

# Die Theologische Erklärung von Barmen und das Kairos-Dokument

Über das Verhältnis von Bekenntnis und Politik<sup>1</sup>

VON WOLFGANG HUBER

## I.

Seit der Freilassung Nelson Mandelas im Februar 1990 ist Südafrika in eine Phase des Übergangs eingetreten, deren Ende noch nicht abzusehen ist. Diese Übergangsperiode folgt auf eine Zeit tiefer Krisen, die gerade für die Kirchen in Südafrika eine Zeit des Bekennens und des Widerstehens war.<sup>2</sup> Sie war eine Zeit des *status confessionis*. Ebenso wichtig wie die Klärung der Aufgaben der Kirche in Zeiten des *status confessionis* ist die Frage nach der Rolle der Kirche in Zeiten des Übergangs.<sup>3</sup> Die Diskussion über diese Frage hat in Südafrika erst begonnen. Dieser Aufsatz blickt noch einmal zurück; er führt zwei Situationen vor Augen, in denen Kirchen auf einen *status confessionis* reagieren mußten. Die Barmer Theologische Erklärung von 1934 und das Kairos-Dokument von 1985/6 sind inzwischen zu Symbolen – zu „befreienden Symbolen“, wie John de Gruchy sagt<sup>4</sup> – dafür geworden, wie Kirchen sich angesichts eines *status confessionis* verhalten sollen.

Doch neben der ihnen gemeinsamen Symbolkraft sollten wir auch die auffallenden Unterschiede zwischen diesen beiden Texten beachten:

Die Barmer Erklärung wurde von einer Bekenntnissynode der DEK beantwortet; das Kairos-Dokument hingegen unterzeichneten einzelne Christinnen und Christen aus verschiedenen Kirchen.

Die Barmer Erklärung bietet in einem konzentrierten Text von sechs Thesen diejenigen „evangelischen Wahrheiten“, die für die damalige Situation als ausschlaggebend empfunden wurden; das Kairos-Dokument hingegen entwickelt relativ ausführlich eine theologische Antwort auf die südafrikanische Situation und vergleicht zu diesem Zweck drei Typen theologischer Reaktion.

Die Barmer Erklärung wurde im wesentlichen von einem einzigen Theologen, nämlich Karl Barth, formuliert; das Kairos-Dokument hingegen ist, Frank Chikane zufolge, das Produkt der Zusammenarbeit vieler einzelner mit ganz unterschiedlichen Hintergründen.<sup>5</sup>

Die Barmer Erklärung bezieht sich nur indirekt auf den *status confessionis* ihrer Zeit und vermeidet eine klare Bestimmung der Kräfte, mit denen sie im Kampf liegt; das Kairos-Dokument hingegen scheut sich nicht vor einer deutlichen Situationsbeschreibung.<sup>6</sup>

Die Barmer Erklärung fand zur Zeit ihrer Entstehung zwar nur wenig Beachtung, doch ist sie heute immer noch eine Quelle der Inspiration und Orientierung für Christinnen und Christen wie für die Kirche in den verschiedensten Teilen der Welt; das Kairos-Dokument hingegen wurde sogleich in viele Sprachen übersetzt und vielerorts diskutiert, doch stellt sich die Frage, ob es in fünfzig oder sechzig Jahren noch die gleiche Strahlkraft besitzen wird.

Wie können diese beiden Texte nun – angesichts der ihnen gemeinsamen symbolischen Funktion wie ihrer offenkundigen Unterschiede – Gegenstand eines fruchtbaren Vergleichs werden? Ich schlage vor, dem Verhältnis von Bekenntnis des Glaubens und jeweiliger politischer Situation unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

## II.

Handelt es sich bei diesen beiden Dokumenten überhaupt um Bekenntnisse? Keines von ihnen beansprucht diese Bezeichnung für sich selbst, vielmehr wollen sie als „Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche“ bzw. als „Theologischer Kommentar zur politischen Krise in Südafrika“ verstanden werden. Doch nicht der Titel entscheidet darüber, ob Barmen und das Kairos-Dokument Bekenntnisse sind, sondern allein ihr Inhalt ist dafür ausschlaggebend. Um eine angemessene Antwort geben zu können, müssen wir zunächst klären, was überhaupt ein Bekenntnis ist. Dabei sind zwei Ebenen zu unterscheiden: Einerseits gilt das gesamte christliche Leben als Bekenntnis, andererseits werden bestimmte abgegrenzte Texte Bekenntnis genannt.<sup>7</sup>

1. Unser ganzes Leben ist Bekenntnis („*Tota nostra operatio confessio est*“).<sup>8</sup> Diese Worte Martin Luthers spiegeln die vorherrschende Auffassung vom Bekenntnis in der lutherischen wie in der calvinistischen Tradition wider. Luther und Calvin betrachten das Bekenntnis als dynamischen Prozeß. Denn das Bekenntnis und die Wirklichkeit des Christenlebens gehören für sie zusammen, Zeugnis und Bekenntnis sind identisch.<sup>9</sup> Die christliche Existenz als solche ist Bekenntnis. Damit steht das gesamte christliche Leben – in den vielen Gestalten persönlichen Lebensvollzugs wie in den

vielen Lebensformen der Gemeinschaft der Glaubenden – vor der Frage, ob es als Bekenntnis gelten kann.

Dieser Bestimmung zufolge ist das Bekenntnis eine *nota ecclesiae*, ein Kennzeichen der Kirche. Denn die Sichtbarkeit der Kirche gründet in der menschlichen Antwort auf Verkündigung und Feier des Wortes Gottes in der Kirche. Wiederum mit Luther bleibt festzuhalten: Um des Bekenntnisses willen ist das Zusammenkommen der Kirche öffentlich.<sup>10</sup> Für die einzelnen Christinnen und Christen und für die Kirche liegt eine grundlegende Wahrheit darin, daß der christliche Glauben in kontinuierlichen Bekenntnisakten Gestalt gewinnt.

Aus dem Bisherigen ergibt sich eine entscheidende Konsequenz: Der *Prozeß des Bekennens* hat Vorrang vor jedem schriftlich fixierten Bekenntnistext, denn der Prozeß des Bekennens bringt die Einheit von Glauben und Gehorsam (Barmen III), von Wort und Tat im christlichen Leben zum Ausdruck. Dietrich Bonhoeffers Gedanken „Das erste Bekenntnis der christlichen Gemeinde vor der Welt ist die Tat. Sie interpretiert sich selbst“<sup>11</sup> möchte ich so abwandeln: Das erste Bekenntnis der christlichen Gemeinde vor der Welt ist das gelebte Zeugnis in der Einheit von Wort und Tat.

