dann, mit dem Beginn des abendländischen Mittelalters, das der Germanisierung.² Hinzuweisen ist ferner auf das vor allem durch den „Doctor ecclesiae“ Thomas von Aquin (1225–1274) geprägte Naturrechts-Denken der römisch-katholischen Kirche, aber auch auf die altprotestantische Lehre von der „revelatio generalis“. Im Zeitalter der Aufklärung wurde weithin die Möglichkeit einer Theologie aus natürlichem Vermögen, also ohne die Notwendigkeit einer auf die Bibel sich berufenden übernatürlichen Offenbarung, behauptet.

Die angedeuteten Tendenzen waren sicher noch keine hinreichenden Voraussetzungen für das Entstehen der Volksnomostheologie. Dazu bedurfte es erst des spezifischen nationalistischen Denkens des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts.³ Bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts, zur Zeit der Befreiungskriege, entwickelte sich in Deutschland eine religiös legitimierte national-patriotische Gesinnung. In Volk und Volkstum erblickte man einen unbedingten Geschichtswillen Gottes, der neben die Christus-Offenbarung trat. Hier sind unter anderem der politische Schriftsteller →Ernst Moritz Arndt (1769–1860) und der evangelische Theologe Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) zu nennen. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts erlangte der Nationalismus mit dem Aufkommen des Imperialismus, der Rassenlehre und des →Antisemitismus eine neue Qualität. Wie die Beispiele des zum Katholizismus konvertierten Kulturphilosophen Friedrich von Schlegel (1772–1829) oder des katholischen Publizisten Joseph von Görres (1776–1848) zeigen, hatte die national-patriotische Gesinnung der Romantik zu Beginn des 19. Jahrhunderts durchaus auch in katholischen Kreisen Verbreitung gefunden. Demgegenüber standen sich deutscher Nationalismus und Katholizismus im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts zunehmend fremd gegenüber. Gründe hierfür waren die Verdrängung nationalkirchlicher Tendenzen durch den Ultramontanismus innerhalb des Katholi-

zismus sowie die heftigen Zusammenstöße zwischen der den (entstehenden) deutschen Nationalstaat dominierenden protestantisch-preußischen Obrigkeit und der katholischen Kirche während der sogenannten „Kölner Wirren“ in den 1830er Jahren und während des „Kulturkampfes“ in den 1870er Jahren. Der Protestantismus dagegen war schon wegen seiner Verfassung (landesherrliches Kirchenregiment) eng mit der Obrigkeit des neuen deutschen Nationalstaates verbunden: Der preußische König und deutsche Kaiser war in Personalunion oberster Bischof (summus episcopus) der weitaus größten deutschen evangelischen Landeskirche, der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union. Zudem schloss sich der überwiegende Teil der evangelischen Kirche im sogenannten Nationalprotestantismus auch inhaltlich den nationalistischen Tendenzen an, vor allem wohl in der Hoffnung, auf diese Weise den gesellschaftlichen Relevanzverlust auffangen zu können. Den christlich-theologischen Substanzverlust nahm man dabei in Kauf; er wurde durch politisches Engagement kompensiert.

Die Öffnung des Protestantismus gegenüber neuen kulturellen und geistigen Entwicklungen – im Unterschied zur antimodernistischen „Abschottung“ der katholischen Kirche – förderte zweifellos diese Entwicklung.⁴ Höhepunkte der geradezu symbiotischen Verbindung zwischen preußisch-deutschem „Thron“ und protestantischem „Altar“ waren die Predigten der sogenannten „Kriegstheologen“ im Ersten Weltkrieg, deren Gedankengut auch noch in den 1920er Jahren die kirchliche Szene stark bestimmte.⁵ Die Kriegsniederlage und der Umschwung 1918, der ja auch ein Ende des landesherrlichen Summepiskopats bedeutete, wurden von vielen Vertretern der evangelischen Kirche als Katastrophe empfunden. So äußerte beispielsweise der Berliner Hofprediger Bruno Doehring (1879–1961) Ende 1918 in einer Predigt: „Das Königtum in Preußen ist uns Evangelischen tausendmal mehr als eine politische Frage, es ist uns Glaubensfrage.“⁶ An die Stelle der Formel „Thron und Altar“ trat jetzt vielfach die Ersatzformel „Nation und Altar“. Während sich der deutsche Katholizismus nach dem Ende des Kulturkampfes insgesamt rasch mit den neuen Verhältnissen der Republik von Weimar arrangierte und mit dem Zentrum sogar über eine staatstragende politische Partei verfügte, tat sich der deutsche Protestantismus mit der neuen Demokratie schwer. Offiziell gab sich die evangelische Kirche zwar neutral, tatsächlich aber sympathisierten viele Pfarrer mehr oder weniger offen mit den rechtskonservativ-nationalistischen, antidemokratischen, reaktionär-revanchistischen Kräften.⁷

