

Ludwig Müller – nazismens chefteolog

Cand.theol. Martin Friis

Abstract: This article attempts to cast light upon Ludwig Müller's authorship. Müller was one of the leading figures in the German Christian ("DC") Faith Movement during the 1930s. He was elected as the first (and only) *Reichsbischof* of the short-lived Protestant *Reichskirche* in the first half of the 1930s. For this reason his authorship presents unique insights into the DC-movement's own reasoning concerning its particular view of the Evangelical-Protestant doctrine shared by many German theologians at that time. The article asserts that Müller's theological reasoning – in his attempt to bring about a harmonization of Evangelical-Protestant doctrine and National-Socialist *Weltanschauung* – results in a perversion of the above-mentioned Christian doctrine due to a conspicuously anti-dogmatic (i.e. not-sin-oriented), a highly pragmatic oriented attitude towards Christian morals, and a one-sided focus on God's immanence.

Key words: Ludwig Müller – national-socialist *Weltanschauung* – Protestant theology in the beginning of the 20th century – *Positives Christentum* – anti-Semitism

1. Ludwig Müller – en biografisk indledning

Johann Heinrich Ludwig Müller blev født i 1883 i den westfalske by Gütersloh. Efter et teologisk studium, hvor han var aktiv indenfor studenterbevægelsen *Verein deutscher Studenten* (herefter "VDSt"), tog han sin embedseksamen i 1907, og fik året efter embede ved St. Bartholomäus-Kirche i Rödinghausen bei Bünde. Seks år senere tiltrådte han et nyt embede som marinepræst i Wilhelmshaven (senere også i Flandern). Ved afslutningen på 1. Verdenskrig fortsatte han med at fungere som militærpræst, først som garnisonspræst i Cuxhaven i 1918-19 og dernæst som marinestationspræst i Wilhelmshaven 1920-26. I 1926 blev han indsat i det prominente embede som militærpræst over det store østpreussiske militærdistrikt. På den tid stiftede han bekendtskab med Hitler med lange samtaler og diskussioner om kirke-

politiske emner til følge.¹ På grund af manglen på kilder har man ikke kendskab til disse samtalers nærmere indhold, men Hitlers senere støtte til Müller under dennes valgkamp i 1933 om rigsbiskopembedet, vidner om, at præsten må have gjort et vist indtryk på Hitler.

I 1932 blev *Glaubensbewegung Deutsche Christen* (senere blot kaldet "DC") grundlagt af bl.a. Brandenburgs "Gauleiter" Wilhelm Kube, der ligesom Müller havde været aktiv indenfor VDSt. Müller gav Kube en hjælpende hånd med grundlæggelsen af bevægelsen², og han kom hurtigt til at stå i spidsen for dens østpreussiske afdeling. Kort tid efter NSDAP's magtovertagelse og Hitlers udnævnelse til kansler under præsident Hindenburg i 1933 begyndte man i partiet at drøfte, hvad man skulle stille op med den protestantiske kirke.³ Det var et tema, som Hitler muligvis allerede havde diskuteret med Müller i 1927.⁴ Den hierarkiske enhedstænkning, der prægede den nazistiske ideologi som helhed, fik også indflydelse på synet på kirken. Man overvejede at samle alle landets forskellige protestantiske kirker i én national protestantisk rigskirke. Forudsætningen for, at dette mål kunne realiseres, var dog, at der kunne sættes én mand i spidsen for kirken som repræsentant for den samlede protestantisme. I Hitlers optik var Müller en sådan mand. Til grund for Hitlers valg af Müller som rigsbiskopkandidat lå både personlige og politisk-strategiske motiver. For det første kendte Hitler ham personligt, og for det andet var Müller medlem af NSDAP og tillige leder af DC's østpreussiske afdeling, der til forskel fra de andre afdelinger var kendt for at have mere moderate holdninger. Desuden regnede Hitler med, at størstedelen af de protestantiske biskopper ville støtte valget af Müller.⁵ Overraskende nok vandt Müllers modkandidat, den velrenommerede Friedrich von Bodelschwingh, der var leder af Bethelinstitutionen i Bielefeld. Han valgte dog kort tid efter at træde tilbage på grund af chikane fra SA (sandsynligvis på foranledning af Müller). Ved det efterfølgende valg om, hvor stor en andel DC og den opponerende kirkelige retning, *Evangelium und Kirche*, skulle have i rigssynoden,

1. Jf. Thomas Martin Schneider, *Reichsbischof Ludwig Müller – Eine Untersuchung zu Leben, Werk und Persönlichkeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993), 80-81. Schneider finder det sandsynligt, at det første møde mellem Hitler og Müller fandt sted i 1927.
2. Jf. Schneider 1993, 94-102
3. Forholdet til den katolske kirke blev afklaret den 20. juli samme år ved underskrivelsen af rigskonkordatet.
4. Jf. Richard Steigmann-Gall, *The Holy Reich – Nazi Conceptions of Christianity, 1919-1945* (New York: Cambridge University Press 2003), 156. Schneider påpeger dog, at dette punkt er omstridt inden for forskningen – jf. Schneider 1993, 104.
5. Jf. Steigmann-Gall 2003, 159

vandt DC stort. Herefter kunne Müller uden besvær udnævnes til rigsbiskop ved den efterfølgende rigssynode 27. september 1933, hvor kun 75 af de i alt 229 delegerede var fra *Evangelium und Kirche*-bevægelsen.⁶

Müllers tid som rigsbiskop var kort og fyldt med skandaler. Allerede før han kom til magten, hørtes der kritiske røster i det tyske kirkeliv fra Martin Niemöllers *Pfarrernotbund*, hvilket især skyldtes, at Müller ved den østpreussiske generalsynode den 5. september samme år tilsluttede sig den stærkt omdiskuterede arierparagraf, der forbød ikke-ariere at varetage et offentligt embede.⁷ Senere gik det helt galt ved den nationale DC-konference i Berlins sportspalads den 13. november, hvor en af lederne af Berlins DC-afdeling, Reinhold Krause, foreslog, at arierparagraffen også skulle indføres inden for kirken, og at Det Gamle Testamente helt skulle afskaffes i religionsundervisningen.⁸ Denne begivenhed vakte stor national og international opstand. Müller gjorde senere ondt værre ved den 19. december at indgå en samarbejdsaftale med lederen af *Hitlerjugend*, Baldur von Schirach, om at alle kristne ungdomsbevægelser skulle indlemmes i organisationen. Dette medførte forøget kritik fra bl.a. Niemöller. I løbet af foråret 1934 opstod der ved Niemöllers og Barths mellemkomst en fast organiseret opponerende fløj i den evangeliske kirke i form af *Die Bekenntniskirche* (herefter "BK"), der på synoder i bl.a. Barmen på det kraftigste kritiserede DC's (og især Müllers) teologiske tænkning. Modsætningen mellem DC- og BK-fløjene blev så stor, at man i udlandet begyndte at tale om en decideret "kirkekamp" i Tyskland.

