©Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

VIERTELJAHRSHEFTE FÜR ZEITGESCHICHTE

28. Jahrgang 1980 Heft 3

KLEMENS VON KLEMPERER

GLAUBE, RELIGION, KIRCHE UND DER DEUTSCHE WIDERSTAND GEGEN DEN NATIONALSOZIALISMUS

Für Karola von Kempis (in memoriam)
und Robert M. Haddad

Das Thema „Kirche und Widerstand" ist bisher vorwiegend im Zusammenhang mit dem Kirchenkampf angeschnitten worden, der sich aber, genaugenommen, mit dem Widerstand nur überschneidet, so in den Personen von Dietrich Bonhoeffer und Alfred Delp. Die Behandlung geschah entweder in der Form von Apologetik, die Kreuz und Hakenkreuz als gegebene und wirksame Alternativen im „Kulturkampf" der NS-Zeit gegenüberstellte[1], oder in der Form der Polemik, die sich, in den sechziger Jahren mit soviel Wucht von Böckenförde und dann von Hochhuth ausgelöst[2], auf die Kirchen, besonders die römische Kirche, stürzte, oder endlich, wie im vergangenen Jahrzehnt, in der Form ausgleichender und abwägender Zeitgeschichtsschreibung[3]. Der Akzent in der Argumentation lag jedenfalls durchweg auf dem Institutionellen, das heißt sie befaßte sich vorwiegend mit der Rolle der Kirchen im Dritten Reich.

Im folgenden soll nicht die Debatte über den Kirchenkampf oder über die Stellung der Kirchen zum Nationalsozialismus, das heißt über den Widerstand der Kirchen, weitergeführt werden. Vielmehr gilt die Aufmerksamkeit einem Problem, das wohl weiterreichend ist, sicher auch schwieriger und bisher noch ziemlich unerforscht: nämlich dem der Frömmigkeit, der christlichen Frömmigkeit, im Widerstand, die selbst wiederum ein Kapitel der Frömmigkeit im Dritten Reich, wenn nicht der Frömmigkeit unserer Zeit ist.

Es ist nicht abwegig, hier zu betonen, daß in einem sehr weiten Sinne des Wortes über die Frömmigkeit im Dritten Reich noch viel zu sagen ist, daß wenigstens ein Anschneiden dieses Problems auch für die hier gewählte Fragestellung von Bedeutung ist. Der Nationalsozialismus selbst war ja doch eine pseudo-religiöse Bewegung. Es

[1] J. Neuhäusler, Kreuz und Hakenkreuz. Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche und den kirchlichen Widerstand, München 1946.

[2] E.-W. Böckenförde, Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung, in: Hochland 53 (1960/61), S. 215–239; R. Hochhuth, Der Stellvertreter, Hamburg 1968.

[3] Siehe insbesondere J. S. Conway, The Nazi Persecution of the Churches 1933–1945, London 1968; E. Ch. Helmreich, The German Churches under Hitler. Background, Struggle, and Epilogue, Detroit 1979.

Jahrgang 28 (1980), Heft 3
Inhaltsverzeichnis: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv.html
URL: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv/1980_3.pdf
VfZ-Recherche: http://vfz.ifz-muenchen.de

Institut für Zeitgeschichte München-Berlin
VIERTELJAHRSHEFTE FÜR Zeitgeschichte

©Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

kam nicht von ungefähr, daß Adolf Hitler von „Gott" oder der „Vorsehung" sprach und sich sogar durch die Identifizierung mit einem „positiven Christentum" im Bereiche des Pseudo-Christlichen – also einer christlichen Häresie – bewegte. Man muß den Nationalsozialismus als eine der mächtigsten Gegenbewegungen der Neuzeit gegen die Säkularisierung verstehen, nämlich gegen die fortschreitende Lösung in Staat und Gesellschaft, in der Seele des modernen Menschen, von metaphysischen Gewißheiten, von Tradition und Religion. In den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg mit all ihren Nöten und Leiden sah der Nationalsozialismus sich berufen, den Verlust von Tradition und Religion durch eine neue Ganzheitsideologie, eine neue Totalität, eine neue Pseudo-Religion wettzumachen. Es ist bisher in der Literatur über den Nationalsozialismus allzu viel von seinem Opportunismus und seiner Ideenlosigkeit geschrieben worden; am Ende war er doch ein Ausdruck der Krise des europäischen Geistes. Seine Weltanschauung, seine Ideologie war, wie Benjamin Disraeli, der große konservative englische Staatsmann, es vor langer Zeit voraussah, eine Antwort auf den Verlust von „traditionary influences" in der Gestalt von „outraged tradition"[4]. Er war also „outraged tradition" sowohl als auch „outraged religion". Und bei einer Erörterung der Frömmigkeit im zwanzigsten Jahrhundert muß auch dem Nationalsozialismus in all seiner Perversion Raum gegeben werden.

Was nun die Frömmigkeit des Widerstandes angeht, so ist unbestreitbar, daß eine große Anzahl der Angehörigen des Widerstandes unter dem unmittelbaren Eindruck des Nationalsozialismus sich dem Christentum zuwandte. Die meisten, aus welcher Schicht sie auch immer kamen, hatten ihren Ausgangspunkt im, sagen wir, mehr oder weniger Weltlichen, wenn nicht Agnostischen, und rangen sich dann im Laufe der Ereignisse zu einer ausgesprochen christlichen Frömmigkeit durch – und dies nicht nur in den letzten Tagen oder Monaten der Haft. Das gilt für den kommunistischen Einzelgänger Johann Georg Elser und für den Sozialisten Theodor Haubach genauso wie für Männer wie Adam von Trott zu Solz, Graf Helmuth James von Moltke und, als Vertreter der älteren Generation, Carl Goerdeler. Natürlich war eine solche Entwicklung vorwiegend bei protestantischer Herkunft zu verzeichnen, da, wie zu erwarten, besonders in diesen Kreisen die traditionellen Bande sich gelockert hatten und der Säkularisierungsprozeß fortgeschritten war.

Johann Georg Elser, dessen Bürgerbräu-Attentat vom November 1939 Hitler mit Hilfe der „Vorsehung", wie er glaubte, entging, beschrieb seine Entwicklung folgendermaßen:

> „Persönlich, d. h. aus freiem Herzen und in selbstgewählten Worten habe ich nie zu Gott gebetet. Meine Tat bzw. den Wunsch eines Gelingens derselben habe ich nie mit in mein Gebet aufgenommen. Als Kind wurde ich von meinen Eltern gelegentlich sonntags mit in die Kirche genommen, später bin ich manches Mal allein gegangen, aber schließlich immer seltener. Erst im Laufe dieses Jahres ging ich wieder öfter in die Kirche, nämlich bis heute vielleicht seit Jahresbeginn ungefähr 30-mal. Ich bin in letzter Zeit auch öfter werktags in eine katholische Kirche gegangen, wenn gerade keine evangeli-

[4] W. F. Monypenny u. S. E. Buckle, The Life of Benjamin Disraeli, Bd. III, New York 1914, S. 181.

Jahrgang 28 (1980), Heft 3
Inhaltsverzeichnis: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv.html
URL: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv/1980_3.pdf
VfZ-Recherche: http://vfz.ifz-muenchen.de

Institut für Zeitgeschichte München-Berlin
Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

©Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

sche Kirche da war, um dort mein Vaterunser zu beten. Es spielt meines Erachtens keine Rolle, ob man dies in einer evangelischen oder katholischen Kirche tut. Ich gebe zu, daß diese häufigen Kirchenbesuche und dieses häufige Beten insofern mit meiner Tat, die mich innerlich beschäftigte, in Zusammenhang stand, als ich bestimmt nicht soviel gebetet hätte, wenn ich die Tat nicht vorbereitet bezw. geplant hätte. Es ist schon so, daß ich nach einem Gebet immer wieder etwas beruhigter war."[5]

Theodor Haubach trat, und zwar nicht in letzter Stunde, der evangelischen Kirche bei und empfing das Abendmahl von Eugen Gerstenmaier[6]. Die Familie Goerdeler ging seit Beginn der NS-Herrschaft allsonntäglich in die Kirche, was sie vorher nicht zu tun pflegte[7]. Aber dies sind nur beiläufige Hinweise. Die eigentliche Fragestellung lautet: Welche Formen der Frömmigkeit entwickelten die Männer des Widerstandes im Laufe ihres Kampfes gegen den Nationalsozialismus und inwieweit wurde diese Frömmigkeit für sie richtunggebend?