1930 wurde unter der Parole „Christentum und Deutschtum“ die „Christlich-deutsche Bewegung“ gegründet. Führende Vertreter waren der oben bereits erwähnte ehemalige Hofprediger Doehring, der Landesbischof von Mecklenburg-Schwerin Heinrich Rendtorff (1888–1960) sowie die renommierten Universitätstheologen Paul Althaus (1888–1966), Heinrich Bornkamm (1901–1977) und Emanuel Hirsch (1888–1972). Dabei handelte es sich um eine im Grunde kirchlich-konservative Gruppierung, der es um eine Durchdringung des Deutschtums mit den Kräften des Evangeliums, also um eine Christianisierung der nationalen Bewegung ging.

Das folgende Zitat aus den „Richtlinien“ der „Christlich-deutschen Bewegung“ von 1932 macht diese Stoßrichtung besonders deutlich: „Wir glauben, daß die deutsche Freiheitsbewegung [= die nationalistische Bewegung] mißraten muß, wenn sie nicht [...] Gott als den Herrn anerkennt, sich seinem unerbittlichen Gericht unterwirft, sich seinem Willen zur Verfügung stellt. [...] Darum rufen wir die Menschen in der deutschen Freiheitsbewegung zum christlichen Glauben.“ Zwar findet sich in diesen „Richtlinien“ auch ein klares Bekenntnis zu einer Geschichts- und Ordnungstheologie („Gott redet vernehmlich zu uns durch die Geschichte. [...] Gehorsam gegen den Ruf unseres Volkes ist uns Gehorsam gegen Gott [...]“), jedoch wird auf der anderen Seite nicht minder deutlich vor einer religiösen Überhöhung des Volkstums gewarnt: „Wir lernten in harter Schule, daß [...] weder der Glaube an die Rasse noch an den guten Willen des deutschen Menschen ausreichen, das deutsche Volk zu retten. [...] Vom Glauben her können wir nur einen Herrn anerkennen, den lebendigen Gott. Alles Menschentum hat nur so weit Recht, als es ihm dient. Auch das deutsche Volk und Reich sind nicht Selbstzweck, nicht letzter Wert.“⁸

Eine deutlich andere, wesentlich radikalere Zielsetzung als die „Christlich-deutsche Bewegung“ verfolgte der 1921 gegründete „Bund für deutsche Kirche“, auch „Deutschkirchler“ genannt.⁹ Ziel dieser von dem Denken des völkisch-rassistischen Schriftstellers →Houston Stewart Chamberlain (1855–1927) geprägten Gruppierung war nicht die Christianisierung der nationalistischen Bewegung, sondern vielmehr umgekehrt die Germanisierung des Christentums. In seinem große Wirkung erzielenden Buch „Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts“ von 1899 versuchte Chamberlain den Nachweis zu erbringen, „dass Christus kein Jude war, daß er keinen Tropfen echt jüdischen Blutes in den Adern hatte“. Das Christentum der germanischen Rasse unterscheide sich, so Chamberlain, auf Grund der tief im germanischen Volkscharakter eingewurzelten heldisch-nordischen „religiösen Rasseninstinkte“ „von Hause aus wesentlich“ von dem Christentum anderer Rassen: „Es handelt sich gleichsam um Falten des Gehirns: was auch hineingelegt wird, es muß sich nach ihnen biegen und schmiegen. Gleichwie ein Boot, dem scheinbar einförmigen Elemente des Ozeans anvertraut, weit abweichende Wege wandern wird, je nachdem der eine Strom oder der andere es ergreift, ebenso legen die selben Ideen in verschiedenen Köpfen verschiedene Bahnen zurück und geraten unter Himmelsstriche, die wenig Gemeinsames miteinander haben.“¹⁰ Der Schritt von einem solchen Denken hin zu einer gänzlichen Preisgabe jeglicher Bezugnahme auf das Christentum bzw. hin zu einer dezidiert antichristlichen Religiosität, wie sie etwa bei der „Deutschen Glaubensbewegung“¹¹ um den Religionswissenschaftler →Jakob Wilhelm Hauer (1881–1962) oder auch in dem Buch *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* des im Rufe eines nationalsozialistischen „Chefideologen“ stehenden Alfred Rosenberg (1893–1946) zu finden ist, ist natürlich sehr klein.¹²