Hvor indførelsen af arierparagraffen i kirken og de kristne ungdomsorganisationers inkorporering i *Hitlerjugend* kan siges at være Müllers henholdsvis første og anden kontroversielle og højt kritiserede beslutning, kan hans og August Jägers behandling af biskopperne over Bayern og Württemberg, Hans Meiser og Theophile Wurm, anses for at være den handling, der for Hitler fik bægeret til at flyde over. Forud for Müllers udnævnelse til rigsbiskop var Jäger blevet indsat som ordenshåndhævende statskommissær over rigskirken med henblik på at få denne til at rette ind efter DC. Jäger tog denne opgave meget seriøst, hvilket hans behandling af Meiser og Wurm er et slående eksempel på. I sit forsøg på at få de bayerske og württembergiske *Landeskirchen* til at indordne sig under rigskirken gik han så vidt som til at sætte begge biskopper i husarrest i oktober 1934. Det vakte både nationale og internationale protester af en størrelsesorden, der

6. Jf. Steigmann-Gall 2003, 156-164

7. Jf. Schneider 1993, 149

8. Jf. Anders Nygren, *Den tyska kyrkostridan – Den evangeliska kyrkans ställning i "Det Tredje Riket"* (Lund og Malmö: C. W. K. Gleerups forlag 1934), 62

var helt uventet for Jäger og Müller. Hitler så sig nødsaget til at gribe ind og beordre Meiser og Wurm løsladt, hvilket *de facto* markerede enden på Müllers magtperiode. Hitlers tålmodighed var brugt op, og forsøget på at skabe en rigskirke blev nu helt opgivet.⁹ Til gengæld blev der oprettet et kirkeministerium i juli 1935 under ledelse af Hanns Kerrl. Desavoueringen af Müller var dog ikke ensbetydende med, at han meldte sig ud af NSDAP og trak sig tilbage. Det blev tværtimod startskuddet til et fireårigt forfatterskab med bøgerne *Deutsche Gottesworte* (1936), *Was ist positives Christentum?* (1938) og *Der deutsche Volkssoldat* (1939).

2. Ludwig Müllers teologiske tænkning i årene 1936-39

Müller var et af de mest berømte, berygtede og indflydelsesrige gejstlige medlemmer af NSDAP. Da rigskirkeprojektet blev opgivet i 1935, stod han ikke længere politisk set i spidsen for den tyske protestantisme. Han vedblev dog med efterfølgende at titulere sig selv "Reichsbischof"¹⁰, ligesom han fortsat var et af de ledende medlemmer af DC. Hans forfatterskab i årene 1936-39 kan ses som et forsøg på at fremstille sig selv som den åndelige talsmand for samtidens kristendom. En nærmere undersøgelse af hans to første bøger¹¹ vil vise, hvorledes han i sit forfatterskab tilstræber at bringe kristendommen i harmoni med den nazistiske *Weltanschauung*. Müller var et barn af sin tid, og hans teologiske tænkning er derfor naturligt nok præget af de teologiske strømninger, der var fremherskende på den tid. Det drejer sig især om den såkaldte *Lutherrenaissance*, hvor særligt forholdet mellem det nationale og kristendommen var i fokus. Af de mange betydningsfulde teologer, der beskæftigede sig hermed, bør Paul Althaus (1888-1966) og Emanuel Hirsch (1888-1972) fremhæves.

Althaus, der var professor i systematisk og praktisk teologi i Göttingen og efterfølgende i systematisk teologi og NT i Leipzig, havde tre fokusområder i sit teologiske arbejde, nemlig Lutherforskning, nytestamentlig teologi og systematisk teologisk forskning inden for dogmatik og etik.¹² Hans syn på forholdet mellem det nationale og

9. Jf. Steigmann-Gall 2003, 175-177. Müller vedblev dog med at fungere som rigsbiskop i årene fremefter – men nu uden reel magt over kirkepolitikken.

10. Jf. Ludwig Müller, *Deutsche Gottesworte – Aus der Bergpredigt verdeutscht* (Weimar/Thüringen: Verlag Deutsche Christen 1936 – 3. og 4. uændrede oplag), 5 og 7.

11. Der vil blive henvist til hans sidste bog, *Der deutsche Volkssoldat* (Berlin-Tempelhof: Edwin Runge Verlag 1939) (forkortet "Müller 1939b"), her i fodnoterne.

12. Jf. Hans Graß' artikel om Althaus i *Teologische Realenzyklopädie* bd. II 1978, 330.

kristendommen fremgår bl.a. af hans teori om en ur-åbenbaring, der skulle være gået forud for Guds åbenbaring i Kristus. En sådan ur-åbenbaring er “die Voraussetzung Gottes in der menschlichen Existenz und im menschlichen Schicksal, in der Geschichte, im Walten der Natur” (Hans Graß 1978, 333), ligesom menneskets moralske fornuft også grunder heri. Ur-åbenbaringstænkningen er også af betydning for Althaus’ etik, hvilket kommer til udtryk i hans *Schöpfungsglaube* – dvs. antagelsen af, at en lang række samfundsordninger, heriblandt ægteskabet, familien, arbejdet, retten, folket samt staten og kirken, er en del af Guds skabelsesorden.¹³

Hirsch stod for en udpræget national-ideologisk teologisk tænkning, der var tydeligt påvirket af hans oplevelse af krigsnederlaget i 1918. Han mente, at det besejrede Tysklands redning kun kunne bestå i en ny national holdning, hvor egeninteresser blev underlagt fællesskabet krav.¹⁴ Dette spørgsmål om det tyske folks nationale eksistens kan siges at have været et af *Hirsch*’ politisk-teologiske hovedtemaer.¹⁵ I denne opprioritering af det nationale, der er en kombination af det 19. århundredes romantisk-idealistiske tænkning og Karl Holls Luther-reception, er *Hirsch* – ligesom Althaus – en repræsentant for den såkaldte *Geschichtstheologie/Geschichtsphilosophie*. I centrum for denne national-ideologiske tilgang til kristendommen var troen på, at Gud ikke blot virker i historien, men også at de nationale folkeslags eksistens og den gældende samfundsorden er et udslag af Guds vilje. Denne historisk orienterede teologi, der for *Hirsch* indebar en række tilsvarende erkendelsesteoretiske, etiske, religionsfilosofiske og statsteoretiske overvejelser¹⁶, dannede grundlag for hans positive syn på nazismen, Müller og DC. På grund af tilknytningen til DC blev han udsat for omfattende kritik fra mange af sine internationale kolleger, heriblandt Karl Barth og Eduard Geismar.¹⁷

