

III. Kirchliche Ereignisse und Entwicklungen

1. 80 Jahre Barmer Theologische Erklärung Deutungen, Veranstaltungen, Angebote

Von Thomas Martin Schneider

Ein besonderes Gedenken nach 80 Jahren ist nicht unbedingt üblich, wenn es um Jubiläen historischer Ereignisse geht. Gewöhnlich geht es um Vierteljahrhunderte. Bei der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 wurden allerdings auch früher schon ungewöhnliche Jubiläen öffentlich gewürdigt. Das zeugt von ihrer hohen Wertschätzung, aber auch davon, dass man sich gern auf die Barmer Erklärung beruft, um eigenen aktuellen Anliegen ein höheres Maß an Legitimität zu verschaffen.

Drei Bereiche des Barmen-Gedenkens 2014 sollen etwas näher beleuchtet und dokumentiert werden: 1. wissenschaftliche Tagungen; 2. die für ein breiteres Publikum konzipierte Ausstellung an historischer Stätte, nämlich in der Gemarker Kirche in Wuppertal-Barmen; 3. der durch den Landesbischof angestoßene Diskussionsprozess in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern über eine Aufnahme der Barmer Erklärung in die Kirchenverfassung.

1. Wissenschaftliche Tagungen

Vom 25. bis 27. April 2014 veranstaltete die Evangelische Akademie Tutzing in Kooperation mit der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte aus Anlass des Barmen-Jubiläums im Schloss Tutzing eine Tagung zum Thema: »Bekennende Kirche und Unrechtsstaat«. Die Tagung bestand aus drei Sektionen. Die erste Sektion mit der Überschrift »Die Bekennende Kirche im Dritten Reich« befasste sich mit der Entstehungsgeschichte der Bekennenden Kirche, dem bekenntniskirchlichen Protest und seinen Folgen sowie mit den Reaktionen der Bekennenden Kirche auf Antisemitismus, Verfolgung und Deportationen. Die zweite Sektion fokussierte die Rolle der bayerischen Landeskirche im Dritten Reich, deren Leitung den gemäßigten lutherischen Flügel der Bekennenden Kirche maßgeblich prägte. Die dritte Sektion schließlich war der Wirkungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung gewidmet. Weil die Vorträge in einem Tagungsband pu-

bliziert wurden¹, kann hier auf eine genauere Betrachtung und Dokumentation dieser Vorträge verzichtet werden.

Das gilt auch für zwei weitere Tagungen im Jahre 2014, bei denen die Barmer Erklärung zwar nicht allein im Mittelpunkt stand, aber doch eine gewichtige Rolle spielte. Es handelte sich zum einen um die Tagung der Evangelischen Kirche im Rheinland und des Landschaftsverbandes Rheinland »Reformation und Politik – Bruchstellen deutscher Geschichte im Blick des Protestantismus« im Film-, Funk- und Fernsehzentrum der Evangelischen Kirche im Rheinland in Düsseldorf vom 23. bis 25. April 2014², zum anderen um die Tagung der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte »Zwischen Verklärung und Verurteilung – Phasen der Rezeption des evangelischen Widerstandes nach 1945« im Dietrich-Bonhoeffer-Haus in Berlin vom 7. bis 9. November 2014.³

Nicht oder nur online⁴ veröffentlicht wurden die Beiträge der von der Evangelischen Akademie zu Berlin veranstalteten Tagung »Wir verwerfen die falsche Lehre! 80 Jahre Barmer Theologische Erklärung« in der Französischen Friedrichstadtkirche am 26. Mai 2014. Ein Referat zur Entstehungsgeschichte der Bekennenden Kirche und der Barmer Erklärung, eine »Kurzintervention« zum Thema »Barmen aus katholischer Sicht«, eine Podiumsdiskussion mit dem Jenaer Historiker Norbert Frei und dem Berliner Kirchenhistoriker Christoph Marksches und ein »Schlusswort« des Berliner Bischofs Markus Dröge waren der Rahmen eines Vortrages des emeritierten Berliner Professors für Systematische Theologie Wolf Krötke mit der Überschrift »Ermutigung zur Freiheit! Die Kirche in der DDR und die Barmer Theologische Erklärung«. Krötke, dessen Aufsatzband »Barmen – Barth – Bonhoeffer« von 2009 im Jahre 2014 in zweiter Auflage erschien⁵, zeigte auf, wie die Barmer Erklärung unter den geänderten Rahmenbedingungen des DDR-Staates über die reine Abwehr von Irrlehre hinaus eine kritische politische Bedeutung erlangte, aber auch im Sinne einer grundsätzlichen Anerkennung des sozialistischen Systems interpretiert oder sogar zur Legitimation des real existierenden Sozialismus in der DDR instrumentalisiert wurde. Krötkes Vortrag wird im Folgenden auszugsweise dokumentiert.

Prof. em. D. Dr. Wolf Krötke: Ermutigung zur Freiheit! Die Kirche in der DDR und die Barmer Theologische Erklärung, 26. Mai 2014⁶:

1. Ulrike Haerendel/Claudia Lepp (Hg.): *Bekennende Kirche und Unrechtsstaat*, Bad Homburg 2015.

2. Arie Nabrings (Hg.): *Reformation und Politik – Bruchstellen deutscher Geschichte im Blick des Protestantismus* (SVRKG, 186), Bonn 2015. Vgl. hier v. a. die Sektion »Die Brüche des 20. Jahrhunderts« (203–263).

3. Siegfried Hermle/Dagmar Pöpping (Hg.): *Zwischen Verklärung und Verurteilung – Phasen der Rezeption des evangelischen Widerstandes nach 1945*, Göttingen 2017. Vgl. hier v. a. den Beitrag von Manuel Schilling: *Verdrängung, Instrumentalisierung, Auslegung. Zur Wirkungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung nach 1945 in Deutschland*.

4. <https://www.eaberlin.de/nachlese/chronologisch-nach-jahren/2014/nachbericht-wir-verwerfen-die-falsche-lehre/> [Zugriff: 16. November 2015].

5. Wolf Krötke: *Barmen – Barth – Bonhoeffer. Beiträge zu einer zeitgemäßen christozentrischen Theologie* (UnCo 26), Bielefeld 2014.

6. Vgl. Anm. 4. Die Fußnoten zu den abgedruckten Dokumenten stammen jeweils von den Verfassern und wurden lediglich formal angepasst. Offenkundige Schreibfehler

[...]

2. Die unausweichlich politische Bedeutung von Barmen im atheistischen Weltanschauungsstaat

Die Kirchen in der DDR waren nach dem Ende der Naziherrschaft noch einmal unter den Druck eines totalitären Weltanschauungsstaates geraten. Ich weiß, dass diese den NS-Staat und die DDR parallelisierende Feststellung in den Ohren vieler Menschen von heute in Kirche und Gesellschaft nicht gut klingt. Denn der DDR-Staat war trotz seiner vielen Vergehen an der Menschenwürde und den Menschenrechten keine menschenmörderische Institution wie der NS-Staat. In der Weltanschauung, mit der er sich legitimierte, waren durchaus auch Impulse der europäischen Freiheits- und Emanzipationsgeschichte wirksam. Sie waren am Ende sogar stärker als der Wille zur gewaltsamen Durchdringung der Gesellschaft mit den Maximen des »real existierenden Sozialismus«. Dass dieser Staat vor dem friedlichen Freiheitswillen seiner Bürgerinnen und Bürger am Ende die Waffen gestreckt hat, bleibt sein größtes Verdienst, das nicht ohne Beziehung auf den Humanismus der europäischen Geschichte ist.

Strukturell aber hat dieser Staat den Kirchen ein vergleichbares Problem beschert wie in der NS-Zeit. Sein Bestreben war es unzweideutig, »die einzige und totale Ordnung des menschlichen Lebens« zu sein, wie es in der einen Verwerfung der 5. Barmer These heißt. Der Unterschied bestand nur darin, dass die »Deutschen Christen« dem NS-Staat in diesem Bestreben religiös assistierten und darauf zielten, die Kirchen in den rassistischen, antisemitischen und nationalistischen Geist der NS-Ideologie einzutakten. Die marxistisch-leninistische Weltanschauung, mit der sich der sozialistische Staat begründete, aber war atheistisch mit der besonderen Zuspitzung, dass der »Religion« als falschem Bewusstsein angelastet wurde, dem »Klassenfeind« dienstbar zu sein. Folgerichtig ist anfangs der 50er Jahre des vorigen Jahrhunderts der Versuch unternommen worden, die Kirchen in der sozialistischen Gesellschaft zu eliminieren. Mit der Verfolgung der »Jungen Gemeinden« und »Studentengemeinden« als »Agentenzentralen des anglo-amerikanischen Imperialismus«⁹ wurde damit begonnen. Aber auch als Walter Ulbricht von der Sowjetunion eine Woche vor dem Volksaufstand des 17. Juni 1953 zurückgepfiffen wurde, blieb die Kirche unter andauerndem staatlichen Druck, der ihr im Ganzen und ihren Gliedern im Einzelnen schweren, bis heute nachwirkenden Schaden zugefügt hat. Die Frage war darum unausweichlich, wie die Kirche sich zu diesem Staat und seiner Art und Weise der Machtausübung stellt.