Der Begriff *Volksnomos* wurde von dem Publizisten →Wilhelm Stapel (1882–1954) geprägt¹³, der auch als Begründer der *Volksnomostheologie* gilt, wenngleich die Inhalte dieser Lehre nicht eigentlich neu waren. Stapel war von 1918 bis 1938

Schriftleiter des „Deutschen Volkstums“, der führenden Kampfschrift des konservativ-völkischen Nationalismus. Bereits 1915 hatte Stapel in der Christlichen Welt, dem Organ des theologischen Liberalismus, einen Aufsatz mit dem Titel „Warum ich nicht zu Gott, sondern zum deutschen Gott bete.“ veröffentlicht, in dem es unter anderem heißt: „Gott hat [...] gewollt, dass ich deutsch sei [...] Ich kann mich dem Wesen, in das mich Gott schuf, nicht aus eigener Kraft entziehen. Ich gäbe ja damit den größten Teil meiner selbst auf; nämlich all die tausend Jahre meines Lebens, die ich vor dem Erwachen des Bewusstseins meiner besonderen Seele lebte.“¹⁴ Volk ist für Stapel ein biologischer Begriff („[...] es ist ein Blut [...]“), der „seine wichtige metaphysische Verankerung in der Annahme eines göttlichen Ursprungs des Volkes“ erhält; die „Verleugnung des biologisch-geschichtlichen Zusammenhangs“ des Volkes ist deshalb zugleich eine Entfremdung von Gott, also Sünde, für Stapel sogar die eigentliche Sünde des Menschen. Statt einer universalen „christlichen Ethik“, die es gar nicht geben könne, lehrte Stapel „die geschichtliche Forderung der Volkheit als sittliche Verpflichtung für den einzelnen“. Unter „Volkheit“ verstand er „den wahren Volkswillen“, das nicht demokratisch abgestimmte, sondern vielmehr intuitiv erfasste „Gesetzmäßige einer Volksseele“. Aus der „Volkheit“ deduzierte Stapel das Volksgesetz, das Stapel grundsätzlich mit dem Gottesgesetz gleichsetzte¹⁵. Vor allem drei Konsequenzen ergaben sich aus dieser Lehre: Erstens die Legitimation des Führerprinzips, was die Ablehnung des demokratischen Parlamentarismus, einschließlich der kirchlichen Synodalordnung, implizierte. Der von Gott gesandte Führer repräsentiert hierin die „Volkheit“ und setzte den Volksnomos in die Tat um. Hieraus folgte zweitens die strikte Trennung von Judentum und Deutschtum, wobei allerdings Stapel, der sich von ideologischem Judenhaß frühzeitig distanzierte, den Zionismus als Bundesgenossen anerkennen konnte. Hinzu kam drittens die Zurückweisung beziehungsweise die völkische Uminterpretation der Forderungen Jesu, wie sie vor allem in der Bergpredigt zu finden sind, und die Deutung des jüdisch-alttestamentlichen Gesetzes als nationaljüdisches Volksgesetz.