Wenn hier versuchsweise die Unterscheidung zwischen Glauben und Religion benützt wird, die von Dietrich Bonhoeffer hervorgehoben und in den Mittelpunkt seiner Theologie gestellt worden ist[8], so weil sie vielleicht behilflich sein kann, der Art der Frömmigkeit der Widerständler nachzugehen. Bonhoeffers Mitstreiter sind, wenn sie auch nicht primär theologisch bestimmt waren und wenn sie auch, wie Trott und Stauffenberg, Bonhoeffer nicht persönlich kannten oder ihm, wie Moltke, nicht eng verbunden waren, in ihrem religiösen Suchen doch seine Zeitgenossen, Weggenossen, Leidensgenossen gewesen. Für sie alle stand die Auseinandersetzung mit der Frage der Säkularisierung, aus der Bonhoeffers Unterscheidung zwischen Glauben und Religion erwachsen war, im Mittelpunkt ihres Denkens: d. h. die Entchristianisierung und Rechristianisierung. Dazu kam dann auch die Frage der konkreten Formgebung für ihre Frömmigkeit, ihre Ecclesiologie, die bei allen, selbst bei Bonhoeffer, unvollendet blieb, aber doch in der Betonung des Ökumenischen von wesentlicher Bedeutung wurde. Bonhoeffer schnitt das Problem der Formen der Frömmigkeit in einer modernen säkularisierten Welt an und löste insbesondere hergebrachte konventionelle Begriffe auf. Seine Einsichten mögen hier als Hypothese dazu dienen, der Auseinandersetzung eines Trott oder eines Moltke mit dem Christentum zu folgen. Zumindest stellte Dietrich Bonhoeffer die Frage, auf welche Art man in einer säkularisierten oder, wie er sich ausdrückte, in der „mündig gewordenen" Welt[9], in der Religion im engsten Sinne des Wortes nicht mehr möglich ist, dennoch zum christlichen Glauben finden kann. Für Bonhoeffer gab es kein einfaches Zurück von der Säkularisierung zur Religion, eine Schlußfolgerung, die nicht unbedingt allgemein annehmbar ist. Aber Dietrich Bonhoeffers Frage, welche Arten oder Abarten christlicher Frömmigkeit in einer mündig gewordenen Welt möglich sind, ist von allgemeiner Bedeutung.

---

[5] L. Gruchmann (Hrsg.), Autobiographie eines Attentäters. Johann Georg Elser, Stuttgart 1970, S. 75.

[6] Mitt. Freya v. Moltkes an den Verf.

[7] Mitt. Ulrich Goerdelers an den Verf.

[8] Vgl. besonders D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. von E. Bethge, München 1951, S. 131–198.

[9] Ebenda. S. 160.

Jahrgang 28 (1980), Heft 3
Inhaltsverzeichnis: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv.html
URL: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv/1980_3.pdf
VfZ-Recherche: http://vfz.ifz-muenchen.de

Institut für Zeitgeschichte München-Berlin
Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

©Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

Die Fragestellung geht auf William James zurück, den amerikanischen Philosophen und Psychologen, mit dem sich Dietrich Bonhoeffer während seines amerikanischen Studienjahres (1930/31) gründlich auseinandergesetzt hatte. In den Gifford Lectures in Edinburgh vom Jahre 1901/02 befaßt sich James mit „Varieties of Religious Experience"[10] und glaubt grundsätzlich zwischen zwei Formen der Frömmigkeit unterscheiden zu können: jener, die durch Tradition übermittelt wird und von Gewohnheit, „träger Gewohnheit", geprägt ist, und jener, die einem „akuten Fieber" gleicht[11]. Diese Unterscheidung entwickelt er dann weiter zur Unterscheidung zwischen einer gesunden, harmonischen Frömmigkeit und einer kränkelnden, zerspaltenden.

Solche Unterscheidung kann nicht oder nur in ganz begrenztem Maße als Modell für die Frömmigkeit des Widerstandes dienen, der sich in einer Lage fand, die wohl einzigartig war: in einer mündig gewordenen Welt, unter dem Druck der totalen Macht, die selbst pseudo-religiöse Attribute hatte, suchte er den Weg zu einem Gottesglauben zu bahnen. Wohl sprach Hermann Kaiser, der ja der älteren Generation angehörte (geb. 1885), von der „Religion der Väter", die dazu diene, „für die einzuschlagende Richtung im persönlichen und allgemeinen Leben Weisungen und Richtpunkte" zu geben[12]. Für die jüngeren war das nicht so einfach. Helmuth von Moltke (1907) war in einem Christian-Science-Haus aufgewachsen und selbst lutheranisch getauft und konfirmiert. Zu Mittag wurde im Berghaus von Kreisau das Tischgebet gesagt – zu Mittag und nicht zu Abend, weil es zu Abend weniger zu essen gab; sonst aber ging Helmuth, auch nachdem er 1929 Herr von Kreisau geworden war, selten in die Kirche[13]. Hans-Bernd von Haeften (1905), der unter den protestantischen Laien des Widerstandes einer der theologisch bestgeschulten war, betonte, daß Luther „keine allgemein gültigen" Antworten geben könne[14]. „Wie ich schon eingangs sagte, muß jeder die Antwort letzten Endes neu für sich selber finden. Und das mag in den seltensten Fällen von heute auf morgen gelingen. In den meisten Fällen mag auch hier ... Geduld vonnöten sein ... ‚Geduld (sagt Paulus) bringet Erfahrung; Erfahrung aber bringet Hoffnung; Hoffnung aber läßt nicht zu Schanden werden'."[15]

Auf Denken und Handeln seines Freundes Adam von Trott (1909) übte ohne Zweifel dessen Mutter Eleanore von Trott einen wesentlichen Einfluß aus; sie war eine bedeutende, tief religiöse Frau, für die ihr Glaube zu einem Wegweiser für ihr Handeln wurde. Das war gar nicht so häufig in der Welt des preußischen Adels – Eleanore von Trott war eine geborene von Schweinitz –, in der Glaube und Politik allgemein eher getrennt blieben; es mag ein Vermächtnis ihrer mütterlichen Vorfahren, der amerikanischen Familie Jay, sein, die calvinistisch-hugenottischer Herkunft

[10] W. James, The Varieties of Religious Experience, New York 1902.
[11] Ebenda, S. 8.
[12] Abschrift von Brief Hermann Kaisers an „Lieber Herr", 5. 1. 1943; Sammlung Rudolf Pechel, III/2, Bundesarchiv Koblenz.
[13] M. Balfour/J. Frisby, Helmuth von Moltke. A Leader against Hitler, London 1972, S. 18, 41.
[14] Hans-Bernd von Haeften an Hannes Brockhaus, Januar 1941, in: Barbara von Haeften, Aus unseren Briefen 1931–1944, S. 117.
[15] Ebenda, S. 117f.

Jahrgang 28 (1980), Heft 3
Inhaltsverzeichnis: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv.html
URL: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv/1980_3.pdf
VfZ-Recherche: http://vfz.ifz-muenchen.de
Institut für Zeitgeschichte München-Berlin
Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

©Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

war. Eleanore von Trott war früh, d. h. in den zwanziger Jahren, in ökumenische Tätigkeit verwickelt, die sie, wie auch den jungen Adam, mit Willem Visser't Hooft zusammenbrachte, und ihre Entrüstung über den Nationalsozialismus verstrickte sie dann in den Kirchenkampf. So schrieb sie 1936 an Adam über die Abkehr von Gott, „die in Rußland und Spanien offenkundig, bei uns noch verschleiert" sei. Sie fuhr fort:

„Ich glaube, daß der Kampf, in dem wir stehen, denkbar ernst ist ... Nur durch Christus ... , nur dadurch, daß wir Führer bekommen, die in seinem Geist und seiner Kraft wirken, kann es besser werden. Aber wenn es besser werden soll, dann müssen die, die an diese Ideen glauben, sich bis zum letzten dafür einsetzen und das ‚dein Wille geschehe' nicht wie üblich nur in müder Resignation sagen, sondern mit dem überwältigenden und sieghaften Nachsatz: ‚wie im Himmel, also auch auf Erden'. Dafür lohnt es sich zu kämpfen.

So, lieber Adam, da habe ich Dir gesagt, wie ich über die Dinge denke. Kannst Du mir zustimmen."[16]

Wir kennen die unmittelbare Erwiderung Adams leider nicht, aber letzten Endes war seine Verstrickung in den Widerstand seine treueste Antwort, schrieb er doch im Jahre 1941 ganz eindeutig an die Mutter, „daß wir von Dir den Sinn eines christlichen Lebens und Glaubens gelernt haben"[17].

