

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Pastoraltheologie* 98 (2009). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Schneider, Thomas Martin

Zwischen historischem Dokument und Bekenntnis. 75 Jahre Barmer Theologische Erklärung

in: *Pastoraltheologie* 98 (2009), pp. 138–156

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019

<https://doi.org/10.13109/path.2009.98.4.138>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Pastoraltheologie* 98 (2009) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Schneider, Thomas Martin

Zwischen historischem Dokument und Bekenntnis. 75 Jahre Barmer Theologische Erklärung

in: *Pastoraltheologie* 98 (2009), S. 138–156

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019

<https://doi.org/10.13109/path.2009.98.4.138>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Zwischen historischem Dokument und Bekenntnis

75 Jahre Barmer Theologische Erklärung

Thomas Martin Schneider

1. Konsequente Historisierung oder deren konsequente Verweigerung?

„Es beunruhigt mich [...] tief, daß Barmen nun immer wieder (20, 25, 30 Jahre) Anlaß zu so etwas wie Jubiläen wird. Gingen die Dinge in Ordnung, da hätte man im Eifer und Schwung, auf der Linie von Barmen zu denken, zu leben, zu reden, gar keine Zeit, Lust, Kraft und Bedürftigkeit, sich immer wieder in Erinnerung zu rufen, wie bedeutsam diese Sache damals gewesen sein und wohl auch heute noch sein möchte. [...] [Es] verdrießt [...] mich, quasi den Museumsführer zu machen und einem sichtlich nicht interessierten Volk wieder zu erzählen, wie gut wir es damals gemeint hätten [...] Gegen das Schreiben eines feierlichen Gedächtnisartikels [...] (‚Hier ruht ...‘) sträubt sich meine Feder [...]“

Diese Sätze stammen aus einem Antwortbrief Karl Barths an die Redaktion der berlin-brandenburgischen Kirchenzeitung „Die Kirche“, die ihn um einen Gedenkartikel zum 30. Jahrestag der Barmer Theologischen Erklärung 1964 gebeten hatte.¹ Barth wandte sich damit konsequent gegen eine Historisierung der Erklärung, an deren Entstehung er ja maßgeblichen Anteil gehabt hatte. Er war der Meinung, es müsse dahin kommen, dass „Menschen der jüngeren Generation [...] davon reden würden, wie ihnen Barmen [...] hilfreich und wichtig geworden“ sei; die Evangelische Kirche in Deutschland forderte er auf, „das damals gesprochene Wort in die Tat umzusetzen“.²

Ganz anders 40 Jahre später der Wuppertaler Pfarrer Hermann-Peter Eberlein. Er hatte 2004 offensichtlich nicht nur kein Problem damit, einen Vortrag bzw. Zeitschriftenartikel „aus Anlaß des siebenzigsten Jahrestages der Verabschiedung der Barmer theologischen Erklärung“ zu verfassen, sondern er forderte darin auch ganz im Gegensatz zu Barth eine konsequente Historisierung der Erklärung. Eberlein sah sich in der Tradition der Aufklärung und des liberalen Kulturprotestantismus, ging von der autonomen Vernunft des Einzelnen aus und vertrat einen „subjektivitätstheologischen Ansatz, der theologische Sätze als *Selbstausslegung des Individuums* zu verstehen lehrt“.³ Sein Resümee lautete:

„Das Erinnern an die Barmer Theologische Erklärung ist darum jederzeit – nicht nur anlässlich des siebenzigsten Jahrestages ihrer Verabschiedung – Aufgabe unserer Kirche. Denn diese Erklärung seinerzeit geschenkt bekommen zu haben, war für sie in ihrer spezifischen historischen Situation ein Glück, ja ein ‚Akt von Geistes-Gegenwart‘. Den Thesen und Verwerfungssätzen von ‚Barmen‘ jedoch heute theologische oder rechtliche Verbindlichkeit zusprechen zu wollen oder sie gar zu einem Leitbild der Landeskirche hochzustilisieren, wäre für dieselbe Kirche nicht allein Unglück, sondern Sünde wider den Geist.“⁴

¹ Schreiben vom 3. Februar 1964, abgedruckt in *Karl Barth, Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*. Mit einer Einleitung von Eberhard Jüngel und einem Editionsbericht hg. von Martin Rohkrämer, Zürich 1984 (= ²2004), 219f., Zitat: 220.

² Ebd.

³ *Hermann-Peter Eberlein*, Wi(e)der „Barmen“. Eine Abrechnung aus Anlaß des siebenzigsten Jahrestages der Verabschiedung der Barmer theologischen Erklärung, in: MEKGR 54/2005, 315–329, hier: 320 (Hervorhebung im Original).

⁴ A. a. O., 329.

Damit ist in etwa die Bandbreite der Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung in ihren Extrempositionen abgesteckt. Ist sie ein historisches Dokument, dem in einer bestimmten, aber längst vergangenen geschichtlichen Lage eine – relative – Bedeutung zukam, ein Dokument also, an das man sich heute nur noch zurück erinnern kann bzw. durchaus auch zurück erinnern sollte, das aber für die Gegenwart keinerlei Verbindlichkeit und Relevanz mehr beanspruchen kann? Oder ist die Erklärung „ein Dokument zeitlosen Anspruchs“, „das neben den altkirchlichen und reformatorischen Bekenntnissen die Grundlage protestantischen Glaubens bildet“ – wie es etwa auf der aktuellen Homepage der badischen Landeskirche heißt⁵ –, ein Dokument also, dem auch gegenwärtig und zukünftig ein verbindlicher Bekenntnischarakter zukommt?

Es gehört wohl, je nach Sichtweise, zu den Pflichten wie zu den Privilegien des Kirchenhistorikers, „quasi den Museumsführer zu machen“ bzw. machen zu dürfen. Allerdings sind Museen heute zumeist längst nicht mehr das, was sie vielleicht noch zu Barths Zeiten waren. Modernen museumstheoretischen und -pädagogischen Ansätzen geht es nicht um Musealisierung im Sinne von bloßem Rückerinnern an fremde Objekte einer abgeschlossenen Epoche – wie Barth es befürchtete und Eberlein es wohl wünschte –, sondern vielmehr um Vergegenwärtigung, um eine interaktive Auseinandersetzung des Publikums mit den historischen Gegenständen, um wechselseitige Kommunikation, um Gegenwartsgenese und Zukunftsbedeutung, um Schlüsselprobleme und gelebte und gedachte Möglichkeiten menschlicher Existenz. Der große Besucherandrang bei zahlreichen historischen Ausstellungen zeigt nicht nur, dass Museen nicht mehr unbedingt als verstaubt zu gelten haben, sondern wohl auch, dass viele Menschen sich eben nicht als völlig autonome, sondern als geschichtliche, bestimmten Traditionen verhaftete Wesen begreifen, die sich mit Geschichte beschäftigen bei dem Versuch, die Gegenwart zu verstehen, die Zukunft zu bewältigen, ihre Identität zu klären.⁶

2. Hat die lutherische Kirche geschlafen, während die reformierte wachsam war? – Zur Entstehungsgeschichte

„Die lutherische Kirche hat geschlafen und die reformierte Kirche hat gewacht.“ Diese griffige, immer wieder zitierte Formel zur Entstehungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung hat Karl Barth in einem Gespräch mit Tübinger Studenten am 2. März 1964 geprägt.⁷ Der – vermutlich erwartete – Lacherfolg über die verschlafenen Lutheraner und die ausgeschlafenen Reformierten blieb nicht aus.⁸ In demselben Gespräch reklamierte Barth die Urheberschaft an dem entscheidenden Vorentwurf der Barmer Theologischen Erklärung ausschließlich für sich: „[...] ja, ich will mich nicht rühmen, aber es war wirklich mein Text, ich habe ihn aufgesetzt.“⁹ Den angeblich reformierten Charakter der Erklärung unterstrich Barth dadurch, dass er sich selbst als den „einzige[n] bekanntere[n] reformierte[n] Theologe[n] in Deutschland“ damals bezeichnete¹⁰ und erklärte, er habe zwar „nicht calvinische Theologumena“ in die Erklärung „hineinbringen“ wollen, jedoch sei es „einfach faktisch“ so gewesen, „daß Calvin im Himmel

⁵ Marc Witzenbacher, „Das Wort bleibt in Ewigkeit!“, in: Glaube aktuell, 3. Dezember 2004, http://www.ekiba.de/9103_9320.php – Zugriff am 6. Februar 2009.