Hvad angår de terminologiske forudsætninger, omtaler Müller selv den form for kristendom, som han tilslutter sig, som “positives Christentum”. Denne betegnelse går tilbage til § 24 i NSDAPs partiprogram fra 1920:

13. Jf. Hartmut Rosenaus artikel om *Schöpfungsordnung* i *Teologische Realenzyklopädie* bd. XXX 1999, 356.
14. Wolfgang Tilgner, *Volksnomostheologie und Schöpfungsglaube – Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes* – Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes bd. 16 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966), 137.
15. Jf. Tilgner 1966, 137.
16. Jens Holger Schjørring, *Theologische Gewissenethik und politische Wirklichkeit – Das Beispiel Eduard Geismar und Emanuel Hirsch* (oversat fra dansk af Eberhard Harbsmeier) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979), 72.
17. Jf. Schjørring 1979, 177-185.

Wir fordern die Freiheit aller religiösen Bekenntnisse im Staat, soweit sie nicht dessen Bestand gefährden oder gegen das Sittlichkeits- und Moralgefühl der germanischen Rasse verstoßen. Die Partei als solche vertritt den Standpunkt eines positives Christentums, ohne sich konfessionell an ein bestimmtes Bekenntnis zu binden. Sie bekämpft den jüdisch-materialistischen Geist in und außer uns und ist überzeugt, daß eine dauernde Genesung unseres Volkes nur erfolgen kann von innen heraus auf der Grundlage: Gemeinnutz vor Eigennutz. (Schneider 1993, 274, note 265)

Partiet tilstræber en ikke-konfessionel kristendomsforståelse med stærkt antisemitiske træk og med et særligt fokus på kristendommens sociale og etiske dimensioner under slagordet "Gemeinnutz vor Eigennutz". Til trods for disse præciseringer gives der dog ingen nærmere forklaring på, hvad termen "positives Christentum" dækker over. Det er denne mangel på definition, som Müller forsøger at råde bod på i sit forfatterskab.

Müllers første bog efter hans offentlige desavouering fik titlen *Deutsche Gottesworte – Aus der Bergpredigt verdeutscht* (herefter "DG") og blev udgivet i 1936 på *Verlag Deutsche Christen* i Weimar. Bogen er en slags "Bjergprædikenen for lægfolk". Om årsagen til valget af Bjergprædikenen som tema for bogen, skriver Müller, at "(d)ie ganze Bergpredigt ist ein einziger, gewaltiger Gottes-Ruf zum Dienst für Gott und für die Kameradschaft im Volk" (Müller 1936, 38). I bogens "Nachwort" anfører Müller, at han har valgt at give sig i kast med et sådant fortyskningsprojekt, fordi samtidens tyske kristne ikke længere forstår Luthers gamle bibeloversættelse.¹⁸ Sproget har ændret sig. Ligeledes føler en stor del af den tyske befolkning (ikke mindst de unge) sig fremmedgjorte over for kirkelivet. Der er opstået en disharmoni mellem den nazistiske verdensanskuelse, der efter Müllers mening bevæger det enkelte menneskes sjælelige liv, og det budskab, der forkyndes i kirken. Ifølge ham har problemet rod i den kirkelige dogmatik.¹⁹ Den alene bærer skylden for fremmedgørelsen. I forsøget på at udbedre skaderne må han derfor tage kraftigt afstand fra enhver form for dogmatisering af trosindholdet.²⁰ I stedet for en fastlagt og fikseret kirkelig lære lægges der nu vægt på, at de religiøse værdier og sandheder varierer fra nation til nation. Et givent lands religion skal med andre ord altid være i overensstemmelse med det pågældende folkeslags egenart og selvforståelse.²¹ Müller forudsiger sågar, at hvis alle tyskere levede efter Bjergprædikenenens forskrifter (underforstået: i

18. Jf. Müller 1936, 33-42.

19. Jf. Müller 1936, 35.

20. Denne holdning udfoldes endnu mere markant i *Was ist positives Christentum?*

21. Jf. Müller 1936, 36.

hans gengivelse), ville enhver dogmatisk foranlediget religiøs adskillelse blive overvundet, og man ville opnå et “wahrhaft innerlich frommen deutschen Volksgemeinschaft *echten* Christentums!” (Müller 1936, 37 – Müllers emfase).

En sådan anti-dogmatisk tilgang til kristendommen påvirker også Müllers syn på Gud og Kristus. Han understreger, at Kristus ikke var i verden for at fremhæve sin egen person, men i stedet “um die Menschen für Gott zu gewinnen” (Müller 1936, 36). Dette fandt efter hans overbevisning ikke sted ved en tale til menneskets forstand eller intellekt, men til sjælen og hjertet. En sådan vægt på menneskets følelser og sindelag stemmer overens med Müllers syn på Gud og gudsriget, som han udtrykker således: “Weil Gott Geist ist, kann sein “Reich” nur geistiger Art sein – es hat deshalb keine äußerlich sichtbare Gestalt, sondern es ist innerlich [sic] in uns” (Müller 1936, 40).

Denne immanente opfattelse af gudsriget er et af de mest karakteristiske træk ved Müllers systematisk teologiske forestillingsverden. I modsætning til den dialektiske teologis radikale adskillelse af Gud og menneske er der for ham tale om en absolut forening af det menneskelige og guddommelige. En sådan enhedstænkning kommer også til udtryk i hans etiske overvejelser. For ham er det vigtigt, at folkets indre religiøse sindelag manifesterer sig i en særlig livsførelse i barnlig tiltro til Gud og i ærlig ansvarsfølelse, der forpligter til arbejde og kamp.²² Der præciseres:

Zum Kampf für das Gute, indem wir das Nicht-Gute, das Eigennütziges in uns immer wieder niederzwingen.

Zum Dienst an unserm Volk, indem wir uns mühen, echte und treue Kameradschaft zu üben (Müller 1936, 37).

Denne vægtlægning på kampen for det gode har forbindelse til Müllers etymologiske fokus. Med udgangspunkt i de nordiske folkeslags gudsnavn “Good” (Müller 1936, 41) forklarer han: “Für den nordischen Menschen ist Gott das Gute, wie auch Christus sagt: “Niemand ist gut – nur allein Gott!”” (Müller 1936, 41).