Dies bedeutet aber nicht, daß Adams Frömmigkeit „second hand", das heißt übertragen im Sinne von William James war. Schon als Bube lehnte er sich gegen den unterwürfigen Zug des Christentums auf, gegen die Betonung des Betens anstatt der mutigen Tat[18] – als ob er damals schon Nietzsche gelesen hätte. Und im Sommer 1928 befreundete Adam sich anläßlich einer Reise in die Schweiz mit dem Freund seiner Mutter Visser't Hooft, dem späteren Generalsekretär des provisorischen Ökumenischen Rates der Kirchen. Visser erinnert sich, daß Adam damals in einer „religiösen Krise" gewesen sei: „Die Bibel sage ihm nichts, die Lektüre von Dostojewskis Romanen bedeute augenblicklich für ihn die indirekte Verbindung mit dem Christentum."[19] Ohne Zweifel war Adam, nach allen Aussagen, ein tief religiöser Mensch, wenn auch kein Kirchengänger und nicht, wie er sich einmal ausdrückte, „im alten christlichen Sinne". Er schrieb dies im Jahre 1938 von seiner China-Reise; sein Gottesglaube war damals von dem Mysterium des Fernen Ostens genährt[20].

Wie schon angedeutet, müssen wir Trott, Moltke und auch Bonhoeffer als Angehörige ein und derselben Generation sehen, deren grundsätzliches Bewußtsein nach Bonhoeffer das „Unvollendete, Fragmentarische unseres Lebens" war[21], das sie von der Generation der Eltern absetzte. Helmuth von Moltke sprach von der „Sinnlosig-

[16] Eleanore von Trott an Adam von Trott, 16. 10. 1936; Briefe der Eltern, Sammlung Trott.

[17] Adam von Trott an E. von Trott, 27. 4. 1941; Briefe an die Mutter 1919–1944, Sammlung Trott.

[18] Ch. Sykes, Troubled Loyalty. A Biography of Adam von Trott zu Solz, London 1968, S. 18.

[19] Clarita von Trott, Adam von Trott zu Solz. Eine erste Materialsammlung, Sichtung und Zusammenstellung 1957/58. Vgl. W. A. Visser't Hooft, Memoirs, Philadelphia 1973, S. 155.

[20] Diana Hopkinson an Reverend John W. Darr, 31. 12. 1946, Sammlung Julie Braun-Vogelstein, Leo Baeck Institut; Hasso v. Seebach an Diana Hopkinson, 23. 9. 1949, im Besitz von Mrs. Hopkinson; C. v. Trott, Materialsammlung, S. 137.

[21] Bonhoeffer, Widerstand, S. 60f.

Jahrgang 28 (1980), Heft 3
Inhaltsverzeichnis: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv.html
URL: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv/1980_3.pdf
VfZ-Recherche: http://vfz.ifz-muenchen.de

Institut für Zeitgeschichte München-Berlin
Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

©Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

keit alles Handelns"[22]. Adam von Trott sah sich einer „starken Irreführungen, Illusionen und Enttäuschungen ausgesetzten Generation" zugehörig und sich selbst als einen „unsteten Weltwanderer"[23]. In den letzten Monaten vor dem Attentat, als Adam sich eingehend mit seinem Glauben auseinandersetzte, betonte er aber wiederholt, daß es mit der „naiven Frömmigkeit, die dazu oft auf Trägheit (William James!), wenn nicht roher Feigheit beruht"[24], nicht getan sei. Der „christliche Kinderglaube" reiche nicht mehr hin, der „Wucht und Intensität unserer heutigen Probleme" zu genügen[25].

Wenn also die überlieferte Religion, die „Religion der Väter", die träge Gewohnheit keine Richtlinie gab, was dann? Vom fieberhaften religiösen Erlebnis, wie einer Konversion, war in Widerstandskreisen nicht die Rede. Dietrich Bonhoeffer lehnte für sich den Begriff der Konversion ab; die Klärung seiner theologischen Stellung beruhte auf einer fortschreitenden religiösen Festigung[26]. Helmuth von Moltke sprach wohl von einer „Wandlung", die während des Krieges in ihm vorgegangen sei; aber es war bei ihm bestimmt keine Frage eines plötzlichen Erwachens, sondern, wie er sich selber ausdrückte, „einer tieferen Erkenntnis christlicher Grundsätze"[27]. Wenn Moltke seinem englischen Freund und Mentor Lionel Curtis von einem „geistigen Erwachen"[28] in Deutschland schrieb, so sah er dies wieder nach dem Wort Bonhoeffers im reifen, mündigen Selbstbewußtsein der Protestanten und Katholiken im Lande begründet.

Adam von Trott hat sich mit der Möglichkeit der Konversion, das heißt einer Konversion zum Katholizismus, auseinandergesetzt. Sein älterer Bruder Werner, ein sehr eigenwilliger, grüblerischer Mensch, der auf seine jüngeren Brüder Adam und Heinrich einen schier erdrückenden Einfluß ausübte, war in seiner unzweideutigen Ablehnung des Nationalsozialismus erst zum Kommunismus übergetreten und 1942, mitten im Kriege, zum Katholizismus; Heinrich folgte ihm darin später. War dieser Schritt für Adam auch verständlich, das heißt traten die „Bedenken gegen" ihn mehr und mehr zurück, so glaubte er doch ausdrücklich feststellen zu müssen, daß er selbst sich nicht „zu dem gleichen genötigt fühle"[29].

Also weder „träge Gewohnheit" noch „akutes Fieber". Wir müssen daher die Modelle von William James ergänzen. Grundsätzlich kann man feststellen, daß es sich im Widerstand nicht um mystische, kränkliche, pathologische Menschen – das sind Kategorien des Psychologen William James – handelte, sondern, kurz gesagt, um Menschen, die in einer ungewöhnlichen, pathologischen Welt lebten, in der Welt des Dritten Reiches. Deshalb war die Frömmigkeit des Widerstandes im Dritten Reich

---

22 Helmuth von Moltke an Freya von Moltke, 11. 10. 1941, in: F. von Moltke/M. Balfour/J. Frisby, Helmuth James von Moltke 1907–1945. Anwalt der Zukunft, Stuttgart 1972, S. 177.

23 Adam von Trott an Clarita von Trott, 18. 6. 1944, Sammlung Trott.

24 Adam von Trott an Clarita von Trott, 1. 5. 1944, Sammlung Trott.

25 Adam von Trott an Clarita von Trott, 18. 6. 1944, Sammlung Trott.

26 E. Bethge, Turning Points in Bonhoeffer's Life and Thought, in: Union Seminary Quarterly Review XXIII (1967), 1, S. 7.

27 Helmuth von Moltke an Lionel Curtis, 18. 4. 1942, in: F. von Moltke etc., Helmuth James von Moltke, S. 185.

28 Ebenda.

29 Adam von Trott an Heinrich von Trott, 6. 7. 1942, Sammlung Trott.

Jahrgang 28 (1980), Heft 3
Inhaltsverzeichnis: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv.html
URL: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv/1980_3.pdf
VfZ-Recherche: http://vfz.ifz-muenchen.de

Institut für Zeitgeschichte München-Berlin
Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

©Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

eine Frömmigkeit des Leidens und Mitleidens. Hand-Bernd von Haeften sah sich und seine Freunde „auf ‚verlorener' Anfangsposition" und in einer „Diaspora", die er als „Gemeinschicksal der Christenheit in der Welt – heute mehr denn je" verstand[30].

Ist nicht die Notlage – persönliche Not, politische Not, das heißt Gewalt, Krieg und Gefängnis – eine fruchtbare Quelle der Frömmigkeit? In normalen Zeiten haben die Menschen doch eher den Hang, Gott zu vergessen; und angenommen, alle Zeiten seien „normal", es gäbe kein Leid, keine Not, keinen Tod, so hätten wir, brauchten wir keine Frömmigkeit. Umgekehrt ist dann die Frömmigkeit in der Endlichkeit, im Fragmentarischen des hiesigen Lebens begründet, im Schmerz, im Leiden, in der Not.

