Die theologische Grundlage des Kirchenkampfes. Zur Entstehung und Bedeutung der Barmer Erklärung

Von Klaus Scholder

Jubiläumsjahre haben, auch wenn man über mancherlei damit verbundene Betriebsamkeit kritisch denken mag, durchaus ihren Sinn. So hat etwa das vergangene Lutherjahr neben vielem rasch Vergessenem auch eine Reihe von literarischen Erträgen gebracht, die für das Verständnis des Wittenberger Reformators von bleibender Bedeutung sein werden. Und so wird hoffentlich auch die Erinnerung an die fünfzigjährige Wiederkehr der Bekenntnissynode von Barmen neue Einsichten über ein Ereignis zutage fördern, das zweifellos zu den wichtigsten in der Geschichte des neueren deutschen Protestantismus gehört.

Dies ist um so dringlicher, als hier vor allem in historischer Hinsicht ein überraschend großer, ja fast unbegreiflicher Nachholbedarf besteht. Zwar hat sich in den vergangenen fünf Jahrzehnten eine theologische Streit- und Auslegungsliteratur zu Barmen angesammelt, die inzwischen nahezu unübersehbar geworden ist. Aber es gibt bis auf den heutigen Tag nur eine einzige größere Arbeit, die sich um die *quellenmäßige* Erschließung und Darstellung der Geschichte der Barmer Synode und ihrer Theologischen Erklärung bemüht. Diese Untersuchung, es handelt sich um die Dissertation von Gerhard Niemöller aus dem Jahre 1954, stellte damals zweifellos eine bedeutende Leistung dar. Inzwischen sind beide Bände, die Darstellung ebenso wie die ihr angeschlossene Edition von 1959, nicht nur vielfach korrekturbedürftig, auch ihr wissenschaftlicher Apparat entspricht in keiner Weise mehr heutigen Ansprüchen.[1] Seit dieser Zeit bis zum Beginn des Jubiläumsjahres 1984 sind – von wenigen Ausnahmen abgesehen – kaum zusätzliche gedruckte Quellen aus dem Umkreis der Synode erschlossen, geschweige denn die ungedruckten Quellen in Bielefeld, Basel, Nürnberg und anderswo zum besseren historischen Verständnis des Ganzen herangezogen worden.[2] Wo man überhaupt nach den historischen Umständen fragte, da geschah dies aus systematischem, nicht aus historischem Interesse.

Dieser fast völlige Ausfall der historisch-kritischen Bemühung um die Geschichte von Barmen – zweifellos vor allem ein Versäumnis der Kirchenhistoriker[3] – ist zugleich schon ein Teil der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte. Dieser Ausfall machte es beispielsweise möglich, daß der Theologische Ausschuß der Evangelischen Kirche der Union mehr als ein Jahrzehnt an der Theologischen Erklärung arbeiten und rund 600 Seiten mit theologischen Überlegungen zu den Barmer Thesen II und III füllen konnte, ohne auch nur den geringsten Versuch einer Klärung des historischen Umfeldes dieser Texte und ihrer Entstehung erkennen zu las-

---

[1] *Gerhard Niemöller,* Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen I. Geschichte. Kritik und Bedeutung der Synode und ihrer Theologischen Erklärung; II. Text - Dokumente - Berichte, AGK 5 und 6, Göttingen 1954 und 1959.

[2] Zu den Ausnahmen gehört die kleine Edition von *Christoph Barth*, Bekenntnis im Werden. Neue Quellen zur Entstehung der Barmer Erklärung, Neukirchen 1979, die die Forschung entscheidend angestoßen und weitergebracht hat.

[3] Inzwischen haben sich durch den Anstoß des Jubiläums die Dinge tatsächlich verändert. Hinzuweisen ist hier vor allem auf den materialreichen Sammelband von *Wolf-Dieter Hauschild / Georg Kretschmar / Carsten Nicolaisen*, Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen, Göttingen 1984. Insbesondere in dem Beitrag von C. Nicolaisen, Der lutherische Beitrag zur Entstehung der Barmer Theologischen Erklärung (a.a.O. 13-38), wird zum ersten Mal die dramatische Vorgeschichte der Theologischen Erklärung im Vorfeld der Synode dargestellt. Zugleich kündigt Nicolaisen dazu eine ausführliche Darstellung unter dem Titel „Der Weg nach Barmen“ an. Zur historischen Einordnung von Barmen s. jetzt auch *Martin Rohkrämer*, Die Synode von Barmen in ihren zeitgeschichtlichen Zusammenhängen, in: Jürgen Moltmann (Hg.), Bekennende Kirche wagen. Barmen 1934-1984, München 1984, 23-58.

sen.[4] Manche Ergebnisse sind denn auch danach. So wäre das umstrittene Votum des Theologischen Ausschusses zu Barmen II wohl anders ausgefallen, wenn man sich im Lauf der Arbeit auch um den historischen Ort der Theologischen Erklärung bemüht hätte.[5] Wenn man die Herkunft vergißt, kann zu Gegenwart und Zukunft schwerlich Vernünftiges und Überzeugendes gesagt werden.

Angesichts dieser Lage versteht sich das Folgende als ein Versuch, auf einige historische Voraussetzungen aufmerksam zu machen, die für das Verständnis der Synode und ihrer Theologischen Erklärung von wesentlicher Bedeutung sind.

1. Der Weg Karl Barths

Der Entwurf der Theologischen Erklärung, die dann vierzehn Tage später von der Synode in Barmen verabschiedet wurde, entstand in der Woche vor Pfingsten, am 15. und 16. Mai 1934 im Hotel Baseler Hof in Frankfurt.[6] An der Ausarbeitung waren drei Männer beteiligt, Hans Asmussen, ein junger Lutheraner aus Schleswig-Holstein, seit Anfang des Jahres amtsenthoben, der durch das „Altonaer Bekenntnis“ vom Jahresende 1932 bekanntgeworden war; Thomas Breit, ebenfalls Lutheraner und seit 1933 bayerischer Oberkirchenrat und Stellvertreter des bayerischen Landesbischofs; und der reformierte Theologieprofessor Karl Barth, der seit einigen Jahren in Bonn lehrte. Entgegen einer Legende, die Karl Barth selbst nach dem Kriege mit in Umlauf setzte, wurde der Entwurf in diesen Tagen von allen Beteiligten intensiv durchberaten.[7] Gleichwohl kann an Barths Urheberschaft kein Zweifel bestehen. So schrieb er am 21. Mai, also nur wenige Tage nach seiner Rückkehr aus Frankfurt, an Wilhelm Niesel: „Die Zusammenarbeit mit Asmussen und Breit, die ich letzten Dienstag und Mittwoch zu dem Ihnen bekannten Zweck hatte, war eine sehr erfreuliche und ich glaube, daß Sie und die Wuppertaler Freunde auch mit dem Ergebnis zufrieden sein werden ... Das *Referat* über die von uns vorbereitete Sache wird Asmussen halten, während der *Text* mit Ausnahme eines Satzes – den scharfsinnige Theologen oder auch Schallkritiker dann ausfindig machen mögen – von mir stammt.“[8]

Bei diesem Satz, den Asmussen beisteuerte, handelte es sich übrigens um die zweite Hälfte der zweiten These („durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen

---

[4] *Alfred Burgsmüller* (Hg.), Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Bannen II). Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Gütersloh 1974. – *Ders.* (Hg), Kirche als „Gemeinde von Brüdern“ (Barmen III) I. Vorträge aus dem Theologischen Ausschuß der Evangelischen Kirche der Union; II. Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Gütersloh 1980 und 1981. Offenbar war man im Ausschuß auf dieses methodische Defizit auch noch stolz. So heißt es in Walter Kreeks Einleitung zum Votum des Theologischen Ausschusses vom 17. Juli 1973 wörtlich: „Es ging also nicht darum, die II. Banner These in ihrer historischen Entstehung und ihrer Wirkungsgeschichte zu entfalten, sondern es galt, die in ihr gefällten theologischen Entscheidungen herauszustellen und zu fragen, inwiefern eine auf ihre Intentionen achtende weiterleitende Interpretation Hilfe und Wegweisung angesichts der uns heute bedrängenden Probleme geben könnte“ (Barmen II, 235). Was ist das für eine merkwürdige Hermeneutik? Lernen nicht unsere Studenten schon im 1. Semester, daß die historische Bemühung um den Text die Voraussetzung jeder wissenschaftlichen Auslegung ist?