Kombinationen af en immanent gudsrigesopfattelse og et syn på Gud som det gode er forklaringen på Müllers opfordring til et liv i kamp for det gode mod det onde. For når Gud er i “os”, er det liv, “vi” lever og kæmper for, i overensstemmelse med hans godhed. Denne tale om “kamp”, “godhed” og “ondskab” er ikke betegnelser, der er løsrevet fra den politiske virkelighed. I Müllers optik er kampen for godhed netop en politisk kamp, hvilket nedvurderingen af

22. Jf. Müller 1936, 37.

det egennyttige og talen om kammeratskabsudøvende tjeneste for folket også vidner om.²³

Det står således klart, at Müller i bogens "Nachwort" benytter sig af den nazistiske ideologis tankegods og terminologi. Den samme tendens genfindes også i bogens hoveddel, hvor Müller foretager en bearbejdning af Bjergprædikenen. Her kan der ifølge Schneider iagttages fem forskellige ændringsprincipper.²⁴ For det første tages der afstand fra enhver jødisk gammeltestamentlig tænkning i Matt 5-7. Referencerne til profeter og skriftkloge i Matt 5,20 medtages eksempelvis ikke i Müllers genskrivning. For det andet forekommer der en markant svækkelse af Jesu buds universelle gyldighedskarakter. De indskrænkes nu til kun at gælde for "Volksgenossen" og "Kameraden" (Müller 1936, 16-17). For det tredje bærer gendigtningen et moraliserende præg. Der bliver lagt særlig stor vægt på den såkaldte "gyldne regel" i Matt 7,12, der af Müller betegnes som "das große Geheimnis wahrer Volksgemeinschaft und wirklicher Kameradschaft" (Müller 1936, 28). For det fjerde kommer Müllers særlige syn på Guds åbenbaring også klart til udtryk i hans genskrivning. Det tyske folk er ifølge ham allerede bekendt med Guds bud, fordi de bærer viden herom i deres blod og i den fædrene lærdom.²⁵ Gud har med andre ord åbenbaret sig i historien og traditionen,²⁶ hvilket er en tankegang, der er fuldstændigt fremmed for Matt 5-7. Og endelig for det femte udsættes løfterne og de eskatologiske træk ved bjergprædikenens bud for en markant svækkelse i *DG*. Müllers forsøg på at bringe Bjergprædikenens forkyndelse i overensstemmelse med nazismen indebærer altså, at der ses bort fra dogmatikken, det transcendent, de jødisk gammeltestamentlige forudsætninger og Jesu buds universelle gyldighed. Spørgsmålet er følgelig, om tilstrækkeligt med elementer er ladet urørt til, at Müllers udlægning af Bjergprædikenens forkyndelse stadigvæk kan betegnes som "kristendom". Dette spørgsmål bliver yderligere accentueret i Müllers efterfølgende bog *Was ist positives Christentum?* (herefter "WIPC") fra 1939, hvor han forsøger at udfolde, hvad NSDAP's partiprograms tale om "positiv kristendom" dækker over.

Her behandler han de tros- og samfundsmæssige dimensioner af en nazistisk kristendomsforståelse.²⁷ Dette ambitiøse projekt lader dog ikke til at have affødt nogen særlig interesse for bogen i bredere tyske

23. Jf. § 24 i NSDAP's partiprogram – jf. Müller 1939b, 27-28 og 38.

24. Jf. Schneider 1993, 251-255.

25. Jf. Müller 1936, 12.

26. Jf. Althaus' og Hirsch' *Geschichtstheologie*.

27. Schneider karakteriserer bogen som "eine Art "Glaubens- und Sittenlehre"" (Schneider 1993, 274).

kredse eller i udlandet.²⁸ Til trods for dette er det dog alligevel muligt at sammenligne bogens syn på forholdet mellem nazismen og kristendommen med samtidige udenlandske teologers opponerende holdning dertil, hvilket der vil blive redegjort nærmere for nedenfor.

Som allerede omtalt tilslutter Müller sig NSDAP's partiprograms omtale af partiets kristendomsforståelse som "positives Christentum". Ifølge forordet henvender bogen sig til det tyske folk ud fra den overbevisning, at betegnelsen på linje med udtrykket "Sozialismus" kan blive fyldt "mit neuem deutschen Inhalt" (Müller 1939a, 5). Dette særlige indhold udfolder Müller efterfølgende i bogens tre kapitler: "Die Lage", "Die Sache" og "Die Forderung".

Bogens første kapitel fungerer som en form for prolegomena, hvor der redegøres for den nazistiske *Weltanschauung*, der karakteriseres som det at se verden, sådan som den er.²⁹ Her anvender Müller den samme form for nazistisk nomenklatur som i *DG*. Han taler om det tyske blod som en livsstrøm, der leder til en livsførelse "in Kampf und Arbeit, in Freud und Leid, *nicht für uns selbst* und *nicht zu eigenem Vorteil*" (Müller 1939a, 26 – hans emfase). Ligesom i sin tidligere bog lægger han også her vægt på det sjælelige med talen om, at Gud ikke kan ses direkte, men føles "mit unserer Seele (...), mit neuer heiliger Freude, mit neuer unaussprechlicher großer Innigkeit" (Müller 1939a, 27), og også her tages der skarpt afstand fra enhver form for dogmatisering af trosindholdet.³⁰

I bogens andet kapitel gør Müller rede for sine systematisk-teologiske betragtninger vedrørende bl.a. Gud, Kristus, fadervor, trosbenedelsen og Bibelen. Tilsammen udgør bogens hoveddel, der er didaktisk anlagt, en form for katekismus.³¹ Müller afviser indledningsvis, at der gives et objektivt foreliggende grundlag, som forestillingen om en positiv kristendom kan bygges på.³² Den form for kristendom, der gør sig gældende i et givent land, er betinget af det pågældende folks nationale selvforståelse, der er under en stadig udvikling fra periode til periode under påvirkning af samtidige omstændigheder. Kristendommen har ikke et til alle tider gældende tros- og sandhedsindhold. Ved at lade kristendommen harmonere med samtidens nationalori-

28. Jf. Schneider 1993, 275-276 (i modsætning til Müllers tidligere værk *Deutschen Gottesworte's* store rolle i kirkekampen – Jf. Schneider 1993, 256-269).

29. Jf. Ludwig Müller, *Was ist positives Christentum?* (Stuttgart: Der Tazzelwurm Verlag 1939 – 2. oplag) (forkortet "*Müller 1939a*"), 25.