Ein wichtiges Dokument solcher Notlage ist Dietrich Bonhoeffers „Nach zehn Jahren", das er zu Weihnachten 1942 für Hans Oster, seinen Schwager Hans von Dohnanyi und seinen Freund Eberhard Bethge niederschrieb. Verlorene zehn Jahre? Von christlicher Warte sicher nicht. „Ich glaube, daß Gott uns in jeder Notlage soviel Widerstandskraft geben will, wie wir brauchen." Im folgenden schrieb er vom Leiden Christi, das das „Leiden aller Menschen an seinem Leibe" sei und ein Leiden „in Freiheit, in Einsamkeit, abseits und in Schanden, an Leib und Geist"[32], beispielhaft für die Christenheit geworden. Und dann der unvollendete Schlußparagraph:

> „Es bleibt ein Erlebnis von unvergleichlichem Wert, daß wir die großen Ereignisse der Weltgeschichte einmal von unten, aus der Perspektive der Ausgeschalteten, Beargwöhnten, Schlechtbehandelten, Machtlosen, Unterdrückten und Verhöhnten, kurz der Leidenden sehen gelernt haben. Wenn nur in dieser Zeit nicht Bitterkeit oder Neid das Herz zerfressen hat, daß wir Großes und Kleines, Glück und Unglück, Stärke und Schwäche mit neuen Augen ansehen, daß unser Blick für Größe, Menschlichkeit, Recht und Barmherzigkeit klarer, freier, unbestechlicher geworden ist, ja, daß das persönliche Leiden ein tauglicherer Schlüssel, ein fruchtbareres Prinzip zur betrachtenden und tätigen Erschließung der Welt ist als persönliches Glück. Es kommt nur darauf an, daß diese Perspektive von unten nicht zur Parteinahme für die ewig Unzufriedenen wird, sondern daß wir aus einer höheren Zufriedenheit, die eigentlich jenseits von unten und oben begründet ist, dem Leben in allen seinen Dimensionen gerecht werden, und es so bejahen."[33]

Ähnlich schrieb Adam von Trott an seinen Bruder Heinrich von den Aufgaben und Opfern in „dunklen Zeiten"[34], an Clarita, seine Frau, über die „Innigkeit der Gottnähe in dem tieferen Leiden, das man wohl immer vermuten soll, wo man nicht mehr versteht"; ihre Bedeutung ist letztlich „Klärung und ‚religio' der eigenen Position"[35]. Und sein Freund Haeften verstand „das Erleben der Zeitgeschichte mit ihrem namenlosen Leiden, Grauen und Entsetzen" letzten Endes als eine Bestätigung, „daß Gott Herr der Geschichte ist" und „daß er in der Geschichte waltend einen Heilsplan

---

30 Hans-Bernd von Haeften an Möckel, zit. nach G. van Roon, Neuaufbau im Widerstand, München 1967, S. 154.

31 Bonhoeffer, Widerstand, S. 9–25.

32 Ebenda, S. 21f.

33 D. Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, hrsg. von E. Bethge, Bd. II, München 1959, S. 441.

34 Adam von Trott an Heinrich von Trott, 29. 12. 1940, Sammlung Trott.

35 Adam von Trott an Clarita von Trott, 1. 5. 1944, Sammlung Trott.

Jahrgang 28 (1980), Heft 3
Inhaltsverzeichnis: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv.html
URL: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv/1980_3.pdf
VfZ-Recherche: http://vfz.ifz-muenchen.de

Institut für Zeitgeschichte München-Berlin
Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

©Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

verwirklicht"[36]. Helmuth von Moltkes Bericht an Lionel Curtis[37] über den „unglaublichen Druck", über „Tyrannei ... Terror ... Zerfall aller Werte" und über die „Wiederherstellung des Bildes des Menschen im Herzen unserer Mitbürger" als einer „Frage der Religion" kann auch für sein ganzes Erleben der Not und des Elends im Dritten Reich gelten.

Nun kommen wir zu einer vierten Form der Frömmigkeit, wiederum in Ergänzung der Modelle von William James. Carl Gustav Jung hat sich in seinem Aufsatz über „Das geistige Problem des modernen Menschen"[38] mit der Frage auseinandergesetzt, daß der moderne Mensch, von allen metaphysischen Gewißheiten gelöst, in einer künstlichen Welt rationaler Ideale lebt, der Humanität, des Rechtes, der Rationalität selbst, der materiellen Wohlfahrt, des Fortschrittes – und all dies nicht ungestraft. Denn die Welt des Unterbewußten, des Irrationalen, des Mythos muß sich doch irgendwie durchsetzen, und sie kommt wie ein Naturereignis zum Vorschein. So sprach Jung von einer gnostischen Frömmigkeit, einer gnostischen religiösen Erfahrung[39] ähnlich der Gnostik des zweiten Jahrhunderts nach Christi, die christliches Gedankengut mit Hilfe orientalischer und griechischer Spekulation umzudeuten versuchte. Im zwanzigsten Jahrhundert, in dem die übertragenen Formen religiöser Erfahrung, nämlich besonders des Christentums, in Frage gestellt, wenn nicht im Aussterben begriffen waren, glaubte Jung ebenfalls neue Quellen der Frömmigkeit in der Suche nach neuen metaphysischen Gewißheiten vor allem aus dem Osten entdecken zu können.

Ohne Zweifel war der Nationalsozialismus selbst so eine Art Neo-Gnostik. Er stellte eine Auflehnung gegen die Verweltlichung der modernen Welt dar, gegen den Rationalismus des bürgerlichen Zeitalters, und er suchte in Mysterien Zuflucht, die er nun nicht im Osten fand, sondern im Bodenständigen und Völkischen. Jedenfalls war der Nationalsozialismus, wie schon gesagt, eine pseudo-religiöse, wenn nicht sogar pseudo-christliche Bewegung. Letzteres hat Karl Barth stets betont und Eleanore von Trott in ihrem bedeutenden Brief an ihren Sohn Adam ausdrücken wollen.

Die Frage nun, ob und inwieweit der deutsche Widerstand an dieser gnostischen Form der Frömmigkeit teilnahm, ist wichtig und daher um so heikler. Sicher war die Ausgangssituation mit der des Nationalsozialismus identisch: nämlich die Problematik der Säkularisierung und das damit verbundene Bewußtsein des „Lösens aller Bindungen"[40], wie Trott sich ausdrückte. Was fehle, schrieb Pater Delp, sei „die Kraft zur Einigung der Gegensätze, zur Bindung in eine höhere Einheit, zur schöpferischen Synthese"[41]. An eine wörtlich verstandene Gnostik erinnern die wiederholten Versu-

---

36 Hans-Bernd von Haeften an Barbara von Haeften, 14. 11. 1942, in: Barbara von Haeften, Aus unseren Briefen, S. 146f.

37 Vgl. Anm. 27.

38 C. G. Jung, Das Seelenproblem des modernen Menschen, Zürich 1950.

39 Ebenda, S. 372.

40 Adam von Trott an Julie Braun-Vogelstein, 26. 1. 1940, Sammlung Julie Braun-Vogelstein, Leo Baeck Institut.

41 A. Delp, Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers, Freiburg i. Br. 1935, S. 125.

Jahrgang 28 (1980), Heft 3
Inhaltsverzeichnis: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv.html
URL: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv/1980_3.pdf
VfZ-Recherche: http://vfz.ifz-muenchen.de

Institut für Zeitgeschichte München-Berlin
Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

©Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

che Bonhoeffers, Gandhi zu besuchen, und seine Hoffnung, damit eine Erneuerung des Christentums aus indischer Frömmigkeit zu fördern, ebenso die Fernostreise Adam von Trotts (1937/1938), die ihm unter anderem dazu dienen sollte, die Wirrnis seiner Zeit und das Leid seines Landes von der Perspektive des Ostens überblicken zu können und sich selbst zu finden. Das waren aber die Monate, in denen Adam sich zu dem Entschluß zur konspirativen Tat durchrang. Ferner war gewiß auch die Verbindung des Grafen von Stauffenberg mit Stefan George von dessen Bestreben beeinflußt, die entzauberte Welt neu zu mystifizieren.