Wollte man sie mit Barmen beantworten, dann bekam diese Erklärung zwangsläufig eine andere Ausrichtung als die der Abwehr von Irrlehren, welche die Kirche im Inneren »verwüsten« (wie es in der Präambel zur Barmer Theologischen Erklärung heißt). Sie bekam einen durchgehend politisch relevanten Ton, was in Barmen jedenfalls an der Oberfläche nicht der Fall war. Wir »protestieren nicht [...] als Staatsbürger gegen den neuen Staat«, hat Hans Asmussen in seinem Einführungsvortrag ausdrücklich unterstrichen,¹⁰ wofür er heute zusammen mit der ganzen Synode zu Recht reichlich Kritik erntet. In der DDR aber hatte die Kirche ihre Freiheit, in der sie einen Raum in der sozialistischen Gesellschaft beanspruchte, gegenüber dem Staat und nicht bloß innerkirchlich zu behaupten.

Das erklärt, warum auch die Barmer Kirchenthesen im engeren Sinne, die immerhin die Hälfte dieser Erklärung ausmachen, einen politischen und gesellschaftlichen Klang bekamen. Wenn in einer monistisch organisierten Gesellschaft eine über das ganze Land

in den Texten wurden stillschweigend korrigiert. Ich danke Herrn Prof. Dr. Krötke für die Erlaubnis zum Abdruck seines Vortrages.

9. Zeitschrift des Zentralrats der FDJ: Forum vom 25. 4. 1953, 1.

10. Hans Asmussen: Vortrag über die theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche, in: Karl Immer (Hg.): Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche Barmen 1934, Wuppertal-Barmen 1934, 17.

verbreitete Institution die Freiheit beansprucht, sich mit ihrer Botschaft an »alles Volk« zu wenden, wie es in der 6. These heißt, dann ist sie ein permanenter Unruheherd erster Güte. Wenn sie sich darüber hinaus nach Prinzipien einer »Gemeinde von Brüdern« – alle haben natürlich schnell hinzugefügt: »und von Schwestern« (Barmen III) – »demokratisch« konstituiert, dann steht das quer zur Gesellschaftsregulierung durch ein autoritäres Staatswesen. Insofern nimmt es nicht Wunder, dass die SED gerade auch in die innerkirchliche Selbstverständigung über ihren Dienst (nicht zuletzt mit Hilfe der Stasi) hineinzufunken bemüht war. Ich könnte Ihnen aus der Zeit, als ich Studentenpfarrer in Halle/Saale und Zielscheibe einer »operativen Personenkontrolle« mit allen Schikanen war, treffliche Geschichten erzählen, wie selbst »Bibelstunden« manipuliert werden sollten.

Allerdings muss man einschränkend sagen, dass das Kirchenverständnis von Barmen beileibe nicht die ganze kirchliche Wirklichkeit in der DDR geprägt hat. In Barmen III wird die Kirche ja als Gemeinde und von der Gemeinde her so verstanden, dass sie als Christi »Eigentum [...] allein von seinem Trost und von seiner Weisung in der Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte«. Das aber traf höchstens für die sogenannte »Kerngemeinde« zu. Im Übrigen behielt die Kirche als eine über das ganze Land verbreitete Flächenkirche und Großinstitution – wenn auf Grund ihrer Dezimierung auch in klappriger Gestalt – die Merkmale einer sogenannten »Volkskirche« mit einer kleinen bekennenden Mitte und einem großen Rand nur lockerer Partizipanten am kirchlichen Leben. Ihre Ordnungen folgten der Logik weltlicher Institutionalisierung wie z. B. beim Beamtenrecht für Pfarrerinnen und Pfarrer oder bei der Beibehaltung eines (freiwilligen) Kirchensteuersystems. Die Frage, wie sich das damit verträgt, dass auch kirchliche Ordnungen nach Barmen III Zeugnischarakter haben sollen, hat den Theologischen Ausschuss der EKU, der von 1974 bis 1980 über dieser These maikäferte, mehrere Male fast zum Scheitern gebracht.¹¹ »Eine Erweckung ist ausgeblieben«, hat Axel Noack in dem Bändchen über das »Erbe der Bekennenden Kirche« mit einem Wort von Lothar Kreyssig diese Tatsache mit einem nicht ganz angemessenen Begriff auf den Punkt gebracht.¹²

So ist es ja im Grunde bis heute geblieben. Dennoch wurden in jenes klapprige Gerüst und sogar unter seinem Schutze von der Barmen-Aktualisierung ständig den Staat beunruhigende Impulse hinein gegeben, von der Freiheit Gebrauch zu machen, zu der die Kirche nach These 2 und 6 befreit ist. Das gilt von den »10 Artikeln über Freiheit und Dienst der Kirche«, welche die Konferenz der Kirchenleitungen 1963 nach dem Mauerbau verabschiedete.¹³ Das gilt im Grundsatz auch vom Votum der EKU »Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde. Barmen II« von 1973,¹⁴ das allerdings eine schwierige Geschichte hatte – nicht nur, weil sich der Ausschuss über der Frage zerstritt, ob man aus dem Evangelium konkrete politische Konsequenzen ziehen kann. Das Votum wurde – wie die 10 Artikel auch – nicht in der DDR veröffentlicht, sondern war hier nur in geschmuggelten Exemplaren und Kopien im Umlauf. Darüber hinaus wurde in der West-Veröffent

11. Vgl. hierzu Martin Stiewe: Die Geschichte der Auslegung der Barmer Theologischen Erklärung durch den Theologischen Ausschuss der Evangelischen Kirche der Union, in: Joachim Ochel (Hg.): Der Dienst der ganzen Gemeinde Jesu Christi und das Problem der Herrschaft. Barmen IV, Bd. 1: Vorträge aus dem theologischen Ausschuss der Evangelischen Kirche der Union, Gütersloh 1999, 150–175.

12. Vgl. Axel Noack: Eine Erweckung ist ausgeblieben – Kerngemeinde versus Volkskirche. Ein Streitthema als Erbe der Bekennenden Kirche, in: Reinhard Höppner/Michael Karg (Hg.): Das Erbe der Bekennenden Kirche in der DDR, Stuttgart 2014, 47–77.

13. Vgl. den Text der 10 Artikel im Anhang zum Votum des EKU-Ausschusses zu Barmen V: Für Recht und Frieden sorgen. Auftrag der Kirche und Aufgabe des Staates nach Barmen V. Theologisches Votum der Evangelischen Kirche der Union, Gütersloh 1986, 119–126.

14. Vgl. Alfred Burgsmüller (Hg.): Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II). Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Gütersloh 1974.

lichung unter dem Eindruck der Drohgebärden des Staatssekretärs für Kirchenfragen der auf die DDR bezogene Teil weggelassen. Erst zwei Jahre später erschien ein Sonderdruck mit dem ganzen Votum. In jenen Band aber hatte man an der Stelle des Ost-Teils des Votums Heino Falckes Vortrag von 1972 auf der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in Dresden »Christus befreit – darum Kirche für andere« aufgenommen.¹⁵ Dieser Vortrag fand auch in der DDR große Verbreitung, obwohl er erst recht nicht veröffentlicht werden durfte.

Falcke hat im Rückblick noch einmal auf eine Eigentümlichkeit seines Barmenverständnisses hingewiesen, die in diesem Vortrag zur Geltung kommt, aber in verschiedenen Variationen auch sonst bei der Barmen-Aktualisierung in der DDR eine Rolle spielte. Sie besteht darin, dass die Konzentration auf Jesus Christus, welche die Schlagader dieser Erklärung ist, in das Licht der Theologie der Gefängnisbriefe von Dietrich Bonhoeffer gestellt wurde. Gerade die Konzentration auf das Innerste einer Kirche macht frei, in mündiger Verantwortung für die Welt zu existieren. »Christus befreit (Barmen II!) – darum Kirche für andere (Bonhoeffer!)«. Der Glaube an Jesus Christus kann deshalb ohne »mündige Mitverantwortung« für die Gesellschaft nicht sein und engagiert sich darum für einen »verbesserlichen Sozialismus«.¹⁶ Dass die Kirche anfangs, in Sachen Sozialismus selbständig mitzureden, war für den Staat aber noch schlimmer als der offene Angriff des »Klassenfeindes«.

Wir lassen jetzt einmal das Problem auf sich beruhen, dass die Einbettung von Barmen in Bonhoeffers Theologie der Gefängnisbriefe mit dessen eigener Barmen-Interpretation gar nichts zu tun hatte. Die war politisch stock-konservativ. Was mich an Falckes Dynamisierung von Barmen aber irritiert hat, war, dass auch sie zweifellos auf einer Art der Anerkennung des sozialistischen Staatswesens beruhte, an die sich mir von Barmen her einige Fragen stellten.

[...]

4. Mit dem Anfang anfangen

Nach dem Ende der DDR sind die Kirchen in der DDR reichlich in die Kritik geraten, die sich auch auf die Barmenrezeption und Barmen-Aktualisierung bezog. Diese Kritik besagt, dass die Inanspruchnahme von Barmen in Kombination mit der Gefängnistheologie Dietrich Bonhoeffers für die Kirche »nicht gegen, nicht neben, sondern im Sozialismus« (Bundessynode 1971) zur Anpassung an das System sozialistischer Machtausübung, ja sogar zu seiner Stabilisierung und zur Verschleierung seines wahren Charakters geführt habe. Diese Kritik kam nicht nur aus dem Westen von Leuten wie Friedrich Wilhelm Graf, der den Kirchen des Bundes Verhaftung in einer vormodernen sozialromantischen Gemeinwohlvorstellung vorwarf.²⁸ Sie wurde auch aus einer grundsätzlich Barmen-feindlichen Ecke im Osten laut.

[...]