⁶ Vgl. Jörg Seiler, Der Musealisierung zum Opfer gefallen? Historisch-theologische Reflexionen zur Kirchengeschichte in Ausstellungen und Museen, in: ZKG 118/2007, 81–105.

⁷ Zitiert nach Barth (Anm. 1), 222.

⁸ Tondokument des Gesprächs Karl Barths mit Tübinger Studenten am 2. März 1964, Karl-Barth-Archiv Basel: <http://pages.unibas.ch/karlbarth/album3.html> – Zugriff am 11. Februar 2009.

⁹ Zitiert nach Barth (Anm. 1), 223.

¹⁰ A. a. O., 222.

sich allerdings freuen konnte“.¹¹ Die Gefühlslage der lutherischen Bischöfe, die auf der Barmer Reichsbekennnissynode die Theologische Erklärung mit verabschiedeten, beschrieb Barth so: „Es war ihnen nicht recht wohl dabei.“¹² Man sollte freilich nicht übersehen, dass Barth seine Ausführungen mit den mehrdeutigen Sätzen eingeleitet hatte:

„Ja, wenn jetzt diese zugespitzte Frage kommt, wie die Barmer Thesen entstanden sind, da geht es um eine Geschichte, die eigentlich erst ganz erzählt werden kann, wenn verschiedene Personen einmal gestorben sind. Das ist ein eigentümlicher Vorgang gewesen. Ich will es jetzt ganz vorsichtig beschreiben. Ich beschreibe es manchmal auch unvorsichtig. Ich werde Ihnen jetzt also nicht die genauere historische Wahrheit mitteilen. Sie ist dann noch genauer, als ich sie jetzt erzähle.“¹³

Noch drastischer als in dem Gespräch 1964 hatte Barth bereits in einem Brief an Wilhelm Niemöller vom 17. Oktober 1953 über den ‚lutherischen Schlaf‘ berichtet: Die beiden Lutheraner, die mit ihm die Erklärung hätten ausarbeiten sollen – es handelte sich um den amtsenthobenen Altonaer Pfarrer Hans Asmussen und den bayerischen Oberkirchenrat und stellvertretenden Landesbischof Thomas Breit –, hätten sich einem „dreistündigen Mittagsschlaf“ hingegeben, während er, Barth, „mit einem starken Kaffee und 1–2 Brasil-Cigarren versehen, den Text der 6 Sätze redigierte“.¹⁴ Entgegen dem Rat Barths, „das von dem Lutherischen Mittagsschlaf“ dürfe „nur in die mündliche Tradition und nicht in die eigentliche Kirchengeschichte übergehen“,¹⁵ veröffentlichte Niemöller 1974 den Brief.¹⁶

Die Formel vom Schlaf der Lutheraner, die zugleich die Wachsamkeit bzw. das gewissenhaft und diszipliniert wahr genommene Wächteramt der Reformierten und das große persönliche Verdienst Barths hervorhebt, hat das Bild der Barmer Theologischen Erklärung offenbar weithin geprägt. Schon die klassische Gesamtdarstellung zu ‚Barmen‘ von Ernst Wolf aus dem Jahre 1957 betonte das spezifisch barthianische Gepräge der Theologischen Erklärung, das er recht pauschal und teilweise polemisch mit dem lutherischen Konfessionalismus kontrastierte.¹⁷ Martin Rohkrämer etwa sah Barths Darstellung in seinem Editionsbericht von 1984 als „in ihrem Kern bestätigt“ an, obwohl er einräumen musste, genauere „historisch-kritische Nachprüfungen“ hätten „inzwischen zu einer gewissen ‚Entmythologisierung‘ von Barths Erzählungen über die Entstehungsgeschichte der Barmer Erklärung geführt“.¹⁸ Auf der bereits zitierten aktuellen Homepage der badischen Landeskirche etwa beginnt der Beitrag zur Barmer Erklärung nach wie vor mit Barths Erinnerung an die „Mittagsruhe“.¹⁹

Tatsächlich frönten weder Asmussen noch Breit in den Mittagsstunden jenes 15. Mai 1934 im Hospiz „Basler-Hof“ – der gebürtige Basler Barth fand diesen Namen natürlich auffallend²⁰ – in Frankfurt am Main einfach nur dem Müßiggang. Breit führte dienstliche Telefonate, und

¹¹ A. a. O., 224. Barth bezog sich hier insbesondere auf die dritte These der Barmer Theologischen Erklärung und auf eine entsprechende Bemerkung Wilhelm Niesels.

¹² A. a. O., 225.

¹³ A. a. O., 221.

¹⁴ A. a. O., 255.

¹⁵ A. a. O., 256.

¹⁶ *Wilhelm Niemöller*, Barmen 1934–1974. Mit einem unveröffentlichten Brief von Karl Barth, in: JK 35/1974, 208–212.

¹⁷ *Ernst Wolf*, Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade (BevTh 27), München 1957 (³1984). Vgl. hierzu: *Wolf-Dieter Hauschild*, Zur Erforschung der Barmer Theologischen Erklärung 1934, in: *ders.*, Konfliktgemeinschaft Kirche. Aufsätze zur Geschichte der Evangelischen Kirche in Deutschland (AKiZ. B 40), Göttingen 2004, 141–179, hier: 158f.

¹⁸ *Martin Rohkrämer*, Editionsbericht, in: *Barth* (Anm. 1), 233–258, hier: 256f. Zu Erinnerungsfehlern Barths vgl. auch *Carsten Nicolaisen*, Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934, Neukirchen-Vluyn 1985, 27f.

¹⁹ *Witzenbacher* (Anm. 5).

²⁰ Vgl. *Barth* (Anm. 1), 222.

Asmussen hatte mit einer heftigen Migräne zu kämpfen.²¹ Der entschiedene lutherische Erlanger Theologe Hermann Sasse, der eigentlich als Vierter im Bunde die Erklärung hatte mit vorbereiten sollen, hatte wegen einer plötzlichen Erkrankung gar nicht erst anreisen können.²² Abgesehen von solchen Details, die auch eine gewisse Häme Barths offenbaren, hat Jürgen Kampmann²³ bereits darauf hingewiesen, dass Barth in seinem Brief an Niemöller aus dem Jahre 1953 bezeichnenderweise davon sprach, dass er den Text der Erklärung „redigierte“ – so wörtlich auch schon in einem Brief Barths an seinen Freund Eduard Thurneysen vom 20. Mai 1934²⁴ –, während er 1964 im Gespräch mit den Tübinger Studenten erklärte, er habe den Text „aufgesetzt“. Kampmann ist zweifellos zuzustimmen, dass der Unterschied zwischen dem Redigieren und Aufsetzen eines Textes nicht ganz unerheblich ist. Barths maßgeblicher Anteil an der Entstehung der Barmer Erklärung ist sicher nicht zu bestreiten, aber ihr Entstehungsprozess war doch sehr viel komplizierter, als es die mit Hilfe einer Art von Barthscher Geheimnistheorie geschickt verbreitete Anekdote nahe legt. Carsten Nicolaisen hat den „Weg nach Barmen“ mittlerweile sehr detailliert nachgezeichnet und auch sieben verschiedene Vorentwürfe, darunter auch solche von ausgesprochenen Lutheranern wie Sasse, Breit und Christian Stoll, sorgfältig ediert.²⁵ Nicolaisen konnte nachweisen, dass an der Entstehung der Barmer Erklärung „von der ersten Planungsphase an bis zur Verabschiedung der letzten Fassung auf der Synode lutherische Theologen verantwortlich und maßgeblich beteiligt“ waren.²⁶ Darüber hinaus hat Kampmann sehr plausibel dargelegt, dass möglicherweise auch der Dortmunder Synodalvortrag von Joachim Beckmann „Zur Lehre der Kirche“ vom 24. April 1934, im Wesentlichen verantwortet vom Lutherischen Theologenkongress in Westfalen, zu den Vorlagen gehörte, aus denen Barth schöpfte. Kampmann meinte, man könne vielleicht sogar sagen:

„Die Lutheraner haben in Frankfurt nichts verschlafen – im Gegenteil, sie konnten es sich leisten, einen Augenblick lang sich auszuruhen, um neue Kräfte zu schöpfen beziehungsweise ihre Aufmerksamkeit anderen Aufgaben zuzuwenden, denn sie waren nicht mit leeren Händen gekommen, sondern hatten ihre ‚Hausaufgaben‘ schon gemacht!“²⁷

Freilich darf nicht verschwiegen werden, dass es einige durchaus „bedeutende Lehrer der lutherischen Kirche“ gab, die „gerade unter Berufung auf das Bekenntnis der Reformation oder reformatorische Grundeinsichten“ grundsätzliche Bedenken gegenüber der Barmer Theologischen Erklärung geltend machten.²⁸ Hier sind insbesondere die Erlanger Professoren Paul Althaus und Werner Elert, ein Altlutheraner, zu nennen, die u. a. gegenüber der Verwerfung der „natürlichen Theologie“ in der ersten Barmer These an der Lehre von den „Schöpfungsordnungen“ festhielten und trotz ihrer Distanzierung von der Bewegung der

²¹ *Christoph Barth*, Bekenntnis im Werden. Neue Quellen zur Entstehung der Barmer Erklärung, Neukirchen-Vluyn 1979, 49, Anm. 59.

²² *Nicolaisen* (Anm. 18), 28 mit Anm. 112.

²³ *Jürgen Kampmann*, Die gemeinsame Tagung der Westfälischen Bekenntnissynode und der rheinischen Freien Synode am 29. April 1934 in Dortmund, in: *Bernd Hey/Volkmar Wittmütz* (Hg.), Evangelische Kirche an Ruhr und Saar. Beiträge zur rheinischen und westfälischen Kirchengeschichte (Religion in der Geschichte 16), Bielefeld 2007, 109–161, hier: 148 mit Anm. 232.

²⁴ Vgl. *Chr. Barth* (Anm. 21), 21, Anm. 57.

²⁵ *Nicolaisen* (Anm. 18).

²⁶ *Carsten Nicolaisen*, Der lutherische Beitrag zur Entstehung der Barmer Theologischen Erklärung, in: *Wolf-Dieter Hauschild/Georg Kretschmar/Carsten Nicolaisen* (Hg.), Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen. Referate des Internationalen Symposiums auf der Reissburg 1984, Göttingen 1984, 13–38, hier: 37.

²⁷ *Kampmann* (Anm. 23), 148–155, Zitat: 155.

²⁸ *Georg Kretschmar/Wolf-Dieter Hauschild*, Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen 1934–1984 (Thesen), in: *Hauschild/Kretschmar/Nicolaisen* (Anm. 26), 461–467, hier: 461.

„Deutschen Christen“ (DC) eine gewisse Nähe zum nationalsozialistischen Staat aufwiesen.²⁹ Barths anekdotische Formel vom ‚lutherischen Schlaf‘ fand ihre Entsprechung in Althaus’ polemischem Diktum von der ‚Preisgabe des Luthertums an Karl Barth‘.³⁰ Zwar konnte auch Althaus’ und Elerts Erlanger Kollege Sasse – übrigens als einziges Mitglied der Barmer Reichsbekennnissynode – der Barmer Erklärung nicht zustimmen, jedoch nicht aus inhaltlichen, sondern aus formalen Gründen. Sasse, der schon vor 1933 den Nationalsozialismus scharf kritisiert hatte,³¹ bezweifelte, dass die Synode auf Grund ihrer konfessionell heterogenen Zusammensetzung befugt war, in Lehrfragen Entscheidungen zu treffen. Gemäß alter kirchlicher Tradition verließ er Barmen vorzeitig, um die Einmütigkeit des Synodalbeschlusses nicht zu gefährden.³²

Vor allem Elert, aber auch Althaus waren zunehmend im Kreise des konfessionellen Luthertums isoliert. Auf dem Lutherischen Tag in Hannover im Juli 1935 etwa waren Hanns Lilje und Georg Merz, die der Barmer Theologischen Erklärung positiv gegenüber standen, die tonangebenden Theologen.³³ Längst besteht unter Lutheranern ein weitgehender Konsens darüber, dass die Barmer Erklärung – als die ‚Magna Charta‘ der Bekennenden Kirche – auch vom Inhalt her durchaus „auch ein lutherisches Dokument“ war.³⁴ Insbesondere „Barths Neuformulierung der 5. These auf der Synode mit ihren Zugeständnissen an lutherische Wünsche und Vorstellungen zeigt, daß es auch Barth um einen Konsens mit den Lutheranern ging und nicht um die Durchsetzung seiner Theologie als Norm der Bekennenden Kirche.“³⁵ Das schließt nicht aus, dass die Barmer Erklärung auch Spannungen enthält, so etwa zwischen der fünften These, die im Grunde der lutherischen ‚Zwei-Regimenten-Lehre‘ entspricht (Eigenrecht des Staates, der allerdings Gott gegenüber verantwortlich ist), und der zweiten These, in der sich Barths Lehre von der ‚Königsherrschaft Christi‘ spiegelt.³⁶ Ferner ist zu bedenken, dass die Theologische Erklärung auf der Reichsbekennnissynode in Barmen angenommen wurde nur

²⁹ Vgl. *Paul Althaus*, *Theologie der Ordnungen*, Gütersloh 1934; *ders.*, *Bedenken zur „Theologischen Erklärung“ der Barmer Bekenntnissynode*, in: LK 16/1934, 117–121 und in: *Korrespondenzblatt für die evangelisch-lutherischen Geistlichen in Bayern* 59/1934, 318–320; *Werner Elert*, *Confessio Barmensis*, in: AELKZ 67/1934, 602–606 sowie den von Althaus und Elert mit unterzeichneten „Ansbacher Ratschlag“ zur Barmer Theologischen Erklärung vom 11. Juni 1934, abgedruckt u. a. in: *Kurt Dietrich Schmidt* (Hg.), *Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage*, Bd. 2: 1934, Göttingen 1935, 102–104. Sowohl Althaus als auch Elert sind freilich noch im Jahre 1934 aus dem „Ansbacher Kreis“ wegen dessen Nähe zu den „Deutschen Christen“ ausgetreten – vgl. *Walter Sparn*, *Paul Althaus; ders.*, *Werner Elert*, in: *Wolf-Dieter Hauschild* (Hg.), *Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert* (LKGG 20), Gütersloh 1996, 1–26 und 159–183, hier: 15 und 174; *Kurt Meier*, *Der evangelische Kirchenkampf*, Bd. 1: *Der Kampf um die „Reichskirche“*, Göttingen 1984, 193.

³⁰ Zitiert nach *Nicolaisen* (Anm. 18), 38.

³¹ Vgl. KJ 1932, 58–77; dazu: *Klaus Scholder*, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 1: *Vorgeschichte und Zeit der Illusionen: 1918–1934*, Frankfurt a. M./Berlin 2000, 179f.

³² Vgl. *Martin Wittenberg*, *Hermann Sasse und „Barmen“*, in: *Hauschild/Kretschmar/Nicolaisen* (Anm. 26), 84–106.

³³ Vgl. *Thomas Martin Schneider*, *Gegen den Zeitgeist. Der Weg zur VELKD als lutherischer Bekenntniskirche* (AKiZ. B 49), Göttingen 2008, 86–116. Zu Lilje und Merz vgl. *Harry Oelke*, *Hanns Lilje. Ein Lutheraner in der Weimarer Republik und im Kirchenkampf*, Stuttgart 1999; *Johannes Jürgen Siegmund*, *Bischof Johannes Lilje, Abt zu Loccum: eine Biographie. Nach Selbstzeugnissen, Schriften und Briefen und Zeitzeugenberichten*, Göttingen 2003; *Manacnuc Mathias Lichtenfeld*, *Georg Merz – Pastoraltheologe zwischen den Zeiten. Leben und Werk in Weimarer Republik und Kirchenkampf als theologischer Beitrag zur Praxis der Kirche* (LKGG 18), Gütersloh 1997.

³⁴ *Kretschmar/Hauschild* (Anm. 28), 461; vgl. auch 464: „Daß die Aussagen der Barmer Theologischen Erklärung nicht das lutherische Bekenntnis bestreiten, ist längst festgestellt [...]“ Zur Beurteilung der Barmer Theologischen Erklärung aus der Sicht lutherischer Dogmatik vgl. *Albrecht Peters*, *Die Barmer Theologische Erklärung und das Luthertum*, in: *Hauschild/Kretschmar/Nicolaisen* (Anm. 26), 319–359. Peters wies im Einzelnen nach, dass die wesentlichen Aussagen der Barmer Theologischen Erklärung aus lutherischer Sicht schrift- und bekenntnisgemäß seien. Nur an wenigen Punkten setzte er ein Fragezeichen. Vgl. ferner *Wolf-Dieter Hauschild*, *Kirche und Wort Gottes: Die Barmer Theologische Erklärung als lutherisches Bekenntnis*, in: *ders.*, *Konfliktgemeinschaft* (Anm. 17), Göttingen 2004, 201–220.

³⁵ *Nicolaisen* (Anm. 26), 37f.

³⁶ Vgl. *Karl Barth*, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Stuttgart 1946.

„im Zusammenhang“ mit dem sie interpretierenden Referat des Lutheraners Asmussen, der allerdings später auf Distanz zu den lutherischen Vereinigungsbestrebungen in Deutschland ging.³⁷

Die Barmer Theologische Erklärung wurde von den beiden Teilen der Bekennenden Kirche freilich unterschiedlich rezipiert. Die Lutheraner verstanden sie insbesondere als Ruf zur Rückkehr zu den altkirchlichen Symbolen und den Bekenntnisschriften der Reformationszeit. Hierbei konnten sie sich vor allem auch auf die auf der Barmer Reichsbekenntnissynode ebenfalls beschlossene „Erklärung zur Rechtslage“ berufen, in der die Wahrung der „reformatorischen Bekenntnisse“ betont und ein „organischer Zusammenschluß der Landeskirchen und Gemeinden auf der Grundlage ihres Bekenntnisstandes“ gefordert wurde.³⁸ Aber auch in der Barmer Theologischen Erklärung selbst wurde die Deutsche Evangelische Kirche als ein „Bund der Bekenntniskirchen“ bezeichnet. Der radikale Flügel der Bekennenden Kirche interpretierte die Theologische Erklärung demgegenüber eher im Sinne eines neuen Unionsbekenntnisses und konnte dabei u. a. auf den letzten Satz ihrer Präambel, den Vorsatz der eigentlichen Thesen, verweisen, in dem es hieß: „Wir bekennen uns [...] zu folgenden evangelischen Wahrheiten: [...]“³⁹ Je mehr dies geschah, desto mehr gingen die Lutheraner auf Distanz zu ‚Barmen‘. Bis Anfang 1936 blieb die Bekennende Kirche immerhin auf der Grundlage der Beschlüsse der Barmer Reichsbekenntnissynode geeint, seit der zweiten Reichsbekenntnissynode im Oktober 1934 in Dahlem unter dem Dach einer gemeinsamen (ersten) Vorläufigen Kirchenleitung (VKL I). Nach Kriegsende erfuhr die unterschiedliche Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung eine Fortsetzung, als eine Reihe von reformierten und unierten Landeskirchen sie in ihre Grundordnung / Verfassung bzw. die Ordinationsverpflichtung aufnahmen und dadurch gleichsam in den Rang eines Bekenntnisses erhoben, was die in der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) zusammengeschlossenen Kirchen ablehnten; die VELKD-Verfassung von 1948 bezog sich lediglich auf die „Verwerfungen“ der Barmer Theologischen Erklärung „in der Auslegung durch das lutherische Bekenntnis“.⁴⁰ Inzwischen zählen auch eine Reihe von nicht-deutschen reformatorischen Kirchen die Barmer Theologische Erklärung zu ihrer Tradition, etwa die Hervormde Kerk in den Niederlanden, die United Presbyterian Church und die unierte Church of South India.⁴¹

War die Barmer Erklärung nun ein Ruf zurück zu den reformatorischen Bekenntnissen oder ein aktuelles, nach vorn weisendes Bekennen? Vermutlich war sie beides, wie Nicolaisen es formuliert hat:

„Sie [sc. die Barmer Theologische Erklärung] ruft zurück zu den Bekenntnissen der Reformationszeit und gleichzeitig nach vorwärts zu neuer Bekenntnisgemeinschaft. Vielleicht liegt gerade in dieser Doppelgesichtigkeit die bleibende Bedeutung der Barmer Theologischen Erklärung, die damit auch eine Verpflichtung für die lutherischen Kirchen bleibt.“⁴²

³⁷ Die Beschlüsse der Synode sind u. a. dokumentiert in KJ 1933–44², 70, Asmussens Referat u. a. in *Nicolaisen* (Anm. 18), 110–139.

³⁸ Die „Erklärung zur Rechtslage“ ist u. a. abgedruckt in KJ 1933–44², 72f., Zitat: 73.

³⁹ A. a. O., 71.

⁴⁰ Vgl. die Übersicht über „Die kirchenrechtliche Aufnahme der Theologischen Erklärung von Barmen durch die deutschen evangelischen Kirche“ in: *Alfred Burgsmüller/Rudolf Weth*, Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, Neukirchen-Vluyn 1983, 68–77, Zitat: 72.

⁴¹ Vgl. *Eberhard Busch*, Barmer Theologische Erklärung, in: EKL³ I (1986), 361–363, hier: 363.

⁴² *Nicolaisen* (Anm. 26), 38.

Die Barmer Theologische Erklärung war vor allem auch ein Bekenntnis zu evangelischen Grundwahrheiten,⁴³ etwa zum Solus Christus und zum Sola scriptura (vgl. Thesen 1 und 2), zum reformatorischen – und nicht katholisch-hierarchischen – Amtsverständnis (vgl. These 4), zur grundsätzlichen Trennung von Staat und Kirche (vgl. These 5), zur Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung als den zentralen Aufgaben der Kirche (vgl. These 6; vgl. etwa Artikel 7 der Confessio Augustana).

3. Wie politisch war bzw. ist die Barmer Theologische Erklärung? – Zur Rezeptionsgeschichte

Wie nicht anders zu erwarten, stieß die Barmer Theologische Erklärung bei den „Deutschen Christen“ auf schroffe Ablehnung. Der sächsische DC-Landesbischof Friedrich Coch etwa sprach in einer „Erklärung an das evangelische Sachsenvolk“ vom 15. Juni 1934 u. a. von einer „die Gemeinden verwirrenden und die Kirche zerstörenden Erklärung“.⁴⁴ Dies zeigte, dass die Barmer Erklärung ihre kirchenpolitische Stoßrichtung gegen die nationalsozialistische ‚Kirchenpartei‘ in der evangelischen Kirche nicht verfehlte. Die radikale Absage der ersten Barmer These an die natürliche Theologie zielte auf das Zentrum der politischen Theologie der „Deutschen Christen“, die Lehre vom sogenannten Volksnomos, wonach jedem Volk ein artspezifisches Gesetz eignet, das als die zentrale Gottesoffenbarung qualifiziert wird.⁴⁵ These 4 bezog sich unmissverständlich auf die Einführung des Führerprinzips in der evangelischen Kirche. Seit Anfang des Jahres 1934 hatte der unter Druck geratene DC-Reichsbischof Ludwig Müller seine Bemühungen zur Errichtung einer regelrechten Diktatur in der Kirche intensiviert.⁴⁶ Solchen Bemühungen erteilte die vierte These eine klare Absage. Insbesondere die beiden Verwerfungen der fünften These mussten als Kritik an der Kirchenpolitik des nationalsozialistischen Staates verstanden werden, der auch die evangelische Kirche gleichschalten wollte. Die Warnung vor der Gefahr, die Kirche könne „selbst zu einem Organ des Staates werden“, war verständlich vor dem Hintergrund der Befürchtung, es könne zur Restauration des landesherrlichen Kirchenregiments kommen. Diese Befürchtung hatte im Frühjahr 1934 einen realen Hintergrund. So gab es damals etwa den Plan, den Summepiskopat auf Hermann Göring zu übertragen.⁴⁷

⁴³ So etwa auch *Martin Honecker*, Die Barmer Theologische Erklärung und ihre Wirkungsgeschichte (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 330), Opladen 1995, 30. Katholischerseits ist die Barmer Erklärung offenbar so gut wie gar nicht weiter rezipiert worden (vgl. „Zusammenfassung der Diskussion“: A. a. O., 33f.). These 1 etwa konnte wohl auch als Kritik am katholischen Naturrechtsdenken, These 4 an der katholischen Hierarchie verstanden werden. Karl Barth erklärte sogar in einer Rundfunkrede am 30. Mai 1954 – „Was bedeutet uns Barmen heute?“, abgedruckt in *Barth* (Anm. 1), 179–183, hier: 181 –, Barmen 1 „könnte [...] heute [...] die Bedeutung haben, in Erinnerung zu rufen, daß und warum ein evangelischer Christ zu seiner Sache stehen und also unter keinem Vorwand und um keinen Preis katholisch werden soll“.

⁴⁴ Abgedruckt in *Günther van Norden/Paul Gerhard Schoenborn/Volkmar Wittmütz* (Hg.), Wir verwerfen die falsche Lehre. Arbeits- und Lesebuch zur Barmer Theologischen Erklärung und zum Kirchenkampf, Wuppertal-Barmen 1984, 82–86, Zitat: 82.

⁴⁵ Zum theologischen Denken der „Deutschen Christen“ vgl. *Wolfgang Tilgner*, Volksnomostheologie und Schöpfungsglaube. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes (AGK 16), Göttingen 1966, 36–87; *Hans-Joachim Sonne*, Die politische Theologie der Deutschen Christen. Einheit und Vielfalt deutsch-christlichen Denkens, dargestellt anhand des Bundes für deutsche Kirche, der Thüringer Kirchenbewegung „Deutsche Christen“ und der Christlich-deutschen Bewegung, Göttingen 1982; *Thomas Martin Schneider*, Volksnomostheologie, in: *Ingo Haar/Michael Fahlbusch* (Hg.), Handbuch der völkischen Wissenschaften, München 2008, 721–729.

⁴⁶ Vgl. *Thomas Martin Schneider*, Reichsbischof Ludwig Müller. Eine Untersuchung zu Leben, Werk und Persönlichkeit (AKiZ. B 19), Göttingen 1993, 191–195.

⁴⁷ Vgl. *Joachim Mehlhausen*, Bekenntnis und Staat. Die historische und gegenwärtige Bedeutung der 5. Barmer These, in: *Trutz Rendtorff* (Hg.), Charisma und Institution, Gütersloh 1985, 211–220; dazu: *Hauschild*, Erforschung (Anm. 17), 175.

Abgesehen von derartiger – durchaus konkreter – kirchenpolitischer Abwehr ist u. a. mit Martin Honecker zu konstatieren, dass die Barmer Theologische Erklärung „ihrem Selbstverständnis nach kein politisches Programm, keine Anleitung zum Widerstand, keine Handlungsanweisung“ enthielt.⁴⁸ Martin Greschat hat gezeigt, dass das Politische, etwa das Eintreten für die Opfer des Nationalsozialismus, schon auf Grund ihrer eigenen nationalkonservativen Orientierung „nicht im Denkhorizont“ der Synodalen lag.⁴⁹ Man kann dies ex post für einen Mangel halten, man kann freilich etwa mit Klaus Scholder auch positiver urteilen: „In Wahrheit lag die historische Bedeutung der Theologischen Erklärung darin, daß sie sich die damals übermächtige politische Fragestellung gerade nicht aufnötigen ließ [...]“⁵⁰ Und zur fünften Barmer These führte Scholder aus:

„Mit aller Entschiedenheit lehnte die fünfte These also ein unmittelbares politisches Mandat der Kirche ab. Die Kirche hatte nicht politisch zu diskutieren, sondern sie hatte bei ihrer Sache zu bleiben, der Verkündigung Jesu Christi. Und gerade indem sie dabei blieb, gewann sie ihr eigenes, unersetzliches und unverwechselbares politisches Profil.“⁵¹

In seinem Gespräch mit den Tübinger Studenten 1964 hatte Karl Barth seine Programmschrift „Theologische Existenz heute!“ vom Juni 1933⁵² gewissermaßen als Schlüssel zum Verständnis der Barmer Erklärung bezeichnet.⁵³ Darin hatte Barth gefordert, „Theologie und nur Theologie zu treiben“; der Vorwurf des „Mangel[s] an Aktualität, [...] an konkreter Bezugnahme auf die Probleme des Tages“ sei für ihn „das schönste Lob“. Freilich hatte er hinzugefügt: „Ich halte dafür, das sei auch eine Stellungnahme, jedenfalls eine kirchenpolitische und indirekt sogar eine politische Stellungnahme!“⁵⁴ Ganz dem entsprechend äußerte sich Barth in einer Rundfunksendung, ebenfalls im Jahre 1964:

„Die Barmer Synode und diese Theologische Erklärung waren ja damals eine strenge theologisch-kirchliche Angelegenheit, und von vielen Seiten wurde größtes Gewicht darauf gelegt zu betuern, behüt' uns Gott davor, daß das irgend etwas mit Politik, vielleicht mit oppositioneller Politik zu tun haben könnte! Nein! Es geht uns nur um die Kirche, nur ums Evangelium und seine Reinheit. Faktisch aber hat diese Barmer Synode damals, ob wir es wollten oder nicht, auch ihre hochpolitische Bedeutung gehabt.“⁵⁵

In der Schrift „Theologische Existenz heute!“ hatte Barth die „fatale[...] Theologie des 19. Jahrhunderts“ für den „theologische[n] Modernismus bei den ‚Deutschen Christen‘“ verantwortlich gemacht.⁵⁶ Das deckte sich mit der Einschätzung Asmussens, der in seinem Referat auf der Barmer Synode betonte, die Barmer Erklärung sei nicht als politischer Protest „gegen die Obrigkeit“ zu deuten, vielmehr gehe es darum, Protest zu erheben „gegen dieselbe Erscheinung, die seit mehr als 200 Jahren die Verwüstung der Kirche schon langsam vorbereitet

⁴⁸ Honecker (Anm. 43), 30.

⁴⁹ Martin Greschat, Bekenntnis und Politik. Voraussetzungen und Ziele der Barmer Bekenntnissynode, in: EvTh 44/1984, 524–542, Zitat: 540, zitiert nach Hauschild, Erforschung (Anm. 17), 155.

⁵⁰ Klaus Scholder, Die theologische Grundlage des Kirchenkampfes. Zur Entstehung und Bedeutung der Barmer Erklärung, in: EvTh 44/1984, 505–524, Zitat: 510, zitiert nach Hauschild, Erforschung (Anm. 17), 155.

⁵¹ Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 2: Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom, Berlin 1985 (= ³2000), 198, zitiert nach Hauschild, Erforschung (Anm. 17), 155.

⁵² Karl Barth, Theologische Existenz heute! (ZZ, Beiheft 2), München 1933; neu hg. und eingeleitet von Hinrich Stoevesandt (TEH. NF 219), München 1984.

⁵³ Vgl. Barth (Anm. 1), 222: „Ich [...] hatte im Jahr 1933 diese Schrift geschrieben ‚Theologische Existenz heute!‘. Die müßten Sie eigentl. lesen. Die müßte der Mensch kennen [...]“

⁵⁴ Barth (Anm. 52), 3.

⁵⁵ Der Ruf aus Gemark. Aus einer Rundfunksendung vom 31. Mai 1964, abgedruckt in Barth (Anm. 1), 227–231, Zitat: 230.

⁵⁶ Barth (Anm. 52), 33.

hat“.⁵⁷ Der Lutheraner Asmussen verstand also – wie der Reformierte Barth – die Barmer Erklärung vor allem „als antimodernistische Absage“ an „den sogenannten Kultur- und Neuprotestantismus, die Theologie seit der Aufklärung“.⁵⁸ Hier trafen sich 1934 konfessionelles Luthertum und die vor allem durch Barth repräsentierte Wort-Gottes-Theologie. Das war der Konsens von Barmen. Hier haben die Warnungen vor einer Anpassung der kirchlichen Lehre und Ordnung an den Zeitgeist (vgl. die Verwerfungen der Thesen 3 und 6) ihren „Sitz im Leben“.

Angesichts dieses historischen Befundes ist nun die Rezeptionsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung nach 1945 bemerkenswert. Man hat sie immer wieder recht ungeniert für unterschiedliche kirchenpolitische und politische Ziele in Anspruch genommen. Das reicht von der im Jahre 1966 gegründeten evangelikalen „Bekennnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘“, die die Barmer Erklärung in ihre Satzung aufnahm,⁵⁹ bis zu linksprotestantischen Kreisen, die meinten, die Barmer Erklärung im Sinne ihrer politischen Anliegen fortschreiben zu können. Der Jurist Martin Kriele hat für solche Inanspruchnahmen 1984 folgende plausible Erklärung gefunden:

„In der Anlehnung an die Barmer Theologische Erklärung leiht man sich etwas von dem Pathos des Widerstands, der Redlichkeit, der Klarsicht, des Mutes, des Erfülltseins vom Heiligen Geist. Ein wenig von der Dankbarkeit und Ehrfurcht, die wir jenen Männern bewahren [sc. die die Barmer Erklärung verantworteten; unter den Synodalen war allerdings auch eine Frau, Stephanie von Mackensen – Anm. T. M. S.], mag dann auch auf die Positionen abgeleitet werden, die sich heute auf die Barmer Erklärung beziehen.“⁶⁰

Ein Beispiel für den Versuch einer Fortschreibung der Barmer Erklärung aus dem Jahre 1970 sei im Folgenden dokumentiert. Auf einem Plakat im DIN A 1-Format stellten der damalige Dürener Pfarrer Peter Beier, der damalige Theologiestudent Jürgen Fliege, der Wuppertaler Schriftsteller und Redakteur Arnim Juhre sowie Lothar Steiger, damals Professor an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, den in Frakturschrift abgedruckten sechs Thesen der Barmer Theologischen Erklärung, einschließlich Bibelziten und Verwerfungen, unter der Überschrift „Kommentar `70“ eine Neuformulierung der Thesen und Verwerfungen in neuer Typografie synoptisch gegenüber.⁶¹ Eingeleitet wurde die Gegenüberstellung zunächst, in größerem Druck und dick unterstrichen, durch folgende Sätze:

„Kirche, die Barmen sagt, hat 1934 hinter sich. Aber Kirche, die 1970 lebt, hat Barmen vor sich. Barmen war theologisch und darum politisch. Wir kommentierten politisch, um theologisch zu werden.

Barmen sprach eindeutig und darum gefährlich in eindeutiger Situation. Die Gefährlichkeit des Evangeliums in pluraler und anonymer Diktatur muß erst erprobt werden.

Der Traum von der verfolgten Kirche ist aus. Aber die Verfolgung geht weiter.“

⁵⁷ Zitiert nach Nicolaisen (Anm. 18), 123.

⁵⁸ Honecker (Anm. 43), 15.

⁵⁹ Freundliche Auskunft von Herrn Pfarrer Hansfrieder Hellenschmidt, Filderstadt, E-Mail vom 4. Februar 2009. Zu der „Bekennnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘“ vgl. Siegfried Hermle, Die Evangelikalen als Gegenbewegung, in: ders./Claudia Lepp/Harry Oelke (Hg.), Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren (AKiZ. B 47), Göttingen 2007, 325–352, hier: 333–338.

⁶⁰ Martin Kriele, Die Präzedenz-Wirkung der Barmer Theologischen Erklärung, in: *Barmer Theologische Erklärung und heutiges Staatsverständnis*. Symposium aus Anlaß des 50. Jahrestages der Barmer Theologischen Erklärung. Dokumentation einer Veranstaltung des Kultusministers des Landes Nordrhein-Westfalen in Wuppertal am 30. Mai 1984, hg. vom Kultusminister des Landes Nordrhein-Westfalen, Köln 1986, 17–24, Zitat: 17.

⁶¹ Das Plakat mit der Balkenüberschrift „Barmer Thesen“ trägt unten den Vermerk: „Ein Flugblatt im Jugenddienst-Verlag 56 Wuppertal-Barmen, Postfach 217.“

Sodann lautete der „Kommentar `70“ zu der „Erklärung `34“:

„I. Weil die Kirche Jesus Christus als das eine Wort Gottes hört, kann sie zuhören.

Weil die Kirche Jesus Christus als dem einen Wort Gottes vertraut, kann sie sich und anderen etwas zutrauen.

Weil die Kirche Jesus Christus als dem einen Wort Gottes gehorcht, wagt sie zu handeln.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und dürfe die Kirche an der Quelle ihrer Verkündigung sitzen und, mit sich beschäftigt, andere Ereignisse, Mächte, Gestalten und Wahrheiten sich selbst überlassen.

II. Weil der Kirche Jesu Christi Vergebung aller ihrer Sünden zugesprochen ist, kann und muß sie vor der Welt ihre Schuld und ihr Versagen eingestehn [sic!].

Weil Gott die Kirche in Jesus Christus ganz beansprucht, kann und muß die Kirche ökumenisch leben.

Weil der Kirche durch Jesus Christus frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt widerfährt, soll und muß sie den durch Unwissenheit, Hunger und Krieg gebundenen Völkern zu Aufklärung, Brot und Gerechtigkeit verhelfen.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche Jesu Christi aus Gründen der Taktik und Selbsterhaltung sich anpassen.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und dürfe der zerteilte Leib Jesu Christi durch politischen und sozialen Kompromiß geeint werden.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als können die leidenden und unterdrückten Völker noch lange auf Einsicht, Brot und Gerechtigkeit warten.

III. Weil christliche Kirche Gemeinde von Brüdern ist, kann und muß sie Kirche für alles Volk, für alle Menschen sein.

Weil die Kirche Jesu Christi ihrem Herrn gehört, sind Gläubige und Ungläubige der Geschichte und Überlieferung der Kirche Eigentum Jesu Christi.

Weil die Kirche in Erwartung der Erscheinung Jesu Christi lebt, verändert die Zukunft ihren Gehorsam, ihre Verkündigung und ihre Ordnungen.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als erlaube der in der Kirche gegenwärtig handelnde Herr zu unterscheiden zwischen Kirche der Armen und Kirche der Reichen, Kirche der Weißen und Kirche der Schwarzen, Kirche der DDR und Kirche der BRD, zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinde.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und dürfe die Kirche durch Verachtung von Schrift und Tradition ihr Gedächtnis preisgeben.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als stehe Revolution zum Evangelium grundsätzlich im Widerspruch.

IV. Weil die verschiedenen Ämter in der Kirche keine Herrschaft der einen über die anderen begründen, kann und muß die Kirche auch die Herrschaftsstrukturen in Bürokratie und Institution kontrollieren und abbauen.

Weil Jesu Kritik der Herrschaft das Unmenschliche an aller Herrschaft trifft, kann und muß die Kirche für Kontrolle und Abbau aller Herrschaft über Menschen eintreten.

Weil Gemeinde nicht herrscht, sondern dient, muß das verantwortliche Bewußtsein der Gemeinde provoziert, ihre Verfassung und Verwaltung dienstgerecht formuliert und in entsprechender Pluralität praktiziert werden.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als seien einerseits die Amtsträger der Kirche nicht objektiven Zwängen ausgeliefert und als sei andererseits die Unterscheidung zwischen Seelsorge und Bürokratie zwingend.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und dürfe die Kirche zwar den einzelnen ermahnen, aber keine Gesellschaftskritik üben.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als schließe die Friedensbotschaft des Evangeliums Streit und Gruppenbildung in der Kirche aus.

V. Weil der Staat in Übereinstimmung mit Gottes Gebot und menschlicher Vernunft soziale Gerechtigkeit, inneren und äußeren Frieden verwirklichen und sichern soll, kann und darf die Kirche den Staat als göttliche Anordnung verstehen.

Weil Gesellschaft, solange sie Recht bricht und Rechtsbruch zuläßt, den Staat zur Anwendung von Gewalt zwingt, kann und darf die Kirche den Staat nicht von der Gesellschaft isolieren.

Weil der Staat angesichts des Reiches Gottes nicht souverän ist, kann und muß die Kirche am Entstehen einer mündigen und politisch verantwortlichen Gesellschaft interessiert und beteiligt sein.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als hänge die Anerkennung von Staaten nicht von ihrer Aufgabe, sondern von ideologischen Setzungen ab.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als repräsentiere der Staat die Gesellschaft und nicht die Gesellschaft den Staat.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als seien Staaten souverän, Kriege zu führen, Minderheiten zu unterdrücken, Ausbeutung zu dulden, Schuld zu verschleiern und Menschen zu verdummen.

VI. Weil der Auftrag der Kirche ihre Freiheit begründet, kann und soll sie jeder staatlichen Ordnung und Sozietät diese Freiheit in Wort und Werk zumuten.

Weil die Kirche ihrem auferstandenen Herrn glaubt, kann und soll sie frei sein, auf den Erfolg menschenwürdigen Redens und Handelns zu bauen.

Weil die Kirche ihrem gekreuzigten Herrn glaubt, ist sie frei, zu sterben und sich preiszugeben.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne die Kirche durch Verzicht auf Parteilichkeit und politisches Profil ihre Freiheit bewahren.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als sei das Leiden der Kreatur durch das Leiden Christi zu rechtfertigen.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als müsse Wahrhaftigkeit mit Erfolg und Kleinmut bezahlt werden.“

Der Text kann und soll an dieser Stelle nicht ausführlich analysiert, interpretiert oder bewertet werden. Es ist aber bereits auf den ersten Blick – selbst wenn Hinweise zur Abfassungszeit 1970 und zu den Autoren fehlen würden – deutlich, wie sehr er vom Zeitgeist der „68er“ geprägt war. Die Zeitgebundenheit zeigte sich nicht nur im Vokabular und in der politischen und kirchenpolitischen Zielrichtung und Thematik – Problembereiche wie zum Beispiel die Gleichberechtigung der Geschlechter, der Umgang mit Asylbewerberinnen und -bewerbern, die Klimaerwärmung, die Globalisierung oder der christlich-jüdische bzw. interreligiöse Dialog waren noch nicht im Horizont der Verfasser –, sondern auch in der Art der Dialektik, mit der in der Einleitung der Bezug zur „Erklärung `34“ hergestellt wurde. Der spätere Werdegang von Peter Beier und Jürgen Fliege lässt erkennen, dass selbst die Autoren sich offenbar relativ bald von ihrem sehr kontextbezogenen Text entfernten. Als Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland (ab 1989) hatte Beier gemäß Kirchenordnung so viele Kompetenzen wie kaum ein Kollege bzw. eine Kollegin im Leitungsamt einer Landeskirche inne und konnte als solcher sicher nicht mehr für den „Abbau aller Herrschaft über Menschen“ eintreten. Jürgen Fliege weist mittlerweile als geschäftstüchtiger Talkmaster eine bedenkliche Nähe zur Esoterik auf und hat sich von seiner Kirche und deren Bekenntnis offenbar mehr oder weniger verabschiedet.⁶² Nach knapp 40 Jahren mutet die Neuformulierung der sechs Thesen von 1970 mit ihren – vollmächtig tönenden – insgesamt sechzehn (statt sieben) Verwerfungen womöglich ‚musealer‘ an als die 75 Jahre alte Originalfassung. Es ist zu vermuten, dass es auch anderen Aktualisierungsversuchen der Barmer Erklärung⁶³ ähnlich ergehen wird. Das schließt keineswegs aus, dass bestimmte politische Themen und Optionen solcher Texte – etwa die Frage nach den Menschenrechten,

⁶² Vgl. die Homepage <http://www.juergen-fliege.de> – Zugriff am 18. Februar 2009.

⁶³ Vgl. etwa „Bekennende Kirche werden. Barmer Bekenntnis heute“, in: *Jürgen Moltmann* (Hg.), *Bekennende Kirche wagen. Barmen 1934–1984*, München 1984, 266–273 oder *Berthold Klappert*, *Thesen und Leitsätze*, in: A. a. O., 119–124. Vgl. zu Klapperts Text die kritischen Anmerkungen von *Hauschild*, *Erforschung* (Anm. 17), 167f.

nach Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, nach dem interreligiösen Dialog – nicht auch für die Kirche eine bleibende Relevanz haben. Aus historischer Sicht bleibt die Berufung auf ‚Barmen 1934‘ im Interesse aktueller (kirchen-)politischer Ziele allerdings problematisch. Sie war vermutlich symptomatisch für den von Wolf-Dieter Hauschild beschriebenen „Mentalitätswandel“ in der Kirche, der, wie Hauschild zeigen konnte, nur „[t]eilweise mit der ‚68er Bewegung‘ verbunden war und [sich] weitgehend unabhängig-parallel zu ihr vollzog“:

„[...] auch in der Kirche [sollte] der Gesellschaftsbezug allen Denkens und Handelns die erstrebte Relevanz von Religion erweisen [...] Politische Probleme wurden somit zu einer das Christentum unmittelbar betreffenden Sache. [...] Die grundsätzliche Bedeutung zeigte sich daran, dass seitdem innerhalb der evangelischen Kirche auf breiter Basis und intensiv die politischen Lebensprobleme durch eine religiöse Qualifizierung gewissermaßen als Glaubensfragen behandelt wurden. [...] Es ist deutlich geworden, dass ethisch-politische Fragen im Bewusstsein von Gemeinden und Pfarrerschaft die traditionellen dogmatischen Probleme fast völlig überlagert haben. [...] die zunehmende Politisierung der kirchlichen Arbeit [...] wirkte sich langfristig darin aus, dass seit etwa 1980 solche politischen Themen, welche Lebensfragen der Menschen betreffen, als Aufgabe für die Christenheit vehement wahrgenommen wurden – teilweise mit der Konsequenz, dass das christliche Proprium nicht mehr oder kaum noch erkennbar war.“⁶⁴

Als Brücke zwischen ‚Barmen 1934‘ und (tages-)politischen Aktualisierungen nach dem Ende des Nationalsozialismus wurde häufig das Darmstädter Wort des Reichsbruderrates „Zum politischen Weg unseres Volkes“ vom 8. August 1947⁶⁵ verwendet. Nach Jürgen Moltmann war dieses Wort „der Ansatz und Anfang für die Übersetzung der Barmer Erklärung in die Situation der Nachkriegszeit“.⁶⁶ In dem oben dokumentierten Beispiel ist das deutlich erkennbar. So fand zum Beispiel die Formulierung des Darmstädter Wortes „Wir sind in die Irre gegangen [...] Wir haben das Recht zur Revolution verneint [...]“⁶⁷ offenkundig ihre Entsprechung in dem Satz: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als stehe Revolution zum Evangelium grundsätzlich im Widerspruch.“ Abgesehen von der Frage, ob nicht das Darmstädter Wort eine Geschichtstheologie enthielt, die es von der Barmer Erklärung deutlich unterschied,⁶⁸ ist darauf hinzuweisen, dass das Darmstädter Wort lediglich von einem relativ kleinen Kreis verantwortet und rezipiert worden ist, der weder den breiten Konsens von Barmen noch den deutschen Nachkriegsprotestantismus repräsentieren konnte, sich gleichwohl selbst aber als eine Art Avantgarde verstand. Wohl wegen einer gewissen Sympathie für sozialistisches Gedankengut (was damals so außergewöhnlich nicht war, man denke etwa an das Ahlener Programm der CDU vom 3. Februar 1947⁶⁹) wurde das Darmstädter Wort allerdings in den DDR-Kirchen stärker rezipiert.⁷⁰ Dabei konnte es passieren, dass staatsnahe Theologen die grundsätzlich ideologiekritische Intention der Barmer Theologischen Erklärung sträflich missachteten. Auf einer Veranstaltung zum 50. Jahrestag der Barmer Reichsbekennnissynode in Wuppertal meinte

⁶⁴ Wolf-Dieter Hauschild, *Kontinuität im Wandel. Die Evangelische Kirche in Deutschland und die sog. 68er Bewegung*, in: Bernd Hey/Volkmar Wittmütz (Hg.), 1968 und die Kirchen, Bielefeld 2008, 35–54, Zitate: 40–42. Vgl. auch *ders.*, *Evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1961 und 1979*, in: Hermle/Lepp/Oelke (Anm. 59), 51–90.

⁶⁵ Abgedruckt u. a. in KJ 1945–48, 220–222.

⁶⁶ Jürgen Moltmann, *Einführung*, in: *ders.* (Anm. 63), 11–22, Zitat: 17. Vgl. auch die Analyse von Honecker (Anm. 43), 28f.

⁶⁷ Zitiert nach KJ 1945–48, 221.

⁶⁸ Vgl. Honecker (Anm. 43), 28f.

⁶⁹ Abgedruckt in Wolfgang J. Mommsen (Hg.), *Deutsche Parteiprogramme (Deutsches Handbuch der Politik 1)*, München 1960, 576ff.

⁷⁰ Vgl. Honecker (Anm. 43), 28f.

etwa der DDR-Pfarrer Werner Scheidacker, die totalitären Züge des DDR-Regimes in Schutz nehmen zu können; unter direkter Bezugnahme auf „Barmen 2 und 5“ führte er aus:

„Und es ist eben ein Unterschied, ob es um eine totalitäre Weltanschauung geht, deren Ursprung darin liegt, daß die Exproprierten – Ich drücke es jetzt bewußt marxistisch aus! – zu ihrem Recht kommen gegenüber den Expropriateuren oder ob es um eine Totalität geht, in der die Ellbogenfreiheit als das A und O gültig ist. Hier muß differenziert werden. Es kann nicht alles unter den [sic!] Begriff ‚Totalitarismus‘ in einen Topf geschmissen werden.“⁷¹

Nicht minder problematisch wie eine Inanspruchnahme der Barmer Erklärung für aktuelle (kirchen-)politische Zwecke ist aus historischer Perspektive natürlich eine ‚Barmenorthodoxie‘, ein vermeintlich unpolitisches, fundamentalistisches Verständnis der Theologischen Erklärung, eine bloße Repristinierung einzelner Formulierungen oder deren Instrumentalisierung als ‚Keule‘ gegen sämtliche theologischen Richtungen, die von der eigenen abweichen. Auch bei einem solchen Verständnis wird der konkrete geschichtliche Kontext missachtet. Zudem wird dabei übersehen, dass christliches Bekenntnis, wie etwa Wolf-Dieter Hauschild es konstatiert hat, „immer auch eine praktische Dimension und damit politische Konsequenzen“ hat.⁷²

4. Ertrag

Die Barmer Theologische Erklärung ist im historischen Kontext ihrer Entstehung im Frühjahr 1934, im Sinne ihrer ursprünglichen Intentionen sowie im Zusammenhang mit den übrigen von der Barmer Reichsbekenntnissynode beschlossenen Texten (Prolog und Epilog der sechs Thesen, Referat Asmussens, Erklärung zur Rechtslage, Beschlusstexte etc.⁷³) zu interpretieren. Sie war ein Konsenspapier beider Flügel der Bekennenden Kirche und sollte nicht von einer theologischen Richtung (Barthianer) vereinnahmt und gegen die andere (Lutheraner) ausgespielt werden (selbstverständlich auch nicht umgekehrt). Sie redete keineswegs einer unpolitischen Kirche, die es gar nicht geben kann, das Wort, ihre politische Bedeutung bestand paradoxerweise aber vor allem in der – grundsätzlich ideologiekritischen – theologischen Rückbesinnung auf evangelische Grundwahrheiten. Sie sollte nicht für aktuelle politische und kirchenpolitische Zwecke instrumentalisiert werden. Martin Honecker ist zuzustimmen, wenn er postulierte: „Defizite, Lücken, strittige Fragen und Aporien sind bei der Auslegung und Rezeption der Erklärung zu benennen und nicht durch dissimulierende Interpretationen zu verschleiern.“⁷⁴ Das gilt etwa für das in der Barmer Erklärung völlig ausgesparte Thema des christlich-jüdischen Verhältnisses. Wolf-Dieter Hauschild hat das schwierige Verhältnis von Bekenntnis und Politik in differenzierter Weise wie folgt bestimmt:

„Das Bekenntnis kann die politische Überlegung nicht ersetzen oder präjudizieren, als müsse aus dem Christusbekenntnis eine ganz bestimmte Handlungsanweisung folgen. Freilich errichtet es einen Zaun gegen die Irrlehre und schützt damit die zentralen Glaubenswahrheiten. In der konkreten Situation angewandt dient das Bekenntnis der Abwehr von Grenzüberschreitungen. [...] Das Bekenntnis spricht Ziele an, nicht Wege zum Ziel. Wo z. B. dem widersprochen wird, daß Friedenssicherung das Ziel

⁷¹ Saaldiskussion, in: *Barmer Theologische Erklärung und heutiges Staatsverständnis* (Anm. 60), 39–43, hier: 39.

⁷² *Wolf-Dieter Hauschild*, Die Bekenntnissynode von Barmen 1934. Ihre Vorgeschichte und historische Bedeutung, in: *ders.*, Konfliktgemeinschaft (Anm. 17), 180–200, Zitat: 199.

⁷³ Vgl. *Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche Barmen 1934*. Vorträge und Entschliessungen, im Auftrage des Bruderrates der Bekenntnissynode hg. von Karl Immer, Wuppertal-Barmen o. J. [1934]; *Gerhard Niemöller* (Hg.), Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen, Bd. 2: Text – Dokumente – Berichte (AGK 6), Göttingen 1959. Die wichtigsten Texte etwa auch in: *Burgsmüller/Weth* (Anm. 40), 27–67.

⁷⁴ *Honecker* (Anm. 43), 30.

allen Bemühens ist, wäre das Bekenntnis zum Gott des Friedens verletzt. Aber der geeignete Weg, um dies Ziel zu erreichen, bleibt strittig.“⁷⁵

Die Barmer Erklärung ist zweifellos ein historisches Dokument. Aber sie ist für die evangelische Kirche zugleich weit mehr. Die evangelische Kirche tut gut daran, sich nicht nur an die Barmer Erklärung zurück zu erinnern, sondern sie – in historisch und theologisch verantwortlicher Weise – zu vergegenwärtigen. Das ist eine schwierige, bleibende Aufgabe der *ecclesia semper reformanda*. Wer wie Hermann-Peter Eberlein eine konsequente Historisierung der Barmer Erklärung fordert, gleichzeitig Synkretismen mit Sufi-Mystik, Naturfrömmigkeit und östlichen Religionen für zumindest subjektiv „legitime Ausformungen des Protestantismus“ hält und konsequenterweise für ein Aufgehen der theologischen Fakultäten in allgemeine religionswissenschaftliche Fachbereiche plädiert,⁷⁶ muss sich fragen lassen, ob er nicht – geschichtsvergessen – einem „anything goes“ bzw. einer Selbstliquidierung der evangelischen Kirche und Theologie das Wort redet.⁷⁷

PD Dr. theol. Thomas Martin Schneider, Jahrgang 1962, ist Akademischer Direktor am Institut für Evangelische Theologie der Universität Koblenz-Landau, Campus Koblenz, Universitätsstraße 1, 56070 Koblenz.
E-Mail: thschnei@uni-koblenz.de

⁷⁵ *Hauschild* (Anm. 72), 200.

⁷⁶ *Eberlein* (Anm. 3), 323–327, Zitat: 324.

⁷⁷ Vgl. *Markus Risch*, Wi(e)der ‚anything goes‘. Anfragen an Hermann-Peter Eberlein, in: MEKGR 55/2006, 421–426.