Das Suchen nach der neuen Frömmigkeit hing auch mit dem Abstößigen des Nationalsozialismus zusammen. Gerade weil die Ausgangssituation dieselbe und, oberflächlich gesehen, sogar das Glaubensvokabular des Nationalsozialismus und der Widerständler in vieler Beziehung ähnlich war, mußten Grenzen gezogen werden. Besonders die jüngere Generation, die in der Nachkriegszeit vielfach vom Erlebnis der Jugendbewegung geprägt worden war und sich mit Nietzsche oder den verschiedenen Standartenträgern der sogenannten „konservativen Revolution" auseinandergesetzt hatte, war allzu bereit, das bürgerliche Zeitalter abzuschreiben. Adam von Trott sprach in einem Brief an seine englische Freundin Shiela Grant-Duff über die „Überbleibsel bürgerlicher Kultur und Werte des neunzehnten Jahrhunderts"[42]; an seine Frau Clarita schrieb er:

> „Wenn heute etwas gefordert ist, so ist es dies Übersichhinauswachsen, was jenes bürgerliche Zeitalter, dem wir noch allzusehr angehören, trotz aller Annehmlichkeiten uns immer versagte, und wovon wir uns jetzt klar und deutlich zu trennen berufen sind."[43]

Auch Helmuth von Moltke konstatierte am 1. Oktober 1938 in London ein „letztes Aufflackern des Alten" und das beinahe sichere Anbrechen eines „neuen Zeitalters", dessen die Engländer sich wohl noch nicht völlig bewußt seien, für das aber „wir", das heißt er und seine Freunde im Widerstand, „viel geschärftere Sinne" hätten[44]. Alles dies klingt ein wenig mysteriös, wird jedoch verständlich im Lichte der Arbeitslagererfahrungen Moltkes und des Einflusses von Eugen Rosenstock-Huessy. Innerhalb des Widerstandes galten Moltke und seine Kreisauer Freunde aber, wie Ulrich von Hassell in seinem Tagebuch niederschrieb, als die „Junioren" im Gegensatz zu den Alten der Gruppe um Beck und Goerdeler[45]. Die Jungen unterschieden sich besonders durch ihre sozialpolitische und kirchliche Orientierung von der Gedankenwelt der Alten, deren Pläne Moltke ja, wie bekannt, abweisend mit einer „Kerenski-Lösung" gleichsetzte[46].

Es ist einmal in der Literatur über den deutschen Widerstand behauptet worden,

---

[42] Verlorener Brief Adam von Trotts an Shiela Grant-Duff, Sommer 1935, jedoch ist die Stelle zitiert in Shiela Grant-Duff an Adam von Trott, 20. 9. 1935, Sammlung Shiela Grant-Duff.

[43] Adam von Trott an Clarita von Trott, 26. 3. 1944, Sammlung Trott.

[44] F. von Moltke etc., Helmuth James von Moltke, S. 86.

[45] U. v. Hassell, Vom Anderen Deutschland, Frankfurt 1964, S. 215.

[46] Helmuth von Moltke an Freya von Moltke, 9. 1. 1943, in: F. von Moltke etc., Helmuth James von Moltke, S. 205.

Jahrgang 28 (1980), Heft 3
Inhaltsverzeichnis: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv.html
URL: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv/1980_3.pdf
VfZ-Recherche: http://vfz.ifz-muenchen.de
Institut für Zeitgeschichte München-Berlin
Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

©Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

daß er sich gegen etwas – den Nationalsozialismus – auflehnte, mit dem er in wesentlichen Dingen übereinstimmte; deshalb seine „Politik der Unsicherheit"[47]. Dies ist ein hartes Urteil und auch ein falsches. Sicher sahen besonders die Jungen keinen Weg zurück zum liberalen, parlamentarischen, kapitalistischen System, und sie bemühten sich um eine neue Sozialordnung. Sicher auch standen sie der Wirklichkeit der pluralistischen Gesellschaft und ebenso der modernen Technik skeptisch gegenüber. Das mögen, besonders angesichts der bundesrepublikanischen Wirklichkeit, Schwächen gewesen sein, die, wie Ralf Dahrendorf und Hans Mommsen hervorgehoben haben, dem Widerstand einen Einfluß auf die Ordnung nach dem Zweiten Weltkrieg versperrten[48]. Aber das bedeutet nicht, daß der deutsche Widerstand mit dem Nationalsozialismus, seinem Erzgegner, gleichzusetzen ist. Ganz im Gegenteil. Der gnostische Impuls führte die Nationalsozialisten ins Germanisch-Barbarische und den Widerstand zur Suche nach einem Neuverständnis christlicher Frömmigkeit. „Es ist eine ergreifende und keineswegs anachronistische Vorstellung", so schrieb Trott im November 1934, „unter den schon hinfälligen neuen Experimenten ein christliches Deutschland wiedererstehen zu sehen."[49] „Sehr hoffnungsvoll und ermutigend", bemerkte seine englische Korrespondentin in ihrer Antwort; sie fügte aber skeptisch hinzu: „Doch frage ich mich, was Du unter christlichem Deutschland verstehst?"[50] Ein paar Jahre später legte Adam sich indes ganz unzweideutig fest: „Ich bin zum Schluß gekommen, daß nur eine grundlegende Wiedergeburt christlichen Gesetzes und christlicher Ethik ... die Flut stemmen kann, die alles, was wir schätzen, zu zerstören droht."[51] Christliche Liebe allein sei der Impuls, der die Welt davor bewahren könne, dem „vollständigen Barbarentum"[52] zu verfallen. Damit sprach Trott für die ältere Generation wie für die eigene, für die Protestanten und für die Katholiken, für die Aristokraten, Bürgerlichen und auch die Sozialisten unter seinen Freunden.

Nun wäre es verfehlt, in der Frömmigkeit der Männer des Widerstandes, mit Ausnahme natürlich von Dietrich Bonhoeffer und Alfred Delp, besondere theologische Dimensionen erkennen zu wollen. Sie hat ihren Niederschlag in Briefstellen und Tagebucheintragungen, mehr oder weniger beiläufig, gefunden, in einer Anzahl von Denkschriften, die sich verschiedentlich mit der Frage des Wiederaufbaus auseinandersetzten, oder, wie Dietrich Bonhoeffer es einmal grundlegend formulierte, mit der Frage „des Lebens der Völker im Inneren und Äußeren ... auf dem Boden des Christen-

[47] H. M. Pachter, The Legend of the 20th of July, 1944, in: Social Research XXIV (Frühjahr 1962), S. 109–115; S. K. Romoser, The Politics of Uncertainty. The German Resistance Movement, in: Social Research XXXI (Frühjahr 1964), S. 73–93.

[48] R. Dahrendorf, Gesellschaft und Demokratie in Deutschland, München 1965, S. 441 ff.; H. Mommsen, Gesellschaftsbild und Verfassungspläne des deutschen Widerstandes, in: W. Schmitthenner u. H. Buchheim (Hrsg.), Der deutsche Widerstand gegen Hitler, Köln 1966, S. 161–167.

[49] Adam von Trott an Shiela Grant-Duff, 19. 11. 1934, Sammlung Shiela Grant-Duff.

[50] Shiela Grant-Duff an Adam von Trott, 26. 11. 1934, Sammlung Shiela Grant-Duff.

[51] Adam von Trott an Diana Hopkinson, Sommer 1936, in: Diana (Hopkinson), Aus Adams Briefen, S. 95, Leo Baeck Institut.

[52] Ebenda.

Jahrgang 28 (1980), Heft 3
Inhaltsverzeichnis: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv.html
URL: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv/1980_3.pdf
VfZ-Recherche: http://vfz.ifz-muenchen.de

Institut für Zeitgeschichte München-Berlin
Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

©Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

tums"[53]. Nicht zuletzt haben wir auch die vielen Aussagen vor dem Volksgerichtshof, letzte stolze Bekenntnisse und Rechtfertigungen der Verurteilten, ferner den oft zitierten Wortwechsel zwischen Helmuth von Moltke und seinem Quäler Roland Freisler, in dem doch der letztere zugeben mußte, Nationalsozialismus und Christentum hätten dies gemein, daß beide „den ganzen Menschen" verlangten. Und Helmuth berichtete ganz stolz darüber an Freya in einem Brief, der, wie gewöhnlich, von dem treuen Gefängnispfarrer Harald Poelchau herausgeschmuggelt wurde. „Ob er sich klar war, was er damit gesagt hat?"[54]

Wenn also diese verschiedenen Äußerungen nicht systematisch und noch weniger theoretisch waren, so waren sie doch Zeugnisse eines gemeinsamen Suchens, eines Wertbewußtseins, „Zeitgefühls"[55], das eben den Widerständlern letztlich ihr Mandat zum oppositionellen Denken und zur oppositionellen Tat gab. Sicherlich findet man in den Reihen des proletarischen Widerstandes kaum eine Bezugnahme auf das Religiöse und eher eine auf die Menschlichkeit[56] – eine Bezugnahme, die auch in Moltke widerklang, als er davon sprach, sein Ziel und das Ziel der Kreisauer sei, das „Bild des Menschen" wiederaufzurichten. Aber schließlich setzte sich im sogenannten bürgerlichen Widerstand doch die Betonung des Christlichen durch. In dieser Beziehung ist schon die Anlehnung der „Laien" an den Theologen Dietrich Bonhoeffer erstaunlich, wenn sie ja auch, und das muß betont werden, spontan und unbewußt war; dafür war sie um so überzeugender. Bonhoeffer hatte sich, wie auch Karl Barth, ganz bewußt von der „liberalen" Theologie abgesetzt. Sicher hatte seine amerikanische und englische Zeit ihm alle Vorteile des „social engagement" des angelsächsischen Protestantismus im Vergleich zum deutschen Lutherverständnis vor Augen geführt. In seiner „Ethik" führte Bonhoeffer aus, wie unter dem Eindruck der Barbarei die Vernunft, Kultur, Humanität, Toleranz, Selbstbestimmung, alles Konzepte, die bis vor kurzem als Schlachtruf gegen die Kirche, die Christenheit, gegen Christus selbst dienten, nun unter dem Druck der Ereignisse sich dem christlichen Standpunkt annäherten[57]. Und dennoch glaubte er auf die „unerklärliche Zerrissenheit" hinweisen zu müssen, die das „Zusammengehen" der Sphären „einfach unmöglich" mache[58].