Dass die Verwendung der Formel von der »Kirche im Sozialismus« ein Fehler war, hat Schönherr in seiner Biographie eingeräumt.³² Sie klang so, als sei die Kirche »im So-

15 Vgl. ebd., 213–232.

16 Ebd., 227.

28 Vgl. Friedrich Wilhelm Graf: Traditionsbewahrung in der sozialistischen Provinz. Erste Überlegungen zur Deutung der »Kirche im Sozialismus«, in: Trutz Rendtorff (Hg.): Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR: Ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien, Göttingen 1993, 253–280.

32 Albrecht Schönherr: ... aber die Zeit war nicht verloren. Erinnerungen eines Altbischofs, Berlin 1993, 374.

zialismus« wie in einem freundlichen Hause eingebettet und dementsprechend auch in seiner Ideologie beheimatet. Es war aber gemeint, dass die Kirche für die Menschen in der sozialistischen Gesellschaft da sein wollte und dass sie als Kirche für sie eintritt. Obwohl, obwohl ...: So richtig kritisch hat Schönherr sich in seiner Biographie nicht mit dem auseinander gesetzt, was er dem Sozialismus alles Gutes zugebilligte, z. B. dass er der Kirche durch seine totale Machtausübung hilft, »allein ihren Herren regieren (zu) lassen und auf alles eigene Regieren (zu) verzichten.«³³ Ich fand solche Äußerungen ebenso schrecklich wie die Feststellung, dass die DDR die mündige Welt zu verwirklichen im Begriffe sei, die Dietrich Bonhoeffer vorschwebte.³⁴ Dennoch: das Bestreben Schönherrs war, eine im Bekenntnis zu Jesus Christus freie Kirche zu befördern, die sich vom Atem dieser Freiheit nicht in den Winkel ihres »Kultus« drängen lässt, sondern bereit ist, für diese Gesellschaft Mitverantwortung zu übernehmen.

In dieses Bestreben haben sich dann allerdings eine ganze Reihe falscher Freundinnen und Freunde in die »frohe Befreiung« des Dienstes der Gemeinde an Gottes Geschöpfen eingeschmuggelt. Ein markantes Beispiel dafür ist die Auseinandersetzung über jene »10 Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche« von 1963, denen der »Weißeener Arbeitskreis« »Sieben Sätze« von der »Freiheit der Kirche zum Dienen« entgegen setzte. Dieser Arbeitskreis war eine von den »Bruderschaften«, die sich nach 1945 in Deutschland bildeten, um der Restauration der Kirche, wie sie vor 1933 war, mit dem Geist der Bekennenden Kirche entgegen zu wirken. Karl Barth hatte bei grundsätzlicher Zustimmung zu den 10 Artikeln bemängelt, dass es in ihnen am »freudigen Gebrüll des Löwen von Juda« mangle, d.h. dass im Blick auf den Sozialismus »hoffnungsvoller und beteiligter« hätte geredet werden können.³⁵

Das ließ sich jener Arbeitskreis nicht zweimal sagen und trat mit den »7 Sätzen« auf den Plan. Sie waren von Hanfried Müller, einem Dozenten der Theologie, der an der Humboldt-Universität zum Professor aufgebaut wurde, mit der Stasi abgestimmt. Denn dieser Müller war seit Beginn der 50er Jahre »IM« der Stasi unter dem Decknamen »Hans Meier«. Er hat als solcher mit einer unnachahmlichen Mischung von frommem Barthianismus und knallharter sozialistischer Ideologie die Kirche im Geiste des »real existierenden Sozialismus« zu manipulieren versucht. Im Falle der »7 Sätze« ist ihm das insofern auch gelungen, als sich diese Sätze aller Kritik am sozialistischen Staats- und Gesellschaftswesen enthielten und den Beifall dieses Kreises auf der »Wegsuche« der Kirche fanden.

Die abenteuerliche Konstruktion, die dahinter stand, hatte Müller schon 1958 in einer Auslegung von Barmen V vorgetragen³⁶ und dann in seiner Dissertation »Von der Kirche zur Welt« mit einer skurrilen Deutung der Theologie Dietrich Bonhoeffers vertieft.³⁷ Sie läuft darauf hinaus, dass der sozialistische Staat in seiner Säkularität und Profanität als Gottes Anordnung einfach akzeptiert werden muss. Kritik an ihm ist der Kirche demnach von Gott untersagt. Tut sie das – auch wenn ihr Unrecht zugefügt wird – dennoch, wird sie »klerikal« und muss zur Buße gerufen werden und zwar, da sie das immer wieder macht, ohne Unterlass. Diese theologische Lachnummer der Lahmsetzung von Barmen V hat die Kirche in der DDR niemals geleitet, auch wenn sie ihr – wie im Falle der 7 Sätze – irgendwie untergejubelt werden sollte. Das gilt auch von den Versuchen der Ost-CDU, sich unter Berufung auf Barmen geschmeidig in die Staatsideologie des »antifaschistischen

33. Albrecht Schönherr: Impulse aus der Theologie Bonhoeffers für den Weg der Christen in der sozialistischen Gesellschaft der Deutschen Demokratischen Republik, in: Joachim Rogge/Gottfried Schille (Hg.): Theologische Versuche VI, Berlin 1975, 127.

34. Vgl. ebd.

35. Karl Barth: Gutachten zu den 10 Artikeln, in: Kirche in der Zeit 18, 1963, 193.

36. Vgl. Hanfried Müller: Der Christ in Kirche und Staat (Hefte aus Burgscheidungen, 4), Berlin 1958.

37. Vgl. Hanfried Müller: Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die *societas* in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung, Leipzig 1961.

Widerstandskampfes« einzureihen oder für die »Kirchliche Bruderschaft in Sachsen«, die sich als Lobbetrotter der DDR-Politik hin und wieder zu Worte meldete.³⁸

Barmen ist in der DDR – das müssen wir wohl zugeben – leider auch missbraucht worden. Aber nun ist es ja ein großer Vorzug der christlichen Kirche, dass sie ihre Wege und Werke, die in der DDR wirklich vielen Anfechtungen und Verführungen ausgesetzt waren, immer wieder in das Licht ihres Grundes zu stellen vermag. Es reichte, sich jenen Missbräuchen gegenüber vom Text der Barmer Erklärung selbst auf diesen Grund verweisen zu lassen. Das bleibt auch bis heute ihr unersetzbarer Dienst für unsere Kirche und für unsere eigene persönliche christliche und theologische Existenz. Sie ermutigt uns – mit den Worten von Karl Barths Auslegung der 6. These (in etwas erhöhtem Tone gesprochen) – zu der Freiheit, »allen weltlichen und kirchlichen Verstrickungen und Verklammerungen zum Trotz [...] mit dem Anfang anzufangen (der Jesus Christus heißt), als wäre es noch nie geschehen, in Leben, Lehre und Ordnung der Kirche und in ihrem Verhältnis zur Welt [...] voranzugehen [...] und nicht mehr hinter sich zu blicken.«³⁹ Dieses Zitat hatte ich 1986 an das Ende meiner Barmenauslegung gestellt.⁴⁰ Mit ihm will ich auch heute fast 30 Jahre später schließen.

2. Ausstellung: »Gelebte Reformation zwischen Widerstand und Anpassung: Die Barmer Theologische Erklärung 1934–2014«

Schon der Titel der Ausstellung⁷, die am 30. Juni 2014 in der Gemarker Kirche in Wuppertal-Barmen, also am historischen Ort des Geschehens, eröffnet wurde, weist darauf hin, dass es nicht nur um die Barmer Theologische Erklärung selbst, sondern um deren weiteren Kontext, ihre Vorgeschichte seit der Reformation sowie ihre Wirkungs- bzw. Rezeptionsgeschichte bis heute, geht. Kernstück der Ausstellung, die sich auf engem Raum im Foyer und Turmbereich befindet, ist das Originaldokument der Barmer Erklärung, das unter einer Glaskuppel, die den Blick nach oben in den Glockenturm ermöglicht, präsentiert wird.

Die Ausstellung besteht aus sieben Teilen. Der erste Abschnitt »Prolog – Reformation« zeigt, wie sehr die Barmer Erklärung Stichworte und zentrale Inhalte der Reformation aufgegriffen hat, bis hin zu dem Zitat, das am Ende der Barmer Erklärung steht und schon Motto der evangelischen Bewegung im 16. Jahrhundert war: »Verbum Dei manet in aeternum.« Im zweiten Bereich geht es um die Geschichte des deutschen Protestantismus im Kaiserreich von 1871 und in der Weimarer Republik. Hier wird einerseits die Außenstehende häufig verwirrende Vielfalt herausgestellt, andererseits auf die dominante nationalkonservative Grundüberzeugung und Mentalität hingewiesen, die mit zum Teil massiven Vorbehalten gegenüber Demokratie, Liberalismus, Arbeiterbewegung, Katholizismus und

38. Vgl. hierzu Manuel Schilling: Das eine Wort zwischen den Zeiten. Die Wirkungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung vom Kirchenkampf bis zum Fall der Mauer, Neukirchen-Vluyn 2005, 248–258.

39. Karl Barth: Die Botschaft von der freien Gnade Gottes, in: Martin Rohkrämer (Hg.), Karl Barth, Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, Zürich 1984, 156.