30. Jf. Müller 1939a, 28-29.

31. Jf. Schneider 1993, 278.

32. Jf. Müller 1939a, 35-36.

enterede *Weltanschauung* kan Müller lægge afstand til enhver form for jødisk gammeltestamentligt tankegods i kristendommen.³³

Ifølge Müller har han vundet tilslutning til sine forestillinger om “den positive kristendom” hos menigmand og de intellektuelle – dvs. mindst 80-90 % af befolkningen.³⁴ En sådan grad af enighed er dog ikke indtruffet i hans samtaler med de teologiske kolleger. Nogle af dem har endda kritiseret ham for den enfoldighed, hvormed han har formuleret den positive kristendoms trosindhold. I den forbindelse henleder han læsernes opmærksomhed på det faktum, at selv på Jesu og Luthers tid var teologerne de store modstandere.³⁵

Müller understreger, at udgangspunktet for hans kristendomsopfattelse er Gud og ikke Kristus.³⁶ Spørgsmålet om samtidens positivt-kristne gudsopfattelse er “eine religiöse Frage” (Müller 1939a, 40 – hans emfase), hvorfor en behandling heraf forudsætter en forståelse af udtrykket “religion”. Der knyttes an ved etymologien (la. “*religio*” – “jeg binder”), der efterfølgende udlægges som det, at sjælen er naturligt forbundet med Gud.³⁷ Betonningen af naturlighedsaspektet er i overensstemmelse med hans antidogmatiske tænkning. I sin gudsopfattelse fokuserer han især på de immanente dimensioner, der bl.a. kommer til udtryk i synet på Gud som ånd³⁸ og på gudsriget som noget dennesidigt og allerede foreliggende.³⁹ Ligesom i *DG* implicerer denne tankegang en særlig etisk dimension, hvor det allerede nu at leve i Guds rige medfører en særlig kristen levevis, der består i at gøre Guds vilje. Og i en sådan livsudfoldelse er der ikke plads til dogmatiske stridigheder og diskussioner.⁴⁰ I et senere afsnit om kærligheden understreger Müller vigtigheden af, at den positivt kristne levevis manifesterer sig i ydre kærlighedsgerninger over for folkefællesskabet i form af (sam)arbejde, kammeratskab, kamp – om nødvendigt til døden.⁴¹ Grundlæggende er den kristendom, der præsenteres i bogen, karakteriseret ved at være udpræget praktisk orienteret. Det vigtigste er ikke de systematiserede dogmatiske forestillinger, men i stedet de rent dennesidige praktiske implikationer for en kristen levevis.⁴² Denne skarpe afstandtagen fra dogmatikken kommer også til udtryk

33. Jf. Müller 1939a, 21-24 og fjendskabet mellem internationale jødiske kræfter og nazismen i Müller 1939b, 10-11, 24-25, 47 og 154.

34. Jf. Müller 1939a, 39.

35. Jf. Müller 1939a, 38.

36. Jf. Müller 1939a, 40.

37. Jf. Müller 1939a, 45 og Müller 1939b, 51-53 og 56.

38. Jf. Müller 1939a, 50 og Müller 1939b, 140.

39. Jf. Müller 1939a, 54.

40. Jf. Müller 1939a, 54.

41. Jf. Müller 1939a, 64.

42. Jf. Müller 1939b, 36, 53 og 61.

i opremsningen af de mange negative konsekvenser, som konfessionernes fastlagte troslære har haft for folket. Det har resulteret i en falsk forkyndelse, der har medført, at mange af samtidens kristne har følt sig fremmedgjorte i forhold til kirken.⁴³ Müller forklarer:

Das Volk hungert nach einer einfachen und klaren Gottverkündung, die den einzelnen innerlich befreit und ihn stark macht, im Leben *nicht* zu verzweifeln, sondern sich des Lebens von Herzen zu freuen, und über alle Nöte und Bitterkeiten hinweg das glaubende Vertrauen auf einen Gott zu setzen, der gut ist und dessen letztes Wollen nur gut sein kann (Müller 1939a, 58 – hans emfase).

Det er denne sult hos folket efter en befriende og styrkende gudsforkyndelse, som Müller forsøger at stille. Hans positive kristendom er positiv i den forstand, at den tjener til opbyggelse og styrkelse af folket. Derfor må enhver form for negativ dogmatisk tænkning i form af en nedvurdering af det jordiske ved bl.a. syndsbevidsthed og forestillingen om Guds transcendens ikke vægtes særligt højt.⁴⁴ Heroverfor sætter Müller fokus på handlingsaspektet som et fremtrædende element i den positive kristendoms trosbekendelse. I den forbindelse betoner han, at det, at noget kan anses for at være en bekendelse, ikke afhænger af en bestemt ordlyd, men af selve indholdet og hensigten med bekendelsen: “Christus bekennen’ heißt doch nicht, über Christus etwas aussagen, sondern es kann doch nur heißen und bedeuten: das *tun*, was Christus verlangt hat” (Müller 1939a, 95 – hans emfase).⁴⁵

Denne særlige handlingsnorm består i at have en anstændig og ordentlig livsførelse; at have lyst til at arbejde; at være villig til at gøre sin pligt for folk og fædreland og i gerning at være kristen i en barnlig tiltro til Gud.⁴⁶ “Das ist deutsche Frömmigkeit” (Müller 1939a, 95), konkluderer Müller.⁴⁷ Eller udtrykt med en passage i *Der deutsche Volkssoldat*:

Positives Christentum hat mit Lehren und Dogmen nichts zu tun. Gott lieben und verehren, das Gute wollen und tun, das Böse hassen und meiden, mit den Volksgenossen in guter Kameradschaft leben und allezeit seine Pflicht tun nach bestem Wissen und Gewissen, das ist positives Christentum (Müller 1939b, 141).

43. Jf. Müller 1939a, 58.

44. Jf. Müller 1939a, 58-59.

45. Se også Müller 1939b, 48-49.

46. Jf. Müller 1939a, 95.

47. Se også Müller 1939b, 48 og 154.

Den væsentligste årsag til befolkningens stigende fremmedgørelse over for kirken er, at kirkens sprog og *Weltanschauung* er uforståelig for mange moderne mennesker.⁴⁸ Dertil kommer, at nationalsocialismen er blevet angrebet af kirkelige kræfter både inden for og uden for Tyskland, og det faktum, at den manglende kontakt til kirken har fået mange mennesker til at føle en vis modvilje mod at betale kirkeskat.⁴⁹ Det er disse konkrete årsager samt de konfessionelle teologiske diskussioner, der til Müllers store beklagelse har medført, at så mange mennesker har vendt ryggen til kirken og kirkelivet. Forudsætningen for, at kirken kan tale til det tyske folk, er, at den tyske nationale selvforståelse kan finde genklang heri. Kirken og kristendommen skal med andre ord underordne sig de til enhver tid givne samfundsforhold og fremherskende sindelag. Under parolen "Ein Volk, ein Glaube!" (Müller 1939a, 116) fordres der fuld overensstemmelse mellem samtidens politiske enhedstænkning og kirkens kristendomsforkyndelse. Det tyske folks nazistiske *Weltanschauung* skal således kunne finde genklang i kirken, hvilket først og fremmest indebærer, at enhver form for jødisk og gammeltestamentligt tankegods skal renses ud. Denne tætte forbindelse mellem nazismen og kirken træder også tydeligt frem i Müllers behandling af spørgsmålet om forholdet mellem staten og kirken. I fuld overensstemmelse med NSDAP's rigskirketænkning skriver Müller således: "Gliedert sich eine Kirche nicht so in den Staat ein, daß sie in der Einheit des Staates aufgeht, so ist sie ein Fremdkörper im Reich" (Müller 1939a, 146).