> „Nicht von der Welt zu Gott, sondern von Gott zur Welt geht der Weg Jesu Christi und daher der Weg allen christlichen Denkens ... Daher gibt es auch für die Kirche kein anderes Verhältnis zur Welt als durch Jesus Christus; d. h. nicht von einem Naturrecht, Vernunftrecht, allgemeinen Menschenrecht aus, sondern *allein* vom Evangelium, von Jesus Christus aus ergibt sich das richtige Verhältnis der Kirche zur Welt."[59]

---

[53] Bonhoeffer, Widerstand, S. 83.

[54] Helmuth von Moltke an Freya von Moltke, 10. 1. 1945, in: F. von Moltke etc., Helmuth James von Moltke, S. 312.

[55] Bonhoeffer, Widerstand, S. 30.

[56] Vgl. Erkämpft das Menschenrecht. Lebensbilder und letzte Briefe antifaschistischer Widerstandskämpfer, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin 1958.

[57] Bonhoeffer, Ethik, hrsg. von E. Bethge, München 1975, S. 59.

[58] Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, Bd. I, München 1965, S. 61.

[59] Bonhoeffer, Ethik, S. 378.

Jahrgang 28 (1980), Heft 3
Inhaltsverzeichnis: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv.html
URL: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv/1980_3.pdf
VfZ-Recherche: http://vfz.ifz-muenchen.de

Institut für Zeitgeschichte München-Berlin
Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

©Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

Ähnlich distanzierte Haeften sich von der billigen Erkenntnis einer immanenten Sinnverwirklichung in der Geschichte, versinnbildlicht in dem Hegelschen Wort, er habe Napoleon und so die „Weltvernunft reiten sehen", und setzte ihr gegenüber die „Verborgenheit" Gottes[60]. Beide, Trott und Moltke, mußten sich von ihrem angelsächsischen Hintergrund und insbesondere von ihrer positiven Stellung zur Naturrechtslehre absetzen, Trott dazu noch von Hegel, von dem er, wie er selbst zugab, „jahrelang geradezu verhext" war[61]. Adam kam zur Einsicht in die „Gefahr", das „Christliche" und das „Natürliche" oder „Allgemeine" „kurzschlüssig" zu vermengen oder gar zu verwechseln[62]. Und sein Freund Helmuth erinnerte während des Krieges, in dem schon zitierten Brief an Lionel Curtis, an seine frühere Überzeugung, daß Gott nicht notwendig sei, um zum rechten Ziel zu kommen:

> „Heute weiß ich, daß ich unrecht hatte, ganz und gar unrecht. Sie wissen, daß ich die Nazis vom ersten Tag an bekämpft habe, aber der Grad der Gefährdung und Opferbereitschaft, der heute von uns verlangt wird, setzt mehr als gute ethische Prinzipien voraus."[63]

Mehr als gute ethische Prinzipien, das heißt Gläubigkeit. Beim Reich Gottes handelt es sich, wie Trott es mit Barthscher und Bonhoefferscher Überzeugungskraft und Schärfe ausdrückte, „nicht um einen Idealzustand, zu dem in stetigem Fortschritt unsere natürliche Welt sich zu entwickeln vermag, sondern um das Hineinwirken in diese einer total anderen Macht"[64].

Carl Goerdeler hat sich in einer seiner Denkschriften aus der Kriegszeit, in der er das Zurückgehen des christlichen Geistes in der modernen Gesellschaft beklagte, auf das Motto „omnia restaurare in Christo" festgelegt[65]. Solch eine Formulierung, das soll hier hervorgehoben werden, war der älteren Generation angemessen. Restauration im strikten Sinne des Wortes gab es jedoch für die jüngere Generation nicht, nicht für Delp, nicht für Bonhoeffer, Moltke, Trott. Für diese war eben die „Rechristianisierung"[66] keine Selbstverständlichkeit, sondern Frage eines inneren Kampfes und der Erneuerung. Mit der Frage, die Dietrich Bonhoeffer in seinem wichtigen Brief an Eberhard Bethge vom 30. April 1944 aufwarf, „was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist"[67], wurde auch von den anderen „Jungen" gerungen. Sie waren eben nicht „letzte Ritter" des „ganzen bisherigen ‚Christentums'", wie Bonhoeffer sich ausdrückte[68]. Sie gaben zu, wie Adam von Trott, daß es sehr

---

60 Hans-Bernd von Haeften an Barbara von Haeften, 14. 11. 1942, in: Aus unseren Briefen, S. 146f.

61 Adam von Trott an Heinrich von Trott, 8. 3. 1942, Sammlung Trott.

62 Adam von Trott an Heinrich von Trott, 28. 9. 1941, Sammlung Trott.

63 F. von Moltke etc., Helmuth James von Moltke, S. 176.

64 Adam von Trott an Heinrich von Trott, 6. 7. 1942, Sammlung Trott.

65 Carl Goerdeler, Betr. Christliche Akademie (während des Krieges), Sammlung Rudolf Pechel, I/64, Bundesarchiv Koblenz.

66 Vgl. Alfred Delp, Kämpfer. Beter. Zeuge. Letzte Briefe, Beiträge von Freunden, Berlin 1955, S. 82, 86.

67 Bonhoeffer, Widerstand, S. 132.

68 Ebenda.

Jahrgang 28 (1980), Heft 3
Inhaltsverzeichnis: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv.html
URL: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv/1980_3.pdf
VfZ-Recherche: http://vfz.ifz-muenchen.de

Institut für Zeitgeschichte München-Berlin
Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte

©Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

„schwer" sei[69], in der säkularisierten Welt Christ zu sein. Ohne selbst dem liberalen Religionsverständnis zu folgen, ohne sich jeglicher schillernder Ideologie zu verschreiben, waren sie im Sinne Dietrich Bonhoeffers „verantwortliche" Menschen in einer „mündig gewordenen Welt"[70].

> Lasset euch nicht mit mancherlei und fremden Lehren umtreiben (heißt es in dem Brief an die Hebräer), denn es ist ein köstlich Ding, daß das Herz fest werde, welches geschieht durch Gnade ...

Und Gnade hieß bei einem Trott und Moltke und auch bei Delp ein Neuverständnis des Heilsplanes Gottes. Im Keime kam die Frömmigkeit des Widerstandes, und besonders die der jungen Generation, Dietrich Bonhoeffers Einsichten ganz nahe, seinem Schuldbekenntnis für die vergangenen christlichen Generationen, seiner Unterscheidung von Religion, die der Vergangenheit angehöre, und erneutem Glauben in einer „mündig gewordenen Welt". Im Keime waren damals die Fragen angeschnitten, die später der so umstrittene und doch aufrichtige Hans Küng stellte: „Christ sein" in einer säkularisierten Welt[71].

Zur Ecclesiologie des Widerstandes: Sie war, wie schon angedeutet, noch mehr fragmentarisch als die Dietrich Bonhoeffers, nämlich in ihrer Auffassung von der Stellung und Rolle der Kirche in der neuen Ordnung. Dabei war besonders den Protestanten im Widerstand das Bewußtsein des „Zusammenbrechens der organisierten Kirchen" gemein, wie Bonhoeffer es mit Betonung ausdrückte[72]. Das hing nicht zuletzt auch mit dem Kirchenkampf zusammen und mit der Unfähigkeit der Kirchen, der nationalsozialistischen Pseudo-Religion gegenüber eine geeinigte Front zu bilden. Zu der Frage des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche gab es im Widerstand verschiedene Ansichten; so traten Moltke, Haeften und Trott im Gegensatz zu ihren Freunden Peter Yorck und Gerstenmaier für eine Trennung ein[73].