40. Vgl. W. Krötke, Bekennen (wie Anm. 22).

7. Vgl. www.barmen34.de.

nicht zuletzt gegenüber dem Judentum – hier auch schon über den rein religiös motivierten Antijudaismus hinausgehend – verbunden war. Im zentralen dritten Teil wird die anfängliche Euphorie angesichts der »nationalen Revolution« ebenso thematisiert wie die kirchlichen Gleichschaltungsbestrebungen der »Deutschen Christen« und die sich dagegen formierende bekennniskirchliche Opposition. Besonders im Fokus dieses dritten Teils stehen natürlich die Vorgeschichte und der Verlauf der ersten Reichsbekennnissynode. Bernd Schoppmann hat biographisches Material aller 139 Synodalen – darunter nur eine Frau: Stephanie Mackensen von Astfeld – zusammengestellt, das in einer elektronischen »Medientruhe« abgerufen werden kann, auch systematisch geordnet nach bestimmten Stichworten, wie zum Beispiel: Parteizugehörigkeit. In dem umfangreichen Teil 4, der sich stark an der EKD-Online-Widerstandsausstellung orientiert⁸, wird die Geschichte der Bekennenden Kirche nach Barmen weiterverfolgt und auf resistentes und widerständiges Verhalten Einzelner, etwa von Elisabeth Schmitz, Paul Schneider oder Hermann Stöhr, hingewiesen. Teil 5 ist der Wirkungsgeschichte der Barmer Erklärung nach 1945 gewidmet. Schwerpunkte sind neben der Schuldfrage und der Entnazifizierungs- bzw. Selbstreinigungsproblematik die neuen sozialen Protestbewegungen der 1960er bis 1980er Jahre in West-Deutschland und die kirchliche Opposition in der DDR. Darüber hinaus wird die Neubestimmung des Verhältnisses von Christen und Juden (rheinischer Synodalbeschluss von 1980⁹) herausgestellt und die der Kirche benachbarte neue Bergische Synagoge, 2002 errichtet auf einem von der rheinischen Landeskirche gestifteten Grundstück, auf einer großen Fotowand präsentiert. Im Teil 6 wird exemplarisch die internationale ökumenische Rezeption der Barmer Erklärung beleuchtet, u. a. am Beispiel des »Belhar-Bekennnisses« von 1986 und der Accra-Erklärung von 2004. Teil 7 ist eine Einladung an die Ausstellungsbesucherinnen und -besucher, sich aktiv mit der Frage auseinanderzusetzen: »Welche Orientierung gibt der christliche Glaube für das Leben in der Gegenwart?«

Der reformierte Professor für Systematische Theologie an der südafrikanischen Stellenbosch University Dirkie Smit hielt bei der feierlichen Eröffnung der Ausstellung den Festvortrag. Smit, der einer der Mitverfasser des »Belhar-Bekennnisses« von 1986 war, zeigte einerseits auf, wie inspirierend die Barmer Erklärung für den kirchlichen Einsatz gegen die Apartheidspolitik gewesen sei, räumte aber andererseits ein, dass diese Rezeption sich kaum um den Inhalt, die Intention und den historischen Kontext der Erklärung von 1934 gekümmert habe.

An der technisch beeindruckenden Ausstellung wurde frühzeitig kritisiert, dass in den Teilen 4 und 5 der Bezug zur Barmer Erklärung oft kaum mehr erkennbar ist. Außerdem kann die Fülle der präsentierten Themen und Fakten Besucherinnen und Besucher mit wenig oder gar keinem Vorwissen leicht überfordern. Teil 5 spiegelt zudem leider nur ein ganz bestimmtes, kleines Segment der breiten Wirkungsgeschichte der Barmer Erklärung wider. Insbesondere vermisst man die lutherische, die evangelikale und die »rechtspolitische« Rezeption oder die grundsätzlichen Einwände gegen die Barmer Erklärung von liberaler Seite sowie für die DDR die

8. www.evangelischer-widerstand.de [Zugriff: 16. November 2015].

9. Der Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« vom 11. Januar 1980 ist u. a. abgedruckt in: Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985, Paderborn und München 1989, 593–596.

staatsfreundlichen Interpretationen. Die Ausstellungsbesucherinnen und -besucher erhalten keine Gelegenheit, die geschichtspolitische Intention der Ausstellung selbst kritisch zu reflektieren.¹⁰

Aus der Perspektive eines liberalen Kulturprotestanten übte der Wuppertaler Pfarrer Hermann-Peter Eberlein heftige Kritik an der Ausstellung. Neben den Einseitigkeiten im Teil 5 bemängelte Eberlein u. a., dass bei der Vorgeschichte die Geschichte der Aufklärungstheologie und des Neuprotestantismus gänzlich übersprungen werde, obwohl die Barmer Erklärung sich in erster Linie doch gerade dagegen positioniert habe. Ferner kritisierte Eberlein, dass die Ausstellung sich bei dem Versuch übernommen habe, die Erinnerung an gleich drei unterschiedliche geschichtliche Ereignisse miteinander zu verbinden: den Beginn der Reformation 1517, die Barmer Erklärung 1934 und den rheinischen Synodalbeschluss von 1980 bzw. den Neubau der Bergischen Synagoge 2002.

Im Folgenden werden jeweils Auszüge aus dem Ausstellungsexposé, aus dem Festvortrag Smits sowie aus der kritischen Besprechung Eberleins dokumentiert.

Martin Engels/Antoinette Lepper-Binneweg: Gelebte Reformation zwischen Widerstand und Anpassung: Die Barmer Theologische Erklärung 1934–2014¹¹

Eine Ausstellung am historischen Ort

Unter dem Titel »Gelebte Reformation zwischen Widerstand und Anpassung: Die Barmer Theologische Erklärung 1934–2014« wird das Erbe der Reformation in der Barmer Bekenntnissynode am authentischen Ort durch die Installation einer besucherorientierten, interaktiven Ausstellung anschaulich und erfahrbar gemacht.

Die Wittenberger Reformation und die reformatorische Bewegung des 16. Jahrhunderts hat die Gestaltung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat wesentlich geprägt und setzt noch heute Impulse für die Definition der Aufgaben von Kirche und Staat. Am historischen Ereignis der Barmer Bekenntnissynode 1934 und der aus ihr resultierenden Barmer Theologischen Erklärung lässt sich dies für das 20. Jahrhundert im besonderen Maße illustrieren. Die Wirkungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung in Deutschland reicht daher weit über innerkirchliche Rezeption bspw. in Kirchenverfassungen hinaus bis in den Bereich des Staates hinein. Die im Grundgesetz festgeschriebene Würdigung der Aufgaben der Kirchen, die Anerkennung ihres Öffentlichkeitsauftrags etwa durch die Teilhaberechte im Rundfunk seien als Beispiel genannt.

Die Präsentation der Ausstellungsinhalte verdeutlicht die theologischen und politischen Implikationen des historischen Ereignisses in seinem zeitlichen Kontext, dokumentiert das Wirken wichtiger Protagonisten und verweist auf die umfangreiche, auch international bedeutsame Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung. Die Erklärung hat dabei nicht nur in den evangelischen Kirchen Europas eine große Rolle

10. Vgl. Siegfried Hermlé/Thomas Martin Schneider: Gelebte Reformation zwischen Widerstand und Anpassung: Die Barmer Theologische Erklärung 1934–2014. Ausstellungsprojekt zur Barmer Theologischen Erklärung in der Gemarker Kirche in Wuppertal-Barmen. In: MKiZ 8 (2014), 265–280, hier besonders: 276 und 279f.

11. Martin Engels/Antoinette Lepper-Binneweg: Gelebte Reformation zwischen Widerstand und Anpassung. Die Barmer Theologische Erklärung 1934–2014. Eine Ausstellung des Evangelischen Kirchenkreises Wuppertal und der Evangelischen Kirche im Rheinland. Ausstellungsexposé, o. O. o. J. [Wuppertal 2013], 10–14 (http://www.evangelisch-wuppertal.de/cms/media/pdf/exopse_gelebte_reformation.pdf (Zugriff: 23. November 2015)).

gespielt, sondern ist für Kirchen, die heute einem totalitären Staat gegenüberstehen, ein wegweisendes Bekenntnis. Das Bekenntnis von Belhar, das sich 1984 gegen das Apartheitsregime in Südafrika richtete oder die 2006 verfasste Erklärung des Reformierten Weltbunds von Accra gegen eine lebenszerstörende Wirtschaftsordnung stellen sich bewusst in die Tradition der Barmer Erklärung und ihrer reformatorischen Wurzeln.

Die Frage nach der Orientierung stiftenden Wirkung dieses neuzeitlichen Erbes der Reformation für die heutigen Herausforderungen bildet daher einen besonderen Schwerpunkt der Ausstellung, denn der Blick auf die Wirksamkeit der reformatorischen Bewegung im historischen Dokument von 1934 sensibilisiert zugleich für ein vertieftes Verständnis von Geschichte und Gegenwart.

Ziel des Projektes ist es, die Bekenntnissynode von Barmen und die Barmer Theologische Erklärung als eindrückliches Zeugnis der Vergegenwärtigung der Reformation im 20. Jahrhundert in das Bewusstsein einer breiteren Öffentlichkeit zu rücken.

Daher wirft die Ausstellung auch aktuelle gesellschaftliche Fragen auf, so die Frage nach der Bedeutung reformatorischer Traditionen in Vergangenheit und Gegenwart, die Frage nach der Relevanz des christlichen Freiheitsbegriffs, die Frage nach der Eigenverantwortlichkeit und der individuellen Gewissensentscheidung bei der Gestaltung einer demokratischen, friedlichen und sozial gerechten Gesellschaft. Vor diesem Hintergrund wird so eine für die Weiterentwicklung unserer pluralistischen Gesellschaft mit ihren vielfältigen Angeboten und kulturellen Einflüssen notwendige Wertediskussion angestoßen.