En sådan enhedstænkning er, ifølge Müller, af betydning både for kirkens indre anliggender (dvs. det budskab, der forkyndes, og den tro, der bekendes) og for den ydre organisation i form af en ny tysk statskirke. På alle tænkelige planer bør der være overensstemmelse mellem kirken og staten.⁵⁰ Kirkens fulde indordning under staten har yderligere den konsekvens, at Tysklands politiske leder, Hitler, samtidig bliver kirkens overhoved.⁵¹

Som tidligere nævnt er Müller af den opfattelse, at synet på Kristus ikke er det afgørende omdrejningspunkt i kristendommen. Hans kristologiske tænkning i *WIPC* er dog ikke blot præget af en fokusering på Guds førsterang, men tillige af en åbenlys mangel på åbenbarings-tænkning. Det særlige ved Kristus er hans ord og gerninger, og ikke det at han var Guds søn.⁵² Han er først og fremmest et forbillede til

48. Jf. Müller 1939a, 112.

49. Jf. Müller 1939a, 115.

50. Se også Müller 1939b, 31, 37 og 155.

51. Jf. Müller 1939a, 151.

52. Müllers nedvurdering af fader-søn-forholdet mellem Gud og Kristus er dog ikke en direkte benægtelse heraf. Dog understreges det, at Kristi relation til Gud var

efterfølgelse: “Das hervorragende Kennzeichen an der Person Christi ist tatsächlich dieses, daß er ein Kämpfer war” (Müller 1939a, 127).

Kristus kæmpede bl.a. for sandhed, kammeratskab og kærlighed og imod løgn og egenkærlighed.⁵³ Derfor lægger Müller særlig vægt på det heltedige ved Kristi lidelse og død som en opofrelse. Man ser her en tematisk sammenhæng mellem karakteriseringen af Kristus og omtalen af den kristne levevis som en kamp til døden.⁵⁴ Dette træder også tydeligt frem i afslutningen på denne del af bogen, hvor Müller konkluderer, at det afgørende ikke er, hvad der dogmatisk er blevet sagt om Kristus, men at “wir seiner befreienden Verkündigung von Gott vertrauen und aus Gottvertrauen Kämpfer werden für Wahrheit und Liebe” (Müller 1939a, 140).

3. Den teologiske opposition

Müller var ikke den eneste teolog, der i 30'erne og 40'erne ytrede sig offentligt om forholdet mellem nazismen og kristendommen. Hirsch var ligesom Müller en fremtrædende talsmand for DC-retningen, mens Martin Niemöller og Karl Barth som medstiftere af BK repræsenterede den oppositionerende fløj. Også i Skandinavien beskæftigede ledende teologer sig med samtidens tyske kirkekamp. Den svenske teolog Anders Nygren skrev i 1934 bogen *Den tyska kyrkostridan – Den evangeliska kyrkans ställning i “Det Tredje Riket”*, mens Danmark især var repræsenteret af Frederik Torm og Eduard Geismar.

I sin bog fra 1934 beskriver Nygren indledningsvist de historiske forudsætninger for samtidens tyske selvforståelse.⁵⁵ Efter en redegørelse for den indledende fase i kirkekampen (1933-34)⁵⁶ beskriver han både DC⁵⁷ og BK⁵⁸ og den antikristne bevægelse *Deutsche Glaubensbewegung*⁵⁹ (herefter “DG”), hvorved der gives et indblik i de forskellige religiøse positioner inden for og uden for kirken. Nygrens afinitet for BK fremgår tydeligt af denne beskrivelse af DC:

“etwas rein Innerliches, Seeliches, Ewiges, nichts Fleischliches, Irdisches, Vergängliches. Denn Gott ist Geist und seine Sohnschaft kann nur etwas Geistiges, Seeliches sein” (Müller 1939a, 140).

53. Jf. Müller 1939a, 128.

54. Jf. Müller 1939a, 64 og Müller 1936, 37.

55. Jf. Nygren 1934, 10-31.

56. Jf. Nygren 1934, 32-47.

57. Jf. Nygren 1934, 48-63 og 76-86.

58. Jf. Nygren 1934, 64-69 og 87-111.

59. Jf. Nygren 1934, 70-75.

Det positiva mål, som föresvävat 'Tyska kristna', är tydligen att den våg av nationell hänförelse, som nu översköljer Tyskland, också skall ledas in i kyrkan och åstadkomma en religiös förnyelse. Nu kan man ju redan på förhand säga sig, att detta försök är dömt att misslyckas. Det allt annat uppslukande intresset i det nutida Tyskland är det nationella. När kyrkan härtill vill anknyta det kristna budskapet, så drunknar det och går under i den nationella lidelsen (Nygren 1934, 54).

I sin beskrivelse af DC retter Nygren en kritik af tre centrale temaer i denne kirkelige retnings teologiske tænkning, nemlig den radikale omfortolkning af kristendommens grundbegreber, nedprioriteringen af syndsaspektet til fordel for en fokusering på kampmotivet og den gennemgribende antisemitisme.⁶⁰ Nygrens tre kritikpunkter, som Geismar og Barth tilslutter sig, er væsentlige og skal derfor behandles særskilt i det følgende.

Omfortolkningstendensen, som Nygren betegner som "(d)et mest risikable momentet i den nye 'trosrørelsen'" (Nygren 1934, 54-55), kommer tydeligt til udtryk i Müllers tænkning ved hans forsøg på at skabe harmoni mellem kristendommens trosindhold og den nazistiske ideologi. I *DG* finder dette sted ved de fem ændringsprincipper, der ifølge Schneider forekommer i Müllers genskrivning af Bjergprædikenen, mens den udprægede antidogmatiske forståelse af kristendommen i *WIPC* og hans afstandtagen fra enhver form for jødisk gammeltestamentligt tankegods i kristendommen afspejler den samme tendens. Et sådant harmoniseringsforsøg af kristen og national tænkning karakteriserer Nygren således: "Når 'hakkorset och Kristuskorset' skola förbindas med varandra, så bliver det i allmänhet det förra, som tar ledningen. De gamle kristna orden bibehållas, men fyllas med ett nytt, nationalistisk innehåll" (Nygren 1934, 55).

