

# Barmen als ökumenisches Ereignis

VON ANDREAS LINDT

## *1. Innerdeutsche Ökumene 1934 — zwischen Barmen und Erlangen*

Wer sich heute mit der kirchlich-theologischen Entwicklung in der Frühzeit des Dritten Reiches befaßt, staunt immer wieder über die Intensität, mit der verschiedenste Gruppen (und auch einzelne) im damaligen deutschen Protestantismus versucht haben, in ernsthafter Denkarbeit ein verpflichtendes „Wort zur Stunde“ zu formulieren, ein „Bekenntnis“ abzulegen. Es ist ein bleibendes Verdienst von Kurt Dietrich Schmidt, daß er noch mitten im Kampf und Aufbruch jener Zeit die „Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933“ (und dann in zwei weiteren Bänden „... des Jahres 1934“, resp. 1935) gesammelt und herausgegeben hat. (Ein Nachdruck dieser Bände ist ein dringendes Desiderat!) Im Vorwort des ersten Bandes dieser Textsammlung schreibt K. D. Schmidt („am 18. April 1934, dem Tag von Luthers Bekenntnis in Worms“): „Wenn nicht alle Anzeichen trügen, steht die evangelische Kirche vor der zwingenden Notwendigkeit, in verantwortlichen Sätzen ihr Verständnis des Evangeliums neu auszusprechen. Gegner wie Angehörige benötigen sie dazu. Die Kirche steht also in einer neuen Bekenntnisstunde.“<sup>1</sup>

„Barmen“ ist weder formal noch inhaltlich recht zu verstehen, wenn nicht die lange Kette der bei Schmidt registrierten Bekenntniserklärungen von 1933 und 1934 mitbedacht werden. Hans Asmussen und Karl Barth (die bekanntlich der Barmer Erklärung zu Gevatter standen) waren in der Bemühung, in „verantwortlichen Sätzen“ der „neuen Bekenntnisstunde“ Ausdruck zu geben, schon lange vor Barmen führend und prägend aktiv, — Asmussen vor allem mit dem „Altonaer Bekenntnis“ vom Januar 1933, Barth mit den „Düsseldorfer Thesen“ vom Mai 1933 und der Erklärung der Barmer Freien reformierten Synode vom Januar 1934, ganz wesentlich aber auch mit der Schrift „Theologische Existenz heute!“ vom Sommer 1933 und ihrer großen Breitenwirkung als Appell zur Besinnung auf Wesen und Auftrag der Kirche.<sup>2</sup> Es ist denn auch nicht verwunderlich, daß, als kurzfristig die „Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche“ auf Ende Mai 1934 nach Barmen einberufen wurde, gerade Asmussen und Barth (zusammen mit dem farblosen Bayern Thomas Breit) den Auftrag erhielten, ein theologisches Dokument für die Synode vorzubereiten. Die ge-

naue Erforschung der Textgeschichte durch Carsten Nicolaisen<sup>3</sup> macht deutlich, wie zwar wohl die entscheidenden Formulierungen auf Barth zurückgehen, zugleich aber auch der lutherische Beitrag durchaus sein Gewicht hatte. Das fand ja auch darin seinen Ausdruck, daß Asmussen vor der Synode den verbindlichen Kommentar zu der Erklärung vorzutragen hatte.

Was für Barmen formuliert und in Barmen beschlossen worden ist, war nach Intention und Gehalt ein echter Konsens-Text und damit ein ökumenisches Dokument. Umstritten war dabei zunächst nicht der Inhalt selber, sondern der konfessionspolitische Stellenwert der Theologischen Erklärung. Hermann Sasses harter Einspruch in den Vorgesprächen und in Barmen selber richtete sich dagegen, daß mit dem von Lutheranern, Reformierten und Unierten gemeinsam verantworteten Text über die Abwehr der Deutschen Christen hinaus ein „Unionismus“ gefördert werde, der Rechtsstellung und Identität des Luthertums bedrohe und schwäche. Wogegen Sasse sich mit verbissener Leidenschaft wehrte, war „die Aufhebung des Rechts der evangelisch-lutherischen und der nach Gottes Wort reformierten Kirche in Deutschland, wie es seit dem Augsburger Religionsfrieden, bzw. seit dem Westfälischen Frieden bestanden und den Untergang des Alten und des Zweiten Reiches überdauert hat“<sup>4</sup>. Die Erhaltung des im 16. Jahrhundert normierten und fixierten „Bekenntnisstands“ hatte für Sasse unbedingte Priorität. Diesen Bekenntnisstand sah er nicht nur durch die deutschchristliche Reichskirche, sondern auch durch den Zusammenschluß von Lutheranern, Reformierten und Unierten in der Bekennenden Kirche bedroht. Eben deshalb hat er in Barmen der Theologischen Erklärung seine Zustimmung verweigert und die Synode vorzeitig verlassen.

War und blieb Sasse in seinem starren Konfessionalismus ein Einzelgänger, so bekam das Sperrfeuer aus Erlangen gegen Barmen dadurch größtes Gewicht, daß es von den Koryphäen der dortigen Fakultät, von Paul Althaus und Werner Elert angeführt, kommandiert und mit immer neuer Munition versehen wurde. Wenn Althaus schon im Vorfeld von Barmen den Textentwurf der Theologischen Erklärung als „Preisgabe des Luthertums an Karl Barth“ bezeichnet hatte<sup>5</sup>, so wurden nun auch in der Öffentlichkeit gerade die Erlanger Theologen, die sich selber als Hort des wahren Luthertums verstanden, zu Wortführern der Opposition gegen Barmen. Zu dem vielen Lutheranern seit dem 19. Jahrhundert tief in den Knochen steckenden Trauma der Unionskirche kam nun das neue, speziell in Erlangen grassierende Trauma, lutherische Theologie könnte von Barth überrollt werden. So kam es zu dem von Althaus und Elert unterzeichneten „Ansbacher

Ratschlag“ und zu Elerts bitterer Kampfansage gegen die „Confessio Barmensis“. Die pathetische Betonung der „Schöpfungsordnungen“ Familie, Volk und Rasse und ihrer theologischen Dignität (gegen Barmen I!) verband sich jetzt mit der romantisch-naiven Verklärung der nationalsozialistischen Staatsordnung als „gut Regiment“ unter dem Führer als „frommem und getreuem Oberherrn“. Die Sorge, das Gesetz Gottes, das „uns begegnet in der Gesamtwirklichkeit unseres Lebens“<sup>6</sup>, werde durch den „Christomonismus“ von Barmen verkürzt, wurde nun hochstilisiert zum Kennzeichen der Treue gegenüber lutherischen Traditionen. Hier fanden dann auch die kirchenpolitischen Entscheidungen, die seit 1935 zum Auseinanderbrechen der Bekennenden Kirche führten, auf lutherischer Seite ihre theologische Legitimation. (Wie stark dabei die Parolen der Erlanger Theologen ins Gewicht fielen, wird wohl besser beurteilt werden können, wenn die angekündigte Publikation der Akten Bischof Meisers vorliegt).

Dabei darf aber nicht vergessen werden, daß nie einfach „Luthertum“ gegen „Barmen“ stand. Nicht nur Hans Asmussen, sondern eine ganze Reihe damals jüngerer lutherischer Theologen haben im Kirchenkampf theologisch und kirchenpolitisch sich ganz hinter Barmen gestellt: Edmund Schlink, Ernst Wolf, Hans Joachim Iwand, Dietrich Bonhoeffer und viele andere.

Wenn gerade das kirchenoffizielle Luthertum sich mit Barmen immer so schwertat und schon in den Jahren des Kirchenkampfs seit 1935 und dann wieder beim kirchlichen Wiederaufbau nach 1945 die Betonung der konfessionellen Sonderposition im Vordergrund stand, so war das in den kirchlich-theologischen Entwicklungen im deutschen Luthertum lange vor 1933 angelegt<sup>7</sup>. Hier hatte sich im Gegenüber zu den Kirchenunionen des 19. Jahrhunderts, aber auch zum theologischen Liberalismus ein Verständnis von „Bekenntnis“ im Sinn von verpflichtender Kirchenlehre und rechtlich abgesichertem „Bekenntnisstand“ durchgesetzt. Von dieser Position aus gingen viele lutherische Kirchenleitungen und ihre theologischen Berater dann auch in den Kirchenkampf: Sie glaubten dem deutschchristlichen Ansturm und dem totalitären Regime gegenüber nichts Besseres tun zu können, als auf dem „Bekenntnisstand“ zu beharren und die Rechtsstellung der Landeskirche als Konfessionskirche mit allen Rechtsmitteln und auch mit viel politischem Taktieren zu verteidigen. Die Erlanger Theologie gab überdies die Möglichkeit, auch gewichtige Teile der nationalsozialistischen Ideologie wie die Glorifizierung von Volk und Rasse mit gutem Gewissen christlich-theologisch zu rezipieren. Wieviel von dem allem sich auf Luther und die lutherischen Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts wirk-

lich berufen konnte und wieviel in der neulutherisch-konservativen Romantik des 19. Jahrhunderts seinen Ursprung hatte, blieb ungeklärt.

„Das Luthertum“ schien eine feste Größe zu sein, die intakt zu halten man sich vor Gott und den Vätern verpflichtet fühlte. Das führte dazu, daß die Abgrenzung gegenüber (wirklichem oder vermeintlichem) „Unionismus“ und gegenüber (wirklichem oder vermeintlichem) „Barthianismus“ in den Auseinandersetzungen um „Barmen“ viel mehr Gewicht bekam als die Abgrenzung gegenüber der ideologisch-politischen Gleichschaltung und ihren gröberen oder feineren Befürwortern. Der lutherische Konfessionalismus (entsprechende Tendenzen gab es übrigens auch bei den Reformierten!) war und blieb ein höchst gewichtiger, oft ausschlaggebender Faktor in der Geschichte des deutschen Protestantismus vor und nach 1945.

Hans Joachim Iwand konnte 1946 sagen, in Barmen sei „in schwerster Stunde die wahre Ökumenizität der Kirche von der Kirche bezeugt worden“<sup>8</sup>. Barmen war ein ökumenisches Wagnis, gerade weil es weder bei Barth noch bei Asmussen noch gar bei den Barmer Synodalen aus einem ökumenischen Programm, sondern gegenüber der Bedrohung der Kirche und ihrer Glaubenssubstanz aus der Treue zum biblischen Evangelium herausgewachsen war. Diese Bedrohung und diese Verpflichtung betrafen Lutheraner, Reformierte und Unierte in gleicher Weise. Dieser Bedrohung konnte man nur gemeinsam standhalten und dieser Verpflichtung nur gemeinsam Folge leisten.

Wie in Barmen im Mai 1934 deutsche Lutheraner, Reformierte und Unierte ein gemeinsames verbindliches Wort fanden zum Auftrag der Kirche angesichts akuter Versuchung und Bedrohung, so ist auch sonst in der modernen ökumenischen Geschichte gemeinsames Zeugnis oft eben dort ereignishaft Wirklichkeit geworden, wo die äußeren Umstände bedrohlich waren und man dann gerade da gemeinsam ökumenisch etwas wagte, wo man im Rahmen „normaler“ Kirchlichkeit sich streng an die Konfessionsgrenzen und Konfessionsunterschiede gehalten hätte.

Wahrung des konfessionellen „Bekenntnisstands“ als oberstes Gebot war offensichtlich in den dreißiger Jahren für sehr viele tonangebende Theologen und Kirchenführer noch das „Normale“. Das Wagnis von Barmen wurde gerade in seiner ökumenischen Dimension suspekt, sobald etwa in den großen, „intakten“ lutherischen Landeskirchen nach dem Schock der reichskirchlichen Zwangsmaßnahmen das kirchliche Leben sich wieder „normalisierte“. Die starken konfessionalistischen Traditionen konnten wieder fröhliche Urständ feiern. Blieb Barmen als ökumenisches Wagnis Episode?

Mehr als vielen, die Barmen mit hartem Nachdruck den „Bekenntnis“-Charakter bestritten, bewußt war, blieb das Ereignis von Barmen (mitsamt den dort gemeinsam gewagten Aussagen) ein Stachel im Fleisch eines sich oft so selbstsicher gerierenden Konfessionalismus. Wenn nach 1945 nicht alle lutherischen Kirchen sich mit fliegenden Fahnen der VELKD anschlossen und wenn langsam der Weg zur Leuenberger Konkordie gangbar wurde, so ist dies alles ohne „Barmen“ kaum denkbar.

Gerade weil Barmen ein ökumenisches Ereignis war, stieß es angesichts der von den Traditionen des 19. Jahrhunderts her so starken konfessionellen Emotionen auf nachhaltigen Widerstand. Dieser Widerstand lokalisierte sich besonders in Erlangen. Hier verband sich Angst vor konfessionellem Identitätsverlust mit dem Beharren auf eigenen theologischen Lieblings-theoremen („Schöpfungsoffenbarung“ und „Schöpfungsordnungen“) und deren Affinität zum völkisch-nationalen Zeitgeist zu einem konfessionell-theologisch-politischen Syndrom, das in „Barmen“ sein eigentliches Feindbild fand.

Die harten theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen führten in der Folge beidseitig zu Polarisierung und Verhärtung. Dem rückblickenden Betrachter stellt sich die Frage, ob die ganze Polemik um konfessionellen „Bekenntnisstand“ nicht auch eine Fluchtbewegung aus den eigentlichen, gefährlichen Herausforderungen der Zeit darstellte. Während in den dramatischen Ereignissen des Sommers 1934 (unmittelbar nach Barmen!) in Deutschland der Rechtsstaat endgültig auf den Hund kam, während im Jahr darauf die Nürnberger Gesetze die deutschen Juden zu Parias machten, stritt man sich im Raum der Kirche mit letztem Eifer darum, ob die innerprotestantischen Grenzpfähle des 16. Jahrhunderts „kirchentrennend“ seien wie eh und je...

Ist es nicht auch ein Symptom des Unbehagens gegenüber der Sterilität dieser Debatten, daß Dietrich Bonhoeffer gerade jetzt die existentielle Verpflichtung christlicher Glaubenshaltung neu auf den Leuchter stellte („Nachfolge“, 1937; „Gemeinsames Leben“, 1938) und zur gleichen Zeit sich im aktiven politischen Widerstand zu engagieren begann?

Noch wissen wir viel zu wenig darüber, was die tiefsten Motive gewesen sind, die vor und nach 1945 eine Reihe evangelischer Christen, die in Kirche und Theologie führend tätig gewesen waren, zur katholischen Kirche konvertieren oder doch eine innere Affinität zum Katholizismus entdecken ließen. Wir denken an Wilhelm von Pechmann und Heinrich Schlier, aber auch an Martin Niemöllers Konversionspläne im Konzentrationslager und an Asmussens späteren Weg. Es wäre zu untersuchen, ob und wie solche

sich Rom zuwendenden ökumenischen Sehnsüchte genährt wurden durch Enttäuschungen in der durch Frontstellungen von vorgestern zerrissenen und zerstrittenen und deshalb gegenüber der Not von heute versagenden evangelischen Kirche ...

Barmen als ökumenisches Wagnis hat offensichtlich 1934 und in den Jahren danach viele überfordert. Die Parolen aus Erlangen, die an die Treue zum konfessionellen Erbe, zur deutsch-lutherischen Tradition appellierten, hatten gerade bei vielen, die in den Kirchenleitungen das Sagen hatten, mehr Resonanz. Es wäre zu fragen, ob diese Resonanz repräsentativ war für das christliche und kirchliche Selbstverständnis auch in den Gemeinden, an der „Basis“, im „Kirchenvolk“. Weder die Rezeption von Barmen in der Breite des kirchlichen Lebens vor und nach 1945 noch die wirkliche innere Stärke des vor und nach 1945 sich neuformierenden lutherischen Konfessionalismus können beim heutigen Stand unserer Kenntnisse gültig erfaßt und gewertet werden.

Wichtig und verheißungsvoll aber ist es, daß im deutschen Luthertum heute eine Neubesinnung auf „Barmen“ eingesetzt hat, die aus den Fronten und Traumata von ehemals aufbrechen und sich gerade auch der ökumenischen Bedeutung von Barmen öffnen möchte. Die am Symposium auf der Reissenburg im Januar 1984 vorgetragenen und nun publizierten Thesen von Georg Kretschmar und Wolf-Dieter Hauschild sind ein erster Versuch, einer wirklichen Rezeption von Barmen bei den deutschen Lutheranern den Weg zu bereiten.<sup>9</sup>

Die Polarisierung Barmen-Erlangen könnte dann endlich überwunden werden. Barths (und Asmussens!) Protest gegen alles bloße Pochen auf den „Bekenntnisstand“, „als ob eine Kirche, die bekennt, irgendwo stehe und nicht vielmehr irgendwohin gehe“<sup>10</sup>, müßte dann nicht mehr als dogmatisch suspekt gelten, sondern in seiner tiefen Berechtigung erkannt werden.

## *2. Barmen und die außerdeutsche Ökumene — damals*

Armin Boyens hat aufgrund der in Archiven zugänglichen Dokumente dargelegt, wie das Echo auf Barmen etwa in England, wo vor allem dank Bischof George Bell die Solidarisierung mit der Bekennenden Kirche sich früh und eindrücklich äußerte, von vielen Verständnisschwierigkeiten belastet war.<sup>11</sup> Man hatte größte Mühe zu verstehen, daß einerseits die Bekenntnissynode sich offenbar dagegen verwahrte, politische Opposition zu betreiben, andererseits den Protest gegen die Deutschen Christen zugleich als Protest gegen die ganze neuprotestantische Entwicklung interpretierte. Bei-

des hatte Asmussen in seinem von der Synode als maßgebliche Auslegung der Theologischen Erklärung entgegengenommenen Referat expressis verbis ausgeführt. Da hieß es zu Barmen I im Blick auf die geschichtstheologische Verklärung des Jahres 1933: „Wir protestieren nicht als Volksglieder gegen die jüngste Geschichte des Volkes, nicht als Staatsbürger gegen den neuen Staat, nicht als Untertanen gegen die Obrigkeit, sondern wir erheben Protest gegen dieselbe Erscheinung, die seit mehr als 200 Jahren die Verwüstung der Kirche schon langsam vorbereitet hat. Denn es ist 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 nennt.“<sup>12</sup>

Beides, die Beteuerung, man wolle keine politische Opposition gegen Hitler, und das Pauschalverdict gegen alle Spielarten des Neuprotestantismus, war in der außerdeutschen Ökumene wohl den meisten kaum verständlich oder gar mitvollziehbar. Sympathien fand die Bekennende Kirche hier gerade, weil in ihr Widerstand gegen die totalitäre Diktatur laut wurde. Den Angelsachsen und Westeuropäern mit ihren anderen theologischen und politischen Voraussetzungen machte es Mühe, wenn die Deutschen, auch die Barmer Synodalen, so nachdrücklich immer wieder betonten, daß sie wohl theologisch und innerkirchlich, aber ja nicht etwa politisch sich äußern und Widerstand leisten wollten. Und was sollte man mit jenem Kahlschlag gegen alle „natürliche Theologie“ anfangen? In Deutschland schien das ja bei Asmussen, aber auch bei Barth in den Zusammenhang jener weitverbreiteten Kampfpaparen gegen Liberalismus und Aufklärung, gegen die „Ideen von 1789“ hineinzugehören, die im Dritten Reich politisch das Feld beherrschten (Goebbels: „Mit dem Jahr 1933 wird das Jahr 1789 aus der Geschichte gestrichen!“). Im Westen dagegen war man nicht gewillt, die „200 Jahre“ neuzeitlicher Entwicklung einfach der Verdammnis zu überliefern, auch nicht im Blick auf Theologie und Kirche.

Damit verband sich oft auch die Abneigung gegen dogmatische Engführung, wie man sie „den Deutschen“ immer gern zum Vorwurf machte. Das hochmütige Mißtrauen im theologisch-kirchlichen Deutschland der zwanziger Jahre gegenüber dem „westlich-humanitären Aktivismus“ der jungen ökumenischen Bewegung fand nun sein Korrelat in dem Unverständnis der Angelsachsen gegenüber der Notwendigkeit strenger theologischer Bekenntnisaussagen in der kirchlichen Notsituation, die in Deutschland 1933 angebrochen war.

Es müßte einmal untersucht werden, wie etwa bei Barth und bei Bon-

hoeffer die Wendung zur klaren Bejahung auch des politischen Widerstands gegen Hitler Hand in Hand geht nicht nur mit der Entfaltung einer politischen Ethik im neuzeitlich-westlichen Sinn, sondern auch mit der Abkehr von jenen die Neuzeit in Welt und Kirche pauschal verdammenden Urteilen. Was wir heute als „Defizite“ von Barmen empfinden, hat letztlich doch wohl auch hier seine Wurzeln: wo man sich — sicher in der Sorge um das *unum necessarium* des Christus-Bekenntnisses — auf die Bewahrung der Kirche und ihrer Verkündigung konzentrierte, da blieben die Verfolgung der Juden und die Abschaffung der Menschenrechte „draußen“.

Höchst bedenkenswert ist auch die Beobachtung, wie in den Niederlanden die Rezeption von Barmen zugleich eine wesentliche Ausweitung der Barmer Thesen von 1934 bedeutete: Sowohl die „Amersfoorter Thesen“ von 1939/40 wie die 12 Thesen „Was wir glauben und was wir nicht glauben“ von 1941 und die „Doornschen Thesen“ von 1943 nehmen offensichtlich die Aussagen von Barmen auf, aber zugleich werden nun auch die Verbindung mit Israel und die Verpflichtung gegenüber Israel wie auch die politische Verantwortung ins Bekenntnis hineingenommen. Hier wurde — besonders in der Erfahrung eigener Kirchenkampfsituation in Krieg und deutscher Besetzung — nicht einfach Barmen kanonisiert und rezipiert, sondern es wurde in eigenen, über Barmen hinausgehenden Worten und in ökumenischer Verantwortung ein neues, klares Wort zur Stunde gewagt.<sup>13</sup>

### *3. Hat „Barmen“ heute eine ökumenische Bedeutung?*

Lothar Schreiner ist den direkten und indirekten Wirkungen von Barmen in der weltweiten Christenheit der letzten Jahrzehnte nachgegangen und hat registriert, wo Barmen rezipiert wurde und wo sich Spuren und Impulse finden lassen, die auf Barmen zurückzuführen sind.<sup>14</sup> Hans-Georg Link hat diese Wirkungsgeschichte Barmens in der heutigen Ökumene in größere historische und systematische Zusammenhänge gestellt.<sup>15</sup>

Aus dieser Bestandsaufnahme ergibt sich: Einige Kirchen vor allem reformierter Prägung haben die Barmer Theologische Erklärung in die Reihe normativer Bekenntnistexte aufgenommen. Noch wichtiger als solche „Kanonisierung“ ist aber wohl die exemplarische Bedeutung, die „Barmen“ faktisch überall dort bekommen hat, wo Kirchen aller Kontinente in den Herausforderungen unseres Jahrhunderts sich neu der Aufgabe stellten, ihren Glauben der Welt gegenüber so zu bekennen, daß das Wesentliche ihres Zeugnisses klar zum Ausdruck kam.

In Barmen ging es ja nicht darum, mit lupenrein korrekter Dogmatik theologisch zu exerzieren. Es ging nicht um eine Sandkastenübung akademischer Formulierungskünste. Das Haus brannte. Kirche und Theologie mußten alle Kräfte einsetzen, um der drohenden Zerstörung zu wehren. Der Dringlichkeit dieser Entscheidungen gegenüber verloren im Bewußtsein derer, die die Barmer Theologische Erklärung verfaßten und die ihr in der Synode einmütig zustimmten, alte konfessionelle, theologische und kirchenpolitische Differenzen ihre frühere Relevanz. Die Scheidungen und Abgrenzungen, die jetzt nötig wurden, liefen quer durch die etablierten kirchlichen Richtungsparteien und theologischen Schulen.

Darum kann und muß Barmen heute dort wieder zum Zuge kommen, wo Kirche und Theologie nicht mehr friedlich dahindösen, sondern wach werden für Entscheidungen und Wagnisse. Bonhoeffer schreibt in seinem Aufsatz „Bekennende Kirche und Ökumene“ (1935): „Lebendiges Bekenntnis heißt nicht dogmatische These gegen These stellen, sondern es heißt Bekenntnis, bei dem es ganz wirklich um Leben und Tod geht. Selbstverständlich formuliertes, klares, theologisch begründetes, wahres Bekenntnis. Aber die Theologie ist hier nicht selbst der kämpfende Teil, sondern steht ganz im Dienst der lebendig bekennenden und kämpfenden Kirche.“<sup>16</sup>

Am klarsten und eindrücklichsten ist wohl in letzter Zeit im südafrikanischen Kontext auf der Linie von Barmen Bekenntnis und Abgrenzung gewagt worden. Das gilt für die harten und leidvollen Entscheidungen innerhalb der weißen Kirchen in Südafrika selber, aber auch für die unter ausdrücklicher Berufung auf den jetzt sich aufdrängenden status confessionis vollzogenen Beschlüsse des Lutherischen und des Reformierten Weltbundes (Daressalam 1977, Ottawa 1982).<sup>17</sup> Da ging und geht es wieder — wie 1934 im Deutschland Adolf Hitlers — um Anpassung oder Widerstand gegenüber einer Staatsideologie, die sich selber als „christlich“ drapiert (das „positive Christentum“ im Programm der NSDAP, die „christlich“ aufgeäumte Apartheid-Politik). Da ging und geht es zunächst wie in Barmen 1934 um Wesen und Auftrag der Kirche, um die Freiheit des Evangeliums, um die Gemeinschaft der Gläubigen über alle Unterschiede von Rasse und Hautfarbe hinweg. Es ging und geht faktisch zugleich aber auch — deutlicher als in Barmen 1934 — um klaren Protest gegen das ganze politische und gesellschaftliche System des Staates, das sich auch die Kirchen dienstbar machen wollte und will.

Heißt das nun, daß „Barmen“ erst aktuell und bedeutsam wird, wenn Kirche und Theologie es mit einer wesensmäßig unchristlichen oder „häretischen“ Staatsideologie und deren „christlichen“ Trabanten und Schlep-

penträgern zu tun haben? Hitler und sein Reichsbischof sind längst tot. Südafrika ist weit weg ... Und doch: wenn wir die Barmer Sätze recht bedenken und ernst nehmen, haben sie auch heute und in unseren Breitengraden eine erstaunliche Dynamik. Dabei wäre es aber ein offenkundiger Mißbrauch der Barmer Sätze, wenn wir sie gleichsam als Schlagstöcke brauchen möchten, um damit mißliebige Zeitgenossen erledigen und Ketzerhüte austeilen zu können.

Die Barmer Sätze können in der Kirche und Theologie von heute nur dann einen heilsamen Dienst tun, wenn wir sie zuerst als Anfrage an uns selber, als Richtmaß für unser eigenes kirchliches Denken, Reden und Handeln gelten lassen. Jeder der sechs Barmer Sätze hat seine bleibende Aussagekraft. Das kann getestet werden, nicht indem ihre Formulierungen zum Instrumentarium theologischen Glasperlenspiels gemacht werden, sondern indem wir sie konfrontieren mit den heutigen kirchlichen und ökumenischen Realitäten. Dabei liegt es durchaus in der Linie von Barmen, wenn wir gerade auch dort weiterdenken und weiteres wagen, wo die Väter von 1934 den Herausforderungen ihrer Zeit manches schuldig blieben.

Das Barmer Bekenntnis ist nicht ein treu zu konservierendes Museumstück. Es ruft uns mit seinen zentralen und unaufgebbaren christologischen und ekklesiologischen Aussagen in heute fällige Entscheidungen hinein — Entscheidungen, die dann notgedrungen über das in Barmen 1934 explizit Gesagte hinausführen können und hinausführen müssen und gerade damit „Barmen“ in seiner Substanz und Stoßkraft bestätigen. Es wird dabei für die Christenheit in diesem Jahrhundert vor allem um die rechten, um Christi willen gebotenen, verantwortlich zu vollziehenden ethischen Entscheidungen gehen. Gerade solche Entscheidungen und solches Bekenntnis werden sich nicht im Rahmen einer isolierten Konfessionskirche, sondern sie werden sich in ökumenischer Gemeinschaft und Verantwortung ereignen. Solches Bekenntnis als Ereignis und Wagnis in der Linie von Barmen meinte Hans Joachim Iwand, wenn er in einem Aufsatz von 1951 („Die Theologie vor der wartenden Gemeinde“) fast visionär schrieb: Das Bekenntnis „wird in alle Konfessionen hineinwirken, sie erwecken und mit der Wurzel ihres ursprünglichen Lebens wieder in Verbindung bringen. Es wird verbindend und nicht trennend sein, für alle, die eines Geistes sind. Es wird Kirchen zusammenführen, die getrennt erschienen, und innerhalb einer Konfession die Einheit sprengen, die geschichtlich geworden ist. Ich behaupte nicht, daß die Barmer theologischen Sätze in diesem Sinne ein Akt des Bekenntnisses schon gewesen sind. Sie sind höchstens ein Anfang dazu gewesen, ein erster Schritt in diese Richtung. Sie sind ein aufgeschlagenes Fenster, durch das

frische Luft hineingeweht ist in die abgesperrten Räume der verschiedenen dogmatischen und konfessionellen Behausungen, in denen wir leben. Sie sind ein Weckruf geworden, nach vorn zu schauen und das Heute der Gnade Gottes ernst zu nehmen“<sup>18</sup>.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> K. D. Schmidt (Hrsg.), *Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933*, Göttingen 1934, S. 3.
- <sup>2</sup> Vgl. heute zu Asmussen: Enno Konukiewitz, Hans Asmussen, *Ein lutherischer Theologe im Kirchenkampf*, Gütersloh 1984; zu Barth: Heinrich Stoevesandt, *kommentierte Neuausgabe von „Theologische Existenz heute!“*, München 1984, sowie die Aufsätze von H. Stoevesandt in ZThK 1979, S. 118ff. und in EvTh 1984, S. 147ff.
- <sup>3</sup> C. Nicolaisen, *Der Weg nach Barmen*, Neukirchen 1984; ders., *Der lutherische Beitrag zur Entstehung der Barmer Theologischen Erklärung*, in: W.-D. Hauschild, G. Kretschmar, C. Nicolaisen (Hrsg.), *Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen*, Göttingen 1984, S. 13ff.; vgl. auch G. Niemöller, *Die erste Bekenntnissynode der DEK in Barmen, I und II*, AGK 5 u. 6, Göttingen 1959; Christoph Barth, *Bekenntnis im Werden*, Neukirchen 1979.
- <sup>4</sup> Zit. bei M. Wittenberg, Hermann Sasse und „Barmen“ in: Hauschild, Kretschmar, Nicolaisen, a.a.O. S. 94.
- <sup>5</sup> Zit. bei Nicolaisen, in: Hauschild, Kretschmar, Nicolaisen, a.a.O. S. 28.
- <sup>6</sup> Zitate aus dem „Ansbacher Ratschlag“, in: K. D. Schmidt, *Die Bekenntnisse ... des Jahres 1934*, Göttingen 1935, S. 103.
- <sup>7</sup> Vgl. K. Nowak in: Hauschild, Kretschmar, Nicolaisen, a.a.O. S. 237ff.; auch H.-J. Reese, a.a.O. S. 107ff.
- <sup>8</sup> Zit. bei H. Ludwig, in: Hauschild, Kretschmar, Nicolaisen, a.a.O. S. 305.
- <sup>9</sup> In: Hauschild, Kretschmar, Nicolaisen, a.a.O. S. 461ff.
- <sup>10</sup> Zit. bei A. Peters in: Hauschild, Kretschmar, Nicolaisen, a.a.O. S. 325.
- <sup>11</sup> A. Boysen in: ÖR 3/1984, S. 368ff.; ders., *Kirchenkampf und Ökumene 1933-1939*, München 1969, S. 209ff.
- <sup>12</sup> In: A. Burgsmüller, R. Weth (Hrsg.), *Die Barmer Theologische Erklärung, Einführung und Dokumentation*, Neukirchen 1983, S. 48.
- <sup>13</sup> Vgl. H. Berkhof, *Die Bekenkende Kirche in den Niederlanden*, in: *Bekennende Kirche, Festschrift zum 60. Geburtstag von Martin Niemöller*, München 1952, S. 198ff.; W. A. Visser't Hooft (Hrsg.), *Holländische Kirchendokumente*, Zollikon 1944; R. Weth in: *Barmer Theologische Erklärung 1934-1984, Geschichte-Wirkung-Defizite*, Bielefeld 1984, S. 158ff.; A. J. Rasker, *Die Bedeutung der Barmer Thesen von 1934 für die Kirchen in den Niederlanden*, in: *Junge Kirche* 6/1984, S. 333ff.
- <sup>14</sup> L. Schreiner, *Stimmen aus der Ökumene zur Barmer Theologischen Erklärung*, in: *Barmer Theologische Erklärung 1934-1984*, a.a.O. S. 185ff.
- <sup>15</sup> H. G. Link in: ÖR 3/1984, S. 378ff.
- <sup>16</sup> D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, Band 1, München 1958, S. 254.
- <sup>17</sup> Vgl. R. Weth in: *Barmer Theologische Erklärung 1934-1984*, a.a.O. S. 170ff.
- <sup>18</sup> Zit. bei H. Ludwig in: Hauschild, Kretschmar, Nicolaisen, a.a.O. S. 305f.