Wilhelm Stapel hat sich – konsequenterweise – durchaus die Frage gestellt, ob die Christianisierung der Germanen nicht überhaupt ein geschichtlicher Irrweg gewesen sei, der wieder rückgängig gemacht werden müsse; ob nicht die Rückkehr zu einer heidnischen Religion und die Wiedereinführung altgermanischer Bräuche geboten seien. Stapel verstand sich jedoch selbst als bewusst lutherischer Christ, dem an der grundlegenden Verbindung von Christentum und Deutschtum gelegen war. Den Begriff „Nomos“ übernahm Stapel von Hans Bogner (1895–1948), der in seinem Buch Die verwirklichte Demokratie von 1930 den Nomos als die staatsbegründende und staaterhaltende göttliche Macht der griechischen Polis bezeichnet hatte. Eine systematische Darstellung der Volksnomoslehre liegt in Stapels Buch Der christliche Staatsmann von 1932 vor. Dabei handelt es sich um die überarbeitete Zusammenfassung von Beiträgen Stapels für das „Deutsche Volkstum“ aus den Jahren ab etwa 1925. Stapels Ziel war es, dem universal-katholischen Reichsgedanken eine national-lutherische Reichslehre entgegenzusetzen. Den neuen Volksnomosbegriff defi-

nierte er wie folgt: „Jedes Volk wird zusammengehalten durch ein Gesetz des Lebens, das entsprechend seiner Natur seine innere und äußere Form, seinen Kult, sein Ethos, seine Verfassung und sein Recht bestimmt: durch den Nomos.“ Den Volksnomos konnte Stapel auch als „Artgesetz“ bezeichnen. Die Volksnomoi waren für Stapel Gnadenakte göttlicher Schöpfungsgüter, denn durch sie habe Gott die Menschen vor einem Völkerchaos bewahrt. Die Volksnomoslehre setzt die Christusoffenbarung nicht voraus und kommt im Prinzip ohne einen Bezug hierauf aus. Stapel versuchte, vor allem unter Berufung auf Matthäus 5, 17 („Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen.“), dennoch einen solchen Bezug herzustellen, tatsächlich aber fallen bei ihm Schöpfung und Offenbarung, erster und zweiter Artikel des Glaubensbekenntnisses in eins, so dass unter theologischem Aspekt aus der gefallenen Schöpfung ein forderndes Gottesgesetz wird. Nach Stapel wird überall da, wo zu Gott gebetet wird, auch ohne Christus der wahre Gott angebetet; alle Völker beten in ihren Nationalgottheiten den wahren Schöpfergott an. Die heidnischen Nomosgötter und ihre Volksreligionen konnte Stapel als die Krypta bezeichnen, die den christlichen „Dom“ trägt: „Brüche die Krypta zusammen, so bräche auch der Dom zusammen [...] Christus setzt (also) die Nationalgötter voraus.“ Inhaltlich identifizierte Stapel den Volksnomos der Deutschen im Wesentlichen mit den „altgermanischen Tugenden von Ruhm, Heldenmut und Treue“; das deutsche Volk habe auf Grund seiner „Ehrenordnung“ das Recht auf „die Schirmherrschaft über andere Völker“.¹⁶

Vor allem die „Deutschen Christen“ (DC) haben Stapels Volksnomoslehre als zentralen Inhalt ihrer Botschaft aufgegriffen, verbreitet und schließlich wegen ihrer großen Nähe zum Nationalsozialismus gründlich desavouiert. Die 1932 auf Reichsebene gegründete Glaubensbewegung Deutsche Christen¹⁷ verstand sich als eine Art nationalsozialistische evangelische „Kirchenpartei“, die zunächst vor allem das kirchenpolitische Ziel einer „Gleichschaltung“ der evangelischen Landeskirchen verfolgte. Dieses Ziel einte Richtungen unterschiedlicher weltanschaulich-theologischer Provenienz, bzw. die theologische Reflexion blieb hinter dem kirchenpolitischen Engagement zurück. Nachdem im Sommer 1933 eine einheitliche Reichskirche (Deutsche Evangelische Kirche) geschaffen worden war und der „Schirmherr“ der DC Ludwig Müller (1883–1945) mit massiver Unterstützung der Nationalsozialisten entgegen dem ursprünglichen Willen der Landeskirchenvertreter, die sich im Mai 1933 mit großer Mehrheit gegen Müller entschieden hatten, deren Führer (Reichsbischof) geworden war¹⁸, zersplitterten die nur kurzfristig als eine Massenbewegung auf Reichsebene geeinten DC (mit ca. 1 Million Mitglieder, darunter etwa ein Drittel der evangelischen Pfarrer in Deutschland) sehr bald wieder, vor allem nach der Berliner DC-Sportpalastkundgebung im November 1933, deren radikale Forderungen etwa nach Abschaffung des Alten Testaments das Kirchenvolk verschreckte und die kirchliche Opposition mobilisierte. Hinzu kam, dass die nationalsozialistische Führung Ende 1933 ihre offene Parteinahme und direkte Unterstützung der DC aufgab und sich, zumindest offiziell, wieder auf einen religiösen Neut-

ralitätskurs zurückzog zum einen, um nicht mit in den sogenannten evangelischen „Kirchenkampf“ hineingezogen zu werden, zum anderen aus Rücksichtnahme auf die Katholiken und die weltanschaulichen Distanzierungskräfte gegenüber Christentum und Kirchen in den eigenen Reihen (unter anderem um Rosenberg)¹⁹. Wenn es angesichts des diffusen Konglomerats von Lehren, Ideen und Programmen innerhalb der DC-Bewegung, deren Vertreter und Sympathisanten aus so unterschiedlichen Lagern wie der ostwestfälischen Erweckungsbewegung (zum Beispiel Ludwig Müller²⁰) oder dem extrem liberalen Protestantismus beziehungsweise dem freien, dogmenlosen Christentum (zum Beispiel Johannes Müller-Elmau, 1864–1949²¹) oder dem konfessionellen Luthertum (zum Beispiel Emanuel Hirsch²²) kamen, einen gemeinsamen lehrmäßigen Nenner neben der meist dominierenden nationalsozialistischen politischen Gesinnung gab, dann war es die Volksnomostheologie bzw. eine politische Theologie der Schöpfungsordnungen.

Bereits in den ersten „Richtlinien“ der DC von 1932 heißt es: „Wir bekennen uns zu einem bejahenden artgemäßen Christusglauben, wie er deutschem Luthergeist und heldischer Frömmigkeit entspricht. [...] Wir sehen in Rasse, Volkstum und Nation uns von Gott geschenkte und anvertraute Lebensordnungen, für deren Erhaltung zu sorgen, uns Gottes Gesetz ist. Daher ist der Rassenmischung entgegenzutreten.“ Auch in den aus taktischen Gründen sehr viel moderater formulierten „Richtlinien“ von 1933 wird dieser Ansatz prinzipiell nicht revidiert, wenn es dort heißt: „[...] eine deutsche Kirche neben dem deutschen Volke ist nichts als eine leere Institution. Christliche Kirche im deutschen Volk ist sie nur, wenn sie Kirche für das deutsche Volk ist, wenn sie dem deutschen Volke in selbstlosem Dienst dazu hilft, daß es den von Gott ihm aufgetragenen Beruf erkennen und erfüllen kann. [...] In der Anerkennung der Verschiedenheit der Völker und Rassen als einer von Gott gewollten Ordnung für diese Welt fordern wir [...]“.²³ Eine besonders große Bedeutung hatte die Volksnomoslehre bei den „Deutschkirchlern“ nahestehenden radikalen Teilen der DC-Bewegung, die nach der Zersplitterung der DC als reichseinheitliche Bewegung im Gegensatz zu den gemäßigeren Teilen noch über einen gewissen Zulauf und Einfluss verfügten. Hierzu gehörten vor allem die Thüringer DC²⁴, die Bremer DC²⁵ und die DC-Bewegung um den ehemaligen DC-Reichsleiter Joachim Hosenfelder (1899–1976)²⁶, die sich 1937/38 zur „Nationalkirchlichen Bewegung bzw. Einigung DC“ zusammenschlossen. Auch Ludwig Müller, der seit 1935 zwar faktisch entmachtet war, aber nominell bis 1945 Reichsbischof blieb, schloss sich dieser Richtung an. Müller, dessen Inkompetenz mit zu der Zersplitterung der DC beigetragen hatte, versuchte, durch eine Aufsehen erregende „Verdeutschung“ (nicht Übersetzung) der Bergpredigt wieder zu mehr Einfluss zu gelangen. Er griff damit ein Anliegen Stapels auf (vgl. oben), der umgekehrt Müllers Publikation gegen Kritik verteidigte.²⁷ In einem Nachwort begründete Müller seine Bergpredigt-„Verdeutschung“ wie folgt: „Alles deutet darauf hin, daß wir in eine Zeit hineinwachsen, in der die einzelnen Völker aus ihrem ureigensten Volksempfinden heraus die religiö-

sen Werte und Wahrheiten so fassen und gestalten werden, wie es ihrer volklichen Eigenart entspricht.“

Konsequenterweise ersetzte Müller alttestamentliche Bezüge in der Bergpredigt durch Bezüge auf den Volksnomos der Deutschen. So wurde etwa aus Matthäus 5, 33f.: „Ihr habt weiter gehört, daß zu den Alten gesagt ist: ‚Du sollst keinen falschen Eid tun [...]‘ [3. Mose 19, 12; 4. Mose 30, 3] Ich aber sage euch, daß ihr überhaupt nicht schwören sollt [...]“ (Luther-Übersetzung, Revision 1911) bei Müller: „Weiter habt ihr als Volksgesetz die heilige Überlieferung, daß ihr einen geschworenen Eid halten müßt [...] Ich sage euch: Ihr müßt Gottes Ehre, eures Volkes und eure eigene Ehre so hoch und so heilig halten, daß ihr nicht bei jeder Kleinigkeit schwört.“ Das Vergeltungsverbot (Matthäus 5, 38f.) „verdeutschte“ Müller wie folgt: „Im Volksmund heißt es immer noch: ‚Wie du mir, so ich dir‘ oder: ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn.‘ [...] Ich sage euch: Es ist besser, mit den Volksgenossen so zu leben, daß ihr miteinander gut auskommt. →Volksgemeinschaft ist ein hohes und heiliges Gut, dem ihr Opfer bringen müßt. [...] Wenn dein Kamerad in seiner Erregung dir ins Gesicht schlägt, ist es nicht immer richtig, gleich wieder zu schlagen. Es ist mannhafter, überlegene Ruhe zu bewahren. Wahrscheinlich wird dein Kamerad sich dann schämen.“²⁸ Müllers Bergpredigt-„Verdeutschung“, die bereits von zahlreichen Zeitgenossen zutreffend als „Verballhornung“ charakterisiert wurde, ist ein besonders markantes Beispiel für die praktische Umsetzung der Volksnomostheologie. In systematischer Weise bemühte sich das 1939 gegründete Institut zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben in Eisenach um eine Anpassung von Bibel, Gesangbuch und Bekenntnis an das nationalsozialistische Lebensgefühl bzw. den Volksnomos der Deutschen.²⁹

Frühzeitig und in nicht zu übertreffender Klarheit und Schärfe wandte sich Karl Barth (1886–1968) – seit 1930 bis zu seiner zwangsweisen Versetzung in den Ruhestand 1935 Professor für Systematische Theologie in Bonn – mit seiner grundsätzlichen Ablehnung jeglicher natürlichen Theologie gegen die Volksnomoslehre.³⁰ Zwar haben auch zahlreiche andere zeitgenössische Theologen die Volksnomoslehre, vor allem wegen der theologisch unzulässigen Gleichsetzung des völkischen Schöpfungsgesetzes mit dem christologischen Offenbarungsgesetz und wegen des Fehlens eines klaren Sünden- und Kirchenbegriffs, heftig kritisiert³¹, jedoch gilt die maßgeblich von Karl Barth – mit Hans Asmussen (1898–1968) und Thomas Breit (1880–1966) – verfasste „Barmer Theologische Erklärung“ von 1934³², die „Magna Charta“ der Bekennenden Kirche, als die „entscheidende kirchlich-theologische Korrektur am deutsch-christlichen Denken und [...] auch gegenüber der [...] Volksnomoslehre“.³³ Die berühmte erste These der „Barmer Theologischen Erklärung“ lautet: „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Of-

fenbarung anerkennen.“³⁴ In dem von Martin Niemöller (1892–1984) herausgegebenen „Betheler Bekenntnis“ von 1933, das als ein Vorläufer der „Barmer Theologischen Erklärung“ gilt, war die Volksnomoslehre sogar bereits ausdrücklich verworfen worden: „Wir verwerfen die Irrlehre, daß die Ordnungen Gottes in den Nomen der Völker mit dem Gesetz Gottes eins seien [...]“.³⁵ Kritik an der „Barmer Theologischen Erklärung“ wurde nicht nur von Seiten der Deutschen Christen laut, sondern etwa auch von Seiten der Erlanger Theologieprofessoren Paul Althaus und Werner Elert (1885–1954), die Vertreter eines konfessionellen Luthertums waren und sich frühzeitig von den DC distanziert hatten. Während Althaus und Elert im „Ansbacher Ratschlag“ vom 11. Juni 1934 die „Barmer Theologische Erklärung“ vor allem deshalb kritisierten,³⁶ weil sie grundsätzlich an einer Theologie der Schöpfungsordnungen festhalten wollten³⁷, behauptete der sächsische DC-Bischof Friedrich Coch (1887–1945) in seiner „Erklärung an das evangelische Sachsenvolk“ vom 15. Juni 1934 sogar, die gegenwärtigen Geschehnisse in Deutschland seien „nicht neue Offenbarungen neben Christus“, sondern vielmehr selbst (neue) Christusoffenbarungen.³⁸

Thomas Martin Schneider

-
- 1 Vgl. hierzu die Auseinandersetzungen um die altkirchlichen Dogmenbildungen.
 - 2 Vgl. etwa die altsächsische Evangelienharmonie „Heliand“ aus dem 9. Jahrhundert.
 - 3 Wolfgang Tilgner, *Volksnomostheologie und Schöpfungsglaube. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes*, Göttingen 1966, S. 36–87.
 - 4 Vgl. hierzu den sogenannten Kulturprotestantismus.
 - 5 Wilhelm Pressel, *Die Kriegspredigt 1914–1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands*, Göttingen 1967.
 - 6 Zitiert nach Erwin Iserloh/Klaus Scholder, *Die Kirchen im 20. Jahrhundert – vom ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart*, in: Raymund Kottje (Hg. u.a.), *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 3, Mainz 1989⁴, S. 248.
 - 7 Vgl. Karl-Wilhelm Dahm, *Pfarrer und Politik. Soziale Position und politische Mentalität des deutschen evangelischen Pfarrerstandes zwischen 1918 und 1933*, Köln 1965, und Kurt Nowak, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik*, Göttingen 1988².
 - 8 Zitate nach Christoph Weiling, *Die „Christlich-deutsche Bewegung“. Eine Studie zum konservativen Protestantismus in der Weimarer Republik*, Göttingen 1998, S. 334ff.
 - 9 Vgl. Hans-Joachim Sonne, *Die politische Theologie der Deutschen Christen. Einheit und Vielfalt deutsch-christlichen Denkens, dargestellt anhand des Bundes für deutsche Kirche, der Thüringer Kirchenbewegung „Deutsche Christen“ und der Christlich-deutschen Bewegung*, Göttingen 1982, S. 30–55.
 - 10 Houston Stewart Chamberlain, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, o.O. 1903⁵, S. 219, 623f.
 - 11 Kurt Nowak, *Deutschgläubige Bewegungen*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 8 (1981), S. 554–559.
 - 12 Raimund Baumgärtner, *Weltanschauungskampf im Dritten Reich. Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg*, Mainz 1977.
 - 13 Vgl. Tilgner, *Volksnomostheologie und Schöpfungsglaube*, S. 89–130.

- 14 Die Christliche Welt 4 (1915), Sp. 27.
- 15 Zitate nach Tilgner, Volksnomostheologie und Schöpfungsglaube, S. 99–114.
- 16 Wilhelm Stapel, Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus, Hamburg 1932, S. 174, 184, 218ff.
- 17 Vgl. Kurt Meier, Die Deutschen Christen, Göttingen 1976³; ders., Deutsche Christen, in: Theologische Realenzyklopädie 8 (1981), S. 552ff., und Heiner Faulenbach, Deutsche Christen, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 2 (1999⁴), Sp. 698–702.
- 18 Vgl. Thomas Martin Schneider, Reichsbischof Ludwig Müller. Eine Untersuchung zu Leben, Werk und Persönlichkeit, Göttingen 1993.
- 19 Zum sogenannten „Kirchenkampf“ vgl. Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, 2 Bde., Frankfurt a.M. 2000⁵; Gerhard Besier, Die Kirchen und das Dritte Reich. Spaltungen und Abwehrkämpfe 1934–1937, Berlin 2001, und Kurt Meier, Der evangelische Kirchenkampf, 3 Bde., Göttingen 1984².
- 20 Vgl. Thomas Martin Schneider, Zwischen Erweckungsbewegung und Nationalsozialismus. Zur Entwicklung von Ludwig Müllers Denken, in: Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 43 (1994), S. 261–272.
- 21 Ders., Müller, Johannes, in: Neue Deutsche Biographie, Bd. 18, Berlin 1997, S. 426ff.
- 22 Heinrich Assel, Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935), Göttingen 1994.
- 23 Zitiert nach Martin Greschat (Hg. u.a.), Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Bd. 5, Neukirchen-Vluyn 1999, S. 81f.
- 24 Hans-Joachim Sonne, Die politische Theologie der Deutschen Christen, S. 56–100, und Anja Rinnen, Kirchenmann und Nationalsozialist. Siegfried Lefflers ideelle Verschmelzung von Kirche und Drittem Reich, Weinheim 1995.
- 25 Vgl. Reijo E. Heinonen, Anpassung und Identität. Theologie und Kirchenpolitik der Bremer Deutschen Christen 1933–1945, Göttingen 1978.
- 26 Joachim G. Vehse, Leben und Wirken des ersten Reichsleiters der Deutschen Christen, Joachim Hossenfelder, in: Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte 38 (1982), S. 73–123.
- 27 Wilhelm Stapel, Die Bergpredigt des Reichsbischofs, in: Deutsches Volkstum (1936), S. 476–478.
- 28 Ludwig Müller, Deutsche Gottesworte, Weimar 1936, S. 36, 15f. Vgl. Schneider, Reichsbischof Ludwig Müller, S. 250–273.
- 29 Vgl. Oliver Arnold, „Entjudung“. Kirche im Abgrund, 2 Bde., Berlin 2010.
- 30 Karl Barth, Theologische Existenz heute! München 1933.
- 31 Tilgner, Volksnomostheologie und Schöpfungsglaube, S. 233–249.
- 32 Vgl. Carsten Nicolaisen, Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934, Neukirchen-Vluyn 1984.
- 33 Tilgner, Volksnomostheologie und Schöpfungsglaube, S. 251.
- 34 Zitiert nach Martin Greschat (Hg. u.a.), Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, S. 110.
- 35 Zitiert nach Tilgner, Volksnomostheologie und Schöpfungsglaube, S. 231.
- 36 Vgl. Günther van Norden (Hg. u.a.), Wir verwerfen die falsche Lehre. Arbeits- und Lesebuch zur Barmer Theologischen Erklärung und zum Kirchenkampf, Wuppertal 1984, S. 80–82.
- 37 Vgl. Paul Althaus, Theologie der Ordnungen, Gütersloh 1934. Zur unterschiedlichen Bewertung der „Barmer Erklärung“ im deutschen Luthertum vgl. Wolf-Dieter Hauschild (Hg. u.a.), Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen, Göttingen 1984.
- 38 Die Erklärung ist abgedruckt bei Günther van Norden (Hg. u.a.), Wir verwerfen die falsche Lehre, S. 82–86.