[5] Vgl. das Votum des Theologischen Ausschusses in: Alfred Burgsmüller (Hg.), Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde, 238-258 und die Begründung der Ablehnung des Votums durch Erich Dinkler (a.a.O. 259-276), der sich dabei (259f) zu Recht auf die Auslegung von Hans Asmussen bezog. Der hier vorgelegte Beitrag kann u. a. auch deutlich machen, daß Erich Dinkler mit seiner Argumentation jedenfalls historisch im Recht war.

[6] G. Niemöller, Die erste Bekenntnissynode I, 95ff. - C. Nicolaisen, 22ff.

[7] Siehe dazu *Karl Barth*, Texte zur Theologischen Erklärung, hg. v. Martin Rohkrämer, Zürich 1984, 222f. Zur Kritik dieser Version vgl. C. Nicolaisen, 23.

[8] Barth an Niesel (21. Mai 1934). Karl Barth-Archiv, Basel. Dem Leiter dieses Archivs, Herm Dr. Hinrich Stoevesandt, bin ich für vielfältige Hilfe zu großem Dank verpflichtet.

dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen“).[9]

Anders also als etwa das Augsburger Bekenntnis mit seiner einigermaßen verwickelten Entstehungsgeschichte entsprang die Theologische Erklärung *einem* theologischen Willen. Sie ist ein Werk aus einem Guß.

Das aber kann für ihr Verständnis nicht ohne Folgen sein. Denn so gewiß diese Erklärung durch die Zustimmung der Synode zu einem Bekenntnis der Kirche wurde, so sehr wird man sich bei dem Bemühen um ihre historische Absicht und Bedeutung zunächst an jenem theologischen Willen orientieren müssen, der sie geprägt und bestimmt hat. Und da Karl Barth, wie wir wissen, kein Mann der Kompromisse war, vielmehr an den Grundzügen seiner theologischen und kirchlichen Entscheidungen unbeirrt festhielt, befinden wir uns auf methodisch gesichertem Boden, wenn wir die Theologische Erklärung in einer Linie mit den anderen grundsätzlichen Äußerungen Karl Barths in dieser Zeit zu verstehen suchen. Dabei wird zu beachten sein, daß wir uns tatsächlich an die Jahre 1933 und 1934 halten: was *nach* Barmen erschienen ist, ist immer schon Auslegung. Das gilt auch für Karl Barths spätere Äußerungen. Auch der Urheber des Textes ist nach der Verabschiedung der Theologischen Erklärung grundsätzlich nur noch ein – freilich besonders wichtiger – Interpret unter anderen.

Dies ist, wie noch zu zeigen sein wird, nicht die einzige historische Orientierung zum Verständnis von Barmen. Aber es ist für das theologische Verständnis die nächstliegende und wichtigste.

Unter den kirchlich-theologischen Äußerungen Barths in dieser Zeit sind es vor allem zwei, die in diesem Zusammenhang eine besondere Bedeutung besitzen.

Die erste Äußerung ist selbstverständlich seine erste öffentliche Äußerung zum Kirchenstreit überhaupt, die Schrift mit dem ebenso berühmten wie merkwürdigen Titel: „Theologische Existenz heute!“ vom Juni 1933.[10] Sie war, was heute vielfach übersehen wird (wie übrigens einst Speners „Pia Desideria“), an die Pfarrer und Prediger der evangelischen Kirche gerichtet und stellte eine einzige Beschwörung dar, jetzt „unter keinen Umständen“ im Eifer für irgend etwas, was man für eine gute Sache hielte, seine theologische Existenz zu verlieren.[11] Was aber meinte dieser merkwürdige Begriff? Karl Barth erklärt das sehr genau. „Unsere theologische Existenz“, so sagte er, „ist unsere Existenz in der Kirche, und zwar als berufene Prediger und Lehrer der Kirche“, und das hieß, wie er wenig später erklärte, „unsere Bindung an das Wort Gottes und die Geltung unserer besonderen Berufung zum Dienst am Wort Gottes“.[12] Worin aber bestand nun die Gefahr des Verlustes dieser theologischen Existenz im Sommer 1933? Sie bestand darin, daß wir „über der Macht anderer Ansprüche die Intensität und Exklusivität des Anspruchs des göttlichen Wortes als solche nicht mehr und damit dieses Wort sofort überhaupt nicht mehr verstehen“; daß wir „in der Ängstlichkeit vor allerhand Gefahren der Gewalt des Wortes Gottes nicht mehr so ganz trauen, sondern ihm mit allerhand Veranstaltungen zu Hilfe kommen zu müssen meinen“; daß wir „unter dem stürmischen Eindruck gewisser .Mächte, Fürstentümer und Gewalten' Gott noch anderswo suchen als in seinem Wort und sein Wort noch anderswo als in Jesus Christus und Jesus Christus noch anderswo

[9] So nach Asmussens Frankfurter Arbeitsexemplar im LKA Bielefeld 5.1 Nr. 708. Siehe dazu auch Nicolaisen, 26f.
[10] Die Schrift liegt inzwischen in einer vorzüglich kommentierten Neuausgabe von Hinrich Stoevesandt vor. *Karl Barth,* Theologische Existenz heute!, neu hg. v. Hinrich Stoevesandt, ThExh 219, München 1984. Zur Bedeutung dieser Schrift im Sommer 1933 siehe auch *Klaus Scholder*, Die Kirchen und das Dritte Reich I. Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934, Frankfurt/Berlin/Wien 1977, 552559.
[11] Stoevesandt (Hg.), Theologische Existenz heute!, 27.
[12] A.a.O. 27. 29.

als in der heiligen Schrift …“[13]

Wer hört hier nicht schon den Ton von Barmen kräftig und unüberhörbar angeschlagen?

Wer dergestalt seine theologische Existenz verlöre, sei, so meinte Barth, nicht mehr Prediger und Lehrer der Kirche, sondern Politiker oder Kirchenpolitiker. Es sei kein Schimpf, dies zu sein, aber es ist eben „etwas anderes, Theologe zu sein“.[14]

Nach dieser Einleitung folgte eine vernichtende Kritik der kirchenpolitischen Pläne der „Deutschen Christen“. Fast noch härtere Kritik freilich galt ihren Gegnern, der sogenannten „Jungreformatorischen Bewegung“. Ihnen, den Jungreformatoren, seinen Freunden also, warf Barth zu ihrer Bestürzung vor, ebenfalls nur Kirchenpolitik zu machen, nämlich „Taktik gegen Taktik, Überrumpelung gegen Überrumpelung, Kundgebung gegen Kundgebung zu setzen“ und damit, wie die Kirchenpolitik der Deutschen Christen, „mit ganz gewöhnlicher Politik ein gutes Stück weit verhängt“ zu sein.[15]

Statt dessen rief Barth die Pfarrer dazu auf, wo es nötig werde, d. h. wo der Feind in Sicht komme, „durch Wort und Tat das kirchliche Bekenntnis“ zu wiederholen und zu bekräftigen. „Wo das Bekenntnis ist“, so heißt es dann wörtlich weiter, „da ist die eine heilige Kirche im Kampf mit dem Irrtum, in welchem sie nicht unterliegen wird. Wo dagegen ‚Bewegungen‘ sind“ – Barth dachte hier selbstverständlich vor allem an die Glaubensbewegung Deutsche Christen und an die Jungreformatorische Bewegung – „da ist selber schon Irrtum und Sekte mindestens in größter Nähe. Der heilige Geist braucht keine ‚Bewegungen‘. Und die allermeisten ‚Bewegungen‘ hat wahrscheinlich der Teufel erfunden.“[16]

Was Karl Barth hier mit aller nur wünschenswerten Klarheit und Deutlichkeit aussprach, war dies, daß der Streit *in* der Kirche und *um* die Kirche ein theologisches und kein kirchenpolitisches und schon gar kein politisches Thema sei; und daß der Kampf deshalb theologisch – mit dem kirchlichen Bekenntnis in Wort und Tat! –, nicht aber kirchenpolitisch oder politisch geführt werden müsse, andernfalls er unweigerlich verloren gehe.

In dieser Position aber läßt sich bereits die ursprüngliche Bedeutung von Barmen erkennen. Daß die Barmer Synode im Mai 1934 eine Theologische Erklärung dieses grundsätzlichen Zuschnitts annahm, bedeutete nichts anderes, als daß die kirchliche Opposition für einige Wochen oder Monate im Frühjahr und Sommer 1934 diese theologische Position Barths übernahm. Sie übernahm sie, nachdem sie überall dort, wo sie sich politisch und kirchenpolitisch versucht hatte – am deutlichsten bei dem verheerenden Führerempfang am 25. Januar 1934[17] – die schmählichsten Niederlagen erlitten, dagegen überall dort, wo sie zum Bekenntnis gerufen, ungeahnte Zeichen des Geistes und der Kraft empfangen hatte.[18] „Gott“, so kommentierte der Essener Pfarrer Graeber in Barmen diese Erfahrungen drastisch genug, „Gott hat uns zu-

[13] A.a.O. 30.
[14] A.a.O. 31.
[15] A.a.O. 73.
[16] A.a.O. 81f.
[17] Eine neuere Darstellung dieses unglücklichen Empfangs fehlt. Materialreich, aber etwas einseitig *Wilhelm Niemöller*, Hitler und die evangelischen Kirchenführer (zum 25. Januar 1934), Bielefeld 1959. – *Ders.*, Epilog zum Kanzlerempfang, in: Wilhelm Niemöller, Wort und Tat im Kirchenkampf. Beiträge zur neuesten Kirchengeschichte (TB 40), München 1969, 80-99.
[18] Als solche Zeichen empfanden sich durchweg die ersten freien Synoden. Vgl. etwa *Joachim Beckmann*, Rheinische Bekenntnissynoden im Kirchenkampf. Eine Dokumentation aus den Jahren 1933-1945, Neukirchen 1975, insbes. 59-90 (Erste Freie Evangelische Synode); 103-123 (Gemeindetag unter dem Wort); 124-150 (Westfälische Bekenntnissynode und Freie Evangelische Synode im Rheinland).

sammengeprügelt, und vielleicht brauchen wir noch mehr Prügel."[19]

Es erscheint angesichts dieses unzweifelhaften historischen Befundes einigermaßen problematisch, etwa die zweite Barmer These – wie es der Theologische Ausschuß der EKU getan hat – ohne Umschweife für einen „politischen Auftrag der christlichen Gemeinde" in Anspruch zu nehmen.[20] In Wahrheit lag die historische Bedeutung der Theologischen Erklärung darin, daß sie sich die damals übermächtige politische Fragestellung gerade nicht aufnötigen ließ. Gerade darin bestand ihre befreiende Kraft, gerade darin lag das Geheimnis ihrer Wirkung.

Die Grundposition, die Karl Barth in der „Theologischen Existenz heute! " bezog, wiederholte und bestätigte er in der zweiten kirchlich-theologischen Äußerung, die hier herangezogen werden muß, und die bereits in die unmittelbare Vorgeschichte von Barmen gehört. Es handelt sich um die „Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse in der Deutschen Evangelischen Kirche der Gegenwart" auf der ersten Freien reformierten Synode von Barmen am 3. und 4. Januar 1934.[21] Dieser wichtige Text ist bisher überraschenderweise kaum in die Auslegung von Barmen eingegangen.

Die Verwandtschaft zwischen den Erklärungen vom Januar und vom Mai liegt auf der Hand. Hier, im Januar, findet sich bereits die Form von These und Verwerfung; hier findet sich der Aufruf an Lutheraner, Reformierte und Unierte, gemeinsam zu reden; und hier findet sich auch zum ersten Mal in dieser Weise ausdrücklich ausgesprochen, was nach Barths Überzeugung den Kem des Kirchenkampfes bildete.

Es ging dabei nicht um die politischen Fragen von Unterdrückung und Entrechtung; es ging nicht einmal um die kirchenpolitischen Bemühungen einer Gleichschaltung von Kirche und Staat; sondern es ging, wie Barth sagte, und wie Asmussen dann in Barmen fast wörtlich wiederholte, um einen Irrtum, der die Kirche schon seit Jahrhunderten verwüste, um die Meinung nämlich, „daß neben Gottes Offenbarung, Gottes Gnade und Gottes Ehre auch eine berechtigte Eigenmächtigkeit des Menschen über die Botschaft und die Gestalt der Kirche ... zu bestimmen habe".[22]

Die Januar-Erklärung, die sich die reformierte Synode dann zu eigen machte, bezog also nicht etwa eine politische Gegenposition zur politischen Position der Deutschen Christen, sondern sie argumentierte auf einer völlig anderen Ebene. Sie behauptete, daß der Irrtum der Deutschen Christen keineswegs ein politischer Irrtum sei, vielmehr derselbe, „wie der Irrtum der Papstkirche und der Schwärmerei", und daß der Feind mithin „nicht ein neuer, sondern ein alter in neuer Gestalt sei, nämlich der immer gleiche Anspruch des Menschen, „unter Berufung auf seinen Geist, sein Gewissen, seine Gerechtigkeit Gott gegenüber ein zweiter Gott" sein zu wollen.[23]

Und weil diese Front, Papsttum, Schwärmer und Humanisten, unbeschadet aller

---

[19] Zitiert nach C. *Nicolaisen,* Zur Entstehungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung, in: Alfred Burgsmüller/Rudolf Weth (Hg.), Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, Neukirchen 1983, 24.

[20] Siehe o. Anm. 5.

[21] Vollständiger Text bei Joachim Beckmann, Rheinische Bekenntnissynoden, 34-46.

[22] So die erste These der Januar-Erklärung (Beckmann, Rheinische Bekenntnissynoden, 34). Vgl. dazu Asmussens Kommentar zur 1. These der Theologischen Erklärung vom Mai (Burgsmüller/Weth, Barmer Theologische Erklärung, 48). Es geht also nicht an, in diesem Punkt einen Gegensatz zwischen Barth und Asmussen konstruieren zu wollen, wie etwa Eberhard Bethge will *(Eberhard Bethge,* Gegen die Politisierung der Kirche? Das Barmer Bekenntnis in der dritten Generation, in: Barmen 1934-1984. Beiträge zur Diskussion um die Theologische Erklärung von Barmen, hg. v. R. Schulze/H. Ludwig, Berlin (Ost) 1983, 27 u. ö.).

[23] Zu These 1,2 (J. Beckmann, Rheinische Bekenntnissynoden, 36).

Lehrunterschiede zwischen Reformierten und Lutheranern, einst die große gemeinsame Gegenfront zur reformatorischen Lehre bildete, deshalb konnte Karl Barth dazu auf rufen, daß lutherische, reformierte und unierte Gemeinden und Kirchen erneut gemeinsam gegen diese Irrlehre streiten sollten.[24]

Aus der theologischen Thematisierung des Kirchenkampfes folgten schließlich auch die Thesen zum Verhältnis von Kirche und Staat. So wie Barth die Dinge sah, mußten sie so formuliert sein, daß auch dieses Verhältnis von der Kirche aus unter allen Umständen nur theologisch zu bestimmen war. Keinesfalls durften hier inhaltliche politische Formulierungen auftauchen, die die ganze Erklärung dann gleichsam durch die Hintertür als eine eben doch politisch gemeinte Äußerung erscheinen lassen konnten.

So streng wie nur je eine lutherische Zwei-Reiche-Lehre unterschied darum Karl Barth hier, im Januar-Bekenntnis, zwischen Kirche und Staat, die je ihr eigenes, besonderes Amt besitzen. Ähnlich wie später in Barmen hieß es hier: „Die Kirche kann dem Staat dieses sein besonderes Amt nicht abnehmen. Sie kann sich aber auch ihr eigenes Amt nicht vom Staate abnehmen, sie kann ihre Botschaft und ihre Gestalt nicht vom Staat her bestimmen lassen.“[25]

Kirche und Staat befinden sich also in einem Verhältnis wechselseitiger Unabhängigkeit und Freiheit. Es beruht auf der Unterscheidung der Ämter. So wenig der Staat ein kirchlich-theologisches Mandat besitzt, so wenig besitzt die Kirche ein staatlich-politisches Mandat. Aber – und auf diesem Aber liegt nun ein entscheidendes Gewicht – das bedeutet nicht, daß die Kirche den Staat sich selbst und seiner sogenannten Eigengesetzlichkeit überlassen und ihm „vorbehaltlosen Gehorsam entgegenbringen“ dürfe. Diese Konsequenz wird ausdrücklich abgelehnt. Von einer unpolitischen, einer weltabgewandten, einer nur an der Innerlichkeit des Menschen interessierten Kirche ist nicht die Rede. Die Unterscheidung der Ämter bedeutet vielmehr, daß die Kirche auf eine staatlich-politische Herausforderung nur als Kirche, und das heißt theologisch antworten kann. Mit den Worten Karl Barths (und hier hören wir schon die fünfte These von Barmen) hieß das: Die Kirche begleitet die Welt, auch die Welt des Politischen, „mit der ernsten Anerkennung ihres zeitlichen, bestimmten und begrenzten Rechtes mit ihrer Fürbitte, aber auch mit der Erinnerung an Gottes Reich, Gesetz und Gericht, mit der Hoffnung auf ihn, der alles lenkt, um alles neu zu machen“. Das, so erläutert Karl Barth, „ist der entscheidende Akt, den die Kirche für die Welt tun kann“. Die politischen Mittel der Kirche also sind die Mittel der Kirche überhaupt: Fürbitte und Predigt.[26]

Die „Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse in der Deutschen Evangelischen Kirche der Gegenwart“ enthielt also nichts anderes als die Ausfüllung und Bekräftigung dessen, was in der „Theologischen Existenz heute! “ bereits grundsätzlich entschieden war. Es ging darum, den Kirchenkampf (um hier ein berühmtes Zitat von Karl Marx zu variieren) vom Kopf auf die Füße zu stellen, das hieß, die politischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen entgegen allem Anschein zu theologischen zu erklären. Erst wenn die kirchliche Opposition dies begriffen hatte, konnte sie als Kirche argumentieren. Eben das ist auch, wie sich schon an der Verwandtschaft des Januar-Textes mit der Theologischen Erklärung zeigen läßt, der Kem von Barmen. Und man kann mit einiger Sicherheit sagen, daß es ohne diese grundstürzende Einsicht in Deutschland keine Bekennende Kirche gegeben hätte.

Um uns das zu verdeutlichen, müssen wir nun einen kurzen Blick auf die kirchenpolitische

[24] These I, 3 (a.a.O. 36f).
[25] These V, 4 (a.a.O. 45).
[26] These III, 2 (a.a.O. 41).

Entwicklung in der ersten Hälfte des Jahres 1934 werfen.

II. Die kirchenpolitische Entwicklung von Januar bis Mai 1934

Mit der Annahme der Barthschen Erklärung durch die Freie reformierte Synode am 4. Januar 1934 war nach Barths eigenem Verständnis aus der Meinung eines einzelnen Professors ein Bekenntnis geworden. Aber das bedeutete zunächst fast nichts. Denn es gab damals Dutzende von Bekenntnissen und bekenntnisähnlichen Formulierungen. Dazu repräsentierte die Freie Synode in Barmen nicht einmal die ganze, zahlenmäßig ohnehin kleine reformierte Minderheit in der Kirche. So erschien der ganze Vorgang von Berlin aus, wo die kirchenpolitischen Würfel fielen, nicht nur geographisch durchaus als ein Randereignis.

Hier, in der Reichskirchenregierung in Berlin, hatten sich, von der kirchlichen Öffentlichkeit kaum bemerkt, um die Jahreswende 1933/34 entscheidende Veränderungen vollzogen. Mitte Dezember war der junge und ehrgeizige rheinische Bischof Dr. Oberheid, ein Deutscher Christ der ersten Stunde, von Koblenz nach Berlin übergesiedelt und war dort nach Hossenfelders Sturz zum ersten Berater des Reichsbischofs aufgestiegen. Oberheid knüpfte alsbald Kontakte zu dem berüchtigten ehemaligen Kirchenkommissar August Jäger. Und unter Oberheids Einfluß und mit Unterstützung der Preußischen Staatsregierung entstand nun der Plan, gleichsam in einer „Revolution von oben“ die erst wenige Monate alte Reichskirchenverfassung zu stürzen und an ihrer Stelle eine einheitliche deutsch-lutherische Reichs- und Nationalkirche zu errichten. Die Grundidee dabei war eine moderne Erneuerung des landesherrlichen Kirchenregiments (dessen Ende ja gerade erst 15 Jahre zurücklag) durch die Übergabe der Kirchengewalt circa sacra an die Führung des Reiches. Da Hitler selbst unglücklicherweise katholisch war, war als erster „Summus episkopus“ der lutherischen Reichskirche sein Stellvertreter, der preußische Ministerpräsident Hermann Göring, vorgesehen, der seine Befugnisse durch eine Art kirchlichen Staatssekretär (das war das Amt, das Oberheid für August Jäger ausersehen hatte) ausüben sollte. Dem Reichsbischof blieb die sogenannte geistliche Leitung der Kirche. Durch diese Konstruktion sollte sichergestellt werden, daß die Reichskirche personell, formal und inhaltlich dem Staat des Dritten Reiches tatsächlich vollständig gleichgeschaltet wurde und gleichgeschaltet blieb.[27]

Zunächst hoffte der Reichsbischof am Anfang des Jahres 1934 noch auf die unmittelbare Zustimmung Hitlers zu diesen Plänen. Als sie ausblieb, versuchte August Jäger, der im April Oberheid verdrängt hatte, durch die förmliche Gleichschaltung der Landeskirchen mit der Reichskirche innerkirchlich vollendete Tatsachen zu schaffen, um die geeinte Reichskirche Hitler anzutragen. Als die Barmer Synode Ende Mai zusammentrat, sah es ganz danach aus, als seien diese Pläne schon fast gelungen. Nahezu alles, was die kirchliche Opposition politisch und kirchenpolitisch dagegen unternommen hatte, war entweder fehlgeschlagen oder hatte sich letztlich als unwirksam erwiesen.

Erfolge für die Opposition hatte es lediglich in den rechtlichen Auseinandersetzungen gegeben. Ihre Bedeutung war jedoch im Mai noch nicht abzusehen.

Wenn die kirchliche Opposition so wenig erfolgreich operierte, so lag das auch an ihrer Uneinheitlichkeit und Zersplitterung. Die Spitze dieser Oppositionsbewegung bildete unzweifelhaft der Pfarrernotbund, dessen wirksamer Einsatz freilich weitgehend auf die altpreußische Kirche beschränkt blieb. Nach seiner Verpflichtungserklärung ging es den Mitgliedern um die

[27] Zu diesen bisher nur in Bruchstücken bekannten Plänen und Vorstellungen sowie zu den folgenden Ausführungen verweise ich auf den demnächst erscheinenden 2. Band meiner Darstellung „Die Kirchen und das Dritte Reich“.

alleinige „Bindung an die Heilige Schrift und an die Bekenntnisse der Reformation“, also um ein theologisches Ziel; aber so wie Martin Niemöller den Notbund führte und einsetzte, war er bis zum Frühjahr 1934 ein vorwiegend kirchenpolitisches Instrument.

Neben dem Pfarrernotbund standen gegen den Reichsbischof – gleichsam als letzte Säulen der alten Kirche – die beiden süddeutschen Landesbischöfe mit ihren Landeskirchen. Ihrer Stellung und ihren Interessen nach waren sie begreiflicherweise eher an der Kontinuität und also am Kompromiß orientiert als am Bruch.

Und schließlich gab es in allen deutsch-christlich beherrschten Kirchengebieten, in den preußischen Provinzialkirchen ebenso wie in den anderen Landeskirchen, mehr oder minder große oppositionelle Minderheiten, die allerdings zu Jahresbeginn 1934 selbst innerhalb der Landeskirchen im allgemeinen nur lose, darüber hinaus noch gar nicht organisiert waren.

Dazu kamen noch vereinzelte Vertreter von Verbänden, so die inzwischen amtsenthobenen Führer der evangelischen Jugend; und seit Jahresende zunehmend auch ehemalige Deutsche Christen, die sich von der Reichsführung abgewendet hatten. Sprecher und Führer dieser bunten Oppositionsfront war der bayerische Landesbischof Hans Meiser, der auch die kirchenpolitischen und politischen Aktivitäten der Opposition im Vorfeld des Empfanges der evangelischen Kirchenführer bei Hitler am 25. Januar organisierte.

Dieser Empfang der beiden streitenden Parteien sollte nach dem Willen der Opposition zum Rücktritt des Reichsbischofs und zu einer Erneuerung des Reichskirchenregiments führen. Und die Sache schien politisch schon so gut wie entschieden. Durch pausenlose, intensive Bemühungen war es gelungen, wesentliche Mitglieder des Reichskabinetts, den Reichsaußenminister, den Reichsinnenminister, den Reichsfinanzminister und den Vizekanzler für die Sache der kirchlichen Opposition zu gewinnen. Noch wichtiger aber war es, daß sich der Reichspräsident bereit erklärt hatte, bei Hitler persönlich für die Sache der Opposition einzutreten. Diesem vereinten politischen Druck, so meinte man, werde der Reichskanzler kaum standhalten können.

Aber dann zeigte sich, daß Hitler und der preußische Ministerpräsident Göring im politischen Spiel den Kirchenführern bei weitem überlegen waren. Mit einem simplen, aber wirkungsvollen Trick gelang es Göring, die Vertreter der Opposition auf dem Empfang derartig einzuschüchtern und zu entmutigen, daß die Bischöfe zwei Tage später einer Erklärung zustimmten, die dem Reichsbischof uneingeschränkte Unterstützung zusagte und damit das genaue Gegenteil dessen darstellte, wofür man angetreten war.[28] Dieses kirchenpolitische Desaster hatte zwei unmittelbare Folgen.

Für die deutsch-christliche Reichskirchenleitung, für Oberheid, August Jäger und ihre Marionette, den Reichsbischof, war dieses Ereignis der Anlaß, um ohne weitere Rücksichten an die Zerschlagung der Verfassung, die Entmachtung der Landeskirchen und ihre Eingliederung in die Reichskirche zu gehen. Den Anfang machte die Evangelische Kirche der Altpreußischen Union. Schon am 26. Januar erschien eine Verordnung zur Sicherung einheitlicher Führung der altpreußischen Kirche, die ihre Verfassung an entscheidenden Stellen aufhob; am 1. März übertrug der Reichsbischof als preußischer Landesbischof seine Befugnisse auf die Reichskirche, worauf diese am folgenden Tag durch Kirchengesetz die Leitung der altpreußischen Kirche übernahm. Dieses Kirchengesetz hob die bisherige preußische Kirchenverfassung in allen wichtigen Teilen auf und sollte die preußische Kirche mit allen ihren Kirchenprovinzen in ein

[28] *Kurt Meier*, Der evangelische Kirchenkampf. Gesamtdarstellung in drei Bänden I. Der Kampf um die „Reichskirche“, Göttingen 1976, 154-165. Zum Kanzlerempfang am 25. Januar 1934 s. oben Anm. 17.

einheitlich organisiertes und zentral geführtes Kirchengebiet der Reichskirche verwandeln. Wenig später, am 19. März, riefen Oberheid und Jäger die deutsch-christlichen Kirchenführer von elf Landeskirchen, darunter Nassau-Hessen, Sachsen, Schleswig-Holstein, Hamburg und Mecklenburg, nach Berlin, um ihnen zu eröffnen, daß ihre Landeskirchen im Lauf der nächsten Wochen auf die gleiche Weise ebenfalls in die Reichskirche eingegliedert werden sollten.[29] Widerstand gegen diese Pläne war weder von den Kirchenführern noch von den deutsch-christlichen Synoden dieser Landeskirchen zu erwarten.

Und so waren, was man allzuleicht vergißt, Mitte Mai 1934 samt Thüringen und Hannover, wo die Sache freilich umstritten blieb, zahlenmäßig bereits rund Dreiviertel aller evangelischen Deutschen in der Reichskirche gleichgeschaltet. An ernsthaften Hindernissen blieben nur noch Bayern und Württemberg übrig. Alle Versuche der jeweiligen kirchlichen Oppositionsgruppen in den Kirchenprovinzen und Landeskirchen, das Schicksal der Gleichschaltung auf politischem oder kirchenpolitischem Wege abzuwenden, waren gescheitert, in Nassau-Hessen und Sachsen so gut wie in Hannover und selbst in Westfalen, wo die Opposition die bei weitem stärkste Stellung in Deutschland besaß. Und wenn auch im Rückblick das rein Formale und Schematische dieser Vorgänge deutlich heraustritt, war die Wirkung auf die Zeitgenossen doch tief und nachhaltig. Angesichts der Schnelligkeit und Rücksichtslosigkeit, mit der die Reichskirchenregierung und die ihr verbundenen deutsch-christlichen Kirchenleitungen arbeiteten, schien das Ende einer evangelischen Kirche, die diesen Namen verdiente, unmittelbar bevorzustehen.

Weit wichtiger für die Zukunft der Kirche als diese scheinbar übermächtige Aktion war jedoch eine andere Entwicklung, die ebenfalls unmittelbar nach dem Führerempfang begann.

Sie tritt uns deutlich entgegen in einer kritischen Erklärung, die zwei Pfarrer aus der uckermärkischen Provinz Anfang Februar der Führung des Pfarrernotbundes in Berlin zusandten.

„Die kirchenpolitischen Aktionen sind zusammengebrochen“, so erklärten die Verfasser, „nicht nur infolge des schuldhaften Umfalls der Kirchenführer, sondern auch weil der Pfarrernotbund seine Sache mit der ihren verkoppelt und auf menschliche Geschicklichkeit der Verhandlungsführung und Zuverlässigkeit von Menschen gebaut hat.“ Zu lernen sei aus dem Erlebten, so fuhren die Verfasser fort, die Rettung der Kirche nicht von politischen Aktionen zu erwarten, sondern vom Glauben der Gemeinde. Mit wenigen einfachen Sätzen umrissen sie dann das schwierige Verhältnis von Politik, Kirchenpolitik und Verkündigung in dieser Zeit.

„Rechte Kirchenpolitik in der evangelischen Kirche ist nur möglich als Verkündigung. Rechte Verkündigung wirkt immer als ein politisches Handeln in Gemeinde, Kirche und Staat. Niemals aber darf die Verkündigung in den Dienst politischer oder kirchenpolitischer Zwecke gestellt werden.“[30]

Präziser konnte man den theologischen Weg, den Karl Barth und die Freie reformierte Synode bereits beschritten hatten, kaum beschreiben. Und in der Tat begann sich’s nun in den gleichgeschalteten Kirchen in diesem Sinne zu regen.

Den Anfang machten die westlichen Provinzialkirchen Preußens und unter ihnen als erste die rheinische.

---

[29] Auszüge aus dem Protokoll dieser Sitzung in: Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau II, Darmstadt 1979, 231-234.

[30] Zur Lage. Erwägung von Haehnelt und Wolter, Strasburg. EZA Berlin. KKA Nr. 14/13.

Schon am 12. Februar, kaum drei Wochen nach dem Führer-Empfang, lud der Bruderrat der Rheinischen Pfarrbruderschaft Pfarrer und Presbyter, die sich zur Pfarrbruderschaft bekannten, auf den 18. und 19. Februar zu einer Freien Synode nach Barmen ein. Trotz der Kürze der Zeit waren auf dieser ersten Freien Synode der Rheinischen Provinzialkirche 30 von 33 rheinischen Kreissynoden durch Prediger und Älteste vertreten. Die Predigt von Friedrich Graeber aus Essen, mit der diese Synode eröffnet wurde, und das Referat von Joachim Beckmann zeigten, worum es nun ging, nämlich, mit Beckmanns Worten, um eine Kirche, „die sich *theologisch* versteht und nicht anthropologisch, auch nicht soziologisch, also von Gott her und nicht vom Menschen, von der Menschwerdung Gottes und nicht von menschlichen Ideen oder menschlichen Gemeinschaften her. Aus dieser Einsicht ergibt sich für uns eine entschlossene und rücksichtslose Abkehr von den bisherigen Mitteln und Wegen“ hin zu einer *„nur Gott gehorsamen* Kirche“.[31]

Wie dieser neue Weg aussah, zeigte sich auch daran, daß die Synode in ihrer Entschließung ausdrücklich die Theologische Erklärung der reformierten Synode vom Januar übernahm.[32]

Anfang März folgten dann auf diesem Wege Berlin-Brandenburg, Mitte März, unter besonders dramatischen Umständen, Westfalen.

Die große Frage war nun die Verbindung des Westens und Ostens mit den süddeutschen Landeskirchen.[33] Am 11. April wurde zu diesem Zweck in Nürnberg ein gemeinsamer Aktionsausschuß gebildet. Aber auch hier ging es erst voran, als die Reichskirchenregierung Mitte April die württembergische Kirche in einer Art Handstreich zu überrumpeln versuchte. Obwohl dieser erste Zugriff scheiterte, erkannte man in Stuttgart wie in München die Gefahr und rückte nun enger mit den anderen Gruppen zusammen. So kam es am 22. April in Ulm zur sogenannten „Ulmer Erklärung“, die man mit Recht die Geburtsstunde der Bekennenden Kirche nennen kann.

In diesem Dokument erklärten „die versammelten Vertreter der württembergischen und bayerischen Landeskirchen, der freien Synoden im Rheinland, Westfalen und Brandenburg, sowie vieler bekennender Gemeinden und Christen in ganz Deutschland“: „Um der dauernden Gefährdung des Bekenntnisses und der Kirche willen stellen wir uns ... dar als eine Einheit, die durch die Kraft Gottes treu zum Bekenntnis zu stehen gedenkt, obschon wir damit rechnen müssen, daß uns daraus viel Not erwachsen wird. Wir ... sind aber in Gottes Wort getrost und freudig, alles auf uns zu nehmen, was Gott uns auferlegt, – komme, was da wolle -, damit das Kreuz Christi wirklich das Leben der Kirche beherrsche.“[34]

Mit dieser Erklärung hatte sich Karl Barths Verständnis des Kirchenkampfes als einer theologischen Entscheidung durchgesetzt. Nicht alle, die in Ulm versammelt waren, begriffen das in gleicher Weise. Aber grundsätzlich wurde in Ulm ausgesprochen, worauf Karl Barth immer gedrängt hatte. Es ging nicht um politische Entscheidungen und auch nicht mehr um kirchenpolitische Positionen, sondern es ging um das Bekenntnis der Kirche, um die „Theologische Existenz heute“. Der Weg zur Barmer Synode war frei.

---

[31] Beckmann, Rheinische Bekenntnissynoden, 66f.
[32] A.a.O. 89.
[33] Zu dieser Entwicklung, die am 19. März in Frankfurt begann und zur Barmer Synode führte, siehe auch C. Nicolaisen, Der lutherische Beitrag, 17-21.
[34] Text u. a. in: *Kurt Dietrich Schmidt*, Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage II. Das Jahr 1934, Göttingen 1935, 62f.

III. Die „Theologische Erklärung“

Es entsprach dieser theologischen Thematisierung des Kampfes, daß die Hindernisse auf dem Weg zur Synode und zur Verabschiedung der Theologischen Erklärung nicht von außen, sondern von innen, also aus Theologie und Kirche selbst kamen.

Wir lassen jetzt alle kirchenrechtlichen Fragen beiseite, die sich auf das schwierige Verhältnis der Barmer Synode zur Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche beziehen, ebenso wie die Probleme, die sich aus der Spannung zwischen den „intakten“ süddeutschen Landeskirchen und den Vertretungen der „zerstörten“ Kirchen ergaben, und beschränken uns auf diese theologische Problematik.

Daß die theologischen Fragen so in den Vordergrund rücken konnten, hatte mm allerdings auch einen politischen Grund. In diesem Zusammenhang muß auf den im Rückblick einigermaßen erstaunlichen Umstand hingewiesen werden, daß die Verantwortlichen in den Wochen der Vorbereitung offensichtlich kaum Sorge vor polizeilichen Maßnahmen hatten. In der Tat bestand, soweit wir wissen, dazu auch kein Grund. Im Reichsinnenministerium wurde die Ankündigung der Synode offenbar zustimmend zur Kenntnis genommen; und bei der weit gefährlicheren Preußischen Geheimen Staatspolizei setzte man auf eine Spaltung der Bekenntnisfront, die man durch eine Polizeiaktion nicht stören wollte.[35] So machte man in den vorbereitenden kirchlichen Gremien keinerlei Anstalten, die Sache geheim zu halten. Auch die Synode selbst verlief ungestört und in voller Öffentlichkeit. Man muß sich das auch deshalb klarmachen, weil die Tatsache, daß die erste Reichsbekenntnissynode im Dritten Reich in voller Freiheit tagen konnte, selbstverständlich zur politischen Erfahrung und zum politischen Urteilsbild der Synodalen gehörte. Auch für Karl Barth war der Staat Hitlers noch kein totaler Unrechtsstaat, solange er der Kirche diese Freiheit ließ. Man kann die fünfte Barmer These, die über das Verhältnis von Kirche und Staat spricht, ohne diese für jeden Synodalen gegenwärtige Erfahrung nicht verstehen.

Weit größere Sorgen bereiteten den vorbereitenden Gremien die innerkirchlichen Widerstände. Diese Widerstände gegen das ganze Unternehmen einer Reichsbekenntnissynode und insbesondere gegen eine gemeinsame Theologische Erklärung kamen vor allem aus dem lutherischen Lager und hatten zwei konkrete Ansatzpunkte.[36]

Der eine Ansatzpunkt lag in der Furcht vor einem Unionismus, der eben das, was er zu retten vorgebe, in Wahrheit verderbe, nämlich das Bekenntnis. Dieser Widerstand orientierte sich an einem historischen Bekenntnisbegriff, der sich vor allem aus der lutherischen Erneuerungsbewegung des 19. Jahrhunderts speiste, und der die lutherischen Bekenntnisschriften für schlechthin kirchgründende Urkunden hielt. Jede Vermengung etwa mit reformierten Gedanken, wie man sie in einem von Karl Barth entworfenen Text selbstverständlich vermutete, mußte deshalb die Grundlagen der lutherischen Kirchen gefährden. Schon Anfang Mai warnte deshalb der bayerische Landesbischof im Vorbereitungsausschuß der Synode davor, sich auf „Bekenntnisfragen“ einzulassen oder etwa „ein gemeinsames Bekenntnis“ entwerfen zu wollen – eine für die Vorbereitung einer gemeinsamen Bekenntnissynode etwas kuriose Einschränkung.[37]

Aber diese Bedenken waren da und nicht wegzureden und mußten in der Theologischen

---

[35] G. Niemöller. Die erste Bekenntnissynode I, 67.
[36] Zu den Auseinandersetzungen im Vorfeld der Synode s. jetzt C. Nicolaisen, Der lutherische Beitrag, 27 ff und *Martin Wittenberg*, Hermann Sasse und „Barmen “, in: Die lutherischen Kirchen, 84-106.
[37] Protokoll der 3. Sitzung des Nürnberger Ausschusses am 7. Mai 1934, LKA Bielefeld 5. 1 Nr. 704 Fasz. 2.

Erklärung auf genommen werden. In der Tat bestimmen sie namentlich die Einleitung unverkennbar. Schon die Überschrift: „Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche“ sollte deutlich machen, daß es sich hier nicht um ein „Bekenntnis“, sondern um eine aktuelle theologische Stellungnahme handelte.[38] Und wenn dann in der Einleitung von der Deutschen Evangelischen Kirche als einem „Bund von Bekenntniskirchen“ gesprochen wurde; von einem „gemeinsamen Wort“, das den Gliedern lutherischer, reformierter und unierter Kirchen heute „in den Mund gelegt“ sei, und schließlich ausdrücklich Gott anbefohlen wurde, „was dies für das Verhältnis der Bekenntniskirchen untereinander bedeuten mag“ – so wird aus all diesen Formulierungen das Bemühen deutlich, auch den strengen Lutheranern die Zustimmung zu ermöglichen.

Der zweite Ansatz der lutherischen Kritik, soweit sie im Vorfeld und auf der Synode selbst laut wurde, bezog sich auf die Theologie der Erklärung und betraf vor allem drei Fragen: „Die Frage der natürlichen Theologie, die Frage der Schöpfungsordnung und das Ethos des christlichen Handeins.“[39] Die entscheidenden Bedenken in dieser Hinsicht wurden vor allem durch eine Neuformulierung der fünften These beseitigt, die Barth nach stundenlangen Ausschußberatungen noch tief in der Nacht vornahm, und die das Amt des Staates stärker betonte.

Dies hinderte die Erlanger Lutheraner, vor allem Althaus und Elert, nicht, der Theologischen Erklärung alsbald nach ihrem Erscheinen aus lutherischer Sicht eine glatte Irrlehre vorzuwerfen.[40]

Es ist nicht ganz leicht, die Leidenschaft und die Hartnäckigkeit des lutherischen Widerstandes gegen Barmen heute noch verständlich zu machen, weil die beiden Hauptansatzpunkte inzwischen durch den Gang der Geschichte widerlegt sind.

Das gilt für die theologische Kritik der Erlanger Lutheraner, die in den entscheidenden Punkten überholt ist, ebenso wie für das konfessionelle Argument, wo die Leuenberger Konkordie aus dem Jahre 1973 mit der Erklärung der Kirchengemeinschaft unter allen reformatorischen Kirchen die Hoffnung der Barmer Synode eingelöst hat.

In den sieben Textgestalten, die zwischen dem ersten handschriftlichen Entwurf Barths und dem endgültigen Text der Theologischen Erklärung liegen[41], geht es vor allem um die Aufnahme und Verarbeitung dieser Punkte. Am Ende setzte sich dann in Barmen doch im wesentlichen jener Text durch, der am 15. und 16. März in Frankfurt vom Theologischen Ausschuß erarbeitet worden war.

Dieser Text wurde freilich – was heute vielfach übersehen wird – mit einer Bedingung verabschiedet. „Synode erkennt die Theologische Erklärung …“, so lautet der entscheidende Synodalbeschluß, „im Zusammenhang mit dem Vortrag von Pastor Asmussen als christliches, biblisch-reformatorisches Zeugnis an und nimmt sie auf ihre Verantwortung.“[42] Das hieß mit anderen Worten, die Synode wollte die Erklärung ausdrücklich im Sinne dieses Vortrags gelesen und verstanden wissen. Das entsprach im übrigen auch der Überzeugung Karl Barths, der in

[38] Dazu jetzt *Georg Kretschmar,* Barmen 1934: Bekenntnis als Widerstand, in: Die lutherischen Kirchen, insbes. 146ff.
[39] So faßte der Bericht des württembergischen Synodalen Otto Seiz die Streitpunkte zusammen (O. *Seiz,* Bericht über die erste Bekenntnissynode der DEK, LKA Stuttgart Dl. 49, 41).
[40] Zum sogenannten „Ansbacher Ratschlag“ s. G. Niemöller, Die erste Bekenntnissynode 1,142-156, und zu Althaus' Kritik, 168-170.
[41] Die Textvorlagen aus dem Besitz von Karl Barth sind vor kurzem von C. Nicolaisen im Nachlaß von Ernst Wolf aufgefunden worden und befinden sich jetzt im Karl Barth-Archiv in Basel.
[42] G. Niemöller, Die erste Bekenntnissynode II, 196.

einem Brief an Asmussen vom 23. Mai spontan erklärte, daß er das Referat „als Ganzes wie im Einzelnen als eine genaue Wiedergabe der Meinung anerkenne, in der ich meinerseits die Vorschläge für den Text der Erklärung gemacht hatte“.[43] Wer immer sich also um das Verständnis der Barmer Erklärung bemüht, handelt zumindest leichtfertig, wenn er nicht zunächst diesen ersten Kommentar zur Kenntnis nimmt. Man kann die Akzente durchaus anders setzen, als Asmussen das damals getan hat. Aber man kann nicht schlechthin das Gegenteil für wahr erklären. Und man muß seine andere Sicht wenigstens kenntlich machen und gewissermaßen gegen Asmussen und den historischen Willen der Synode verteidigen.

Wo liegt nun der inhaltliche Schwerpunkt der Theologischen Erklärung? Dies soll mit einigen Bemerkungen zur ersten und zweiten These angedeutet werden.

Die erste These bildet ohne Zweifel das Kernstück des Ganzen. Sie wiederholte im Grunde nichts anderes als das mächtige dreifache „Solus“ der Reformation: Solus Christus, sola scriptura, sola fide. Die Barmer Erklärung steht mit dieser Wiederholung weit näher beim jungen Luther und seiner Theologie als bei irgendeiner anderen Gestalt der Kirchengeschichte. Indem die Erklärung das „Solus Christus“ ausdrücklich wiederholte, begründete sie zugleich, daß es in den Auseinandersetzungen mit den Deutschen Christen zuerst und vor allem um ein theologisches Problem ging. Dieses theologische Problem war nicht einmal ein aktuelles, etwa durch die besonders anstößige „Politische Theologie“ der Deutschen Christen hervorgerufenes Problem, sondern es handelte sich dabei um eine sehr viel ältere Frage, die unter dem ganz unverfänglichen Begriff der „Natürlichen Theologie“ seit Jahrhunderten verhandelt wurde.

Asmussen hielt diesen entscheidenden Punkt in seinem Kommentar ausdrücklich fest. Wenn wir gegen die deutschchristliche Theologie protestieren, so sagte er, und das war keineswegs eine taktische Formel, „dann protestieren wir 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“.[44] Rechnete man jene zweihundert Jahre zurück, so kam man in die ersten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts, also in die Anfänge der deutschen Aufklärung. Und genau darauf zielte Asmussen, wenn er in seinem Kommentar weiter meinte, es sei eben 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“.[45]

Man muß sich der Radikalität dieser Aussage stellen. Denn sie bedeutet nichts anderes, als daß die Synode hier unter dem Aspekt des „Solus Christus“ die Deutschen Christen in eine Reihe mit Kant und Fichte, mit Schleiermacher und Ritschl, mit Friedrich Naumann und den Religiösen Sozialisten rückte. Aber das war die gleiche Ungeheuerlichkeit, die Luther unter dem gleichen Aspekt in einem Atemzug Papsttum, Humanisten, Schwärmer, Türken und Juden als Feinde des Evangeliums nennen ließ.[46] Die Bekennende Kirche, die von Barmen herkam, hatte nach ihrem eigenen Verständnis als Kirche also einen theologischen und keinen politischen Auftrag. Ihr Verzicht, sich im Dritten Reich als politische Widerstandsgruppe zu verstehen (abgesehen von der Frage, ob das aus äußeren Gründen überhaupt möglich gewesen wäre), entsprang also nicht nur der allgemein kritisierten Blindheit, Mutlosigkeit und

[43] Barth an Asmussen (23.5.1934). Karl Barth-Archiv, Basel.
[44] Burgsmüller/Weth, Barmer Theologische Erklärung, 48. Siehe dazu auch die 1. These der Januar-Erklärung oben Anm. 22.
[45] Burgsmüller/Weth, Barmer Theologische Erklärung, 48.
[46] Vgl. dazu *Heiko* A. *Oberman*, Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation, Berlin 1981, 95. 139 u. ö.

Anpassungsbereitschaft, die gewiß auch im Spiele waren. Im Kern entsprang dieser Verzicht einer theologischen Entscheidung.

Andererseits bedeutete dieser Verzicht – und das ist nun nicht weniger wichtig – keineswegs auch den Verzicht auf politische Wirkungen. Auch Luther hat sich ja, wie wir wissen, trotz der Zwei-Reiche-Lehre nicht gescheut, vom Bauernkrieg bis zu den Mansfelder Grafen notfalls sehr konkret politische Stellung zu beziehen, wenn die Unterscheidung der Mandate deutlich blieb. Ähnliches gilt auch für Barmen. Schon die Verwerfung anderer „Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten“[47] als Quelle der Verkündigung bestritt ja den allumfassenden Anspruch des neuen Systems. Denn niemand mußte damals erklären, daß mit den „Ereignissen“ die nationalsozialistische Revolution, mit den „Mächten“ Rasse, Blut und Boden, mit den „Gestalten“ der Führer selbst und mit den „Wahrheiten“ die neue Weltanschauung gemeint war. Niemand konnte der Kirche vorwerfen, sie hätte sich mit diesen Aussagen in ein fremdes Amt gemischt. Aber jeder, der es hören wollte, konnte hören, daß das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem einen Wort Gottes der Gottähnlichkeit des totalen Staates und seiner Träger und Ideen eine unübersehbare Grenze setzte.

Und eben darauf zielte auch die ursprüngliche Absicht der zweiten These. Jesus Christus als Gottes „Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden“ und „Anspruch auf unser ganzes Leben“: das sollte, nach Asmussens Erklärung, vor der Versuchung warnen, in den „Kreaturen Gottes und Geschehnissen der Geschichte“ „Gott *ohne Christus* zu suchen“, sich also einen eigenen Gott zu machen. Es ist übrigens in dieser Asmussenschen Erklärung mehr über das Dritte Reich ausgesagt, als man damals wohl begriff. „Wo immer das geschieht, “ so fuhr Asmussen fort, „gewinnen andere Herren als Jesus Christus, andere Gebote als seine Gebote über uns Gewalt. Sie bieten sich uns an als Erlöser, aber sie erweisen sich als Folterknechte einer unerlösten Welt.“[48] Der scheinbare Erlöser als Folterknecht: kürzer und prägnanter läßt sich der Weg Hitlers nicht zusammenfassen.

Die Wiedergewinnung des reformatorischen „Solus Christus“ war und blieb die theologische Grundlage, auf der der Kirchenkampf geführt wurde. Eine ihrer wichtigsten Konsequenzen war der Versuch, auf dieser Grundlage gemäß der dritten Barmer These dem deutschen Protestantismus einen neuen Kirchenbegriff zu gewinnen.[49] Von allem, was nach fünfzig Jahren unausgeführt geblieben ist, ist dies vielleicht das Schmerzlichste.

Die große Diskussion um Barmen freilich geht in eine andere Richtung.

IV. Barmer „Defizite“?

Schon im Sommer 1933 hatte Franz Tügel, der Führer der Hamburger Deutschen Christen, in einer Erwiderung auf die Schrift „Theologische Existenz heute! “ gegen Karl Barth den Vorwurf erhoben, der evangelische Theologe könne „immer nur zur Lage sprechen, niemals zur Sache allein. Versucht er das, so ... treibt er Theologie an sich und für sich, Gottesgelehrtheit im luftleeren Raum …“ Vielmehr müsse der Theologe „aus sich heraus in die Zeit stellen, was Gottes Sache ist und darum auch der Welt Sache sein muß, soll diese Welt nicht in sich selbst zerfallen. “[50]

---

[47] So die Verwerfung der I. These (Burgsmüller/Weth, Barmer Theologische Erklärung, 34).
[48] A.a.O. 50.
[49] *Klaus Scholder*, Die Bedeutung des Barmer Bekenntnisses für die evangelische Theologie und Kirche, in: EvTh 27, 1967, 435ff.
[50] *Franz Tügel*, Unmögliche Existenz! Ein Wort wider Karl Barth, Hamburg 1933, 6.

Dieser Vorwurf der mangelnden politischen Konkretion, der politischen Unverbindlichkeit, wo doch alles darauf ankomme, daß Theologie und Kirche politisch verbindlich zu reden hätten, wurde alsbald auch gegen Barmen erhoben.

Die „Theologische Erklärung" war kaum verabschiedet, als sich die beiden Erlanger Lutheraner Werner Elert und Paul Althaus mit einer vehementen theologischen Kritik zu Wort meldeten. Sie warfen der Erklärung eine falsche Offenbarungslehre vor, weil in der ersten These Jesus Christus als das *eine* Wort Gottes bezeichnet werde, während nach lutherischer Lehre Gott sich in Gesetz *und* Evangelium offenbare. Weil in den Barmer Thesen vom Gesetz nicht die Rede sei, deshalb nannte Elert den ersten Artikel „eine geradezu provozierende Wiederholung der antinomistischen Irrlehre der Reformationszeit"; während die zweite These mit der Etablierung eines „spezifisch ‚christlichen' Ethos ... die Lehre der Waldenser, Hussiten, Mennoniten und Quäker, aber nicht die der Reformatoren" vertrete.[51]

Weil die Barmer Erklärung keine Lehre vom Gesetz kenne, so behauptete Elert, und hier wurde die Sache nun hochpolitisch, deshalb habe sie auch keinerlei Verständnis für die neue politische Ordnung von Volk und Staat. Wenn der Erlanger Theologe in diesem Zusammenhang von dem „geradezu krampfhaften Bemühen" der Erklärung sprach, „jede positive Beziehung der Kirche auf das, was unser Volk heute in politischer Hinsicht erlebt, zu unterbinden", so begriff er mit seinem polemisch geschärften Blick die tatsächliche Bedeutung der Barmer Synode besser als mancher Anhänger der Bekenntnisgemeinschaft. Dazu gehörte auch die Bemerkung, daß der aufmerksame Leser des 5. Artikels genug wisse. „Er weiß das meiste aus dem, was das Barmer Bekenntnis nicht sagt. "[52]

Der „Ansbacher Ratschlag" füllte dieses Barmer „Defizit" dann bekanntlich mit der Formulierung aus: Wir danken „als glaubende Christen Gott dem Herrn, daß er unserem Volk in seiner Not den Führer als ‚frommen und getreuen Oberherren' geschenkt hat und in der nationalsozialistischen Staatsordnung ‚gut Regiment', ein Regiment ‚mit Zucht und Ehre' bereiten will."[53]

Nach dem Krieg ist es um das angebliche politische Defizit von Barmen zunächst still gewesen. Erst in den späten 60er Jahren, als sich das allgemeine politische Klima in der Bundesrepublik änderte, wurde dieses „Defizit" wieder entdeckt.

Nun waren es freilich nicht mehr die konservativen Lutheraner, sondern die Anhänger eines linken politischen Engagements der Kirche, die diesen scheinbaren Mangel von Barmen beklagten und auf eine Fortentwicklung und Neuinterpretation der Theologischen Erklärung drängten.

So meinte etwa Friedrich-Wilhelm Marquardt 1973 in einem Aufsatz über „Theologische und politische Motivation Karl Barths im Kirchenkampf", Barths christologischer Realismus sei „ein Begriff gesellschaftlicher Dialektik". Unter den Bedingungen des nationalsozialistischen Deutschlands habe er „politische Abstinenz, ja Abstraktheit, Reduktion Jesu Christi in die theologische Form" bedeutet; heute dagegen, unter den sozialen und politischen Bedingungen einer offenen Gesellschaft, bedeute er „Explikation des theologischen Gehalts ins unmittelbar politische Argument".[54] Und so ähnlich wird man wohl auch das Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union verstehen müssen, das die zweite Barmer These vor allem als eine Weisung „zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde"

---

[51] *Werner Elert,* Confessio Barmensis, in: AELKZ 67, 1934, Nr. 26 vom 29. Juni 1934,602-606.
[52] A.a.O. 606. Siehe auch G. Niemöller, Die erste Bekenntnissynode II, 146-148.
[53] G. Niemöller, Die erste Bekenntnissynode 1,145.
[54] JK34, 1973, 293.

begriff.[55]

Mir scheint dagegen in dieser Kritik an Barmen ein grundsätzliches Mißverständnis vorzuliegen. Die Theologische Erklärung denkt nirgends und in keiner Hinsicht an eine prinzipiell unpolitische Kirche, eine Kirche, die die Welt Welt sein und sich an einer weltabgewandten Innerlichkeit begnügen läßt.

Woran Barmen allerdings gelegen, und zwar entscheidend gelegen ist, das ist die Freiheit für die Kirche in der Wahl ihrer politischen Themen und die Unterscheidung der Mandate und Mittel. Die Kirche ist auch dort, wo sie politisch gerufen ist, als Kirche gerufen und kennt keine anderen als kirchliche Mittel.

Deshalb heißt es in der fünften These nach der Bejahung des staatlichen Mandates, „für Recht und Frieden zu sorgen", von der Kirche, sie erinnert „an Gottes Reich, Gottes Gebot und Gottes Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und der Regierten".

Es ist kein Zweifel, daß mit diesem „Erinnern" an Predigt und Fürbitte der Kirche gedacht ist. Ausdrücklich heißt es dazu schon in der Januar-Erklärung: „Darum begleitet die Kirche die Welt in Erziehung, Kunst, Politik bzw. in Anerkennung ihres begrenzten und bestimmten Rechtes mit der Fürbitte. Das ist der entscheidende Akt, den die Kirche für die Welt tun kann."[56] Dies also hat die Kirche nach der Meinung der Barmer Synode und ihrer Theologischen Erklärung zu tun, nicht mehr aber auch nicht weniger. Jedes Mehr, jeder Wille zur unmittelbaren politischen Einflußnahme, bedeutet Einmischung in ein fremdes Amt und verdirbt Kirche und Staat.

Aber auch jedes Weniger, jeder Verzicht auf die Anrede der Verantwortlichen, ist Flucht vor dem Auftrag und bedeutet gleichfalls Verderben. Beides, der falsche politische Aktionismus der Kirche wie der falsche politische Verzicht entspringen nach Barmen der gleichen Wurzel, dem mangelnden Vertrauen in Gottes Verheißung.

Deshalb setzt die fünfte These an den Schluß den lapidaren Satz, der gleichsam die Summe aller reformatorischen Theologie darstellt:

Die Kirche „vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt".

Überarbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung eines Vortrags, der am 10. Januar 1984 unter dem Titel „Die historische Rückbesinnung auf die Theologische Erklärung von Barmen und ihre Wirkungsgeschichte bis heute" vor der Rheinischen Synode gehalten wurde.

Quelle*: Evangelische Theologie* 44 (1984), S. 505-524.

[55] Siehe o. Anm. 5.
[56] Beckmann, Rheinische Bekenntnissynoden, 41.