Gesamtperspektive: Die Gemarkter Kirche als Begegnungs- und Lernort

Die Gemarkter Kirche ist bereits jetzt ein überregionaler, auch touristisch interessanter Anziehungspunkt. Dabei spielt nicht nur die Geschichte der Barmer Theologischen Erklärung eine große Rolle, sondern auch die damit in direktem Zusammenhang stehende konkrete Nutzung des Ortes in der Gegenwart.

2002 wurde neben der Gemarkter Kirche die Bergische Synagoge errichtet. Die unmittelbare Nachbarschaft eines christlichen und jüdischen Gotteshauses auf einem Grundstück ist weltweit einzigartig. Sie verdeutlicht die Neubestimmung des Verhältnisses von Christen und Juden in der Gegenwart und ist damit ein unübersehbares Zeichen gegen die lange und dunkle Geschichte der Judenfeindlichkeit, die sich ebenfalls von der Reformation bis in die Geschichte nach 1945 fortschreibt. Zugleich ist das Gotteshaus der jüdischen Kultusgemeinde eine sinnfällige Manifestation der im Barmer Dokument fehlenden »siebten These«. Vielfach wurde dies als notwendige Fortschreibung der Barmer Theologischen Erklärung und als Akt der Selbstkritik verstanden, da die Bekenntnischristen 1934 zwar sich der staatlichen Einflussnahme im innerkirchlichen Bereich vehement widersetzen, den allgemeinen Unrechtscharakter des NS-Regimes und die Judenverfolgung jedoch nicht thematisierten.

[...]

Prof. Dr. Dirkie Smit: Festvortrag zur Eröffnung der Ausstellung, 30. Juni 2014¹²

[...]

Ich kann unmöglich über die Umstände sprechen, die zur Barmer Theologischen Erklärung geführt haben und auch nicht über die weltweite Rezeption, die in unterschiedlicher Weise bereits viele informiert und inspiriert haben. Meine Ausführungen bezeugen die weitreichenden Auswirkungen dieser Barmer Erklärung vor dem Horizont unserer südafrikanischen Erfahrungen.

Einigen von Ihnen wird die Geschichte Südafrikas sehr wohl bekannt sein und man-

12. http://www.ekir.de/www/downloads/20140630_PT_BTE-Vortrag.pdf (Zugriff: 23. November 2015).

che werden sich an Personen und Ereignisse erinnern, die damit zusammenhängen. Um es deutlich zu sagen: Barmen wurde zu einem allgemein gebräuchlichen Begriff in der Zeit des sogenannten Kirchenkampfes in Südafrika. Ein Kirchenkampf der Kirche gegen das System sowie ein Kampf für die Kirche, für ihre Integrität und ihre Glaubwürdigkeit.

»Barmen« als Name wurde zu einem Symbol, zu einem Kürzel, vielleicht auch zu mehr als ursprünglich beabsichtigt war. Viele, die diesen Namen »Barmen« kannten, haben nicht unbedingt den Inhalt gekannt und waren sich oftmals nicht der historischen Intention bewusst – Dennoch: Der Begriff »Barmen« stand für etwas Inspirierendes.

Einige von Ihnen werden sich an Beyers Naudé und das Christian Institute erinnern. In diesen Kreisen waren Anspielungen auf Barmen, die Bekennende Kirche und einen möglichen status confessionis üblich und zentral für ihr Selbstverständnis. Einige von Ihnen mögen sich auch an den Südafrikanischen Rat der Kirchen, die »Message to the People of South Africa«, erinnern. Auch hier ist der Einfluss der Barmer Theologischen Erklärung sowie der Bekennenden Kirche unverkennbar.

Die meisten von Ihnen werden die prophetische Stimme des ehemaligen anglikanischen Erzbischofs Desmond Tutu kennen und mögen sich vielleicht auch an seine Predigt zu »Barmen und Apartheid« erinnern. Wiederum mögen sich einige an die Beiträge des schwarzen Theologen und politischen Aktivisten Allan Boesak erinnern, seine Leidenschaft für die Bekennende Kirche. Der »Belydende Kring« und die »Alliance of Black Reformed Christians in South Africa« können nicht ohne die Rezeptionsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung verstanden werden.

Viele mögen sich an die öffentlichen Stellungnahmen erinnern, wie das Kairos Dokument und der Weg nach Damaskus – und wieder kann man sagen, dass diese Texte von der Barmer Erklärung inspiriert worden sind.

In Niederländisch-reformierten Kreisen, das heißt also in Kreisen, in denen sich Apartheid historisch entwickelt hat und wo Apartheid biblisch und theologisch gerechtfertigt worden ist, aber auch in Kreisen, die die gleiche biblische und theologische Tradition nutzten, um der Apartheid zu widerstehen und sie zu verwerfen – spielte die Barmer Erklärung eine bedeutende Rolle, in dem sie diesem Widerstand eine theologische Grundlage gegeben und sie inspiriert hat. Hier war Barmen weniger ein Symbol als vielmehr eine wichtige Ressource. Hier waren die ursprünglichen Konfliktlinien und Ansprüche der Erklärung in der Tat von äußerst wichtiger Bedeutung. Hier erkannten viele in den Versuchen des Jahres 1934 – ideologisch, politisch und theologisch – ihre gegenwärtigen eigenen Erfahrungen.

Theologen wie Willie Jonker beriefen sich auf Barmen und andere Bekenntnisdokumente, um für ein Verständnis der Kirche zu plädieren, die die Apartheids-Ekklesiologie verwirft – eine von der Apartheid geprägte Lehre von der Kirche. Dies war der Kern des Kirchenkampfes. Eine seiner einflussreichsten Schriften war eine kleine Studie über die Herrschaft Jesu Christi in der Kirche. Die Barmer Thesen bildeten hier den ausschlaggebenden Hintergrund für seine Überlegungen. Später hat er ein Buch über reformierte Bekenntnisse mit dem Titel »Bevrydende Waarheid« – Befreiende Wahrheit geschrieben und wieder spielt das Bekenntnis der Synode in Barmen eine Schlüsselrolle. Wahrscheinlich fasst dieser Titel »Befreiende Wahrheit« am besten die Bedeutung der Barmer Theologischen Erklärung aus südafrikanischer Sicht zusammen.

Als die farbigen reformierten Kirchen schließlich ihren Glauben im Bekenntnis von Belhar ausgedrückt hatten, war dies ein weiterer wichtiger Punkt in der Rezeptionsgeschichte. Dies trifft historisch zu, weil die Synode ihre Beschlüsse auf der Grundlage einer Rede gefasst hat, die sich ausdrücklich auf Karl Barths Kirchliche Dogmatik bezog. Die Barmer Erklärung hatte aber auch einen deutlichen Einfluss auf die Theologie, die formale Struktur und den begleitenden Brief, der die Intentionen der Belhar Erklärung erklärt.

Belhar kann also nicht ohne Barmen verstanden werden. Die gegenwärtige Rezeption des Belhar Bekenntnisses ist also zugleich Teil der Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung – angefangen von der Kitwe Stellungnahme zur ökonomischen Benachteiligung und der ökologischen Zerstörung bis hin zur Erklärung von Accra von dem dama-

ligen Reformierten Weltbund der Kirchen und allen weiteren Rezeptionsprozessen, einschließlich der Studie Gemeinsam für eine andere Welt, die in Zusammenarbeit deutscher und südafrikanischer Kirchen entstanden ist.

[...]

Pfarrer Dr. Hermann-Peter Eberlein: Fokussierung oder Irreführung? – Zur Barmer-Ausstellung in der Gemarker Kirche¹³

[...] es gibt erhebliche Kritik, die auch von berufener Stelle innerhalb der rheinischen Landeskirche geteilt wird, nämlich vom landeskirchlichen Ausschuss für rheinische Kirchengeschichte und kirchliche Zeitgeschichte.¹ Diese Kritik bezieht sich im Kern auf die thematische Engführung der Ausstellung², die von einigen Mitgliedern der Projektgruppe schon im Vorfeld bemängelt wurde; leider haben die letztlich Verantwortlichen entsprechende Mahnungen offenbar ignoriert.

Manuel Schilling hat in seiner Bochumer Dissertation »Das eine Wort Gottes zwischen den Zeiten. Die Wirkungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung vom Kirchenkampf bis zum Fall der Mauer« aus dem Jahre 2005³ ein ganzes Bündel von Rezeptionssträngen zur Barmer Erklärung herausgearbeitet: barthianisch, linksprotestantisch, lutherisch (Erlanger Schule, Lutherrat, VELKD), evangelikal (Bekennnisbewegung Kein anderes Evangelium), politisch konservativ (Evangelischer Arbeitskreis der CDU/CSU), grundsätzlich Barmer-kritisch liberal (Trutz Rendtorff, Friedrich Wilhelm Graf), DDR-staatskritisch (Wolf Krötke), DDR-staatsfreundlich (Ostberliner Sektionstheologie). Die lutherische Rezeption etwa beginnt bereits im Juni 1934 mit dem Ansbacher Ratschlag und mit Werner Elerts Artikel »Confessio Barmensis«⁴. Diese Auseinandersetzung wie auch die Entstehung der Barmer Erklärung selbst sind nicht verständlich, wenn man sie nicht im Zusammenhang des großen theologischen Streites über die »Natürliche Theologie« sowie deren ethisch-politische Implikationen betrachtet, der in diesen Jahren zwischen Karl Barth, Emil Brunner, Paul Althaus und anderen tobte⁵. Von diesem Streit ist in der Ausstellung nicht die Rede – eine sinnvolle theologische Einordnung der Barmer Erklärung in die Geschichte der protestantischen Theologie ist damit nicht möglich. In diesem Zusammenhang fällt auch auf, dass der Ausstellungsbesucher von der Reformation mit einem Sprung über drei Jahrhunderte hinweg zum Thema »Thron und Altar«, also in die unmittelbare kirchenpolitische Vorgeschichte der Weimarer Zeit geführt wird; Aufklärung und Neuprotestantismus, die für die Hochschätzung der natürlichen Theologie im Protestantismus eine eminente Rolle spielen, fallen aus.

Nun kann man mit einem gewissen Recht die Theologiegeschichte als für den durchschnittlichen Besucher der Ausstellung irrelevant betrachten und sich auf den institutionellen, kirchenorganisatorischen und -politischen Bereich beschränken. Diese Selbstbeschränkung müsste aber bei einem so ambitionierten Projekt zumindest irgendwo Erwähnung finden, damit die Besucher die Fokussierung auf diesen Bereich auch als eine solche erkennen können.

13. In: JEKGR 64 (2015), 235–243.

1. Ergebnisprotokoll der Sitzung des Ausschusses vom 22. September 2014.
2. »Einmütig kritisiert der Ausschuss die thematische Engführung der Ausstellung auf die linksbarthianische Rezeption in West- bzw. die staatskritische Rezeption in Ostdeutschland« (Protokoll der genannten Sitzung).
3. Rezensiert in diesem Band [JEKGR 64/2015, 310–313].
4. AELKZ 67 (1934), Nr. 26, 602–606.
5. Emil Brunner: Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth, Tübingen 1934, ²1935; Karl Barth: Nein! Antwort an Emil Brunner, München 1934; Paul Althaus: Theologie der Ordnungen. Gütersloh 1934; Werner Elert: Karl Barths Index der verbotenen Bücher, Leipzig 1935.

Was die Nachkriegszeit angeht, so beschränkt sich die Ausstellung, was Deutschland angeht, auf zwei Rezeptionsstränge: den linksbarthianischen in Westdeutschland, den staatskritischen in der DDR. Dass diesen beiden Strängen eine besondere Bedeutung zukommt, ist unbestritten. Aber auch hier: Es fehlt jeder Hinweis darauf, dass es sich um eine nur ausschnittsweise Darstellung der Wirkungsgeschichte von Barmen handelt. Es fehlt jeder Hinweis auf die liberale Barmen-Kritik der Münchner Schule, die selbstverständlich auch im Rheinland Vertreter hat; es fehlt jeder Hinweis auf die staatstragende Sektions-Theologie der Ost-Berliner Theologischen Fakultät, von deren Existenz man wissen muss, um nicht zu einem regelrecht falschen Geschichtsbild zu kommen. Es ist nicht die Fokussierung als solche, die man der Ausstellung vorwerfen muss – sie ist das gute Recht und sogar die Pflicht eines jeden Ausstellungsmachers –: Es ist dieses Fehlen eines Hinweises auf das Weggefallene, das die Besucher zu der irrigen Meinung geradezu verleiten muss, sie hätten es mit einem zwangsläufigen Entwicklungsprozess zu tun; ein Fehlen, das sie entmündigt, insofern sie gar nicht die Chance erhalten, zwischen verschiedenen Rezeptionsweisen abzuwägen. Diese nicht offengelegte Weichenstellung macht die Ausstellung tendenziös. [...]

Richtig ärgerlich ist ein anderer Punkt. Im Zusammenhang mit dem Darmstädter Wort von 1947 zitiert die Ausstellung dessen Kritiker Walter Künneth.⁷ Der Text lautet auf der Tafel: »Das Wort des Bruderrates erweckt den überaus peinlichen Eindruck einer Konjunkturtheologie. Durch eine derartige Erklärung, in der sich die Kirche selbst beschuldigt, wird der Irrtum der marxistischen Weltanschauung in gefährlicher Weise verschleiert, ja gefühlsmäßig sogar gerechtfertigt«.

Im Original liegen zwischen beiden Sätzen immerhin 65 Druckzeilen; im letzten Satz stehen zwischen den Worten »Weltanschauung« und »in gefährlicher« die Worte »nicht aufgedeckt, sondern«. Beide Auslassungen werden nicht einmal durch drei Pünktchen markiert – das ist wissenschaftlich unredlich. [...] Man muss Walter Künneth als Theologen wahrlich nicht mögen, aber man muss ihm Gerechtigkeit widerfahren lassen. Hier jedoch wird ein Popanz aufgebaut! Das ist nicht, wie das bisher Monierte, entschuldbar mit dem Hinweis auf geringen Platz: Drei Pünktchen brauchen nicht viel davon. Das ist auch keine Sache der Fokussierung mehr! Wer diese Tafel liest, wird in die Irre geführt.

Damit bin ich beim Grundproblem der Ausstellung: Sie ist tendenziös. [...]

In dem Versuch, Barmen als – einzige – stringente Folge von Wittenberg zu präsentieren, übernimmt sich die Ausstellung. Es gibt auch andere stringente Wirkungen der Reformation – etwa den modernen Säkularismus – und es gibt auch andere durch die Kraft des Faktischen legitimierte Fortsetzungen reformatorischer Theologie als die, die der Barmer Erklärung zugrunde liegt – etwa die des Neuprotestantismus, des Liberalismus oder der sog. Münchner Schule. Indem die Ausstellung den Eindruck erweckt, der Weg von der Reformation über Barmen bis hin – und jetzt komme ich zur dritten Intention, die in ihre Planung hineinspielt – zum rheinischen Synodalbeschluss zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden 1980 und zur in unmittelbarer Nähe zur Gemarker Kirche erbauten Bergischen Synagoge sei zwingend, führt sie in die Irre.¹⁷ Sie spiegelt in ihrer Auswahl der Rezeptionsstränge nicht die Wirkungsgeschichte von Barmen, sondern das Selbstverständnis von Eliten innerhalb der rheinischen Landeskirche (ganz sicher nicht das einer Mehrheit ihrer 2,7 Millionen Mitglieder). [...]

7. Ich verdanke diesen Hinweis Thomas Martin Schneider.

17. Genauso sieht es übrigens die jüdische Seite: Der Vorsitzende der Jüdischen Kultusgemeinde Wuppertal, Leonid Goldberg, bedankte sich in seinem Grußwort anlässlich der Ausstellungseröffnung sehr dafür, dass die evangelische Kirche ihre Haltung zu den Juden in den vergangenen Jahrzehnte grundlegend geändert und in Wuppertal sogar das Grundstück für die Errichtung der neuen Synagoge kostenlos zur Verfügung gestellt habe. Zugleich betonte er aber, mit der Barmer Theologischen Erklärung habe das alles gar nichts zu tun.

3. Diskussionsprozess in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern über die Aufnahme der Barmer Theologischen Erklärung in die Kirchenverfassung

Der bayerische Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm hat eine Diskussion darüber angestoßen, ob die Barmer Theologische Erklärung Eingang in die Verfassung der traditionell als streng konfessionell-lutherisch geltenden bayerischen Landeskirche finden soll. Zunächst erschien eine Sonderausgabe der »Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern«¹⁴ mit einem allgemeinen Beitrag des Münchner Kirchenrats Dieter Breit, eines Enkels des Mitverfassers der Barmer Erklärung Thomas Breit, zur Entstehungsgeschichte und Bedeutung der Erklärung¹⁵ sowie mit einem gründlich recherchierten Beitrag der wissenschaftlichen Mitarbeiterin an der Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte in München Nora Andrea Schulze zur ambivalenten Rezeption der Barmer Erklärung in der bayerischen Landeskirche.¹⁶ Dieter Breit stellte zudem einen bislang unveröffentlichten maschinenschriftlichen Entwurf zur »Frankfurter Konkordie«, eines Vorentwurfs zur Barmer Erklärung, mit handschriftlichen Anmerkungen seines Großvaters zur Verfügung, der in faksimilierter Form in der Sonderausgabe abgedruckt wurde¹⁷ und unterstreicht, dass der Anteil des Lutheraners Thomas Breit an der Entstehung der Barmer Erklärung größer war, als es das viel zitierte polemische Wort Karl Barths vom »Mittagschlaf« der Lutheraner¹⁸ bei der Abfassung nahe legt.

Am 31. Mai 2014 fand in Nürnberg ein Studientag der kirchenleitenden Organe der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern statt, auf dem die Theologen Jürgen Moltmann (Tübingen), Siegfried Hermlle (Köln) und Notger Slenczka (Berlin) sowie der Münchner juristische Oberkirchenrat Hans-Peter Hübner Vorträge hielten.

Der reformierte Systematiker Moltmann forderte als Konsequenz von Barmen heute kongregationalistische Kirchenstrukturen und ein starkes sozialetisches Engagement der Gemeinden. Die »volkskirchliche [...] »Betreuungskirche« müsse durch Befreiung »von staatlichen Zwängen und ökonomischen Privilegien« überwunden werden; es gelte den »Weg in die Selbstständigkeit der Gemeinden Jesu Christi« zu beschreiten:

Alle guten Initiativen für Kindergärten, Hilfe für Behinderte, für die »Tafel« der Armen, für die Weiterbildung der Arbeitslosen und den Sprachunterricht für Zuwanderer

14. NELKB 69 (2014), Sonderausgabe I.

15. Dieter Breit: 80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen. Hinweise zu Geschichte, Genese und Bedeutung, in: ebda., 3–34.

16. Nora Andrea Schulze: Der bayerische Weg nach Barmen. Die bayerische Kirchenleitung und die Barmer Theologische Erklärung nach der Reichsbekennnissynode in Wuppertal-Barmen, in: NELKB 69 (2014), Sonderausgabe I, 41–58.

17. Entwurf zur »Frankfurter Konkordie«, in: ebda., 35–40.

18. Vgl. M. Rohkrämer (Hg.), Barth (wie Anm. 23), 255.

seien »doch an der ›Basis‹ entstanden« und würden »auch hier ausgeübt«. ¹⁹ Eine bemerkenswerte Kurskorrektur nahm Moltmann im Hinblick auf die Israel-Theologie vor. Hatte Moltmann 1984 noch eine das Judentum inkludierende Interpretation von Barmen I für sachgemäß gehalten, meinte er nun, dass das nicht überzeugend gewesen sei:

Barmen muss in seiner historischen Judenblindheit stehen bleiben²⁰

Der Kirchenhistoriker Hermle führte in die Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte der Barmer Erklärung ein und bemängelte, dass das einführende Referat Hans Asmussens, das die Barmer Reichsbekenntnissynode »als integralen Bestandteil ihrer Beschlüsse herausgestellt hatte«, bei der Rezeption kaum berücksichtigt werde und dass der Auftrag der Bekenntnissynode an die Bekenntniskonvente, eine verantwortliche Auslegung von den jeweiligen Bekenntnissen aus zu erarbeiten, lediglich bei den Unierten Resonanz gefunden habe, während bei den Lutheranern

eine gründliche Aufarbeitung ... allenfalls ansatzweise und in der Regel als Privatarbeit stattgefunden habe.²¹

Der lutherische Systematiker Slenczka vertrat die Ansicht, dass

es nicht nur unschädlich, auch nicht nur sinnvoll und wohlgetan, sondern recht verstanden unverzichtbar

sei,

die Entscheidung von Barmen als Bekenntnisgrundlage auch der Lutherischen Kirchen zu übernehmen.

Slenczka formulierte dazu allerdings den Vorbehalt, dass die Barmer Erklärung

nicht im Sinne der von Barth vorgenommenen Zuspitzung

verstanden werden dürfe,

in der die Thesen auch essentials der klassischen lutherischen Theologie treffen.

19. Jürgen Moltmann: Die Barmer Theologische Erklärung. Öffentlicher Festvortrag zum Auftakt des Studententages der ELKB-Kirchenleitung, in: NELKB 69 (2014), 212–218, hier: 217.

20. Ebda., 215.

21. Siegfried Hermle: Die Barmer Theologische Erklärung – Entstehung und Rezeption, in: NELKB 69 (2014), 218–223, hier: 222.

Dies müsse, so Slenczka, bei einer

Übernahme in die Grundordnung lutherischer Kirchen durch einen kurzen Text oder eine Wendung«

explizit deutlich gemacht werde.²²

Der Kirchenjurist Hübner wies darauf hin, dass das bayerische kirchliche Verfassungsrecht schon jetzt »den Geist von Barmen« atme,

auch ganz unabhängig davon, dass er ihr bereits durch die Verfassung der VELKD und der Grundordnung der EKD eingehaucht

worden sei.²³ Außerdem machte er auf die Schwierigkeit aufmerksam, dass laut bayerischer Kirchenverfassung »das Bekenntnis nicht Gegenstand der kirchlichen Rechtsetzung ist«, dass folglich die Landessynode nicht einfach eine Ergänzung des geltenden Bekenntnisstandes beschließen könne. Die Landessynode könne nur feststellen, »was aufgrund allgemeiner Überzeugung (magnus consensus) schon als Bekenntnis der (Landes-)Kirche gilt«. Für die Feststellung des »magnus consensus« seien

jedenfalls die übereinstimmende Einschätzung aller vier kirchenleitenden Organe [sc. Landessynode, Landessynodalausschuss, Landesbischof und Landeskirchenrat] sowie die Beteiligung der Kirchengemeinden, der Theologischen Fakultäten und der VELKD erforderlich.²⁴

Im Folgenden seien Auszüge aus den Vorträgen von Moltmann und Slenczka dokumentiert.

Prof. Dr. mult. Jürgen Moltmann: Die Barmer Theologische Erklärung, 31. Mai 2014²⁵

[...]

Barmen I und die Juden

Die andere Diskussion, die sich nach dem Krieg kritisch an Barmen 1 anschloss, war die Frage: Barmen I und die Juden. Barth selbst hatte nach einem Brief an Eberhard Bethge 1967 es als seine »Schuld« bezeichnet, dass er im Unterschied zu Dietrich Bonhoeffer damals »die Judenfrage nicht ebenfalls entscheidend geltend gemacht habe«¹³.

22. Notger Slenczka: Die Barmer Theologische Erklärung – ein Lutherisches Bekenntnis?, in: NELKB 69 (2014), 223–229, hier: 228.

23. Hans-Peter Hübner: Die Barmer Theologische Erklärung aus kirchenverfassungsrechtlicher Perspektive, in: NELKB 69 (2014), 229–233, hier: 231.

24. Ebda., 233.

25. NELKB 69 (2014), 214f. und 216–218.

13. Karl Barth: Brief an Eberhard Bethge vom 22. Mai 1967, abgedruckt in: Karl Barth Gesamtausgabe V, 1961–1968, Zollikon-Zürich 1975, 403.

In allen Erklärungen der Bekennenden Kirche wird zwar der Arierparagraph, d. h. die Entfernung von Judenchristen aus der Deutschen Evangelischen Kirche, abgewiesen, aber zur allgemeinen Judenverfolgung die sofort nach der Machtergreifung 1933 einsetzte, sagt die Barmer Erklärung nichts. Lag das an der Exklusivität des Christusbekenntnisses in Barmen I, wie Klaus Scholder vermutete? Wurde mit den Ereignissen, Mächten und Gestalten der Geschichte auch die Offenbarung Gottes durch Moses an Israel ausgeschlossen?

Ich glaube nicht, dass es diese dogmatischen Gründe des Christozentrismus waren. Man hatte das verfolgte Judentum so wenig im Blick wie die verfolgten politischen Gegner der Nazis. Bonhoeffer sah 1933 klarer als Karl Barth. Beide schrieben aber 1938 schon: Wer das Judentum verwirft, verwirft Jesus Christus. Karl Barth: »Wer ein Judenfeind ist, der gibt sich als ein prinzipieller Feind Jesu Christi zu erkennen.«¹⁴ Bonhoeffer: »Eine Verstoßung der Juden aus dem Abendland muss die Verstoßung Jesu Christi nach sich ziehen, denn Jesus Christus war Jude.«¹⁵

Historische Judenblindheit

1984 haben wir – die Gesellschaft für Evangelische Theologie und der Reformierte Bund in Wuppertal – versucht, das in der Rezeption der Theologischen Erklärung von Barmen nachzuholen und gesagt: »Der Jude Jesus Christus ist der für Israel und die Völker gekreuzigte und auferweckte Herr. Er ist das eine Wort Gottes, wie es uns in der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments bezeugt wird.«¹⁶

War das gut? Genügt das nach Auschwitz? Soll das Judentum, der Gott Israels und das erwählte Volk in der exklusiven Christologie von Barmen I immer schon mitgedacht und eingeschlossen werden?¹⁷ Ich glaube nicht, dass das überzeugend ist. Barmen muss in seiner historischen Judenblindheit stehen bleiben, und wir müssen für die Gemeinschaft von Christen und Juden neu die Augen öffnen. Ich verweise auf den Rheinischen Synodalbeschluss von 1980 und das jüdische Dokument »Dabru Emeth« aus den USA.

[...]

Kirche auf dem Weg in die Selbstständigkeit

Mein letzter Punkt: Ist Kirche auf dem Weg in die Selbstständigkeit?

1) Nach 1945 stand man vor der Frage: Neuanfang aus der Bekennenden Kirche oder Restauration der alten Volkskirche? Die Synode von Treysa 1945 stellte die Weichen und der Zug fuhr ab in Richtung Restauration der kirchlichen Verhältnisse vor 1933. Nur der Name wurde gewechselt – und das ist bedeutend genug. Aus der »Deutschen Evangelischen Kirche« wurde die »Evangelische Kirche in Deutschland«. Das heißt, Deutschland ist nicht das Vorzeichen der evangelischen Kirche, sondern nur der Ort der evangelischen Kirche. Die bald einsetzenden lutherisch-konfessionellen Bedenken gegen die angeblich »reformierte« Barmer Erklärung traten erst zurück, als es zur Leuenberger Konkordie 1973 kam. Die EKD verlor auch die Eigenschaften eines nur äußerlichen Kirchenbundes und nahm die Züge einer Kirche an.

14. Karl Barth: Eine Schweizer Stimme 1938–1945, Zürich 1985, 89f. Siehe auch Bertold Klappert: Barmen I und die Juden, in: Jürgen Moltmann (Hg.): Bekennende Kirche wagen. Barmen 1934–1984, München 1984, 59–125, dort 110.