Geismar retter en lignende kritik af nazismens omfortolkning af kristendommen. Han havde haft et tæt kollegialt samarbejde med Hirsch inden for Kierkegaardforskningen forud for dennes tilslutning til DC. Den kritik, som Geismar få år efter samarbejdets ophør retter mod nazismen i sin foredragssamling *Religiøse Brydninger i det nuværende Tyskland* fra 1934, er derfor også en både direkte og indirekte kritik af Hirsch – direkte i den forstand, at Geismar i det ottende til elvte foredrag⁶¹ opponerer mod Hirsch' tænkning, og indirekte ved Geismars nærmest polemiske brug af kierkegaardske vendinger. I kritikken af Hirsch knytter han an ved dennes *Geschichtstheologie*

60. Jf. Nygren 1934, 54-62.

61. Jf. Geismar 1934, 70-110.

med dens fokusering på Guds virke i historien. En konsekvens af denne tænkning er, at åbenbaringen i Kristus ikke anses for at være den eneste måde, hvorpå Gud har givet sig til kende for menneskene. En lignende tænkning forekommer også hos Müller, hvorfor Geismars kritik af Hirsch også indirekte er en kritik af Müller. Hirsch' fokus på Guds nådes nærvær og virke i samtidens tyske politiske og sociale udvikling er efter Geismars mening det samme som en guddommeliggørelse af den menneskelige oplevelse.⁶² Heroverfor fremhæver Geismar – ligesom Kierkegaard og Barth – Guds åbenbaring i Kristus og skriver: "Dersom det var muligt virkelig at finde Gud i Menneskehjertet, som det er, havde det ikke været nødvendigt for Gud at give en Aabenbaring" (Geismar 1934, 102).

Geismar understreger med en henvisning til Kierkegaard, at der fra denne åbenbaring og fra Kristi korsfæstelse ikke blot udgår en guddommelig nåde, men også en guddommelig dom.⁶³ Dommen og nåden er smeltet sammen i kristendommen og udgør som sådan selvedens væsen.⁶⁴ Det er kun ved denne sammensmeltning, at religionen får en passende grad af alvor.⁶⁵ Uden domsaspektet er nåden intet:

Dersom dette er Kristendom, da er det klart, at det gaar ikke an at sætte nogen menneskelig religiøs Oplevelse paa Linie med Aabenbaringen i Jesus Kristus; det er at sætte det, der skal udgaa Dom over, paa Linie med det, fra hvilket Dommen udgaar. Det er et Attentat paa Guds hellige Domsmagt. Og ved dette Attentat gør man det for sit Vedkommende umuligt, at Kristendommens polemiske Virkning paa Menneskelivet kan finde sted (Geismar 1934, 104).

Ved Hirsch' syn på samtidshistorien som skueplads for Guds aktive indgriben og ved hans snævre fokusering på det positive i form af menneskelige værdier og idealitet er han efter Geismars mening i færd med at fjerne kristendommens polemiske brod.⁶⁶ En lignende kritik kunne også rettes mod Müllers forsøg på at bringe kristendommen i overensstemmelse med den nazistiske *Weltanschauung* i *DG* og *WIPC*. Efter Geimars opfattelse forholder kristendommen sig både positivt og polemisk til samtidens menneskelige idealitet, og Hirsch' (og Müllers) opprioritering af det positive medfører en tilsvarende nedskrivning af det polemiske. Geismar beskriver det problematiske ved denne opprioritering således:

62. Jf. Geismar 1934, 101.

63. Jf. Geismar 1934, 102-103.

64. Jf. Geismar 1934, 103.

65. Jf. Geismar 1934, 104.

66. Jf. Geismar 1934, 110.

Under det uhyre Opvæld af nationale religiøse Bølger blev det sand Kristendom at skikke sig lige med denne Verden, fordi de almenmenneskelige Solidaritetsforhold, her Forholdet til Blod og Race, dannede Grænsen for Lydigheden imod det revolutionerende i Kærlighedsbuddet (Geismar 1934, 87).

Hvad angår *synden*, er dette aspekt af kristendommen genstand for massiv omfortolkning i Müllers skrifter. På grund af hans antidogmatiske tilgang tager han i *WIPC* klart afstand fra forestillingen om arvesynd. Når det drejer sig om syndens indhold og betydning, er Müllers syn herpå påvirket af hans sondring mellem ondskab og godhed og mellem løgn og sandhed. Ved at kæmpe for det gode og ved at tale sandt kan den enkelte bidrage til bekæmpelsen af synden. Godheden, ondskaben og synden er dog ikke kun centrale aspekter i den enkelte kristnes liv, men forekommer også i kollektive sammenhænge.⁶⁷ Dette kollektive aspekt ved synds-bekæmpelsen kommer bl.a. til udtryk ved Müllers hyppige opfordringer til kammeratskab og til kamp for det gode. En sådan positiv og optimistisk tilgang til synden skal naturligvis ses som et produkt af Müllers fokusering på den nationale og idealistiske selvforståelse. Geismar beskæftiger sig indgående med denne form for idealitetstænkning. Han konkluderer, at selvom idealiteten i form af menneskets ideelle familiære relationer er en forudsætning for forståelsen af talen om Gud som fader, står Guds åbenbaring i Kristus dog i et både positivt og polemisk forhold hertil.⁶⁸ Uden det negative i form af dommen og synden ville kristendommen mangle en vigtig dimension, således som det er tilfældet i Müllers ensidige fokusering på den *positive* kristendom.

Og endelig hvad angår Müllers *antisemitisme*, bliver denne tydeligt lagt for dagen ved hans understregning af den fundamentale forskel, der i hans øjne er mellem det jødisk-semitiske og det tyske folks historie og sindelag.⁶⁹ Han drager tilmed den konsekvens, at skolens religionsundervisning ikke længere bør tage udgangspunkt i jødedommen, eftersom "das Judentum ist nicht nur der erbitterteste Feind des nationalsozialistischen Deutschlands, sondern auch der geschworene Feind allen Christentums" (Müller 1939a, 107-108).⁷⁰ Dertil kommer hans antagelse af, at Kristus sandsynligvis var af arisk afstamning.⁷¹ Barth er ikke overraskende særdeles skarp i sin kritik af

67. Jf. Schneider 1993, 287.

68. Jf. Geismar 1934, 109-110.

69. Jf. Müller 1939a, 18, 23-24.

70. Se også Müller 1939b, 56-57.

71. Jf. Müller 1939a, 119.

en sådan karakteristisk af jødedommen og skriver i et foredrag, der blev holdt den 5. december 1938:⁷²

Wer den Juden verwirft und verfolgt, der verwirft und verfolgt doch den, der für die Sünden der Juden und dann und *damit* erst auch für unsere Sünden gestorben ist. Wer ein prinzipieller Judenfeind ist, der gibt sich als solcher, und wenn er im übrigen ein Engel des Lichtes wäre, als prinzipieller Feind Jesu Christi zu erkennen. Antisemitismus ist Sünde gegen den Heiligen Geist. Denn Antisemitismus heißt Verwerfung der *Gnade* Gottes (Barth 1945, 90 – hans emfase).

Nygren, Geismar og Barth er enige om, at den politiske og religiøse situation i samtidens Tyskland kalder på en kirkelig modreaktion med henblik på en kraftig afvisning af DC's teologiske tænkning. Denne holdning står naturligvis i skærende kontrast til det syn på kirkens forhold til staten, som Müller har i den afsluttende del af *WIPC*.

I sin bog beskæftiger Nygren sig indgående med BK og bekendelsessynoderne,⁷³ mens han som konklusion på bogens afsluttende kapitel beskriver, hvordan den tyske kirkekamp udkæmpes mellem kristendommen, der "för tillfället är trängd i oppositionen" (Nygren 1934, 126), og "den nya rasreligionen" (Nygren 1934, 126) i form af DC og DG.

Geismar ytrer sig også om den tyske kirkekamp og gør bl.a. gældende, at Barth "har (...) ubetinget Ret i sin Protest" (Geismar 1934, 78) mod DC's stærkt positive samtidshistoriske tilgang til kristendommen. Selv om Geismar ikke er enig med Barth i dennes absolutte afvisning af idealitetens og nationalitetens betydning for forståelsen af kristendommen,⁷⁴ kan man "ikke beklage, at Barth ind i Situationen højt har sagt det, det kom an paa" (Geismar 1934, 79) i kampen mod Rigskirken, som Geismar kalder for "en Institution for Kristendomsforfalskning" (Geismar 1934, 79). Hvad angår forholdet mellem rigskirken og den tyske stat, udtaler Geismar sig også særdeles kritisk ved påpegningen af den uoverensstemmelse, der synes at være mellem Hirsch' syn på troen som en religiøs voven på kjerkegaardsk manér og den markante form for tvang fra statens side, der er blevet taget i anvendelse under indførelsen af den nazistiske *Weltanschauung*.⁷⁵

72. De Karl Barth-foredrag, der refereres til i det følgende, forefindes i bogen *Eine Schweizer Stimme – 1938-1945* (Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag A.G 1945).

73. Jf. Nygren 1934, 87-111.

74. Jf. Geismar 1934, 76-77.

75. Jf. Geismar 1934, 88 og 99.

I foredraget *Die Kirche und die politische Frage von heute* fra 1938 behandler Barth spørgsmålet om, hvordan kirken som helhed bør forholde sig til nazismen. Det er i den forbindelse vigtigt for ham at understrege, at der findes spørgsmål “zu denen die Kirche im Vollzug des Bekenntnisses zu Jesus Christus reden und zwar entscheidend, mit Ja oder Nein reden *muß*” (Barth 1945, 75 – hans emfase). Nazismen er et sådant spørgsmål. Han indrømmer, at der indledningsvis var en periode, hvor det nationalsocialistiske politiske “Experiment” (Barth 1945, 82), som han kalder det, skulle have tid og mulighed til at udfolde sig. Man kunne måske ane, i hvilken retning det bar hen, men det kunne ikke vides med sikkerhed – derfor denne betragtningensfase. Men “Alles hat seine Zeit” (Barth 1945, 83). I tiden for foredragets afholdelse kan der ikke længere være tvivl om, at kirken ikke kan forholde sig neutralt overfor nazismen:

Es hat heute keinen Sinn mehr, sich die Augen davor zu verschließen und zu leugnen: daß der Sinn und Charakter des Nationalsozialismus schon als politisches Experiment *die totale, die prinzipielle*, die den Menschen und die Menschen in schlechthiniger Ganzheit nach Leib und Seele nicht nur umfassende und bestimmende, sondern in ihrer Humanität aufhebende, die menschliche Freiheit nicht nur begrenzende und ordnende, sondern vernichtende *Diktatur* ist (Barth 1945, 84 – hans emfase).

Over for en sådan diktatorisk stat kan der naturligvis ikke fordres lydighed af den kristne.⁷⁶ Barth understreger, at nazismen også indeholder en markant religiøs dimension, som han karakteriserer som “eine *religiöse Heilanstalt*” (Barth 1945, 85 – hans emfase), og han går endda så vidt som til at betegne nazismen som “die grundsätzlich antichristliche Gegenkirche” (Barth 1945, 90). Dette samt det faktum, at nazismens fremgang medfører en opløsning af retsstaten,⁷⁷ får Barth til at give følgende karakteristik af forholdet mellem kirkendommen og nazismen:

Zwischen dem Glauben an Jesus Christus und der Bejahung der inneren und äußeren Herrschaft des Nationalsozialismus muß gewählt werden, weil sie sich gegenseitig ausschließen, weil zwischen ihnen kein Friede sein kann. Die Kirche steht auf der einen, der Nationalsozialismus steht auf der anderen Seite eines unüberbrückbaren Grabens (Barth 1945, 93).

76. Jf. Geismar 1934, 84 med en reference til Rom 13.

77. Denne holdning deles også af Geismar – jf. Geismar 1934, 110-119.

4. Konklusion

Ludwig Müller fremstår som repræsentant for DC-fløjens bestræbelser på at harmonisere den evangelisk-lutherske kristendom og nazismens *Weltanschauung*. Det udmønter sig i en kristendomsforståelse, der har udpræget fokus på de positive og opbyggelige elementer i kristendommen og en tilsvarende nedvurdering af menneskets syndighed. Kendetegnende er endvidere den kampmetaforik og antisemitisme, der var så udbredt i samtidens kirkeliv.

En række prominente europæiske teologer ytrede sig skarpt imod den nazistiske tolkning af det kristne budskab. Fælles for deres kritik var hævdelser af, at den positive kristendomsforståelse, som bl.a. Müller var en repræsentant for, slet ikke var så positiv endda, og at ethvert forsøg på at sidestille nazismen og kristendommen blot ville resultere i en pervertering af den kristne forkyndelse og den luthersk-evangeliske teologi.