Einer der wichtigsten Aspekte der Ecclesiologie aber war das starke Engagement des Widerstandes für die Ökumene. Namen wie Gerstenmaier, Haeften, Steltzer, Trott, Moltke – allesamt Kreisauer – und selbstverständlich Bonhoeffer sprechen dafür. Auch hier gab es wiederum Unstimmigkeiten, so zwischen der Richtung Hans Schönfeld/Eugen Gerstenmaier, die darauf bestanden, die Verbindung mit dem Genfer Ökumenischen Rat der Kirchen durch das Kirchliche Außenamt des NS-Staates aufrechtzuerhalten, und der Richtung Bonhoeffer, der in dieser Beziehung keiner Argumentation der Akkommodation zugänglich war. Indes muß betont werden, daß die vielen Reisen Bonhoeffers und Trotts nach Genf, Bonhoeffers, Moltkes und Trotts nach Skandinavien und Haeftens nach Rumänien nicht vornehmlich politischen Ver-

---

69 Adam von Trott an Diana Hopkinson, Mai 1937, in: Diana (Hopkinson), Aus Adams Briefen, S. 109.

70 Bonhoeffer, Ethik, S. 238ff. Vgl. Helmuth von Moltke an Freya von Moltke, 11. 1. 1945, in: F. von Moltke etc., Helmuth James von Moltke, S. 311; Bonhoeffer, Widerstand, S. 160.

71 H. Küng, Christ sein, München 1976.

72 Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, USA o. D., S. 10, zit. bei E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1976, S. 115.

73 C. v. Trott, Materialsammlung, S. 232; G. van Roon, Neuordnung, S. 486ff.

Jahrgang 28 (1980), Heft 3
Inhaltsverzeichnis: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv.html
URL: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv/1980_3.pdf
VfZ-Recherche: http://vfz.ifz-muenchen.de
Institut für Zeitgeschichte München-Berlin
Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

©Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

handlungen dienten, sondern ökumenischen Anliegen. Der Aufschrei „Wir brauchen euch" mischte sich mit dem Verlangen, im „feindlichen", aber freien Ausland Zeugnis dafür abzulegen, daß es ein anderes Deutschland gab. So in der Botschaft Adam von Trotts vom 26. September 1942 an Dr. Harry Johansson, den Direktor des Nordischen Ökumenischen Instituts in Sigtuna, in Trotts ein wenig umständlichen Englisch geschrieben:

> „I feel that you have fully understood that we do *not* intend to plead for support or even encouragement from friends on the other side – but that we wish to deposite (sic) our faith in the necessity of some movement springing from solidaric minds in the whole of Chr(istian) Europe to make salvation possible."[74]

Bonhoeffer wiederum, der Theologe, war bereit, seine Gedanken über die Ökumene zu systematisieren. Sie sollte sich im Kampf mit der falschen Kirche entscheiden und statt eines „nichtsnützigen Vereins" selbst Kirche werden. „Bekenntnis heißt es heute in Deutschland", so schrieb er von London im April 1934, und „Bekenntnis heißt es heute auch für die Ökumene"[75]. Es war ja keine Frage der Intervention in inner-deutsche Angelegenheiten, sondern, so schrieb er im gleichen Jahr an Bischof George Bell von Chichester, „ein Mahnen an die ganze Welt, daß es um die Kirche und das Christentum als solches geht"[76]. Es sei Aufgabe der Kirche, der Welt die Bergpredigt zu predigen, „ohne Rücksicht auf die Folgen"[77]. Schweigen „wie ein stummer Hund", so schrieb Hans-Bernd von Haeften, durfte sie nicht. „Wenn die christlichen Völker so wie heute vom politischen Wahnsinn gepackt werden, dann muß die seelsorgerische Stimme der Kirche auch *öffentlich* ertönen und Zeugnis ablegen *vor aller Welt*."[78] Mit der Mahnung, daß dies also letztlich die Funktion der Ökumene sei, leistete der deutsche Widerstand Pionierarbeit.

Unter allen Fragen, die die Männer des deutschen Widerstandes im Lichte ihres Glaubens prüften, war bestimmt die des Attentates und Tyrannenmordes die heikelste und wichtigste. Besonders diese Frage mußten sie mit ihrem Glauben abstimmen. Wie zu erwarten ist, kamen sie zu den verschiedensten Folgerungen. Wenn auf der einen Seite Goerdeler sich klar und eindeutig auf das Gebot „du sollst nicht töten"[79] berief, so war seine Argumentation doch auch sehr pragmatisch. Unverbesserlicher Optimist, der er war, hoffte er, Hitler ohne Attentat zu beseitigen oder gar zum Rücktritt zu bewegen.

---

[74] Adam von Trott an Dr. Harry Johansson, 26. 9. 1942, zit. nach H. Lindgren, Adam von Trotts Reisen nach Schweden 1942–1944, in: VfZ 18 (1970), S. 274.

[75] Dietrich Bonhoeffer an Henry Louis Henriod, 7. 4. 1934, in: Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, Bd. VI, München 1974, S. 351.

[76] Dietrich Bonhoeffer an Bischof George Bell von Chichester, 14. 3. 1934, Bonhoeffer-Archiv, Briefwechsel Bell.

[77] D. Bonhoeffer, The Church and the Peoples of the World, Fanö, 20. 8. 1934, Bonhoeffer-Archiv, Fanö.

[78] Hans-Bernd von Haeften an Herbert Krimm, Mai 1941, in: Aus unseren Briefen, S. 118ff.

[79] P. Hoffmann, Widerstand, Staatsstreich, Attentat. Der Kampf der Opposition gegen Hitler, München 1970, S. 437.

Jahrgang 28 (1980), Heft 3
Inhaltsverzeichnis: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv.html
URL: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv/1980_3.pdf
VfZ-Recherche: http://vfz.ifz-muenchen.de

Institut für Zeitgeschichte München-Berlin
Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

©Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

Nicht zuletzt stand er unter dem Eindruck der Notwendigkeit, eine neue Dolchstoßlegende zu vermeiden. Bei Theodor Steltzer und Hans-Bernd von Haeften dagegen waren die Bedenken gegen das Attentat grundsätzlich-religiöser Natur[80].

Auch Bonhoeffer, Stauffenberg, Moltke waren, wenn auch mit unterschiedlicher Intensität und jeder auf seine Art, mit den religiösen Dimensionen der Attentatsfrage befaßt. Stauffenberg und Moltke suchten Rat bei Kirchenfürsten – Stauffenberg bei dem Berliner Bischof Conrad von Preysing[81] und Moltke, der dem letzteren ebenfalls nahestand, bei dem Osloer Bischof Eivind Berggrav. Der Rat Preysings muß positiv ausgefallen sein, wenn wir auch Bestimmtes darüber nicht wissen. Jedenfalls beschäftigte Stauffenberg sich mit der „Theologie des Tyrannenmordes", wie Beate von Oppen es nennt[82], um seine Mitverschwörer zur Tat bewegen zu können. Der Rat Berggravs lehnte sich an die traditionelle christliche Lehre vom Widerstandsrecht an, indem er die einschränkenden Erwägungen betonte, besonders daß die Attentäter imstande sein müßten, Hitler zu töten und zugleich eine neue Regierung zu bilden, die Frieden schließen könne[83]. Zum gegebenen Zeitpunkt aber, es war im Frühjahr 1942, war es, Berggrav zufolge, dafür zu spät. Moltke hat, wie bekannt, den Rat des Kirchenfürsten im wesentlichen befolgt. Dabei war er davon überzeugt, daß ein auf Tyrannenmord begründetes Regime keine stabile Grundlage hätte und daß zur Ausrottung des Übels mehr erforderlich sei, nämlich eine in den Grundsätzen erneuerte Regierung. Das war auch sein Hauptanliegen bei der Arbeit mit dem Kreisauer Kreis, und die verschiedenen Äußerungen des Kreises befaßten sich mit den Fragen der „religiös-sittlichen Erneuerung des Volkes", des „Neuaufbaus des Abendlandes" und der „friedlichen Zusammenarbeit der Völker", mit Fragen des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche und der Rolle des „christlichen Staatsmannes"[84]. Die langfristige Sanktion nahm also, besonders bei Moltke, den Platz der Sanktion des Attentates aufgrund der Gebote des Christentums ein.