15. Dietrich Bonhoeffer: Ethik (DBW 6), München 1992, dort 95.

16. J. Moltmann, Kirche (wie Anm. 52), 267.

17. Wie Pinchas Lapide gesagt hat: »Niemand kommt zum Vater denn durch mich. Das stimmt auch. Außer denen, die schon beim Vater sind – und das sind die Juden.«

2) Die Erfahrungen und Erklärungen der Bekennenden Kirche bestimmten aber den Geist und den Weg der evangelischen Kirche in der DDR – viel mehr als den Geist und den Weg der evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik. Dort musste man Widerstand mit einer anderen Diktatur, einer anderen Ideologie und einem anderen totalitären Staat fortsetzen. In der Bundesrepublik passte man sich dem kirchenfreundlichen Staat an. In den Ereignissen des Herbstes 1989, die von manchen als die »protestantische Revolution« angesehen wurden, zeigte sich der Widerstandsgeist der Christenheit, genauer: der lutherischen Nikolaikirche in Leipzig als Initialzündung für den massenhaften gewaltfreien Widerstand und die Demonstrationen, die das DDR-Regime beendeten und die Berliner Mauer zu Fall brachten. Zuerst mit dem demokratischen Ruf »Wir sind das Volk!«, dann mit dem Ruf »Wir sind ein Volk!«

Erwachen zur Mündigkeit

Warum hat die evangelische Kirche im wiedervereinigten Deutschland die kirchenpolitischen Erfahrungen der Kirchen in der DDR nicht übernommen? Oder jedenfalls von ihnen zu lernen versucht? Sie sollten von uns lernen, aber wir nicht von ihnen. Und das betrifft zwei konkrete Punkte: die Militärseelsorge, die in der DDR von kirchlichen Beauftragten außerhalb der Militärstruktur betrieben wurde, und die Kirchensteuer. Die wurde in der DDR freiwillig, aber nachhaltig geleistet.

Sind wir wieder in der Situation von vor 1933? Nein, das sind wir nicht! Wir sind in einer ganz anderen Situation. Es droht uns nicht eine ideologische Politisierung der Kirche wie durch die Nazis und die Deutschen Christen damals. Es droht uns aber eine nicht minder gefährliche ideologische Ökonomisierung der Kirchen, wie wir sie auch an den deutschen Universitäten erleben. Wie kann Kirche »effektiver« gemacht werden? Wie kann die Zahl der Taufen, Konfirmationen und kirchlichen Amtshandlungen erhöht werden? Wie kann die Kirche auf ihr »Kerngeschäft« verschlankt werden? Wie kann die »Kirche im Angebot« attraktiver werden? Der religiöse »Service« der Kirche an ihren »Kunden« muss verbessert werden.

Damit entmündigt man die aktiven Brüder und Schwestern zu passiven »Kunden« und macht aus selbstständigen Gemeinden betreutes Leben in den Kirchen. Die volkskirchliche »Betreuungskirche« haben wir schon in den Kirchenreformbemühungen der sechziger Jahre zu reformieren versucht. Wir suchten die Gemeindekirche. Nur in der versammelten Gemeinde Christi hören die Existenzkämpfe der alten Welt auf und das Leben der zukünftigen neuen Welt Gottes beginnt. Wo eine Gemeinde aus einer »Parochie«, d. h. aus einem kirchlichen Betreuungsbezirk zu einer Gemeinschaft wird, wird sie selbstständig. Es entstehen ein gegenseitiges Anteilnehmen und Teilen und die gegenseitige Hilfe. Es erwachen die Geistesgaben und die Lebenskräfte einer Gemeinde.

Eine Kirche, die nichts fordert, tröstet auch nicht

Wir erleben dieses Erwachen zur Mündigkeit in vielen evangelischen Gemeinden heute, die anfangen, ihr Gemeindeleben selbst zu gestalten. Alle guten Initiativen für Kindergärten, Hilfe für Behinderte, für »die Tafel« der Armen, für die Weiterbildung der Arbeitslosen und den Sprachunterricht für Zuwanderer sind doch an der »Basis« entstanden und werden auch hier ausgeübt. Wird eine Gemeinde zur Gemeinschaft, dann wird sie auch zur Quelle des Lebens und der Orientierung für viele. Natürlich fordert das die aktive Beteiligung der Gemeindeglieder. Aber eine Kirche, die nichts fordert, tröstet auch nicht.

In der Zukunft einer säkularen und multireligiösen Gesellschaft wird die Kirche eine freie Kirche werden müssen, wenn ihre mündigen Glieder es so wollen. Eine von staatlichen Zwängen und ökonomischen Privilegien freie Kirche, aber eine Kirche mit einer universalen Hoffnung auf das kommende Reich Gottes und darum mit einer universalen Mission für das gemeinsame Leben in Gerechtigkeit und Frieden.

Liebe Brüder und Schwestern! Barmen 1934 ist eine Zumutung und eine Verheißung im Widerstand und auf dem Weg in die Selbstständigkeit der Gemeinden Jesu Christi.

[...]

2. Die Barmer Theologische Erklärung widerspricht so, wie Karl Barth sie ausgelegt sehen wollte, zentralen Momenten des Lutherischen und übrigens auch des klassischen Reformierten Verständnisses des Evangeliums. Allerdings ist diese Lesart Barths mitnichten notwendig oder vom Text des Bekenntnisses gefordert, sondern dieser Text kann auch anders gelesen werden.

Diese These hat das Potential, in der gegenwärtigen lutherisch geprägten kirchlichen Landschaft und Theologie Empörungsreaktionen hervorzurufen – mindestens zwei: Die Reaktion derer, die es für eine Zumutung halten, dass an der Vereinbarkeit der Barmer Theologischen Erklärung mit den theologischen Grundlagen der lutherischen Kirchen überhaupt ein Fragezeichen gemacht wird – die Lutherischen Kirchen hätten die Erklärung von Barmen schon längst anerkennen müssen, hört man dann. Und die empörte Reaktion derer, die davon überzeugt sind, dass die Barmer Theologische Erklärung vielleicht in der damaligen geschichtlichen Stunde das rechte Wort zur rechten Zeit war, dass sie aber bei näherem Hinsehen und beim ernsthaften Bedenken viele theologische Fehlentscheidungen enthält.

[...]

Sie haben [...] gehört, dass die Barmer Theologische Erklärung nach dem Willen der führenden Verfasser und Mitverfasser – insbesondere Karl Barths – eine sehr viel weiterreichende Absicht verfolgt als die einer Stellungnahme in einer bestimmten historischen Situation, nämlich die Absicht der Absage an eine »natürliche Theologie« in jeder Gestalt: Über Gott, den göttlichen Willen, die Bezogenheit des Menschen auf Gott und die Ordnungen, in denen sich menschliches Leben vollzieht, darf in der Kirche ausschließlich im Ausgang von der Offenbarung Gottes in Christus her gesprochen werden: Nur dort, und nicht etwa in historischen Ereignissen oder natürlichen Gegebenheiten wird erkennbar, wer Gott ist und was er vom Menschen und mit dem Menschen will. »Natürliche Theologie« ist für Barth der Versuch des Menschen, aus eigenen Kräften und im Ausgang von Einsichten, die nicht aus der Offenbarung in Christus stammen, über Gott und über den Menschen zu sprechen.³

Die traditionelle lutherische und übrigens auch reformierte Theologie ging dagegen in aller Selbstverständlichkeit davon aus, dass auch außerhalb des Wirkungsbereichs des Evangeliums und außerhalb der Gemeinschaft der Kirche Gott mit allen Menschen umgeht. Alle Menschen seien daher auf Gott bezogen und erfahren ihn: Die Selbstwahrnehmung des Nichtchristen, dass sein Leben getragen und beschenkt ist, versteht die lutherische Theologie als eine Erfahrung der Geschöpflichkeit und so des Schöpfers. Sie rechnet dabei damit, dass sich außerhalb des Wirkungsbereichs des Evangeliums und außerhalb des von ihm gewirkten Glaubens vornehmlich die Heillosigkeit des Menschen und seiner Gotteserfahrung und -erkenntnis manifestiert, die die lutherische Tradition unter den Stichworten des verborgenen Gottes und der Erfahrung des Gesetzes zusammenfasst.

26. NELKB 69 (2014), 225f.

3. Dass die Deutung der Barthschen Theologie strittig ist, schenke ich an dieser Stelle (Notger Slenczka: »Im Lichte Jesu Christi wird die Finsternis als solche offenbar«. Eine These Barths über den Erkenntnisgrund der Sünde im Disput, in: ZDTh 27/2011, 12–38). Es geht hier darum, die Perspektive wahr- und ernstzunehmen, unter der lutherische Theologen – Elert, Althaus, Kinder und auch Ebeling – die Theologie Barths kritisiert und damit in vielen Fällen auch Fragezeichen an die Vertretbarkeit der Barmer Theologischen Erklärung gesetzt haben.

3. Wäre die Barmer Theologische Erklärung ausschließlich in diesem Barthschen Sinne als Absage an alle natürliche Theologie zu verstehen sein, dann würde eine Aufnahme der Erklärung unter die Bekenntnisse der Kirche bedeuten, dass sich die Lutherische und auch die Reformierte Kirche sich von einem Teil ihrer Tradition verabschiedet.

So eine Selbstkritik ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, wäre aber in dem Sinne ausweispflichtig, dass zu zeigen wäre, dass und inwiefern die bisherige Lehre der Lutherischen Theologie und Kirche in diesen Punkten ein Irrweg war. Ein solcher Versuch würde vermutlich aber der ungeheuren Stärke, der phänomenologischen Kraft und der Lebensnähe gerade der Lutherischen Rede von der Erfahrung des Gesetzes oder des *Deus absconditus* ansichtig werden.

[...]