2. Der Prozeß des Bekennens ist also die grundlegende Wirklichkeit, die wir bedenken müssen, weil er die christliche Gemeinde als Gemeinde der Glaubenden konstituiert. Aber innerhalb dieses Prozesses stoßen wir auf bestimmte Bekenntnistexte, auf Bekenntnisse mit einer identifizierbaren Textualität. Sie entstehen in charakteristischen Situationen im Leben der Kirche und sind mit einer eindeutigen Handlungsstruktur verbunden. Ihnen allen ist ein bestimmtes Verhältnis von Wort und Tat gemeinsam, für das drei Aspekte charakteristisch sind: Bekenntnisse reagieren auf eine besondere Situation, auf ein Handlungsspektrum; dabei sind sie zugleich in eine kirchliche Handlungsstruktur eingebettet und veranlassen bzw. favorisieren schließlich einzelne konkrete Handlungen, indem sie legitimes von illegitimem Handeln unterscheiden. Doch abgesehen von dieser allen Bekenntnissen gemeinsamen Verknüpfung der Bezeugung der Wahrheit des Evangeliums mit einer bestimmten Handlungsstruktur muß die Art dieser Verknüpfung jeweils differenziert betrachtet werden. Dazu unterscheide ich fünf Typen von Bekenntnissen, die ich, einer Anregung von Edmund Arens<sup>12</sup> folgend, so klassifizieren will: das Taufbekenntnis, das Schuldbekenntnis, die Doxologie, das Lehrbekenntnis und das situative Bekenntnis. Einige knappe Erläuterungen zum Verhältnis von Wort und Tat bei diesen fünf Typen sollen hier genügen.

Die Geschichte schriftlich formulierter christlicher Bekenntnistexte beginnt mit den *Taufbekenntnissen*. Ihre Entwicklung führt von ganz elementaren Fassungen über ausführlichere trinitarische Formeln hin zu Texten wie dem Romanum, das wir aus der Kirchenordnung Hippolyts kennen. Die Wechselbeziehung von Wort und Tat ist für die Taufbekenntnisse ganz offensichtlich, da sie deutlich in eine bestimmte kirchliche Handlungsstruktur eingebettet sind. Taufbekenntnisse markieren einen entscheidenden Schritt des Prozesses, in dem jemand als Glied am Leibe Christi „wiedergeboren“ wird. Daher läßt sich ihre Bedeutung nicht von diesem Prozeß und ihre Textualität nicht von dieser Handlungsstruktur ablösen.

Gleiches gilt augenscheinlich für das *Schuldbekenntnis*. In einem Prozeß der Umkehr, der *metanoia*, in dem Bekenntnis, Vergebung und Neuanfang sich wechselseitig bedingen, bildet das Schuldbekenntnis einen wichtigen Schritt. Es stellt nämlich heraus, in welcher Hinsicht eine einzelne Person oder eine Gemeinschaft von Gläubigen ihre Sünde vor Gott bekennen. Wir stoßen hier also wieder auf die drei Aspekte, die ich oben als charakteristisch herausgehoben habe: Das Schuldbekenntnis bezieht sich auf jeweils verschiedene Handlungen in der Vergangenheit, zugleich ist es eingebunden in eine Handlungsstruktur, die Bekenntnis und Zusage der Vergebung umfaßt. Und schließlich führt es zu Umkehr und neuem Handeln, das die Schuld der Vergangenheit nicht wiederholt. Angesichts dieser engen Verknüpfung von Wort und Tat nimmt es nicht wunder, daß Schuldbekenntnisse in vielfältigen Formulierungen begegnen. Schließlich schenken sie sowohl der individuellen Biographie als auch der gemeinsamen Geschichte der Gemeinschaft der Glaubenden Beachtung.

Es gibt Situationen, in denen ein öffentliches Schuldbekenntnis eine offenkundige Notwendigkeit darstellt. Als nach dem Zweiten Weltkrieg die erste Delegation ökumenischer Repräsentanten nach Deutschland kam, wurde den Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland unausweichlich klar, daß erst nach einem Schuldbekenntnis mit den Gesprächen begonnen werden konnte. So formulierte man das Stuttgarter Schuldbekenntnis vom Oktober 1945.<sup>13</sup> Wer aber nach einem Text sucht, der die Schuld der Kirche während der Nazi-Herrschaft viel deutlicher benennt, muß bis zu Dietrich Bonhoeffers 1941 formuliertem Schuldbekenntnis zurückgehen, das sich in den Manuskripten zu seiner Ethik findet.<sup>14</sup>

Während ein Taufbekenntnis in gleichlautender Formulierung in verschiedenen geschichtlichen Situationen wiederholt werden kann, erweist sich das Schuldbekenntnis als wesentlich enger mit seiner historischen Entstehungssituation verbunden. Je deutlicher es die konkrete Schuld artiku-

liert, desto weniger läßt es sich unter gänzlich anderen Umständen wiederholen.

Handlungszusammenhang der *Doxologie* als Bekenntnistyp ist der Gottesdienst der glaubenden Gemeinde. In der Doxologie antwortet sie auf Gottes Gnade und bestimmt damit sowohl ihr Verhältnis zu Gott als auch den Grundkonsens der Gläubigen, der sich in der Aussage zusammenfassen läßt: Wir sind vereint im Lobe Gottes unseres Schöpfers, Retters und Erlösers. Die Wechselbeziehung von Wort und Handlungsstruktur kennzeichnet also auch die Doxologie. Dabei kann diese vielfältige Formen annehmen, etwa die des Hymnus oder des Gebets, und sich andere Bekenntnistypen zu eigen machen, etwa das Tauf- oder das Lehrbekenntnis, und sie damit in die Handlungsstruktur der Doxologie überführen.

Wenn wir uns jetzt den *Lehrbekenntnissen* zuwenden, bekommen wir es mit einem neuen Handlungszusammenhang zu tun. Lehrbekenntnisse entstehen in Kämpfen um die Identität der Kirche. Die frühe *regula fidei* z. B. sollte dazu beitragen, christlichen Gemeinden zu zeigen, worin sie sich von gnostischen Gruppen unterschieden. Die Lehrbekenntnisse der Alten Kirche sollten die Unterscheidung zwischen Orthodoxie und Häresie ermöglichen. Auch in den Kirchen der Reformation stoßen wir auf solche Bekenntnisse; sie nehmen mit der *Confessio Augustana* von 1530 ihren Anfang. Ihre spezielle Aufgabe liegt darin, im Blick auf bestehende Lehrunterschiede den Kern des christlichen Glaubens zu bestimmen. Indem sie die Bedingungen kirchlicher Einheit hervorheben, weisen sie zugleich auf deren Grenzen hin. Die Lehrbekenntnisse der Reformationszeit stellen in verschiedenen Varianten die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben als das entscheidende Kriterium kirchlicher Einheit heraus. Das spezifische Verhältnis von Wort und Tat lautet für sie: Du kannst keine Kirchengemeinschaft haben mit denen, die die Rechtfertigung allein aus Glauben leugnen.

Die ursprüngliche Auffassung von Lehrbekenntnissen in der frühen Reformationszeit betont stets den Vorrang der Schrift als *norma normans* vor dem Bekenntnis als *norma normata*. Gleichwohl standen die Kirchen der Reformation, insbesondere die lutherischen Kirchen, stets in der Gefahr, das Hauptgewicht auf die Lehrbekenntnisse zu legen. So gewannen die Lehrbekenntnisse allmählich den Vorrang vor dem Prozeß des Bekenntens; der Bekenntnisstand wurde wichtiger als die bekennende *Bewegung*. Erst in unserem Jahrhundert entdeckte man den Prozeß des Bekenntens wieder; erst in unserem Jahrhundert formulierte man *situative Bekenntnisse*. Mit ihnen entstand ein wichtiges Instrument zur Neubestimmung des Verhältnisses von christlichem Bekenntnis und politischer Realität. Damit

erlangte der *Prozeß des Bekennens* wieder den Vorrang vor dem schriftlich fixierten Bekenntnis und die bekennende Bewegung vor dem Bekenntnisstand. Solche situativen Bekenntnisse sind charakteristisch für das ökumenische Zeitalter der Christenheit. Aber vor allem: situative Bekenntnisse können nur dort entstehen, wo das Kartell zwischen den Kirchen und den politischen oder wirtschaftlichen Mächten überwunden ist.

Eine der Vorbedingungen für situative Bekenntnisse liegt also in der Aufhebung des Kartells zwischen den Kirchen und der politischen Macht, eines Kartells, das kirchliches Zeugnis über viele Jahrhunderte hin bestimmte und begrenzte. Nur dort, wo es den Kirchen gelang, von den Machthabenden unabhängig zu werden, konnte der Prozeß des Bekennens innerhalb dieser Kirchen an Einfluß gewinnen. Und ganz besonders dort, wo Kirchen oder Teile von ihnen einer Situation gegenüberstanden, die mit der Verkündigung von Gottes Evangelium unvereinbar war, nahm dieser Prozeß des Bekennens konkrete Gestalt an. Zwei herausragende Beispiele dafür in der Geschichte unseres Jahrhunderts bilden der deutsche Kirchenkampf zwischen 1933 und 1945 und die bekennende Bewegung in Südafrika seit 1961, seit der Zeit der „Cottesloe Consultation“. In diesen Situationen kam derjenige Bekenntnistyp zum Vorschein, den ich als situatives Bekenntnis bezeichne. In solchen Situationen konstituierten sich neue Subjekte der Bekenntnisverantwortung: die Bekenntnissynode in Barmen oder eine die Grenzen von Konfessionskirchen überschreitende Gemeinschaft von Christen im Fall des Kairos-Dokuments. Auf diese Weise bestätigte sich auch im Feld christlichen Bekennens die Einsicht, daß die Situation selbst die Subjekte der Verantwortung konstituiert, die dieser Situation gemäß sind.<sup>15</sup>

Die Barmer Erklärung ist das bemerkenswerteste Beispiel eines situativen Bekenntnisses aus der Zeit des deutschen Kirchenkampfs. Das Kairos-Dokument ist ein Beispiel in einer Reihe situativer Bekenntnisse, die aus der bekennenden Bewegung in Südafrika erwachsen sind; zu ihnen zählen ebenso die „Message for the People of South Africa“, herausgegeben vom Christian Institute und dem SACC 1968, die ABRESKA-Charta von 1981, das Belhar-Bekenntnis von 1982 und das Damaskus-Papier von 1989.

### III.

Nach Auffassung des verstorbenen österreichischen Theologen Wilhelm Dantine bildet die Barmer Erklärung das erste Bekenntnis in der Geschichte der Christenheit, das von der Wechselbeziehung zwischen dem Aussprechen der Wahrheit und einer bestimmten Handlungsstruktur bestimmt ist.<sup>16</sup>

Meiner Meinung nach irrt Dantine hier. Vielmehr verhält es sich so, daß alle Bekenntnistypen, die ich oben unterschieden habe, diese Wechselbeziehung aufweisen. Denn bei allen von mir vorgeschlagenen fünf Typen hängt die Textualität unmittelbar mit der Einbettung in eine konkrete Handlungsstruktur zusammen. Was aber charakterisiert dann das situative Bekenntnis? Drei Grundelemente sind hervorzuheben.

- Die Situation ist zunächst dadurch gekennzeichnet, daß es für die Kirche nicht mehr genügt, die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern nötig wird, dem Rad selbst in die Speichen zu fallen.<sup>17</sup>
- Die Situation ist ferner dadurch gekennzeichnet, daß bestimmte Handlungsweisen und Einstellungen mit wesentlichen christlichen Grundüberzeugungen unvereinbar sind.
- Die Situation ist schließlich dadurch gekennzeichnet, daß sich Christinnen und Christen in einem solchen Konflikt auf beiden Seiten wiederfinden, auf Seiten der Täterinnen und Täter wie der Opfer, auf Seiten der Unterdrückenden wie der Unterdrückten, so daß die kirchliche Einheit grundlegend in Frage gestellt ist.

Selbst unter Berücksichtigung aller Differenzen ist offenbar: sowohl die Barmer Erklärung als auch das Kairos-Dokument wurden in derartigen Situationen formuliert. Sie beide gehören zur Kategorie der situativen Bekenntnisse. Denn beide benennen eine Situation, in der die Kirche dem Rad in die Speichen greifen muß. Beide lehnen dominierende Handlungsweisen und Einstellungen ihrer Zeit ab. Beide reagieren auf eine Konfliktsituation, in der Christinnen und Christen auf jeder der entgegengesetzten Seiten stehen. Und dennoch geht jedes dieser situativen Bekenntnisse seinen eigenen Weg.

1. Die Barmer Erklärung ist ein situatives Bekenntnis; doch sie ist wie ein Lehrbekenntnis formuliert. Ihr Aufbau bestätigt das: Jede ihrer sechs Thesen beginnt mit einem Bibelwort. Darauf folgt die Bekräftigung einer evangelischen Wahrheit, der die Kirche verpflichtet ist. Jede These schließt mit der Verwerfung falscher Lehre. Als situatives Bekenntnis verwendet die Barmer Erklärung die Sprache der Lehrbekenntnisse. Der Grund dafür liegt auf der Hand. Die Barmer Erklärung ist die erste Vertreterin eines neuen Bekenntnistyps und greift deswegen auf Sprache und Aufbau eines bereits bekannten Typs, den des Lehrbekenntnisses, zurück.

Diese Verknüpfung birgt zugleich positive und problematische Konsequenzen in sich. Die positiven will ich zuerst erwähnen: Gerade ihr lehrhafter Charakter ließ die Barmer Erklärung in einer Krisenzeit zum Instrument der Einigung werden. Erstaunlicherweise erhielt sie die einmütige Zustimmung

mung der Barmer Synodalen vom Mai 1934 und wurde in vielen Kirchenordnungen nach 1945 unter die wesentlichen Dokumente kirchlicher Lehre aufgenommen. Gerade der lehrhafte Charakter und die generalisierende Sprache nämlich ermöglichen es, sie in verschiedene Kontexte zu übertragen.

Doch die Kehrseite der Medaille soll nicht unbeachtet bleiben. Sie tritt klar zutage, sobald man fragt, zu welchen Themen Barmen schweigt. Da fällt der Blick zuallererst auf die erschütternde Tatsache, daß Barmen zu dem Problem der Mißachtung menschlicher Würde unter der nationalsozialistischen Herrschaft schweigt: Unerwähnt bleibt der Rassenantisemitismus, die Diskriminierung von Jüdinnen und Juden, die ihrer Verfolgung unmittelbar vorausging und in einem Völkermord ohnegleichen endete. Im Mittelpunkt der Diskussionen der Barmer Synode stand auch nicht die offensichtliche und schamlose Verfolgung von Kommunisten und Sozialdemokraten. Im Mittelpunkt der Gespräche stand allein die Frage, wie die Kirche Kirche bleiben könne. Erst sehr viel später, dafür aber klar und deutlich, erkannte Karl Barth, der Hauptautor der Barmer Erklärung, diese wesentlichen Defizite des Textes an. Nach der Lektüre von Eberhard Bethges Bonhoeffer-Biographie schrieb er dem Autor 1967: „Neu war mir vor allem die Tatsache, daß Bonhoeffer 1933ff. als Erster, ja fast einziger die Judenfrage so zentral und energisch ins Auge gefaßt und in Angriff genommen hat. Ich empfinde es längst als eine Schuld meinerseits, daß ich sie im Kirchenkampf jedenfalls öffentlich (z. B. in den beiden von mir verfaßten Barmer Erklärungen von 1934) nicht ebenfalls als entscheidend geltend gemacht habe.“<sup>18</sup> Barth fügte hinzu, daß eine direkte und klare Stellungnahme zur Judenverfolgung für die „Bekenner“ von 1934 wohl kaum akzeptabel gewesen wäre, d. h. für dieselbe Synode, die die Barmer Erklärung so einmütig auf ihre Verantwortung nahm.

Derselbe Karl Barth kritisierte bei anderer Gelegenheit noch einen weiteren Aspekt der Barmer Erklärung. Er wandte sich dagegen, daß die Erklärung zum totalitären nationalsozialistischen Regime nur indirekt Stellung nahm.<sup>19</sup> Gemeint ist die fünfte These, die wie folgt lautet: „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

gehört 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.“<sup>20</sup>

Um Barths Kritik zu illustrieren, habe ich diese These vollständig zitiert; deren ausgewogene Sprache ist in der Tat nicht dazu angetan, die Ungerechtigkeit des bestehenden totalitären Regimes zu entlarven und prophetisch Gottes Gericht zu verkünden über totalitäre und rassistische Herrschaft. Aber Barth fährt fort: „Im Verhältnis zu der damals in Deutschland herrschenden politischen Ideologie war das Gesagte in seiner ganzen Gemessenheit immerhin ein ganz ungeheuerlicher Widerspruch. Es entsprach dem, was die Gemeinde um des Glaubens willen als Minimum sagen mußte, und als äußerlich sehr bedrängte und politisch nicht einheitlich orientierte Gemeinde zur Not und unter Aufbietung allen Mutes gerade noch sagen konnte.“<sup>21</sup>

Doch die Ursachen für die unzulängliche Stellungnahme der Barmer Erklärung zu den politischen Geschehnissen ihrer Zeit liegen nicht allein im Klima der Unterdrückung. Für mich besteht der tiefere Grund darin, daß hier ein situatives Bekenntnis Sprache und Aufbau eines Lehrbekenntnisses verwendet. Sein Interesse gilt mehr der Lehre als dem Handeln, mehr der Theologie als der Politik, mehr der Kirche als dem Staat. Die befreiende Kraft der Barmer Erklärung beruht also nicht auf ihrem prophetischen Protest gegen die Unterdrückung durch politische Macht, ihre befreiende Kraft beruht vielmehr auf der christologischen Konzentration des Textes, die als Grundentscheidung bereits in der ersten These formuliert wird: „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 eine Quelle ihrer Verkündigung neben diesem einen Wort Gottes noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.“<sup>22</sup> Durch die Klarheit ihrer christologischen Grundlegung bleibt die Theologische Erklärung von Barmen auch unter gewandelten Bedingungen ein befreiendes Symbol.

2. Wenn wir uns jetzt dem Kairos-Dokument zuwenden, stoßen wir auf den genau entgegengesetzten Fall.<sup>23</sup> Das Kairos-Dokument nimmt eine präzise, teilweise sehr ausführliche Analyse derjenigen Situation vor, auf die

eine klare theologische Antwort gesucht wird. Es beschreibt den Konflikt in Südafrika als einen Konflikt zwischen Unterdrückenden und Unterdrückten, bei dem es vom Evangelium her unvertretbar ist, auf der Seite der Unterdrückerinnen und Unterdrücker zu stehen. Dessenungeachtet stehen Christinnen und Christen in allen Lagern. „Sowohl Unterdrücker als auch Unterdrückte nehmen für sich Loyalität zu ein und derselben Kirche in Anspruch. Beide sind in derselben Taufe getauft und brechen dasselbe Brot des Leibes und Blutes Jesu Christi. Während wir in ein und derselben Kirche sitzen, werden draußen christliche Kinder von christlichen Polizisten geschlagen und umgebracht; christliche Gefangene werden zu Tode gefoltert, während wieder andere Christen dabeistehen und kraftlos zum Frieden aufrufen. Die Kirche ist gespalten, und ihr Tag des Gerichts ist angebrochen.“<sup>24</sup>

Das Kairos-Dokument weist alle drei Merkmale auf, die ich oben für ein situatives Bekenntnis herausgearbeitet habe: Es liefert eine soziale Analyse der Unterdrückung in Südafrika, die Christinnen und Christen dazu herausfordert, dem Rad in die Speichen zu greifen; es erklärt, daß Neutralität oder ein kraftloser Aufruf zum Frieden für Christenmenschen aus theologischen Gründen keine gangbaren Wege sind, und es entlarvt die Schuld christlicher Kirchen, die gespalten auf beiden Seiten des Konflikts stehen. In diesem dreifachen Sinn ist das Kairos-Dokument in der Tat ein bereits klassisches Beispiel für situative Bekenntnisse.

In der Auseinandersetzung um die angemessene Deutung der Situation macht das Kairos-Dokument im Gegensatz zur Barmer Erklärung keinen Gebrauch von der Sprache der Lehrbekenntnisse, sondern verwendet stattdessen die Sprache kontextueller Theologie. Dabei stellt es drei Möglichkeiten dar, auf die gegebene Situation zu reagieren, von denen es die Staatstheologie und die Kirchentheologie klar ablehnt und eine prophetische Theologie deutlich befürwortet.

Auf verschiedene Weisen kann der Unterschied zwischen dem Lehrcharakter der Barmer Erklärung und dem kontextuellen Charakter des Kairos-Dokuments zur Sprache gebracht werden. Ich möchte ihn so fassen: Im Kampf gegen die Naziherrschaft verwandte die Bekennende Kirche als entscheidendes Instrument eine starke Theologie, konzentriert auf Jesus Christus als das eine Wort Gottes. Schon zu Beginn des Kirchenkampfs hatte Karl Barth das dabei leitende Motiv in folgenden Worten formuliert: „Das Entscheidende, was ich heute zu diesen Sorgen und Problemen zu sagen versuche, kann ich darum nicht zum Gegenstand einer besonderen Mitteilung machen, weil es sehr unaktuell und ungreifbar einfach darin

besteht, daß ich mich bemühe, hier in Bonn mit meinen Studenten in Vorlesungen und Übungen nach wie vor und als wäre nichts geschehen – vielleicht in leise erhöhtem Ton, aber ohne direkte Bezugnahme – Theologie und nur Theologie zu treiben.“<sup>25</sup> Wenn das Kairos-Dokument nun die Kirchentheologie unserer Tage kritisiert, dann setzt es genau umgekehrt an. Es konstatiert einen Mangel an sozialer Analyse, an angemessenem Verständnis von Politik und politischen Abläufen. Daher klagt es eine Theologie ein, die sich auf die biblische Botschaft besinnt und zugleich die Zeichen der Zeit erkennt. Während also die Barmer Erklärung ein außergewöhnliches Maß an theologischer Konzentration und Klarheit mit einem eklatanten Mangel an sozialer Analyse und politischer Eindeutigkeit verbindet, vereint das Kairos-Dokument eine weitreichende prophetische Deutung der Zeichen der Zeit mit gewissen Unklarheiten des theologischen Grundkonzepts. Die ökumenische Christenheit unserer Tage kann von den spezifischen Stärken beider Dokumente Wesentliches lernen. Beide leisten unersetzliche Beiträge zur Entwicklung des neuen Typs situativer Bekenntnisse und tragen dazu bei, die besondere Verantwortung von Christinnen und Christen wie von Kirchen in Zeiten der Krise und des Übergangs wahrzunehmen.

#### IV.

Nur an einem Zusammenhang will ich diese These überprüfen. Deshalb schenke ich vielen theologischen Dimensionen und Themen keine Beachtung, denen in beiden Dokumenten eine große Bedeutung zukommt. Für Barmen wären in diesem Zusammenhang beispielsweise das ekklesiologische wie das ethische Konzept oder das Staatsverständnis zu nennen, für das Kairos-Dokument insbesondere die Unterscheidung zwischen Staatstheologie, Kirchentheologie und prophetischer Theologie. Auch im Blick auf die Auseinandersetzung beider Texte mit der Gewaltfrage will ich es bei dem Hinweis belassen, daß Barmen und Kairos in dieser Frage völlig übereinstimmen. Beide vertreten keinen Gesinnungspazifismus im Sinn einer absoluten Gewaltlosigkeit, sondern sprechen sich für die Überzeugung aus, die Androhung und Ausübung von Gewalt könne nur das letzte Mittel zur Verteidigung einer Rechtsordnung sein. Die Barmer Erklärung hebt das Recht des Staates hervor, dieses Mittel zu gebrauchen und greift damit die Vorstellung vom staatlichen Gewaltmonopol auf. Hieraus zieht das Kairos-Dokument die Konsequenz, wenn es feststellt, in einer Tyrannei werde staatliche Gewaltausübung illegitim. Für die Kirche bedeutet das den Abbruch jeglicher Zusammenarbeit mit solcher Tyrannei und führt bisweilen zu

kirchlicher Beteiligung an zivilem Ungehorsam. Diese Überlegungen liegen auf einer Linie mit dem Konzept politischer Verantwortung der Kirche, das die Barmer Erklärung entwickelt. Der Theologie von Barmen liegt freilich die Formulierung fern, eine tyrannische Herrschaft mache sich selbst zur Feindin Gottes, da Barmen Theologie nicht einsetzt, um bestehende Polarisierungen zu verstärken. Vielmehr weist die zweite Barmer These auf die Polarität in jedem einzelnen Menschen hin, der als Sünder in Feindschaft zu Gott lebt und „Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden“ ebenso wie seinen „kräftigen Anspruch auf unser ganzes Leben“ täglich neu braucht.<sup>26</sup> Daher sähe Barmen in einer Tyrannei eher ein Zeichen für die Sündhaftigkeit, die allen Menschen eignet, als einen Beleg für den metaphysischen Dualismus zwischen den Feinden Gottes und denen, die es nicht sind.

Nun will ich aber nicht zu lange die Unterschiede zwischen den beiden Texten betonen. Mir geht es jetzt vielmehr um die Frage, was wir von beiden Dokumenten für die Verantwortung der Kirche in Zeiten des *status confessionis* wie in Zeiten des Übergangs und der Neuorientierung lernen können. Ich möchte beide unter der Prämisse betrachten, daß sie nicht nur theologische Informationen bereithalten für unversöhnliche Konflikte zwischen dem christlichen Glauben und politischer Machtausübung, sondern daß diese situativen Bekenntnisse auch für das Selbstverständnis der Kirche in Phasen des Übergangs und der Neuorientierung von großer Bedeutung sind. Unter dieser Voraussetzung schlage ich folgende These vor: Beide Dokumente tragen zur Einsicht in den *exzentrischen Charakter der Kirche* bei. Beide verstehen die Gemeinschaft der Glaubenden als eine Gemeinschaft, in der nicht ihre eigenen Bedürfnisse, Interessen und Ziele im Mittelpunkt stehen. Aber beide Dokumente leisten dies auf ganz verschiedene Weise.

Barmen definiert den exzentrischen Charakter der Kirche konsequent christologisch. Die christliche Kirche ist die Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern, „in der . . . Jesus Christus als der Herr gegenwärtig handelt.“<sup>27</sup> Die entscheidende ekklesiologische Einsicht von Barmen besteht darin, daß Christus als Herr der Kirche zugleich ihr primäres Subjekt ist, derjenige also, der in der Kirche primär handelt. Die Gläubigen, in deren Zusammensein die Kirche sichtbare Gestalt annimmt, können dagegen nur als ihr sekundäres Subjekt betrachtet werden, weil ihre Subjektivität und Verantwortlichkeit erst durch die Beziehung zu Jesus Christus konstituiert wird. Das entscheidende Kriterium für das Kirchesein der Kirche liegt deshalb darin, ob diese besondere Beziehung zwischen Christus und den Gläu-

bigen im ganzen Leben der Kirche erkennbar ist. In Wort und Sakrament gewinnt die Gegenwart Christi als des Herrn durch den Heiligen Geist Gestalt. Im Hören auf das Wort und in der Feier des Sakraments wird die Kirche immer wieder daran erinnert, daß sie in ihrem Glauben wie in ihren Taten, in ihrem Bekenntnis wie in ihrer Ordnung anerkennen muß: Christus als der Herr ist das primäre Subjekt der Kirche. Das Kirchesein der Kirche bemißt sich also daran, ob die Beziehung zu Christus als dem primären Subjekt im Handeln wie in der Verkündigung, in der Ordnung wie im Bekenntnis der Kirche zum Ausdruck gebracht wird. Diese Einsicht birgt weitgehende Konsequenzen in sich: wo immer andere Kriterien als die Gemeinschaft mit Christus für Verkündigung, Handeln, Bekenntnis und Ordnung einer Kirche Vorrang haben, da wird die Stellung Christi, des primären Subjekts der Kirche, mißachtet.

Die Verfasser der Barmer Erklärung hatten vor Augen, wie die Lehre der Kirche den Ansprüchen des Deutschen Reichs und der arischen Rasse untergeordnet, das Führerprinzip in der Kirche durchgesetzt und der Auftrag der Kirche mit den vermeintlichen Interessen des deutschen Volkes vermischt wurde. Aber die praktischen Konsequenzen dieser auf einen bestimmten geschichtlichen Zusammenhang bezogenen theologischen Entscheidung für andere Situationen liegen auf der Hand. Wo immer Kirchenspaltung nicht durch die Suche nach der Wahrheit des Evangeliums, sondern durch politische, kulturelle oder ethnische Faktoren verursacht wird, da mißachtet man die Stellung Christi als des primären Subjekts der Kirche. Und wenn die Kirche bei der Bekämpfung von Spaltung und Ungerechtigkeit keine führende Rolle übernimmt, sondern sich allein von politischen und sozioökonomischen Entwicklungen treiben läßt, dann verleugnet sie die befreiende Kraft ihres Herrn Jesus Christus.

Damit zieht die Exzentrizität der Kirche, wie die Barmer Erklärung sie bestimmt, entscheidende Folgerungen nach sich. Aber einen anderen, ebenso wichtigen Aspekt dieser Exzentrizität übersieht Barmen. Es betont die Zugehörigkeit der Kirche zu Christus, es beschreibt eine Kirche für Christus, aber es hebt nicht mit gleicher Deutlichkeit die Zugehörigkeit der Kirche zu den Rechtlosen und Bedürftigen hervor, es beschreibt keine Kirche für andere.<sup>28</sup> Hierin liegt die ekklesiologische Entsprechung zur Sparsamkeit der politischen Analyse in der Barmer Erklärung.

In gewisser Weise gilt für das Kairos-Dokument genau das Umgekehrte. Es beschreibt nämlich die Exzentrizität der Kirche gerade als ihre Verbindung mit den Armen und Unterdrückten, die im politischen Einsatz für die

Leidenden überzeugend Gestalt gewinnt. Nur eine Kirche auf der Seite der Unterdrückten bleibt dem kommenden Reich Gottes treu.

Mit dieser Feststellung geht das Kairos-Dokument nicht nur konform mit den Hauptströmungen heutiger Befreiungstheologien, es folgt auch einem zentralen Strang der biblischen Botschaft. Denn die Bibel erzählt wieder und wieder davon, daß Gott sich besonders mit den Nöten und Kämpfen der Rechtlosen und Isolierten, der Benachteiligten und Armen, der Machtlosen und Unterdrückten identifiziert. In Übereinstimmung damit wird das Volk Gottes als eine Gemeinschaft betrachtet, in der die vorrangige Option für die Armen institutionelle Gestalt gewinnt: im Schutz von Witwen, Waisen und Fremden wie im besonderen Schutz wirtschaftlich Abhängiger und Marginalisierter. Die Erholung von Mensch und Tier an jedem siebten Tag, die Erholung des Landes alle sieben Jahre und die Umverteilung des Reichtums im Jubeljahr alle fünfzig Jahre zeigen deutlich, welche Richtung die vorrangige Option für die Armen in institutioneller Hinsicht nehmen kann. Jesus knüpft, wenn er das Reich Gottes verkündet, deutlich an diese Tradition an; er bezieht sich ausdrücklich auf das Jubeljahr als „Gnadenjahr des Herrn“<sup>29</sup>. Das, was ich die Exzentrizität der Kirche nenne, steht in einer Linie mit dieser Tradition. Sie zielt auf die konsequente Verbindung einer Kirche, die Jesus und den Propheten nachfolgt, mit den Armen und Unterdrückten.

Diese ekklesiologische Basis wiederum ermöglicht es dem Kairos-Dokument, diejenige Einsicht zu formulieren, die den wohl wichtigsten Beitrag der neueren südafrikanischen Theologie zur ökumenischen Theologie der Gegenwart bildet. Ich meine das Beharren auf einem angemessenen Verständnis von Versöhnung. In der Deutlichkeit, mit der das Kairos-Dokument – wie auch andere südafrikanische Texte – den ideologischen Mißbrauch des Begriffs der Versöhnung entlarvt und einen neuen Weg eröffnet, die unlösbare Einheit von Versöhnung und Gerechtigkeit zu erkennen, besteht sein unschätzbare Wert für die ökumenische Gemeinschaft von Christinnen und Christen.

Es muß jedoch hinzugefügt werden, daß die klare Betonung dieses Aspekts kirchlicher Exzentrizität gerade ihre andere Dimension, die für Barmen im Mittelpunkt steht, in den Hintergrund rückt. Wir wollen dazu kurz die christologischen Äußerungen beider Texte vergleichen. Barmen beginnt mit der gewichtigen Aussage, Jesus Christus sei das eine Wort Gottes, das wir zu hören und dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen haben. Es fährt fort, dieses eine Wort schließe in sich Gottes Vergebung aller unserer Sünden und seinen Anspruch auf unser ganzes Leben. Daraus

folgt ein Kirchenverständnis, das Christus als das primäre Subjekt, als den Herrn der Kirche anerkennt.

Schon der erste Blick auf die christologischen Aussagen des Kairos-Dokuments zeigt eine völlig andere Struktur. Jesus erscheint als der, der über Jerusalem weinte, weil es seinen Kairos verkannte<sup>30</sup>, als der, der andere kritisierte, weil sie Menschen um des Gesetzes willen opferten<sup>31</sup>, und der Streit anstelle von falschem Frieden ankündigte<sup>32</sup>. Das gesamte Dokument stellt Jesus als exemplarischen Propheten dar, dessen Beispiel die Kirche nachfolgen muß, wenn sie eine prophetische Kirche sein will. Bestimmung der Kirche ist es, wie Jesus zu handeln. Für das Verhältnis zwischen Jesus und der Kirche bedeutet das, daß primäres und sekundäres Subjekt der Kirche miteinander verschmelzen. Beide Subjekte sind identisch, weil sie auf Grund der fundamentalen prophetischen Scheidung zwischen Gott und seinen Feinden identisch handeln. So spielen weder das stellvertretende Leiden Christi am Kreuz und Gottes Identifikation mit dem Gekreuzigten in der Auferweckung noch die Unterscheidung zwischen Christus als dem Herrn und der Kirche als seinem Leib für das Kairos-Dokument eine zentrale Rolle. Es ist vielmehr orientiert an der Identität Jesu als des exemplarischen Propheten mit dem prophetischen Auftrag der Kirche.

Die Stärke des Kairos-Dokuments liegt in dem klaren Profil seiner sozialen Analyse. Aber es fehlt die christologische Konzentration, um die vorrangige Option für die Armen von einer bestimmten politischen Strategie, die Verbindung der Kirche mit den Opfern von der schlichten Identifizierung mit einer bestimmten politischen Partei abzugrenzen. Die Stärke des Kairos-Dokuments beruht auf der Konsequenz, mit der es die Exzentrizität der Kirche als konkretes Handeln gegen die Tyrannei und für deren Opfer beschreibt. Aber dennoch fehlt eine Darstellung der Exzentrizität, in der zwischen Christus als primärem Subjekt der Kirche und jeglichem menschlichen Handeln differenziert wird. Die situative Konkretheit des Kairos-Dokuments geht mit einem gewissen Defizit an christologischer Konkretheit einher.

Für Barmen gilt das genaue Gegenteil. Seine Stärke ist die Profiliertheit der christologischen Basis. Es fehlt jedoch eine klare politische Analyse, aus der Folgerungen für das stellvertretende Handeln der Kirche gezogen werden können. Was es bedeutet, daß die Kirche Kirche bleiben soll, bedarf keiner Erklärung, aber wie sie für die Sprachlosen das Wort ergreifen kann, ist weniger offensichtlich. Daß die Kirche die einfache Identifizierung mit politischen Strukturen oder Parteien meiden soll, muß auch nicht weiter erläutert werden, aber es bleibt unklar, wie die Kirche Partei nehmen kann

für die Opfer des Machtmißbrauchs. Barmen bietet eine deutliche Beschreibung der Exzentrizität der Kirche, so weit es um Christus als ihr primäres Subjekt geht, aber ihre Exzentrizität im Hinblick auf diejenigen, für die die Kirche sprechen und handeln soll, bleibt im Verhältnis dazu unbestimmt. Die christologische Konkretetheit der Barmer Erklärung geht mit einem gewissen Defizit an situativer Konkretetheit einher.

Wir haben die Barmer Erklärung und das Kairos-Dokument unter der Fragestellung betrachtet, ob sie als Bekenntnisse gelten können. Unsere Antwort lautete, daß beide einen spezifischen Bekenntnistyp repräsentieren, den wir situatives Bekenntnis nennen wollen. Es handelt sich dabei um einen schriftlich formulierten Text, der im Dienst des gelebten Bekenntnisses der Gemeinschaft der Glaubenden steht. Als solche situativen Bekenntnisse weisen beide Dokumente spezifische Stärken und Schwächen auf. Sie laden uns daher ein, in einen Prozeß ökumenischen Lernens einzutreten, in dem wir von beiden Wichtiges übernehmen können: von Barmen die Konzentration auf evangelische Wahrheiten, von Kairos die Notwendigkeit einer klaren Analyse, von Barmen die christologische, von Kairos die situative Konkretetheit, von Barmen ein deutliches Verständnis der Exzentrizität der Kirche in ihrer Verbindung mit Christus als ihrem primären Subjekt, von Kairos ein klares Verständnis der Exzentrizität der Kirche in ihrer Verbindung mit den Armen und Unterdrückten, mit den Sprachlosen und den Opfern der Tyrannei.

Viele Kirchen leben in Situationen von Krise und Übergang. In solchen Situationen brauchen sie den Mut zu situativen Bekenntnissen. Ermutigung geht von beiden aus: von der Barmer Theologischen Erklärung und vom Kairos-Dokument.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Überarbeitete und gekürzte Fassung eines Vortrags bei der Jahrestagung der Theological Society of Southern Africa in Port Elizabeth am 30. August 1990. Der englische Text erschien in: *Journal of Theology for Southern Africa* 75/1991, 48–60. Übersetzung aus dem Englischen von Jens Kreuter und Sibylle Uthardt.
- <sup>2</sup> Ich habe mich zu dieser Situation in Südafrika selbst verschiedentlich geäußert; vgl. insbesondere W. Huber, *Hope in Crisis*, in: S. Jacobs (Hg.), *Hope in Crisis. National Conference of the South African Council of Churches* 1986, Johannesburg 1986, 38–47; J. Cochrane/W. Huber u.a., *The Legitimacy of the State: A Colloquium*, in: *Journal of Theology for Southern Africa* 63 (1988), 39–55; W. Huber, *Justice, Peace and Integrity of Creation*, in: *Scriptura* 24 (1988), 1–16.

- 3 Vgl. W. Huber, *The Role of the Church in Situations of Transition*, in: *Journal of Theology for Southern Africa* 74 (1991), 14–20.
- 4 J. de Gruchy, *Bonhoeffer and South Africa. Theology in Dialogue*, Grand Rapids 1984, 130; ÖR 3/1985, 309–329.
- 5 F. Chikane, *Das KAIROS Dokument als prophetische Reaktion. Text und Kontext*, in: R. Hinz/F. Kürschner-Pelkmann (Hg.), *Christen im Widerstand. Die Diskussionen um das südafrikanische KAIROS Dokument*, Stuttgart 1987, 44–58 (48). – Frank Chikane fügt hinzu, dieser Prozeß habe ihm geholfen, das Problem des Ursprungs der Evangelien besser zu verstehen.
- 6 Dies ist einer der Aspekte des Vergleichs, den Clifford Green durchführt in: *Christology and Tyranny*, in: *Journal for Theology of Southern Africa* 55, 1986, 49–55.
- 7 Vgl. W. Huber, *Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung*, Neukirchen <sup>2</sup>1985, 252ff.
- 8 M. Luther, *Vorlesung über den Hebräerbrief*, WA 57, 137, 5.
- 9 E. Arens, *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens*, Düsseldorf 1989, schlägt eine kategorische Unterscheidung zwischen Zeugnis und Bekenntnis als elementaren Handlungen des Glaubens vor. Aber noch fundamentaler als diese Unterscheidung ist die Einheit von Zeugnis und Bekenntnis.
- 10 „Propter confessionem coetus Ecclesiae est visibilis“: M. Luther, WA 39/2, 161, 8f.
- 11 D. Bonhoeffer, *Das Wesen der Kirche*, in: GS Bd. 5, München 1972, 259. – Vgl. de Gruchy, 123.
- 12 Arens, 228ff, neigt dazu, die Typologie auf drei Typen zu reduzieren.
- 13 Die umfassendste Dokumentation über diesen Text und seine verschiedenen Entwürfe bietet: M. Greschat (Hg.), *Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schuldklärung*, München 1982.
- 14 D. Bonhoeffer, *Ethik*, München <sup>7</sup>1966, 120–123.
- 15 Vgl. G. Picht, *Der Begriff der Verantwortung*, in: ders., *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung*, Stuttgart 1969, 318–342 (335–339)
- 16 W. Dantine, *Bekennendes Bekenntnis*, in: E. Hultsch/K. Lüthi (Hg.), *Bekennendes Bekenntnis*, Gütersloh 1982, 15–60.
- 17 Vgl. D. Bonhoeffer, *Die Kirche vor der Judenfrage*, in: W. Huber/I. Tödt (Hg.), *Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität*, München 1982, 245–250.
- 18 K. Barth, *Briefe 1961 – 1968*, Zürich 1975, 403. – Vgl. W. Huber, *Folgen christlicher Freiheit*, Neukirchen <sup>2</sup>1985, 71ff.
- 19 K. Barth, *Barmen*, in: *Bekennende Kirche. Festgabe für Martin Niemöller*, Stuttgart 1952, 9ff. – Vgl. ders., *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*, hg. von M. Rohkrämer, Zürich 1984, 159–172.
- 20 A. Burgsmüller/R. Weth (Hg.), *Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation*, Neukirchen 1983, 38.
- 21 Barth, a.a.O. 169.
- 22 Burgsmüller/Weth, a.a.O. 34.
- 23 *Kairos-Dokument*, Rev. 2nd. ed., Braamfontain 1986. Die erste Fassung ist auf deutsch veröffentlicht in: *Junge Kirche* 47 (1986), 34ff, 96ff, 164ff. Die deutsche Übersetzung der zweiten Fassung findet sich in: Hinz/Kürschner-Pelkmann (siehe Anm.7) 9–43.
- 24 Hinz/Kürschner-Pelkmann, a.a.O. 13f.
- 25 K. Barth, *Theologische Existenz heute!*, München 1933, 3. Neu herausgegeben und eingeleitet von H. Stoevesandt auch in: *ThExh* 219, München 1984.
- 26 Burgsmüller/Weth, a.a.O. 35.
- 27 *Barmer Erklärung, These III* (Burgsmüller/Weth, a.a.O. 36).

- <sup>28</sup> Zu Dietrich Bonhoeffers Konzept einer „Kirche für andere“ (D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Neuausgabe München 1970, 415f) vgl. insbesondere E. Lange, *Kirche für andere*. Dietrich Bonhoeffers Beitrag zur Frage einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart, in: ders., *Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns*, hg. von R. Schloz, Gelnhausen 1981, 19–62; W. Huber, *Folgen christlicher Freiheit* (siehe Anm. 9), 169–204, besonders 192–199.
- <sup>29</sup> Lukas 4,19. – Vgl. J. de Gruchy, *The Church and the Struggle for a Democratic South Africa*, in: M. Prozesky (Hg.), *Christianity in South Africa*, Bergville 1990, 219–232 (224).
- <sup>30</sup> Hinz/Kürschner-Pelkmann, a.a.O. 13.
- <sup>31</sup> Ebenda 17.
- <sup>32</sup> Ebenda 22.

## Das Lehrverständnis der Bischöfe und die Lehre von Dr. Drewermann

VON DIETRICH RITSCHL

Nicht aus eigenem Antrieb oder aus Freude daran, Öl ins Feuer der Kontroversen um den Entzug der Lehrerlaubnis von Dr. Eugen Drewermann zu gießen, sondern auf Anfrage der Schriftleitung der „Ökumenischen Rundschau“ schreibe ich die folgenden Zeilen. Ich bin der „Ökumenischen Rundschau“ seit Jahren eng verbunden und war während fast zehn Jahren als Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) Mitherausgeber dieser Zeitschrift, die gewiß keinem Leser als konfessionell einseitig oder gar als „anti-katholisch“ bekannt ist. Der Entzug der Lehrerlaubnis Drewermanns ist freilich zunächst ein inner-römisch-katholisches Phänomen und Problem. Weil es aber nach unserer ökumenischen Überzeugung nur eine Kirche gibt – wenn auch aufgeteilt und zerspalten –, so besteht doch eine gesamt-theologische Verantwortung und Solidarität zwischen diesen Teilen der einen Kirche, die tief in unsere persönlichen Emotionen und theologischen Wurzeln hineinreicht. Der „Fall Drewermann“ ist darum eben nicht nur ein inner-römisch-katholisches Phänomen und Problem.

Es geht mir im folgenden nicht um die Spannungen und Ärgernisse, die zwischen Erzbischof Dr. Degenhardt und Privatdozent Dr. Drewermann und anderen Personen entstanden sind, auch nicht um die allgemeinen Klagen über autoritäres Machtverhalten der Amtskirche oder um spezielle