Dietrich Bonhoeffers Stellungnahme zur Frage des Attentates braucht hier nur kurz erwähnt zu werden; Eberhard Bethge hat sich eingehend darüber ausgesprochen. Dietrichs starke Verstrickung in den „weltlichen Sektor" hat ihm sicher, wie er selbst zugab, „zu denken" gegeben[85]: die Mahnung seines Schwagers Hans von Dohnanyi, „wer das Schwert nimmt, der soll durch das Schwert umkommen"[86], wurde bestimmt nicht leicht beiseite geschoben. Jedoch entsprang Bonhoeffers positive Einstellung zum Attentat seinem Verständnis des „verantwortlichen Lebens", das er in seiner „Ethik" entwickelte und das, ganz im Sinne Bischof Berggravs, „nicht nur nach dem

---

80 Ebenda, S. 438.

81 J. Kramarz, Stauffenberg, New York 1967, S. 148.

82 Ebenda, S. 156. Vgl. ferner B. Ruhm von Oppen, Religion and Resistance to Nazism, Princeton 1971, S. 70.

83 M. Balfour/J. Frisby, Helmuth von Moltke, S. 213 f.

84 G. van Roon, Neuordnung, S. 486 ff. 490, 505, 543.

85 Dietrich Bonhoeffer an Eberhard Bethge, 25. 6. 1942, in: Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, Bd. II, S. 420.

86 Mitt. Eberhard Bethges an den Verf.

Jahrgang 28 (1980), Heft 3
Inhaltsverzeichnis: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv.html
URL: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv/1980_3.pdf
VfZ-Recherche: http://vfz.ifz-muenchen.de
Institut für Zeitgeschichte München-Berlin
Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

©Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

guten Willen, sondern auch nach dem guten Gelingen des Handelns" fragt[87]. Nicht politischer Leichtsinn und nicht eine Abwendung von seiner Pflicht als gläubiger Christ bewog Dietrich Bonhoeffer zum Märtyrertum, sondern, ganz im Gegenteil, sein Selbstverständnis als Christ, der in der Welt handeln muß. Und sein Handeln war eben nicht von ideologischen Motiven bestimmt, denn dies hieße, die Handlung von der Fügung Gottes abzwingen zu wollen, sondern von dem Bewußtsein des verantwortlichen Menschen in einer mündig gewordenen Welt, in der Gott Mensch geworden ist und der Mensch sich der Hand Gottes überläßt und von seiner Gnade abhängt[88]. Letzten Endes fand Bonhoeffer den Weg ins Martyrium als Sünder, der als solcher vor Gott steht und sich ihm überläßt. Wenn Bonhoeffer auch im einzelnen, in seiner Bejahung des Attentates, von vielen seiner Mitverschwörer abwich, so sprach er doch für alle in der Begründung, wie er sie in seiner „Ethik" gab, das heißt in der Bejahung und Artikulierung des christlichen Motivs in einer säkularisierten Welt.

Die Frage nach der Frömmigkeit im zwanzigsten Jahrhundert, das heißt nach dem „Christ sein" in der Sprache von Hans Küng, lag dem hier vorgelegten Versuch zugrunde. Der deutsche Widerstand hat, wie dargelegt, in der extremen Situation der Unterdrückung eine Antwort darauf gegeben. Es war keine einheitliche Antwort und sicher nicht eine theologisch durchdachte. In den geistigen und politischen Unruhen der dreißiger und vierziger Jahre mußten die Angehörigen des Widerstandes sich mit dem Problem der Säkularisierung, mit dem Nationalsozialismus, mit der hergebrachten liberalen Theologie und einem rechten Lutherverständnis und nicht zuletzt mit der Frage auseinandersetzen, inwieweit ihr Glaube als Rechtfertigung für ihre Tat dienen konnte, als Legitimierung dem christlichen Ausland gegenüber und als Fundierung einer neuen Ordnung.

Die Geschichte des deutschen Widerstandes ist gewiß keine Erfolgsgeschichte. Die neue Ordnung, in unzähligen Denkschriften ausgearbeitet, blieb auf dem Papier, und die, die sie planten, endeten, auch wenn sie sich dem Attentat widersetzten, als Opfer des Terrorregimes; so ging Moltke in den Tod nicht wegen seines Anteils am 20. Juli 1944, von dem er sich bis zum Ende absetzte, sondern als Märtyrer der „Rechristianisierung".

Dem Ausland, auch dem westlichen, bedeutete das ökumenische Gewissen und Drängen der Deutschen wenig. Kirchliche Kreise, Visser't Hooft und der unentwegte Bischof George Bell von Chichester gaben den Deutschen Gehör, ja auch, wie wir jetzt wissen, auf seine vorsichtige und geduldige Art Papst Pius XII. Sonst aber verschlossen sich die verantwortlichen Staatsmänner des Westens den Emissären des deutschen Widerstandes. „Unconditional Surrender", das Bündnis mit der Sowjetunion, das „nationale Interesse", wie Anthony Eden es definierte, verboten ihnen, die christliche Ökumene als ein politisches Potential zu berücksichtigen.

Dennoch ist die Frömmigkeit des Widerstandes ein Phänomen von außerordentlicher Bedeutung, und zwar auch abgesehen von der Bewunderung, die wir den Leuten

---

[87] Bonhoeffer, Ethik, S. 248.
[88] Ebenda, S. 248f.

Jahrgang 28 (1980), Heft 3
Inhaltsverzeichnis: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv.html
URL: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv/1980_3.pdf
VfZ-Recherche: http://vfz.ifz-muenchen.de

©Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte

des Widerstandes dafür schulden, daß sie für ihre Überzeugungen, für ihren Patriotismus und ihren neugefundenen Glauben in den Tod gingen, weniger mit Hoffnung auf Erfolg als mit dem Bewußtsein eines Bußganges für das Vaterland, das Schande auf sich geladen hatte. So konnte der Nationalstolz ihnen nicht als Mandat zum Widerstand genügen, wie es bei den nichtdeutschen Widerstandsbewegungen der Fall war. Die Abwendung von der liberalen Theologie und vom konventionellen Lutherverständnis an sich ist wichtig, ebenfalls die freilich meist unbewußte Anlehnung vorwiegend der jüngeren Generation an die Gedankengänge Dietrich Bonhoeffers. Von besonderer Bedeutung ist aber die übereinstimmende christliche Ideologiekritik im Widerstande, der so die pseudo-religiöse Ideologie des Nationalsozialismus als Irrweg entlarvte. Schon im Jahre 1932 schrieb der junge Berliner Studentenseelsorger Dietrich Bonhoeffer, daß die Kirche dorthin gehöre, „wo Weltanschauungen am Ende sind und ein Neues, Letztes beginnt"[89]. So stellte der Widerstand christlichen Glauben der Ideologie, das Kreuz dem Hakenkreuz entgegen. Darüber hinaus gab der Widerstand eine positive Antwort auf die Frage, ob es in einer säkularisierten Welt für den christlichen Glauben noch einen Platz gebe. Auch agnostische oder marxistische Historiker werden diese Tatsache beachten müssen.

Als *post scriptum* noch kurz ein Hinweis, der von einem christlich-orthodoxen Historiker stammt. Wie kommt es, daß die Vertreter des russischen Widerstandes unserer Zeit, wenn wir ihn so nennen können, so ein Pasternak, Solzhenitsyn und eine Akhmatova, zu ihrem orthodoxen Glauben, dem einfachen, durch Tradition im Sinne von William James übermittelten Glauben, zurückfinden, während besonders die jüngere Generation des deutschen Widerstandes zu neuen Ufern schwimmen mußte. Hier sei nur angedeutet, daß dieser Unterschied mit dem Zustand westlicher Christenheit, vor allem des Protestantismus, zu tun hat. Die Orthodoxie war im Laufe der Jahrhunderte sich selbst treu geblieben, und so konnte ein Solzhenitsyn zu ihr zurückkehren. Aber in Deutschland bestand das Problem des Lutherverständnisses, der „Stumme Hund"-Komplex sozusagen, und dann, wie überall im Westen, das Problem der Liberalisierung sowohl des Protestantismus wie des Katholizismus. So mußten die deutschen Widerständler für ihre Frömmigkeit neue Ufer suchen.

Ihre Suche nach einem neu-alten Glauben spiegelt also die Krise des westlichen Christentums wider. Ob Protestanten oder Katholiken, ob Laien oder Theologen, entwickelten sie, jeder auf seine Art, eine „Theologie der Krisis", die wiederum in ihrer Erneuerungstendenz die Vitalität des westlichen Christentums bezeugt.

---

[89] Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, Bl. VI, S. 215f.

Jahrgang 28 (1980), Heft 3
Inhaltsverzeichnis: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv.html
URL: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv/1980_3.pdf
VfZ-Recherche: http://vfz.ifz-muenchen.de

Institut für Zeitgeschichte München-Berlin
Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte