

nachrichten

I/2014

der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern

SONDERAUSGABE
ANLÄSSLICH 80 JAHRE
BARMER THEOLOGISCHE ERKLÄRUNG

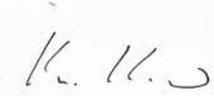
Liebe Leserin,
 lieber Leser,

vor 80 Jahren wurde die »Barmer Theologische Erklärung« beschlossen, das theologische Fundament der Bekennenden Kirche zur Zeit des Nationalsozialismus. Für den Jahrestag der Beschlussfassung, den 31. Mai 2014, plant die bayerische Landeskirche einen Studientag. Er bildet den Auftakt für einen Prozess der Beratung darüber, inwieweit die Bedeutung der Erklärung in der Verfassung der bayerischen Landeskirche benannt wird. Die nachrichten nehmen dieses Datum zum Anlass für eine Sonderausgabe.

Dieter Breit informiert über historische Hintergründe und expliziert wesentliche Aspekte zur vertieften theologischen Reflexion des »Barmer Bekenntnisses«, wie die Erklärung auch genannt wird. Und Nora Andrea Schulze analysiert, warum die Barmen-Rezeption in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern eher verhalten war.

Besonders freuen wir uns, dass wir in dieser Ausgabe eine bislang unveröffentlichte Fassung der »Frankfurter Konkordie«, eines Vorentwurfs zur Barmer Erklärung, aus dem Nachlass Thomas Breits präsentieren können. Dieter Breit hat uns dieses Dokument seines Großvaters, der mit Karl Barth und Hans Asmussen zu den »Vätern von Barmen« gehörte, freundlicherweise zur Verfügung gestellt.

Eine anregende Lektüre wünscht Ihnen
 Ihr



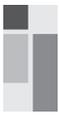
Michael Mädler



Inhalt

Seite

- | | |
|----|---|
| 2 | Über die Autoren |
| 3 | Dieter Breit
80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen
Hinweise zu Geschichte, Genese und Bedeutung |
| 3 | I. Historischer Kontext und Genese der Theologischen Erklärung von Barmen |
| 13 | II. Authentisches Selbstverständnis von »Barmen« laut Vortrag von Asmussen |
| 16 | III. Impulse zur aktuellen Bedeutung von »Barmen« als Bekenntnis |
| 31 | Anmerkungen |
| 35 | Entwurf zur »Frankfurter Konkordie« |
| 41 | Nora Andrea Schulze
Der bayerische Weg nach Barmen
Die bayerische Kirchenleitung und die Barmer Theologische Erklärung nach der Reichsbekennnissynode in Wuppertal-Barmen |
| 41 | 1. Die Barmer Theologische Erklärung – ein Bekenntnis? |
| 42 | 2. Die Barmer Theologische Erklärung und ihre Veröffentlichung in der bayerischen Landeskirche |
| 43 | 3. Die Barmer Theologische Erklärung und das lutherische Unionstrauma |
| 44 | 4. Die Barmer Theologische Erklärung und ihre bayerischen Gegner |
| 45 | 5. Die Barmer Theologische Erklärung und die Konflikte in der Bekennenden Kirche von Dahlem bis Oeynhausen |
| 48 | 6. Die Barmer Theologische Erklärung und die bayerische Kirchenleitung von Oeynhausen bis zum Kriegsende |
| 50 | 7. Die Barmer Theologische Erklärung und die bayerische Kirchenleitung in der Nachkriegszeit |
| 51 | 8. Ein Traditionsbruch |
| 52 | Anmerkungen |
| 58 | Die Barmer Theologische Erklärung |



Über die Autoren/Hinweis

hinweis

Einladung zum Festvortrag von Prof. Dr. Jürgen Moltmann zum 80. Jahrestag der Barmer Theologischen Erklärung

Genau am 80. Jahrestag der Barmer Theologischen Erklärung vom 31. Mai 1934 wird der Theologe Jürgen Moltmann (*1926) im jüngst neu eröffneten Landeskirchlichen Archiv der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern in Nürnberg einen öffentlichen Festvortrag über die Barmer Theologische Erklärung halten.

Landesbischof Dr. Heinrich Bedford-Strohm wird den Festredner begrüßen und vorstellen sowie die Diskussion im Anschluss an den Festvortrag moderieren.

Dass der weltbekannte Theologe Moltmann just am Jubiläumstag nach Nürnberg kommt, ist eine große Ehre für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern.

Herzliche Einladung zu einem besonderen theologiegeschichtlichen Ereignis!

Samstag, 31. Mai 2014 um 10:00 Uhr, Landeskirchliches Archiv der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Veilhofstraße 8, 90489 Nürnberg

Eine Anmeldung ist nicht erforderlich

Über die Autoren:



Kirchenrat Dieter Breit ist Beauftragter der Landeskirche für die Beziehungen zum Bayerischen Landtag und zur Bayerischen Staatsregierung sowie für Europa-Fragen sowie Enkel des Theologen Thomas Breit (vgl. Seite 11)



Nora Andrea Schulze ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte in München. Zuletzt veröffentlicht hat sie den Band: Verantwortung für die Kirche. Stenographische Aufzeichnungen und Mitschriften von Landesbischof Hans Meiser 1933–1955. Bd. 3: 1937 (AKiZ A. 17). Göttingen 2010.



Dieter Breit, München

80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

Hinweise zu Geschichte, Genese und Bedeutung

Aus gegebenem Anlass – 80 Jahre nach der ersten Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche in Barmen – wird sich die Landessynode der bayerischen Landeskirche mit der seinerzeit beschlossenen »Theologischen Erklärung« befassen. Durch einen Studientag am 31.05.2014, dem Jahrestag der Beschlussfassung damals, soll ein Prozess weiterer Beratung darüber angestoßen werden, ob und ggf. in welcher Weise in der Kirchenverfassung der Landeskirche die Relevanz der Barmer Erklärung zu markieren ist.

Zwar ist im bayerischen Evangelischen Gesangbuch längst der Kern dieser Erklärung (nämlich die sechs Thesen) abgedruckt, übrigens in einer Reihe mit dem Apostolischen Glaubensbekenntnis, dem Credo von Nizäa-Konstantinopel, Luthers Kleinem Katechismus und der Confessio Augustana sowie der Leuenberger Konkordie. Aber der im Gesangbuch einleitende Text zur Barmer Erklärung verhehlt nicht, dass dieses kirchliche Lehrzeugnis »in den lutherischen, reformierten und unierten Landeskirchen unterschiedlich große Bedeutung« besitze und nur »zum

Teil auch als Bekenntnisschrift« Geltung erlangt habe. Die Frage, ob die Worte von Barmen (wie die und gemeinsam mit den altkirchlichen und lutherisch-reformatorischen Bekenntnisse[n]) als maßgeblich für die bayerische Landeskirche zu würdigen sind, ist jedenfalls im Blick auf eine entsprechende Verankerung in der Kirchenverfassung noch offen.

Im Vorfeld des Studientages, bei dem »Barmen« umfassend zu bedenken ist, sollen im Folgenden – gleichermaßen als gerafftes Repetitorium für Theologinnen und Theologen wie als informierende Zurüstung für Nichttheologen in synodaler Verantwortung und andere Interessierte –

- I. Hinweise zu Hintergründen und Genese der Barmer Erklärung,
- II. Informationen zum authentischen Selbstverständnis der Erklärung gemäß ihrer Darlegung durch Hans Asmussen bei der Barmer Synode und
- III. einige Anregungen und Impulse zur vertieften, aktuellen Beschäftigung mit »Barmen« gegeben werden.

I. Historischer Kontext und Genese der Theologischen Erklärung von Barmen

Evangelische Sympathie für den Nationalsozialismus

Die evangelische Christenheit in Deutschland in den Jahren 1933 und 1934 (und erst recht in der Folgezeit) bot ein Bild gravierender Verunsicherung und Zerrissenheit.

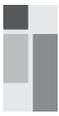
Mehrheitlich goutierte man die »Machtergreifung« Hitlers: Der »Protestantismus öffnete dem anschwellenden Nationalsozialismus bereitwillig, vielfach fasziniert, seine Türen, um die »Ideen von 1933« einströmen zu lassen. Auf allen Ebenen, in allen Fraktionen und Lagern des protestantischen Sozialmilieus wurde der Umbruch freudig begrüßt [...]« und »als befreiende Zeitenkehr, als ersehnte Abkehr von der schrecklich »gottlosen« Weimarer Republik, als erlösungsgleiche Entlastung von traumatischen Erfahrungen und tiefen Kränkungen seit Kriegsende, als Auftakt zu neuer Ehre und Größe« verstanden.¹ Insbesondere willkommen waren die vom »Führer« und der NS-Ideologie propagierte »Eliminierung von Säkularismus, Liberalismus, Demokratie, Marxismus und Atheismus, von jüdischem Einfluss, von angeblich zersetzenden modernen Kunstformen und frivol-entsittlichenden westlichen Massenkulturen.«²

Die Intensität dieser Sympathie für den nationalsozialistisch diktierten Wandel wird nicht zuletzt am Wahlverhalten der Evangelischen sichtbar – auch und gerade unter den bayerischen Lutheranern: Bei den Reichstags-

wahlen im Juli 1932 gaben landesweit 37,4 Prozent der Wählenden ihre Stimme der NSDAP – in jenen (fränkischen) Regionen Bayerns mit fast ausschließlich evangelischer Bevölkerung waren es 64,7 Prozent. Ähnlich der Befund für die politischen Präferenzen innerhalb der bayerischen Pfarrerschaft, von der mehr als 60 Prozent die Partei des »Führers« wählten.³ Mitte 1934 war jeder fünfte evangelische Pfarrer in Bayern Mitglied im Nationalsozialistischen Evangelischen Pfarrerbund und/oder in der NSDAP selbst.⁴ Angestrebt wurde von zahlreichen Geistlichen eine »Synthese von Luthertum, homogenem Volkstum, Führerstaat, Nationalismus und Antisemitismus.«⁵

»Den Volkswillen in der Offenbarungswelt verantworten«

Rund ein Jahr vor der Barmer Synode hatte der neugewählte und erste bayerische Landesbischof Hans Meiser, allerdings in nichtöffentlicher Sitzung, vor der Landessynode betont, dass es Aufgabe der Kirche wäre, »dem neuen Staat die weltanschauliche Begründung zu geben, den neuen Volkswillen zu vertiefen und in der göttlichen Offenbarungswelt zu verantworten.«⁶ Meiser und vielen im deutschen Protestantismus – darunter auch Persönlichkeiten, die sich später in offenen Widerspruch zur NS-Ideologie begaben – lag daran, den Kairos des nationalen Aufbruchs kirchlicherseits nicht zu versäumen, sondern



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

tatkräftig an der neuen Werteordnung des Staates, mithin einem christlichen Bewusstsein der Volksgemeinschaft mitzuwirken. Angesichts solcher Hoffnungen war es just für die politisch aufgeschlossenen Protestanten umso irritierender, dass der NS-Staat in seinem Bemühen um eine totale Gleichschaltung aller Lebensbereiche auch vor der – ihm gewogenen – evangelischen Christenheit im Reich nicht Halt zu machen gedachte.

In Analogie zum Konkordat mit dem Heiligen Stuhl, durch das Hitler die Verlässlichkeit des Katholizismus im Reich zu sichern gedachte, wünschte er einheitliche Strukturen des deutschen Protestantismus. Dessen Vielfalt an Landeskirchen und Bekenntnistraditionen sowie Ansprechpartnern schienen dem durchorganisierten Führerstaat hinderlich. Damit stieß Hitler bei vielen Kirchenrepräsentanten auf Verständnis. Bereits im Juni 1931 war auf der Magdeburger Generalversammlung des Evangelischen Bundes die »wirksamere Zusammenfassung der Kräfte der Kirchen« postuliert und als »heiße Sehnsucht« in allen Landeskirchen angepriesen worden.⁷ Und die ein Jahr später institutionalisierte »Glaubensbewegung Deutscher Christen« hatte in ihren »Richtlinien« die Gründung einer evangelischen Reichskirche verlangt, in der alle Landeskirchen zusammengefasst werden sollten.⁸

»Glaubensbewegung Deutsche Christen«

Die »Glaubensbewegung Deutscher Christen« (im Folgenden: DC) verdient im Rückblick auf »Barmen« besondere Beachtung⁹, war sie doch jene Strömung, der zu widerstehen das einigende Anliegen der Barmer Synode wurde. Parallel zur Erkundigung nach den DC ist nach deren Widerpart zu fragen, wie er sich in der »Jungreformatorischen Bewegung«, später im »Pfarrernotbund« und in Teilen der landeskirchlichen Leitungen formierte.

Vorläufer der DC gab es bereits vor der NS-Herrschaft, so etwa den »Bund für Deutsche Kirche«. 1924 als Verein etabliert, warb er v. a. in Schleswig-Holstein für eine »deutschheimatlich« ausgerichtete Kirche, die von jüdischem Einfluss zu befreien wäre. Ähnlich orientiert war ab 1927 die Thüringer »Kirchenbewegung Deutsche Christen« (die später, eingegliedert in die DC, weiterhin unter eigenem Namen in Thüringen ab 1933 eine dominante Rolle spielte) und ab 1930 – in Allianz mit der Deutschnationalen Volkspartei (DNVP) – die »Christlich-deutsche Bewegung«, zu der auch prominente evangelische Theologen wie Paul Althaus, Emanuel Hirsch und Heinrich Bornkamm Verbindung hielten. Insbesondere der Göttinger Theologieprofessor Emanuel Hirsch, obwohl zu keinem Zeitpunkt NSDAP-Mitglied, wurde für die DC zum geistigen Mentor dessen, wogegen sich später »Barmen« richtete: Es müsse, so Hirsch, »der Offenbarungs- und Gnadenbegriff aus christologischer Verengtheit befreit« und anerkannt werden, dass Gott als Herr der Geschichte sich in eigener Weise durch Schöpfungsordnungen wie Volk, Blut und Rasse offenbare.¹⁰

Die DC entstanden zunächst für Preußen und Thürin-

gen, agierten aber ab 1933 im ganzen Reich. Initiatoren waren der 32-jährige Berliner Pfarrer Joachim Hossenfelder (ab Sommer 1932 für ein knappes Jahr Reichsleiter der DC), der Vorsitzende der NS-Fraktion im preußischen Landtag Wilhelm Kube (der sich in Berlin als Synodaler engagierte), dessen »kirchlicher Fachberater« Pfarrer Karl Eckert, der Dompfarrer von Soldin und dortige NS-Stadtrat Friedrich Wieneke und der Ministerialrat Hanno Konopath, seit Dezember 1930 (!) in der Reichsleitung Abteilungsleiter für »Rasse und Kultur«. Im Hintergrund gut informiert, wirkte der Reichsorganisationsleiter Gregor Strasser, mit dem Kube in ständigem Kontakt stand.

Richtlinien der »Deutschen Christen« 1932

Am 6. Juni 1932 fand die Gründungsversammlung der DC in Berlin statt, bei der sich Hossenfelder als Anführer profilierte. Unter seiner Federführung (und basierend auf Vorlagen, die Kube und Eckert erstellt hatten) wurden zehn »Richtlinien« der DC beschlossen, die nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig ließen.

Die Richtlinien¹¹ erklären, nicht »an den Bekenntnisgrundlagen der evangelischen Kirche rütteln« zu wollen, aber doch als »Lebensbekenntnis« für eine Neuordnung der Kirche einzutreten. Neben dem Zusammenschluss aller Landeskirchen zu einer Reichskirche sei als »Ausdruck aller Glaubenskräfte unseres Volkes« eine »lebendige Volkskirche« anzustreben, in der es keine »kirchenpolitische Parteien« mehr brauche, weil sich der Parlamentarismus »auch in der Kirche« überlebt habe. Gebot der Stunde sei, dass die Kirche – deren Leitung sich als »zu schwach« erwiesen habe – nunmehr »in dem Entscheidungskampf um Sein oder Nichtsein unseres Volkes an der Spitze kämpft«, insbesondere gegen »den religions- und volksfeindlichen Marxismus und seine christlich-sozialen Schleppenträger«.

»Wir sehen«, so die Richtlinien der DC, »in Rasse, Volkstum und Nation uns von Gott geschenkte und anvertraute Lebensordnungen«. Für deren Erhaltung zu sorgen, sei »Gottes Gesetz«. Als Konsequenz dieser Auffassung betonen die Richtlinien, dass der Christusglaube »die Rasse nicht zerstört, sondern vertieft und heiligt«.

Namentlich die Innere Mission wird in den Richtlinien angegriffen: »Bloßes Mitleid [...] verweichlicht ein Volk.« Stattdessen brauche es ein »Tatchristentum«, das bei aller »Liebe den Hilflosen gegenüber« den »Schutz des Volkes vor den Untüchtigen und Minderwertigen« sichere. »Die Innere Mission darf keinesfalls zur Entartung unseres Volkes beitragen. Sie hat sich im Übrigen von wirtschaftlichen Abenteuern fernzuhalten und darf nicht zum Krämer werden.«

Dass die befürchtete »Entartung« rassistisch und antisemitisch gemeint war, benennen die Richtlinien ganz offen: »Judenmission« sei ein »Eingangstor fremden Blutes in unsern Volkskörper«. Solange Juden das Staatsbürgerrecht besäßen, bestehe generell die »Gefahr der Rassenverschleierung und –bastardierung«. Darum sei »die Eheschließung zwischen Deutschen und Juden zu verbieten«.



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

Abschließend weiten die Richtlinien den Blick: Kirche müsse im »Volkstum« wurzeln. Abzulehnen sei der »Geist eines christlichen Weltbürgertums« ebenso wie »die aus diesem Geist entspringenden verderblichen Erscheinungen wie Pazifismus, Internationale, Freimaurertum usw.«.

Der rüde Ton der Richtlinien von 1932 erwies sich als wenig geeignet, um Skeptiker für die DC zu gewinnen. Ludwig Müller, ehemals Wehrkreispfarrer aus Königsberg und seit Ende April 1933 Hitlers »Bevollmächtigter« für evangelische Angelegenheiten, formulierte deshalb eine gemäßigte Neufassung:

Nach Redaktion durch den Tübinger Professor für praktische Theologie und Leiter der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung, Karl Fezer, wurden die neuen Richtlinien am 16. Mai 1933 veröffentlicht¹².

Richtlinien der »Deutschen Christen« 1933

Die Richtlinien von 1933 werben dafür, dass im NS-Staat Volkskirche nur als »Kirche für das deutsche Volk« und in »selbstlosem Dienst« am Volk ihrer Aufgabe gerecht werden könne. Im Unterschied zur Weimarer Republik, die »in unglaublicher Verblendung die letzten Wahrheiten und tiefsten Kräfte des Lebens als für den Staat nicht in Betracht kommend behandelte«, wisse der »neue Staat« um die »Fundamente des Volkes«. Verzichtet wird auf Attacken gegen die Innere Mission und gegenüber Juden. Lediglich die Forderung nach kirchenbehördlicher Aufsicht für alle wirtschaftlichen Unternehmungen im Kontext der »christlichen Liebestätigkeit« wird erneut erhoben. Nur allgemein ist die Rede von der »Verschiedenheit der Völker und Rassen als einer von Gott gewollten Ordnung«, auf die die »Heidenmission« Rücksicht nehmen müsse. Im Rückgriff auf ein Diktum Martin Käblers beschwören die DC Mission als »Bekennnishaftung der Kirche« und appellieren an das Pflichtbewusstsein der Gläubigen »im Sinne Wicherns, des Vaters der inneren Mission«.

Die DC träten ein für den »Geist guter kameradschaftlicher Volksgemeinschaft«, in der »auch für unseren Nachbarn die Verantwortung« getragen werde, für Arbeitswillen und Strebsamkeit, für den »deutsch-christlichen Haushalt«, in dem eine fröhliche Kinderschar aufwache, für christliche Schulen, die »Erziehung der gesamten Jugend in einem Geist, der die in Volkstum und Heimat geschenkten Güter dankbar aufnimmt«, sowie grundsätzlich für »kirchliche deutsche Sitte und Zucht« inklusive Sonntagsheiligung und volkstums-gemäßer Brauchtumpflege. Es sei Selbstverpflichtung der DC, in den Kirchengemeinden zu »dienen« – durch »unermüdliche Werbung für unsere Gottesdienste«, Ritterlichkeit für Hilfsbedürftige, »Verteidigung unseres Glaubens, wo er angegriffen oder in Frage gestellt wird« und »treues ev. Bekenntnis in aller Öffentlichkeit«. An einer Stelle gehen die neuen Richtlinien über die von 1932 hinaus: Hatten jene angegeben, die Bekenntnisgrundlagen zu respektieren, wird nun die »Weiterbildung des Bekenntnisses« (der Kirche) »im Sinne scharfer Abwehr aller modernen Irrlehren, des

Marxismus, Bolschewismus und des unchristlichen Pazifismus« gefordert.

Insgesamt blieben sich, wenn auch subtiler argumentierend, die DC in ihrer Grundorientierung treu: Im NS-Staat seien Auftrag und Struktur der Kirche so zu fassen, dass sie der »nationalen Erhebung« Rechnung trügen – durch neue Kirchenverfassung, einheitliche Reichskirche und Einzug des Führerprinzips (»eine geistliche Spitze«). Die DC maskierten mit dem Begriff des »Dienens« ihren Führungsanspruch, der (partiellen) Widerspruch auch bei Protestanten hervorrief, die sich alles andere als ablehnend gegenüber dem NS-Staat verhielten.¹³

Jungreformatorsche Bewegung

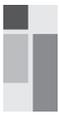
Wenige Tage nachdem am 5. Mai 1933 eine DC-Delegation ihr Programm für eine Ordnung der Reichskirche gegenüber staatlichen und kirchlichen Ansprechpartnern präsentiert hatte, gründeten Walther Künneth (Leiter der Apologetischen Zentrale in Spandau), Hanns Lilje (Generalsekretär der Deutschen Christlichen Studenten-Vereinigung) und Otto Riethmüller (Burckhardthaus Dahlem) am 9. Mai die »Jungreformatorsche Bewegung« und publizierten einen »Aufruf zum Neubau der Kirche«.¹⁴

Die »Jungreformatorsche Bewegung« war zunächst als Opposition nicht leicht zu identifizieren. Wie die DC verlangte sie eine kirchliche Neustrukturierung: »Der uns von Gott geschenkte neue Tag der deutschen Nation ruft unsere evangelische Kirche zu neuer Gestaltung.« Die evangelische Kirche müsse ihren Auftrag »in freudigem Ja zum neuen deutschen Staat« und in »unlöslichem Dienst an das deutsche Volk« erfüllen. Umgehend – so der Appell der »Jungreformatoren« – müsse die Ernennung eines Reichsbischofs erfolgen, »und zwar durch das bestehende Direktorium«, das aus dem Präsidenten des Kirchenausschusses des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, Hermann Kappler, dem hannoverschen Landesbischof August Marahrens, dem Elberfelder Pastor Hermann Albert Hesse und dem »Vertrauensmann des Herrn Reichskanzlers«, Ludwig Müller, zusammengesetzt war.

Außerdem müsse die »Vergreisung in Ämtern und Körperschaften« der Kirche »durch stärkere Heranziehung jüngerer Kräfte besonders aus der Frontgeneration« beseitigt werden. Inhaltlich habe die Kirche »den Menschen von heute die Antwort des Evangeliums nach Rasse, Volk und Staat zu geben« und so ein neues Bekenntnis, »das die evangelische Kirche deutscher Nation nötig hat.«

Gegen »die Ausschließung von Nichtariern aus der Kirche«

Bei näherem Hinsehen unterschied sich die »Jungreformatorsche Bewegung« aber ganz erheblich von den DC: Sie verwahrte sich gegen die »Ausschließung von Nichtariern aus der Kirche«, weil diese »auf einer Verwechslung von Staat und Kirche« beruhe: »Der Staat hat zu richten, die Kirche hat zu retten.« Und sie insistierte auf dem Handeln der Kirche »in voller Freiheit von aller politischen Beeinflussung«.



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

Anfänglich besaß die »Jungreformatrische Bewegung« mit ihrem Aufruf nur ein rundes Dutzend – freilich prominenter – Unterstützer, zu denen Friedrich Gogarten (Breslau), Karl Heim (Tübingen) und Wilhelm Stählin (Münster) zählten. Doch schon innerhalb der ersten Woche nach Veröffentlichung waren 3.000 Unterschriften in Berlin eingegangen.¹⁵ Mitte Mai 1933 schloss sich der Dahlemer Pfarrer Martin Niemöller der Bewegung an, aus der im September der – von Niemöller geführte – Pfarrernotbund entstand. Hierzu später mehr. In kurzer Zeit erwiesen sich die »Jungreformatoren« als strategisch versierte Alternative zu den DC, etwa als sie bei der Suche nach einer geeigneten Personalie für die Besetzung des künftigen Reichsbischofs aktiv wurden. Statt des von den DC favorisierten Ludwig Müller wurde zunächst Landesbischof Marahrens (Hannover) ins Gespräch gebracht. Als dieser ablehnte, lancierte man den Namen Friedrich von Bodelschwinghs, der als Leiter der Betheler Anstalten höchstes Ansehen genoss.

Friedrich von Bodelschwingh

Bodelschwingh – auch dadurch musste dieser Vorschlag von den DC als Aggression interpretiert werden – gehörte nicht nur weder zu den DC noch zur NSDAP, sondern hatte seine Distanz zu deren (Kirchen-)Politik und allgemein zu politischen Fragen bekundet. Erst nach beharrlichem Drängen erklärte sich Bodelschwingh bereit, zur Wahl zu stehen – und wurde zur Überraschung der DC und der Reichsregierung am 27. Mai 1933 von einer großen Mehrheit der Vertreter der Landeskirchen zum Reichsbischof gewählt.¹⁶

Für Hitler wie für Ludwig Müller signalisierte die Wahl Bodelschwinghs, dass die Zeit der Rücksichtnahme auf Befindlichkeiten und Bedenken evangelischer Kirchenführer passé sein musste. Am 25. April 1933 hatte der Reichskanzler ja seinen neuen »Bevollmächtigten für die Angelegenheiten der evangelischen Kirchen« Ludwig Müller ernannt und beauftragt, die »Schaffung einer deutschen evangelischen Reichskirche« zu fördern.¹⁷ Am 24. Mai ließ Hitler eine Delegation der DC wissen, dass als Reichsbischof nur Müller in Frage käme. Als nun Müller drei Tage darauf Friedrich von Bodelschwingh unterlag (der aber zermürbt durch die unübersichtliche kirchenpolitische Gemengelage schon am 24. Juni 1933 vom Amt zurücktrat),¹⁸ forcierte Hitler das Tempo der Ereignisse.

Kirchenverfassung und Kirchenwahlen im Juli 1933

Ende Juni 1933 erteilte er den Auftrag zur Erarbeitung einer Reichskirchenverfassung, zu der bereits erste Entwürfe vorlagen.¹⁹ In der gleichen Kabinettsitzung am 14. Juli, in der das Gesetz für das Reichskonkordat verabschiedet wurde, beschloss die NS-Regierung auch das Gesetz über die neue »Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche«, zu der am 11. Juli Repräsentanten aller Landeskirchen ihre Zustimmung gegeben hatten. Am 23. Juli 1933 – nur neun Tage nach Inkrafttreten der Kirchenverfassung – fanden auf Befehl Hitlers reichsweite Kirchenwahlen statt, auf die er persönlich Einfluss nahm. In einer Rundfunkansprache am

Vorabend der Wahlen äußerte Hitler den Wunsch, das Kirchenvolk möge bei den Wahlen jenen Kräften Gehör schenken, »die als »Deutsche Christen« bewusst auf den Boden des nationalsozialistischen Staates getreten sind«.²⁰

Massiv gefördert durch den NS-Propagandaapparat, konnten die DC in den Wahlen (nicht selten auch schon durch Vorab-»Vereinbarungen« bei der Listenaufstellung) in 25 der damals 28 Landeskirchen satte Mehrheiten erobern.

»Intakte« Landeskirchen

Ausnahmen waren lediglich die großen drei lutherischen Landeskirchen Bayerns, Hannovers und Württembergs, wo sich die DC trotz Wahltriumphen gezwungen sahen, die Autorität der amtierenden, im Kirchenvolk weithin beliebten Bischöfe mehr oder weniger murrend anzuerkennen und sich diesen zu unterstellen.²¹ Just diese Bischöfe waren allerdings auch zu Zugeständnissen bereit, um Amt und Ordnung »intakt« zu halten: Meiser, Wurm und Marahrens beschlossen Ende Juli 1933, nicht weiter an dem (schon zurückgetretenen) Bodelschwingh festzuhalten, sondern den Weg für eine Wahl Ludwig Müllers zum Reichsbischof freizumachen.²²

Die drei so genannten »intakten« drei Landeskirchen, die sich einer Eingliederung in die Reichskirche verweigerten, aber (zunächst) nach Einvernehmen oder doch Kompromissen mit Reichsbischof und Reichskirchenregierung suchten, blieben von den Umtrieben der DC nicht verschont. Das Beispiel Bayern belegt dies.²³

Ab Anfang 1934 – und gipfelnd in dem berüchtigten Einbruch des »Rechtswalters« August Jäger im Landeskirchenrat am 11. Oktober 1934 – formierten sich die bayerischen DC, um Landesbischof Meiser zum Rücktritt zu zwingen.

Für Meiser bedeutete dies eine schmerzliche Ernüchterung, hatte er doch den versöhnlichen Dialog mit den DC intendiert und auch personalpolitisch durch entsprechende Berufungen in den Landeskirchenrat unterstrichen (zu Oberkirchenräten ernannt wurden 1934 der Nürnberger Pfarrer und stellvertretende Landesleiter der DC in Bayern, Hans Greifenstein, und der Kulmbacher Dekan Friedrich Hanemann, seit 1929 NSDAP-Parteigenosse und Freund des Gauleiters Hans Schemm). Auch Meiser konnte sich im Laufe des Jahres 1934 nicht der Einsicht entziehen, dass die Reichskirchenregierung gemeinsam mit den von den DC okkupierten Landeskirchen ein politisches Konzept wider die Eigenständigkeit von Kirche und kirchlichem Bekenntnis durchzusetzen suchte. Trost für ihn war, dass die DC in Bayern an der breiten Solidarität der bayerischen Protestanten mit ihrem Bischof (und dem Wunsch Hitlers, vorerst eine öffentliche Konfrontation mit den Bischöfen zu vermeiden) scheiterten.

»Reichsbischof« Ludwig Müller

Am 27. September 1933 wurde der – Anfang August 1933 zum preußischen Landesbischof avancierte – Ludwig Müller von der Nationalsynode der Deutschen Evangelischen Kirche in Wittenberg einstimmig, also



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

auch mit den Stimmen mancher, die der Jungreformatischen Bewegung nahe standen, zum Reichsbischof gewählt.

Eine Anekdote belegt, dass für die Kritiker der NS-Kirchenpolitik damit nicht das letzte Wort gesprochen war: Als der neue Reichsbischof in seiner Antrittsrede in den Saal rief: »Das Alte geht zu Ende, das Neue kommt herauf. Der kirchenpolitische Kampf ist vorbei«, brach der auf der Empore sitzende Dietrich Bonhoeffer in ein kurzes, lautes Lachen aus.²⁴ Bonhoeffer war mit Niemöller und weiteren Freunden zur Nationalsynode angereist. Gemeinsam hatten sie die Synodalen mit einer Eingabe von 2.000 Pfarrern überrascht, in der sie gegen die Inszenierung einer »geeinten Kirche« protestierten: »Wir werden also nicht aufhören, all das zu bekämpfen, was die Kirche in ihrem Wesen zerstört.«²⁵

Attraktivität der »Nationalen Erhebung« in der Kirche

Andererseits – auch dies ist ein wichtiger Gesichtspunkt der Vorgeschichte von »Barmen« – mussten die Gegner der DC zur Kenntnis nehmen, dass die »nationale Erhebung« in der evangelischen Kirche deren Stellung im Volk zu stärken schien: Im zweiten Halbjahr 1933 nahmen bei stark rückläufigen Austrittszahlen die Kircheneintritte im ganzen Reich rapide zu, besonders in Thüringen (im Vergleich zu 1932 um 900 Prozent), aber auch in Sachsen und selbst in Bayern, wo sich die Zahl der Eintritte verdoppelte.²⁶ Meldungen von Massentaufen und Massentrauungen machten die Runde, Berichte über geschlossen besuchte Schulgottesdienste und Erntedankgottesdienste zeichneten das Bild einer sich wieder dem Christlichen zuwendenden Nation.

Pfarrernotbund

Der am 21. September 1933 als Reaktion auf die diskussionslose Einführung der Geltung des so genannten »Arier«-Paragraphen für die Rechtsverhältnisse der Pfarrer und Kirchenbeamten in der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union gegründete »Pfarrernotbund« (zu dessen Initiatoren Martin Niemöller und Dietrich Bonhoeffer zählten) versuchte – theologisch anders profiliert als die Bischöfe der »intakten« drei Landeskirchen –, eine Gegenbewegung zu den DC zu formieren. Mit einigem Erfolg: Schon Ende 1933 umfasste der Pfarrernotbund ein Drittel aller Pfarrer in Deutschland und konnte 1934 aus Mitgliedsbeiträgen die beträchtliche Summe von 155.000 Reichsmark zur Unterstützung von Pfarrern auszahlen, denen wegen missliebigen Verhaltens Bezüge gekürzt oder gestrichen worden waren.²⁷

Allerdings wollte auch der Pfarrernotbund in seiner Anfangszeit sein »Nein« zu den DC keinesfalls als »Nein« zum NS-Staat selbst interpretiert sehen. In einem von Friedrich Müller (»Müller-Dahlem«), einem der Sprecher des Pfarrernotbunds wie auch später des bruderrätlichen Flügels der Bekennenden Kirche, unterzeichneten Flugblatt im Nachgang zu den Reichstagswahlen im November 1933 hieß es: »Das deutsche Volk hat sich in wunderbarer Einheit geschlossen hinter den Führer

gestellt. Was hier nach außen sichtbar wurde, ist nur das Ergebnis der tatsächlichen Zuwendung Aller zum Führer und zum Nationalsozialismus. Wir verbitten uns, daran zu zweifeln, soweit das uns betrifft.«²⁸ Der Pfarrernotbund mühte sich zunächst um den – unmöglichen – Spagat zwischen Respekt vor der staatlichen Obrigkeit und Insistieren auf kirchlicher Autonomie.

»Arierparagraph« als Verletzung des Bekenntnisstandes

In der Verpflichtungserklärung, die alle Mitglieder des Pfarrernotbundes unterzeichneten, wurde jedoch klar bezeugt, dass »eine Verletzung des Bekenntnisstandes mit der Anwendung des Arierparagraphen im Raum der Kirche Christi geschaffen ist.«²⁹ Damit war de facto der Totalitätsanspruch des NS-Staates im konkreten Fall zum status confessionis, zur Bekenntnisfrage erhoben worden. Mehr und mehr wurde der Pfarrernotbund zum Forum für alle, die nach anderen Denk- und Handlungsmöglichkeiten für die Kirche im NS-Staat suchten.

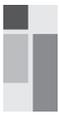
Betheler Bekenntnis

Durch den Pfarrernotbund wurde erstmals das »Betheler Bekenntnis« (in einer von Niemöller gegen den Protest Bonhoeffers redigierten Form) veröffentlicht, das schon im August 1933 von Bodelschwingh gemeinsam mit Dietrich Bonhoeffer, Hermann Sasse, Georg Merz und Wilhelm Vischer erarbeitet worden war. Das »Betheler Bekenntnis«³⁰ ist eine der inspirierenden Quellen für »Barmen« gewesen.³¹

Ein drei viertel Jahr vor »Barmen« beschrieb es, was aus lutherischer Sicht als Bekenntnissubstanz bewahrt werden müsste. Es bewies – vor allem in seiner ursprünglichen Fassung³² –, dass lutherische Theologie 1933 zu hellsichtiger Analyse imstande war: Die Kirche habe die Obrigkeit »durch die rechte Verkündigung [...] in die Schranken ihrer eigenen Ordnung« zu weisen, damit die Obrigkeit nicht »Werkzeug des Teufels« werde, der »Unordnung sucht, um darin alles Leben zu zerstören.« Der Mensch müsse »vor dem Betrug des Teufels« bewahrt werden, »der ihn eine schrankenlose Obrigkeit als Lebensspender und Heiland anbeten lassen will.«

Sportpalastkundgebung der »Deutschen Christen«

Die Brisanz des »Betheler Bekenntnisses« wurde fast zeitgleich mit seiner Publizierung durch die Versammlung von 20.000 Anhängern der DC im Berliner Sportpalast am 13. November 1933 anschaulich. In einer frenetisch bejubelten Rede³³ beschwor der Gauobmann der DC in Berlin, Mitglied der preußischen Generalsynode und des preußischen Kirchensenats, Reinhold Krause, ein »artgemäßes Christentum«. Kirche und Theologie müssten befreit werden »von allem Undeutschen im Gottesdienst und im Bekenntnismäßigen«, insonderheit »vom Alten Testament mit seiner jüdischen Lohnmoral« und seinen »Viehhändler- und Zuhältergeschichten«. Auch das Neue Testament bedürfe der Reinigung von »entstellten und abergläubischen Berichten« und der »Sündenbock- und Minderwertigkeitstheologie des Rabbiners Paulus«.



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

Bekenntnis zu Altem und Neuem Testament

Die Sportpalastkundgebung entlarvte und schwächte die DC – und kräftigte die kirchliche Opposition. Darüber konnte auch nicht hinwegtäuschen, dass Reichsbischof Müller unverzüglich um Schadensbegrenzung besorgt war, Krause am 14. November von allen kirchlichen Ämtern enthob und dessen Rede als »Angriff auf das Bekenntnis« verurteilte. Am 19. und 22. November 1933 wandte sich der Pfarrernotbund in Abkündigungen seiner Mitglieder an Tausende von Gemeinden: »Wir bekennen uns [...] zur Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments als einziger Regel und Richtschnur unseres Glaubens.«³⁴ Am 24. November vereinbarten die Bischöfe Marahrens, Meiser und Wurm sowie der westfälische Präses Koch und Niemöller in Stuttgart, an der für 3. Dezember angesetzten Amtseinführung von Reichsbischof Müller nicht teilzunehmen.³⁵

Dennoch gab es auch in den Reihen des Pfarrernotbundes Differenzen.³⁶ Niemöller wollte den Sportpalastskandal nützen, um Reichsbischof Müller zu Konzessionen zu zwingen. Karl Barth dagegen riet zum Abbruch der Gespräche mit Müller und dazu, sich an den »Führer« selbst mit der Forderung nach einer freien Kirche zu wenden. Niemöller setzte sich durch. Wie sehr sich zu diesem Zeitpunkt Barth mit seiner Einschätzung der Lage und des »Führers« irrte, wurde am 25. Januar 1934 deutlich.³⁷

Empfang des »Führers« für Repräsentanten des deutschen Protestantismus

An diesem Tag empfing Hitler gemeinsam mit dem Reichsbischof und in Anwesenheit einiger Mitglieder der Reichsregierung – unter ihnen auch der preußische Ministerpräsident und Chef der Geheimen Staatspolizei Hermann Göring – eine Gruppe aus 18 hochrangigen Repräsentanten des deutschen Protestantismus, darunter die Bischöfe Marahrens, Meiser und Wurm, sowie Martin Niemöller als Sprecher des Pfarrernotbundes. Hitler konfrontierte die kirchliche Delegation mit dem – von Göring vorgelesenen – Abhörprotokoll eines Telefongesprächs, das Niemöller am gleichen Tag mit einer unbekannt Person (Künne) geführt und sich darin salopp über den Reichskanzler geäußert hatte. Weitere Belege über die aus Sicht des NS-Staates zu inkriminierenden Aktivitäten des Pfarrernotbundes wurden von Göring ergänzt. Die Kirchenvertreter konnten dem nichts entgegensetzen und wurden von Hitler mit der Mahnung entlassen, nunmehr brüderlich mit dem Reichsbischof zusammenzuarbeiten, weil andernfalls sich der Staat auch ganz zurückziehen und seine finanziellen Zuwendungen für die evangelische Kirche einstellen könne.

»Kapitulation« und »Preisgabe des Evangeliums«

Zwei Tage darauf nutzte der Reichsbischof die Gunst der Stunde:³⁸ Er verlangte handstreichartig von den bei ihm versammelten indignierten Kirchenführern – wieder unter ihnen die drei lutherischen Bischö-

fe – die Zustimmung zu einer bereits vorbereiteten Erklärung, die sofort darauf an die Presse weitergeleitet wurde. Darin bekräftigten alle Kirchenführer »ihre unbedingte Treue zum dritten Reich und seinem Führer«, stellten sich »geschlossen hinter den Reichsbischof« und erklärten, »seine Maßnahmen und Verordnungen [...] durchzuführen« sowie »kirchenpolitische Opposition gegen sie zu verhindern« und die »Autorität des Reichsbischofs zu festigen«. Nicht zu Unrecht bewertete Niemöller diese Erklärung als »Kapitulation« und »glatte Preisgabe des Evangeliums und damit auch der Kirche.«³⁹

Von Landesbischof Meiser ist bekannt, dass er sich der Tragweite der Ereignisse bewusst war oder wurde: Wenige Tage nach dem Empfang bei Hitler gestand er bei einer Sitzung des bayerischen Landessynodalausschusses in München, es wäre ihm »die Entschlusskraft nicht gegeben« gewesen, »das richtige Wort zu finden«. Unter Tränen bot Meiser den Rücktritt an, bekam aber sogleich das uneingeschränkte Vertrauen des Landessynodalausschusses zugesprochen – und blieb im Amt.

Die erste (reformierte) Synode in Barmen im Januar 1934

Zu Jahresbeginn 1934 lagen in der allmählich entstehenden Bekennenden Kirche Scheitern und Selbstfindung nahe beieinander – und aus der Mitte der reformierten Gemeinden wurden zu Letzterem entscheidende Anstöße gegeben. Auf Einladung von Pfarrer Karl Immer, dem reformierten Pfarrer von Barmen-Gemark, tagte am 3. und 4. Januar 1934 die Erste Freie Reformierte Synode in Barmen und fand zu der bekennenden Sprache, die sich knapp fünf Monate später bei der gesamtkirchlichen Synode am gleichen Ort ähnlich vernehmen ließ.⁴⁰ Zufall war dies nicht: Hauptvortrag und Entwürfe für die Erklärung stammten von Karl Barth (der mit seinen späteren Vorschlägen für die Barmer Erklärung Ende Mai darauf rekurrieren konnte).

Am 4. Januar 1934 beschloss die Versammlung ihre »Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse in der Deutschen Evangelischen Kirche der Gegenwart«. Verworfen wurde im ersten Artikel der Erklärung der »Irrtum, dass neben Gottes Offenbarung, Gottes Gnade und Gottes Ehre auch eine berechnete Eigenmächtigkeit über die Botschaft und die Gestalt der Kirche, d.h. über den zeitlichen Weg zum ewigen Heil, zu bestimmen habe.« Die Synode rief dazu auf, dass alle evangelischen Gemeinden in Deutschland »unbeschadet ihrer lutherischen, reformierten oder unierten Herkunft und Verantwortung« im Glauben an den einen Herrn der Kirche die »wesentliche Einheit« der Kirche erkennen sollten.⁴¹

»Bildung einer kirchenpolitischen Kampfgemeinschaft«

Pfarrer Immer, der die reformierte Synode Anfang Januar initiiert hatte und Anfang März von dem deutschchristlich dominierten Konsistorium seiner Gemeinde abgesetzt wurde,⁴² sah wie wenige, dass es »den Kampf



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

um die Freiheit des Evangeliums im totalen Staat zu führen« gelte.⁴³ Bei einem Gespräch, zu dem Landesbischof Meiser am 19. März 1934 in Frankfurt eingeladen hatte, richtete Immer an »die Bischöfe« die Bitte, zu erklären, »dass sie am 27. Januar (Datum der Unterwerfung unter den Reichsbischof; Br) den Weg des Glaubens und des Bekenkens verlassen haben.« Ertrag der Besprechung war die »Bildung einer kirchenpolitischen Kampfgemeinschaft« zwischen den evangelischen Kirchen im Westen und Süden Deutschlands, ein wichtiger Meilenstein auf dem Weg zu einer Bekenntnisgemeinschaft.⁴⁴

Nürnberger Ausschuss

Der nächste Schritt war am 11. April 1934 in Nürnberg die Konstituierung eines »Aktionsausschusses zur Zusammenfassung aller um die Reinerhaltung der evangelischen Kirche kämpfenden Kräfte«, des so genannten »Nürnberger Ausschusses«, nach Barmen »Reichsbruderrat« genannt.⁴⁵ Als Leiter wurde Präses Koch bestimmt, zugleich wurde ein »erweiterter Bruderrat« aus Vertrauensleuten in allen Landeskirchen gebildet.

Dem Nürnberger Ausschuss (bestehend aus Koch, Meiser, Wurm sowie Rechtsanwalt Fiedler aus Leipzig und einem noch zu bestimmenden Vertreter des Pfarrernotbundes) wurde ein Theologischer Ausschuss beigegeben, in dem zwei bayerische Theologen (Hermann Sasse aus Erlangen und Christian Stoll aus München) gemeinsam mit dem ebenfalls lutherischen Pfarrer Asmussen aus Hamburg und dem reformierten Pfarrer Beckmann aus Düsseldorf die notwendige Grundlagenarbeit vorantreiben sollten, und ein »literarischer Ausschuss« für die Öffentlichkeitsarbeit.

Wilhelm Flor

Zudem wurde ein Ausschuss für einschlägige Rechts- und Verfassungsfragen gegründet, in dem Wilhelm Flor maßgeblich wirkte, an den wenigstens kurz erinnert werden soll: Über Flor, Reichsgerichtsrat aus Leipzig (und Mitglied der NSDAP seit 1933), urteilte Klaus Scholder, dass dessen »Bedeutung für die Bekennende Kirche im Jahre 1934 [...] nicht geringer als die von Karl Barth« gewesen sei.⁴⁶ Auf der Barmer Bekenntnissynode benannte Flor in einem Referat die Rechtsgrundlagen der Bekennenden Kirche und vermittelte »dem notorisch rechtsschwachen deutschen Protestantismus zum ersten Mal in seiner Geschichte das Bewusstsein eines eigenen kirchlichen Rechts.«⁴⁷

Am 17./18. April 1934 traf sich der »Nürnberger Ausschuss«, diesmal unter Teilnahme Martin Niemöllers, in München erneut – und war überrascht von der Nachricht, dass Landesbischof Wurm schon einige Tage zuvor, als Reaktion auf die Gleichschaltungsversuche des »Rechtswalters« August Jäger in der württembergischen Kirche, zu einem »Bekenntnistag« am 22. April in Ulm eingeladen hatte. Kurzerhand entschied die kleine Runde, zu diesem (vier Tage darauf stattfindenden!) Ereignis spontan »bekenntnistreue Gruppen aus dem ganzen Reich«⁴⁸ einladen zu wollen.

Ulmer Erklärung als »Gründungsurkunde« der Bekennenden Kirche

Es gelang. Vertrauensleute der neuen Bekenntnisgemeinschaft aus ganz Deutschland fanden sich am 22. April 1934 in Ulm ein, wo schon in der Nacht zuvor der »Nürnberger Ausschuss« eine Erklärung erarbeitet hatte (Endredaktion: Koch und Asmussen). Das Ulmer Münster war mit mehr als 5.000 Menschen überfüllt, die zunächst der Predigt von Landesbischof Wurm zu 1. Petrus 2,11–17 (vgl. Bibelzitat in These V. der Barmer Erklärung) lauschten. Anschließend verlas Landesbischof Meiser vor stehender Gemeinde die »Ulmer Erklärung«, gleichsam die »Gründungsurkunde« der Bekennenden Kirche.⁴⁹ Das Neue und Unerhörte an der Ulmer Erklärung vom 22. April 1934 wurde gleich zu Beginn artikuliert: »Wir [...] erklären als rechtmäßige evangelische Kirche Deutschlands vor dieser Gemeinde und der gesamten Christenheit ...«. Damit war dem Kirchenregiment des Reichsbischofs und seiner Verbündeten die Legitimität, sogar die Legalität aberkannt. Die Rechtmäßigkeit der Kirche wurde an ihr Bekenntnis gebunden und allein von dort her bestimmt oder verworfen. Wörtlich hieß es in der Ulmer Erklärung: »Das Handeln der Reichskirchenregierung hat seit langem keine Rechtsgrundlage mehr.« Und: »Wir [...] stellen uns als Einheit dar, die durch die Kraft Gottes treu zum Bekenntnis zu stehen gedenkt, obschon wir damit rechnen müssen, dass uns dadurch viel Not erwachsen wird.«⁵⁰ Die Botschaft des Ulmer Bekenntnistages verbreitete sich rasch im Reich.

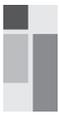
Der Wunsch nach einer »Bekenntnissynode«

Ermutigt durch Ulm trat der »Nürnberger Ausschuss« am 2. Mai 1934 in Berlin wieder zusammen und befand, dass nunmehr eine »Bekenntnissynode« zusammengerufen werden müsste. Auf Vorschlag Immers wurde ein »Dreierausschuss« beschlossen, um einen inhaltlichen Entwurf für die geplante Deutsche Bekenntnissynode auszuarbeiten: Hans Asmussen (der bereits dem Theologischen Ausschuss angehörte) sollte mit den (bisher nicht vom »Nürnberger Ausschuss« hinzugezogenen) Theologen Karl Barth und Thomas Breit eine »Bekenntniserklärung« entwerfen.⁵¹

»Nur kein gemeinsames Bekenntnis?«

Am 7. Mai diskutierte der »Nürnberger Ausschuss« in Kassel bei einer neuerlichen Sitzung die Frage, was programmatisch von der Bekenntnissynode zu erwarten wäre.⁵² Landesbischof Meiser bezeichnete es als bedenklich, »jetzt Bekenntnisfragen aufzuwerfen« und als »verhängnisvoll«, wenn bei der Synode »ein gemeinsames Bekenntnis zu entwerfen« vorgesehen würde. Präses Koch und auch Friedrich Müller (Dahlem) seitens der Pfarrernotbundes schlossen sich dieser Auffassung an.

Nur ein Konsens über »praktische Fragen«, so Meiser, könne bei der Synode erzielt werden: »Kirchliches Amt, Befugnis des Kirchenregiments, Führungsgedanken in der Kirche, Vereinheitlichung, Anklagen gegen die Deut-



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

schen Christen« waren die Stichworte, die der bayerische Landesbischof hierfür nannte.

Hermann Sasse

Außerdem wurde auf Wunsch Meisers noch ein viertes Mitglied in den »Dreierausschuss« berufen:⁵³

Der Erlanger Theologieprofessor Hermann Sasse galt Meiser als Garant lutherischer Bekenntnistreue. Sasse, der zu den Autoren des »Betheler Bekenntnisses« zählte, war in die Entstehungsgeschichte der »Jungreformatorischen Bewegung« und dann des Pfarrernotbundes involviert gewesen, zudem in der weltweiten Ökumene gut vernetzt (Teilnahme an der ersten Weltkirchenkonferenz über Glauben und Kirchenverfassung 1927 in Lausanne), und schien geeignet, um in der Zusammenarbeit mit Asmussen, Barth und Breit etwaigen Fehlentwicklungen vorzubeugen. Doch Sasse war krankheitsbedingt bei den entscheidenden Verhandlungen des »Dreierausschusses« nicht anwesend und konnte – trotz inhaltlichen Einverständnisses in wesentlichen Punkten – dem dann entstehenden Entwurf der Barmer Erklärung nicht zustimmen. Er sah in »Barmen« einen Verstoß gegen das lutherische Verständnis eigener Bekenntnistradition (und reiste später aus Barmen vor Beschlussfassung demonstrativ ab).

Der Entwurf der Barmer Erklärung wurde also in der Tat ausschließlich von jenen drei Theologen konzipiert, die Karl Immer ins Gespräch gebracht hatte.

Karl Barth

Die »Väter« von Barmen: An erster Stelle ist Karl Barth zu nennen, der schon Autor der Erklärung der Ersten Freien Reformierten Synode in Barmen Anfang Januar 1934 gewesen war und (unter Aufnahme dieser Grundlage) nun erneut den Entwurf für die Erklärung der Nationalsynode weitgehend alleine formulierte.

Barth, geb. 1886, war zunächst (1911–1921) Gemeindepfarrer in Safenwil im schweizerischen Kanton Aargau. Dort hatte er 1919, im Reflex auf die ihn erschreckende nationalistische Atmosphäre des Ersten Weltkriegs und die Unfähigkeit der herrschenden Theologie zu kritischer Distanz, eine Neukommentierung des Römerbriefs gewagt, die er (in zweiter Auflage) 1922 als Honorarprofessor in Göttingen radikalisierte und die zur Initialzündung der so genannten »Wort-Gottes«-Theologie bzw. dialektischen Theologie wurde.

Zentrales Anliegen Barths waren der Kampf gegen jegliche kulturelle, religiöse oder politische Vereinnahmung Gottes und die Rückkehr zu jenen Wurzeln des christlichen Glaubens, der alleine in Christus – und nicht in menschlichen Erwartungen und Erfahrungen – seine Mitte findet. Eine »natürliche Theologie«, die unabhängig von Christus »Schöpfungsordnungen« lehrte, aus denen sich Gottes Wille erkennen ließe (wie etwa Emanuel Hirsch es vertrat), lehnte er kategorisch ab.

Barth lehrte ab 1925 Systematische Theologie in Münster, ab 1930 als Professor in Bonn, wo er 1934 wegen seiner Weigerung, den Eid auf den »Führer« in der vorgeschriebenen Form zu leisten, vom Dienst suspendiert und 1935 in den Ruhestand versetzt wurde. In Bonn begann

Barth – nach einer Arbeit über den Gottesbeweis von Anselm von Canterbury – 1932 mit seiner »Kirchlichen Dogmatik«, die ihn als einen der bedeutendsten Theologen mindestens des 20. Jahrhunderts auswies. Ab Sommer 1933 hatte Barth wiederholt in den theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen interveniert, wobei er sich der von ihm und Eduard Thurneysen gegründeten Zeitschrift »Theologische Existenz heute« (die anfänglich auf einem Aufsatz Barths gleichen Namens beruhte)⁵⁴ als Medium bediente.

Immer wieder mahnte Barth Kirche und akademische Theologie, zu ihrem eigentlichen Auftrag der Verkündigung und damit zur Unabhängigkeit im Gegenüber zu jedweden geschichtlichen Entwicklungen zurückzufinden. Indes war Barth politisches Desinteresse fremd. Die Freiheit der Theologie, die sich vom »Anthropozentrismus« – also der primären Orientierung am Menschen – verabschiedet und dem »Christozentrismus« – also dem alleinigen Blick auf den in Christus offenbaren dreieinigen Gott – zugewandt hat, verstand er als Befreiung von Götzen und damit als Verpflichtung zum Widerstand gegen jegliche Absolutheitsansprüche.

Barth, der 1932 in die SPD eingetreten war, betrachtete den »Führerkult« mit tiefer Abneigung. Am 1. Juli 1933 sandte er Hitler selbst die erste Ausgabe der »Theologischen Existenz heute« und fügte im Anschreiben hinzu: »Es ist mir klar, hochverehrter Herr Reichskanzler, dass die scharfe Ablehnung der sogenannten »Deutschen Christen«, auf die der Leser dieser Schrift an bestimmten Stellen stößt, Ihrer Auffassung und Ihren Überzeugungen nicht entsprechen kann. Evangelische Theologie muss auch im neuen Deutschland unerbittlich und unermüdlich ihren eigenen Weg gehen.« Ende November 1933 wiederholte Barth seinen Affront und schickte dem »Führer« die Ausgaben 2 und 3 der »Theologischen Existenz heute«.⁵⁵

Karl Barth emigrierte 1935 in die Schweiz und wurde Professor in Basel, von wo aus er Ereignisse und – aus seiner Sicht – Versagen im deutschen »Kirchenkampf« aufmerksam und mit aktiver Beteiligung im Konnex mit Martin Niemöller und den »Dahlemiten« verfolgte.

Hans Asmussen

Hans Christian Asmussen, Jahrgang 1898, war mit Abstand der Jüngste im Bunde des »Dreierausschusses«. Sein Name ist untrennbar nicht allein mit »Barmen«, sondern auch mit dem Anfang 1933 veröffentlichten »Altonaer Bekenntnis« verbunden. Nach Erfahrungen im diakonischen und gemeindlichen Dienst wurde Asmussen 1932 zum Pastor an der Hauptkirche von Altona (heute: Hamburg-Altona) ernannt.

Dort war er Zeuge des so genannten »Altonaer Blutsonntags« am 17. Juli 1932, bei dem – provoziert durch SA-Aufmärsche – in Straßenkämpfen und durch einseitiges Eingreifen der Polizei insgesamt 18 Personen getötet und Dutzende verletzt wurden. In Reaktion darauf riefen alle Pfarrer in Altona am darauf folgenden Sonntag zu einem »Notgottesdienst« und beschlossen, Grundsätzliches zur Verortung der Kirche in den politischen Stürmen der Zeit erklären zu wollen.



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

Altonaer Bekenntnis

Das am 14. Dezember 1932 von 21 Pastoren unterschriebene Dokument »Wort und Bekenntnis Altonaer Pastoren in der Not und Verwirrung des öffentlichen Lebens«⁵⁶ wurde im Gottesdienst am 11. Januar 1933 von Hans Asmussen vorgelesen, der an der Formulierung des Bekenntnisses wesentlich beteiligt war.

Unmittelbar vor der endgültigen Okkupation des Staates durch die NS-Führung war das »Altonaer Bekenntnis« der »erste kirchliche Schritt zur Klärung der Fronten«,⁵⁷ der auch den geistigen Horizont für die spätere Barmer Erklärung aufzeigte: Hier loteten mutige Lutheraner die Grenzen dessen aus, was im Rahmen ihrer »Zwei-Reiche-Lehre« gegen politische Anmaßungen und Übergriffe gesagt werden konnte und musste.

Dabei ging es um eine Verteidigung der kirchlichen Freiheit, die sich alltagsnah und konkret ansprechen ließ: »Wer von der Verkündigung eines Pastors erwartet, dass er eine bestimmte Wirtschaftsform, den Krieg oder den Frieden, den Waffendienst oder die Kriegsdienstverweigerung rechtfertigen oder bestätigen soll, – wer vom Pastor verlangt, dass er die höchste Leistung, deren ein Mensch fähig ist, den Heldentod fürs Vaterland, unbedingt als seligen Tod ansprechen soll, der verleitet ihn zur Verleugnung des Herrn Christus und seines Erlösungswerkes.«⁵⁸

Freilich hielten die Verfasser des »Altonaer Bekenntnisses« fest, dass sie sich »zum Gehorsam gegen die Obrigkeit berufen« wüssten. Aber sie relativierten diesen Gehorsam durch Verweis auf denkbare Situationen, in denen »die Obrigkeit selbst wider der Stadt Bestes handelt« und jeder selbst für sich befinden müsse, »wann der Augenblick gekommen ist, wo man Gott mehr gehorchen muss als den Menschen.«⁵⁹

Das »Altonaer Bekenntnis« fand ein Echo, »das größer war, als irgendeine offizielle kirchliche Erklärung in der Weimarer Zeit sie je erlebt hatte«. Von nationalsozialistischer wie von kommunistischer Seite wurde scharfe Kritik geübt. Die NS-hörige Presse überschlug sich in Häme. Innerhalb der Kirche gab es vor allem im norddeutschen Raum – auch in Mecklenburg – viel Zustimmung.

Hans Asmussen selbst wurde bereits 1933 suspendiert und ein Jahr später wegen politischer Unzuverlässigkeit in den Ruhestand versetzt.

Nach 1934 setzte ihn die Bekennende Kirche zunächst in Bad Oeynhausen für die theologische Präparation der Bekenntnissynoden, später in Berlin-Dahlem für die Theologenausbildung an der dortigen Kirchlichen Hochschule ein.

Thomas Breit

Thomas Breit (Jahrgang 1880) übernahm als Senior den Vorsitz des »Dreierausschusses«, der die Barmer Synode Ende Mai vorbereiten sollte.

Erst Gemeindepfarrer in Augsburg, dann Dekan in Hof, war Breit der letzte gewesen, der noch unter der Ägide von Kirchenpräsident Veit – vor der Wahl Meisers zum Landesbischof und vor dem erzwungenen Rücktritt Veits – 1933 zum Mitglied des Landeskirchenrates berufen worden war.

Schon 1927 hatte Breit dafür votiert, dass Pfarrer sich »jeglicher parteipolitischen Tätigkeit zu enthalten« hätten⁶¹ und 1931 »so deutlich wie kaum ein anderer einflussreicher Geistlicher der bayerischen Landeskirche die Identifikation von Christentum und Nationalsozialismus durch die Pg.-Pfarrer öffentlich zurückgewiesen.«⁶² Seine Ernennung als Oberkirchenrat war prompt im April 1933 durch den Reichsführer der Nationalsozialistischen Evangelischen Pfarrerschaft als »untragbar« und zurückzunehmen qualifiziert worden.⁶³

Dass der reformierte Pfarrer Karl Immer ausgerechnet Breit – und nicht etwa einen der Erlanger lutherischen Professoren Althaus, Elert und Sasse – für die Zusammenarbeit mit Barth und Asmussen vorgeschlagen hatte, darf als Beleg dafür gewertet werden, dass Breit einen entsprechenden Ruf über die bayerische Landeskirche hinaus genoss.

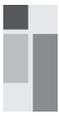
Nach dem Urteil von Nora Andrea Schulze spielte Breit jedenfalls zwischen 1933 und 1938 »eine zentrale Rolle im gesamtkirchlichen Geschehen.«⁶⁴ Als Mitglied der »Vorläufigen Kirchenleitung I« von 1934 bis (zum Bruch der Bekennenden Kirche bei der Bekenntnissynode in Bad Oeynhausen) 1936, dann als Vorsitzender des Rates der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (»Lutherrat«) bis 1938 war Breit durch die Bischöfe Meiser, Marahrens und Wurm in Berlin mit der – trotz »Barmen« letztlich unlösbaren – Aufgabe betraut worden, einen Konsens zwischen den »intakten« Landeskirchen und dem von Niemöller angeführten Flügel der Bekennenden Kirche für eine gemeinsame evangelische Haltung im Dialog mit staatlichen Stellen zu bilden. Wegen seiner »zu weit gehenden Reformvorstellungen«⁶⁵ wurde Breit 1938 durch Meiser im Vorsitz des Lutherrates abgelöst.

Treffen von Asmussen, Barth und Breit in Frankfurt

Am 15. und 16. Mai 1934, nur gut zwei Wochen vor der Barmer Synode, fand im Hospiz »Baseler Hof« in Frankfurt a. M. das erste Treffen von Asmussen, Barth und Breit statt.⁶⁶ Nach einer Mitschrift Asmussens⁶⁷ herrschte zwischen den drei Theologen rasch Einigkeit darin, dass die zu fertigende Erklärung kein neues Bekenntnis sein könnte und dass von der Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche auszugehen wäre.

Barth führte aus, dass dennoch die »Frage der Offenbarungsquelle« gestellt und das Problem der Gestalt der Kirche als »Frage des Bekenntnisses« bewusst gemacht werden müsste. Asmussen forderte, dass die Frage nach »Christus« zu artikulieren wäre. Von Breit stammte der Vorschlag, dass als Abschluss des Textes »eine Erklärung über Kirche und Staat« abgegeben werden sollte. Breit und Asmussen legten Wert darauf, dass Bekenntnisunterschiede zwischen Lutheranern, Reformierten und Unionskirchen nicht berührt werden dürften. Allerdings notierte Barth auch einen Satz Breits, der das Konfessionsverbindende unterstrich: »Im Kampf gegen denselben Gegner ist eine neue Gemeinschaft erlebt worden, die nun zu bekennen« sei.⁶⁸

Auf der Basis dieses Gedankenaustausches erarbeitete Karl Barth – nach eigenen Angaben während ei-



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

nes Mittagschlafes der Lutheraner – handschriftlich den ersten Textentwurf für eine Einleitung mit Bezugnahme auf die Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche vom 11. Juli 1933 und deren erste Verfassungsartikel sowie die Thesen I bis V. Er verwendete vorhandene Formulierungen (etwa seiner eigenen »Bonner Thesen« vom 13. Mai 1934 und der Erklärung der Ersten Freien Reformierten Synode vom Januar 1934), wobei die Einleitung und die These V Spuren der Diskussion mit Asmussen und Breit aufwies,⁶⁹ und fügte Bibelworte an jeden Thesenbeginn. Weitere Korrekturen erfolgten nach Wiederbeginn der Sitzung durch die redaktionelle Arbeit im »Dreierkreis«. Nun wurde, wohl von Asmussen, eine maschinenschriftliche Fassung gefertigt, die dem Barth'schen Erstentwurf im Wesentlichen folgte. Neben sprachlichen Glättungen redigierte die drei Theologen dieses Papier und nahmen einige wenige, allerdings nicht unwichtige Ergänzungen vor.⁷⁰

Arbeit an der »Frankfurter Konkordie«

In der Einleitung wurden Zitate aus der Kirchenverfassung und ein zusätzlicher Abschnitt aufgenommen: »Gemeinsam dürfen und müssen wir als Lutheraner, Reformierte und Unierte heute in dieser Sache reden [...] Wir dürfen aber auch nicht schweigen, da uns in einer Zeit gemeinsamer Not tatsächlich ein gemeinsames Wort des Glaubens in den Mund gelegt ist und befehlen es Gott, was diese Tatsache hinsichtlich des Verhältnisses der Bekenntniskirchen untereinander für die Zukunft bedeuten mag.« Die dreimalige Verwendung des Attributs »gemeinsam« zeigt, wie sehr Asmussen und Breit die Notwendigkeit einer übereinstimmenden Erklärung jenseits konfessioneller Differenzen gegeben sahen. These I wurde nahezu unverändert gemäß des Vorschlags Barths übernommen.

»Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt«

These II ergänzten die Lutheraner um den Aspekt der Befreiung und Freiheit eines Christenmenschen: Durch Gottes Anspruch auf unser Leben »widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen.« These III blieb fast wortgleich in der Fassung, die Barth entworfen hatte, mit einem kleinen, doch aussagekräftigen Unterschied. Asmussen und Breit legten Wert auf den Zusatz, dass die Kirche, die »mitten in der Welt der Sünde« ihr Zeugnis abzulegen hat, sich »selber als die Kirche der Sünder« erkennt – also nicht nur ein Gegenüber zur Welt (im Sinne Barths), sondern in eigener Sündhaftigkeit Teil dieser Welt ist.

In These IV fügten die Lutheraner den Hinweis an die »Verwerfung« an, dass im Blick auf Staatsformen »über deren Recht und Wert als solche der Kirche kein Urteil zusteht.« Diese Formulierung fehlte in der endgültigen Synodalvorlage, wurde aber von Asmussen in seiner Auslegung von These V vor der Synode wieder aufgegriffen (»die Staatsweisheit in unserer gegenwärtigen Staatsform, über die wir uns sonst kein Urteil erlauben«⁷¹).

»Androhung und Ausübung von Gewalt«

Auch These V übernahm die Dreier-Runde weitgehend. Abgesehen von einigen Satzumstellungen wurde der Entwurf Barths an zwei Stellen verändert. Hatte Barth in seinem Textvorschlag noch eingeräumt, dass nach göttlicher Anordnung der Staat die Aufgabe habe, »unter Androhung von Gewalt für Recht zu sorgen«, wollten Asmussen und Breit neben der Androhung auch die »Ausübung von Gewalt« benannt wissen – und neben dem Recht auch die »Sicherheit« (in der endgültigen Barmer Erklärung war dann von »Recht und Frieden« die Rede). Und am Ende von These V einigten sich Asmussen, Barth und Breit darauf, statt von »Gottes Gerichte(n)« besser von »Gottes Gerechtigkeit« sprechen zu wollen.

Vor allem ist hinsichtlich der Genese von These V denkwürdig, dass die – in der Rezeptionsgeschichte Barmens vielzitierte – Wendung, wonach die Kirche »an die Verantwortung der Regierenden und Regierten« erinnere, weder in den Anfangsentwürfen Barths und des Dreierkreises noch in späteren Vorschlägen⁷² auftaucht, sondern erst redaktioneller Arbeit während der Synodaltagung zu verdanken ist.

Auch die Verwerfung der falschen Lehre, »als solle und könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen und damit selbst zu einem Organ des Staates werden«, erscheint erstmals in der Synodalvorlage und geht deutlich über die in den Vorentwürfen formulierte »Angleichung« der Kirche an bestimmte Staatsformen hinaus.⁷³

These VI fehlt im handschriftlichen Erstentwurf Barths völlig und wurde von ihm erst im Zuge der weiteren Beratung mit Asmussen und Breit in einer Fassung formuliert, die identisch mit dem Text der Synodalvorlage ist.

»Rückkehr in die Einheit von Glaube, Liebe und Hoffnung«

Der abschließende Passus der Barmer Erklärung wurde im Vergleich zu Barths Manuskript um zwei Sätze erweitert, in denen die Synode die kirchenpolitische Relevanz ihrer Erklärung betont und »alle, die es angeht«, um Rückkehr in die Einheit von Glaube, Liebe und Hoffnung bittet. Beide Ergänzungen wurden in der Endfassung aufgenommen, die auch anderweitig über die Vorschläge des Dreierkreises hinausging: Statt von einer »Freien Deutschen Nationalsynode« war nun von der »Bekenntnis-Synode der Deutschen Evangelischen Kirche« die Rede, eine Modifikation, auf die sich Asmussen und Barth trotz lutherischer Einwände bilateral geeinigt hatten.

Festzuhalten bleibt: Die Theologische Erklärung von Barmen ist in Aufbau und Struktur ausschließlich von Karl Barth (unter Aufnahme von Ergebnissen eines Gesprächs mit Asmussen und Breit), in Diktion und einzelnen Formulierungen sehr weitgehend von Barth unter punktueller Mitwirkung von Asmussen und Breit und in der Endfassung noch durch (teilweise bedeutsame) redaktionelle Änderungen während der Synode in Barmen gestaltet worden.



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

Synodaltagung von 29. bis 31. Mai 1934 in Barmen

Am Abend des 29. Mai 1934 begann die Tagung der Ersten Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche in Barmen-Gemarke nahe Wuppertal. Aus allen evangelischen Landeskirchen bis auf die Pfalz, Lübeck und Schaumburg-Lippe waren 139 Synodale⁷⁴ entsandt worden, davon 86 Theologen und 53 Laien, unter ihnen nur eine Frau (Stephanie von Mackensen, Pommersche Landeskirche).

Karl Barth übrigens hätte beinahe nicht an der Tagung teilgenommen, weil man ihn auf der Einladungsliste schlicht vergessen hatte: Erst am 27. Mai wurde die Einladung an ihn telegraphisch nachgeholt.⁷⁵

Die Leitung der Synodaltagung – wie schon im »Nürnberg-Ausschuss« – oblag Präses Koch (Westfalen). Die Predigt im Eröffnungsgottesdienst der reformierten Kirche in Barmen-Gemarke hielt Hugo Hahn, Superintendent aus Dresden (und ab 1947 sächsischer Landesbischof).

Zur Morgenandacht am 30. Mai 1934 sprach der hannoversche Landesbischof Marahrens, der nur als Gast auf der Synodaltagung weilte – und seine Rede blieb später als einziger Text der Synode unveröffentlicht, sprach er doch vom Auftrag der Kirche im deutschen Volk, das »in treuer Dankbarkeit seinem Führer, dem Schöpfer neuen nationalen Lebens«, zu folgen hätte, und davon, dass die Kirche dieses Volk »ebenso wie seinen Führer mit heißer, unbeirrter Liebe umfassen« hielte.⁷⁶

Und in der Eröffnungsansprache erinnerte Präses Koch ausgerechnet an die – aus Sicht der Kirchenführer desaströse – Begegnung mit Hitler am 25.01.1934: »Wer die Ehre hatte, am 25. Januar von dem Herrn Reichskanzler in jener geschichtlichen Stunde empfangen zu werden, war beeindruckt von dem Ernst, mit dem der Herr Reichskanzler von der Lage des deutschen Volkes sprach.«⁷⁷

Schon durch diese Äußerungen (die sich anhand der Protokolle vermehren ließen) wird klar, dass »Barmen« sicherlich nicht einfach ein Akt des »Widerstands« war und sein wollte.

II. Authentisches Selbstverständnis von »Barmen« laut Vortrag von Asmussen

Nach der Eröffnungsrede von Präses Koch brachte Hans Asmussen mit einem Vortrag,⁷⁸ der mit Barth und Breit abgestimmt war, den Entwurf der Erklärung auf der Synode ein. Sein Referat dokumentiert das authentische Verständnis von »Barmen« insofern, als die Synode von Barmen in ihrer endgültigen Beschlussfassung feststellte, die Barmer Erklärung nur »im Zusammenhang mit dem Vortrag von Pastor Asmussen als christliches, biblisch-reformatorisches Zeugnis« zu verabschieden.⁷⁹

Keine neue Kirche, sondern auf dem Boden der Kirchenverfassung von 1933

Asmussen entfaltet im ersten Drittel seines Vortrags die Legitimation der Barmer Synode und ihrer Erklärung. Die Bekenntnissynode beabsichtige nicht die Gründung einer neuen Kirche. Sie sehe sich als Vertretung der – nicht als Einheitskirche, sondern als Kirchenbund zu verstehenden – Deutschen Evangelischen Kirche im Sinne der Kirchenverfassung von 1933. Voraussetzungen und Ziele dieser Deutschen Evangelischen Kirche ergäben sich allein – so Art. 1 der Kirchenverfassung – »aus dem Evangelium von Jesus Christus, wie es uns in der Heiligen Schrift bezeugt und in den Bekenntnissen der Reformation neu ans Licht getreten ist«.

»Wir sind keine Rebellen«, aber es herrscht »Bekenntnis- und Rechtsnot«

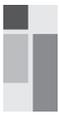
Wie an anderer Stelle seiner Rede – zu These V – betont Asmussen, dass die Synodalen »keine Rebellen« seien. Sie stünden in »Verantwortung vor Gott und Menschen«. Zusammengerufen worden sei die Synode, »weil ein Notstand, nämlich Bekenntnis- und Rechtsnot« festgestellt

werden müsse, »der die Bekenntnis- und Verfassungsgrundlagen der Deutschen Evangelischen Kirche bis aufs äußerste gefährdet«. Die Gefährdung gehe »sowohl durch Lehr- und Handlungsweisen der herrschenden Kirchenpartei der Deutschen Christen als auch durch die von ihr getragene Reichskirchenregierung« aus. Die in der Kirchenverfassung verankerten Voraussetzungen der Kirche würden durch »art- und wesensfremde Voraussetzungen« durchkreuzt und unwirksam gemacht, gegen die grundsätzlich zu protestieren sei.

»Jetzt gemeinsam reden und kämpfen«

Offen spricht Asmussen das Problem der unterschiedlichen Bekenntnistraditionen zwischen Lutheranern, Reformierten und Unierten an (das letztlich eines der damals unüberwindlichen Hemmnisse war, weswegen die Bekennende Kirche keine dauerhaft belastbare Einigkeit erzielen konnte, Br). Wer der Synode eine »unredliche Einheit« wegen ungeklärter konfessioneller Fragen vorwerfe, dem müsse entgegengehalten werden, dass in Treue zu den verschiedenen Bekenntnissen die Zeit gekommen sei, »jetzt gemeinsam zu reden und zu kämpfen«. Obwohl eine theologische Annäherung der Konfessionen noch ausstehe, handle es sich um »Bekenntnisgemeinschaft«, die Gott geschaffen habe: »Nachdem es denn vor aller Augen ist, dass Gott uns ein gemeinsames Wort des Glaubens bereits seit langem in den Mund gelegt hat, versuchen wir jetzt auch, diesem gemeinsamen Wort Ausdruck zu verleihen«.

Im Folgenden legt Asmussen die sechs Thesen der Barmer Erklärung aus und konstatiert einleitend, dass diese nicht als »Verhandlungsbasis«, sondern als »conditio sine qua non« zu begreifen seien – »es geht hier um die letzten Dinge«.



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

Protest gegen die »Verwüstung der Kirche seit mehr als 200 Jahren«

Zu These I unterstreicht Asmussen, dass »aller Gehorsam, der im Leben und Sterben getätigt wird«, Christus allein gebühre. Als falsche Lehre sei abzulehnen, neben Christus »noch andere Bindungen für die Kirche« zu proklamieren.

Allerdings protestiere man, so Asmussen, »nicht als Volksglieder gegen die jüngste Geschichte des Volkes, nicht als Staatsbürger gegen den neuen Staat, nicht als Untertanen gegen die Obrigkeit«. Geübt werde »Protest gegen dieselbe Erscheinung, die seit mehr als 200 Jahren die Verwüstung der Kirche schon langsam vorbereitet« habe. Es sei »nur ein relativer Unterschied, ob man neben der Heiligen Schrift in der Kirche geschichtliche Ereignisse oder aber die Vernunft, die Kultur, das ästhetische Empfinden, den Fortschritt oder andere Mächte und Größen als bindende Ansprüche an die Kirche« nenne. All diese Größen seien nur »Malzeichen der einen und im Grunde unveränderten Welt, die in Christus, aber nur in Christus, Erlösung finden kann.«

Fundamentalkritik Karl Barths

Damit stellt der Lutheraner Asmussen die erste These in den Kontext der Fundamentalkritik, mit der die Theologie Karl Barths gegen Kulturprotestantismus und liberale Theologie sowie erst recht bestimmte Ausformungen lutherischer Ordnungstheologie und »deutsch-christlicher« Weltanschauung angetreten war:⁸⁰

Barth warf ihnen allen – von Schleiermacher über Adolf von Harnack, Albrecht Ritschl und Ernst Troeltsch bis hin zu Werner Elert und Emanuel Hirsch – vor, den alleinigen Primat der Offenbarung Gottes in Christus durch Vermischung mit anderen (z. B. geschichts- und sozialphilosophisch oder politisch fundierten) Interessen und Normen aufgegeben zu haben. Für Barth waren Lehre und Haltung der DC im Grunde »nichts anderes [...] als ein besonders kräftiges Ergebnis der ganzen neuprotestantischen Entwicklung seit 1700« – und deshalb hätte sich der notwendige Protest »gegen eine eingerissene und vorhandene Verderbnis der ganzen evangelischen Kirche« zu wenden.⁸¹

Die Spitze der ersten These von Barmen, so Asmussen, der hier ganz der Linie Barths folgt, richte sich nicht gegen den NS-Staat, sondern gegen Kirche und Theologie selbst, die in sich selbst seit der Aufklärung Irrlehren zugelassen hätten.

Gesetz und Evangelium?

Die zweite theologische Grundentscheidung, die in These I von Barmen getroffen wird, wird merkwürdigerweise im Vortrag Asmussens nicht eigens problematisiert: das Verhältnis von Gesetz und Evangelium, von Gottes richtendem und Gottes rechtfertigendem Handeln.

Die Barmer Erklärung selbst trifft in These I zur Frage dieser Verhältnisbestimmung eine klare Entscheidung: Jesus Christus allein wird als das »eine Wort Gottes« bezeugt, neben dem es keine anderen Quellen der kirchlichen Verkündigung geben könne. Und in These II wird

Christus zuerst als »Zuspruch der Vergebung« und erst dann als »Gottes kräftiger Anspruch« benannt: Implizit wurde auch diesbezüglich in Barmen die Theologie Karl Barths vollständig übernommen, der (systematisch erst in einem Aufsatz im Jahr 1935⁸²) gegenüber der lutherischen Reihenfolge »Gesetz und Evangelium« einen grundlegend anderen Ansatz – wie in Barmen – vertrat. Verkürzt: Nur durch das Evangelium, dass in Christus dem Menschen Gnade zuteil wird, ist das Gesetz als das zu erkennen, was es sein soll, nämlich in seiner richtenden Kraft gleichfalls gnädige Zuwendung Gottes zum Menschen. Deshalb spricht Barth von »Evangelium und Gesetz«.⁸³ Vorrang hat das Evangelium, das aus dem fordernden und verdammenden Gesetz (»Du sollst«) die Verheißung (»Du wirst«) werden lässt – und damit den »Anspruch auf unser Vollbringen zum Anspruch auf unser Vertrauen« wandelt und all »unsere Lebensangst« vor dem Gesetz tilgt.⁸⁴

Zu These II bekräftigt Asmussen – wie gesagt: ganz ohne Verweis auf Auseinandersetzungen über »Gesetz und Evangelium« – die vollständige Bedeutung Christi. Sie dürfe nicht auf »eine Teilerscheinung in einem in sich selbst ablaufenden Erlösungsprozess der Menschen« oder ein »Fundament für ein von Menschen zu leistendes Werk« reduziert werden. Das Erlösungswerk Christi bewirke, dass »wir sein eigen seien und unter ihm leben, so dass seine Gegenwart in dem von ihm geschenkten Leben als richtender und uns rettender Anspruch dauernd an uns herantritt, aber zugleich uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt bedeutet, so dass wir ihm frei und dankbar an seinen Geschöpfen dienen.«

»Folterknechte einer unerlösten Welt«

Asmussen verweist darauf, dass Christen wie andere Menschen auch »die Schönheit der Kreaturen und ihre Dämonie« sowie »Höhepunkte und Tiefstände in der unter Gottes Weltregiment sich vollziehenden Geschichte« erführen. Es komme aber darauf an, der Versuchung zu widerstehen, in Schöpfung und Geschichte »Gott ohne Christus« zu suchen. Wo dies geschehe, vollziehe sich des Menschen »eigene Weisheit, eigene Gerechtigkeit, eigene Heiligung, eigene Erlösung.« Asmussen mit unüberhörbarer Anspielung auf den Führerkult: »Es gewinnen andere Herren als Jesus Christus, andere Gebote als seine Gebote über uns Gewalt. Sie bieten sich uns an als Erlöser, aber sie erweisen sich als Folterknechte einer unerlösten Welt.«

Allerdings schränkt Asmussen ein, dass der Glaube an den umfassenden Zuspruch und Anspruch Christi auf alle Bereiche des Lebens »nur der christlichen Kirche gegeben ist, und also auch nur von ihr und ihren Gliedern [...] verlangt werden kann.« Und hintersinnig fügt er hinzu: »Würden wir zu der Welt reden, die nicht Kirche sein will, so würden wir sie damit, dass wir sie locken, bekämpfen.«

Kirche als Eigentum Christi

Auf die Unterscheidung von »Kirche« und »Welt« geht Asmussen in seiner Erklärung von These III ein. Da-



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

bei fällt auf, dass er die »Verwerfung« am Schluss der dritten These (»Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen.«) – anders als bei seiner Auslegung der anderen Thesen – nicht wörtlich zitiert.

Kirche, so Asmussen zur These III, verdanke sich nicht »bürgerlicher Rechtschaffenheit oder blutmäßiger Liebe«, sondern »Christi Gerechtigkeit und Christi Liebe«. Sie unterscheide sich von einer lediglich soziologischen Größe: »Würden wir von der Kirche nicht glauben, dass sie etwas anderes ist als menschliche Gesellschaftsform, so würden wir den ganzen von uns geführten Kirchenkampf (sic!) als unberechtigt, ja als verbrecherisch halten.«

»Neue Schöpfung«

Weil in der Kirche Christus als der Herr verkündigt werde, geschehe »etwas grundsätzlich anderes, als wenn eine weltanschauliche oder kulturelle Gemeinschaft sich die Pflege ihrer Überzeugungen angelegen sein lässt«, nämlich »neue Schöpfung« der Menschen. Indem sie von Trost und Weisung Christi Zeugnis ablege, sei sie »Missionarin der Welt« – als »Gemeinschaft der Brüder, die im Worte rein geworden sind«, und zugleich als »Gemeinschaft der Sünder«, in der »so gottlose Menschen wie die Glieder der Kirche« aus der Gnade lebten.

»Kirche muss Kirche bleiben«

Die Existenz der Kirche werde unmöglich, wenn die Grenze zwischen ihr und der Welt verschwimme, etwa wenn zeitgenössische Wünsche und wechselnde Überzeugungen »als kirchenbildende Macht« im Raum der Kirche einzögen oder man der Welt einzureden versuche, »dass es in ihrem eigenen Interesse liegt, kirchlich und christlich zu sein«. Wider beide Tendenzen – den Einzug weltlicher Interessen in der Kirche und die Verkirchlichung der Welt – müsse protestiert werden. Asmussen: »Es muss jeder sich selbst treu bleiben, sonst kann er seinem Nächsten nicht dienen. Es muss die Kirche Kirche bleiben, sonst kann sie nicht missionarisch wirken.«

Gemeinde Jesu Christi als »Umkehrung der Welt«

Dass das in These III benannte Verständnis der Kirche nicht ohne Folgen für Leben und Ordnung innerhalb der Kirche bleiben könne, expliziert Asmussen zur vierten Barmer These: Bestand habe die christliche Gemeinde »nur als Umkehrung der Welt«. Zwar gebe es auch in der Kirche aus Praktikabilitätsgründen »Unten und Oben, ein Geführtwerden und ein Führen«. Aber diese Struktur dürfe nicht »zum Wesen der Kirche« werden, wie es im Papsttum des Mittelalters und nunmehr »durch die in der Kirche zur Herrschaft gekommene Führeridee« geschehen sei. Damit würde »aus dem anvertrauten und befohlenen Dienst eine selbstgewählte und usurpatorisch an sich gerissene Herrschaft«.

Keine kirchliche Verfassung – ob bischöflich oder presbyterial angelegt – sei davor gefeit, dass in der Kirche »der Teufel zur Herrschaft kommen« könne. Deshalb müssten Kirchenverfassungen verstanden und organi-

siert werden als »Versuch [...], ein Zeichen aufzurichten, welches der Welt deutlich macht, was der Herr sagt: »So soll es unter euch nicht sein.«

Christen sind »gute Staatsbürger«

Zur These V unterstreicht Asmussen, dass die Heilige Schrift selbst – verdeutlicht durch 1. Petrus 2,17 – Christen geböte, »gute Staatsbürger zu sein«. Sie würden zu Unrecht »als Rebellen verdächtigt«. Die »Glieder der Bekenntnisfront« stünden »im Gehorsam und in der Treue gegen Volk und Staat durch ein göttliches Gebot gehalten«. Aber sie wüssten um die unterschiedlichen Bindungen von Staat und Kirche.

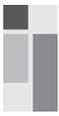
Die Kirche sei im Bereich des Evangeliums, der Staat im Bereich des Gesetzes gebunden. Ihre jeweilige Bindung definiere den »Raum ihrer Freiheit« und ihres besonderen Dienstes. Dort, wo Staat oder Kirche diese Bindung überschritten, begäben sie sich in fremde Abhängigkeit. »Verkündigt der Staat ein ewiges Reich, ein ewiges Gesetz und eine ewige Gerechtigkeit, dann verdirbt er sich selbst und mit sich sein Volk. Verkündigt die Kirche ein staatliches Reich, ein irdisches Gesetz und die Gerechtigkeit einer menschlichen Gesellschaftsform, dann überschreitet sie ihre Grenzen und reißt den Staat in ihre eigene Versumpfung mit sich hinab.«

»Kein irdisches Gesetz kann göttliches Gesetz brechen«

Asmussen greift Elemente der (neu-)lutherischen »Zwei-Reiche-Lehre« auf, aber er relativiert sie: Niemals könne Staatsweisheit mit Gottes Weisheit, staatlich diktierte Gerechtigkeit mit göttlicher Gerechtigkeit gleichgesetzt werden. Es gebe »kein irdisches Gesetz [...], durch welches mit Recht göttliches Gesetz gebrochen werden könnte.« Dies gelte auch für den nationalsozialistischen »Totalen Staat«: Auch dieser müsse seinen Totalitätsanspruch »innerhalb der von Gott gesetzten Grenzen« verwirklichen. Wer – wie die DC – eine staatliche »Umfassung über diese Grenze hinaus« anstrebe, verleugne »die Realität und die Aktualität des göttlichen Gebots«.

»Gottes Wort ist nicht gebunden«

Zu These VI erläutert Asmussen die Differenzierung zwischen Kirche und Welt. Die Zusage Christi nach Matthäus 28, »bei euch alle Tage bis an der Welt Ende« zu sein, verleihe der Kirche »Uneinholbarkeit«. Im Unterschied dazu fielen alle Politik und auch Kirchenpolitik unter das biblische Verdikt »Alles Fleisch ist wie Gras«. Asmussen konzidiert, dass im weltlichen Bereich der Staat legitim seine Interessen durchsetzen könne: Politische Rede sei »den Machtmitteln dieser Erde mit Recht ausgesetzt«. Doch das Wort Gottes sei »nicht gebunden« – und deshalb die Freiheit des kirchlichen Auftrages »grundsätzlich etwas anderes« als eine irdisch fundierte Freiheit: »Wenn wir betonen, dass die Gemeinde nicht mundtot gemacht werden könne, dann bringen wir damit kein demokratisches Prinzip zur Geltung.« Es gehe auch nicht um ein »Sonderrecht« für Pfarrer im Unterschied zu anderen Staatsbürgern. Sondern die un-



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

bedingt einzufordernde Freiheit der Verkündigung sei Ausdruck dessen, dass Christus als lebendiger Herr in der Mitte der Kirche gegenwärtig sei.

»Verkündigung nicht im Dienst menschlicher Wünsche«

Deshalb, so Asmussen, könne die kirchliche Verkündigung nicht in den Dienst menschlicher Wünsche, Zwecke und Pläne gestellt werden. Diese könnten nach

menschlicher Einsicht sehr wohl »gut und wünschenswert« erscheinen, aber das Urteil, ob sie »auch göttlich erstrebenswert« seien, obliege Gott selbst am Jüngsten Tag. Die Kirche könne nicht dulden, wenn so getan werde, als »wenn die Gegenwart Christi und die Ungebundenheit des Wortes durch den Heiligen Geist in diesen menschlichen Plänen und Wünschen ebenso wirksam wäre wie in dem in der Gemeinde gepredigten Wort und dem in der Gemeinde gespendeten Sakrament.«

III. Impulse zur aktuellen Bedeutung von »Barmen« als Bekenntnis

1. Meditative Annäherung: Was ist »Bekenntnis«?

Bekenntnis als Ausweis

Als erste Annäherung an die nur prima facie triviale Frage lässt sich sagen: Bekenntnis ist Ausweis eigener Fundierung. Ich bekenne, was für mich zählt. Ich bekenne, wem ich mich verbunden weiß, wohin ich gehöre. »Bekenntnis« bildet und vergewissert Identität. Ich will und muss wissen, wer ich und wo ich (mental, geistig, emotional und sozial) beheimatet bin. Ich gebe anderen davon Kenntnis, damit sie wissen, mit wem sie zu tun haben. Je vertrauter meine Mitwelt mir ist und ich meiner Mitwelt bin, desto seltener ist mein Bekenntnis gefordert. Genauer: Bekenntnis ist dann bleibend wichtige, aber latente, fraglose Voraussetzung von Existenz und Beziehung. Man weiß gegenseitig, woran man ist. Umgekehrt: Je fremder, befremdender die Welt ist, in der ich mich zurechtzufinden habe, desto nötiger wird ausdrückliches Bekenntnis, das mich identifiziert, verortet, Zugehörigkeit angibt. In der Fremde muss man sich ausweisen können. Wenn das Fremde einbricht ins gewohnte Leben, werden Bekennen und Bekenntnis überlebenswichtig, um Geister zu unterscheiden, Grenzen zu ziehen, Wahrheit zur Sprache zu bringen, die trägt und zum Fremden ins Verhältnis setzt.

Bekenntnis als Wegmarke

Bekenntnis ist Ausweis dessen, worin mein Leben Halt findet. Soweit kennt jede und jeder eigenes Bekenntnis, nicht allein als religiöses Geschehen, sondern als anthropologische, in individual- und sozialpsychologischer Empirie aufweisbare Konstante menschlichen Zurechtfindens. Gläubige, Skeptiker, Agnostiker, Atheisten, sie alle bekennen – wen oder was auch immer – und sei es via negationis als Bekenntnis dessen, wovon man nun ganz gewiss nicht abhängig sein mag. Bekenntnis, so verstanden, ist Wegmarke, nichts Endgültiges, kein Wegende. Im Laufe eines Lebens verändert sich mit dem oder der Bekennenden sein/ihr Bekenntnis. Ehedem als unverzichtbar beschworene Güter verlieren an Bedeutung. Anderes rückt ins Zentrum. Bekenntnis ist im Fluss, verbindet sich mit Erinnerung, löst sich davon, wächst neu – ganz oder in Bruchstücken, kann zugrunde gehen und sterben oder, vielleicht: wieder, lebendig werden, ungeahnt. An bestimmten Wegscheidungen geht's

nicht anders, als sich zum Bekenntnis durchzuringen.

Christliches Bekenntnis

Bekenntnis ist Ausweis individueller Befindlichkeit. Christliches Bekenntnis ist manchmal auch dies und dennoch stets weit mehr und völlig anderes. Als Christ bekenne ich Wahrheit, die meine Befindlichkeit betrifft und zugleich übertrifft, durchleuchtet und transzendiert. Ich bekenne beileibe mehr als ich bin, mehr als ich fühle und mit meinem Verstand begreife, mehr als meine Empfindung und Erfahrung hergeben. Könnte ich nur bekennen, was ich aus eigener Kraft verifizieren kann, wäre mein Bekenntnis eitel und nichtig und in den Wind gesprochen, weil es mit meinen Kräften schwindet. Im Bekenntnis als Christenmensch spreche ich aus, wohin sich mein Glaube ausstreckt, weil Gott selbst mir entgegenkommt und solchen Glauben schenkt. Ich bekenne meinen Glauben, der gar nicht »mein« Glauben ist, sondern wunderbarerweise und ganz unverdient mir geschenkt wurde und wird: Es hilft Gott selbst durch seinen Geist »unserer Schwachheit auf« (Röm 8,26). Das berühmte »Hier stehe ich, ich kann nicht anders« Martin Luthers beim Wormser Reichstag ist Bekenntnis, dass Gott selbst den Glauben unausweichlich werden lässt. Dann fällt Bekenntnis schwer, aber auf fruchtbaren Boden. Es wird persönlich.

Kirchliches Bekenntnis

Kirchliches Bekenntnis ist nicht (einfach) Summe bestimmter individueller christlicher Bekenntnisse und auch nicht (nur) Ausdruck einer bestimmten Bekenntnissituation. Sondern in ihm wird formuliert, was über individuelle Frömmigkeit hinaus, über je und je spezifische Lebens- und Bekenntnissituationen hinaus als gültig festzuhalten und zu tradieren ist: »Die Bekenntnisse sind Ausdruck eines bestimmten Verständnisses der Schrift, sie formulieren einen Konsens über ein ursprüngliches und wiederentdecktes Zentrum, auf das hin eine Gemeinschaft die Schrift versteht und liest.«⁸⁵ Das kirchliche Bekenntnis sagt also, was gilt, auch wenn der Einzelne anderer Meinung sein will. Eben dies ist Stärke und Schwäche des kirchlichen Bekenntnisses an sich: Stärke, weil es nicht dem Wechsel der Stimmungen und Zustimmungen ausgesetzt sein kann. Schwäche, weil es als Bekenntnis nur dann Wirkung zeitigt, wenn es im individuellen Bekennen



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

vorkommt, bewusst und vital wird. Das kirchliche Bekenntnis als Buch oder Buchsammlung, das im Regal verbleibt, geht seiner selbst verlustig. Es will gelesen, gesprochen, durchbuchstabiert, befragt, bezweifelt, bekräftigt werden, damit es – quer zu dem, was sonst alles um Aufmerksamkeit buhlt – seine Widerspruchskraft entfaltet und nicht nur Bekenntnisschrift ist.

Schlüssel, nicht Tür: Bekenntnis als Dienst

Kirchliches Bekenntnis ist nicht, wie behauptet wurde und wird, konstitutiv für das Werden und Sein der Kirche. Nach biblischem Zeugnis und christlichem Glauben ist Christus selbst der konstituierende, bewahrende, leitende Herr der Kirche. Aber das Werden und Sein der Kirche konstituiert kirchliches Bekenntnis, in dem der Herr der Kirche bezeugt wird. Kirchliches Bekenntnis ist Schlüssel, nicht Tür. Es hat aufzuschließen, das ist seine Aufgabe, nicht mehr, nicht weniger.

Deshalb ist die Unterscheidung zwischen dem Bekenntnis als »norma normata«, als abgeleitete Norm, und der Schrift als »norma normans«, als maßgebliche Norm ein wesentlicher Eckpfeiler systematischer Theologie: Das kirchliche Bekenntnis muss als »Schlüssel«, als hermeneutischer Zugang, als wesentliche Verständnishilfe dienen – und zwar dem Verhältnis dienen, das der glaubende Mensch zur Heiligen Schrift findet. Kirchliches Bekenntnis ist also Dienst. Es ist Dienst an dem Glauben, den Christus durch Wort und Sakrament weckt, so Menschen in die Nachfolge ruft und darin zur Kirche sammelt.

Bekenntnis verbindet und deutet

Kirchliches Bekenntnis verbindet das individuelle christliche Bekenntnis mit dem, der da war und ist und kommt. Es verbindet über Generationen hinweg Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Es ist Dienst mit weitem Horizont, nicht nur im Hier und Jetzt angesiedelt. Aber es ist Dienst, der sich im Hier und Jetzt bewährt, für Menschen, die in ihrem Glauben und in ihrer Geschichte vor Herausforderungen stehen und ihre christliche und kirchliche Identität ausweisen wollen. Bekenntnis ist (auch) Dienst der Deutung dessen, was Christinnen und Christen jetzt im Glauben zusammenhält. Martin Luthers Kleiner und Großer Katechismus, beide aus gutem Grund Teil der lutherischen Bekenntnisschriften, wie auch der Heidelberger Katechismus der reformierten Bekenntnistradition sind vorbild- und beispielhaft für diesen Dienst der Deutung, den kirchliches Bekenntnis zu leisten hat. Kirchliches Bekenntnis ist – als Zusammenfassung der rechten Lehre und als Deutungsinstanz – Dienst an der Kommunikation des Evangeliums.

Bekenntnis als Lebensvollzug

Das Bekenntnis kann als »Lebensvollzug des christlichen Glaubens«⁹⁶ verstanden werden, wenn es zu einer Kommunikation anstiftet, die dem Evangelium Stimme, Hand und Fuß verleiht. Dann ist Bekenntnis in einem weiteren Sinn nicht nur Proklamation, sondern Verwirklichung in Wort und Tat: Glaubende und Kirche

vollziehen die Kommunikation des Evangeliums in dem, was sie tun oder nicht tun, sagen oder nicht sagen, anstreben oder verweigern. Ihr Bekenntnis findet Gestalt in dem, was sie sind (oder zu sein bemüht sind).

Wodurch zeigt sich die Wahrheit des Bekenntnisses?

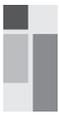
Solche Ausweitung des Bekenntnisbegriffs durch Einbezug der ethischen Dimension des Bekennens (»leibhaftiges Bekenntnis«) lässt sich durch Jesu Verständnis der Nachfolge gut begründen. Es birgt aber in sich die Gefahr der Moralisierung, die den Geschenkcharakter des Glaubens und damit des Bekennens durch Forderungen nach einem So-und-nicht-anders-Sein verdrängen kann: Die Güte des Bekenntnisses wird gemessen daran, ob der/die Bekennende selbst als Person die Wahrheit des Bekenntnisses verkörpert. Zur »norma normans« für das Bekenntnis wird – statt der im Evangelium zugesprochenen Rechtfertigung des Sünders, der Sünderin allein aus Gnaden im Glauben an Christus – die Erwartung daran, dass der Mensch durch seine Besserung das Bekenntnis bewahrheitet. Wenn persönliche Wahrhaftigkeit die Wahrheit des Bekenntnisses verifizieren muss, wird das Bekenntnis zum Gesetz, das über die richtet, die eigentlich das Evangelium bekennen wollen.

2. Die Barmer Erklärung – ein lutherisches Bekenntnis?

Lutherisches Bekenntnis konzentriert sich auf die Rechtfertigung, die allein um Christi willen, allein aus Gnaden, allein im Glauben an den allein in der Heiligen Schrift bezeugten dreieinigen Gott dem Menschen zuteil wird. Nach überkommener Auffassung ist die Bildung des lutherischen Bekenntnisses durch Annahme der alt-kirchlichen Bekenntnisse und durch die lutherisch-reformatorischen Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts vollständig erfolgt. Diese Ansicht war einer der Gründe, warum sich lutherische Theologen 1934 ablehnend gegenüber auch nur dem Gedanken verhielten, eine Fortschreibung bzw. Ergänzung eigener Bekenntnistradition sei möglich und nötig. Dennoch muss auf der Basis der lutherischen Bekenntnisse die prinzipielle Offenheit für weitere Bekenntnisbildung angenommen werden: Wenn Bekenntnisse »Symbola« sind, in denen der »einhellige, allgemeine christliche Glaube« wider Irrlehren angegeben wird, wie sinngemäß in der Konkordienformel erklärt wird,⁹⁷ dann kann die Berechtigung dazu nicht epochal beschränkt sein.

Reisensburger Thesen

Argumentativ untermauert wurde diese Einsicht in den »Reisensburger Thesen«⁹⁸ zur lutherischen Anerkennung der Barmer Erklärung schon vor 30 Jahren: Danach weist die Theologische Erklärung von Barmen »alle klassischen Merkmale eines Bekenntnisses auf«. Sie »ist neue Konkretion und Anwendung des alten Christusbekenntnisses auf eine besondere Situation mit existentiellem Anspruch«. Sie »bekräftigt im Rückbezug auf die heilige Schrift fundamentale Glaubensüberzeugungen gegenüber einer aktuellen Irrlehre«. Und sie bekennt nicht eine partikulare, sondern »Kirche im Sinne des



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

Nizänums«. Wer den Bekenntnischarakter der Barmer Erklärung bestreiten will, weil sie »nicht alle für den christlichen Glauben fundamentalen oder in der Vergangenheit als kirchentrennend gewerteten Lehrpunkte« zur Sprache bringt, muss sich sagen lassen, dass auch »in der älteren Geschichte der Kirche [...] nicht jedes Bekenntnis den Charakter einer umfassenden Katechese gehabt« hat.

Zustimmung zu den »Reisensburger Thesen« schließt freilich nicht aus, wahrzunehmen, dass es zwischen der lutherischen Bekenntnisstradition und der Theologischen Erklärung von Barmen und zwischen der Barmer Erklärung und heutiger Einsicht in Bekenntnisnotwendigkeiten sehr wohl konstruktive Spannungen gibt. Dazu im Folgenden mit Blick auf die Erklärung von Barmen selbst einige Hinweise.

3. Die Theologische Erklärung von Barmen in heutiger Betrachtung

Präambel

Zunächst fällt auf, dass der gemeinhin als »Barmer Erklärung« publizierte Text häufig unvollständig ist: Die im Eingangsteil enthaltene Berufung auf die ersten beiden Artikel der (damals geltenden) Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche wird meist ausgespart, ebenso die anschließende Darlegung, wer in der Erklärung mit welcher Autorität und Legitimation das Wort ergreift.

Dreierlei in dieser »Präambel« ist für die heutige Betrachtung hervorzuheben.

Bekenntnissynode

Erstens, dass die Synode sich selbst als »Bekenntnissynode« versteht. Deren Synodale stammen zwar aus verschiedenen evangelischen Konfessionen und einem bunten Gemisch kirchlicher Organismen (verfasste Kirchen, freie Synoden, Kirchentage, Gemeindekreise). Aber sie stehen »gemeinsam auf dem Boden der Deutschen Evangelischen Kirche als eines Bundes der deutschen Bekenntniskirchen«. Das, was sie zusammenfügt, ist »das Bekenntnis zu dem einen Herrn der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche«. Damit stellt sich die Synode selbst in den großen Zusammenhang des Bekennens seit den Tagen der Alten Kirche und der Reformation.

Und sie zeigt erstaunliche Freiheit im Umgang mit der Unterschiedlichkeit von Formen der Legitimierung für die Synodalteilnahme.

Bekennen müssen

Zweitens. Der Anlass der Synode ist nicht von ihr herbeigeführt. Sie tagt, um zu reagieren – auf eine fundamentale Bedrohung, die von den »Deutschen Christen« und deren Kirchenregiment ausgeht. Gefährdet sind die »Gemeinsamkeit« des Bekenntnisses und die »Einheit« der Kirche, weil die »theologische Voraussetzung«, die den Bund der Bekenntniskirchen zusammenhält, »durchkreuzt und unwirksam gemacht wird«. Wenn die

theologischen Voraussetzungen der Kirche unwirksam werden, wird sie selbst unwirksam. Was auf dem Spiel steht, ist nicht ein Streit theologischer Richtungen, sondern die Kirche selbst. Deswegen spricht Hans Asmussen in seinem Einführungsvortrag von der »conditio sine qua non« der Kirche.

Bekennen nicht aus eigener Vollmacht

Drittens. Ob die Synode in Barmen reagiert, ist keine Frage ihres Ermessens oder danach, ob dies konfessionell statthaft sein kann. Die Synode sieht sich zur Reaktion gezwungen und befähigt: »Gemeinsam dürfen und müssen wir als Glieder lutherischer, reformierter und unierter Kirchen heute in dieser Sache reden. Gerade weil wir unseren verschiedenen Bekenntnissen treu sein und bleiben wollen, dürfen wir nicht schweigen, da wir glauben, dass uns in einer Zeit gemeinsamer Not und Anfechtung ein gemeinsames Wort in den Mund gelegt ist. Wir befehlen es Gott, was dies für das Verhältnis der Bekenntniskirchen untereinander bedeuten mag.«

Die Vollmacht, aus der heraus die Synode in Barmen spricht, ist also nicht durch die Synode selbst begründet. Sie feiert nicht sich selbst. Im Gegenteil: Sie weiß, dass sie sich nicht selbst verdankt. Gott selbst hat ihr »ein gemeinsames Wort in den Mund gelegt«. Sie spricht, weil sie sprechen muss. Ihr ergeht es wie dem Propheten Jeremias, der sich gegen seine Berufung sträubt: »Siehe, ich lege meine Worte in deinen Mund« (Jer. 1,9), befiehlt ihm Gott.

Wohin führt gemeinsames Bekennen?

Der Zwang zur Wahrheit hat Folgen, die für menschliche Prognose unabsehbar sind. Wohin führt es, wenn Synodale, die ganz unterschiedlich konfessionell beheimatet sind und bislang noch nie eine konfessionsüberschreitende Einheit gesucht und gefunden haben, nun durch Gott selbst zum gemeinsamen Bekennen genötigt sind? Wird dadurch das Verhältnis der Konfessionen angetastet, gar verändert?

Die Barmer Synode konnte nicht erahnen, dass sie selbst Anstoß gab zu einem Weg, der letztlich in die Leuenberger Konkordie 1973 einmündete – und damit in die Kirchengemeinschaft lutherischer, reformierter und unierter Kirchen sowie der Kirchen der Waldenser und der Böhmisches Brüder. Ebenso wenig konnte sie wissen, dass der Weg dorthin weit war und zunächst über Zerwürfnis und Konflikt führte. Die Synode, der Gott ein gemeinsames Wort in den Mund gelegt hatte, sprach in ihrer Erklärung mehr aus als sie eigentlich zu sagen willens war. Paradoxerweise deutet sie selbst im Einleitungsteil ihrer Erklärung an, dass sie dies weiß: »Wir befehlen es Gott, was dies [...] bedeuten mag.«

»Barmen« als umstrittenes Symbol

Tatsächlich zerbrach die in Barmen sich zusammenschließende Bekennende Kirche (auch) daran, dass schon 1934 und mehr noch 1935/1936 kein Konsens aller Kräfte darüber möglich war, welche normative Kraft »Barmen« für die weitere Entwicklung der evangelischen Christenheit und ihr Bekenntnis im NS-Staat



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

besäße. »Barmen« wurde zum Symbol, über dessen Auslegung man sich zerstritt, obwohl alle Seiten beteuerten, »Barmen« inhaltlich bewahren zu wollen.

Genauer die Rezeptionsgeschichte der Barmer Erklärung nachzuzeichnen, ist Aufgabe an anderer Stelle. Für das aktuelle Nachdenken über »Barmen« bleibt festzuhalten, dass echtes Bekenntnis kein Akt der Selbstinszenierung derer ist, die sich im Gemeinsamen gegenseitig bestätigen. Bekenntnis tut weh, auch wenn Zeit vergeht, bis dies spürbar wird.

Struktur der sechs Thesen

Während die Einleitung der Barmer Erklärung deren Veranlassung und Absicht beschreibt, sind die sechs Thesen ihre eigentliche Substanz. Ihre Struktur ist jeweils dreigliedrig und besteht

- a) aus einem (oder mehreren) Bibelwort(en),
- b) einer Bekenntnisaussage und
- c) einer »Verwerfung« (oder in These V zwei Verwerfungen) falscher Lehre.

Die Thesen beginnen also nicht mit einer Situations- bzw. Problembeschreibung, sondern mit dem Hören auf die Heilige Schrift.

Nur neutestamentliche Zitate

Bei formaler Betrachtung der Thesen sticht ins Auge, dass in ihnen ausschließlich neutestamentliche Bibelzitate Verwendung finden.

Dies ist nicht nur aus heutiger Sicht fragwürdig, sondern besonders im historischen Kontext der Barmer Erklärung: Sie wehrt sich ja gegen die Ideologie der DC, deren Affinität zur antisemitischen NS-Propaganda in aggressiver Abwertung des Alten Testaments Niederschlag fand.

Dass vor diesem Hintergrund die Barmer Erklärung dennoch nicht explizit auf das Alte Testament Bezug nimmt, ist ein Defizit, in dem sicherlich keine Ablehnung des Alten Testaments (vgl. Verpflichtungserklärung der Mitglieder des Pfarrernotbundes!), aber wohl doch mangelhaftes politisches Gespür der Barmer Synode für die Reichweite des NS-Wahns erkennbar wird. Dazu später mehr.

These I

»Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich« (Joh. 14,6). »Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer nicht zur Tür hineingeht in den Schafstall, sondern steigt anderswo hinein, der ist ein Dieb und ein Mörder. Ich bin die Tür; so jemand durch mich hineingeht, der wird selig werden« (Joh. 10,1.9).

Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.

Christus, das eine Wort Gottes

Bei aller Vertrautheit mit der ersten These der Barmer Erklärung, die viele in- und auswendig kennen, darf ihre Provokation für Vernunft und Praxis christlichen Lebens mitten in der Welt nicht entschärft werden: Christus und nur er alleine ist »das eine Wort Gottes«, dem wir Vertrauen und Gehorsam schulden und schenken dürfen. Und Christus ist als alleinige und einzige Offenbarung Gottes auch die einzige Quelle der kirchlichen Verkündigung.

»Proklamation der unverhüllten Intoleranz?«

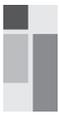
Die Exklusivität, die laut These I Christus – und nur ihm – in und für den christlichen Glauben zusteht, muss unweigerlich den Vorwurf hervorrufen, inkompatibel zumindest mit moderner Toleranz und Diskursfähigkeit zu sein. Karl Barth selbst hat – 25 Jahre nach Barmen – den Facettenreichtum dieses Vorwurfs beschrieben.⁸⁹ Die Kritik habe eine »intellektuell-ästhetische Seite«, die eine »betrübliche Verengung des Gesichtsfeldes menschlicher Erkenntnis« moniert; eine »moralische Seite«, die »den Abbruch aller Kommunikation und [...] Gemeinschaft zwischen Christen und Nichtchristen« gekommen sieht; und eine »politische Seite«, die im exklusiven Bekenntnis zu Christus allein »die Proklamation der unverhüllten Intoleranz«, insofern eine »nicht zu tolerierende Störung des Zusammenlebens verschieden denkender und bekennender Menschen« und im Grunde das »Prinzip von Unterdrückungen und Verfolgungen Andersgläubiger und Andersdenkender« beklagt.

Nicht Angebot, sondern Entscheidung

Vorschnell solche Anprangerung nur als Missverständnis abzumildern, wäre nicht im Sinne Barths. Für ihn wird in Christus als dem einen Wort Gottes »nicht nur etwas Gültiges, sondern das schlechthin Gültige [...], nicht nur ein vorläufig Richtiges, sondern das endgültig Wahre« zur Sprache gebracht. Das eine Wort Gottes ist nach Barths Überzeugung »nicht nur Angebot und Anleitung«, es »unterrichtet den Menschen nicht nur, es verwickelt ihn nicht nur in eine Diskussion: es verändert ihn. Es entscheidet über ihn. Es begnadigt ihn ganz, indem es ihn ganz richtet. Es befreit vorbehaltlos und eben so verpflichtet es auch. Es ist das Wort, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.«⁹⁰

Das eine Wort Gottes in einer vielfältigen Welt

Wie verträgt sich die Ausschließlichkeit des einen Wortes Gottes mit der Pluralität und Pluriformität irdischer Realitäten, die im Wandel von Kultur und Geschichte immer wieder neu dazu herausfordern, den (christlichen) Glauben in Dialog mit seiner Zeit zu setzen? Wie ist auch der Reichtum des biblischen Zeugnisses – man denke nur an die alttestamentliche Weisheit – mit Christus als dem alleinigen Wort Gottes zusammen zu sehen? Führt These I der Barmer Erklärung gar zur Absage an die Neuzeit,⁹¹ zur Abkapselung christlicher Existenz, die über Christus hinaus nichts wissen will, also:



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

zu einer Arroganz im Wortsinn, die den Glauben jeglicher Infragestellung enthebt und sich ergebnisoffenem Denken und Gespräch entzieht?

Zugespielt: Ist Barths theologischer Ansatz, wie er die erste (und dann auch die zweite) These der Barmer Erklärung bestimmt, selbst »totalitär« – und darum ein effizienter, weil ebenbürtiger Widerspruch gegen den NS-Totalitarismus?⁹²

Fragen, die – zumal in einer Kirche, die aus gutem Grund ihre Pluralismusfähigkeit beteuert⁹³ – intensive Auseinandersetzung verdienen. Ihre sachgemäße Beantwortung ist möglich, wenn das Verständnis der ersten These der Barmer Erklärung von ihrem eigenen Anfang her angebahnt wird – also den beiden Zitaten aus dem Johannes-Evangelium.

Nicht Weltanschauung, sondern Lehre vom Heil

Es geht »Barmen I« nicht um eine Weltanschauungstheorie, so wenig wie Karl Barth mit seiner Konzentration auf »das eine Wort Gottes« die Sinnhaftigkeit und Bedeutsamkeit vieler anderer »Worte« und Wirklichkeiten hat in Abrede stellen wollen.⁹⁴ Sondern es geht um das, was in der theologischen Fachsprache als »Soteriologie«, als Lehre vom Heil, bezeichnet wird, darum also, wo und bei wem der Mensch zu seiner Erlösung, seiner Rechtfertigung und Heiligung, seiner Seligkeit findet. »Barmen I« schließt nicht aus, dass es allerlei Interessantes, Wichtiges, Bedenkenswertes in der Vielfalt unserer Welt gibt. Aber es wiederholt das Zeugnis der Heiligen Schrift, dass nur Christus selbst »der Weg und die Wahrheit und das Leben« ist – und die einzige »Tür« zu Gott. Geltung erlangt dieses Zeugnis nicht durch Diskurs oder Diktat. Im »Hören«, »Vertrauen« und »Gehorchen« geschieht Glaube, der kraft des Heiligen Geistes geschenkt wird. Er verleiht Gewissheit, dass das Heil in Christus allein begegnet, unverfügbar und als freie Gnade Gottes.

Daran zu glauben, hat eine seelsorgliche und eine ideologisch-politische Dimension der Befreiung: Seelsorglich, weil der Mensch von Rechtfertigungszwängen und -versuchungen entlastet wird. Politisch, weil alle »Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten«, die absolute Geltung beanspruchen, insoweit in Grenzen gewiesen werden, als sie nie und nimmer zur Quelle kirchlicher Verkündigung werden können.

Emanzipation im Glauben an das eine Wort Gottes

In diesem Sinne ist »Barmen I« nicht Gegensatz, sondern Ermöglichung von Pluralismusfähigkeit. Das gläubige Wissen darum, dass Christus allein das eine Wort Gottes ist, emanzipiert nämlich dazu, sämtliche irdischen und weltlichen »Worte«, Weltanschauungen, Ordnungen und Postulate als vorläufig und deshalb prinzipiell diskussions- und überprüfungswürdig zu erkennen und zu durchschauen:

»Prüft aber alles, und das Gute behaltet« (1. Thess. 5,21).

»Barmen I« ist Widerspruch gegen Versuche der DC, angebliche »Schöpfungsordnungen« (Volk, Blut und Boden, Rasse, Geschichte, Obrigkeit, Familie und reichlicher Nachwuchs u. ä.) absolut zu setzen. Es ist aber

auch Widerspruch gegen heutige Ansinnen, gewisse Realitäten und Normen für sakrosankt zu erklären und kritische Reflexion darüber zu tabuisieren – in Welt und Kirche.

Schweigen zur »Judenfrage«

Allerdings bleibt »Barmen I« in bestimmter Hinsicht hinter dem eigenen Anspruch stark zurück: Es spricht von der »Heiligen Schrift«, ohne näher den unauflöselichen Zusammenhang von Altem und Neuem Testament, von Israel als dem auserwählten Volk Gottes und den im Neuen Bund diesem Volk beigeesellten Gläubigen aller Völker anzugeben. Hans Asmussens Vortrag enthielt keine Klarstellung.

Angesichts des nationalsozialistischen Rassenwahns ist das Fehlen fälliger Formulierung schwerwiegend. Es kann den Verdacht wecken, dass dafür die im damaligen deutschen Protestantismus – und vermutlich auch bei Synodalen in Barmen – anzutreffenden antijudaistischen und antisemitischen Ressentiments mit ursächlich sein könnten.

Pinchas Lapide hat deshalb die erste These der Barmer Erklärung als indirekten »Förderer eines gesellschaftlichen Antisemitismus« qualifiziert, »der zum Wegbereiter der rassistischen Apartheid und letzten Endes des Völkermordes geworden ist.«⁹⁵

»Barmen« – wie, von Ausnahmen abgesehen, der Christenheit in Deutschland und den Kirchen insgesamt – kann der Vorwurf nicht erspart werden, dass Diffamierung, Diskriminierung und Verfolgung der Juden meist schweigend hingenommen wurden. Auch in Barmen unterblieb, was im Lichte des »einen Wortes Gottes«, des jüdischen Menschen- und Gottessohnes Jesus von Nazareth, dringend hätte gesagt werden müssen.

Wer ist Christus?

»Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes«. Nicht ausbleiben darf die Nachfrage, wer mit »Christus« konkret gemeint ist: Der anscheinend sanfte Jesus Christus, der zum Diener ermahnt, oder der zornige Jesus Christus, der die Händler aus dem Tempel treibt? Der offenkundig frauenfreundliche Jesus Christus, der die Ehebrecherin vor der Steinigung bewahrt und sich mit etlichen Frauen umgibt (die ihn auch materiell unterstützen), oder der vermeintlich patriarchalisch geprägte Jesus Christus, der vom »Vater« im Himmel redet und in den engeren Jüngerkreis keine Frau aufnimmt? Ist der scheinbar revolutionäre Jesus Christus gemeint, der Waffenträger unter seinen Jüngern hat, oder der besonnene Jesus Christus, der selbst nicht zur Rebellion aufruft?

Unschwer lassen sich diverse Bilder von Jesus, dem Christus, und – einander widerstrebende – Bilder der Christusnachfolge mit Bibelstellen belegen. Schleicht sich durch die pauschale Berufung auf »Christus« eine Subjektivität ein, von der her sich menschliche Vorlieben nach Gutdünken grundieren lassen? In These II präzisiert die Erklärung, von wem sie spricht. Sie legt sich nicht auf ein separierbares Jesusbild fest,



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

sondern zeigt die wesentliche Bedeutung Jesu Christi für den Glauben auf.

These II

»Jesus Christus ist uns gemacht von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung« (1. Kor. 1,30).

Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem dankbaren Dienst an seinen Geschöpfen.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften.

Nachdem die erste These Christus als das eine Wort Gottes vorgestellt hat, widmet sich These II der Frage, in welcher Weise dieses Wort Gottes »pro nobis«, für uns, wirksam wird. Das neutestamentliche Zitat beschreibt durch vier Begriffe – Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung –, wie Christus Menschen im Glauben verändert. Dabei erweist die Gesamtlektüre des 1. Korintherbriefs, dass diese Begriffe konträr zu ihrer landläufigen Verwendung, ja: in deren Umkehrung bedeutsam sind.

Weisheit

»Weisheit«, die der Apostel Paulus meint, ist in den Augen der Welt Ärgernis und Torheit. Denn sie schaut im Kreuz Christi das Heil und vertraut der Auferstehung Christi. Es ist Weisheit, die keinen Applaus erntet. In ihr macht Gott »die Weisen zuschanden« (1. Kor. 1,27), all diejenigen, die es besser wissen und das große Wort führen, Meinungsmacher und Trendsetter mit Instinkt fürs Angesagte, politische und religiöse Ikonen einer aus eigener Kraft zu optimierenden Welt: »Wo sind die Klugen? Wo sind die Schriftgelehrten? Wo sind die Weisen dieser Welt? Hat nicht Gott die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht?«

Die Weisheit, die in Jesus entgegentritt, erschüttert alles, was Menschen favorisieren: Sie schreit in Todesangst am Kreuz nach dem ganz und gar fremden, unfassbar nahen Gott. Sie entdeckt in der Trauer des Ostermorgens Leben, mit dem man nicht rechnen kann. »Wer unter euch meint, weise zu sein in dieser Welt, der werde ein Narr, dass er weise werde« (1. Kor. 3,18). Es sind Narren, die an Gott in Christus glauben – und selbst damit zum »Schauspiel« werden.

Gerechtigkeit

Auch die »Gerechtigkeit«, von der Paulus spricht, ist kein Ausgleich der Interessen, keine Fairness, die man mit Fug und Recht vom Herrgott erwarten dürfte, kein einleuchtendes Prinzip, das allseitig auf Akzeptanz trifft und die Zukunft der Welt sichert.

Es ist Gerechtigkeit, die unverdientermaßen zur Welt kommt. Sie beschämt alle, die einklagen, was doch recht und billig ist. Sie beruft Unwürdige, sogar den ehemals fanatischen Christenverfolger Saulus. Es ist

Gerechtigkeit, die nicht vom guten Gewissen gedeckt wird: »Ich bin mir zwar nichts bewusst, aber darin bin ich nicht gerechtfertigt: der Herr ist's aber, der mich richtet« (1. Kor. 4,4).

Es ist die Gerechtigkeit, die schon gilt und doch noch vor den Augen der Welt verborgen bleibt. Erst der Ge Kreuzigte und Auferstandene als der kommende Herr ist es, »der auch ans Licht bringen wird, was im Finstern verborgen ist, und wird das Trachten der Herzen offenbar machen« (1. Kor. 4,5). Es ist Gerechtigkeit, über die man sich wundern muss, weil in ihr »einem jeden von Gott sein Lob zuteil werden« wird – ein Lob, das alle Welt überrascht. Es ist unendlich gnädige und deshalb unendlich strenge Gerechtigkeit, in der Christus zur Liebe anstiftet.⁹⁶

Heiligung

Weil Christus die Gerechtigkeit schenkt, kann und muss sie Menschen erneuern. So wird Christus zur »Heiligung«. Der verlorene Mensch ist von Gott gefunden und wird deshalb für sich selbst auffindbar als einer, der anders werden darf. Rechtfertigung allein aus Gnaden entmachtet Dämonen, die zur zwanghaften Suche nach Anerkennung treiben. Heiligung schöpft aus der Freiheit, die dieser Entmachtung folgt. Einzelne lässt sie entdecken, dass ihr Leib »Tempel des heiligen Geistes« ist, der als Heimstatt geistvollen Lebens gepflegt werden will. Heiligung weckt zugleich Demut und Urteilskraft, die dem Bösen wehrt: »Alles ist mir erlaubt, aber es soll mich nichts gefangen nehmen« (1. Kor 6,12).

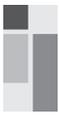
Heiligung ist aber kein Privatvergnügen. Sie bildet Gemeinschaft, in der sich alle mit je eigenen Charismen zur Ehre Gottes und in Fürsorge füreinander einbringen: Gemeinschaft, die sich dadurch auszeichnet, dass in ihr »die Glieder des Leibes, die uns die schwächsten zu sein scheinen, die nötigsten« sind (1. Kor, 12,22).

Heiligung wandelt Sozialgefüge. Aber es pervertiert »Heiligung«, wenn unter Berufung auf sie eine Gesellschaftsform der »Heiligen« konstruiert wird, die sich selbst zum Vorbild erklären. Nicht kluge Rede oder Prophetie oder Erkenntnis, auch nicht Frömmigkeit ist wertvollste Gabe der Gemeinschaft, die durch Heiligung gebildet wird, sondern Liebe: Sie eifert nicht, sie blüht sich nicht, sie sucht nicht das Ihre (1. Kor 13).

Erlösung

Christus ist Erlösung, weil er den Tod überwindet und so die gründlichste, mächtigste Lebensangst besiegt. Wäre der Tod definitiv das Letzte, Endgültige, dann hätte alles zuvor seine Signatur: Nichts hätte Bestand. Der »Stachel des Todes« ist »Sünde«, wie Paulus sagt, weil im Angesicht eines unüberwindlichen Todes Sinn relativiert, Verantwortlichkeit abgewählt und allein dem Augenblick gefrönt werden kann: »Lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot« (1. Kor 15,32).

Nur wer weiß, dass eigenes Tun und Lassen »nicht vergeblich ist in dem Herrn« (1. Kor 15,58), wer weiß,



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

dass eben nicht alles egal ist, sondern in Zeit und Ewigkeit Spuren hinterlässt, der wird der Sünde der Gleichgültigkeit und dem Laster der Trägheit widerstehen können.

Erlösung in Christus mobilisiert gegen eine Ignoranz, die allem seinen Lauf lässt. Und sie schenkt tröstliche Gelassenheit, weil nicht wir es sind, die alles am Laufen halten und »Sinn machen« müssen.

Zuspruch und Anspruch, Evangelium und Gesetz in Christus

Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung – damit sind Identitätsmerkmale des einen Wortes Gottes, Christus, als radikale Negation aller Strategie menschlicher Selbstvervollkommnung formuliert. Christus als »Zuspruch« und »Anspruch« verwehrt sich gegen jede Instrumentalisierung des Göttlichen. »Vergebung aller unserer Sünden« schenkt nur Christus allein – und es ist niemand, der dieser Vergebung nicht bedürfte.

Seine Vergebung ist aber nicht Abschiedsgruß eines Gottes, der sich sodann in einen Beobachterstatus zurückzöge. Es ist Vergebung, die mit dem Anspruch auf »unser ganzes Leben« einhergeht. Die durch die Reihenfolge von »Zuspruch« und »Anspruch« in der zweiten Barmer These vorgenommene theologische (und dogmengeschichtlich beachtliche) Weichenstellung wurde bereits im Blick auf Asmussens Vortrag erwähnt und kann hier kurz zusammengefasst werden:

Um zu vermeiden, dass Gottes »Gesetz« als selbstständige Größe und Macht – und damit quasi als Konkurrenz zu Christus – vom Glauben Besitz zu ergreifen sucht, sieht Karl Barth das rettende und das richtende Handeln Gottes in seinem einen Wort Christus (und nur dort) zentriert. In ihm und nur in Christus wird dem Menschen die Vergebung aller Sünden zuteil und »mit gleichem Ernst« der Anspruch Gottes offenbar.

Barth steht damit in Konflikt mit jeder Theologie, die neben Christus anderen Mächten zugesteht, mit göttlicher Autorität Ansprüche erheben zu können. Nicht nur der den DC nahestehende Emanuel Hirsch vertrat dies. Auch z. B. der Erlanger Theologe Werner Elert betrachtete Barths »Christomonismus« als einen durch das lutherische Bekenntnis ausgeschlossenen Irrweg.⁹⁷

In allen Lebensbereichen Christus zu eigen

Zur Zeit der Beschlussfassung wendet sich die zweite Barmer These nicht nur gegen die – chronologische und sachliche – Vorordnung des »Gesetzes« vor das »Evangelium«, mithin die Vorordnung von Strafe und Verdammung vor der Vergebung, des Gerichtes vor der Errettung.

»Barmen II« richtet sich auch und besonders gegen eine theologische Interpretation des »Gesetzes«, wonach dieses in Dekalog und prophetischer Bußpredigt, zusätzlich aber auch in Form von weltlicher Ordnung Gehorsam einfordern könne. Traditionsstränge neu-lutherischer »Zwei-Reiche«-Lehre (auf die unten zu The-

se V noch ausführlicher einzugehen sein wird) hatten eine gottgewollte Autonomie obrigkeitlichen Handelns vertreten, die unabhängig vom Evangelium respektiert werden müsste.

Solche Theologie, die auch von Teilnehmern der Barmer Synode gutgeheißen wurde, nennt die Verwerfung eine »falsche Lehre«. Es kann keine Lebensbereiche geben, »in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herrn zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften.« Die als »Königsherrschaft Christi« benannte Lehre Karl Barths ist in »Barmen II« in nuce umrissen: Für den Christenmenschen – also im Glauben – sind Zuspruch und Anspruch Gottes in Christus umfassend.

Freier, dankbarer Dienst

Dass nach »Barmen II« allein das eine Wort Gottes als Zuspruch und Anspruch das »ganzes Leben« betrifft, ist Protest gegen Totalitarismus jeder (auch religiöser!) Couleur: Es kann keinen anderen Zuspruch und Anspruch geben, der auf unser ganzes Leben zielt.

Aber – und hier spricht »Barmen II« dank lutherischer Intervention mehr aus als Karl Barth beabsichtigte⁹⁸ – es ist nicht allein Abwehr, sondern Offensive: Denn in Christus als Zuspruch und Anspruch »widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen.« Der Mensch ist also nicht (nur) passives Objekt des göttlichen Zuspruchs und Anspruchs, der ihm in Christus begegnet, sondern er ist auch Subjekt: Weil ihm »Befreiung aus gottlosen Bindungen« widerfährt, ist der gläubige Mensch zu »freiem, dankbarem Dienst« gerufen. Luthers »Freiheit eines Christenmenschen« lässt grüßen.

Keine Reduktion auf Innerlichkeit

»Barmen II« kämpft gegen eine theologiegeschichtliche Entwicklung, zu der freilich der Missbrauch der lutherischen Unterscheidung zwischen »geistlicher« Freiheit und »weltlicher« Knechtschaft beigetragen hatte. Dietrich Bonhoeffer analysierte diese Entwicklung zehn Jahre nach Barmen so: »Die Verdrängung Gottes aus der Welt, aus der Öffentlichkeit der menschlichen Existenz, führte zu dem Versuch, ihn wenigstens in dem Bereich des ‚Persönlichen‘, ‚Innerlichen‘, ‚Privaten‘ festzuhalten.«⁹⁹

Die Reduktion des kirchlichen Auftrags auf Predigt und Seelsorge, fromme Innerlichkeit und karitative Barmherzigkeit, die Reduktion der Christus-Verkündigung auf Seelenheil und diakonisches Mitleid galt nicht wenigen Lutheranern in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als Mittel der Wahl, um Konflikten mit Staat und Politik auszuweichen. De facto vollzog sich in dieser Haltung aber nicht nur eine Privatisierung und Marginalisierung des Christseins, sondern auch eine verdeckte Politisierung: Indem Theologen und Kirchenleitungen zu bestimmten Entwicklungen »nichts« sagten, sagten sie dennoch viel, weil sie – gewollt oder ungewollt – denen das Feld überließen, denen sie nicht widersprachen (»beredtes Schweigen«).



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

Die gottlosen Bindungen dieser Welt

Die Verklammerung der Freiheit von gottlosen Bindungen einerseits mit dem freien Dienst an Gottes Geschöpfen andererseits hätte, besonders im Kontext der NS-Tyrannie, nach politischer Konkretion verlangt: Reichlich Beispiele gab es bereits im Frühjahr 1934 dafür, dass und wie der NS-Unrechtsstaat Gottes Geschöpfen Gewalt antat – Juden, Kommunisten und Sozialisten, Roma und Sinti, Bibelforschern, Homosexuellen, Behinderten. Zu betrauern ist (wie schon hinsichtlich »Barmen I«), dass auch innerhalb der Bekennenden Kirche nur sehr wenige den Mut dazu fanden. Die Synode in Barmen zählt nicht dazu. Immerhin wagte sie, die Freiheit durch Christus den »gottlosen Bindungen dieser Welt« gegenüberzustellen. Und die Barmer Erklärung folgt nicht den (auch kirchlichen) Gepflogenheiten im NS-Reich, indem sie etwa für den Dienst an »Führer und Vaterland«, dem »deutschen Volk«, der »arischen Rasse« o. ä. geworben hätte. Stattdessen wird in der zweiten These von Barmen vom Dienst an Gottes »Geschöpfen« gesprochen – und damit indirekt eingeladen, Gottes Schöpferhandeln mit der Rassenideologie der Nationalsozialisten zu vergleichen.

Gottes Geschöpfe

Eigens hervorzuheben ist, dass in »Barmen II« – und innerhalb der Barmer Erklärung nur an dieser Stelle – durch die Rede von Gottes »Geschöpfen« der erste Artikel des Glaubensbekenntnisses (der Glaube an Gott, den Vater und Schöpfer) tangiert wird. Die im Dialog von Theologie und Politik zu diskutierende Bewahrung der Schöpfung durch nachhaltige Ökonomie und wettbewerbsfähige Ökologie war gewiss nicht im Blick der Barmer Erklärung, kann aber hier an die zweite These Anschluss finden.

Dem Wortlaut der Verwerfung in »Barmen II« nach ist der »Dienst an seinen Geschöpfen«, zu dem Christus befreit, eine weltumspannende Aufgabe: Bereiche, in denen diese Freiheit und dieser Dienst ausgeblendet werden dürften und der Christenmensch »anderen Herren zu eigen« wäre, kann es nicht geben. Das Angewiesensein auf Rechtfertigung und Heiligung in Christus kennt keine Ausnahme.

Nur die Kirche als Adressat?

Umso mehr verdient (nochmals) Beachtung, dass Hans Asmussen in seinem (mit Barth abgesprochenen!) Vortrag – der integraler Bestandteil des Beschlusses von Barmen wurde – betont: Der Anspruch auf alle Lebensbereiche gelte nur »der Welt, die den Anspruch erhebt, Kirche zu sein, und den Christen, die sich dieser Welt verbündet haben«, nicht aber »der Welt, die nicht Kirche sein will«. ¹⁰⁰ Wollte Asmussen die Angriffsfläche, die »Barmen II« für den totalitären Staat bot, verkleinern? Sollte die Einschränkung, die er vornahm, sicherstellen, dass dann und nur dann der Konflikt mit »Welt« und »Staat« riskiert wurde, wenn diese sich selbst religiös stilisierten? Die Reibung zwischen These II und ihrer Auslegung durch Asmussen führt zu Überlegungen, die im Zusammenhang mit »Barmen V« weiter zu verfolgen sind.

Die dritte, vierte und sechste These der Theologischen Erklärung von Barmen befassen sich mit der Kirche. Sie antworten auf Fragen nach Wesen und Auftrag, Botschaft und Gestalt, Dienst und Ämter der Kirche. Es ist sachgerecht, diese drei Thesen zusammen zu betrachten.

These III

»Lasset uns aber rechtschaffen sein in der Liebe und wachsen in allen Stücken an dem, der das Haupt ist, Christus, von welchem aus der ganze Leib zusammengefügt ist« (Eph. 4,15.16).

Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt. Sie hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, dass sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen.

These IV

»Ihr wisset, dass die weltlichen Fürsten herrschen und die Oberherren haben Gewalt. So soll es nicht sein unter euch; sondern so jemand will unter euch gewaltig sein, der sei euer Diener« (Mt. 20,25–26).

Die verschiedenen Ämter in der Kirche begründen keine Herrschaft der einen über die anderen, sondern die Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten und befohlenen Dienstes.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und dürfe sich die Kirche abseits von diesem Dienst besondere, mit Herrschaftsbefugnissen ausgestattete Führer geben oder geben lassen.

These VI

»Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende« (Mt. 28,20).

»Gottes Wort ist nicht gebunden« (2. Tim. 2,9).

Der Auftrag der Kirche, in welchem ihre Freiheit gründet, besteht darin, an Christi Statt und also im Dienst seines eigenen Wortes und Werkes durch Predigt und Sakrament die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne die Kirche in menschlicher Selbstherrlichkeit das Wort und Werk des Herrn in den Dienst irgendwelcher eigenmächtig gewählter Wünsche, Zwecke und Pläne stellen.

Die dritte, vierte und sechste These der Barmer Erklärung bekämpfen die damals von Reichsbischof, Reichskirchenregierung und DC vertretene Meinung, die Kirche selbst dürfe Inhalte ihrer Verkündigung bestimmen (die sich freilich auf den geschichtlichen Kairos der NS-Herrschaft beziehen müsse), die Verfasstheit der Kirche aber sei im Einvernehmen mit der weltlichen Obrigkeit zu ordnen.



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

Zur Erinnerung: 1933 bis Anfang 1934 hatte Hitler selbst darauf hinzuwirken versucht, den deutschen Protestantismus in einer Reichskirche im NS-Staat zu platzieren. Dies, so bekräftigte Emanuel Hirsch im Juli 1934, sei »eine politische Notwendigkeit des kirchlichen Lebens. Die evangelische Kirche muss in ihrer Verfassung dem Staat angepasst sein.«¹⁰¹

Christus, das Haupt der Kirche

Schon durch die Auswahl der Bibelworte, mit denen die »Barmen III« und »Barmen IV« eröffnet werden, wird solcher Gleichschaltung widersprochen.

Das Zitat aus Eph. 4, wonach Christus selbst das Haupt der Kirche ist, und die Mahnung Jesu in Mt. 20 gegen eine Hierarchisierung unter denen, die ihm nachfolgen, schließen jede Willkür kirchlicher Rechtssetzung, insonderheit jede Übernahme des »Führer«-Prinzips in der Kirche aus. Kirche wächst »in allen Stücken« auf Christus hin und nur auf ihn zu.¹⁰²

Ausdrücklich sagt die dritte These, dass es Christus selbst ist, der durch sein gegenwärtiges Handeln »als der Herr« Kirche schafft, und zwar – hier wurde auf lutherischen Wunsch ein Anklang an Confessio Augustana VII integriert – »in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist«. Wenn und solange Kirche in diesem Sinne die Kirche Jesu Christi ist und sein will, kann sie gar nicht anders, als mit Vertrauen und Gehorsam (vgl. These I), Botschaft und Ordnung zu bezeugen, dass sie allein Christi Eigentum ist, allein von Trost und Weisung Christi lebt und das Kommen ihres Herrn erwartet.

Evangelisches Kirchenverständnis

»Barmen III« entwirft in wenigen Sätzen einen Grundriss evangelischer Ekklesiologie.

Christus allein ist Herr der Kirche. Dass es neben – oder abgeleitet von – ihm weitere »Herren« der Kirche geben könnte, wird in »Barmen III« nicht einmal als Möglichkeit in Erwägung gezogen. Politische, gesellschaftliche, auch kirchliche »Herren« müssen sich von Barmen sagen lassen: Allein vom »Haupt« Christus her wird Kirche zum »Leib«, zur vielgliedrigen Einheit zusammengefügt. Auf dieses Haupt hin wächst und gedeiht sie. Alles in ihr ist nur dann Kirche, wenn es von Christus her begründet und als Bewegung zu ihm unterwegs ist. Schon das biblische Bild vom »Leib« signalisiert, dass Kirche als lebendige Gemeinschaft gemeint ist. Sie lebt, indem sie Christus als den bezeugt, der seine Kirche jetzt regiert, tröstet, leitet und zugleich der Herr ist, auf dessen Zukunft sie hofft.

Botschaft »an alles Volk«

Weil der zur Welt gekommene Gottessohn ihr Herr ist, kann sich Kirche niemals abschotten. Sie ist in einem bestimmten Sinn extrovertiert, muss »mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder« ihren Herrn bezeugen. Kirche ist nicht »mitten in der Welt«, um dort unter sich zu bleiben. Die Welt ist ihr Adressat. Kirche richtet – wie die sechste Barmer These ergänzt – ihre Verkündigung »an alles

Volk«. Dabei ist sie vom Bewusstsein göttlicher Sendung und Freiheit erfüllt: Ihre Botschaft bekundet die Kirche nämlich nicht, weil sie sich selbst dazu bevollmächtigt hätte, sondern weil sie »an Christi Statt und also im Dienst seines eigenen Wortes und Werkes« (These VI) zu agieren berufen ist.

Die Reflexion der drei »Kirchen«-Thesen der Barmer Erklärung berührt wenigstens vier weiterführende Fragenkomplexe.

»Gemeinde von Brüdern« – und die Frauen?

Zum einen: Die Wesensbestimmung der Kirche als »Gemeinde von Brüdern« lässt erkennen, dass die Barmer Synode hier von sich selbst spricht. In der Einladung zur Synodaltagung waren die angeschriebenen »intakten« Landeskirchen und die Bekenntnisgruppierungen in den anderen – von den DC beherrschten – Landeskirchen ausdrücklich gebeten worden, »Männer« zu entsenden, was denn auch geschah (Ausnahme war Stephanie von Mackensen, Pommern).¹⁰³ Damit wollte die Synode nicht demotivieren, dass innerhalb der Gemeinden Männer wie Frauen zum Leib Christi gehören. Die Kirche aber, die als »Gemeinde von Brüdern« in Barmen Irrlehren verwirft, ist nach eigenem Begriff nicht identisch mit Ortsgemeinden und kirchlichen Einrichtungen. Sie ist Kirche, insofern sie sich in Barmen zum Bekenntnis entschließt. Und sie geht in patriarchaler Weise von der Geltung dieses Bekenntnisses für das gesamte kirchliche Leben, für alle (evangelischen) Christinnen und Christen aus.¹⁰⁴ Aktuelle Retrospektive wird hier kritisch nachfragen:

Konnte »Barmen« repräsentativ bekennen, obwohl so gut wie ausschließlich Männer das Wort führten? Ist es angemessen, die Barmer »Gemeinde von Brüdern« in eine »geschwisterliche Gemeinde« umzuformulieren? Ist es nur spekulativ, darüber nachzudenken, ob die Erklärung in Barmen andere Akzentuierung gefunden hätte, wenn sie von einer »Gemeinde von Schwestern und Brüdern« beraten worden wäre?

»Christus in Wort und Sakrament gegenwärtig« – nur dort?

Der zweite Fragenbereich, zu dem die Ekklesiologie der Barmer Thesen leitet: Genügt es, Kirche als die »Gemeinde« zu verstehen, in der »Christus in Wort und Sakrament« handelt? Dadurch nicht ausgeschlossen, aber unausgesprochen ist, dass Kirche sich auch im sozialen Handeln, in Taten der Nächstenliebe und Hilfe, in Sorge und Fürsorge ereignet: Ist Christus nur in Wort und Sakrament gegenwärtig? Wo bleibt die diakonisch-politische Dimension der »Kirche für andere«, wie sie – später – Bonhoeffer einforderte? Wo bleiben ihre Aufgaben in Bildung, Erziehung, Kultur, Kunst, im gesellschaftlichen Diskurs? Gehören diese »Lebensvollzüge« von Kirche nur am Rande zu ihr, so dass Barmen sie nicht eigens erwähnen zu müssen meint? Haben wir es in Barmen mit einem »insularen Charakter der Kirche«¹⁰⁵ zu tun? Barmen stellt sich jedenfalls dagegen, dass sich Kirche verzettelt.



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

Karl Barth hatte ein knappes Jahr vor Barmen gerügt, dass Theologen »der Gewalt des Wortes Gottes nicht mehr so ganz trauen, sondern ihm mit allerhand Veranstaltungen zu Hilfe kommen zu müssen meinen«. ¹⁰⁶ In Zeiten, in denen von vielen nach einer »Kirche für das Volk«, einer die besondere geschichtliche und politische Situation aktiv wahrnehmenden und gestaltenden Kirche, gerufen wurde, lag Barth und der Barmer Synode daran, in einer absichtlich sehr konzentrierten, exklusiven Weise Auftrag und Freiheit der Kirche von Christus her zu bekennen: Kirche ist nicht deshalb Kirche, weil sie tut, was von ihr erwartet wird. Sie ist Kirche, indem sie Christus als ihr Haupt bekennt.

Diese Engführung sollte in aktueller Reflexion wohl kritisch diskutiert, aber nicht als »historisch bedingt« abgetan werden. Denn die Weite kirchlichen Interesses und Engagements heutzutage darf sich von Barmen schon fragen lassen, ob und inwiefern in allem, was getan und gesagt wird, noch Christus als der Herr der Kirche und die Kirche als sein Eigentum zu erkennen ist. Bezeugt Kirche als gesellschaftlicher »Player« in unzähligen Bereichen des öffentlichen Lebens stets, dass sie allein von Trost und Weisung Christi leben und leben möchte?

Nur knapper Verweis auf den Heiligen Geist?

Drittens. Nur an einer einzigen Stelle in den Barmer Thesen – These III – und dort denkbar knapp ist vom Heiligen Geist die Rede: Christus handelt »in Wort und Sakrament durch den heiligen Geist als der Herr gegenwärtig«. Der Heilige Geist, von dem Barmen spricht, wirkt in der Kirche Jesu Christi. Das biblische Zeugnis, dass der Geist Gottes »weht, wo er will« (Joh. 3,8), bleibt unbesprochen. Verständlich ist dies vor dem Hintergrund, dass die DC in der »nationalen Erweckung« durch den Nationalsozialismus den göttlichen Geist am Werk sahen, der das gedemütigte deutsche Volk zu neuer Stärke und Geschlossenheit in Hingabe an den Führer ermächtigte. Die (aus der Feder Barths stammende) Erklärung der Ersten Freien Reformierten Synode in Barmen vom 4. Januar 1934 verglich die DC mit der »Schwärmerei«, von der sich schon die Bekenntnisse der Reformation distanziert hatten. Deshalb zeigte sich Barmen reserviert gegenüber einem prononcierten Bekenntnis zum freien Wirken des Heiligen Geistes; in Asmussens Vortrag sucht man vergebens danach.

Aus heutigem Blickwinkel darf aber gefragt werden, ob im Dialog mit Barmen nicht gerade die Pneumatologie – die Lehre vom Heiligen Geist – eingefordert werden muss, um den Intentionen der Barmer Erklärung Genüge zu tun: Wenn Christus in seiner Kirche »als der Herr gegenwärtig« (These III), bei ihr »alle Tage bis an der Welt Ende« (These VI) und zugleich der auf sie zukommende Herr ist, dessen »Erscheinung« die Kirche erwartet (These III), dann ist diese Kirche um Christi willen nicht statisch und monolithisch, sondern lebendige Kirche unterwegs. Es ist vertrauensvolle Kirche, die sich nicht selbst festhalten muss, weil sie in Christus gehalten wird. Es ist geistvolle Kirche, die nicht autistisch Gewohntes rezitiert, sondern Nachfol-

ge als Wagnis auf sich nimmt – und »hinaus« geht vor die eigene Tür.

Verfasste Kirche als Zweckverband?

Viertens wecken die Aussagen der Barmer Erklärung zur Kirche die Frage nach dem Stellenwert von »Kirche« im heutigen Bewusstsein evangelischer Christinnen und Christen. Nicht selten ist »Kirche« in den Augen von Kirchenmitgliedern unserer Tage lediglich Mittel zum Zweck, ein organisatorischer Zweckverband, der funktional gesehen und dazu gebraucht werden soll, das religiöse Leben des Einzelnen und der Ortsgemeinde nach deren Maßgabe zu fördern. Von Barmen her allerdings verbietet sich solches – in protestantischer Geisteswelt nicht eben seltenes – Zerreden der Kirche, das zwar dem individuell gewissenhaften Glauben, nicht aber der »verfassten« Kirche als Institution eine theologische Daseinsberechtigung zugesteht.

Kirche handelt an Christi Statt

These III und These VI der Barmer Erklärung betonen die Würde der Kirche auf je eigene Weise. Während in der dritten These Christus selbst »in Wort und Sakrament« handelt, ist laut These VI die Kirche sogar das Subjekt, das »an Christi Statt [...] durch Predigt und Sakrament« seinen Auftrag erfüllt. In seiner Kirche ist Christus »alle Tage bis an der Welt Ende« (Mt. 28,20 als einleitendes Bibelwort für These VI). Weil er als gegenwärtiger Herr seine Kirche dazu befreit und befähigt, die »Botschaft von der freien Gnade« zu verkünden, kommt in ihrem Zeugnis er selbst zur Sprache. Und weil ihr Herr selbst in und durch seine Kirche wirkt, ist die Sorge um die Verfasstheit der Kirche, ihre Struktur und Ordnung, ihre Ämter und Dienste eben nicht als nachrangige Angelegenheit einzustufen, die nach pragmatischen und praktischen Gesichtspunkten und nach Gutdünken so oder so geregelt werden kann.

Christus bezeugen auch durch das Kirchenrecht

Die Verwerfungen der Thesen III, IV und VI sind eindeutig: Zur Identität der Kirche gehören die (direkten) Aussagen in Predigt und Sakrament ebenso wie die Aussagen, die durch Recht und Gesetz der Kirche (indirekt) auf ihren Herrn schließen lassen. Mit beiden – ihrer Botschaft und ihrer Ordnung – hat Kirche Christus zu verkündigen. Deshalb darf sie niemals die Präsenz ihres Herrn – sein »Wort und Werk« – »in den Dienst eigenmächtiger Wünsche, Zwecke und Pläne stellen wollen« (These VI). Sie darf auch nicht die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung in eigenes oder fremdes Belieben stellen oder »dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen« überlassen (These III). Und dementsprechend darf sie sich niemals jenseits ihrer Botschaft und ihres Dienstes »mit Herrschaftsbefugnissen ausgestattete Führer geben oder geben lassen« (These IV).

Kritische Überprüfung kirchlicher Gestalt und Praxis

Mit seiner Hochschätzung eines bestimmten Kirchenverständnisses bietet die Barmer Erklärung Ansätze für



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

den ökumenischen Dialog darüber, wie und warum Kirchen an ihrer eigenen Gestalt festhalten oder zu deren Reform bereit sind. Auch innerhalb des Protestantismus (und einer einzelnen Landeskirche wie der bayerischen) kann die Befassung mit Barmen zu selbstkritischer Überprüfung stimulieren. Dabei wird man sich nicht mit dem Blick darauf begnügen können, ob Kirchenverfassung und Kirchengesetze formal dem Auftrag der Kirche zugeordnet sind. Auch nach Rechtspraxis und Rechtsbewusstsein, nach dem Vollzug anvertrauter Ämter, ja: nach dem Geist, in dem Ämter und Dienste wahrgenommen werden, also nach Leitungskompetenz und Leitungswirklichkeit ist zu fragen.

Steht »die Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten Dienstes« im Zentrum – oder die »Herrschaft der einen über die anderen« (These IV)? Bezeugt die Kirche auch mit ihrem Auftreten, dass sie »Kirche der begnadigten Sünder« ist? Ist Kirche auffindbar »mitten in der Welt der Sünde« (These III)? Richtet die Kirche die Botschaft von der freien Gnade Gottes wirklich »an alles Volk« (These VI) – oder vornehmlich an die so genannte Kerngemeinde? Kurz: Wie und für wen ist »Kirche« da?

»So soll es unter euch nicht sein«

»So soll es nicht sein unter euch«, zitiert die vierte These ein Wort Jesu aus dem Matthäus-Evangelium, in dem er dem »Herrschen« der weltlichen Fürsten das »Diener«-Sein der Jünger, also in der Gemeinde, entgegensetzt. Genaues Hinsehen ist angezeigt: Manches »Herrschen« ist in Wahrheit mühsamer Dienst, der es keinem recht machen kann. Mancher »Dienst« ist in Wahrheit ein Gieren nach Macht, das sich in eitler Demut klein gibt. Wer dient in der Kirche wem? Weshalb z. B. gibt es – nicht erst neuerdings – das Phänomen, dass Kirchenvorstände sich selbst als »Aufsichtsräte« und Pfarrer/Pfarrerinnen als »Geschäftsführer« empfinden?

»Volkskirche«

Reizvoll ist nicht zuletzt, sich anhand der Barmer Erklärung darauf zu besinnen, was speziell »Volkskirche« gegenwärtig ist und sein soll, welche Chancen sie nützen, welchen Gefahren sie sich stellen muss – und zu welchen Reformen sie im Vertrauen auf ihren Herrn und in Verteidigung ihrer Freiheit mitten in der Welt finden sollte. Welche »weltanschaulichen und politischen Überzeugungen« (These III) versuchen heute, Einfluss auf Botschaft und Ordnung der Kirche zu nehmen? Gibt es innerhalb der Kirche Tendenzen, »das Wort und Werk des Herrn in den Dienst irgendwelcher eigenmächtig gewählter Wünsche, Zwecke und Pläne« (These VI) zu stellen? 1934 und – unter ganz anderen Rahmenbedingungen – auch heute führt das Ringen um Ekklesiologie unweigerlich zur Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Politik, Kirche und Staat, wie es in der fünften These thematisiert wird.

These V

»Fürchtet Gott, ehret den König!« (1. Petr. 2,17).
Die Schrift sagt uns, dass der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlö-

sten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen. Die Kirche erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnungen an. Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten. Sie vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat über seinen besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen und damit selbst zu einem Organ des Staates werden.

Gelegentlich ist These V als »theologisch-ethische Nagelprobe« der Barmer Erklärung bezeichnet worden.¹⁰⁷ Fest steht, dass diese These wie keine andere damals zu Kontroversen führte: Erst nachdem Barth in der Nacht vom 30. auf 31. Mai durch Änderungen auf Bedenken eingegangen war, wurde »Barmen V« konsensfähig.¹⁰⁸

Zitat aus dem 1. Petrusbrief

Bereits die Auswahl des Bibelwortes, das die fünfte These eröffnet, hat programmatischen Charakter. Zitiert wird weder aus dem in der neulutherischen Tradition beliebten 13. Kapitel des Römerbriefes (»Jedermann sei untertan der Obrigkeit ...«), noch, wie es in reformierter Theologie üblich war, aus dem 5. Kapitel der Apostelgeschichte (»Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen«), sondern aus dem 1. Petrusbrief. Dort wird die christliche Gemeinde als »heiliges Volk« darauf eingeschworen, in Selbstverständnis und Haltung aus dem Glauben an Christus »unter den Heiden« zu leben: Christliche Freiheit dürfe kein »Deckmantel der Bosheit« sein, sondern verwirkliche sich darin, dass sich die Gläubigen als »Knechte Gottes« vorbildlich verhalten. Enthaltensamkeit, Rechtschaffenheit und gute Taten gehören ebenso dazu wie Respekt vor »aller menschlichen Ordnung um des Herrn willen«, auch vor dem König und seinen Statthaltern, die von Gott selbst »gesandt sind zur Bestrafung der Übeltäter und zum Lob derer, die Gutes tun« (1. Petr. 2,14).

Politikum, aber kein politischer Widerstand

»Ehrt jedermann, habt die Brüder lieb, fürchtet Gott, ehrt den König!«, lautet die in der fünften These zitierte Bibelstelle vollständig. Barmen ist weit entfernt davon, im NS-Staat den Antichristen am Werk zu sehen. Politischer Widerstand als Ungehorsam oder gar als Kampf gegen die nationalsozialistische Diktatur wird in Barmen gar nicht in Betracht gezogen. So sehr die Tatsache, dass eine »Bekennnissynode« tagt und die Freiheit der Kirche als Eigentum ihres Herrn Christus bezeugt, im NS-Staat natürlich ein Politikum darstellt, so wenig will die Synode ihr Bekenntnis als politischen Akt verstanden wissen.



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

Im Gegenteil: Von der übergroßen Mehrheit der Barmer Synodalen ist anzunehmen, dass sie – trotz Abscheu für die DC und deren politische Komplizen – an der Treue zu Führer und Staat nicht rütteln ließ. Viele dachten, was der Pfarrer und Barmer Synodale Paul Humburg (von 1934 bis 1942 auch Präses der Bekenntnissynode der rheinischen Kirche) im April 1934 artikulierte: »So glaube ich, dass die Schuld bei der jetzigen Kirchennot tatsächlich nicht beim Staat zu suchen ist, sondern bei der versagenden Kirche und ihren Führern. Und ich meine, es sei ein Erfordernis der Gerechtigkeit, dass man Hitler nicht anhängt, was er nicht verschuldet hat.«¹⁰⁹ Innerhalb auch der vielgestaltigen »Bekennenden Kirche« im Frühjahr 1934 waren sich die meisten in ihrer »Zustimmung zum antiliberalen, antidemokratischen und antiparlamentarischen Obrigkeitsstaat« einig: Ein »Eintreten für die Opfer des Nationalsozialismus lag nicht im Denkhorizont dieser Menschen.«¹¹⁰

»Die Schrift sagt uns, dass der Staat ...«

Dennoch: Auch in »Barmen V« wird mehr ausgesprochen als der Synode damals eigentlich bewusst gewesen sein kann – und zwar schon in den einleitenden Worten des ersten Absatzes. »Die Schrift sagt uns, dass der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat ...«. Aus der Schrift also (und nicht aus Hitlers »Mein Kampf« oder dem Parteiprogramm der NSDAP oder den Reden des »Führers«) ist zu erfahren, wozu der Staat da ist – und wozu nicht. Er hat eine Aufgabe nicht aufgrund eigener »Machtergreifung« und auch nicht, weil er per se göttliche (Schöpfungs)-Ordnung wäre, sondern nur nach göttlicher »Anordnung«, über die in der Bibel Auskunft gegeben wird.

»Für Recht und Frieden sorgen«

Die Anordnung Gottes, die dem Staat seinen Zweck vorgibt, ist kein Blankoscheck für den Staat, sondern bestimmt und begrenzt sein Mandat: Er soll »nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden sorgen.« Und er soll das, weil es »in der noch nicht erlösten Welt«, also »noch« und damit vorläufig, notwendig ist. Sehr nüchtern, unaufgeregt, ohne politisch-oppositionelles Pathos, vielmehr schlicht theologisch argumentierend legt sich die fünfte These der Barmer Erklärung (wohl ohne es zu beabsichtigen!) mit der Ideologie eines vergötterten »Führers« und seiner absoluten Herrschaft an. Gemäß »Barmen V« kann und muss jeder Staat auf den Prüfstand gestellt werden: Dient er auch wirklich seinem Zweck, »für Recht und Frieden zu sorgen«? Sind seine Mittel zum Zweck – »Androhung und Ausübung von Gewalt« – vertretbar »nach dem Maß menschlicher Einsicht«? Ein Staat, der sich andere Zwecke als Recht und Frieden setzt und sich in der Wahl seiner Mittel menschlicher Bewertung entzieht, verstößt gegen die göttliche Anordnung, die ihn autorisiert.

Gottes Anordnung als »Wohltat«

Die fünfte These unterstellt nicht, dass der NS-Staat durch seinen Totalitarismus sein Mandat verwirkt habe.

In seiner konkreten Gestalt wird der NS-Staat gar nicht benannt. »Barmen V« spricht nur abstrakt von »dem« Staat. Ganz auf der Linie von 1. Petr. 2 wird von der Kirche »in Dank und Ehrfurcht gegen Gott« die Anordnung Gottes als »Wohltat« anerkannt, dass es der Staat (und keine andere irdische Macht sonst) ist, der für Recht und Frieden sorgen soll. Diese gottgewollte Aufgabe macht ihm die Kirche nicht nur nicht streitig. Sie lobt diese staatliche Zuständigkeit.

Den Staat an Gottes Gebot und Gerechtigkeit erinnern

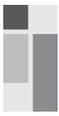
Aber »Barmen« sieht die Aufgabe der Kirche im Verhältnis zum Staat nicht mit ihrer Akzeptanz seines Mandats abgeschlossen und erledigt. Die Kirche ist, weil sie Kirche Christi ist, Welt und Staat mehr schuldig. Sie kann und darf nicht schweigen. Das, was sie zu sagen hat, soll aber nicht bestimmt sein durch Welt und Staat. Mandat der Kirche ist es, auch dem Staat gegenüber Zeugnis von nichts anderem als der ihr aufgetragenen Botschaft zu geben, von dem einen Wort Gottes, das alleine Quelle ihrer Verkündigung und Grund ihres Kirchenseins ist. Auch im Verhältnis zu Welt und Staat und Politik soll Kirche Kirche bleiben. Nur so hat sie etwas zu sagen, was sich andere, die nicht Kirche sind, selbst so nicht sagen können: »Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit.« Und sie erinnert »damit« (!) an die »Verantwortung der Regierenden und Regierten«.

»Erinnern« als Modus kirchlicher Rede an den Staat

Nicht Fordern und Verlangen, nicht Anklagen, schon gleich gar nicht Vorschreiben und Diktieren, sind die Verben, mit denen These V die Sprache der Kirche gegenüber dem Staat beschreibt. Sondern »Erinnern«. Aufgabe der Kirche gegenüber dem Staat ist es, ihn daran zu erinnern, dass er Verantwortung nicht nur vor sich selbst trägt, sondern – wie es später in der Präambel des Grundgesetzes hieß – ein »Bewusstsein der Verantwortung vor Gott und den Menschen« braucht. Das ruft ihm die Kirche ins Gedächtnis, wenn sie Gottes Reich, Gebot und Gerechtigkeit verkündet.

»Gottes Reich«

Nur an dieser einzigen Stelle – in These V – verwenden die Barmer Thesen die Formulierung »Gottes Reich«. Vielleicht weil sich im Gegenüber zum »Deutschen Reich« und zum NS-Slogan »ein Volk, ein Reich, ein Führer« nahelegte, den Blick auf das ganz andere Reich Gottes zu lenken? Es ist aufschlussreich, dass die Erinnerung an »Gottes Reich« (das man ja auch als jenseitige Wirklichkeit oder als Sphäre innerlicher Herzensfrömmigkeit interpretieren und depolitisieren könnte) in einem Atemzug mit der Erinnerung an »Gottes Gebot und Gerechtigkeit« genannt wird. Gottes Wirken für uns ist in Einheit mit seinem Wollen von uns zu verstehen, und sein Wollen von uns in Einheit mit der Gerechtigkeit, die er selbst in Christus aufrichtet unter den Völkern.



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

Indem die Kirche Gottes Reich, Gebot und Gerechtigkeit in Erinnerung bringt, kämpft sie gegen Gedächtnisverlust und Vergesslichkeit, von denen die vermeintlichen Erneuerer und Heilsbringer dieser Welt stets profitieren. Es ist also eine Erinnerung, die ihren Platz nicht nur im bilateralen Gespräch von Staat und Kirche hat. Es ist Erinnerung, die sich die Kirche zuerst selbst und dann allen Menschen zu Gehör bringen muss, um die »Botschaft von der freien Gnade auszurichten an alles Volk«, wie es in These VI gesagt wird.

»Verantwortung der Regierenden und Regierten«

Das Erinnern in »Barmen V« ist nicht zu verwechseln mit dem ausgestreckten Finger klerikal-moralischer Selbstgerechtigkeit, die »der Politik« oder »dem Staat« die Leviten lesen will. Sondern es ist ein Erinnern daran, dass die »Verantwortung der Regierenden und Regierten« gemeinsam gefragt ist. Diese (wie berichtet: zunächst nicht von Karl Barth, sondern erst nach synodaler Beratung in die These eingetragene) Formulierung ist zwar in Barmen gewiss nicht als Liebäugeln mit demokratischer Staatsform und Mitbestimmung gemeint gewesen. Sie durchbricht aber doch die Zuordnung von Befehl und Gehorsam (»Führer befiehl, wir folgen dir!«) als einziges Regulativ des totalitären Staates und setzt dagegen die Notwendigkeit der »Verantwortung« (und damit Mündigkeit) aller Bürgerinnen und Bürger.

In These V ist insoweit eine Erkenntnis formuliert, die zum demokratischen Staat hinführen kann: Der Staat vermag nur dann gemäß »göttlicher Anordnung« für Recht und Frieden zu sorgen, wenn »Regierende und Regierte« sich gemeinsam dafür verantwortlich wissen. Wenn Recht nur darin bestünde, dass es vom Staat vorgeschrieben wird, während die »Regierten« diesem Recht nicht zustimmen, dann wäre es Recht auf tönernen Füßen. Wenn dagegen nur die »Regierten« (bzw. diejenigen unter ihnen, die dominieren) bestimmen, was als Recht einzuhalten ist, während die »Regierenden« darauf keinen entscheidenden Einfluss haben, dann ist der Staat in seiner ordnenden Aufgabe gescheitert (heute spricht man vom »failed state«).

Genügt »Erinnern« angesichts des Unrechts?

Wenn sowohl Regierende als auch Regierte – unter ihnen Christinnen und Christen – Verantwortung tragen sollen, ist es da genügend, wenn die Kirche nur »erinnert«? Barmen und Karl Barth sagen, dass es genügt und genügen muss, wenn die Kirche das ist, was sie sein soll: »Sie vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt.« Aber kann man diesen Satz mitsprechen, wenn einem gleichzeitig die Schreie derer im Ohr liegen, die geschunden und ermordet werden? Dietrich Bonhoeffer war schon ein gutes Jahr vor Barmen weitergegangen:¹¹¹ Dann, wenn der Staat »in seiner Recht und Ordnung schaffenden Funktion« versagt, müsse es für die Kirche möglich sein, »nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen«. Bonhoeffer sprach in seinem Vortrag im April 1933 (den übrigens die meisten Zu-

hörer – Pfarrer – unter Protest verließen) ausdrücklich davon, dass dies ein »politisches Handeln der Kirche« wäre. In Barmen hätte der Versuch, Gleiches zu sagen, wahrscheinlich zu einem Zerbrennen der synodalen Gemeinschaft geführt.

Lutherische und reformierte Lehren von »Staat und Kirche«

These V verfolgt ein Ziel, das (damals zumal) für sich genommen bereits ambitioniert ist. Lutherisches und reformiertes Verständnis von »Obrigkeit«, lutherische Zwei-Reiche-Lehre (später als Zwei-Regimenten-Lehre oder verdeutlichend als Lehre von den zwei Regierweisen Gottes bezeichnet) und reformierte Herrschaft-Christi-Lehre (im Gefolge Barths: Lehre von der Königsherrschaft Christi über »Christengemeinde und Bürgergemeinde«) sollten so aufeinander bezogen werden, dass ihre Kernanliegen gewahrt und in gegenseitiger Ergänzung geweitet werden.¹¹²

»Zwei-Reiche-Lehre«

In aller Kürze die lutherische Sicht: Vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Lehre von den »zwei Schwertern« und sich davon in Teilen absetzend¹¹³, legt Luther besonderes Gewicht auf die Unterscheidung von »potestas ecclesiastica« und »potestas civilis«, kirchlicher Vollmacht und weltlicher Vollmacht. Diese Unterscheidung ist nicht Selbstzweck. Sie fußt in der Einsicht: »In der Tyrannis entwickelt sich das weltliche Amt hin zum pseudo-geistlichen und das geistliche hin zum pseudo-weltlichen.«¹¹⁴ Deshalb soll sich weder die Politik des Glaubens noch der Glaube der Politik bemächtigen können. Verhindert werden soll die Verquickung (modern könnte man auch sagen: »Verfilzung«) geistlicher und weltlicher Autorität, in der die Kirche ihre Glieder mit weltlichen Machtmitteln knechtet und die Obrigkeit mit religiösem Zwang den Gewissen Gewalt antut.

Unterschiedliche Regierweisen Gottes

Dabei ist für Luther selbst – anders als für Augustin, der Gottesreich und Weltreich als Gegensätze begriff – klar, dass sowohl weltliches als geistliches »Reich« von Gott regiert wird. Aber Gott bedient sich unterschiedlicher Regierweisen.¹¹⁵

Sein geistliches Regiment vollzieht sich in Predigt und Sakramentsverwaltung, im Zuspruch der Vergebung und der Beurteilung von Lehre und Verkündigung. »Sine vi, sed verbo«, ohne äußeren Zwang, sondern nur in der Kraft des Wortes, ist hier Gottes Kraft in den Schwachen mächtig, die allein ihm vertrauen.¹¹⁶ Das geistliche Regiment weckt und schützt kraft des Heiligen Geistes, der in Wort und Sakrament wirkt, Glauben und Gemeinschaft der Kirche.

Leib und Gut schützen

Gottes weltliches Regiment dagegen schützt »Leib und Gut gegen äußerliche Gewalt mit dem Schwert und irdischen Strafen« (CA 28).¹¹⁷ Nicht Anarchie und Willkür des Stärkeren sollen sich durchsetzen dürfen, sondern



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

Recht und Gesetz das Gemeinwesen verlässlich ordnen – und zwar als Schutz von Leib und Gut, von Frieden und Gerechtigkeit.

Das Instrument Gottes dafür ist die »Obrigkeit« als gute Ordnung, die von Gott eingesetzt ist, damit in der »Welt« jede und jeder (letztlich unabhängig von Religion und Konfession, auch wenn dies für Luther und die Reformatoren noch nicht denkbar war) zu seinem, ihrem Recht kommen kann.

So sehr die lutherische Tradition die Unterschiedenheit der »Regimente« herausstellte, so sehr kam es ihr darauf an, dass beide Regierweisen auf je eigene Weise die Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen und Kindern und deshalb seinen Kampf um die Rettung des Menschen aus der Macht des Bösen realisieren:

Durch »beide Regimente kämpft Gott gegen die Gewalt des Teufels, hier durch Wort und Glauben, dort durch Ordnung, Frieden und Recht.«¹¹⁸

»Königsherrschaft Christi«: Barths »Christengemeinde und Bürgergemeinde«

Die reformierte Herrschaft-Christi-Lehre, wie sie durch Karl Barth in der fünften Barmer These Eingang fand und mit Einsichten der lutherischen Theologie verknüpft wurde, soll anhand dessen berühmter Schrift »Christengemeinde und Bürgergemeinde«¹¹⁹ erläutert werden.

Auch wenn diese erst aus dem Jahr 1946 stammt, hat Barth doch selbst erklärt, darin den Sinn der fünften These der Barmer Erklärung systematisch aufgezeigt zu haben.

Christus als Zentrum der Welt

Barth betont – wie in Barmen –, dass es keine Bereiche geben kann, in denen »wir nicht Jesus Christus [...] zu eigen wären« (These II). Die Königsherrschaft Christi erstreckt sich also nicht nur auf einen abtrennbaren Bereich des Glaubens, sondern auf alle Wirklichkeit.

Barth greift sehr wohl Gedanken der reformatorischen Differenzierung zwischen Kirche und Obrigkeit auf. Er anerkennt, dass »das politische Wesen« wegen »besonderer göttlicher Anordnung« eine eigene Voraussetzung und Aufgabe hat, die sich von Voraussetzung und Aufgabe der Kirche unterscheidet. Aber beide, Christengemeinde und Bürgergemeinde, stehen sich nicht als Dual jeweils eigengesetzlicher Welten gegenüber, sondern haben ein gemeinsames Zentrum im einen Wort Gottes – Christus –, in dem allein Gott seinen Willen für alle Welt offenbart hat.

Christengemeinde und Bürgergemeinde

Den »inneren Kreis« um dieses Zentrum bildet die Christengemeinde, die dem Herrn Christus vertraut und gehorcht. Christengemeinde ist das Gemeinwesen derjenigen Menschen, die sich in ihren lokalen und zeitlichen Lebenszusammenhängen durch das gemeinsame Bekenntnis zusammengehörig wissen. Dieser »innere Kreis« leuchtet in sich selbst durch Glaube, Hoffnung und Liebe, äußerlich durch Bekenntnis in Wort und Tat. Er leuchtet also nicht nur für sich, sondern er strahlt auf den »äußeren Kreis« – die Bürgergemeinde – aus.

Die Bürgergemeinde wird als Gemeinwesen nur durch eine für alle verbindliche und durch staatliches Gewaltmonopol erzwungene Rechtsordnung zusammengehalten, die als äußeres Recht auch für die Christengemeinde gilt. Die Christengemeinde »weiß und dankt Gott dafür, dass sie als innerer Kreis inmitten jenes weiteren – im Schutz der Bürgergemeinde existieren darf.« Von sich aus weiß die Bürgergemeinde, in der das Recht ohne Ansehen der Person, Konfession und Religion gilt, nichts von »Glaube, Liebe, Hoffnung«. Aber sie kann dafür empfänglich gemacht werden.

Bürgergemeinde als »Gleichnis des Reiches Gottes«

Die Christengemeinde engagiert sich dafür, dass die Bürgergemeinde für eine Gerechtigkeit sorgt, die ein »Spiegelbild der christlichen Wahrheit« werden kann. Eben dies ist, so Barth, mit dem »Erinnern« in These V von Barmen gemeint: Aufgrund der »heil-sam beunruhigenden Gegenwart« und »politischen Mitverantwortung der Christengemeinde« ist die Bürgergemeinde angehalten, jene politischen Möglichkeiten zu realisieren, die der Herrschaft Christi »über das Ganze« entsprechen oder zumindest nicht widersprechen. Es ist erklärter Auftrag und Wille der Christengemeinde, sich dafür einzusetzen, »dass die Gestalt und Wirklichkeit des Staates inmitten der Vergänglichkeit dieser Welt auf das Reich Gottes hin und nicht von ihm wegweise.« Die Gestaltung der Bürgergemeinde soll »zum Gleichnis des Reiches Gottes« werden.

Solidarität und Engagement für Gerechtigkeit und Frieden

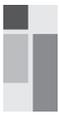
Konkret heißt dies, dass sich die Christengemeinde innerhalb der Bürgergemeinde besonders für Schwache, Bedrohte und Arme stark macht – und das verantwortungsvolle Handeln der Bürgergemeinde einklagt. Soziale und ökonomische Gerechtigkeit wird von der Christengemeinde permanent auf die (eigene und damit auch auf die) Agenda der Bürgergemeinde gesetzt. Und die Christengemeinde streitet für das hohe Gut der Freiheit als Grundrecht aller Bürger.

Umgekehrt setzt die Bürgergemeinde (auch) der Christengemeinde einen Rahmen, der diese an Gesetz und Ordnung – und damit an die für alle geltenden Grundrechte und -pflichten – bindet.

Stärke und Schwächen der beiden »Staat-Kirche«-Modelle

Sowohl das lutherische als auch das reformiert-barthianische Modell der Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche hat Vorzüge und Schwächen.

Die Zwei-Reiche-Lehre besticht durch die Klarheit ihres Differenzierungsvermögens, in dem – wenngleich ungewollt – ein Beitrag für die Entwicklung der Moderne und einer säkularen Gesellschaft im Umgang mit Fundamentalismen geleistet wird: Der Staat ist nicht Handlanger der Kirche, sondern hat selbst Dignität, die zu respektieren ist. Die Zwei-Reiche-Lehre würdigt den



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

eigenen Wert von Recht und Frieden, die in der Welt durch eine gute Obrigkeit für alle garantiert werden. Gefahr dieser Lehre ist, dass sie dazu missbraucht werden kann, Staat und Politik als Bereiche zu definieren, die sich durch gottgewollte Autonomie jeder Kritik entziehen und als gegeben hingenommen werden müssen. Solcher Kadavergehorsam gegenüber einem absolutierten Staat war gewiss nicht im Sinne Luthers, der bekanntlich auch Fürsten Kritisches ins Stammbuch geschrieben hatte. Aber die Geschichte des Luthertums im 19. und 20. Jahrhundert bietet dennoch viele Beispiele dafür. Die Lehre von der Königsherrschaft bzw. von »Christengemeinde und Bürgergemeinde« hat ihre Stärke darin, dass sie die Souveränität des einen Herrn über die eine Welt bekennt und deshalb christliche und weltliche Verantwortung aufeinander bezieht: Nichts in der Welt kann einem Christenmenschen egal sein, weil Gottes Zuspruch und Anspruch umfassend ist und alle Welt betrifft. Aber die Proklamation der Königsherrschaft Christi kann zu einer »theokratischen Programmatik«¹²⁰ erhoben werden, nach der die christliche Gemeinde quasi als heilige Elite das Regiment übernehmen und der Welt sagen will, woran zu glauben und was zu tun ist. Die Lehre Karl Barths muss sich fragen lassen, ob sie die Weltlichkeit der »noch nicht erlösten« Welt hinreichend ernst nimmt als Realität, die erst im Eschaton durch Christus selbst so aufgehoben wird, dass »alle Zungen« (vgl. Phil 2,11) ihn als den bekennen, der er jetzt und vor aller Zeit schon ist und war: der Herr. Anders gesagt: Ist es nicht Überforderung oder sogar Vergewaltigung der »Bürgergemeinde«, wenn von ihr erwartet und sie dazu gedrängt wird, in Struktur und Handeln zum Analogon und Gleichnis des göttlichen Willens zu werden, wie er dem Gläubigen evident ist?¹²¹

Keine »einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens«

Beide Schwächen sind – ansatzweise – im Blickfeld der zwei Verwerfungen, die am Ende der fünften Barmer These statuiert werden: Der Staat ist gehalten, sich auf seinen besonderen Auftrag zu konzentrieren (also für Recht und Frieden zu sorgen). Wenn der Staat für sich reklamiert, die »einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens« zu sein, vertritt er eine Irrlehre, die von der Kirche zu verwerfen ist.

Ebenso Irrlehre ist es, wenn die Kirche für sich »staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde« reklamiert und damit quasi selbst zu einem staatlichen Organ mutieren will, das anordnen kann, woran sich alle zu halten haben.

Staat und Kirche überschreiten und verfehlen ihre spezifischen Kompetenzen, wenn sie die Grenzen dieser Kompetenzen im Zuge von – politischen und/oder religiösen – Allmachtsphantasien ignorieren und sich quasi endzeitlich als letzte, omnipotente Instanz gerieren.

Ausblick auf Demokratie und Pluralität heutiger Gesellschaft

Nochmals: Die These V der Barmer Erklärung wendet sich nicht der Frage zu, wie sich Kirche und Staat unter

den Bedingungen eines demokratischen Gemeinwesens zueinander verhalten. An eine plurale und pluralistische Gesellschaft, an einen weltanschaulich und religiös neutralen, freiheitlichen Rechtsstaat und Sozialstaat heutiger Gestalt wird in Barmen nicht gedacht. Die Besinnung auf die Gültigkeit von »Barmen V« kann aber nicht bei den theologischen und theologiegeschichtlichen Frontstellungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verharren.

Zunächst ist zu konstatieren, dass »Kanzel, Katheder und Rathaus«¹²² im Vergleich zu jener Zeit nicht mehr als jeweils leicht bestimmbare, in sich strukturell homogene Größen existieren.

Die »Kanzel«, der Ort kirchlicher Verkündigung, hat ihr Alleinstellungsmerkmal verloren. Rund ein Drittel der deutschen Bevölkerung gehört mittlerweile keiner Konfession an (1970 noch knapp 4 Prozent). Pluralisierung auch in weltanschaulicher und religiöser Hinsicht schreitet fort. Die »Kanzel« hat sich auch in sich selbst gewandelt. Anders als in Barmen, wo selbstverständlich von »der« Kirche gesprochen wird, vollzieht sich Pluralisierung auch innerhalb der religiösen Institutionen, in denen zentrifugale Kräfte jeweils eigene Ansprüche und Interessen als maßgeblich behaupten. Das, was »typisch evangelisch« oder »typisch katholisch« oder auch »typisch kirchendistanziert« ist, lässt sich – abgesehen von Äußerlichkeiten – inhaltlich und in seiner praktischen Geltung für »Evangelische« oder »Katholiken« oder »Konfessionslose« nicht mehr ohne Weiteres kategorisieren, weil fast alles überall anzutreffen ist.

Wissenschaft, Forschung, Lehre (»Katheder«!) und insgesamt Bildung sind nicht mehr nur oder primär mit einzelnen, fest umrissenen Institutionen (in staatlicher Verantwortung) identifizierbar, sondern werden in einem expandierenden und sich immer weiter verzweigenden Geflecht betrieben. Das, was Menschen lernen, lernen sie in kulturellen Zusammenhängen, die nicht oder nicht nur gesellschaftlich organisiert sind.

Der »Katheder« als Sinnbild für Orte der (wissenschaftlichen) Reflexion ist neben die Vielfalt individueller und gesellschaftlicher Bildungsangebote gerückt. Mehr noch: Durch Milieu-Pluralisierung und die sich entwickelnde Mediengesellschaft, noch stärker durch die »digitale Revolution« haben sich Kommunikationsmöglichkeiten und –formen so radikal verändert, dass häufig nicht eindeutig nachvollziehbar ist, wer mit wem worüber kommuniziert und von wem mit welcher Intention welche Botschaften »eingespeist« werden. Die »Orte«, an denen heute »Wissen« produziert und performiert wird, sind fließend.

Das »Rathaus« als Symbol des Politischen ist erst recht kein einheitliches Gegenüber. Die mit der Wahrnehmung politischer Verantwortung mandatierten Organe der öffentlichen Hände – Parlamente und Exekutive auf Bundes-, Landes- und Kommunalebene – bilden an sich bereits eine Pluralität politischer Meinungs- und Entscheidungsbildung ab. Sie stehen aber nicht allein für »Politik«. Parteien und Gewerkschaften, unzählige Verbände und Interessensvertretungen sowie zivilgesellschaftliche Zusammenschlüsse – und auch Kirchen



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

und Religionsgemeinschaften – nehmen Einfluss darauf, was und wie »Politik« geschieht, nicht zu vergessen manche Institutionen der Rechtspflege, die durch Entscheidungen mittelbar »Politik machen«.

Statt der Frage nach »Kirche und Obrigkeit/Staat« oder nach »Christengemeinde und Bürgergemeinde«, so wichtig die davon ausgehenden Anstöße bleiben, muss deshalb heute das »Verhältnis zwischen dem Weltanschauungs- bzw. Religionssystem unserer Gesellschaft (in das auch die Kirchen hineingehören) und ihrem politischen System in der ganzen Ausdifferenziertheit seines Institutionenspektrums« bedacht werden.¹²³ Nicht mehr nur »Kirche und Staat«, sondern »Kirche und Öffentlichkeit«, besser: »Kirche und Öffentlichkeiten« sind interaktiv zu denken. Wem gegenüber ist da Bekenntnis zu geben?

Ausgehend von Begriffsfindungen amerikanischer Theologen vor vier Jahrzehnten hat vor rund 20 Jahren in Deutschland Wolfgang Huber für eine »öffentliche Theologie« plädiert, die mit ihm auch Jürgen Moltmann, Heinrich Bedford-Strohm und andere leidenschaftlich vertreten haben und vertreten.¹²⁴ »Öffentliche Theologie ist der Versuch, im interdisziplinären Austausch mit anderen Wissenschaften an der Universität und im kritischen Gespräch mit

Kirche und Gesellschaft in gesellschaftlichen Grundfragen Orientierung zu geben und dabei Ressourcen der Kommunikation zu erarbeiten, die religiöse Orientierungen in den Diskurs in pluralistische Gesellschaften einzubringen helfen«, so die Definition der »öffentlichen Theologie« durch unseren bayerischen Landesbischof.¹²⁵

Was ist aus dem Bekenntnis der Vorfahren für eigenes Bekenntnis im 21. Jahrhundert und für Chancen und Grenzen der »öffentlichen Theologie« zu lernen, in der »tief empfundene Frömmigkeit, diakonisches Zeugnis und politisches Engagement«¹²⁶ aus gutem Grund als untrennbar zusammengehörig erkannt werden? Allemal lohnend bleibt, zu den »Ressourcen der Kommunikation«, aus denen Kirche und Christsein im 21. Jahrhundert schöpfen können, die Theologische Erklärung von Barmen nicht nur aus archivarischem Interesse zu rechnen. Barmen imponiert durch Strenge und Entschiedenheit, in der Theologen für einen Augenblick ihren Streit hintanstellten und zum gemeinsamen Wort fähig wurden. Barmen imponiert aber vor allem, weil es sichtbar werden ließ, dass der Heilige Geist nicht zuerst die Herausforderungen der Zeit oder die Aufgaben der Kirche vor Augen stellt. Sondern Christus.

Anmerkungen

- 1 Gailus, M.: Protestantismus und Nationalismus 1914–1945, in: Hamm, B. u. a. (Hg) Spielräume des Handelns und der Erinnerung. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und der Nationalsozialismus, Göttingen 2010, 28.
- 2 Ebd.
- 3 Mensing, B.: Pfarrer und Nationalsozialismus. Geschichte einer Verstrickung am Beispiel der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern; Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 26, Göttingen 1998, 145.
- 4 Ebd., 1 49f.
- 5 Hamm, B.: Landeskirchliche Normalität und exponierte Positionen in der Einstellung bayerischer Lutheraner zum Nationalsozialismus, in: Spielräume des Handelns (cf. Fn.1), 74.
- 6 Ausführungen des Landesbischofs über die gegenwärtige kirchliche Lage, Landeskirchliches Archiv, Nürnberg, LS 49, zit. nach: Nicolaisen, C., Hans Meiser in den politischen Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte, 75. Jg., Nürnberg 2006, 250.
- 7 zit. nach: Scholder, K.: Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934, Frankfurt u. a. 1977, 355.
- 8 Ebd., 356.
- 9 Vgl. ebd., 249ff., 260, 262ff.
- 10 Zit. nach: Schneider-Flume, G.: Die politische Theologie Emanuel Hirschs 1918–1933, Bern / Frankfurt 1971, 117.
- 11 Zit. nach: Obermann, H. A. u. a. (Hg): Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Bd. IV/2, Neukirchen-Vluyn 1980, 118f.
- 12 Ebd., 119f.
- 13 Vgl. Scholder, K.: Bd. 1, 406ff.
- 14 Im Folgenden zit. nach (cf. Fn. 11) Obermann, H. A., Bd. IV/2, 121f.; vgl. Scholder, K., Bd. 1, 407f
- 15 Scholder, K.: Bd. 1, 408.
- 16 Ebd., 418ff.
- 17 Ebd., 391.
- 18 Ebd., 414, 449f.
- 19 Ebd., 476ff.
- 20 Ebd., 567.
- 21 Ebd., 567f.; vgl. auch Nicolaisen, C., Hans Meiser ... (cf. Fn. 6), 250.
- 22 Scholder, K.: Bd.1, 621.
- 23 ausführlich und nach wie vor grundlegend zur Rolle der DC in Bayern: Baier, H., Die Deutschen Christen Bayerns im Rahmen des bayerischen Kirchenkampfes, Nürnberg 1968.
- 24 Scholder K.: Bd. 1, 626.
- 25 Ebd., 625.
- 26 Ebd., 664.
- 27 Niemöller, G.: Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen, Bd.1, Göttingen 1984. 2. Aufl., 32.
- 28 Zit. nach: Prolingheuer, H.: Kleine politische Kirchengeschichte. 50 Jahre evangelischer Kirchenkampf von 1919 bis 1969., Köln 1984, 74.
- 29 Zit. nach (cf. Fn. 11) Obermann, H. A.: Bd. IV/2, 129.
- 30 Schmidt, K. D. (Hg): Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933, Göttingen 1937. 2. Aufl., 105–131.



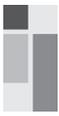
80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

- 31 Karl Barth zeigte sich gegenüber dem »Betheler Bekenntnis«, das ihm Bodelschwingh im August 1933 zugesandt hatte, zurückhaltend. Er sah darin einen lutherischen Alleingang und plädierte für eine gemeinsame evangelische Antwort – wie sie dann in Barmen gelang.
- 32 Im Folgenden zit. nach Scholder, K.: Bd. 1, 581.
- 33 Ebd., 703ff.
- 34 Ebd., 709.
- 35 Scholder, K.: Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 2, Frankfurt a. M. u. a. 1985, 14.
- 36 Vgl. zu der Auseinandersetzung zwischen Niemöller und Barth: Scholder, K.: Bd. 1, 706f.
- 37 Zu Folgendem vgl. Nicolaisen, C.: Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934, Neukirchen-Vluyn 1985, 2ff.; Scholder, K.: Bd. 2, 57ff.; Burgsmüller, A. / Weth, R. (Hg): Die Barmer Erklärung. Einführung und Dokumentation, Neukirchen-Vluyn 1995. 5. Aufl.
- 38 Scholder, K.: Bd. 2, 63f.
- 39 Brief Niemöllers vom 31.1.1934: ebd., 64.
- 40 Vgl. zu Folgendem: Niemöller, G.: Die erste Bekenntnissynode (cf. Fn. 27), 33f.; Scholder, K.: Bd. 2, 76ff.
- 41 Zit. nach Scholder, K.: Bd. 2, 78.
- 42 Nicolaisen, C.: Der Weg nach Barmen (cf. Fn. 37), 12.
- 43 Ebd.
- 44 Ebd., 13.
- 45 Ebd., 17, vgl. zu Folgendem auch ausführlich: Bailer, H.: Der »Nürnberger Ausschuss«. Landesbischof Meiser und die Anfänge der Bekennenden Kirche, Frühjahr 1934, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte, 75. Jg., Nürnberg 2006, 260-282.
- 46 Scholder, K.: Bd. 2, 42.
- 47 Ebd., 44.
- 48 So die Idee des Dresdner Pfarrers Hugo Hahn bei dem Treffen am 18.4.1934 in München; vgl. Scholder, K.: Bd. 2, 113ff.; Nicolaisen, C.: Der Weg nach Barmen, 19ff.
- 49 Scholder, K.: Bd. 2, 114.
- 50 Scholder, K.: Bd. 2, 115f.; vgl. auch: Niemöller G., Die erste Bekenntnissynode, 56.
- 51 Nicolaisen, C.: Der Weg nach Barmen, 24f.
- 52 im Folgenden zit. nach: ebd., (Protokoll der Sitzung des »Nürnberger Ausschusses« am 7. Mai 1934 in Kassel), 65ff.
- 53 vgl. ebd., 26.
- 54 vgl. Scholder, K.: Bd. 1, 552ff.
- 55 vgl. ebd., 707.
- 56 zu Folgendem ebd., 233-238.
- 57 Ebd., 237.
- 58 Ebd., 234.
- 59 Ebd., 235.
- 60 Ebd., 236.
- 61 Mensing, B.: Pfarrer und Nationalsozialismus (cf. Fn. 3), 87f.
- 62 Ebd., 159.
- 63 Ebd.
- 64 Schulze, N. A.: Verantwortung für die Kirche. Ste-nographische Aufzeichnungen und Mitschriften von Landesbischof Hans Meiser 1933-1955, Bd. 3: 1937, Göttingen 2010, 33, Anm. 192.
- 65 Nicolaisen, C.: Hans Meiser in den politischen Herausforderungen ... (cf. Fn. 6), 256.
- 66 Vgl. Scholder, K.: Bd. 2., 27-36.
- 67 Vgl. zu Folgendem Nicolaisen, C., Der Weg nach Barmen, (cf. Fn. 37), 74ff.
- 68 Ebd., 30.
- 69 Ebd., 32.
- 70 Vgl. ebd. die aufschlussreiche Konkordanz der Entwürfe, 165ff.
- 71 Ebd., 135.
- 72 nach Nicolaisen, C.: ebd., gab es nach der »Frankfurter Konkordie« einen »Leipziger Entwurf«, einen Entwurf Asmussens gemeinsam mit dem Erlanger Lutheraner Sasse, einen eigenen Entwurf Breits, einen Entwurf des damaligen theologischen Hilfsreferenten im Landeskirchenrat, Christian Stoll, sowie einen nochmaligen Entwurf Asmussens und Barths (»Bonner Fassung«), der weitgehend wieder auf die Frankfurter Konkordie zurückgriff.
- 73 Vgl. ebd., 185-188.
- 74 Die offizielle Teilnehmerliste nennt nur 138 Personen, weil der Name Hans Asmussens vergessen wurde.
- 75 Niemöller, G.: Die erste Bekenntnissynode (cf. Fn. 27), 70.
- 76 Scholder, K.: Bd. 2, 184.
- 77 Zit. nach: Peters, A.: Barmen im Licht von Schrift und Bekenntnis, in: Rittner, R. (Hg), Barmen und das Luthertum, Fuldaer Hefte 27 – Schriften des Theologischen Konventes Augsburgischen Bekenntnisses, Hannover 1984, 115-157, hier: 141.
- 78 Im Folgenden wird der Vortrag Asmussens nach dessen Druckfassung zit., in: Nicolaisen, C.: Der Weg nach Barmen, 111-139, vgl. dort auch die Fassung des mündlichen Vortrags.
- 79 Nicolaisen, C.: Der Weg nach Barmen, 56.
- 80 »Kulturprotestantismus« und »liberale Theologie« sind lediglich Übergriffe, hinter denen sich eine sehr differenzierte Vielfalt theologischer und philosophischer Entwürfe verbirgt, auf die hier nicht en detail eingegangen werden kann; diese Vielfalt zu subsummieren, entspricht immerhin der prinzipiellen Ablehnung Barths gegenüber jedweder »Vergottung« weltlicher und menschlicher Empirie.
- 81 Barth, K.: Theologische Existenz heute!, München 1933, 20.
- 82 Barth, K.: Evangelium und Gesetz, Theologische Existenz heute, Heft 32, München 1935, in: Kinder, E./Haendler, K. (Hg): Gesetz und Evangelium. Beiträge zur gegenwärtigen theologischen Diskussion, Wege der Forschung Bd. CXLII, Darmstadt 1968, 1-29.
- 83 Ebd., 3: »Eben weil nun das Evangelium die Gnade zu seinem besonderen direkten Inhalt hat, der dann auch den Inhalt des Gesetzes in sich schließt, erzwingt es sich die Priorität vor dem Gesetz, das



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

- doch, eingeschlossen ins Evangelium und relativ zu ihm, nicht minder Gottes Wort ist.«
- 84 Ebd., 27.
- 85 Slenczka, N.: Die Bedeutung des Bekenntnisses für das Verständnis der Kirche und die Konstitution der Kirche in lutherischer Sicht, in: Grünwaldt, K./Hahn, U. (Hg): Profil-Bekenntnis-Identität. Was lutherische Kirche prägt, Hannover 2003, 9–34, hier: 17.
- 86 So z. B. Rittner, R. in: Rittner, R.: Barmen und das Luthertum (cf. Fn. 77), 8.
- 87 Vgl. Konkordienformel, Vom Summarischen Gebrauch 1–3, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Hg im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen 1979, 768.
- 88 Vgl. Hauschild, W.-D., Kretschmar, G., Nicolaisen, C.: Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen. Referate des Internationalen Symposiums auf der Reisenburg 1984, Göttingen 1984; der Text der von Kretschmar und Hauschild formulierten Thesen »Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen 1934–1984« vom 6. Januar 1984 ist auch nachzulesen unter: http://www.uek-online.de/arbeitsfelder/theologie/barmen2009/reisenburger_thesen%20.html, hieraus auch die folgenden Zitate.
- 89 Im Folgenden zit. nach: Barth, K.: Die Kirchliche Dogmatik, IV/3: Die Lehre von der Versöhnung, Bd.1, Zürich 1959, 99; vgl. auch: Busch, E.: Die Barmer Thesen 1934–2004, Göttingen 2004, 25.
- 90 Barth, K.: ebd., 108f.
- 91 Vgl. Rendtorff, T., Karl Barth und die Neuzeit: Fragen zur Barth-Forschung, in: EvTh 46/1986, 298–314.
- 92 Vgl. Graf, F. W.: Die Freiheit der Entsprechung zu Gott. Bemerkungen zum theozentrischen Ansatz der Anthropologie Karl Barths, in: Rendtorff, T. (Hg), Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, Gütersloh 1982, 76–118.
- 93 Vgl. Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, Gütersloh 2008, 44.
- 94 Barth, K.: Kirchliche Dogmatik (cf. Fn. 89), 107f.: »Dass Jesus Christus das eine Wort Gottes ist, heißt nicht, dass es nicht – in der Bibel, in der Kirche, in der Welt – auch andere, in ihrer Weise auch bemerkenswerte Worte – andere, in ihrer Weise auch helle Lichter – andere, in ihrer Weise auch reale Offenbarungen gebe.« Auch folge aus dem Bekenntnis zu Christus allein nicht, »dass alle außerhalb des biblisch-kirchlichen Kreises gesprochenen Worte als solche wertlos oder gar [...] nichtig und verkehrt« sein müssten. Nur werde in ihnen eben nicht der Gott erkennbar, der sich allein in Christus offenbare.
- 95 Lapide, P.: Jeder kommt zum Vater. Barmen und die Folgen, Neukirchen-Vluyn 1984, 21.
- 96 Vgl. das Ineinander von »strengem Evangelium« und »gnädigem Gesetz« bei Busch, E.: Die Barmer Thesen 1934–2004 (cf. Fn 89), 40ff.
- 97 Vgl. Elert, W. in seiner Schrift »Confessio Barmensis« zur ersten These der Barmer Erklärung: »Wollte man die Autorität der Schrift in einer ganz kurzen Inhaltsbestimmung ausdrücken, so musste es heißen, die Kirche kenne als Quelle ihrer Verkündigung nur Gesetz und Evangelium! Der Satz, dass außer Christo keine Wahrheit als Gottes Offenbarung anzuerkennen sei, ist Verwerfung der Autorität des göttlichen Gesetzes neben der des Evangeliums.« Zit. nach: Besier, G.: »Barmen« und der Humanismus Gottes, in: Evangelische Theologie 44. Jg., Bd. 6, München 1984, 542–562, hier 542.
- 98 Vgl. Rohkrämer, M. (Hg), Karl Barth: Texte zur Barmer Theologischen Erklärung. Mit einer Einleitung von E. Jüngel, Zürich 1984, 223: Barth zeigte sich im Gespräch mit Studenten 1964 auffallend distanziert gegenüber der zweiten Hälfte der Affirmation in Barmen II (»durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen.«): »Das ist nicht mehr meine Stimme.«
- 99 Bethge, E. (Hg): Dietrich Bonhoeffer. Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, München 1959, Brief vom 8. Juli 1944, 233.
- 100 Nicolaisen, C.: Der Weg nach Barmen (cf. Fn. 37), 127.
- 101 Zit. nach Burgsmüller, A.: Die Barmer Theologische Erklärung (cf. Fn 37), 38.
- 102 Die in »Barmen III« verwendete Fassung von Eph. 4,15 (»... wachsen in allen Stücken an dem, der das Haupt ist, Christus«) ist ungenau, weil ein »Wachsen« des Leibes auf Christus, das Haupt, hin gemeint ist – und nicht ein Wachsen des Leibes »am« Haupt.
- 103 Von Mackensen war Mitglied der NSDAP, zugleich aber in der Bekennenden Kirche engagiert, und unterstützte unter anderem Dietrich Bonhoeffer.
- 104 Die Barmer Synode bittet deshalb am Schluss ihrer Erklärung »alle, die es angeht, in die Einheit des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung zurückzukehren.«
- 105 So Schröer, H.: Fünfzehn Fragen an Barmen III, in: Burgsmüller, A. (Hg), Kirche als »Gemeinde von Brüdern« (Barmen III), Vorträge aus dem Theologischen Ausschuss der Evangelischen Kirche der Union, Bd. 1, Gütersloh 1980, 24ff.
- 106 Barth, K.: Theologische Existenz heute! (vgl. Fn. 81), 27.
- 107 Besier, G.: »Barmen« und der Humanismus Gottes (cf. Fn. 97), 554.
- 108 Vgl. Scholder, K.: Bd. 2, 196.
- 109 Zit. nach Greschat, M.: Bekenntnis und Politik. Voraussetzungen und Ziele der Barmer Bekenntnissynode, in: Evangelische Theologie 44. Jg., Bd. 6 (vgl. Fn. 97), 524–542, hier: 538.



80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen

- 110 Ebd., 540.
- 111 Zit. nach: Bonhoeffer, D.: Die Kirche vor der Judenfrage, 1933, in: Bethge, E. (Hg), Dietrich Bonhoeffer: Gesammelte Schriften, Bd. 2: Kirchenkampf und Finkenwalde. Resolutionen, Aufsätze, Rundbriefe 1933–1943, München 1965, 45ff.
- 112 Vgl. den einfachen Überblick zum Thema in: Hüffmeier, W. (Hg), Leuenberger: Texte 3, Leuenberger Kirchengemeinschaft. Evangelische Texte zur ethischen Urteilsbildung, Frankfurt a. M. 1997.
- 113 Kurz: Das von Gott verliehene »geistliche Schwert« wird von der Papstkirche geführt, das »weltliche Schwert« vom Kaiser, wobei sich – nach päpstlicher und theologischer Meinung – das weltliche dem geistlichen Schwert unterzuordnen hat, das im »Corpus Christianum« alle Macht zur rechten Lehre wider die Ketzerei verpflichtet.
- 114 So die klassische Formulierung von Edmund Schlink in: Schlink, E.: Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften, München 1946, 2. Aufl., 362; vgl. dort ausführlich 306ff.
- 115 S. Confessio Augustana (CA) 28 und CA 16; zur intensiveren Beschäftigung: Wenz, G.: Theologie der Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Bd. 2, Berlin/New York 1998, 437ff.
- 116 Vgl. 2. Kor. 12,9; Gunther Wenz (ebd., 449) spricht von der »weltlichen Ohnmacht geistlichen Regiments« und davon (ebd., 455), dass »das Evangelium allein mittels der Ohnmacht des Wortes, aber nie mit Schwertgewalt sich durchzusetzen vermag«.
- 117 In der modernisierten Fassung, wie sie im Evangelischen Gesangbuch abgedruckt ist.
- 118 Moltmann, J.: Politische Theologie – Politische Ethik (Fundamentaltheologische Studien Nr. 9), München 1984, 133.
- 119 Im Folgenden zit. nach: Grotefeld, S.: Quellentexte theologischer Ethik von der Alten Kirche bis zur Gegenwart, Stuttgart u. a. 2006, 371ff.
- 120 Honecker, M.: Evangelische Christenheit in Politik, Gesellschaft und Staat. Orientierungsversuche, Berlin/New York 1998, 48.
- 121 Vgl. schon Joest, W., Dogmatik: Bd. 2: Der Weg Gottes mit den Menschen, Göttingen 1986, 611f.
- 122 Mit diesen Begriffen hat Eberhard Bethge den Bezugsrahmen für die Sozialethik Bonhoeffers abgesteckt, vgl. Bedford-Strohm, H., Öffentliche Theologie und politische Verantwortung, in: Abmeier, K. u. a. (Hg), Religion im öffentlichen Raum, Paderborn u. a. 2013, 27–39, hier: 39.
- 123 So schon vor 20 Jahren Herms, E.: Vom halben zum ganzen Pluralismus. Einige bisher übersehene Aspekte im Verhältnis von Staat und Kirche, in: Evangelische Theologie 94/2: Kirche – Staat – Gesellschaft, Gütersloh 1994, 134–157, hier: 149f.
- 124 Vgl. Vögele, W.: Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, Gütersloh 1994; Huber, W.: Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973; Moltmann, J.: Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie, Gütersloh 1997; Bedford-Strohm, H.: Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: Gabriel, I. (Hg), Politik und Theologie in Europa, Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Mainz 2008, 340–366.
- 125 Bedford-Strohm, H.: Öffentliche Theologie und politische Verantwortung (vgl. Fn. 122), 29.
- 126 Ebd., 39.

Hinweis zu den Originaltexten auf den
Seiten 35–40:

Entwurf zur »Frankfurter Konkordie«
mit Handschrift Thomas Breits,
bisher unveröffentlicht. (© D. Breit)

Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage
der Deutschen Evangelischen Kirche.

Die D.E.K. ist nach den Eingangsworten ihrer
Verfassung vom 11. Juli 1933 ein Bund der aus
der Reformation erwachsenen gleichberechtigt
hebeneinanderstehenden Bekenntniskirchen, die
^{sich} durch ihre Vereinigung gemeinsam zu der kom-
^{wirklichen} ^{Gott hat gegeben} menden Wirklichkeit der einen, heiligen, all-
gemeinen und apostolischen Kirche im Sinn von
Eph. 4, 4-6 bekennen möchten. Die theologi-
sche Voraussetzung der Vereinigung dieser Kirchen
ist in ^{Art. 1, 2, 1} §1, ^{Art. 2, 1} §2, 1 und ^{Art. 4, 1} §4 der Verfassung der D.E.K.
angegeben: wie folgt:

no. 10/11/12/13

1. Art. 1.1

D. Synode hat sich nicht getrennt,
da sie die Reformation nicht verlassen,
sondern auf demselben Fundament stehen,
wie die Reformation, freies Zeugnis ist.
Voraussetz.: Freiheit; der von D. Synode,
Gemeinschaft mit Synode. unter demselben Dach.

Art. 1: Die unantastbare Grundlage der
D.E.K. ist das Evangelium von Jesus
Christus, wie es uns in der Heiligen
Schrift bezeugt und in den Bekenntnissen
der Reformation neu ans Licht getreten
ist. Hierdurch werden die Vollmachten,
deren die Kirche für ihre Sendung be-
darf, bestimmt und begrenzt.

Art. 2, 1: Die D.E.K. gliedert sich in Kir-
chen (Glaubenskirchen).
^{Landes-}

Art. 4, 1: Die D.E.K. will die in ihr
geeinte deutsche evangelische Christenheit
für die Erfüllung des göttlichen Auftra-
ges der Kirche rüsten und einsetzen. Sie
hat deshalb von der Heiligen Schrift und
den reformatorischen Bekenntnissen her
sich um eine einheitliche Haltung in der
Kirche zu bemühen und der kirchlichen
Arbeit Ziel und Richtung zu weisen.

Wir, die zur Freien Deutschen Nationalsynode ver-
einigten Vertreter lutherischer, reformierter und
unierter Kirchen, freier Synoden, und Kirchentage
^{mit gemeinsamen} erklären hiernit erneut, dass wir uns ^{Gemeinschaft} von ganzen

12

Handwritten notes in German:
 In d. Konk. j. der neuen Konz.
 Papst Gregor hat uns versichert, wobei
 bauerhafte und nicht bauerhafte, daß
 uns mit unsern Konfessionen die
 Welt nicht trennen wird. Wir haben uns
 aber nicht getraut, es zu tun, weil wir
 nicht wollten, daß die Welt durch
 unsere Trennung in zwei Teile zerfällt.
 Wir haben uns nicht getraut, es zu tun,
 weil wir nicht wollten, daß die Welt
 durch unsere Trennung in zwei Teile
 zerfällt. Wir haben uns nicht getraut,
 es zu tun, weil wir nicht wollten,
 daß die Welt durch unsere Trennung
 in zwei Teile zerfällt. Wir haben
 uns nicht getraut, es zu tun, weil
 wir nicht wollten, daß die Welt
 durch unsere Trennung in zwei Teile
 zerfällt.

Herzen gemeinsam auf den Boden der D.E.K.,
 d.h. dieses Punktes der deutschen Bekenntnis-
 kirchen, und auf den Boden des mit ihrer Verei-
 nigung ausgesprochenen Bekenntnis zu der einen
 Kirche Jesu Christi stellen.

Wir müssen aber vor der Öffentlichkeit
 aller evangelischen Kirchen Deutschlands ebenso
 gemeinsam protestierend erklären, dass die Ein-
 heit dieses Bekenntnisses und damit auch die
 Einheit der D.E.K. (durch die in dem ersten Jahr
 des Bestehens der D.E.K. mehr und mehr sichtbar
 gewordene Lehre und Handlungsweise der herrschen-
 den Kirchenpartei der "Deutschen Christen" und
 der von ihr getragenen Reichskirche engergerung)
 aufs schwerste bedroht ist. Diese Bedrohung
 besteht darin, dass die theologische Voraussetz-
 ung, in der die D.E.K. vereinigt ist, sowohl
 seitens der Führer und Sprecher der D.C. als
 auch seitens der Reichskirchenregierung dau-
 ernd und grundsätzlich durch Voraussetzungen
 durchkreuzt und unwirksam gemacht wird, bei de-
 ren Geltung die Kirche nach lutherischem, nach
 reformiertem und nach unierten Bekenntnissen
 aushört, Kirche zu sein, bei deren Geltung also
 auch die D.E.K. als Bund der Bekenntniskirchen
 innerlich unmöglich wird.

Wir bekennen uns angesichts der die Kir-
 che verwüstenden und damit auch die Einheit der
 D.E.K. sprengenden Irrtümer der D.C. und der

Handwritten notes in German:
 Gemeinliche Bekenntnisse
 Die Einheit der Kirche ist nicht
 durch die Trennung der Bekenntnisse
 gefährdet, sondern durch die
 Trennung der Kirche von Christus.
 Die Einheit der Kirche ist nicht
 durch die Trennung der Bekenntnisse
 gefährdet, sondern durch die
 Trennung der Kirche von Christus.
 Die Einheit der Kirche ist nicht
 durch die Trennung der Bekenntnisse
 gefährdet, sondern durch die
 Trennung der Kirche von Christus.

14

more than ever before
einem anderen Gesetz verantwortlich wären.

(3) " Lasset uns aber rechtschaffen sein in der Liebe und wachsen in allen Stücken an dem, der das Haupt ist, Christus, von welchem aus der ganze Leib zusammengefügt ist." (Eph. 4, 15-16.)

Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus als der Herr verkündigt wird. Sie hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünden und selber als die Kirche der Sünder zu bezeugen, dass sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung ^{leben} leben möchte.

rechtschaffen

Wir verwerfen den Irrtum
Wir verwerfen den ^{ca} Irrtum, als könne und dürfe sich die Kirche ^{ca} hinsichtlich ihrer Botschaft und Ordnung ihrem freien Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen.

bringen

*in der Kirche...
nicht...
auf...*

(4) " Ihr wisset, dass die weltlichen Fürsten herrschen und die Oberherren haben Gewalt. So soll es nicht sein unter euch. Sondern, so jemand will unter euch gewaltig sein, der sei euer Diener." (Matth. 20, 25-26.)
Die verschiedenen Aemter in der Kirche begründen keine Herrschaft der Einen über die Anderen, sondern die Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten und befohlenen Dienstes .

^{v. d. kirchl. Kap.}
 Wir verwerfen den Irrtum als könne und dürfe
 sich die Kirche abseits von diesem Dienst nach
 dem ~~Vorbi d~~ ^{wohl begründet} bestimmter Staatsformen besondere,
 mit Herrschaftsbefugnissen ausgestattete

"Führer" geben oder geben lassen, ^{nur d. Vorbehalt der}
 Herrschaft über Kirche, über deren ^{Wort} ~~Wort~~ ^{als kirchl.}
 der ^{kirchl. Kap.} ~~Wort~~ ^{zurück} ~~zurück~~ ^{zurück}.

(5) " Fürchtet Gott, ehret den König."

(1. Petr. 2, 17.)

Wir lassen uns durch ^{best. mit} die Schrift sagen, dass
 der Staat nach göttlicher Anordnung die Auf-
 gabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, der
 auch die Kirche angehört, nach dem Mass mensch-
 licher Einsicht und menschlichen Vermögens unter
 Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und
 Sicherheit zu sorgen. Die Kirche, ^{in der Hinsicht auf} frei in ihrem
 Auftrag, begleitet den in der Bindung an sei-
 nen Auftrag ebenso freien Staat mit Dank und Ehr-
 furcht gegen Gott, mit ihrer Fürbitte, aber auch
 mit der Erinnerung an Gottes ^{nurigeb} überlegenes Reich,
 an ^{gut hat} sein Gesetz und ^{im gut hat} seine Gerechtigkeit.

Wir verwerfen den Irrtum, als ^{kirchl. Kap.} ~~seiner~~ ^{keiner ein} Staat die
 einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens. ^{wirker}

Wir verwerfen den ^{v. kirchl. Kap.} ~~Irrtum~~, als habe sich die
 Kirche mit ihrer Botschaft ~~und~~ ^{ausgestalt} Gestalt einer
 bestimmten Staatsform "gleichgeschalteten".

*Die einzige...
 v. kirchl. Kap.
 v. kirchl. Kap.*

Die freie deutsche Nationalsynode er-
 klärt, dass sie in ^{der} Anerkennung dieser Wahr-
 heiten und ^{der} Verwerfung dieser Irrtümer die un-
 umgängliche theologische Bedingung der Ein-



Nora Andrea Schulze

Der bayerische Weg nach Barmen

Die bayerische Kirchenleitung und die Barmer Theologische Erklärung nach der Reichsbekennnissynode in Wuppertal-Barmen¹

Carsten Nicolaisen zum 80. Geburtstag

Am 18. Februar 1936 verkündete der bayerische Oberkirchenrat Thomas Breit, es werde wohl noch »50 bis 100 Jahre« dauern, bis die Theologische Erklärung von Barmen »vielleicht einmal« zu einem Bekenntnis werden könne². Damit traf Breit bemerkenswert präzise den Zeitraum, den es letztlich erfordern sollte, um in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern eine Diskussion darüber anzustoßen, ob und in welcher Weise die Barmer Erklärung Eingang in die Kirchenverfassung finden soll. Mag Breits Feststellung aus heutiger Sicht auch geradezu prophetisch erscheinen, so verfolgte er in der historischen Situation vom Februar 1936 genau das entgegengesetzte Ziel: Ihm war daran gelegen, die Bedeutung der Barmer Erklärung möglichst weit einzuschränken. Eine Aufwertung von »Barmen« – womöglich im Sinne eines verfassungswürdigen kirchlichen Bekenntnisses – wollte er gerade vermeiden. Aus der »Barmer Verpflichtung«, so betonte Breit, folge lediglich »die Geltung des lutherischen und reformierten Bekenntnisses«³. Damit reduzierte er die Funktion des bedeutendsten Dokumentes aus der Zeit des sogenannten Kirchenkampfes allein auf die Aktualisierung der reformatorischen Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts.

Breits Bemerkungen spiegelten im Kern die Haltung der damaligen bayerischen Kirchenleitung zur Barmer Theologischen Erklärung wider. Sie fielen am ersten Sitzungstag der vierten Reichsbekennnissynode in Bad Oeynhausens⁴, auf der sich nach monatelangen, zermürbenden theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen die Spaltung der Bekennenden Kirche vollzog. Zu dieser Spaltung trugen die fundamentalen Differenzen in der Bewertung der Barmer Erklärung, die innerhalb der Bekennenden Kirche schon bald nach der ersten Reichsbekennnissynode in Barmen vom Mai 1934 zu Tage getre-

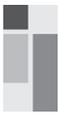
ten waren, wesentlich bei. In der gespannten Atmosphäre zwischen den beiden Flügeln der Bekennenden Kirche machten die Bruderräte in den »zerstörten« Landeskirchen⁵ – vor allem der Bruderrat der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union – die lutherischen Bischöfe der »intakten« Landeskirchen von Bayern, Württemberg und Hannover⁶ für das Zerschneiden der Gemeinschaft verantwortlich – und allen voran die bayerische Kirchenleitung unter Landesbischof Hans Meiser.

So warf der Dahlemer Pfarrer und Leiter des Pfarrernotbundes Martin Niemöller Landesbischof Meiser sowie seinen Amtskollegen Theophil Wurm (Württemberg) und August Marahrens (Hannover) in harschem Ton vor, sie hätten die Bekennende Kirche »nun glücklich [...] zerschlagen, um sich selbst am Leben zu erhalten«, und kündigte an: »Es wird auf diesem Verrat kein Segen ruhen«⁷. Wie konnte es dazu kommen, dass die bayerische Kirchenleitung unter Meiser, der maßgeblich zur Entstehung der Bekennenden Kirche beigetragen hatte, unter das Verdikt des Verrats an der Bekennenden Kirche – und insbesondere des Verrats an Barmen – geriet? Wie konnte es geschehen, dass die Barmer Theologische Erklärung, die doch von Bayern mitgetragen worden war und eine bis dahin nicht gekannte Gemeinschaft von lutherischen, reformierten und unierten Christen dokumentiert hatte, mitursächlich für das Zerschneiden dieser Gemeinschaft wurde? Und dies auch noch in einer Situation, in der die vom NS-Staat zunehmend bedrängte Bekennende Kirche nichts nötiger gehabt hätte als geschlossenen Zusammenhalt? Im Folgenden wird zu zeigen sein, welche Haltung die bayerische Kirchenleitung in den Auseinandersetzungen um die Barmer Erklärung einnahm und welche theologischen Beweggründe hinter dieser Haltung standen.

1. Die Barmer Theologische Erklärung – ein Bekenntnis?

In den nicht einmal zwei Jahren zwischen den Reichsbekennnissynoden von Barmen und Bad Oeynhausens hatten sich in der Bekennenden Kirche zwei entgegengesetzte Positionen zur Bewertung der Barmer Erklärung herausgebildet, die sich zunehmend verhärteten und schließlich nicht mehr zu vereinbaren waren. Eine dieser Positionen vertrat mit besonderer Konsequenz die bayerische Kirchenleitung. Sie lautete: Die Barmer Theologische Erklärung kann kein Bekenntnis sein. Dahinter stand die Überzeugung, dass ein Bekenntnis nur

von einer Synode verabschiedet werden könne, in der Übereinstimmung in der Lehre und der Verwaltung der Sakramente herrschten⁸. Dies war auf der Barmer Bekennnissynode jedoch nicht der Fall: Sie setzte sich aus Lutheranern, Reformierten und Unierten zusammen, zwischen denen damals noch keine Übereinstimmung in Lehre und Sakramentsverwaltung festgestellt war. Aus bayerischer Sicht war streng genommen schon das Zusammentreten von Lutheranern und Reformierten zu einer gemeinsamen Synode unzulässig, da die ge-



Der bayerische Weg nach Barmen

gegenseitigen Verwerfungen der Reformationszeit – vor allem in Bezug auf die Abendmahlslehre – nie aufgehoben worden waren und sich demnach auch weiterhin kirchentrennend auswirkten⁹.

Mehr noch aber fürchtete die Kirchenleitung ein gemeinsames Bekenntnis, weil sie einen Bekenntnisbegriff vertrat, nach dem einem Bekenntnis kirchenbildender Charakter zukam. Dieser statuarische Bekenntnisbegriff hatte seinen Ursprung in der neu-lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts¹⁰, von der die Führungselite der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern tief geprägt war. Danach wäre das Ablegen eines gemeinsamen Bekenntnisses durch eine konfessionell gemischte Synode faktisch der Gründung einer neuen Kirche – konkret einer Union – gleichgekom-

men, in der die Unterschiede zwischen den reformatorischen Bekenntnissen eingegeben worden wären. Deshalb hatte Landesbischof Meiser schon im Vorfeld von Barmen darauf beharrt, dass die Synode nur eine gemeinsame Erklärung, keinesfalls aber ein Bekenntnis beschließen könne¹¹. Auf der Synode selbst war die Barmer Erklärung dann auch nicht als Bekenntnis, sondern – bewusst den Bekenntnisbegriff vermeidend – »als christliches, biblisch-reformatorisches Zeugnis« angenommen¹² und zugleich beschlossen worden, dass sie nur zusammen mit einem Vortrag von Pfarrer Hans Asmussen¹³ verstanden werden dürfe, in dem es ausdrücklich hieß: »Die Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche ist nicht gleichbedeutend mit der Gründung einer neuen Kirche.«¹⁴

2. Die Barmer Theologische Erklärung und ihre Veröffentlichung in der bayerischen Landeskirche

Die grundsätzlichen theologischen Vorbehalte gegen ein Verständnis der Barmer Erklärung als eines gemeinsamen Bekenntnisses machten sich prompt in der Art und Weise bemerkbar, wie die Erklärung nach dem Ende der Bekenntnissynode am 31. Mai 1934 von der bayerischen Kirchenleitung in der Landeskirche bekannt gemacht wurde¹⁵. Im Vordergrund der Berichterstattung stand nicht die Barmer Erklärung selbst, sondern Ausführungen zur Rechtslage der Deutschen Evangelischen Kirche, vor allem aber das Referat von Hans Asmussen und der Beschluss der Bekenntnissynode, die Barmer Erklärung müsse den – erst noch neu zu bildenden – »Bekenntnikonventen zur Erarbeitung verantwortlicher Auslegung von ihren Bekenntnissen aus« übergeben werden¹⁶. Auf diesen Beschluss legte die bayerische Kirchenleitung besonderen Wert, weil für sie damit klargestellt war, dass den reformatorischen Bekenntnissen Vorrang vor der Barmer Erklärung zukam, die Erklärung selbst auslegungsbedürftig war und dass diese Auslegung nicht von der konfessionell gemischten Bekenntnissynode vorgenommen werden durfte, sondern von getrennten Bekenntnikonventen, die jeweils eindeutig an eines der reformatorischen Bekenntnisse gebunden waren¹⁷.

Ebenso wie in der württembergischen Landeskirche, deren Landesbischof Theophil Wurm eng mit Meiser verbunden war, unterblieb eine Veröffentlichung der Erklärung im Kirchlichen Amtsblatt¹⁸. Daraus lässt sich zwar noch kein Abrücken der bayerischen Kirchenleitung von Barmen ableiten, das Unterlassen des Abdrucks kann aber als ein frühes, symptomatisches Anzeichen von »Verständigungsschwierigkeiten« innerhalb der Bekennenden Kirche interpretiert werden¹⁹. Der Landeskirchenrat berichtete den Pfarrämtern erstmals am 2. Juni 1934 über die Barmer Synode, allerdings ohne den Wortlaut der Erklärung wiederzugeben²⁰. Er rechnete offenbar damit, dass die Erklärung ohnehin in Kürze in der Öffentlichkeit bekannt gegeben wer-

den würde²¹. In vollem Wortlaut veröffentlichte dann Christian Stoll die Barmer Erklärung in seiner Sammlung von Dokumenten zum Kirchenkampf. Das Vorwort des entsprechenden Heftes stammt vom 5. Juni 1934²². Stoll, zu diesem Zeitpunkt theologischer Hilfsreferent im Landeskirchenrat und bedeutender Mitarbeiter der Kirchenleitung, publizierte die Barmer Erklärung in Bayern wohl als erster²³.

Stoll bezeichnete die Barmer Reichsbekenntnissynode zwar als »Markstein in der neuesten Kirchengeschichte«²⁴, ließ dem Abdruck der Erklärung aber eine einschränkende Anmerkung folgen, die für die weitere Haltung der bayerischen Kirchenleitung zur Barmer Erklärung programmatisch war: »Eine Theologische Erklärung ist kein Bekenntnis und darum nicht der Ausdruck kirchlicher Union.« Dann führte er die Beweggründe auf, aus denen sich die bayerische Landeskirche an Barmen beteiligt hatte, nämlich die Bedrohung der Reinheit der reformatorischen Bekenntnisse durch die Irrlehren der Deutschen Christen, die eine bekenntniswidrige Vermischung von Christentum und Nationalsozialismus betrieben²⁵: »Da aber innerhalb des deutschen Luthertums weite Gebiete von häretischen Lehren beherrscht werden, steht das bekenntnismäßige Luthertum neben dem bekenntnismäßigen Reformiertum im gemeinsamen Kampf gegen die Zerstörer der evangelischen und protestantischen Grundlagen sowohl der lutherischen wie der reformierten Gemeinden.« Schließlich wies Stoll ausdrücklich auf den Beschluss der Synode hin, »die theologische Arbeit bekenntnismäßig getrennten Konventen zu übergeben. Auch das hier vorliegende Wort der Synode ist nur zu verstehen mit dem dazu gehörigen Referat von Pastor Asmussen«²⁶.

Im gleichen Sinne wie Stoll äußerte sich Landesbischof Meiser in einem Rundschreiben an die Geistlichen vom 8. Juni 1934²⁷. Auch Meiser betonte, die Barmer Erklärung dürfe nur im Zusammenhang mit



Asmussens Referat verstanden werden. In seinem Schreiben hieß es weiter, die Erklärung wolle »nicht vorweg nehmen, was nur von einer lutherischen Synode für die Lutheraner und von einer reformierten Synode für die Reformierten verbindlich gesagt werden kann«; vielmehr müsse »sie verstanden sein als Grundlage für die weitere Arbeit der nunmehr unverzüglich zu bildenden Theologenkonvente«. Dies hieß im Klartext: Die bayerische Kirchenleitung betrachtete die Zusammenarbeit von Angehörigen verschiedener protestantischer Konfessionen in Barmen lediglich als eine Kampfgemeinschaft gegen das Gewaltregiment der deutschchristlichen Kirchenleitungen, insbesondere der Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche unter Reichsbischof Ludwig Müller, und die Barmer Theologische Erklärung ausschließlich als eine Erklärung gegen die theologischen Irrlehren der Deutschen Christen. Eine darüber hinausgehende Bedeutung wollte sie tunlichst vermieden wissen. Bezeichnend war, dass sowohl Stoll als auch Meiser dabei nur von Lutheranern und Reformierten, nicht aber von Unierten sprachen.

Einen weiteren Bericht über die Barmer Bekenntnissynode veröffentlichte der Augsburger Pfarrer und spätere Dekan Wilhelm Bogner im Korrespondenzblatt für die evangelisch-lutherischen Geistlichen in Bayern vom 11. Juni 1934, freilich wiederum ohne den Wortlaut der Barmer Erklärung²⁸. Mit einer Bekanntmachung vom 26. Juni 1934 forderte Meiser die Dekane im Kirchlichen Amtsblatt dann auf, die soeben erschienene Broschüre mit den Vorträgen und Entschlüssen der Barmer Synode²⁹ als Sammelbestellung verbilligt beim Landeskirchenrat zu beziehen und an sämtliche Geistliche und Religionslehrer weiterzuleiten³⁰. Spätestens damit war der Wortlaut der Barmer Erklärung allen Pfarrern und Kirchengemeinden zugänglich. Auch in dieser Bekanntmachung dominierte freilich der Hinweis auf das Referat Asmussens und nicht auf die Barmer Erklärung selbst. Der Landeskirchenrat empfahl den Dekanen schließlich noch ein Flugblatt »An die Evangelischen Gemeinden und Christen in Deutschland«, das ebenfalls den Wortlaut der Barmer Erklärung sowie die Erklärung der Bekenntnissynode zur Rechtslage der Deutschen Evangelischen Kirche enthielt³¹.

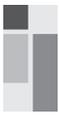
3. Die Barmer Theologische Erklärung und das lutherische Unionstrauma

Es ist offensichtlich, dass die bayerische Kirchenleitung bereits die Veröffentlichung der Barmer Theologischen Erklärung dazu nutzte, ihre Bedeutung ausschließlich auf die Abwehr deutschchristlicher Irrlehren zu reduzieren. Die Ursache dafür dürfte letztlich im lutherischen Unionstrauma des 19. Jahrhunderts zu suchen sein³². Nachdem die konfessionellen Differenzen durch Pietismus und Aufklärung stark an Bedeutung verloren hatten, hatte König Friedrich Wilhelm III. von Preußen 1817 die mehrheitlich lutherischen Gemeinden mit den reformierten in einer unierten Kirche vereinigt, wodurch die Unterschiede zwischen den reformatorischen Bekenntnissen nivelliert worden waren³³. Besonders die Einführung einer einheitlichen Agende mit einer gemeinsamen Abendmahlsfeier hatte das lutherisch-konfessionelle Bewusstsein neu erwachen lassen und in Preußen zu einer lutherischen Separation geführt³⁴. Die Furcht, die Barmer Erklärung könne jetzt von bestimmten Kreisen innerhalb der Bekennenden Kirche womöglich als kirchengründendes Bekenntnis und damit als Grundlage einer neuen Unionskirche interpretiert werden, machte es der bayerischen Kirchenleitung von Anfang an unmöglich, konstruktiv mit der Barmer Erklärung umzugehen, geschweige denn die Chancen auf die »Eröffnung neuer Möglichkeiten von Kirchengemeinschaft«³⁵ zu sehen, die sich mit Barmen tatsächlich boten.

Stattdessen wurde mit der Barmer Theologischen Erklärung die Angst virulent, das Luthertum werde sich angesichts der Übermacht der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union im deutschen Gesamtprotestantismus³⁶, die sich auch in der Bekennenden Kirche auswirkte, wie im 19. Jahrhundert so auch

jetzt wieder »in der Abstellkammer wiederfinden«³⁷. Wie tief diese Angst im konfessionellen Luthertum auch mehr als ein Jahrhundert nach der Entstehung der altpreußischen Union verwurzelt war, zeigt auf charakteristische Weise ein Votum von Stoll, der bitter klagte: »Es war doch so in der Zeit des alten Kirchenbundes³⁸, daß die Altpreußische Union durch das Gewicht ihrer Stimme nicht bloß die lutherische Kirche überstimmen konnte, sondern die lutherische Kirche wagte doch gar nicht, sich gegenüber der Altpreußischen Union zur Geltung zu bringen.«³⁹ Der Kirchenhistoriker Wolf-Dieter Hauschild hat die vom lutherischen Unionstrauma des 19. Jahrhunderts ausgelöste Furcht der konfessionellen Lutheraner vor der Union anlässlich des 40. Gründungsjubiläums der VELKD im Jahr 1988 zutreffend als »kirchliche Identitätsangst« interpretiert⁴⁰.

Als Hüter der lutherischen Identität der bayerischen Landeskirche verstand sich zeit lebens Landesbischof Hans Meiser. Tief geprägt von der noch jungen lutherischen Tradition seiner Landeskirche – die protestantische Kirche im rechtsrheinischen Bayern hatte sich erst im 19. Jahrhundert zu einer evangelisch-lutherischen Kirche entwickelt⁴¹ – war er der festen Überzeugung, die lutherische Kirche besitze »ein so klares und reines Bekenntnis [...], daß sie die Kirche der rechten Lehre, die Kirche des lauterer Evangeliums ist«⁴². Meiser betrachtete das lutherische Bekenntnis zwar als fortbildungsfähig, in zentralen Fragen – vor allem der Rechtfertigungslehre –, jedoch als einen unwandelbaren »Wahrheitsbesitz«, mit dem sich die lutherische Kirche »im Mittelpunkt des Evangeliums« befinde und von dem alle anderen Kirchen zu lernen hätten⁴³. Als



Der bayerische Weg nach Barmen

Bischof sah er es als seine Aufgabe an, die Reinheit des lutherischen Bekenntnisses zu schützen. Sein Kampf gegen die Irrlehren und Machtansprüche der Deutschen Christen⁴⁴, sein mutiges Verhalten auf dem Höhepunkt des bayerischen Kirchenkampfes im Herbst 1934⁴⁵ und seine Abwehr aller späteren Versuche, die von ihm geführte bayerische Kirchenleitung zu stürzen, dienten einzig und allein der Bewahrung des lutherischen Bekenntnisses – freilich in einer Interpretation, die dem neulutherischen Bekenntnisbegriff des 19. Jahrhunderts entsprach.

Aus diesem Bekenntnisbegriff resultierte ein Kirchenverständnis, nach dem eine Kirche nur dann im vollen Sinne als Kirche gelten konnte, wenn sie ein einheitliches Bekenntnis besaß. Dies war bei der altpreußischen Union nicht der Fall, weshalb sie aus lutherischer Sicht nicht als Kirche angesehen werden konnte. Dieses Kirchenverständnis hatte zudem Folgen für die Einbindung der bayerischen Landeskirche in gesamt-kirchliche Zusammenschlüsse: Danach konnte sie sich nur mit Kirchen gleichen Bekenntnisses zu einer Kirche zusammenschließen. Ein Zusammenschluss mit Kirchen anderer Konfessionen war nur in Form eines Bundes möglich. Konkret war Meiser erstmals 1933 vor die Frage des Verhältnisses der bayerischen Landeskirche zu nicht-lutherischen Kirchen gestellt, als auf politischen Druck der NS-Machthaber hin die Gründung der Deutschen Evangelischen Kirche erfolgte⁴⁶, die sich aus lutherischen, reformierten und unierten Kirchen zusammensetzte. Ob es sich dabei um eine Kirche oder einen Kirchenbund handelte, blieb zwar eine Interpretationsfrage⁴⁷, Meiser meinte ihrer Verfassung aber trotzdem zustimmen zu können, nachdem in der Präambel explizit von einem »feierlichen Bunde« der

»aus der Reformation erwachsenen, gleichberechtigt nebeneinanderstehenden Bekenntnisse« die Rede war, und den Landeskirchen nicht nur ihr Bestand, sondern auch die Selbstständigkeit in Bekenntnis und Kultus zugesichert wurde⁴⁸.

Schien das lutherische Bekenntnis für Meiser damit auch hinreichend bewahrt, so erweckte die Gründung der Deutschen Evangelischen Kirche bei lutherischen Hardlinern das lutherische Unionstrauma des 19. Jahrhunderts umgehend zu neuem Leben. So erhob der Erlanger Theologieprofessor Hermann Sasse den Vorwurf, die lutherischen Bischöfe hätten mit ihrer Unterschrift unter die Verfassung »die Union auf das gesamte Reichsgebiet ausgedehnt«. Nachdem die »lutherischen Kirchen Deutschlands« die Union »ein Jahrhundert lang charaktervoll bekämpft« hätten, sei von den Bischöfen jetzt ein Dokument unterzeichnet worden, das in letzter Konsequenz »das Ende der evangelischen Kirche Augsburgischer Konfession im deutschen Landeskirchentum bedeuten muß«⁴⁹. Als sich dann 1934 die Bekennende Kirche konstituierte und die bayerische Kirchenleitung mit der Barmer Reichsbekenntnissynode erneut vor die Frage des Verhältnisses der Landeskirche zu nicht-lutherischen Kirchen gestellt war, legten nicht nur lutherische Hardliner, sondern auch andere Gruppen wie die nationalsozialistischen Synodalen Protest ein. Damit trat zu den eigenen Vorbehalten der Kirchenleitung gegen die Barmer Erklärung, die sich aus ihrem neulutherischen Bekenntnisbegriff und – ähnlich wie bei den Ultralutheranern – aus dem lutherischen Unionstrauma speisten, ein weiterer Faktor hinzu, der sich zunehmend fatal auf ihren Umgang mit Barmen auswirkte.

4. Die Barmer Theologische Erklärung und ihre bayerischen Gegner

Trotzdem standen Meiser und andere Mitglieder der bayerischen Kirchenleitung wie Oberkirchenrat Thomas Breit in den ersten Monaten nach ihrer Verabschiedung zunächst noch zur Barmer Erklärung. Nach der im Juni 1934 erfolgten Berichterstattung über die Reichsbekenntnissynode und der Bekanntgabe der Erklärung vermieden sie es allerdings, innerhalb der Landeskirche offen mit Barmen zu argumentieren. Neben der grundsätzlichen Bewertung von Barmen als einer Erklärung, die lediglich der Abwehr deutschchristlicher Irrlehren dienen sollte, spielten dabei auch strategische Aspekte eine wichtige Rolle. Angesichts der drohenden Zwangseingliederung der Landeskirche in die deutschchristlich geleitete Reichskirche unter Reichsbischof Ludwig Müller⁵⁰ sowie der im September 1934 einsetzenden Hetzkampagnen von Parteigrößen gegen Meiser⁵¹, die seinen Sturz bewirken sollten, verfolgte die Kirchenleitung das Ziel, Pfarrer und Gemeinden möglichst geschlossen hinter sich zu halten, um damit ihre Position zu stärken. Wie sich am Auftreten der Barmen-

Gegner jedoch schnell zeigen sollte, war die Barmer Erklärung geeignet, diese Geschlossenheit ernsthaft zu gefährden.

Begrüßt wurden die Beteiligung der Landeskirche an der Reichsbekenntnissynode und die Barmer Theologische Erklärung vor allem von denjenigen Kreisen, die sich in der Bayerischen Pfarrerbruderschaft zusammenfanden⁵². Im Gegensatz dazu griffen Deutsche Christen und NS-Synodale Meiser scharf an. So diffamierte ihn Wolf Meyer-Erlach am 9. Juli 1934 als »Irrlehrer und Hetzer«, der durch Barmen Luthertum, Volk und Kirche verraten habe⁵³. Die Arbeitsgemeinschaft der NS-Synodalen warf Meiser am 24. Juli 1934 vor, seine Beteiligung an Barmen sei eine »kirchliche Meuterei größten Stils«⁵⁴. Schwerer aber wog, dass sich – zum Entsetzen Meisers⁵⁵ – mit dem von den Erlanger Theologieprofessoren Paul Althaus und Werner Elert mit unterzeichneten »Ansbacher Ratschlag« vom 11. Juni 1934⁵⁶ zwischen Bekennender Kirche und Deutschen Christen jetzt noch eine »dritte Front« auftat⁵⁷. Der Ansbacher Ratschlag, der klar gegen die Barmer Erklärung



gerichtet war, löste in Bayern eine schwere Kontroverse aus, die vor allem im Korrespondenzblatt geführt wurde und an der sich u. a. die Pfarrerbruderschaft, Kurt Frör, Christian Stoll, Hermann Steinlein und Wilhelm Ferdinand Schmidt beteiligten. Sie kritisierten den Ratsschlag vor allem deshalb, weil in ihm die Verwerfungen der Barmer Erklärung fehlten⁵⁸.

In einem Schreiben an Georg Merz vom 13. Juni 1934 klagte Meiser, die Erlanger Professoren – vor allem Wernert Elert – würden ihn »nach Barmen nicht mehr als Wahrer des lutherischen Bekenntnisses« in seiner »eigenen Landeskirche ansehen« und verlangten die Einberufung einer lutherischen Synode. Eine solche Synode lehnte Meiser zwar nicht ab, wollte aber verhindern, dass sie einen »Dolchstoß gegen Barmen« führte, und hoffte, die Erlanger doch noch für »den lutherischen Konvent von Barmen« gewinnen zu können⁵⁹. Das Schreiben belegt, dass Meiser zu diesem Zeitpunkt nicht bereit war, Barmen aufzugeben⁶⁰. So heißt es auch in seinem Schreiben an das Reichsinnenministerium vom 14. August 1934: »Wir stellen der Scheinsynode von Berlin⁶¹ die echte Synode von Barmen gegenüber und sind uns nun völlig gewiß geworden, in welchem Lager die wahre Deutsche Evangelische Kirche steht.«⁶² Nannte Meiser intern und gegenüber staatlichen Stellen Barmen auch beim Namen, so veranlasste ihn die von den Barmen-Gegnern ausgehende Gefahr für die Landeskirche dazu, darauf in der Öffentlichkeit zu verzichten. Ein Beispiel hierfür ist seine Rede auf der außerordentlichen Landessynode am 23. August 1934⁶³. Meiser legte die Rechtsbrüche und Bekenntnisverlet-

zungen der Reichskirchenregierung dar und betonte die Solidarität mit der außerbayerischen Bekennenden Kirche, erwähnte Barmen aber nicht. Ähnliches gilt auch für die zahlreichen Verlautbarungen von Bischof und Kirchenleitung auf dem Höhepunkt des bayerischen Kirchenkampfes im Herbst 1934.

Der Vorwurf der Barmen-Gegner, Meiser habe das Luthertum mit Barmen »zugunsten der Union preisgegeben«⁶⁴, wirkte sich auch auf das Verhältnis der Landeskirche zur Bekennenden Kirche aus. Als Asmussen am 7. Juni 1934 darum bat, dieses Verhältnis schriftlich zu fixieren, antwortete Oberkirchenrat Hans Meinzolt, man möge darauf verzichten, »uns in Bayern [...] irgendwie durch eine Formulierung hinsichtlich unseres Verhältnisses zur Bekenntnissynode festzulegen«⁶⁵. Asmussen dürfe nicht vergessen, »daß wir in Bayern u. a. eine Landessynode haben, der wir Rede und Antwort stehen müssen; wir würden unsere kirchliche Selbständigkeit, die wir gerade der Reichskirchenregierung gegenüber mit Nachdruck geltend machen, einbüßen oder mindestens den anderen den Vorwand bieten, uns des Verzichts der kirchlichen Selbständigkeit zu zeihen, wenn wir uns der Bekenntnissynode unterstellen würden.« Meinzolt lehnte außerdem die Bildung eines Bruderrats in Bayern ab, da er »höchstens Zwiespältigkeit in unsere bayerische Pfarrerschaft und in die Gemeinde tragen würde«. Schließlich betonte er, er halte es für richtig, »alle Bestrebungen zu fördern, die auf die Beseitigung der Union zielen«, zumindest aber »keinerlei Bestrebungen zu unterstützen, die auf eine Beibehaltung der Union hinzielen.«

5. Die Barmer Theologische Erklärung und die Konflikte in der Bekennenden Kirche von Dahlem bis Oeynhausen

Das Schreiben Meinzolts, nicht einmal zwei Wochen nach der Barmer Bekenntnissynode verfasst, enthielt reichlich Sprengstoff für die weitere Zusammenarbeit der Bekennenden Kirche. Von bruderrätlicher Seite wurde es dann auch so gedeutet, dass »die Einigkeit [...] bald von offizieller Seite in Bayern durch Vorbehalte und Bedenken geschwächt«⁶⁶ wurde. Das gewaltsame Vorgehen der Reichskirchenleitung unter Ludwig Müller und seinem »Rechtswalter« August Jäger gegen die bayerische und die württembergische Kirchenleitung führte dann jedoch im Oktober 1934 zunächst zu eindrucksvollen Demonstrationen der Solidarität in der Bekennenden Kirche⁶⁷. So berief Präses Karl Koch während der Arretierung Meisers die Reichsbekenntnissynode zum zweiten Mal ein. Die Bekenntnissynode, die am 19./20. Oktober 1934 in Berlin-Dahlem tagte⁶⁸, fasste weitreichende Beschlüsse: Sie rief das kirchliche Notrecht⁶⁹ aus und beschloss die Bestellung eines Notkirchenregiments, das die Leitung und Vertretung der zerstörten Deutschen Evangelischen Kirche übernehmen sollte. Dazu sollten ein Bruderrat und ein geschäftsführender Rat berufen werden. Analog dazu sollte auch in den zer-

störten Landeskirchen vorgegangen werden, zu denen während der Dahlemer Synode auch die bayerische Landeskirche gehörte⁷⁰.

Nach dem Scheitern der Eingliederungspolitik der Reichskirchenregierung und der Wiedereinsetzung der süddeutschen Bischöfe Ende Oktober 1934 stellte sich die Lage jedoch völlig verändert dar: Jetzt, wo die Deutschen Christen die Unterstützung Hitlers verloren hatten, schien für Meiser die Chance zu bestehen, auf möglichst breiter Basis auch in der Deutschen Evangelischen Kirche wieder zu verfassungs- und bekenntnismäßigen Zuständen zu kommen. Um dieses Ziel zu erreichen, hielt er weder die konsequente Ausführung der Beschlüsse der Dahlemer Reichsbekenntnissynode noch ein bedingungsloses Bestehen auf der Barmer Erklärung für geeignet. Damit stand er im Gegensatz zu den Kreisen um Martin Niemöller, die beides forderten. Offen trat der Dissens auf der Reichsbruderratsitzung vom 9. November 1934 zu Tage, auf der Meiser ausführte: »Wenn Niemöller absteckt, wo Kirche ist, und nach ihm die Bekenntnissynode nur Kirche ist, dann besteht die Gefahr einer Sekte.«⁷¹ Meiser lehnte



Der bayerische Weg nach Barmen

es strikt ab, »daß jemand die [Barmer] Theolo[gische] Erklärung unterschreiben muß, wenn er zu uns [d. h. zur Bekennenden Kirche] gehören will, und seine Beteuerung, er stehe zum Bekenntnis, nicht genügt«. Das in Dahlem geplante Notkirchenregiment sah er auf eine »zu schmale Basis gestellt«, weil damit weite Kreise ausgeschlossen blieben, die sich nicht zu Barmen und Dahlem bekennen und der Bekenntnissynode unterstellen würden⁷².

Meiser ging sogar noch einen Schritt weiter und stellte in Frage, ob der von der Bekennenden Kirche seit dem Ulmer Bekenntnistag⁷³ einmütig erhobene Anspruch, »die allein rechtmäßige Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche zu sein«, aufrecht erhalten werden dürfe, weil dies eine Überforderung des Volkes zur Folge haben könne, »das Frieden haben will«. Er wies besonders darauf hin, dass es nach der Wiedereinsetzung der süddeutschen Bischöfe wieder Landeskirchen »mit verfassungsrechtlichen Zuständen« gebe, wo ein Bruderrat »nicht ohne weiteres tragbar« sei, »weil man dort ein Kirchenregiment will«. Meisers Votum lässt deutlich werden, dass es ihm letztlich um den Erhalt der verfassten Volkskirche ging⁷⁴. Deshalb verlangte er auch, das geplante Notkirchenregiment müsse zwar von der Bekenntnissynode herausgestellt werden, seine »Autorität« dann aber auch von der Verfassung [der Deutschen Evangelischen Kirche] herleiten«. Für den Fall, dass die Dahlemer Beschlüsse durchgeführt würden, befürchtete er die Konstituierung einer außerhalb der verfassten Kirche stehenden Kirche, für die als Zugangsvoraussetzung die Unterschrift unter die Barmer Erklärung notwendig war⁷⁵.

Entsprechend Meisers Zielsetzung beteiligte sich die bayerische Kirchenleitung dann auch an zwei Unternehmen, die nicht den Dahlemer Beschlüssen entsprachen und schwere Konflikte mit führenden Mitgliedern des altpreußischen Bruderrats auslösten. So unterzeichnete er am 22. November 1934 gemeinsam mit dem Reichsbruderrat und den Landesbischöfen von Hannover und Württemberg die »Vereinbarung über die Bestellung eines Vorläufigen Kirchenregiments der Deutschen Evangelischen Kirche«⁷⁶. Diese Vorläufige Kirchenleitung hatte die Aufgabe, »gemäß den Botschaften der Bekenntnissynoden der Deutschen Evangelischen Kirche von Barmen und Dahlem auf der Grundlage von Bekenntnis und Verfassung die Deutsche Evangelische Kirche zu ordnen und in wahrer Einigkeit aufzubauen.« Diese Formulierungen lassen erkennen, dass es sich dabei um einen Kompromiss handelte, der sowohl die Anliegen der Bekenntnissynoden als auch die von Meiser und den anderen beteiligten lutherischen Bischöfen geforderte Anschlussfähigkeit an die Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche wahren sollte⁷⁷. Vor allem aber hofften die Bischöfe, auf diesem Weg die staatliche Anerkennung zu erhalten, ohne die die Vorläufige Kirchenleitung oder ein sonstiges von der Bekennenden Kirche eingesetztes Gremium den Anspruch auf die Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche nicht durchsetzen konnte.

So wenig die Vereinbarung der von Mitgliedern des altpreußischen Bruderrats präferierten Ausführung der Dahlemer Beschlüsse entsprach, trug sie zu einer Verständigung über die Barmer Erklärung bei. Die Berufung des hannoverschen Landesbischofs August Marahrens zum Vorsitzenden der Vorläufigen Kirchenleitung führte zum Austritt mehrerer bedeutender Mitglieder aus dem Reichsbruderrat⁷⁸. Empörung löste dann die Beteiligung Meisers und Wurms an einem Vermittlungsversuch aus, der vom ostpreußischen Oberpräsidenten und Mitglied des preußischen Kirchensenats Erich Koch ausging⁷⁹. Sie unterzeichneten am 20. Dezember 1934 eine Vereinbarung, in der als Grundlage für die Wiederherstellung verfassungsgemäßer Zustände zwar die Heilige Schrift und die in Artikel 1 der Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche⁸⁰ genannten reformatorischen Bekenntnisse aufgeführt waren, die Barmer Theologische Erklärung aber – im Gegensatz zu der erst vor einem Monat beschlossenen Vereinbarung über die Vorläufigen Kirchenleitung – überhaupt nicht mehr erwähnt wurde⁸¹. In einem Memorandum vom 21. Dezember 1934 warf Wilhelm Niesel, führendes Mitglied der altpreußischen Bekennenden Kirche, den Bischöfen daraufhin die »Preisgabe der Barmer und Dahlemer Botschaft« vor⁸².

Wie aus Meisers Beteiligung am Vermittlungsversuch von Erich Koch hervorgeht, war Niesels Vorwurf nicht völlig unbegründet. Meiser war nach der Wiederherstellung verfassungs- und bekenntnismäßiger Zustände in der bayerischen und der württembergischen Landeskirche tatsächlich nicht bereit, die Barmer Theologische Erklärung zum alleinigen Maßstab zu machen. Entscheidend für ihn war nicht die kompromisslose Anerkennung von Barmen und Dahlem, sondern die Rückkehr deutschchristlicher Irrlehrer zu den reformatorischen Bekenntnissen und zu den verfassungsmäßigen Ordnungen in den zerstörten Kirchen. Da er andererseits aber die bayerische Landeskirche auch weiterhin als Bestandteil der Bekennenden Kirche betrachtete – allerdings nur im Sinne einer Kampfgemeinschaft gegen Irrlehren und bekenntniswidrige Kirchenleitungen –, musste er zwangsläufig in einen Spagat geraten – einen Spagat zwischen denjenigen Kräften, die in der Bekennenden Kirche mehr als eine Kampfgemeinschaft sahen und die Zugehörigkeit zur Bekennenden Kirche von der Anerkennung der Barmer Erklärung abhängig machten, sowie den zahlenmäßig großen Kreisen, die zwar die deutschchristlichen Irrlehren ablehnten, aber nicht bereit waren, Barmen und Dahlem anzuerkennen.

Dies zeigte sich besonders im Zusammenhang der 3. Reichsbekenntnissynode vom 3. bis 6. Juni 1935 in Augsburg, auf der die »Geschlossenheit und Einheit« der Bekennenden Kirche, die seit der Bildung der Vorläufigen Kirchenleitung gestört war, neu bezeugt werden sollte⁸³. Meiser erklärte, die bayerische Landeskirche sei zwar gerne bereit, »die Bekenntnissynode in ihrer Mitte aufzunehmen« und »sie die Verbundenheit spüren zu lassen, in der unsere Landeskirche zur ganzen bekennenden Kirche Deutschlands steht«, verlangte aber



Der bayerische Weg nach Barmen

die vorherige Klärung der Fragen nach einer »etwaigen gemeinsamen Abendmahlsfeier«, der »konfessionellen Gliederung der Synode« und der »Verpflichtungsformel der Synodalen«⁸⁴. Gegen die Verpflichtungsformel, wie sie im Einladungsschreiben des Präses der Bekenntnissynode formuliert war⁸⁵, legte er umgehend Protest ein: Ihr Wortlaut weise den Erklärungen der Bekenntnissynoden einen Rang zu, der sie »über die reformatorischen Bekenntnisse stellt und sie förmlich zum Schlüssel für das Verständnis dieser Bekenntnisse und damit auch zum Schlüssel für das Verständnis der Heiligen Schrift selbst macht.« Ein solches Gewicht könne er den Erklärungen von Barmen und Dahlem jedoch nicht zugestehen. Zudem sei zu befürchten, »dass diese Formulierung des Gelübdes eine Anzahl von Synodalen von vorne herein abhalten wird, an der Synode teilzunehmen«⁸⁶.

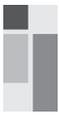
Meisers Fragen waren klar von der Angst vor unionistischen Tendenzen motiviert, die er bei den kompromisslosen Verfechtern von Barmen und Dahlem ausmachte. Mit seinem Protest gegen die Formulierung der Verpflichtungsformel wollte er eine Kanonisierung⁸⁷ der Erklärungen von Barmen und Dahlem verhindern, wodurch die Bekennende Kirche nach seinem neulutherischen Bekenntnis- und Kirchenbegriff als neue Unionskirche hätte verstanden werden können. In seiner Begrüßungsrede vor der Augsburger Synode⁸⁸ erwähnte er Barmen und Dahlem dann auch nicht, sondern nahm stattdessen eine Verhältnisbestimmung der »Bayerischen Bekenntniskirche« zur »Bekennenden Kirche Deutschlands« vor. Dabei betonte er die unverbrüchliche Verbundenheit der bayerischen Landeskirche mit den anderen bekennenden Kirchen ebenso wie ihre Verpflichtung, »mit den Gaben, die uns gegeben sind, für das Ganze zu arbeiten«, hob aber zugleich hervor, dass der »Dienst, den wir [...] für das Ganze der Kirche zu leisten berufen sind«, nur »in dem Geist und der Ordnung, wie sie uns als einer bekennungsgeprägten lutherischen Kirche geworden sind«, geschehen könne. Dies schloss ein Verständnis der in der Bekennenden Kirche gewachsenen »Glaubensgemeinschaft«, die in Augsburg auch nach Meiser »für alle Welt sichtbar und klar« dargestellt werden sollte, als einer wirklichen Kirchengemeinschaft aus.

Der Kompromiss der Vorläufigen Kirchenleitung hielt bis zum Herbst 1935, als der NS-Reichskirchenminister Hanns Kerrl die Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche und zahlreicher Landeskirchen staatlich eingesetzten Kirchengremien übertrug⁸⁹. Während die Mehrheit der Mitglieder der Vorläufigen Leitung zu einer bedingten Zusammenarbeit mit diesen Ausschüssen bereit war⁹⁰, stellte der altpreußische Brudererrat fest, die Ausschüsse nicht als Kirchenleitung anerkennen zu können, da sie nicht »an das Bekenntnis der Kirche gebunden« seien, denn dies würde einschließen, dass »die Beschlüsse der Bekenntnissynoden von Barmen und Dahlem Geltung haben«⁹¹. Am 3. Januar 1936 kam es in der Bekennenden Kirche dann zum Bruch: Der Reichsbrudererrat erklärte die Vorläufige Leitung mit 17:11 Stimmen für arbeitsunfähig und beschloss, dass niemand für die Bekenntnissynode

handeln könne, der nicht bejahe, dass »die Kirche im Sinne der Barmer Erklärung die Scheidung von der Irrlehre aussprechen und vollziehen muß«, dass »die Bekennende Kirche und ihre Organe« die »rechtmäßige Kirche und deren rechtmäßige Vertretung und Leitung sind« und dass die Bindung an die Barmer Beschlüsse »die Anerkennung der Kirchengremien als Kirchenleitung ausschließt«⁹².

Mit diesem Beschluss sah der bayerische Landeskirchenrat endgültig seine Befürchtungen bestätigt, die Kreise um den altpreußischen Brudererrat beabsichtigten die Konstituierung einer neuen Unionskirche. Als Ursache für den entstandenen Bruch machte der Landeskirchenrat die unterschiedliche Bewertung der Bekenntnissynoden aus. In seinem Rundschreiben an die Geistlichen und Religionslehrer vom 9. Januar 1936⁹³ hieß es dazu, von den Altpreußen würden »diese Synoden geradezu als kirchenbildend angesehen und gewertet. Es ist für jene Kreise gewissermaßen über die lutherische und reformierte Kirche hinaus ‚die bekennende Kirche‘ entstanden, die Angehörige lutherischer, unierter und reformierter Kirchen unterschiedslos in sich schließt«. Dagegen habe der Landeskirchenrat stets betont, »daß wir den Bekenntnissynoden eine solche konstitutive Bedeutung nicht zuerkennen können, daß vielmehr die Bekenntnisschriften unserer evangelisch-lutherischen Kirche als allein kirchenbegründend und verpflichtend von uns angesehen würden. Wir bekennen uns auch zu den Bekenntnissynoden, aber wir wissen uns nicht so an sie gebunden, daß ihre Entscheidung den Rang von Dogmen annehmen dürften [sic!], und lehnen die weithin versuchte nachträgliche Kanonisierung der Synodalbeschlüsse als unlutherisch ab.«

Hatte die bayerische Kirchenleitung 1934 noch gemeinsam mit allen bekennenden Kräften der Deutschen Evangelischen Kirche Widerstand gegen die Irrlehren der Deutschen Christen und die Gleichschaltung der Kirche geleistet, sah sie sich auf Grund ihres Bekenntnis- und Kirchenverständnisses jetzt in der Pflicht, Widerstand gegen die Auffassungen ihrer bisherigen Mitkämpfer zu leisten: »Die von den preußischen Brüdern gemeinte Kirche wäre im vollen Sinne eine Kirche der Union, was unwiderleglich dadurch bewiesen wird, daß man zu dieser Kirche gehören kann, ohne die Confessio Augustana anzuerkennen, daß man aber nicht zu ihr gehören kann, ohne Barmen und Dahlem und Augsburg anzuerkennen. Hier sehen wir eine Entwicklung, der wir aus der Bindung an unsere bekennungsgebundene Landeskirche heraus pflichtgemäß widerstehen müssen.« Dies zog unmittelbare praktische Konsequenzen nach sich: Angesichts der unvereinbaren theologischen Differenzen plädierte Meiser für eine »Liquidation des gemeinsamen Unternehmens« und stellte die Einberufung einer weiteren Reichsbekenntnissynode in Frage, zumal zu erwarten sei, dass eine solche Synode die Konflikte nun auch noch »gleichsam unter Lautsprecherverstärkung« vor die Öffentlichkeit tragen würde⁹⁴.



Der bayerische Weg nach Barmen

Einen Monat später vollzog sich auf der 4. Reichsbekenntnissynode in Bad Oeynhausen⁹⁵ dann auch die organisatorische Spaltung der Bekennenden Kirche. In Oeynhausen endete der gemeinsame Weg der Reichsbekenntnissynoden, der mit der Verabschiedung der Barmer Theologischen Erklärung nicht einmal zwei Jahre zuvor begonnen hatte. Während die Kreise um den altpreußischen Bruderrat der bayerischen Kirchenleitung nach Oeynhausen Verrat an Barmen vorwarfen, gehörte die Barmer Erklärung für die Kirchenleitung inzwischen zu einem ekklesiologischen Gesamtkonzept, dem es vom lutherischen Bekenntnis her zu widerstehen galt und das eine Fortführung des

gemeinsamen Weges in der bisherigen Form unmöglich machte. Das in diesem Konzept enthaltene Gespenst der Union war es auch, das Thomas Breit in Bad Oeynhausen zu seiner eingangs zitierten Bemerkung veranlasste, die Theologische Erklärung von Barmen könne – wenn überhaupt – erst in 50 bis 100 Jahren zu einem Bekenntnis werden. Die Angst vor der Union führte dazu, dass auch alle weiteren Äußerungen der bayerischen Kirchenleitung zur Barmer Theologischen Erklärung vor und nach Ende des Zweiten Weltkriegs wesentlich davon bestimmt waren, eine Bewertung der Barmer Erklärung als Unionsbekenntnis kategorisch auszuschließen.

6. Die Barmer Theologische Erklärung und die bayerische Kirchenleitung von Oeynhausen bis zum Kriegsende

Nach der Reichsbekenntnissynode von Bad Oeynhausen kam es in der Bekennenden Kirche zu einem Leitungsschisma. Der bruderrätliche Flügel der Bekennenden Kirche wählte eine neue Vorläufige Kirchenleitung⁹⁶, durch die sich die lutherischen Bischöfe der intakten Landeskirchen und die Bruderräte aus den zerstörten Landeskirchen von Mecklenburg, Sachsen und Thüringen nicht mehr vertreten sahen. Im März 1936 riefen sie stattdessen »eine gemeinsame geistliche Leitung für die lutherischen Kirchen und Gemeinden der Bekennenden Kirche«⁹⁷ ins Leben, den »Rat der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands« (Lutherrat)⁹⁸. In diesem neuen Gremium nahm die bayerische Kirchenleitung eine führende Rolle ein. Vorsitzender wurde Oberkirchenrat Thomas Breit⁹⁹. Ganz den Intentionen Meisers und Breits entsprechend, verfolgte der Lutherrat als Fernziel den Zusammenschluss der lutherischen Kirchen zu einer vereinten evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands¹⁰⁰. Die Barmer Theologische Erklärung spielte bei der Gründung des Lutherrats keine konstitutive Rolle. Vielmehr sah er es ausdrücklich als seine Aufgabe an, »darüber zu wachen, daß das lutherische Bekenntnis [...] in allen Einrichtungen und Maßnahmen der lutherischen Kirchen zur Darstellung kommt«¹⁰¹.

Die Konflikte der Bekennenden Kirche um Barmen setzten sich auch nach Eintritt des Leitungsschismas fort. Zum Zeitpunkt der Spaltung der Bekennenden Kirche war die Barmer Theologische Erklärung allerdings »schon nicht mehr Bekenntnis in actu [...], sondern eine zurückliegende Lehrentscheidung, auf die man sich bezog und um deren aktuelle Geltung man kämpfte«¹⁰². In diesem Kampf ging es vor allem um die Fragen, wie »sich diese Lehrentscheidung zu den Lehrentscheidungen der Reformationszeit« verhielt und was »die mit Barmen konstituierte Gemeinschaft der B[ekennenden] K[irche] für das Verhältnis der Konfessionskirchen untereinander« bedeutete¹⁰³. Die vom altpreußischen Bruderrat dominierte neue Vorläufige Kirchenleitung, die den Anspruch erhob, allein »das rechtmäßige synodale Organ« der Deutschen Evangelischen Kirche – und da-

mit auch die Leitung der lutherischen Kirchen! – zu sein¹⁰⁴, forderte den Lutherrat am 18. Juli 1936 dazu auf, zur Barmer Erklärung und den Beschlüssen der Dahlemer Bekenntnissynode Stellung zu nehmen¹⁰⁵. Breit antwortete darauf zunächst nur, der Lutherrat stehe zu Barmen und Dahlem, »soweit ‚sie aus Gottes Wort genommen und darin fest und wohl gegründet sind‘«, und kündigte an, der Lutherrat werde »die theologische Erklärung von Barmen auf ihre Übereinstimmung mit dem lutherischen Bekenntnis hin [...] prüfen«¹⁰⁶.

Zur Jahreswende 1936/37, als die Beziehungen zwischen Lutherrat und Vorläufiger Kirchenleitung auf einem Tiefpunkt angekommen waren und sich das Scheitern der Kirchengremien abzeichnete, wurde die Diskussion um Barmen erneut aktuell. Um »zwischen den verschiedenen Gliedern der D[eutschen] E[vangelischen] K[irche], die auf dem Boden des Bekenntnisses stehen, eine Verständigung« zu erreichen, »die gemeinsames Handeln ermöglicht«, forderten die lutherischen Bischöfe Hans Meiser und Theophil Wurm den Vorsitzenden des wankenden Reichskirchenausschusses, Wilhelm Zoellner, dazu auf, eine »positive Erklärung« im »Sinne« von Barmen abzugeben. Dabei bezeichneten sie die Barmer Sätze als eine Erklärung, »die in dem Kampf der Kirche in unserer Zeit Wegweisung geben und zur Entscheidung für das Evangelium aufrufen will«¹⁰⁷. Diese bemerkenswert positive Stellungnahme, die den aktuellen Verständigungsbemühungen zwischen den nicht-deutschchristlichen Kräften in der Deutschen Evangelischen Kirche geschuldet war, änderte jedoch nichts daran, dass sie in keiner Weise dazu bereit waren, die Barmen-Deutung des altpreußischen Bruderrats zu übernehmen.

Dies wurde auf einer Besprechung zwischen Vertretern der Vorläufigen Kirchenleitung und des Lutherrats am 20. Januar 1937 deutlich, auf der Meiser und Wurm zwar eine Stellungnahme in Aussicht stellten, »in welcher Weise die Barmer Erklärung auch für die Gegenwart Bedeutung besitzt«, umgekehrt aber von der Vorläufigen Leitung die Zusicherung verlangten, »daß



Der bayerische Weg nach Barmen

keine Gleichstellung der [Barmer] Erklärung mit den reformatorischen Bekenntnisschriften und keine unionistische Ausnützung [...] beabsichtigt ist«¹⁰⁸. Als der altpreußische Bruderrat wenige Tage später apodiktisch erklärte, in der Barmer Erklärung sei »die Wahrheit ausgesprochen, an welche uns der Herr der Kirche im Gewissen gebunden hat«, und die lutherischen Bischöfe ultimativ dazu aufforderte, »binnen kürzester Frist durch klare Entscheidungen und öffentliche Erklärung vor der Gemeinde zu bezeugen, daß sie sich für ihr künftiges Handeln auf die Basis stellen wollen, auf die die Bekennende Kirche in Barmen gestellt wurde«, verweigerte Meiser verärgert die Annahme des Schreibens¹⁰⁹. Die von der Vorläufigen Kirchenleitung mehrfach verlangte Stellungnahme gab der Lutherrat dann am 17. Februar 1937 ab. Diese Erklärung¹¹⁰ entsprach voll und ganz der Haltung der bayerischen Kirchenleitung, freilich ohne deren früheren Stellungnahmen etwas Neues hinzuzufügen:

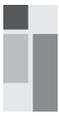
So hieß es u. a., die Barmer Erklärung habe »das Evangelium von Jesus Christus als die Grundlage der D[eutschen] E[vangelischen] K[irche] als eines Bundesbekenntnisbestimmter Kirchen gegen die in allen Kirchen der Reformation mächtig gewordenen Lehren der Deutschen Christen neu bezeugt«. Der Lutherrat erkenne »in den Barmer Sätzen auch weiterhin eine theologische Erklärung, die wegweisend sein will in den heute von jeder Kirche, die das Evangelium bekennt, von ihrem Bekenntnis aus geforderten Entscheidungen«. Die Erklärung sei jedoch »einer maßgeblichen Auslegung auf Grund der Bekenntnisse der Kirchen bedürftig«. Deshalb müsse der Lutherrat es ablehnen, »aus der Tatsache, daß Lutheraner, Reformierte und Unierte die Theologische Erklärung gemeinsam abgefaßt haben, zu folgern, daß hierdurch ein neues Bekenntnis als Grundlage einer neuen Kirche entstanden sei«. Schließlich stellte der Lutherrat mit Dank fest, »daß durch die Theologische Erklärung auch jede Kirche der lutherischen Reformation daran gemahnt ist, daß sie ihr Bekenntnis nur dann wirklich ernst nimmt, wenn sie sich ‚in ihrer Lehre, ihrer Gestalt und ihrer Ordnung von der Heiligen Schrift und den lutherischen Bekenntnisschriften bestimmen läßt und damit bezeugt, daß sie durch ihr Bekenntnis allezeit zum Bekennen aufgerufen ist‘¹¹¹.«

An der aus dem antiunionistischen Reflex gespeisten Haltung der bayerischen Kirchenleitung, wie sie in dem Schreiben an die Geistlichen und Religionslehrer vom 9. Januar 1936 und in der Erklärung des Lutherrates vom 17. Februar 1937 auf den Punkt gebracht wurde, änderte sich bis zum Ende der Amtszeit von Landesbischof Meiser im Grundsatz nichts mehr¹¹². Es blieb bei den formelhaft wiederholten Feststellungen, die Barmer Erklärung sei lediglich ein gemeinsames Wort zur Abwehr von Irrlehren, führe zur Heiligen Schrift und den reformatorischen Bekenntnissen zurück, sei einer Auslegung durch diese Bekenntnisse bedürftig und dürfe nicht als kirchengründendes Bekenntnis betrachtet werden. Demgegenüber bezeichneten Martin Niemöller, Dietrich Bonhoeffer und andere bedeutende Bekennt-

nistheologen die Barmer Erklärung ab Herbst 1935 offen als Bekenntnis¹¹³. Die altpreußische Bekenntnissynode vom 10. bis 13. Mai 1937 in Halle nahm die Erklärung dann sogar in das Ordinationsgelübde auf¹¹⁴. Die Gegenposition zur bayerischen Kirchenleitung vertrat auch der Rat der rheinischen Bekenntnissynode, der »Barmen« und »Bekennende Kirche« jetzt völlig identifizierte und die Bekennende Kirche nur noch dort sah, wo die Kirchenleitung durch bekenntniskirchliche Organe ausgeübt wurde¹¹⁵.

Die ekklesiologischen Konzeptionen, wie sie in der unterschiedlichen Bewertung der Barmer Erklärung durch die bayerische Kirchenleitung und den Lutherrat auf der einen und die von der Vorläufigen Kirchenleitung repräsentierten Bruderräte auf der anderen Seite sichtbar wurden, waren in letzter Konsequenz nicht vermittelbar. Mit Rücksicht auf die aggressiv kirchen- und christentumsfeindliche Politik des NS-Staates beteiligte sich die bayerische Kirchenleitung zwar noch an verschiedenen Kampfbündnissen mit der Vorläufigen Kirchenleitung¹¹⁶ und an weiteren Neuordnungsversuchen¹¹⁷, betrachtete den Weg der gemeinsamen Reichsbekenntnissynoden jedoch definitiv als beendet¹¹⁸. Der bayerische Weg richtete sich jetzt vielmehr auf den Zusammenschluss der lutherischen Kirchen zu einer vereinten lutherischen Kirche Deutschlands. Dafür aber bedurfte es der Barmer Erklärung nicht. Meiser persönlich beurteilte die Erklärung aufgrund der Sprengkraft, die sie in der Bekennenden Kirche entfaltet hatte, zunehmend kritisch. Als sein württembergischer Amtskollege Theophil Wurm auf der Grundlage von 13 »Sätzen über Auftrag und Dienst der Kirche«¹¹⁹ 1942 einen neuen Versuch unternahm, den restlos zerstrittenen deutschen Protestantismus zu einigen, äußerte Meiser den Wunsch, dass diese Sätze »nicht wie die Theologische Erklärung von Barmen Ursache neuer Spaltung« würden¹²⁰.

Auch für die Neuordnung der Deutschen Evangelischen Kirche hielt die bayerische Kirchenleitung die Barmer Theologische Erklärung nicht für notwendig. Ein charakteristisches Beispiel hierfür ist die »Erklärung bayerischer Geistlicher zur Frage: Kirchenordnung und Bekenntnis« vom 7. Dezember 1944¹²¹, in der Meiser, Wilhelm Bogner und andere führende bayerische Geistliche ihre Vorstellungen zur Neuordnung ausführten. Eine konstitutive Rolle gestanden sie der Barmer Erklärung dabei nicht zu; der einzige Satz, in dem Barmen überhaupt erwähnt wurde, wiederholte nur den sattsam bekannten bayerischen Standpunkt: »Die Barmer theologische Erklärung kann nicht als ein neues Unionsbekenntnis für die künftige Kirche betrachtet werden.«¹²² Im Gegensatz zu den Bruderräten¹²³ verzichtete der bayerische Landeskirchenrat anlässlich des 10. Jubiläums von Barmen im Mai 1944 auf offizielle Erklärungen¹²⁴. Als der Bruderrat der bayerischen Pfarrerbruderschaft nach Kriegsende forderte, die Barmer Erklärung in die künftige Verfassung der VELKD aufzunehmen¹²⁵, stellte sich Meiser schließlich auf den Standpunkt, »daß der Kirchenkampf auch ohne Barmen vom Lutherischen Bekenntnis her hätte geführt werden können«¹²⁶.



7. Die Barmer Theologische Erklärung und die bayerische Kirchenleitung in der Nachkriegszeit

Es ist wohl nicht ungerechtfertigt, zu behaupten, dass die Auseinandersetzungen um die Barmer Erklärung bei der bayerischen Kirchenleitung im Verlauf der NS-Zeit zu einem »Barmen-Trauma als jüngste Schicht des älteren Unions-Traumas«¹²⁷ führten und es durchaus in ihrem Sinn gewesen wäre, wenn sie sich mit Barmen nach Ende des Zweiten Weltkriegs nicht mehr hätte befassen müssen. Im Rahmen der Neuorganisation des deutschen Protestantismus in der EKD¹²⁸ und der von Meiser forcierten Gründung der VELKD¹²⁹ kam sie jedoch auch jetzt nicht umhin, Stellung zu Barmen zu beziehen. Erneut stand die Frage im Raum, in welcher Weise die Barmer Erklärung zu bewerten sei, wie sie sich zu den reformatorischen Bekenntnissen verhielt und was sie für die Gemeinschaft der protestantischen Kirchen untereinander bedeutete. Dabei verfolgte die bayerische Kirchenleitung im Grundsatz dieselbe Linie wie in der Zeit der NS-Herrschaft. Im Herbst 1946 lieferte der inzwischen zum Oberkirchenrat und Mitglied der Kirchenleitung avancierte Christian Stoll auf eine Anfrage des Bruderrates der EKD mit seiner Schrift »Die Theologische Erklärung von Barmen im Urteil des lutherischen Bekenntnisses«¹³⁰ gleichsam die summa der von der bayerischen Kirchenleitung unter Landesbischof Meiser vertretenen lutherisch-konfessionellen Position zu Barmen. Stolls Fazit lautete:

»In der dankbaren Anerkennung der Absicht und des Zieles der Barmer Theologischen Erklärung, nämlich in einer bestimmten Lage [...] ein gemeinsames christliches Zeugnis gegen die falschen Lehren der Deutschen Christen abzulegen, wissen wir uns eins mit allen zum Bekennen der biblischen Wahrheit aufgerufenen und bereiten Kirchen und Gemeinden. Da wir aber dadurch gemahnt sind, unser Bekenntnis erneut zu befragen und zu bezeugen, müssen wir feststellen, daß die Barmer Theologische Erklärung weithin unklar und verkürzt und darum mißverständlich redet und keinesfalls als vollgültiges Zeugnis einer bekenntnisgebundenen lutherischen Kirche gelten kann. Die Treue gegen ihr Bekenntnis verbietet es darum der lutherischen Kirche, die Barmer Sätze als verbindliche Lehraussagen z. B. in das Ordinationsgelübde aufzunehmen oder sie wie eine Konkordie als Grundlage der ‚Evangelischen Kirche in Deutschland‘ anzusehen. Dagegen wird ihr die Barmer Theologische Erklärung eine stete Mahnung sein, in den Reichtum ihres Bekenntnisses einzudringen und von neuem das seit dem Einbruch der Aufklärung abgebrochene kirchliche Lehrgespräch zwischen den Bekenntnissen der Reformation wieder aufzunehmen.«¹³¹

Diese Äußerungen zeigen wie schon ein früherer Aufsatz von Stoll¹³², dass es auch nach Kriegsende wieder die »notorische Unionsphobie« war, die die bayerische Kirchenleitung dazu veranlasste, »jenes überragende Bekenntnisereignis« von Barmen »einzuschränken oder gar – manchmal auch in kleinlicher Weise – zu minima-

lisieren«¹³³. Hatte die Kirchenleitung sich während der NS-Zeit noch gegen die Gründung einer neuen, bekennenden Kirche auf Basis der Barmer Erklärung gewandt, so versuchte sie nun zu verhindern, dass sich die EKD auf der Grundlage von Barmen als Kirche im vollen Sinn konstituierte. Eine wirkliche Kirche sah sie nur in der VELKD, die einheitlich auf das lutherische Bekenntnis gegründet werden konnte. Um zu verhindern, dass sich die EKD zu mehr als einem Kirchenbund entwickelte, fuhr sie fort, die Bedeutung von Barmen zu »minimalisieren«. Das in der Entstehungsphase von VELKD und EKD speziell bei Meiser anzutreffende, manchmal in der Tat »kleinliche« Verhalten ist aber nur zu verstehen, wenn neben seinem neulutherischen Bekenntnis- und Kirchenverständnis zugleich bedacht wird, dass er inner- und außerhalb der Landeskirche nicht nur unter dem Druck von Barmen-Befürwortern¹³⁴, sondern auch von lutherischen »Ultras«¹³⁵ stand. Letztere sahen wie schon 1934 in jedem Barmen-Bezug einen Verrat am lutherischen Bekenntnis.

Zu den »Ultras« gehörten in Bayern neben Hermann Sasse und Werner Elert¹³⁶ vor allem der Schwabacher Konvent unter Pfarrer Friedrich Wilhelm Hopf¹³⁷, außerhalb Bayerns die freikirchlichen Altlutheraner, die den Kirchen des Lutherrats sogar die Kirchengemeinschaft aufkündigten, weil sie sich an der EKD beteiligten¹³⁸. Diese doppelte Frontstellung führte dazu, dass Meiser Barmen zwar nicht ganz aus der Verfassung der VELKD heraushalten konnte, andererseits aber positive Aussagen über Barmen möglichst gering zu halten versuchte. So wurde die Barmer Erklärung im Entwurf der bayerischen Landessynode für die Verfassung der VELKD vom 31. Oktober 1947 im Grundlagenartikel nicht erwähnt. In Artikel 2, der das Verhältnis der VELKD zu anderen deutschen evangelischen Kirchen regelte, hieß es dann, die »Vereinigte Kirche, mit den anderen evangelischen Kirchen in Deutschland zu einem Bund bekenntnisbestimmter Kirchen zusammengeschlossen, wahr und fördert die im Kampf um das Bekenntnis geschenkte, auf der Bekenntnissynode von Barmen 1934 bezeugte Gemeinschaft«¹³⁹. Die am 8. Juli 1948 in Eisenach verabschiedete Verfassung der VELKD erwähnte darüber hinaus die in Barmen »ausgesprochenen Verwerfungen«, die »in ihrer Auslegung durch das lutherische Bekenntnis« für das »kirchliche Handeln« der Gliedkirchen der VELKD »maßgebend« bleiben sollten¹⁴⁰.

Damit hatte sich die von der bayerischen Kirchenleitung unter Landesbischof Hans Meiser durchgängig verfolgte Linie »Barmen als Abwehr: ja – als Bekenntnis: nein« für die VELKD auch verfassungsrechtlich niedergeschlagen. Bei den Debatten um die Grundordnung der EKD¹⁴¹ konnte sich Meiser zwar nicht in allen Punkten durchsetzen, nicht zuletzt dem bayerischen Einfluss aber war es geschuldet, dass die Barmer Theologische Erklärung in der am 13. Juli 1948 verabschiedeten Fas-



sung weder explizit erwähnt noch als kirchliches Bekenntnis aufgeführt wurde. In Artikel 1, Absatz 2, hieß es dann, die EKD bejahe »mit ihren Gliedkirchen [...] die von der ersten Bekenntnissynode in Barmen getroffenen Entscheidungen« und wisse »sich verpflichtet, als bekennende Kirche die Erkenntnisse des Kirchenkampfes über Wesen, Auftrag und Ordnung der Kirche zur Auswirkung zu bringen«¹⁴². Mit dieser Formulierung war gewährleistet, dass die Barmer Erklärung nicht als Bekenntnis der EKD verstanden werden konnte¹⁴³. In der bayerischen Landeskirche selbst wurde nach dem Zweiten Weltkrieg von der Kirchenleitung und der großen Mehrheit der Pfarrer ohnehin keine Notwendigkeit für eine Änderung der Kirchenverfassung gesehen, so dass es gar nicht erst zu einer Diskussion über die Aufnahme von Barmen in die bayerische Kirchenverfassung kam¹⁴⁴.

Rückblickend unterschied Meiser bei der Bewertung von Barmen zwischen der Barmer Reichsbekenntnissynode als Ereignis von kirchengeschichtlicher Bedeutung und den positiven Lehraussagen der Barmer

Theologischen Erklärung, die sich für das Verhältnis der protestantischen Konfessionen zueinander trennend ausgewirkt hätten. So urteilte er gegenüber dem Presbyterium der evangelisch-reformierten Gemeinde von Barmen-Gemarke schon 1940, man werde »die Geschichte der vergangenen Jahre nicht schreiben können, ohne dabei der Bekenntnissynode von Barmen in besonderer Weise zu gedenken. Aber auch wenn die Geschichtsschreibung ihrer vergäbe«, werde »doch die Verbundenheit, die jener Tag schuf, ein immerwährendes Geschenk an uns alle sein«¹⁴⁵. Als es 1951 im Zusammenhang der Neuordnung der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union zu einem schriftlichen Schlagabtausch zwischen ihm und dem Präses der altpreußischen Generalsynode, Lothar Kreyssig, kam, stellte Meiser hingegen fest, »die positiven Aussagen über das Verständnis von Barmen« hätten »immer nur dahin geführt, daß uns die bekenntnismäßigen Unterschiede deutlicher geworden sind.« Ohne theologische Gespräche könnten Lutheraner und Reformierte eben nicht »in der gleichen Kirche sein«¹⁴⁶.

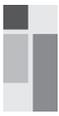
8. Ein Traditionsbruch

Das Schreiben Meisers an Kreyssig belegt nur einmal mehr: Die aus einem neulutherischen Bekenntnis- und Kirchenverständnis gespeiste, von der Haltung des bruderrätlichen Flügels der Bekennenden Kirche begünstigte Furcht vor einer Union verspernte der bayerischen Kirchenleitung eine konstruktive Auseinandersetzung mit der Barmer Erklärung und ihren positiven Bekenntnisaussagen. Das Festhalten am lutherischen Bekenntnis, zu dessen Bewahrung und Reinhaltung sich die Kirchenleitung auf Grund der theologischen und kirchlichen Traditionen der bayerischen Landeskirche verpflichtet sah, befähigte sie auf der einen Seite dazu, sich gegen die Deutschen Christen zu stellen, einen bedeutenden Beitrag zur Entstehung der Bekennenden Kirche zu leisten und sich an Barmen zu beteiligen. Gegen die in der frühen Kirchenkampfgeschichtsschreibung übliche – und auch heute gelegentlich noch anzutreffende – Abwertung der lutherisch-konfessionellen Kräfte, die unter Meisers Führung standen¹⁴⁷, hat Wolf-Dieter Hauschild zu Recht darauf hingewiesen, sie hätten »eine Grundlegung der bekennenden Kirche und – in politischer Sicht – eine Blockade der Gleichschaltung« geleistet. Ihr »Festhalten am historischen Bekenntnis« sei nicht weniger »eindrucksvoll«, ja »vordergründig« sogar »wirkungsvoller« als »das Bemühen um ein aktuelles Bekennen bei den [...] Bruderräten« gewesen¹⁴⁸.

Auf der anderen Seite aber hatte das »Festhalten am historischen Bekenntnis« zur Folge, dass die bayerische Kirchenleitung mit ihren beharrlich vorgetragenen Vorbehalten gegen die Barmer Erklärung und die Durchführung der Beschlüsse der Bekenntnissynoden auch nicht weniger zur Spaltung der Bekennenden Kirche beitrug als der »Bekenntnisverein von Barmen«,

wie Thomas Breit die kompromisslosen Verfechter von Barmen und Dahlem 1937 abfällig bezeichnete¹⁴⁹. Diese Spaltung schwächte die Schlagkraft der Bekennenden Kirche gegenüber dem NS-Staat nachhaltig, was die Kirchenleitung aber meinte in Kauf nehmen zu müssen, da sie ihre primäre Aufgabe darin sah, das lutherische Bekenntnis zu bewahren. Angesichts der Herausforderungen des NS-Unrechtsregimes war das Zerbrechen der Bekennenden Kirche freilich ein hoher Preis. Die »ekklesiologische Beanspruchung der Theologischen Erklärung als eines Fundamentalbekenntnisses«¹⁵⁰ durch die Bruderräte, ihre von der neulutherischen Theologie und vom lutherischen Unionstrauma des 19. Jahrhunderts herrührenden Prägungen machten der bayerischen Kirchenleitung jedoch unmöglich, was unter anderen theologischen und kirchenpolitischen Voraussetzungen »müheles« hätte »gelingen können« – nämlich »die Barmer Theologische Erklärung lutherisch zu vereinnahmen oder als dem lutherischen Bekenntnis entsprechend zu akzeptieren«¹⁵¹.

Der bayerische Weg nach Barmen führte jedoch in die entgegengesetzte Richtung, nämlich zu der bereits zitierten Feststellung Stolls, dass die Barmer Theologische Erklärung »keinesfalls als vollgültiges Zeugnis einer bekenntnisgebundenen lutherischen Kirche gelten kann«¹⁵². Wer heute über eine Aufnahme der Barmer Theologischen Erklärung in die Verfassung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern diskutiert, wird deshalb bei der damaligen Kirchenleitung keinen unmittelbaren Anknüpfungspunkt dafür finden. Vor dem historischen Hintergrund würde die Aufnahme der Barmer Erklärung in die Kirchenverfassung vielmehr einen Traditionsbruch darstellen – einen Bruch mit neulutherischen theologischen Tra-



Der bayerische Weg nach Barmen

ditionen des 19. Jahrhunderts, die die Landeskirche bis weit in das 20. Jahrhundert hinein tief geprägt haben, und nicht zuletzt einen erneuten Bruch mit der »Ära Meiser«¹⁵³. 80 Jahre nach Barmen ist eine zentrale Forderung der damaligen bayerischen Kirchenleitung allerdings erfüllt: Hans Meiser, Christian Stoll und andere haben stets die Aufnahme von Lehrgesprächen zwischen den protestantischen Konfessionen angemahnt. Dies ist längst geschehen. Vor mehr

als vier Jahrzehnten – am 16. März 1973 – haben die reformatorischen Kirchen in Europa die Leuenberger Konkordie angenommen, die die Kirchengemeinschaft von Lutheranern, Reformierten und Unierten ermöglicht¹⁵⁴. Damit steht eine Diskussion über die Barmer Theologische Erklärung in der bayerischen Landeskirche heute unter entscheidend anderen Voraussetzungen als während der Amtszeit von Landesbischof Hans Meiser.

Anmerkungen

- 1 Vorabdruck aus Heft 8/2014 der von Claudia Lepp und Harry Oelke im Auftrag der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte herausgegebenen Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Das Heft erscheint im Juni 2014. Die Verfasserin dankt Dr. Karl-Heinz Fix, der ihr freundlicherweise Dokumente aus der von ihm zur Zeit bearbeiteten Dokumentation »Zustimmung, Anpassung, Widerspruch. Quellen zur Geschichte der bayerischen Landeskirche in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft« zur Verfügung gestellt hat.
- 2 Niemöller, Gerhard: Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen. Bd. I: Geschichte, Kritik und Bedeutung der Synode und ihrer Theologischen Erklärung (AGK 5). Göttingen 1959, 200.
- 3 Ebd.
- 4 Genauer: auf der Sitzung des lutherischen Konvents der Bekenntnissynode (vgl. ebd.).
- 5 Im damaligen Sprachgebrauch galten diejenigen Kirchen als »zerstört«, in denen die Deutschen Christen nach den Kirchenwahlen vom 23.7.1933 die Macht übernommen hatten (vgl. Nicolaisen, Carsten: Der Weg nach Barmen. Die Entstehung der Theologischen Erklärung von 1934. Neukirchen-Vluyn 1985, 4). In den betroffenen Kirchen hatten sich oppositionelle Pfarrer zusammengeschlossen und Bruderräte gebildet, die die Kirchenleitung für sich beanspruchten. Ein herausragendes Beispiel für die Bildung bekenntniskirchlicher Notkirchenleitungen ist die erste Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union, die parallel zur Barmer Bekenntnissynode tagte (vgl. dazu Niesel, Wilhelm: Kirche unter dem Wort. Der Kampf der Bekennenden Kirche der altpreußischen Union 1933–1945 [AGK Ergänzungsreihe 11]. Göttingen 1978, 26f.).
- 6 Als »intakt« wurden diejenigen Landeskirchen bezeichnet, in denen nach den Kirchenwahlen vom Sommer 1933 verfassungs- und bekenntnisgemäße Kirchenleitungen im Amt geblieben waren. Dies galt für Bayern und Württemberg, für Hannover jedoch nur bedingt (vgl. Nicolaisen, Weg [wie Anm. 5], 4).
- 7 Schreiben Niemöllers an Friedrich von Bodelschwingh vom 6.4.1936 (zit. nach Bentley, James: Martin Niemöller. Eine Biographie. München 1984, 149).
- 8 Dabei berief sich die Kirchenleitung auf Artikel VII der Augsburgischen Konfession (»Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum.« Zit. nach: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. Nachdruck Göttingen 1998, 61). Mit Berufung auf diesen Artikel lehnte sie 1934 auch die Eingliederung der bayerischen Landeskirche in die Reichskirche ab (vgl. Absatz 6 der Kundgebung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern über »Bekenntnisstand und Kirchengewalt« vom 15.9.1934, abgedruckt bei Schmidt, Kurt Dietrich: Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage. Bd. 2: Das Jahr 1934. Göttingen 1935, 151–154, hier: 152).
- 9 Vgl. dazu z. B. das Schreiben Meisers an Lothar Kreyszig vom 13.9.1951, in dem Meiser u. a. ausführte, die »Väter der Reformation« hätten »die Lehrdifferenzen zwischen den reformatorischen Konfessionsverwandten für so schwerwiegend« gehalten, »daß sie darüber den Weg der äußeren Kirchentrennung gingen. [...] Wir stehen [...] immer noch da, wo unsere Väter auseinandergingen« (KJ 1951, 61).
- 10 Vgl. dazu Reese, Hans-Jörg: Bekenntnis und Bekennen. Vom 19. Jahrhundert zum Kirchenkampf der nationalsozialistischen Zeit (AGK 28). Göttingen 1974, 51–68, besonders 60–65. Zum Neuluthertum und der umfangreichen einschlägigen Literatur vgl. Kantzenbach, Friedrich-Wilhelm / Mehlhausen, Joachim: Art. Neuluthertum. In: TRE 24, 327–341.
- 11 Vgl. Ludwig, Hartmut: Deutung und Umdeutung des Kirchenkampfes. Geschichtsinterpretation als Kampf um die Deutungshoheit heute. In: Höppner, Reinhard / Perels, Joachim (Hg.): Das verdrängte Erbe der Bekennenden Kirche. Stuttgart 2012, 72.
- 12 Niemöller, Gerhard (Hg.): Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen. Bd. II: Texte – Dokumente – Berichte (AGK 6). Göttingen 1959, 196.



- 13 Abdruck des Referats von Asmussen, Mitverfasser der Barmer Erklärung, u. a. bei Nicolaisen, Weg (wie Anm. 5), 110–139.
- 14 Zitat: Ebd., 111.
- 15 Paul Kremmel, der die Veröffentlichung der Barmer Erklärung in der bayerischen Landeskirche als erster detailliert dargestellt hat, kommt zu dem Urteil, die bayerische Kirchenleitung sei »sehr behutsam mit der Verbreitung der Barmer Erklärung umgegangen« (vgl. Kremmel, Paul: Pfarrer und Gemeinden im evangelischen Kirchenkampf in Bayern bis 1939. Mit besonderer Berücksichtigung der Ereignisse im Bereich des Bezirksamts Weißenburg in Bayern [SNKG 1]. Lichtenfels 1987, 298–303, Zitat: 302).
- 16 Niemöller, Barmen I (wie Anm. 2), 202.
- 17 Die Leitung des lutherischen Bekenntniskonvents übertrug der Bruderrat der Bekenntnissynode am 14.6.1934 Landesbischof Meiser (vgl. Niemöller, Gerhard [Hg.]: Die Synode zu Halle 1937. Die zweite Tagung der vierten Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union. Texte – Dokumente – Berichte [AGK 11]. Göttingen 1963, 13). Meiser berief zwar eine vorbereitende Sitzung für den Konvent ein, zu einer lutherischen Auslegung der Barmer Erklärung kam es jedoch weder auf dieser Sitzung noch zu einem späteren Zeitpunkt (vgl. dazu Niemöller, Barmen I [wie Anm. 2], 198–200).
- 18 Wie auch schon bei der Ulmer Erklärung vom 22.4.1934, die auf dem Ulmer Bekenntnistag von Landesbischof Meiser verlesen worden war (vgl. dazu Scholder, Klaus: Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 2: Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom. Berlin 1985, 203).
- 19 Ebd.
- 20 Überliefert z. B. im LAELKB, Dekanat Schwabach, Nr. 511; Abdruck u. a. im Evangelischen Gemeindeblatt für München vom 10.6.1934, 262f.
- 21 Vgl. Kremmel, Pfarrer (wie Anm. 15), 298.
- 22 Stoll, Christian: Dokumente zum Kirchenstreit. III. Teil: Der Kampf um das Bekenntnis. München 1934, 76–78.
- 23 Vgl. auch Kremmel, Pfarrer (wie Anm. 15), 299.
- 24 Stoll, Dokumente III (wie Anm. 22), 19.
- 25 Zu Geschichte und Lehre der Deutschen Christen vgl. u. a. Baier, Helmut: Die Deutschen Christen Bayerns im Rahmen des bayerischen Kirchenkampfes (EKGB. XLVI). Nürnberg 1968; Bergen, Doris L.: Die Deutschen Christen 1934–1939. In: Besier, Gerhard (Hg.): Zwischen »nationaler Revolution« und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft während der konsolidierten NS-Gewaltherrschaft (1934–1939) (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 48). München 2001, 65–83; Meier, Kurt: Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches. Halle/Saale 1964; Osten-Sacken, Peter von der (Hg.): Das mißbrauchte Evangelium. Studien zu Theologie und Praxis der Thüringer Deutschen Christen (SKI 20). Berlin 2002.
- 26 Stoll, Dokumente III (wie Anm. 22), S. 80.
- 27 LAELKB, LKR XVII, Nr. 1758; Teilabdruck z. B. bei Hermelink, Heinrich: Kirche im Kampf. Dokumente des Widerstands und des Aufbaus in der Evangelischen Kirche Deutschlands von 1933 bis 1945. Tübingen u. a. 1950, 115; Schmid, Heinrich: Apokalyptisches Wetterleuchten. Ein Beitrag der Evangelischen Kirche zum Kampf im »Dritten Reich«. München 1947, 75.
- 28 Vgl. dazu Kremmel, Pfarrer (wie Anm. 15), 299.
- 29 Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche Barmen 1934. Vorträge und Entschließungen. Im Auftrage des Bruderrates der Bekenntnissynode hg. von Karl Immer. Wuppertal-Barmen [1934].
- 30 Amtsblatt für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern rechts des Rheins 21 (1934), 104.
- 31 Ebenfalls im Juni 1934, vgl. Kremmel, Pfarrer (wie Anm. 15), 302f.
- 32 Vgl. dazu und zum Folgenden Hauschild, Wolf-Dieter: Konfessionelles Selbstbewußtsein und kirchliche Identitätsangst: Zur Gründung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) im Jahr 1948. In: Ders.: Konfliktgemeinschaft Kirche. Aufsätze zur Geschichte der Evangelischen Kirche in Deutschland (AKiZ B 40). Göttingen 2004, 366–393.
- 33 Vgl. Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Bd. 1: Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment (1817–1850). Hg. von J. F. Gerhard Goeters und Rudolf Mau. Leipzig 1992. Bd. 2: Die Verselbständigung der Kirche unter dem königlichen Summepiskopat (1850–1918). Hg. von Joachim Rogge und Gerhard Ruhbach. Leipzig 1994; Nüssel, Friederike: Art. Unionen, kirchliche 1. In: RGG4 8, 749–752; Stiewe, Martin: Art. Unionen IV.I. In: TRE 34, 323–327.
- 34 Vgl. dazu Nixdorf, Wolfgang: Die lutherische Separation. Union und Bekenntnis (1834). In: Geschichte 1 (wie Anm. 33), 220–240.
- 35 Hauschild, Selbstbewußtsein (wie Anm. 32), 380.
- 36 Die Evangelische Kirche der altpreußischen Union umfasste in den 1930er Jahren nahezu die Hälfte der gesamten evangelischen Bevölkerung Deutschlands (vgl. GBIDEK 1937, 26).
- 37 Hauschild, Selbstbewußtsein (wie Anm. 32), 380.
- 38 Gemeint ist der 1922 gegründete Deutsche Evangelische Kirchenbund, in dem sich die Landeskirchen zur Vertretung gemeinsamer Interessen und zur Pflege des Gesamtbewusstseins des deutschen Protestantismus föderativ zusammengeschlossen hatten (vgl. dazu Besier, Gerhard: Die neue preußische Kirchenverfassung und die Bildung des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes. In: Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Bd. 3: Trennung von Staat und Kirche. Kirchlich-politische Krisen. Erneuerung kirchlicher Gemeinschaft. Hg. von Gerhard Besier und Eckhard Les-

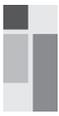


Der bayerische Weg nach Barmen

- sing. Leipzig 1999, 76–117, hier: 102–122).
- 39 Auf der Sitzung des Lutherrats am 26.2.1937 (zit. nach Schulze, Nora Andrea [Bearb.]: Verantwortung für die Kirche. Stenographische Aufzeichnungen und Mitschriften von Landesbischof Hans Meiser 1933–1955. Bd. 3: 1937 [AKiZ A 17]. Göttingen 2010, 147).
- 40 Hauschild, Selbstbewußtsein (wie Anm. 32), 380.
- 41 Vgl. dazu Böttcher, Hartmut: Die Entstehung der evangelischen Landeskirche und die Entwicklung ihrer Verfassung (1806–1918). In: Handbuch der Geschichte der Evangelischen Kirche in Bayern. Hg. von Gerhard Müller, Horst Weigelt und Wolfgang Zorn. Bd. 2: 1800–2000. St. Ottilien 2000, 1–29, hier: 21f.; Keller, Rudolf: Von der Spätaufklärung und der Erweckungsbewegung zum Neuluthertum (bis 1870). In: Ebd., 31–68, hier: 61–65; Seitz, Manfred: Kirchlich-Theologische Entwicklungen 1870–1918. Konsistorial- und Synodalgeschichte. In: Ebd., 137–147, besonders 143; Simon, Matthias: Evangelische Kirchengeschichte Bayerns. Bd. 2. München 1942, 634–675.
- 42 Zitat aus dem Vortrag Hans Meisers »Warum liebe ich meine Kirche?« von 1926 (zit. nach dem Abdruck in Meiser, Hans: Kirche, Kampf und Christusglaube. Anfechtungen und Antworten eines Lutheraners. Hg. von Fritz und Gertrude Meiser. München 1982, 21–34, hier: 24).
- 43 Ebd., 25.
- 44 Die Initialzündung für Meisers Widerstand gegen deutschchristliche Irrlehren war der Sportpalastskandal. Unmittelbar danach rief er »alle treu lutherisch Gesinnten innerhalb unserer Reichskirche zu einem flammenden Protest auf« (Schmid, Wetterleuchten [wie Anm. 27], 47).
- 45 Vgl. Nicolaisen, Carsten: Nationalsozialistische Herrschaft. In: Handbuch 2 (wie Anm. 41), 297–330, hier: 310–313; Ders.: Bischof Hans Meiser (1881–1956) – ein konservativer Lutheraner in den Herausforderungen des Nationalsozialismus. In: Haberer, Johanna (Hg.): Er liebte seine Kirche. Bischof Hans Meiser und die bayerische Landeskirche im Nationalsozialismus. München 1996, 16–60, hier: 28–37; Ders.: »... unseres Führers allergetreueste Opposition«. Hans Meiser als bayerischer Landesbischof im Kirchenkampf 1933–1945. In: Herold, Gerhart / Nicolaisen, Carsten (Hg.): Hans Meiser (1881–1956). Ein lutherischer Bischof im Wandel der politischen Systeme. München 2008, 32–52, hier: 41–45.
- 46 Vgl. dazu Scholder, Klaus: Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934. Frankfurt/Main u. a. 1977, 355–481; Meier, Kurt: Der evangelische Kirchenkampf. Bd. 1: Der Kampf um die »Reichskirche«. Halle/Saale 1976, 90–108.
- 47 Vgl. Reese, Bekenntnis (wie Anm. 10), 189 und 195.
- 48 Abdruck der Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche vom 11.7.1933: GBIDEK 1933, 2–6, Zitate: 2.
- 49 Sasse, Hermann: Die deutsche Union von 1933. Ein Wort zur »Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche«: ThBl 12 (1933), 274–280, Zitate nach Reese, Bekenntnis (wie Anm. 10), 191f.
- 50 Vgl. dazu Meier, Kirchenkampf 1 (wie Anm. 46), 204–221.
- 51 Vgl. dazu Kremmel, Pfarrer (wie Anm. 15), 337–358.
- 52 Vgl. dazu ebd., 299.
- 53 Zit. nach ebd., 311.
- 54 Zit. nach Baier, Deutsche Christen (wie Anm. 25), 388.
- 55 Vgl. Töllner, Axel: Eine Frage der Rasse? Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, der Arierparagraf und die bayerischen Pfarrfamilien mit jüdischen Vorfahren (KoGe 36). Stuttgart 2007, 109.
- 56 Abdruck u. a.: AELKZ 67 (1934), 584–586; Baier, Deutsche Christen (wie Anm. 25), 383–386.
- 57 Vgl. dazu das Votum Meisers auf der Sitzung des Reichsbruderrats am 14.6.1934 in Frankfurt/Main (Niemöller, Barmen I [wie Anm. 2], 128).
- 58 Vgl. z. B. die Stellungnahme des Bruderrates der bayerischen Pfarrerbruderschaft im Korrespondenzblatt für die evangelisch-lutherischen Geistlichen in Bayern 59 (1934), 299.
- 59 LAELKB, 101/36–115 (Nachlass Meiser).
- 60 Mit anderer Begründung urteilt so auch Kremmel, Pfarrer [wie Anm. 15], 302.
- 61 Gemeint ist die Tagung der Deutschen Evangelischen Nationalsynode am 9.8.1934, auf der unter der diktatorischen Leitung von Reichsbischof Ludwig Müller und seinem »Rechtswalter« August Jäger eine Reihe von verfassungswidrigen Kirchengesetzen verabschiedet worden war. Die Tagung »war eine der beschämendsten Veranstaltungen, die jemals in der evangelischen Kirche stattfanden«, und ein »Lehrstück nationalsozialistischer Gleichschaltung« (vgl. Scholder, Kirchen 2 [wie Anm. 18], 285–287, Zitate: 285).
- 62 Zit. nach ebd., 293.
- 63 Abdruck u. a.: Meiser, Kirche (wie Anm. 42), 53–64.
- 64 Niemöller, Barmen I (wie Anm. 2), 128. Diesen Vorwurf erhob besonders Werner Elert, nach dem die Barmer Erklärung »den untauglichen Versuch der preußischen Generalsynode von 1846« wiederholte, »eine Konsensusunion zu erreichen« (Scholder, Kirchen 2 [wie Anm. 18], 210).
- 65 Schreiben vom 12.6.1934, hier und im Folgenden zit. nach Niemöller, Barmen I (wie Anm. 2), 127f.
- 66 Ebd., 127.
- 67 Der Bruderrat der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche forderte am 12.10.1934 alle evangelischen Gemeinden dazu auf, bis auf Weiteres »innerhalb der Woche Bittgottesdienste abzuhalten« und »als Zeichen der Trauer über die Gewalttaten« die »Kirchenglocken in sämtlichen bekennenden Gemeinden [...] schweigen« zu las-



- sen (Gauger, Joseph [Hg.]: Chronik der Kirchenwirren. Zweiter Teil: Von der Barmer Bekenntnis-Reichssynode im Mai 1934 bis zur Einsetzung der Vorläufigen Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche im November 1934 [Gotthard-Briefe 146–158]. Elberfeld o. J., 337).
- 68 Vgl. dazu Niemöller, Wilhelm (Hg.): Die zweite Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Dahlem. Texte – Dokumente – Berichte (AGK 3). Göttingen 1958. Koch hatte die Bekenntnissynode am 14.10.1934 einberufen, da für das Präsidium der Synode feststand, »daß der deutschchristliche Zugriff auf Württemberg und Bayern nicht nur eine süddeutsche Angelegenheit war, sondern die gesamte deutsche Bekenntnisgemeinschaft unmittelbar betraf« (vgl. Scholder, Kirchen 2 [wie Anm. 18], 335f., Zitat: 335).
- 69 Vgl. dazu Luther, Christian: Das kirchliche Notrecht, seine Theorie und Anwendung im Kirchenkampf 1933–1937 (AGK 21). Göttingen 1969.
- 70 Vgl. die bei Niemöller, Dahlem (wie Anm. 68), 37f., abgedruckte Botschaft der Dahlemer Bekenntnissynode, sowie die Verordnung zur Ausführung der Beschlüsse der Dahlemer Bekenntnissynode vom 29.10.1934 (Abdruck ebd., 39f.).
- 71 Dieses und die folgenden Zitate aus dem Votum Meisers zit. nach Besier, Gerhard: Die Kirchen und das Dritte Reich. Spaltungen und Abwehrkämpfe 1934–1937. Berlin u. a. 2001, 35.
- 72 Dem hielt Karl Barth entgegen: »Die Sorge um die anderen ist unser aller Sorge. Aber bei der Frage, wie sie zu gewinnen sind, gehen die Gedanken unversöhnlich auseinander. [...] Jetzt soll nach Meiser die ‚Theol[ogische] Erklärung‘ von Barmen nicht mehr maßgeblich sein für die Einigung. Kann man so bald einen Beschluß einer solchen Synode aufgeben? Sollte die Theol[ogische] Erklärung nicht so ernst gemeint sein, daß sie nicht mehr Kriterium sein soll? Die ehemaligen D[eutschen] C[hristen] müssen eine Erklärung abgeben, aus der zu sehen ist, daß sie jetzt anders stehen« (zit. nach Niemöller, Barmen I [wie Anm. 2], 137).
- 73 Auf dem Ulmer Bekenntnistag am 22.4.1934 hatte sich die Bekennende Kirche konstituiert und eine Erklärung verabschiedet, in der sie sich als die »rechtmäßige evangelische Kirche Deutschlands« bezeichnet hatte (Abdruck der Erklärung u. a. bei Schmidt, Bekenntnisse 2 [wie Anm. 8], 62f., Zitat: 62; vgl. dazu auch Nicolaisen, Weg [wie Anm. 5], 19–21; Scholder, Kirchen 2 [wie Anm. 18], 113–115).
- 74 In diesem Sinne äußerte sich Meiser auch auf der gemeinsamen Sitzung des Reichsbruderrats und der Vorläufigen Kirchenleitung am 7.3.1935: »Bruderräte sind Noteinrichtung. Wir müssen zu verfassungsmäßigen Zuständen kommen [...] Kirchwerdung der Bruderräte ist nötig. Bruderräte nicht verabsolutieren. Was wird mit den Neutralen? [...] Haben wir in bezug auf sie ein aktives Programm? Müssen alle sich zu Barmen stellen?« (zit. nach Besier, Kirchen [wie Anm. 71], 66f.).
- 75 Gerhard Besier fällt über das Votum Meisers ein vernichtendes Urteil: »Gnadenloser konnte man das volkskirchliche Seziermesser nicht führen. Meiser hatte mit einem Schlag alles, was die Bekennende Kirche seit Frühjahr 1934 theologisch auf die Beine gestellt hatte, für null und nichtig erklärt« (ebd., 35).
- 76 Abdruck: KJ 1933–1944, 87f.
- 77 So entsprach die Zusammensetzung der Vorläufigen Kirchenleitung den Bestimmungen der Verfassung über die Zusammensetzung des Geistlichen Ministeriums (vgl. GBIDEK 1933, 3). Als lutherisches Mitglied trat der bayerische Oberkirchenrat Thomas Breit in die Vorläufige Kirchenleitung ein (vgl. Besier, Kirchen [wie Anm. 71], 39).
- 78 Vorübergehend traten aus: Hans Asmussen, Karl Barth, Martin Niemöller, Hermann Albert Hesse und Karl Immer. Marahrens galt als kompromissbereiter »Kandidat des Staates« (ebd., 38).
- 79 Vgl. dazu ebd., 50–52.
- 80 GBIDEK 1933, 2.
- 81 Abdruck: Schäfer, Gerhard: Die Evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf. Bd. 4: Die intakte Landeskirche 1935–1936. Stuttgart 1977, 169f.
- 82 Abdruck des Memorandums ebd., 168f., Anm. 4.
- 83 Protokoll über eine Besprechung in Bad Oeynhhausen am 17.4.1935, abgedruckt bei Niemöller, Wilhelm (Hg.): Die dritte Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Augsburg. Text – Dokumente – Berichte (AGK 20). Göttingen 1969, 17–19, Zitat: 18.
- 84 Schreiben Meisers an Breit vom 29.4.1935, abgedruckt ebd., 22f.
- 85 »Ich gelobe, mein Amt als Synodaler in der Bindung an die Heilige Schrift und die Bekenntnisse meiner Kirche auszuüben, wie sie in den Erklärungen von Barmen und Dahlem bezeugt worden ist« (Schreiben vom 13.5.1935, abgedruckt ebd., 35f., Zitat: 36).
- 86 Schreiben Meisers an Präses Karl Koch vom 16.5.1935, abgedruckt bei Proolingheuer, Hans: Der Fall Karl Barth 1934–1935. Chronologie einer Vertreibung. Neukirchen-Vluyn ²1984, 326–328, Zitat: 328.
- 87 Vgl. Niemöller, Augsburg (wie Anm. 83), 29.
- 88 Abdruck ebd., 103–105.
- 89 Vgl. dazu Meier, Kurt: Der evangelische Kirchenkampf. Bd. 2: Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher Rechtshilfe. Göttingen ²1984, 78–101; Besier, Kirchen (wie Anm. 71), 337–429.
- 90 Vgl. z. B. das Schreiben der Vorläufigen Kirchenleitung vom 23.11.1935, abgedruckt bei Schmidt, Kurt Dietrich (Hg.): Dokumente des Kirchenkampfes II. Die Zeit des Reichskirchenausschusses 1935–1937. Erster Teil (1935 bis 28. Mai 1936) (AGK 13). Göttingen 1964, 68f. – Der bayeri-

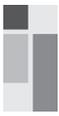


Der bayerische Weg nach Barmen

- sche Landessynodalausschuss begrüßte in einem Beschluss vom 28.10.1935 die Zielsetzungen des Reichskirchenausschusses und erklärte sich »gern zur Mitarbeit bereit« (Abdruck ebd., 40).
- 91 Entschliebung vom 9.10.1935, abgedruckt bei Schmidt, Kurt Dietrich: Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage. Bd. 3: Das Jahr 1935. Göttingen 1936, 269f., Zitate: 269.
- 92 Schmidt, Dokumente II/1 (wie Anm. 90), 188.
- 93 Die folgenden Zitate nach ebd., 205–209.
- 94 Votum Meisers auf der Besprechung mit der Vorläufigen Kirchenleitung, Kirchenführern, Bruderratsvertretern und kirchlichen Organisationen am 16.1.1936, abgedruckt bei Nicolaisen, Carsten / Braun, Hannelore (Bearb.): Verantwortung für die Kirche. Stenographische Aufzeichnungen und Mitschriften von Landesbischof Hans Meiser 1933–1955. Bd. 2: Herbst 1935 bis Frühjahr 1937 (AKiZ A 4). Göttingen 1993, 170, Anm. 3.
- 95 Vgl. dazu Niemöller, Wilhelm: Die vierte Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Bad Oeynhaus. Texte – Dokumente – Berichte (AGK 7). Göttingen 1960; Besier, Kirchen (wie Anm. 71), 423–429.
- 96 Auf der Sitzung des Reichsbruderrats am 12.3.1936 (vgl. das Rundschreiben der – neuen – Vorläufigen Kirchenleitung vom 13.3.1936, abgedruckt bei Schmidt, Dokumente II/1 [wie Anm. 90], 492f.).
- 97 Beschluss vom 11.3.1936, Abdruck ebd., 479.
- 98 Vgl. die Mitteilung des Lutherrates über seine Gründung, Aufgabe und Zusammensetzung vom März 1936, abgedruckt ebd., 504f. Zur Gründung des Lutherrats vgl. Schneider, Thomas Martin: Gegen den Zeitgeist. Der Weg zur VELKD als lutherischer Bekenntniskirche (AKiZ B 49). Göttingen 2008, 129–138.
- 99 Nach dessen Rücktritt 1938 übernahm Meiser den Vorsitz (vgl. dazu ebd., 192–196).
- 100 Vgl. z. B. das Neujahrswort des Lutherrates für 1937, in dem es hieß: »So haben wir uns zum Bunde der Lutherischen Landeskirchen innerhalb der Deutschen Evangelischen Kirche zusammengeschlossen, mit dem Ziel, aus diesem Bunde die einigevangelisch-lutherische Kirche Deutschlands hervorgehen zu lassen, der einmal unsere Kirchen als Sprengel angehören sollen« (Abdruck: Schmidt, Kurt Dietrich: Dokumente des Kirchenkampfes II. Die Zeit des Reichskirchenausschusses 1935–1937. Zweiter Teil [29. Mai 1936 bis Ende Februar 1937] [AGK 14]. Göttingen 1965, 1266f., Zitat: 1267).
- 101 Schmidt, Dokumente II/1 (wie Anm. 90), 505.
- 102 Reese, Bekenntnis (wie Anm. 10), 534.
- 103 Ebd., 535.
- 104 Vgl. dazu das Schreiben der 2. Vorläufigen Kirchenleitung zur Gründung des Lutherrats vom 25.3.1936, Abdruck: Schmidt, Dokumente II/1 (wie Anm. 90), 509–513, Zitat: 511.
- 105 Abdruck: Schmidt, Dokumente II/2 (wie Anm. 100), 895–897, hier: 896.
- 106 Schreiben vom 23.7.1936, abgedruckt ebd., 897–903, Zitate: 898.
- 107 Schreiben vom 16.1.1937 (Abdruck: Schäfer, Landeskirche 4 [wie Anm. 81], 894f., Zitate: 895; vgl. dazu auch Besier, Kirchen [wie Anm. 71], 626).
- 108 Niederschrift Wurms, abgedruckt bei Schäfer, Landeskirche 4 (wie Anm. 81), 895f., Zitate: 895; Abdruck auch bei Schmidt, Dokumente II/2 (wie Anm. 100), 1324f. Zu dieser Besprechung vgl. auch die Mitschrift Meisers, abgedruckt bei Nicolaisen / Braun, Verantwortung 2 (wie Anm. 94), 492–513.
- 109 Schreiben an Meiser, Marahrens und Wurm vom 26.1.1937 (Abdruck: Schmidt, Dokumente II/2 [wie Anm. 100], 1300f., Zitat: 1301; vgl. das Antwortschreiben Meisers vom 30.1.1937: Ebd., 1300, Anm. 166).
- 110 Abdruck: JK 5 (1937), 231f.
- 111 Der Lutherrat zitierte in seiner Stellungnahme hier die Erklärung des Deutschen Lutherischen Tages in Hannover »Gestalt und Ordnung der Evangelisch-Lutherischen Kirche« vom 5.7.1935 (Abdruck: Schmidt, Bekenntnisse 3 [wie Anm. 91], 146f.).
- 112 Zu diesem Urteil kam für die lutherischen Kirchen insgesamt schon 1955 Brunotte, Heinz: Die theologische Erklärung von Barmen und ihr Verhältnis zum lutherischen Bekenntnis. In: Ders.: Bekenntnis und Kirchenverfassung. Aufsätze zur kirchlichen Zeitgeschichte (AKiZ B 3). Göttingen 1977, 149–175, hier: 150.
- 113 Vgl. Ludwig, Deutung (wie Anm. 11), 72.
- 114 KJ 1933–1944, 182. In einer Erklärung zu den Halleser Beschlüssen kritisierte der Lutherrat, durch die Aufnahme in das Ordinationsformular für Lutheraner, Reformierte und Unierte sei die Barmer Theologische Erklärung »ein alle in gleicher Weise bindendes Unionsbekenntnis geworden, das den Anschein erweckt, als seien die Bekenntnisse der Reformation ungenügend zur Abwehr der gegenwärtigen Irrlehren« (JK 5 [1937], 595–597, Zitat: 596).
- 115 Vgl. das Rundschreiben vom 30.4.1937, in dem es hieß: »Wer ‚Bekennende Kirche‘ sagt, sagt ‚Barmen‘, und wer ‚Barmen‘ sagt, sagt ‚Bekennende Kirche‘! [...] Wer ‚Bekennende Kirche‘ sagt, sagt Bekenntnissynode, Bruderrat und Rat, und wer Bekenntnissynode, Bruderrat und Rat sagt, sagt ‚Bekennende Kirche‘!« (EvAKiZ München, C 3. 19).
- 116 So waren Meiser und Breit im März 1937 am Zustandekommen einer Vereinbarung über eine Arbeitsgemeinschaft von Lutherrat und Vorläufiger Kirchenleitung beteiligt (vgl. dazu Schulze, Verantwortung 3 [wie Anm. 39], 167–182, 190–206) und im Juli 1937 an der Entstehung des Kasseler Gremiums (vgl. ebd., 515–533, 542–551 und passim; vgl. dazu auch Meier, Kurt: Der evangelische Kirchenkampf. Bd. 3: Im Zeichen des Zweiten Weltkrieges. Halle/Saale 1984, 26–33).
- 117 So z. B. 1938 am Essener Kolloquium (vgl. dazu Niesel, Kirche [wie Anm. 5], 163–167, hier: 163;



- Niemöller, Barmen I [wie Anm. 2], 247, sowie die Mitschrift Meisers von der Abschlussbesprechung des Essener Kolloquiums am 30.4.1938: LAELKB, 101/36–103 [Nachlass Meiser]) und am Kirchlichen Einigungswerk von Theophil Wurm (vgl. dazu unten Anm. 119).
- 118 Vgl. dazu das Schreiben des Lutherratsvorsitzenden Thomas Breit an die Vorläufige Kirchenleitung vom 11.11.1937, in dem er zu der Bitte der Vorläufigen Leitung, eine neue Reichsbekennnissynode einzuberufen, mitteilte: »Der Weg der Bekennnissynoden [...] scheint uns [d. h. dem Lutherrat] mit der Synode von Bad Oeynhausen an sein Ende gekommen zu sein. [...] Seit [...] Oeynhausen sind [...] die zwischen der Vorläufigen Leitung [...] und den durch uns vertretenen Kirchen kontroversen Fragen unerledigt geblieben, sodaß eine gemeinsame Synode [...] nicht erwünscht sein kann« (LKA Hannover, D 15 I, Lutherrat Berlin, Nr. 6; vgl. dazu auch Schulze, Verantwortung 3 [wie Anm. 39], 413, 447, 693, Anm. 36).
- 119 Vgl. dazu Thierfelder, Jörg: Das Kirchliche Einigungswerk des württembergischen Landesbischofs Theophil Wurm (AKiZ B 1). Göttingen 1975.
- 120 Schreiben an Wurm vom 17.7.1942, zit. bei Baier, Helmut: Kirche in Not. Die bayerische Landeskirche im Zweiten Weltkrieg (EKGB 57). Neustadt/Aisch 1979, 307.
- 121 Abdruck ebd., 425–427.
- 122 Ebd., 427.
- 123 So richtete der altpreußische Bruderrat zu Pfingsten 1944 ein Wort an die Gemeinden, das an die Theologische Erklärung von Barmen erinnerte (Abdruck: KJ 1933–1944, 391f.).
- 124 Vgl. Baier, Kirche (wie Anm. 120), 310, Anm. 163.
- 125 Vgl. dazu unten Anm. 134.
- 126 Votum Meisers auf der Besprechung des Landeskirchenrats mit Vertretern des Bruderrats am 13.6.1947, zit. nach Blendinger, Hermann: Aufbruch der Kirche in die Moderne. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern 1945–1990. Stuttgart 2000, 85.
- 127 So Smith-von Osten, Annemarie: Von Treysa 1945 bis Eisenach 1948. Zur Geschichte der Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland (AKiZ B 9). Göttingen 1980, 150.
- 128 Zur Entstehung der EKD vgl. Smith-von Osten, Treysa (wie Anm. 127); zur Rolle Meisers im Rat der EKD vgl. Fix, Karl-Heinz: Kirchenbund – nicht Kirche. Hans Meiser als Mitglied des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. In: Herold / Nicolaisen, Meiser (wie Anm. 45), 120–137.
- 129 Zur Gründungsgeschichte der VELKD vgl. Schneider, Zeitgeist (wie Anm. 98), 211–263; Schneider, Thomas Martin (Bearb.): Die Protokolle des Rates der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands 1945–1948 (AKiZ B 15). Göttingen 2009; Hauschild, Wolf-Dieter: Lutherische Einigungsbemühungen und die Gründung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. In: Herold / Nicolaisen, Meiser (wie Anm. 45), 105–119, hier: 115–119.
- 130 Erschienen als Heft 2 der im Auftrag des Lutherates von Stoll selbst herausgegebenen Reihe »Kirchlich-Theologische Hefte« 1946 im Verlag der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern.
- 131 Ebd., 15f. Bezeichnenderweise bezog sich Stoll in seinem Fazit auf die Erklärung des Lutherrates vom 17.2.1937, deren Inhalt er als »auch heute noch nicht überholt« bezeichnete und deren vollen Wortlaut er in einer Anmerkung zitierte (ebd., 18f.).
- 132 Stolls Aufsatz »Die Lage der lutherischen Kirche innerhalb des deutschen Gesamtprotestantismus« war am 18.5.1946 in Nr. 3 der Nachrichten für die Evangelisch-Lutherischen Geistlichen in Bayern erschienen. Vgl. dazu Smith-von Osten, Treysa (wie Anm. 127), 181–184.
- 133 Hauschild, Selbstbewußtsein (wie Anm. 32), 379.
- 134 So forderte die bayerische Pfarrerbruderschaft auf ihrer Pflingsttagung 1947: »In der Verfassung der zukünftigen VELKD muß in geeigneter, jedes Mißverständnis ausschließender Weise bezeugt werden, daß die Theologische Erklärung von Barmen, zu der wir uns 1934 bekannt haben, auch für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern gilt« (Blendinger, Aufbruch [wie Anm. 126], 85).
- 135 So Theophil Wurm 1948 auf der Kirchenversammlung in Eisenach, zit. nach Smith-von Osten, Treysa (wie Anm. 127), 307.
- 136 Zu den Stellungnahmen von Sasse und Elert vgl. ebd., 300–305.
- 137 Der Schwabacher Konvent betrachtete den nach Kriegsende eingeschlagenen Weg der entstehenden EKD als bekenntniswidrig und lehnte besonders eine Bindung an Barmen ab. Nach der Verabschiedung der Grundordnung der EKD warf Hopf der bayerischen Landessynode bekenntniswidriges Handeln und den Bruch der Kirchenverfassung vor (vgl. ebd., 305–307; vgl. dazu auch Bohne, Dominik: Friedrich Wilhelm Hopf 1910–1982. Pfarrer, Kirchenpolitiker, theologischer Publizist, Mann der Mission [Materialien Reicher Ebrachgrund 5]. Mühlhausen 2001, 135–174).
- 138 Vgl. dazu Schneider, Zeitgeist (wie Anm. 98), 260–262.
- 139 Zit. nach dem Wiederabdruck in: Schneider, Protokolle (wie Anm. 129), 481–488, Zitat: 482.
- 140 Zit. nach Brunotte, Erklärung (wie Anm. 112), 172.
- 141 Vgl. dazu Smith-von Osten, Treysa (wie Anm. 127), besonders 322–369.
- 142 Abdruck der Grundordnung u. a. bei Nicolaisen, Carsten / Schulze, Nora Andrea (Bearb.): Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd. 2: 1947/48 (AKiZ A 6). Göttingen 1997, 524–535, Zitate: 524. Zur Geschichte und zum Verständnis von Artikel 1, Absatz 2, der Grundordnung vgl. Brunotte, Heinz: Die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland. Ihre Entstehung und ihre Probleme. Berlin 1954, 125–132.



Die Barmer Theologische Erklärung

- 143 Vgl. dazu Claessen, Herbert: Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland. Kommentar und Geschichte. Hg. von Burkhard Guntau. Stuttgart 2007, 209.
- 144 Vgl. dazu und zu Ausnahmen wie Walther Fürst und Karl Steinbauer, die eine Strukturdebatte forderten, Blendinger, Aufbruch (wie Anm. 126), 226–228.
- 145 Schreiben vom 18.12.1940: LAELKB, 101/36–240 (Nachlass Meiser).
- 146 KJ 1951, 62; vgl. dazu auch Fix, Kirchenbund (wie Anm. 128), 127f.
- 147 Die frühen Kirchenkampfdarstellungen sind weit- hin von den Beteiligten selbst verfasst worden. Zahlreiche Darstellungen stammen von Mitglie- dern des brüderlichen Flügels der Bekennenden Kirche und haben deren Sichtweisen und Urtei- le weitertransportiert. Diese Tradition findet sich auch noch in jüngerer Literatur, wo die lutherisch- konfessionellen Kräfte – vor allem Meiser – als starrsinnig-querulantischer Spaltpilz erscheinen können (so etwa bei Besier, Kirchen [wie Anm. 71], passim, oder gelegentlich auch bei Smith-von Os- ten, Treysa [wie Anm. 127]).
- 148 Hauschild, Selbstbewußtsein (wie Anm. 32), 377.
- 149 Auf der Sitzung des Lutherrats am 22.4.1937 (zit. nach Schulze, Verantwortung 3 [wie Anm. 39], 277).
- 150 Hauschild, Selbstbewußtsein (wie Anm. 32), 380.
- 151 Ebd., 379.
- 152 Vgl. oben Anm. 130 und 131.
- 153 Als »Ära Meiser« bezeichnete schon Georg Mer- kel in seinem Nachruf »Altlandesbischof D. Hans Meiser« die Amtszeit Meisers (Nürnberger Evange- lisches Gemeindeblatt vom 17.6.1956, 3).
- 154 Text: Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa. Dreisprachige Ausgabe mit einer Ein- leitung von Michael Bünker. Im Auftrag des Rates der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa hg. von Michael Bünker und Martin Friedrich. Leipzig 2013. Vgl. dazu auch Neuser, Wilhelm H.: Die Entstehung und theologische Formung der Leuenberger Konkordie 1971 bis 1973 (Theologie, Forschung und Wissenschaft 7). Münster 2003.

Die Barmer Theologische Erklärung

PRÄAMBEL

Die Deutsche Evangelische Kirche ist nach den Ein- gangsworten ihrer Verfassung vom 11. Juli 1933 ein Bund der aus der Reformation erwachsenen, gleichbe- rechtigt nebeneinander stehenden Bekenntniskirchen. Die theologische Voraussetzung der Vereinigung dieser Kirchen ist in Art. 1 und Art. 2,1 der von der Reichsre- gierung am 14. Juli 1933 anerkannten Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche angegeben:

Art. 1: Die unantastbare Grundlage der Deutschen Evan- gelischen Kirche ist das Evangelium von Jesus Christus, wie es uns in der Heiligen Schrift bezeugt und in den Bekenntnissen der Reformation neu ans Licht getreten ist. Hierdurch werden die Vollmachten, deren die Kirche für ihre Sendung bedarf, bestimmt und begrenzt.

Art. 2: Die Deutsche Evangelische Kirche gliedert sich in Kirchen (Landeskirchen).

Wir, die zur Bekenntnissynode der Deutschen Evan- gelischen Kirche vereinigten Vertreter lutherischer, refor- mierter und unierter Kirchen, freier Synoden, Kirchentage und Gemeindegemeinschaften erklären, dass wir gemeinsam auf dem Boden der Deutschen Evangelischen Kirche als eines Bundes der deutschen Bekenntniskirchen stehen. Uns fügt dabei zusammen das Bekenntnis zu dem einen Herrn der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche. Wir erklären vor der Öffentlichkeit aller evangelischen Kirchen Deutschlands, dass die Gemeinsamkeit dieses Bekenntnisses und damit auch die Einheit der Deut-

schen Evangelischen Kirche aufs schwerste gefährdet ist. Sie ist bedroht durch die in dem ersten Jahr des Be- stehens der Deutschen Evangelischen Kirche mehr und mehr sichtbar gewordene Lehr- und Handlungsweise der herrschenden Kirchenpartei der Deutschen Christen und des von ihr getragenen Kirchenregimentes. Diese Bedrohung besteht darin, dass die theologische Vo- raussetzung, in der die Deutsche Evangelische Kirche vereinigt ist, sowohl seitens der Führer und Sprecher der Deutschen Christen als auch seitens des Kirchen- regimentes dauernd und grundsätzlich durch fremde Voraussetzungen durchkreuzt und unwirksam gemacht wird. Bei deren Geltung hört die Kirche nach allen bei uns in Kraft stehenden Bekenntnissen auf, Kirche zu sein. Bei deren Geltung wird also auch die Deutsche Evangelische Kirche als Bund der Bekenntniskirchen innerlich unmöglich.

Gemeinsam dürfen und müssen wir als Glieder lutheri- scher, reformierter und unierter Kirchen heute in dieser Sache reden. Gerade weil wir unseren verschiedenen Bekenntnissen treu sein und bleiben wollen, dürfen wir nicht schweigen, da wir glauben, dass uns in einer Zeit gemeinsamer Not und Anfechtung ein gemeinsames Wort in den Mund gelegt ist. Wir befehlen es Gott, was dies für das Verhältnis der Bekenntniskirchen unterein- ander bedeuten mag.

Wir bekennen uns angesichts der die Kirche verwüs- tenden und damit auch die Einheit der Deutschen Evangelischen Kirche sprengenden Irrtümer der Deut- schen Christen und der gegenwärtigen Reichskirchen- regierung zu folgenden evangelischen Wahrheiten:



THESEN

- I. *Jesus Christus spricht: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich. (Joh. 14, 6)*

Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer nicht zur Tür hineingeht in den Schafstall, sondern steigt anderswo hinein, der ist ein Dieb und Räuber. Ich bin die Tür; wenn jemand durch mich hineingeht, wird er selig werden. (Joh 10,1.9)

Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.

- II. *Durch Gott seid ihr in Christus Jesus, der uns von Gott gemacht ist zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung. (1. Kor 1,30)*

Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften.

- III. *Lasst uns aber wahrhaftig sein in der Liebe und wachsen in allen Stücken zu dem hin, der das Haupt ist, Christus, von dem aus der ganze Leib zusammengefügt ist. (Eph 4, 15. 16)*

Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt. Sie hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, dass sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen.

- IV. *Jesus Christus spricht: Ihr wisst, dass die Herrscher ihre Völker niederhalten und die Mächtigen ihnen Gewalt antun. So soll es nicht sein unter euch; sondern wer unter euch groß sein will, der sei euer Diener. (Mt 20, 25.26)*

Die verschiedenen Ämter in der Kirche begründen keine Herrschaft der einen über die anderen, sondern die Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten und befohlenen Dienstes.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und dürfe sich die Kirche abseits von diesem Dienst besondere, mit Herrschaftsbefugnissen ausgestattete Führer geben und geben lassen.

- V. *Fürchtet Gott, ehrt den König. (1. Petr 2,17)*

Die Schrift sagt uns, dass der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen.

Die Kirche erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnung an. Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten. Sie vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat über seinen besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen. Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen und damit selbst zu einem Organ des Staates werden.

- VI. *Jesus Christus spricht: Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende. (Mt 28,20) Gottes Wort ist nicht gebunden. (2. Tim 2,9)*

Der Auftrag der Kirche, in welchem ihre Freiheit gründet, besteht darin, an Christi Statt und also im Dienst seines eigenen Wortes und Werkes durch Predigt und Sakrament die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk. Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne die Kirche in menschlicher Selbstherrlichkeit das Wort und Werk des Herrn in den Dienst irgendwelcher eigenmächtig gewählter Wünsche, Zwecke und Pläne stellen. Die Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche erklärt, dass sie in der Anerkennung dieser Wahrheiten und in der Verwerfung dieser Irrtümer die unumgängliche theologische Grundlage der Deutschen Evangelischen Kirche als eines Bundes der Bekenntniskirchen sieht. Sie fordert alle, die sich ihrer Erklärung anschließen können, auf, bei ihren kirchenpolitischen Entscheidungen dieser theologischen Erkenntnisse eingedenk zu sein. Sie bittet alle, die es angeht, in die Einheit des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung zurückzukehren.

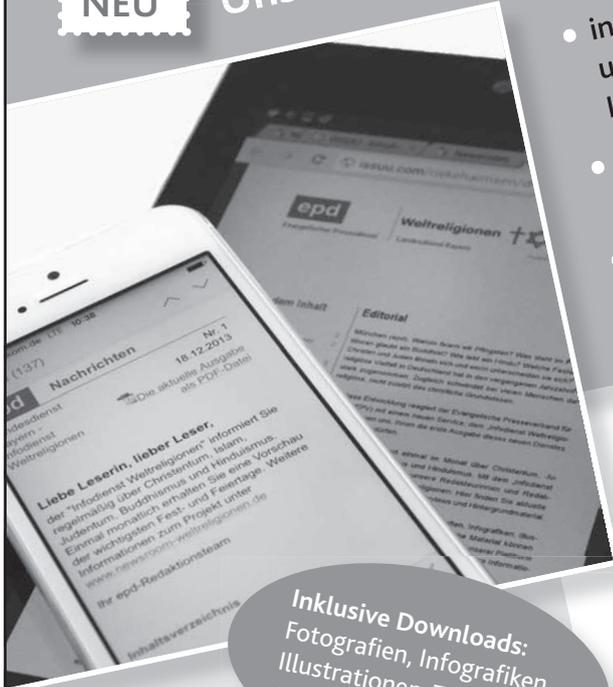
Verbum dei manet in aeternum.

WELTRELIGIONEN

NEU

Unser Infodienst Weltreligionen ...

- informiert Sie regelmäßig über die Fest- und Feiertage aus Christentum, Judentum, Islam, Buddhismus, Hinduismus
- vermittelt Ihnen kompaktes Grundwissen zu den Weltreligionen in Wort, Text und Bild
- bietet wichtige Hintergrundinformationen zur Geschichte, zu Bräuchen oder Ritualen



Inklusive Downloads:
Fotografien, Infografiken,
Illustrationen, Tondoku-
mente und Bewegtbilder

- Mit praktischen Anregungen für die Gemeindegemeinschaft
- Impulse für Predigt, Gottesdienst und interreligiöse Arbeit
- Ideal für den Einsatz in Kindergärten, Schulen und Erwachsenenbildung
- Bequem zu lesen auf Smartphones und Tablets



Der Infodienst Weltreligionen liefert Ihnen jeden Monat als Mail-Newsletter aktuelle Meldungen, Reportagen, Interviews, Veranstaltungshinweise und Buchtipps zu Christentum, Judentum, Islam, Buddhismus, Hinduismus.

Ihr großes Plus: Der Infodienst Weltreligionen ist Teil von epd mobil Bayern – dem täglichen Newsdienst des Evangelischen Pressedienstes. Das Jahresabonnement kostet nur 60,- Euro inklusive Mehrwertsteuer.

Neugierig?

Jetzt bestellen unter: (0 89) 121 72-116 oder
per E-Mail: weltreligionen@epv.de oder
online auf www.newsroom-weltreligionen.de

Der Infodienst WELTRELIGIONEN erscheint im Evangelischen Presseverband für Bayern e.V.
Birkerstr. 22, 80636 München, Telefon: (0 89) 121 72-0, www.epv.de