



Barmen und die Ökumenische Bewegung

VON KEITH CLEMENTS¹

Die freie Synode von Barmen vom Mai 1934 und ihre Theologische Erklärung stellten von Anfang an ein ökumenisches Ereignis dar. Das war offensichtlich der Fall auf der Ebene Deutschlands, brachte sie doch so viele Menschen aus der regionalen und konfessionellen Vielfalt der „Deutschen Evangelischen Kirche“ zusammen. Doch dieses innerdeutsche und innerprotestantische ökumenische Manifest von Barmen breitete sich explosionsartig auf der weiten ökumenischen Bühne aus. Das hängt gewiss auch damit zusammen, dass die Ereignisse, die in den vorangegangenen Jahren zu Barmen geführt hatten, schon früher eine Begeisterung auslösten, deren Funke in die gesamte christliche Welt übersprang. Noch heute, wenn man die zeitgenössischen Berichte über die Ereignisse z. B. in der Londoner *Times* liest, hat man den Eindruck, dass hier ein Film abläuft, der die außergewöhnliche Begeisterung bezeugt, die sowohl in der Kirche als auch in der öffentlichen Meinung auf internationaler Ebene ausgelöst worden war. So lesen wir am Montag, dem 4. Juni 1934, unter der Schlagzeile DIE BARMER SYNODE:

„Die erste Sitzung der Freien Reichssynode („Bekenntnis“-Synode der Deutschen Evangelischen Kirche) endete am Freitag in Barmen; und es besteht kein Zweifel daran, dass diese Versammlung den Beginn einer neuen sowohl psychologischen als auch praktischen Phase in der Entwicklung der so genannten Widerstandsbewegung einläutete. Die Atmosphäre der Heimlichkeit, die vor dem Aufbruch in Ulm im April herrschte, wich einer heiteren Unbekümmertheit angesichts der noch verbleibenden Mög-

¹ Dr. Keith Clements ist baptistischer Pfarrer; von 1997 bis 2005 war er Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen; er hat ausführlich über das ökumenische Leben und Denken geschrieben, darunter über J.H. Oldham, den deutschen Kirchenkampf und Dietrich Bonhoeffer.

lichkeit einer Verfolgung. Die führenden Männer schienen sich dessen bewusst zu sein, dass die Bewegung in ihrem Gefolge eine schwungvolle Gangart angeschlagen hatte.“

Einem kurzen Bericht über das Verfahren auf der Synode folgte die Theologische Erklärung selbst – eine Zusammenfassung der Präambel und dann die sechs berühmten Thesen. Es besteht kein Zweifel, dass eine so schnelle Übersetzung und Übermittlung der Erklärung außerhalb Deutschlands eine elektrifizierende Wirkung hatte und Barmen zum Synonym für ein entschiedenes „Nein“ zu totalitären Ansprüchen des Naziregimes war, wenngleich – wie der Bericht der *Times* deutlich vermerkte – auf der Synode selbst kein politischer Widerstand gegen das Regime als solches laut wurde. Sollten dieser und andere Berichte nicht ausreichen, so gab es während der ganzen Zeit des Kirchenkampfes auch noch die Briefe von Bischof George Bell und anderen, die sich kritisch zu den Entwicklungen äußerten. Und was in der säkularen Presse erschien, fand natürlich seinen Widerhall in einem Großteil der kirchlichen Presse in der gesamten englischsprachigen Welt und darüber hinaus. Was noch mehr ins Gewicht fällt: Es wurde bald deutlich, dass es nicht einfach Berichte und Kommentare *über* den Kirchenkampf waren, sondern dass sie ein entscheidender Bestandteil des Konfliktes selbst waren; denn die staatlichen Behörden des Reiches ebenso wie die kirchlichen Behörden stellten sich nicht nur allen Anschauungen entgegen, die die Position der Bekennenden Kirche vertraten, sondern erklärten auch jede Erwähnung der kirchlichen Unruhen für böswillige Propaganda. Darum wurde Barmen selbst auf dieser unmittelbaren, volksnahen Ebene zu einem bemerkenswerten Phänomen in einem Großteil der *oikoumene*.

Von „Barmen und der ökumenischen Bewegung“ zu sprechen, bedeutet jedoch, sich eine komplexe Problematik einzuhandeln. Die ökumenische Bewegung war damals, wie zu allen Zeiten, kein einheitliches Gebilde; sie umfasste vielmehr mehrere voneinander unterschiedene, wenn auch verwandte Strömungen innerhalb eines umfassenden Hauptstroms, Strömungen, die nicht alle in gleicher Weise auf Barmen reagierten. Heute würden wir vielleicht die weitreichenden Auswirkungen von Barmen als einen „Rezeptionsprozess“ bezeichnen. Es ist jedoch wichtig, sich klar zu machen, dass ein Prozess ökumenischer Rezeption schon in Gang war, bevor die Freie Synode zusammentrat, und dass dies sich auch in hohem Maße fördernd auf das Geschehen dort auswirkte, wenn das auch diskutabel bleibt. Seit der Kirchenkampf im Frühjahr 1933 ausgebrochen war, haben

ökumenische Organisationen und die öffentliche Meinung in vielen Teilen der *oikoumene* ein starkes Interesse an dem gezeigt, was in Deutschland geschah; und dieses Interesse war in überwältigendem Maße ein Ausdruck der Sympathie für die verschiedenen Ausdrucksformen des „kirchlichen Widerstands“. Beachtliches öffentliches Interesse erregte eine spezielle Botschaft von Bischof George Bell, die er als Präsident des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum am Himmelfahrtstag (10. Mai 1934), einige Tage vor der Barmer Synode, an die Mitglieder dieser Bewegung mit Blick auf die Deutsche Evangelische Kirche richtete. Die Botschaft, die am 12. Mai 1934 in der *Times* veröffentlicht wurde, fand eine breite Aufnahme in der internationalen Öffentlichkeit. Sie äußerte großes Erschrecken über die autokratischen Methoden, die der Kirchenleitung aufgedrängt wurden und über die Maßnahmen, die gegen Pfarrer des Widerstands ergriffen wurden, sowie die „Einführung von rassischen Unterscheidungen in der weltweiten Gemeinschaft der christlichen Kirche“. Sie lenkte darüber hinaus die Aufmerksamkeit auf weitere Probleme, „die der ganzen Christenheit am Herzen liegen“ – das Wesen der Kirche, ihr Zeugnis, ihre Freiheit und ihre Beziehung zur weltlichen Macht. Ein Hauptfaktor, der Bell dazu veranlasste, diese Erklärung abzugeben, war die zunehmend verzweifelte Bitte einer Reihe von Pfarrern aus Deutschland um ein Wort der Solidarität aus der ökumenischen Gemeinschaft, ein Appell, der ihm zwingend von Dietrich Bonhoeffer übermittelt worden war, der sich zu dieser Zeit für sechs Monate als Pfarrer von zwei deutschen Gemeinden in London aufhielt. Bonhoeffer dankte Bell persönlich für seinen Brief, „der mich und alle meine Freunde, die ihn gelesen haben, sehr beeindruckt hat ... Ich bin mir ganz sicher, dass dieser Brief von Ihnen die größte Wirkung in Deutschland haben wird und dass die Widerstandsbewegung Ihnen großen Dank dafür schuldet; er ist ein lebendiges Dokument ökumenischer und wechselseitiger Verantwortung“.² Diejenigen, die in Barmen versammelt waren, wussten, dass die ökumenische Welt sie beobachtet, ihnen zuhört und für sie betet – und auf ein entscheidendes Wort wartet.

Um das, was bisher gesagt worden ist, noch genauer zu charakterisieren, muss man hinzufügen, dass die Kirchen außerhalb Deutschlands bei all ihrer Sympathie für den deutschen kirchlichen Widerstand mehr die *Tatsache* der Barmer Erklärung aufregend fanden als den tatsächlichen Inhalt in

² Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 13; London 1933–1935, Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1994, 141 (das Original ist englisch, d.Üb.). Der volle Text von Bells Botschaft befindet sich auf 137–139.

allen seinen Einzelheiten. Das grundlegende Problem war klar genug: Die christliche Kirche musste ihr Treueverhältnis und ihre Identität vom Evangelium her begründen und nicht vom Diktat des Staates oder von nationalistischen Impulsen her. Das wurde ganz deutlich, als kaum eine Woche nach Barmen und nur drei Tage nach der Veröffentlichung der Erklärung auf Englisch am 7. Juni 1934 das *House of Bishops* in der Provinzialsynode der Kirche von England den ungewöhnlichen Schritt unternahm, eine Resolution über ein „ausländisches“ Ereignis zu diskutieren und zu verabschieden sowie dazu zu erklären, dass „es keinen Kompromiss im Blick auf das Prinzip geben könne, dass das primäre geistliche Treueverhältnis eines Christen Christus gilt und nicht dem Staat und dass kein irdischer Führer ein neuer Messias sein kann“. Der Antrag wurde eingebracht vom Erzbischof von Canterbury, Cosmo Gordon Lang; und sein Hauptverfechter war natürlich George Bell, der mit Nachdruck betonte, dass es hier um eine Frage gehe, von der man unmöglich sagen könnte, dass es sich um ein Problem handelt, das allein Deutschland betrifft, sondern vielmehr um eines, das die Substanz des christlichen Glaubens berührt.³

Doch die Reaktionen außerhalb des deutschen Dramas zeigten besonders in der englischsprachigen Welt die Tendenz, sich mehr auf die Bedrohung der „Gewissensfreiheit“ zu konzentrieren, die vom Staat und den brutalen Methoden der nazistisch infizierten Leitungsgremien der Kirche ausging, als auf das positive Zeugnis des Bekenntnisses des Glaubens. Selbst Bell bedurfte in dieser Hinsicht bei der Vorbereitung seiner Himmelfahrtsbotschaft einer gewissen *Warnung* und Korrektur durch Bonhoeffer. Bell hatte eine Kopie seines ersten Entwurfs zur Stellungnahme an Bonhoeffer und andere gesandt und erhielt von seinem neu gefundenen deutschen Freund folgende Antwort:

„Sie sprechen von der ‚Loyalität (der Pfarrer) gegenüber dem, was ihrer Überzeugung nach die christliche Wahrheit ist‘. Könnten Sie nicht vielleicht sagen: gegenüber dem, was ihrer und unserer Überzeugung nach die christliche Wahrheit *ist*? Es sieht so aus, als wollten Sie sich von ihrer Überzeugung distanzieren. Ich glaube, dass selbst der Reichsbischof das Recht hätte, disziplinarische Maßnahmen gegen Pfarrer zu ergreifen, wenn sie für etwas anderes als die Wahrheit des Evangeliums eintreten (selbst wenn sie glauben, es sei die Wahrheit). Das eigentliche Problem ist, dass sie unter Zwang stehen wegen ihrer Loyalität gegenüber dem, was das

³ Vgl. *The Times* vom 8. Juni 1934 sowie *R.C.D. Jasper*, George Bell, Bishop of Chichester, Oxford University Press, London 1967, 113.

wahre Evangelium *ist*, nämlich aufgrund ihres Widerstandes gegen die Behauptung, dass das *rassische und politische Element konstitutiv für die Kirche Christi* sei.“⁴

Bell nahm das zur Kenntnis; und so sprach er in seinem endgültigen Text von disziplinarischen Maßnahmen gegen Pfarrer „wegen ihrer Loyalität gegenüber den grundlegenden Prinzipien der christlichen Wahrheit“. Im Allgemeinen wurde jedoch in der englischsprachigen Welt der deutsche Kirchenkampf beharrlich als ein Kampf um „Religionsfreiheit“ oder „Gewissensfreiheit“ verstanden und Barmen als ein Verfechter dieser Freiheiten. Während des Kongresses des Weltbundes der Baptisten, der im August 1934, zehn Wochen nach Barmen, in Berlin stattfand, erklärte M.E. Aubrey, Generalsekretär der Britischen Baptistischen Union: „Wir stehen ein für die Freiheit des Gewissens in allen Glaubensdingen, für die Freiheit zu reden und Gottesdienst zu feiern, wie der Geist Gottes es uns eingibt; und wir stehen ein für eine freie, ungefesselte Kirche ... Wir stehen zu der vortrefflichen Erklärung der Synode von Barmen, die am 1. Juni zu Ende ging.“⁵

Solche Empfindungen waren typisch, und das nicht nur für die Freikirchen, für welche die Religionsfreiheit aufgrund tief verwurzelter geschichtlicher Faktoren das oberste Kriterium war, nach dem alle Prioritäten der Kirchen im öffentlichen Bereich sich richteten. Karl Barth schimpfte über das, was er als das typisch angelsächsische Fehltrium über die Bedeutung von Barmen betrachtete, als er bei seinem Besuch in Großbritannien 1937 erklärte, dass es bei dem Kampf nicht „um die Freiheit ging, sondern um die notwendige Knechtschaft des Gewissens, nicht um die Freiheit, sondern um die Substanz der Kirche“; und er fuhr fort:

„Liebe Brüder und Freunde in der Kirche von Großbritannien und in allen anderen Ländern: Die einzige wirkliche Hilfe, die Sie, abgesehen von Ihren Gebeten, der deutschen Kirche leisten können, würde darin bestehen: dass Sie mit soviel Publizität und Ernsthaftigkeit, wie es in Barmen geschah, erklären, dass auch Ihrer Überzeugung nach – einer Überzeugung, die aus dem Heiligen Geist kommt – diese Erklärung mit ihrem positiven und negativen Inhalt der richtige und notwendige Ausdruck des christlichen Glaubens für unsere Zeit und damit auch Ihr Glaubensbekenntnis ist.“⁶

⁴ Bonhoeffer, a.a.O., 133f (Original in Englisch, d. Üb.).

⁵ Vgl. Keith Clements, *What Freedom? The Persistent Challenge of Dietrich Bonhoeffer*, Bristol Baptist College, Bristol 1990, 84.

⁶ The British Weekly, 22. April 1937.

Barth wies darauf hin, wie die reformatorischen Kirchen des 16. Jahrhunderts einander halfen, indem sie gegenseitig ihre Bekenntnisse anerkannten; und desgleichen sollten auch die Kirchen im Ausland die Bekenkende Kirche wissen lassen, dass sie eins mit ihr sind – nicht in der politischen Missbilligung Hitlers oder in der Sorge um die Freiheit, sondern „in den theologischen Voraussetzungen des Konfliktes, dem sie sich stellt“. Barths Herausforderung scheint von keiner der Kirchen im Ausland ernsthaft aufgenommen worden zu sein; und man kann nur darüber spekulieren, was geschehen wäre, wenn sie es getan hätten (wie hätten sich z. B. die anglikanischen Kirchen mit ihrer dreifachen Liebe zu Offenbarung, Vernunft und Tradition die erste These von Barmen zueigen gemacht?). Dietrich Bonhoeffer seinerseits beklagte sich in ähnlicher Weise darüber, dass, als der Kirchenkampf sich hinzog, das ökumenische Interesse aufflammte, wenn es um dramatische Polizeiaktionen ging, aber dazu neigte zu erlahmen während der anhaltenden, eher weltlichen Kampagne für das Bekenntnis selbst. Doch die Sympathie und Solidarität, die die Kirchen außerhalb Deutschlands bewiesen, und ihre Bewunderung für Barmen – wie beschränkt ihr Verständnis davon auch gewesen sein mag – war als ein Symbol des Widerstands gegen das totalitäre Regime für die Bekenkende Kirche von Bedeutung. Wenn es an einigen Punkten ein *Missverständnis* seitens der außen stehenden Welt gab, so war es zumindest ein schöpferisches.

Was die großen ökumenischen Organisationen der damaligen Zeit betrifft, so spiegelte ihre Sicht der Barmer Synode und der BTE ihr eigenes Selbstverständnis, ihre Interessen und Beziehungen zur deutschen Szene wider; dementsprechend änderte sich der Einfluss von Barmen. Wir wollen kurz einen Blick auf den Internationalen Missionsrat, den Ökumenischen Rat für Praktisches Christentum (zusammen mit dem ihm eng verbundenen „Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen“), die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung und den Christlichen Studentenweltbund werfen.

a) Der Internationale Missionsrat (IMR), ein Kind des Fortsetzungsausschusses der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910, hatte eine Agenda, die noch weitgehend die der Arbeit der europäischen und nordamerikanischen Missionsgesellschaften in Afrika, Asien und Lateinamerika war. So hätte man annehmen können, dass er wenig Interesse zeigt für eine nationale kirchliche Auseinandersetzung. Doch die Sache war ganz anders. Die Nazi-Revolution hatte unmittelbare und grausame Konse-

quenzen für die deutschen protestantischen Missionen, und das auf zwei Ebenen. Erstens gab es parallel zu den Versuchen, die Kirchen *gleichzuschalten*, den Versuch seitens der so genannten Deutschen Christen, alle Missionsgesellschaften in eine Missionsorganisation unter zentrale Kontrolle zu zwingen. Zum anderen bedeuteten die strengen Restriktionen des Regimes im Blick auf den Export von Reichsmark, dass praktisch über Nacht die deutsche Arbeit auf den Missionsfeldern ohne Mittel war und vor ihrem Ende stand. Diese beiden Probleme landeten auf dem Londoner Schreibtisch des IMR Sekretärs, dem britischen ökumenischen Pionier J.H. Oldham und seinem Mitarbeiter William (Bill) Paton, als die führenden deutschen Missionsleute dringend um Solidarität und Hilfe baten. Im Rahmen ihrer Möglichkeiten entsprachen die Verantwortlichen im IMR dieser Bitte.⁷ Das als solches weckte in ihnen schon eine natürliche Sympathie für den kirchlichen Widerstand in Deutschland. In seinem Überblick über die „aussendenden Länder“ für 1934, dem Jahr von Barmen, konnte die IMR Zeitschrift über die Schwierigkeiten berichten, denen die deutschen Missionsgesellschaften gegenüber standen, doch auch darüber, dass diese mit der Bekenntnissynode verbunden waren und dass die „Bewegung der Deutschen Christen“ zu zerfallen begann.⁸ Ebenso wurde im folgenden Jahr berichtet, dass dem Anwachsen des „Neuheidentums“ in Deutschland mit der „kompromisslosen Haltung der Bekenntnissynode gegenüber dieser neuen ‚Bedrohung Christi‘ begegnet wurde“.⁹ Es ist zugegebenermaßen erstaunlich, dass der IMR keine Überlegungen zur BTE als solcher angeregt oder veröffentlicht zu haben scheint, umso mehr, als zu dieser Zeit ein neues, zeitgemäßes Verständnis der christlichen Botschaft das zentrale Anliegen des IMR war. Es ist jedoch schwer zu beurteilen, in welchem Maße man davon ausgehen kann, dass der Inhalt und die Bedeutung der BTE in das Bewusstsein derer gedrungen sind, die damals redeten und schrieben. Selbst Hans Ehrenberg, Philosoph und Pfarrer der Bekennenden Kirche und eine Zeit lang im Konzentrationslager eingesperrt, konnte 1941 als Flüchtling in London einen überzeugenden Artikel für den IMR schreiben über die „Nazi-Religion und der Christliche Mensch“¹⁰, ohne ein Wort über Barmen zu verlieren; doch es ist schwer vorstellbar, dass es ihm nicht geistig gegenwärtig war. Vielleicht gibt es keinen überzeugenderen Schlüssel

⁷ Vgl. *Keith Clements, Faith on the Frontier, A Life of J.H. Oldham*, ÖRK, Genf 1999, 290–296.

⁸ *International Review of Missions (IRM)*, Bd. 24 (1935), 101.

⁹ IRM Bd. 25 (1936), 91.

¹⁰ IRM Bd. 30 (1941), 363–373.

für die durchdringende Wirkung von Barmen als die Art und Weise, in der J. H. Oldham selbst – schon eingestimmt auf die theologischen Töne Karl Barths – 1935 auf einer internationalen Studentenkonferenz über „die Christliche Weltgemeinschaft“ sprechen und mit einem unmissverständlichen Anklang an die erste Barmer These fragen konnte, was für eine bedeutsamere Frage es denn für einen Menschen geben könne als die, „ob es ein lebendiges Wort gibt, das er hören, dem er vertrauen, dem er gehorchen kann und muss“¹¹.

b) Die entsprechenden Reaktionen von *Life and Work* (Bewegung für Praktisches Christentum) und *Faith and Order* (Glauben und Kirchenverfassung) auf Barmen und den Kirchenkampf insgesamt stellen eines der umstrittensten Kapitel in der ökumenischen Geschichte dar¹² und werfen noch heute aktuelle Fragen auf. Der Ökumenische Rat für Praktisches Christentum, der 1930 aus dem Fortsetzungsausschuss der Stockholm Konferenz 1925 hervorgegangen war, hatte es sich zum Hauptziel gesetzt, „die Gemeinschaft zwischen den Kirchen hinsichtlich der Anwendung der christlichen Ethik auf die sozialen Probleme des modernen Lebens auf eine dauerhafte Grundlage zu stellen und zu stärken“. *Faith and Order*, hervorgegangen aus der Lausanne Konferenz 1927, sah seine Aufgabe vor allem darin, „die Kirchen aus der Isolierung heraus zur Konferenz über die wichtigsten Lehrfragen zu führen, um die Hindernisse für die Wiedervereinigung zu diskutieren und ein besseres gegenseitiges Verständnis zu erreichen“. Stark vereinfacht könnte man vielleicht sagen, *Life and Work* hat es mit der Verantwortung der Kirchen im sozialpolitischen Bereich und *Faith and Order* mit den grundlegenden Lehren der Kirchen und der Basis der Einheit zu tun, die sie anstreben. Es entbehrt darum nicht einer gewissen Ironie, dass das, was in Barmen zustande kam, eine *Theologische* Erklärung war und Karl Barth und andere, die an ihrer Verfassung beteiligt waren, ihre „theologische“ Natur betonten, um sie von irgendwelchen politischen oder sozialetischen Erklärungen abzuheben, es aber dann nicht *Faith and Order* sondern *Life and Work* war, das sich am eingehendsten mit der BTE und der daraus resultierenden Entwicklung der Bekennenden Kirche befasste.

Einige der Gründe dafür sind einleuchtend. Angesichts seiner Beschäftigung mit ethischen Problemen konnte *Life and Work* nicht umhin, sich nach

¹¹ Vgl. Keith Clements, *Faith on the Frontier*, 290.

¹² Die offiziellen Berichte z. B. in: R. Rouse und S. Neill (Hg.), *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948*, Göttingen 1957, stellen die Spannungen nicht klar heraus.

der Machtübernahme der Nazis im Januar 1933 ernsthaft mit der gesamten deutschen Situation zu befassen. Das ist auch ersichtlich aus den Beschlüssen über die Verfolgung von Juden und anderen Minderheiten, (und den noch unverblümmten Erklärungen des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen in Sofia einige Tage später), die das Exekutivkomitee von *Life and Work* auf seiner Tagung in Novi Sad im September 1933 verabschiedete. Als der Kirchenkampf sich im Winter 1933–34 ausweitete, konnten die Schikanen und die Verfolgung des kirchlichen Widerstandes kaum mehr ignoriert werden. Enge Verbundenheit mit dem Pfarrernotbund war eine natürliche Folge, die – wie wir gesehen haben – ihren Höhepunkt erreichte in der Solidaritätsbekundung von George Bell in seiner Himmelfahrtsbotschaft an die Mitglieder von *Life and Work*, wenige Tage vor der Erklärung von Barmen.

Kaum drei Monate nach Barmen fand dann planmäßig die zweijährliche Tagung des Rates für Praktisches Christentum vom 22.–24. August 1934 auf der dänischen Insel Fanø statt, in Verbindung mit dem Verwaltungsausschuss des Weltbundes, gleichzeitig mit einer gemeinsam veranstalteten Jugendkonferenz. Fanø war die erste große internationale ökumenische Tagung seit Barmen, und es war klar, dass die Situation in Deutschland die Tagesordnung beherrschen würde, verbunden mit der endgültigen Entscheidung, das Thema der Oxfordkonferenz von 1937 „Kirche, Volk und Staat“ festzulegen. Die Spannungen und die Dramatik dieser sechs Tage sind gut dokumentiert.¹³ Dazu gehörte Boenhoeffers Ruf nach einem Ökumenischen Rat, der sich gegen den Krieg aussprechen sollte, und an die Versammlung in Fanø, selbst eine Manifestation der universalen Kirche, es ihm gleich zu tun.

Was die unmittelbare Zukunft der ökumenischen Bewegung betraf, so wurde der entscheidende Schritt von *Life and Work* durch seine Identifizierung mit der Bekennenden Kirche als seinem deutschen protestantischen Partner getan. Es wurde ein Beschluss verabschiedet, in dem die Himmelfahrtsbotschaft von George Bell bekräftigt und die autokratischen Methoden der Regierung sowie die Versuche, eine freie Diskussion in der Kirche zu verbieten, verurteilt wurden. Das war ein unumwundenes „Nein“ sowohl an die Adresse der „Deutschen Christen“ als auch an die Reichskirche unter der Leitung von Ludwig Müller – in Fanø vertreten von Bischof Theodor Heckel, dem Leiter des Kirchlichen Außenamtes, der energische,

¹³ Vgl. insbesondere Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 2, Siedler Verlag, Berlin 1985.

aber kontraproduktive Appelle an die Versammlung gerichtet hatte, sich um ihre eigenen Angelegenheiten zu kümmern, was die deutschen kirchlichen Belange betrifft. Im Beschluss hieß es unzweideutig: „Der Rat möchte seine Brüder in der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche seiner Gebete und seiner herzlichen Verbundenheit mit ihrem Zeugnis für die Grundprinzipien des Evangeliums versichern sowie seines Entschlusses, enge Gemeinschaft mit ihnen aufrechtzuerhalten.“ George Bell konnte in seiner Botschaft vom Himmelfahrtstag nur sehr vage auf die Pfarrer Bezug nehmen, die unter ihrer Loyalität gegenüber dem Evangelium zu leiden hatten. Jetzt hatte er einen klaren Bezugspunkt: die Bekenntnissynode. Ohne Barmen und die unmissverständlichen Implikationen seiner Theologischen Erklärung hätte die ökumenische Bewegung, vertreten durch *Life and Work*, keinen klaren Markierstein gehabt, um Verbindung mit der deutschen Situation zu halten. Nicht dass Fanø ein kompletter Sieg für die Sache der Bekennenden Kirche gewesen wäre; denn Heckel gelang es, dass eine zusätzliche Klausel in die endgültige Resolution eingefügt wurde, in der es heißt, dass der Rat „freundschaftliche Kontakte zu allen Gruppen der Deutschen Evangelischen Kirche aufrechterhalten möchte“. Das klang damals unschuldig genug; doch es sollte unangenehme Konsequenzen haben.

c) *Faith and Order* hingegen sah sich zu keinem Zeitpunkt berufen, im deutschen Kirchenkampf „Partei zu ergreifen“, und betrachtete Barmen nur als Vertretung einer „Partei“ innerhalb der deutschen Kirche. Einige menschliche Elemente kamen hier ins Spiel. Es war z.B. wenig hilfreich, dass der Vorsitzende seines theologischen Ausschusses A.C. Headlam, der anglikanische Bischof von Gloucester, jahrelang dem Naziregime wohlwollend und dem kirchlichen Widerstand verächtlich gegenüber stand. Das Gleiche konnte man nicht vom Sekretär von *Faith and Order*, Leonard Hodgson sagen, einem anderen Anglikaner und einem der fähigsten englischen Theologen der damaligen Zeit. Hodgson war kein Freund des Nazionalsozialismus, sah aber in *Faith and Order* im Wesentlichen eine Round-Table-Konferenz, auf der alle aufrichtigen christlichen Überzeugungen ins Gespräch miteinander kommen konnten. Was Deutschland betrifft, wäre damit sowohl die Bekenntnissynode als auch die „Reichskirche“ gemeint – sowie alle, die Jesus Christus als Gott und Heiland bekennen. Doch wie weit dies vom Selbstverständnis der Barmer Synode und ihren Anhängern entfernt war, zeigt sich in der Korrespondenz zwischen Hodgson und Dietrich Bonhoeffer im Jahre 1935. Bonhoeffer, der inzwischen Rektor des ille-

galen Seminars der Bekennenden Kirche in Finkenwalde war, war von Hodgson zu einer bevorstehenden Tagung des Fortsetzungsausschusses von *Faith and Order* in Dänemark eingeladen worden. Als er erfuhr, dass Bischof Heckel auch daran teilnehmen würde, protestierte er. Der äußerst fair gesinnte Hodgson erklärte den Wunsch von *Faith and Order*, sich „von allen Sektionen christlichen Denkens leiten zu lassen und dass Deutschland nicht ausschließlich durch die Reichskirche repräsentiert sein sollte“. Bonhoeffer war erzürnt und erklärte in seiner Antwort, dass die Reichskirche *nicht* „den Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennt, sondern sich weltlichen Herren und Mächten und dem Antichrist unterwirft“. Im Lichte von Barmen könne die Leitung der Reichskirche nicht länger den Anspruch erheben, die Kirche Christi in Deutschland oder irgendeinen Teil von ihr zu vertreten. Das war zu viel für Hodgson oder die Leitung von *Faith and Order*, und so wurde die Sache fallen gelassen.¹⁴

In Barmen waren ganz andere Selbstverständnisse der ökumenischen Bewegung und Sichtweisen des Geschehens in Deutschland zur Sprache gekommen. Keiner sah das deutlicher als Dietrich Bonhoeffer in seinem Aufsatz von 1935 „Die Bekennende Kirche und die ökumenische Bewegung“, in dem man eine Fortführung seiner Korrespondenz mit Hodgson sehen kann:

„Die Bekennende Kirche bedeutet für die Ökumene insofern eine echte Frage, als sie diese in ihrer Ganzheit vor die Frage der Konfession stellt ... Es ist grundsätzlich nicht möglich, an irgend einem Punkt mit dieser Kirche ins Gespräch zu kommen, ohne sofort die Bekenntnisfrage zu stellen ... Damit schließt sich die Bekennende Kirche gegen jeden politischen, sozialen, humanitären Einbruch hermetisch ab. Das Bekenntnis erfüllt ihren ganzen Raum. Zu diesem Bekenntnis, wie es in den Barmer und Dahlemer Synodalbeschlüssen *bindend* ausgelegt ist, gibt es nur ein Ja oder ein Nein. Also auch hier ist eine Neutralität unmöglich ...“¹⁵

War es Barths Wunsch, dass die Kirchen insgesamt die BTE als ihr eigenes Bekenntnis bekräftigen sollten, so war Bonhoeffer enttäuscht darüber, dass die ökumenischen Organisationen insgesamt sich nicht ausschließlich mit der Bekennenden Kirche als dem einzigen legitimen Ausdruck der Deutschen Evangelischen Kirche in Verbindung setzten und alle Kontakte mit der Reichskirche verweigerten. *Faith and Order* war – wie wir gesehen

¹⁴ Vgl. die Hodgson-Bonhoeffer Korrespondenz in DBW 14, *Illegale Theologenausbildung Finkenwalde 1935–1937*, Chr. Kaiser/Gütersloh Verlagshaus, Gütersloh 1996 und *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie, Chr. Kaiser, München 1970, 548f.

¹⁵ DBW 14, *Die Bekennende Kirche und die Ökumene*, 378ff.

haben – der Auffassung, dass dies seiner eigenen Zielsetzung und Methode als einer „Konferenz“ widersprechen würde. Selbst *Life and Work* meinte, hier einlenken zu müssen, obwohl Männer wie George Bell, J.H. Oldham und Marc Boegner unzweideutig zu verstehen gegeben hatten, dass sie den Anspruch der Bekennenden Kirche für richtig und gerechtfertigt hielten. Die in letzter Minute eingefügte Klausel über „freundschaftliche Kontakte“ in die Fanø Resolution erlaubte es Theodor Heckel und der Reichskirche, bis 1936 bei den *Life and Work* Tagungen einen Fuß in der Tür zu behalten (wobei hinzugefügt werden muss, dass dies durch die „aufgeschlossene“ Haltung der Forschungsabteilung in Genf unter Leitung des deutschen lutherischen Pfarrers und Ökonomen Hans Schönfeld gefördert wurde). Doch zumindest Bonhoeffer und die führenden Männer der Bekennenden Kirche wussten, dass George Bell und seine Kollegen ihr Bestes taten, um die Bekennende Kirche im Rahmen ihrer legalen Beschränkungen zu unterstützen, während *Faith and Order* sein Bestes tat, um mit Hinweis auf seine Verfassung Distanz zu wahren.

Aufgrund der 1937 durch die deutschen Behörden auferlegten Reisebeschränkungen gab es keine nennenswerte deutsche Vertretung, weder auf der Oxfordkonferenz von *Life and Work* (im Juli 1937) noch auf der Edinburghkonferenz von *Faith and Order* (August 1937), auf denen entscheidende Schritte zur Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen unternommen wurden. Infolgedessen konnten auf keiner der beiden Tagungen die Auswirkungen von Barmen oder dem deutschen Kirchenkampf insgesamt auf die ökumenische Bewegung und ihre Zukunft eingehender diskutiert werden. Doch zumindest Oxford verabschiedete eine inhaltsreiche Botschaft, in der die Sorge um die Situation in Deutschland zum Ausdruck kam. Es heißt darin ausdrücklich: „Wir sind tief bewegt angesichts der Prüfungen vieler Pfarrer und Laien, die unerschütterlich von Anfang an in der Bekennenden Kirche für die Herrschaft Christi und für die Freiheit der Kirche Christi, Sein Evangelium zu verkündigen, eingetreten sind.“¹⁶ Die kurze Botschaft von Edinburgh an Deutschland, in der es heißt: „Im Herzen wissen wir uns eins mit allen Christen Ihres Landes, die in Not sind“, war so allgemein gehalten, dass sie ans Inhaltslose grenzt.¹⁷

¹⁶ Kirche und Welt in ökumenischer Sicht, Bericht der Weltkirchenkonferenz von Oxford 1937 über „Kirche, Volk und Staat“, Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum 1938, 267.

¹⁷ Leonard Hodgson, Das Glaubensgespräch der Kirchen. Die zweite Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Edinburgh 3.–18. August 1937, Evangelischer Verlag A.-G., Zollikon-Zürich 1940, 42.

Zusammenfassend sei gesagt, dass in den unmittelbar auf Barmen folgenden Jahren selbst bei denjenigen in der ökumenischen Bewegung, die sich mit der Bekennenden Kirche identifizierten, den spezifischen *Inhalten* der theologischen Erklärung sehr wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde, sehr viel mehr Aufmerksamkeit hingegen dem, was die Bekennende Kirche zu erleiden hatte. In der jüngeren ökumenischen Geschichte jedoch – wie es detailliert in anderen Artikeln in diesem Band beschrieben wird – mangelte es nicht an Interesse für das „Bekenntnis“. Besonderer Nachdruck wurde dabei auf die Beschreibung des christlichen Zeugnisses im sozial-ethischen Bereich gelegt. Von atomarer Kriegführung über die Apartheid bis hin zur globalen Marktwirtschaft sind die Probleme auf die Frage hin untersucht worden, ob sie einen *status confessionis* darstellen. Dieses erneute Interesse für das, was *Bekenntnis* bedeutet, stellt das langfristige Vermächtnis von Barmen dar. Doch wie wurde dieses Vermächtnis mit seinen im Wesentlichen theologischen Anliegen nach dem Zweiten Weltkrieg an die ökumenische Welt weitergegeben, angesichts der Tatsache, dass *Faith and Order* so ängstlich oder unentschieden war, „Partei zu ergreifen“ im deutschen Kirchenkampf, und *Life and Work* sich nicht immer im Klaren darüber war, warum es sich mit der Bekennenden Kirche identifizierte, und auch die Theologische Erklärung von Barmen nicht besonders genau untersucht hatte? – Bei der Beantwortung dieser Frage sollte ein anderer entscheidender Mitspieler auf der ökumenischen Bühne der 1930er Jahre nicht übersehen werden:

d) Der Christliche Studentenweltbund (WSCF). Unter den ökumenischen Organisationen war keine eindeutiger in ihren Aussagen, wo ihre Sympathien in Deutschland lagen. Das lag nicht zuletzt daran, dass so viele (wenn auch nicht alle) ihrer führenden deutschen Männer (so wie Hanns Lilje, Generalsekretär der deutschen Christlichen Studentenvereinigung von 1924–1934) sich mit der Bekennenden Kirche identifizierten. W.A. Visser 't Hooft, Generalsekretär des Christlichen Studentenweltbundes und enger theologischer Verbündeter von Karl Barth, konnte aus erster Hand in der Zeitschrift *Student World* über seine Besuche in Deutschland berichten. So schrieb er z.B. 1935: „Die deutsche Kirche steht am Scheideweg, ein Weg führt zu neuem Leben, der andere zum Tod“ und erläuterte, dass wie Paulus so auch die Kirche lernte, für Christus zu leiden eine Gabe sei. Doch kritisch und prophetisch fuhr er fort: „Ob sie sich dieser Gabe als würdig erweisen wird, ist eine Angelegenheit, die die ganze ökumenische Chri-

stenheit betrifft.“¹⁸ – Eine Bemerkung, die von Bonhoeffer selbst hätte sein können. In der Tat waren es durch den Christlichen Studentenweltbund veröffentlichte Artikel von Karl Barth und Paul Maury ebenso wie von Visser 't Hooft, in denen die intensivste Auseinandersetzung mit den theologischen Fragen des deutschen Kirchenkampfes und seine Auswirkungen auf die Ökumene stattfand, ganz zu schweigen von den Tagungen der *Evangelischen Wochen*, die von der deutschen Christlichen Studentenvereinigung organisiert waren und die den führenden Männern der Bekennenden Kirche wie Martin Niemöller eine Plattform boten, ihre Gemeinden zu ermutigen.¹⁹ Wenn man den langen Weg von Barmen zur ökumenischen Bewegung nachzeichnen will, so wie er sich durch den ÖRK nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelt hat, führt vieles über den WSCF und ökumenische Führungspersönlichkeiten wie Visser 't Hooft selbst (der 1938 Generalsekretär des im Aufbau befindlichen Ökumenischen Rates der Kirchen wurde) und Hanns Lilje.

Natürlich besteht wie bei allen Vermächtnissen die Möglichkeit des Missbrauchs. Wenn wir eine „Bekenntnis“-Position zu einem besonderen Problem fordern, was tun wir dann anderes als zu sagen: Das ist ein *sehr* ernsthaftes Problem, zu dem die Stimme der Kirche gehört werden muss? Was ist damit anderes erreicht als ein rhetorischer Effekt, wenn wir den Begriff „Bekenntnis“ benutzen? Oder könnte es sogar, wie es kürzlich ein gründlicher Kenner des ganzen „Bekenntnis“-Problems formuliert hat, „selbstdramatisierende Paranoia“ sein?²⁰ Ungeachtet seiner Zweideutigkeiten und Unklarheiten gilt, dass das, wofür Barmen – sowohl die Synode als auch die Theologische Erklärung – steht, die Souveränität des Wortes Gottes in Christus war, ebenso wie die universale, uneingeschränkte Gültigkeit des Evangeliums gegen alle spaltenden Kräfte und Ansprüche dieser Welt. Wo immer es um diese Mächte und Ansprüche geht und wo eine ganz spezielle und konkrete Maßnahme der Kirche im Blick auf ihr eigenes Leben und ihre eigene Ordnung gefordert ist und wo infolgedessen eine Entscheidung der ganzen ökumenischen Familie gefragt ist, wird das Echo von Barmen

¹⁸ Vgl. a. a. O.

¹⁹ Vgl. Willem A. Visser 't Hooft, *Die Welt war meine Gemeinde* (Autobiographie), *Der Kirchenkampf in Deutschland*, Piper&Co. Verlag, München 1972, 106–116.

²⁰ Robert W. Bertram, *A Time for Confessing*, W.B. Eerdmanns, Grand Rapids/Cambridge 2008, 3. Dieses posthum veröffentlichte Werk gibt viele wichtige Einblicke, sowohl in die Synode von Barmen als auch in die darauf folgenden „Bekenntnissituationen“.

wirklich gehört. Dort kann die ökumenische Bewegung damit rechnen, dass sie wachgerüttelt und erneuert wird.

In einer wohl abgewogenen Rückschau könnte man wünschen, dass die BTE als solche in den ökumenischen Kreisen der damaligen Zeit eingehender untersucht und diskutiert worden wäre. Die ökumenische Familie hätte dadurch ernsthafter und hilfreicher herausgefordert werden können. Und selbst wenn es nur ein „Missverständnis“ gewesen sein mag, so könnte doch die Bekenntnisbewegung – trotz ihrer Beteuerung, dass Barmen eine rein „theologische“ Erklärung war – durch die Sorge vieler ökumenischer Freunde um die „Religionsfreiheit“ zu dem Geständnis veranlasst worden sein, dass diese Bewegung zumindest implizit politisch war, und dass – zugegebenermaßen oder nicht – die „freie Synode“ durch die eingenommene Position auch Position bezog im Blick auf bestimmte Aspekte des *humanum*, ebenso wie auf die Evangelische Kirche in Deutschland. Damit wäre Bonhoeffers 1944 aus dem Gefängnis geäußelter Vorwurf, dass die Bekennende Kirche weitgehend in eine Verteidigung ihrer eigenen Sache abgeglitten sei, statt „für andere zu existieren“ abgemildert worden. – All das ist nur eine andere Art und Weise zu sagen, dass die ökumenische Bewegung zu ihrem eigenen Besten ständig darum bemüht sein muss, noch einmal zu durchdenken, wie sie sich den Herausforderungen von Barmen hätte stellen sollen und wie viel von Barmen wirklich in ihrem eigenen Leben gelernt und umgesetzt worden ist.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt