

Zur lutherischen Interpretation der Barmer Theologischen Erklärung*

Von Wolf-Dieter Hauschild

Die lutherische Kirche und Theologie hat von Anfang an ein gebrochenes Verhältnis zur Barmer Theologischen Erklärung gehabt, wobei unterschiedliche Gründe zusammenkamen¹. Neben der Sorge, mit »Barmen« könnte ein neuer Unionismus begründet werden, der die lutherische Identität tangiere, stand vor allem der Argwohn, die mißverständlichen bzw. zweideutigen Aussagen der sechs Thesen seien im Grunde eher im Sinne der Theologie Karl Barths als der lutherischen Bekenntnisschriften zu interpretieren. Hinzu kam ein verengter, durch den Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts geprägter Bekenntnisbegriff mit den eigentümlichen Vorstellungen, daß ein Bekenntnis »kirchengründenden« Charakter habe und die grundlegenden Glaubenswahrheiten »vollständig« ausdrücken müsse. Letzteres führte dazu, daß man im Luthertum weithin – gerade in der Opposition gegen die »radikaleren« Teile der Bekennenden Kirche – der Barmer Erklärung die Eigenschaft eines Bekenntnisses absprach und ihre Bedeutung für die Kirchengemeinschaft innerhalb der Bekennenden Kirche und (nach 1945) der Evangelischen Kirche in Deutschland minimalisierte².

Das ist eine – wenn auch durchaus verständliche, so doch im Blick auf das Resultat – bedauerliche Fehlentwicklung, die die Tatsache negierte, daß die Theologische Erklärung allein schon von der Entstehungsgeschichte her unbeschadet des überragenden Anteil Karl Barths auch ein Produkt des Luthertums ist, wofür der Name Hans Asmussens als des Mitautors und

* Zweiter Teil eines Vortrags vom 7. April 1984 anlässlich einer Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing. Der erste Teil ist im Druck erschienen: Gegen die Irrlehre der Deutschen Christen. Die Barmer Theologische Erklärung als lutherisches Bekenntnis, in: Lutherische Monatshefte 23, 1984, S. 201–204.

¹ Einzelheiten s. bei Wolf-Dieter Hauschild, Die Barmer Theologische Erklärung als Bekenntnis der Kirche? Zur Haltung des Lutherrats 1937–1948, in: Barmen und das Luthertum. Bekenntnis/Fuldaer Hefte 27, Hannover 1984, S. 72–114.

² Vgl. dazu Wolf-Dieter Hauschild, Die Relevanz von »Barmen 1934« für die Konstituierung der Evangelischen Kirche in Deutschland 1945–1948 in: Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen, hg. v. W.-D. Hauschild–G. Kretschmar–C. Nicolaisen, Göttingen 1984, S. 363–398.

ersten Interpreten repräsentativ steht³. Gewiß war den lutherischen Vätern von Barmen die Mehrdeutigkeit des Textes bewußt; deswegen drängten sie ja darauf, daß die Synode die Annahme der Erklärung mit zwei wichtigen Zusatzbeschlüssen versah: Sie wurde »im Zusammenhang mit dem Vortrag von Pastor Asmussen als christliches, biblisch-reformatorisches Zeugnis« anerkannt und »den Bekenntniskonventen zur Erarbeitung verantwortlicher Auslegung von ihren Bekenntnissen aus« übergeben⁴. Die mit dem zweiten Beschluß intendierte verbindliche lutherische Auslegung ist – trotz mancher Anläufe, insbesondere seitens Asmussen – nicht zustande gekommen, vor allem wohl auch deswegen, weil Hans Meiser (der in Aufnahme der Erlanger Kritik schwere inhaltliche Bedenken gegen den Text hatte) als Vorsitzender des lutherischen Bekenntniskonvents diesen nie einbrief.

Wenn man wie ich der Überzeugung ist, daß der Kirchenkampf bis heute unserer Kirche grundlegende, unaufgebbare Einsichten vermittelt hat, die es zu aktualisieren gilt, und daß in diesem Zusammenhang die Barmer Erklärung – schon rein wirkungsgeschichtlich betrachtet – zu den bedeutendsten Texten der deutschen Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts gehört, dann kann man nur mit einigem Betrüben konstatieren: Das Luthertum hat nicht gut daran getan, daß es die Barmer Theologische Erklärung nicht von vornherein in lutherischer Interpretation für sich rezipiert, sondern es vielmehr den Barthianern und deren Interpretation überlassen hat. Die rein defensive Haltung gegenüber der Erklärung war und ist theologisch kurzschlüssig, kirchenpolitisch verhängnisvoll und historisch falsch.

Wenn man die Aussage der VELKD-Verfassung über die Verbindlichkeit der Barmer Erklärung ernstnimmt⁵, dann ist eine lutherische Interpretation auch heute noch kein überflüssiges Unterfangen. Das folgende soll nicht mehr als ein Denkanstoß sein, der an dem alten Problem ansetzt, ob die sechs Thesen mit dem lutherischen Bekenntnis vereinbar sind. Derartige kurze Auslegungsversuche sind natürlich problematisch, wie etwa die Beispiele von Christian Stoll und Heinz Brunotte zeigen⁶. Ein ausführlicher

³ Vgl. Carsten Nicolaisen, Der lutherische Beitrag zur Entstehung der Barmer Theologischen Erklärung, in: Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen, hg. v. W.-D. Hauschild–G. Kretschmar–C. Nicolaisen, Göttingen 1984, S. 13–38. Asmussens Synodalvortrag zur Einbringung der Theologischen Erklärung in: Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche. Barmen 1934. Vorträge und Entschließungen, hg. von Karl Immer, Wuppertal-Barmen 1934, S. 11–24.

⁴ Ebd. S. 27f.

⁵ Vgl. dazu meine Interpretation der Aussage von Artikel 2 im ersten Teil des Vortrags (= Lutherische Monatshefte, 23, 1984, S. 203).

⁶ Christian Stoll, Die Theologische Erklärung von Barmen im Urteil des lu-

lutherischer Kommentar müßte sich an dem Niveau der Auslegung von Ernst Wolf (immerhin eines Lutheraners) sowie der Arbeiten des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union zu Barmen II und III orientieren⁷.

Dabei darf allerdings der zeitgeschichtliche Kontext der Erklärung nicht außer acht gelassen werden: Sie ist aufgrund einer genau umrissenen kirchenpolitischen Zielvorstellung verfaßt und verabschiedet worden, wie aus der Präambel klar hervorgeht (weswegen dogmatische Selbstlegitimations-Interpretationen diese gern übersehen). Die Prinzipien der historisch-kritischen Auslegung müssen also auch für diesen Text gelten, was manche Barmen-Scholastiker heute nicht immer wahrhaben. Nur weil die Väter von Barmen sich kirchenpolitisch einigermaßen einig waren, kamen sie unter dem Druck der äußeren Verhältnisse zu einer gemeinsamen theologischen Aussage. Da bei deren Interpretation sich offenbar schon damals gravierende Unterschiede bemerkbar machten, gilt auch heute: Es gibt eine lutherische Interpretation genauso gut wie eine barthianische.

1. Das Christuszeugnis als bleibender Auftrag der Kirche (These 1 und 6)

Der hermeneutische Schlüssel für das Verständnis der Barmer Theologischen Erklärung ist deren erste These im Zusammenhang mit der sechsten These, die das Thema der ersten aufnimmt. Es geht hier um das Fundament und den Auftrag der Kirche, wie es insgesamt in der Erklärung um das Wesen der Kirche geht.

Dies bestätigt der Kontext, den man bei der heutigen Interpretation nicht übersehen darf: die Situation der Abgrenzung gegen die Deutschen Christen und deren Vorstellung einer deutschen Volkskirche. Macht man mit dieser Einsicht ernst, dann kann man es nur für abwegig halten, in die Thesenreihe eine ganze Dogmatik hineinlesen zu wollen oder umgekehrt – wie viele lutherische Kritiker – das Fehlen bestimmter dogmatischer loci zu bemän-

therischen Bekenntnisses, *Kirchlich-Theologische Hefte* 2, München 1946. – Heinz Brunotte, *Die theologische Erklärung von Barmen 1934 und ihr Verhältnis zum lutherischen Bekenntnis*, *Luthertum* 18, Berlin 1955; abgedruckt in: ders. *Bekenntnis und Kirchenverfassung*, Göttingen 1977, S. 149–175.

⁷ Ernst Wolf, *Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade*, München 1957. – Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II), hg. v. Alfred Burgsmüller, Gütersloh 1974. – *Kirche als »Gemeinde von Brüdern«* (Barmen III), 2 Bde., hg. v. Alfred Burgsmüller, Gütersloh 1980–81.

geln. Jede Auslegung muß davon ausgehen, daß die Barmer Erklärung situationsbezogen und daher unvollständig sowie mehrdeutig ist, was dem Genus eines Bekenntnisses durchaus nicht widerspricht.

Sie will betonen, daß das unverfälschte Christuszeugnis der Auftrag der Kirche auch in der Situation von 1934 ist und für alle Zeiten bleibt. Es geht um das reformatorische Prinzip des »solus Christus«: Allein Christus ist der Grund unserer Christenexistenz und daher Richtschnur des Lebens, was für die kirchliche Verkündigung zur Folge hat, daß zeitgeschichtliche Faktoren – so wichtig sie für unser Leben auch sein mögen – prinzipiell keine Offenbarungsqualität besitzen und insofern zweitrangig sind. Aus dem »solus Christus« ergibt sich nach reformatorischer Auffassung konsequent das Schriftprinzip (*sola scriptura*). Die erste These bietet keine abstrakte Offenbarungslehre, sondern eine konkrete Verwerfung der politischen Theologie der Deutschen Christen, sofern sie zum Beispiel den Nationalsozialismus als neue Gottesoffenbarung, den 30. Januar 1933 als heilsgeschichtlich relevante Stunde Gottes oder die Bindung der Religion an das deutsche Blut verkündigte.

Daß dies »solus Christus« auch das Grundanliegen der lutherischen Bekenntnisschriften ist, braucht nicht eigens bewiesen zu werden. Die Stoßrichtung der Reformation ging ja dahin, andere Offenbarungen und andere Quellen der Verkündigung auszuschließen. Diese Übereinstimmung ist von lutherischen Kommentatoren wie Edmund Schlink und Heinz Brunotte, aber auch von Ernst Wolf betont worden. Deswegen hat Paul Althaus unrecht, wenn er durch These 1 eine natürliche Offenbarung und Gotteserkenntnis ausgeschlossen sah und behauptete: »Keiner ›lutherischen‹ Interpretation dieser These wird es gelingen, sie als im Einklang mit der Schrift und mit dem lutherischen Bekenntnis zu erweisen.«⁸ Die erste These entspricht den Artikeln 1–3 der *Confessio Augustana* mit deren Rekurs auf das altkirchliche Bekenntnis zur Gottheit Gottes und zur Heilsmittlerschaft des Sohnes, woraus sich die Stellung des Menschen als des gefallenen und fehlbaren Geschöpfes ergibt. Sie entspricht auch dem Beginn von Luthers Schmalkaldischen Artikeln.

Es ist die johanneische Christologie, an der These 1 sich orientiert (weshalb Hans Meiser die Zufügung des Zitats Joh 14,6 veranlaßte)⁹. Die vielkritisierte Aussage »Jesus Christus . . . das eine Wort Gottes« ist dann nichts weiter als eine Erinnerung an Joh 1,1–14. Darum ist es kurzschlüssig, wenn

⁸ Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 1947, S. 71; vgl. dagegen Günther Koch, *Die christliche Wahrheit der Barmer Theologischen Erklärung*, ThExh 22, München 1950.

⁹ Nachweis bei Nicolaisen (s. Anm. 3) S. 30.

Lutheraner an der ersten These kritisieren, hier fehle der Bezug auf die Trinitätslehre oder auf das Alte Testament, hier werde ein barthianischer Christomonismus formuliert und das ausgeschlossen, was die altprotestantische Dogmatik über die natürliche Gotteserkenntnis und das Offenbarsein Gottes in der Schöpfung sage. Das wäre eine hermeneutisch bedenkliche Überfrachtung der ersten These, der man auf derselben Ebene z.B. dadurch begegnen könnte, daß man den Begriff Jesus Christus als »das eine Wort Gottes« dogmengeschichtlich im Sinne der Alten Kirche interpretiert. Dann ist damit gemäß Joh 1 die Lehre vom »Logos« Gottes angesprochen, die Urform der Trinitätslehre, die die Gottesoffenbarung gerade von der Christusoffenbarung her auch im Alten Testament und in der Kultur und Philosophie der Griechen gegeben sieht. Immerhin ist diese Logoslehre im Nizänum insoweit aufgenommen worden, als dort gesagt wird, durch Christus seien alle Dinge geschaffen worden.

Läßt man sich – unter Absehung von der konkreten Entstehungssituation – auf eine derart spezifizierende Exegese der ersten These ein, dann ließe sich sogar das dornige Problem lösen, welches sich von Asmussens Erläuterung her stellt. (Das Gewicht seiner Aussage besteht ja auch heute noch insofern, als die Synode die Theologische Erklärung nur im Zusammenhang mit Asmussens Vortrag anerkannt hat!) Fraglos haben Asmussen und Barth – aber mit ihnen etliche der Väter von Barmen – die erste These so verstanden, daß damit der theologische Ansatz des Neuprotestantismus preisgegeben bzw. verworfen sein sollte. Doch hier muß man genau hinsehen. Asmussen betonte im Synodalvortrag, daß These 1 nicht nur gegen die Deutschen Christen gerichtet sei: »Wir erheben Protest gegen dieselbe Erscheinung, die seit mehr als 200 Jahren die Verwüstung der Kirche schon langsam vorbereitet hat. Denn es ist nur ein relativer Unterschied, ob man neben der Heiligen Schrift in der Kirche geschichtliche Ereignisse oder aber die Vernunft, die Kultur, das ästhetische Empfinden, den Fortschritt oder andere Mächte und Größen als bindende Ansprüche an die Kirche nennt«¹⁰.

Von der altkirchlichen Logoslehre her (wenn man sie in These 1 wiederfinden zu können meint) muß diese Aussage präzisiert und damit modifiziert werden. Jesus Christus, wie ihn das Neue Testament bezeugt, ist unüberbietbarer Ausdruck der Wahrheit, ist die absolute Wahrheit; aber alle menschliche Bemühung um das Wahre, Gute und Schöne ist insofern indirekt auf dieses Absolute hingeordnet, als es nach diesem strebt. Wenn Asmussen betont, »daß Jesus Christus nicht verwirklichte Idee, sondern ins Fleisch gekommener Gott ist«, dann muß man von der Bibel und der altkirchlichen Tradition her dazu sagen, daß der Gegensatz so nicht formuliert

¹⁰ Vortrag [s. Anm. 3] S. 17.

werden kann. Gerade als der Inkarnierte ist Jesus das Prinzip aller Dinge (Joh 1); andernfalls hätte es keinen Sinn zu behaupten, er sei wahrer Gott.

Die Geltung der ersten These besteht m.E. unabhängig von der damit verbundenen barthianischen Krisen- und Katastrophendeutung der neuzeitlichen Theologiegeschichte. Denn Gegenstand der Beschlußfassung war allein der Bezug auf die Bekenntniswidrigkeit der deutschchristlichen Theologie, wie sie von den Führern der Reichskirche vorgetragen bzw. gebilligt wurde. Im Blick auf die heutige Lage wird man deshalb nicht ohne weiteres von Barmen I her alle Formen einer politischen Theologie, einer »black theology«, einer Theologie der Befreiung oder einer feministischen Theologie pauschal verwerfen können. Vielmehr sind auch sie daraufhin zu prüfen, wie es bei ihnen mit der Offenbarungsqualität der Situation in Relation zur Christusoffenbarung steht. »Außer und neben diesem einen Worte Gottes« soll die Kirche nichts anderes als »Quelle ihrer Verkündigung« kennen. Welchen Reichtum dies Wort Gottes beinhaltet, ist hier nicht gesagt. These 1 bietet einen kritischen Maßstab, kein Patentrezept. Und dieser Maßstab ist das reformatorische Schriftprinzip mit seiner christologischen Konzentration.

Daraus bestimmt sich auch der Auftrag der Kirche, wie ihn die sechste These in Fortführung der ersten formuliert. Er ist nicht mehr und nicht weniger als der prophetische und apostolische Dienst der Weitergabe des lebensschaffenden Gotteswortes, das in Jesus Christus offenbar geworden ist. Diese Konzentration auf das Wort entspricht dem lutherischen Verständnis von Kirche exakt. Daß die scheinbar so langweilig-selbstverständliche Aussage, die weder 1934 noch nach 1945 je umstritten war, heute durchaus aktuell ist, sei hier wenigstens angedeutet. Es geht um die Sendung der Kirche; sie ist nicht um ihrer selbst willen da als Kultgemeinde o. ä., sie ist aber auch nicht bloße Aktionsgemeinschaft, die sich ihre jeweilige Programmatik von der Tagesordnung der Welt bestimmen läßt. In allem Streit um eine »horizontalistische« oder »vertikalistische« Bestimmung des kirchlichen Dienstes (soziale und politische Diakonie gegen Frömmigkeit) ist von Barmen VI her die Priorität eindeutig: die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders durch Gott. Das Luthertum hat in diesem Sinne den Primat der Vertikalen stets betont, vielleicht aber nicht deutlich genug die damit verbundene Selbstverständlichkeit betont, daß Gottes freie Gnade uns in die Freiheit des Dienstes an seiner Schöpfung stellt. Das ist das Thema der übrigen Thesen 2–5.

2. Herrschaft Gottes und christliches Leben in der Welt (These 2 und 5)

Noch stärkere Differenzen zwischen Lutheranern und Barthianern als bei der ersten These haben sich bis zum heutigen Tage bei der Auslegung der zweiten These gezeigt. Inhaltlich gehört sie mit der fünften These zusammen, so daß hier beide thematisiert seien. Es geht um die strittige Zuordnung von Evangelium und Gesetz, von Rechtfertigung und Heiligung, von Herrschaft Christi und Reich der Welt und damit um die heute besonders brisanten Unterschiede in der politischen Ethik.

Auch hier wird man auf den Anspruch verzichten müssen, *die* authentische Barmen-Interpretation bieten zu können. Wäre derartiges möglich, dann ist nicht zu verstehen, warum man sich fünfzig Jahre lang so heftig um die Auslegung gestritten hat. Auch und gerade hier gilt, daß der Text zunächst von der Entscheidungssituation und der ursprünglichen Zielsetzung her verstanden werden muß (also in einen politischen bzw. kirchenpolitischen Kontext gehört) und daß die spätere dogmatische Befragung, die mit ihrer Präzisierung Fragen an den Text heranträgt, die Mehrdeutigkeit und Ungenauigkeit offenlegt. Gerade darum aber ist eine lutherische Interpretation nicht nur möglich, sondern auch nötig, zumal unter Berufung auf Barmen II und V die lutherische Form der Zwei-Reiche-Lehre kritisiert worden ist und wird.

Die zweite These wendet sich ebenso wie die erste gegen einen politischen Mißbrauch des Evangeliums, nun aber nicht so sehr gegen eine Politisierung, sondern gegen eine Entpolitisierung des Christentums, die dessen Wesen verfremdet. Sie wendet sich nämlich gegen die Behauptung der Deutschen Christen, das Bekenntnis sei durch ihr kirchenpolitisches Handeln gar nicht tangiert, weil beides völlig unvergleichbaren Ebenen zugehöre (was theologisch begründet wurde durch die Lehre von der Eigengesetzlichkeit der weltlichen Ordnungen). Sie wendet sich aber auch gegen die nationalsozialistische Parole, Politik und Religion hätten nichts miteinander zu tun, bzw. gegen die nationalsozialistischen Lehren von der Heiligkeit des Blutes, der Rasse und anderer natürlicher Ordnungen, von der Selbstverwirklichung des Menschen durch entschiedenes Handeln bis hin zu Gewalt und Krieg.

Dagegen beruft sich die zweite These auf die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden, und zwar im Sinne von Luthers Schrift über die Freiheit eines Christenmenschen. Der natürliche Mensch ist total sündig und kann daher Gottes Ordnungen gar nicht recht gebrauchen, sondern qualifiziert sie in gottloser Weise, so daß sie pervertieren und darin ihre Dämonien eigengesetzlich entfalten. Man könnte auch von Lu-

thers Katechismus her sagen: Der natürliche Mensch verstößt permanent gegen das erste Gebot; der Christ aber wird befähigt, Gott über alle Dinge zu fürchten und zu lieben, so daß er als Ausdruck eben dieser Bindung an Gott alle Gebote erfüllt. Also ist nur der durch Christus befreite Mensch, der gerechtfertigte Sünder imstande, die Welt als Gottes Schöpfung wahrzunehmen, damit sein Leben in der Verantwortung gegenüber Gott als Dienst zu qualifizieren und die angemessene Herrschaft der »anderen Herren« zu entlarven, die vorletzten Werte von den letzten zu unterscheiden.

Die zweite These entspricht den Artikeln 4 und 6 sowie 20 der Confessio Augustana, auch deren Aussagen über den weltlichen Beruf in Artikel 16. Sie widerspricht keineswegs der lutherischen Lehre von Gesetz und Evangelium, weil ihre Begriffe »Zuspruch« und »Anspruch« im Kontext der Rechtfertigungslehre einander so zugeordnet werden müssen wie die Aussagen von CA 4 und CA 6 über die Vergebung und Gebotserfüllung. Allerdings muß konstatiert werden, daß der Satzbau mit dem unklaren »Wie. . ., so und mit gleichem Ernst« nicht gerade ein theologisches Meisterwerk ist. Nur implizit entspricht die Aussage über die Befreiung der lutherischen Lehre von der Funktion des Gesetzes: Wie werden die »gottlosen Bindungen dieser Welt« oder die »anderen Herren« als solche erkannt? Doch wohl durch den Anspruch Gottes; und dieser erfährt seine schärfste Zuspitzung in und durch Jesus Christus, um dem Menschen zu offenbaren, daß er aus eigener Kraft Gottes Willen nicht erfüllen kann.

Ein Gegensatz von Barmen II zur lutherischen Lehre ließe sich m.E. nur dann konstruieren, wenn man ihn unbedingt darin finden will. Die These sagt keineswegs aus, daß das Evangelium als Gesetz für unser ganzes Leben, also auch für die Bereiche der Politik, Wirtschaft und Kultur verstanden wird. Sie läßt eine lutherische Differenzierung von Gesetz und Evangelium durchaus zu. Und sie bekräftigt, daß die christliche Ethik vom Anspruch Jesu Christi her zu normieren ist, läßt aber die heute so umstrittene Frage völlig unbeantwortet, wie es mit dem Zusammenhang von Christologie und ethischer Konkretion steht. Eine direkte Ableitung von politischen Lösungen aus dem Evangelium (etwa in der Friedensfrage) läßt sich von Barmen II her kaum begründen¹¹. Sie wird eher grundsätzlich ausgeschlossen, wenn man die fünfte These hinzunimmt.

Das zentrale Anliegen der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre, von welchem die ganze Barmer Erklärung geprägt ist, kommt hier gut zum Ausdruck: Zwischen Gottes Reich, Gottes Herrschaft durch das Wort, Gottes Befreiung des Menschen durch Jesus Christus einerseits und dem politischen

¹¹ Vgl. dazu die Kritik an der EKV-Studie von 1974 bei Martin Honecker, Theologische Kriterien und politische Urteilsbildung, ZThK 71, 1974, S. 456–490.

Bereich, der menschlichen Herrschaft durch Gewaltausübung andererseits ist zu unterscheiden. Hans Philipp Meyer hat jüngst in einer eindrucksvollen Untersuchung auf diesen Sachverhalt hingewiesen: »Die Barmer Erklärung ist in ihrem Kern (der die Gesamtheit ihrer sechs Thesen bestimmt) eine Klarstellung der in der Schrift gegebenen und in der Reformation bezeugten Unterscheidung der beiden »Regierweisen«, »Regimente« oder »Reiche« Gottes¹². In der konkreten Situation von 1934 wandte sich dies primär gegen eine Vermischung von Staat und Kirche bzw. politischer und religiöser Dimension des Lebens: gegen eine Neuauflage des Staatskirchentums, gegen einen politischen Volkskirchenbegriff, gegen die politischen Umgangsformen der Deutschen Christen in der Kirche (so die zweite Verwerfung), aber darüber hinaus gegen den Anspruch des totalen Staates in ideologischer wie in organisatorischer Hinsicht. Die erste Verwerfung von Barmen V lehnt die Gleichschaltung und den nationalsozialistischen Totalitätsanspruch ab, aber auch alle Versuche, die nationalsozialistische Weltanschauung zur Heilslehre und zum moralischen Gesetz zu machen. Die positive Aussage der These begrenzt den staatlichen Auftrag in einer für den Nationalsozialismus nicht akzeptablen Weise, indem er ihn auf die Rechts- und Friedenssicherung beschränkt. Damit wird nicht der liberalistische Nachwächterstaat befürwortet, wohl aber jene Grenzüberschreitung zur Allzuständigkeit bestritten, die dem modernen Staat innewohnt. Insofern ist die fünfte These durchaus aktuell, denn die Grenzen des Staats sind ein Thema, das die Kirche immer wieder zur Sprache bringen muß.

Eine Grenze benennt der Hinweis auf die Verantwortung vor Gott, die sich in der Achtung von Gottes Gebot und Gerechtigkeit ausdrückt. Damit ist das angesprochene Gewaltmonopol in bestimmte Schranken gewiesen, die heute – durchaus im Sinne von Barmen V – unter dem Stichwort der Menschenrechte bzw. der individuellen Freiheitsrechte verhandelt werden. Der lutherischen Tradition entspricht die These auch in dieser Hinsicht. Denn es geht hier um die klassische Lehre vom Wächteramt der Kirche im Rahmen der Drei-Stände-Lehre gemäß Hes 3, 16ff. Gottes Gebote konkretisieren sich im weltlichen Recht, und dieses ist deshalb nicht autonom. Gott ist auch der Herr über den weltlichen Bereich »zur Linken«; auch hier gilt sein Gesetz, und zwar für alle Menschen. Dies ist in der These zwar nicht direkt ausgesagt, aber man muß fragen, welche Schöpfungslehre sie voraussetzt bzw. wo sie die den Staat betreffende »göttliche Anordnung« verankert

¹² Hans Philipp Meyer, Predigt und politische Verantwortung nach der Theologischen Erklärung der Bekenntnissynode von Barmen 1934, Vorlagen 15, Hannover 1984, S. 6. Ähnlich und mit ausführlicher Begründung s. schon früher Gottfried Voigt, Barmen II in lutherischer Sicht, in: Zum politischen Auftrag (s. Anm. 7), S. 81–93.

sieht. Der ursprüngliche, von Barth abgelehnte und immer wieder umstrittene Wortlaut, der sich noch in Asmussens Referat findet, ist da klarer: Er nennt die »göttliche Ordnung«, d. h. aber die Schöpfung, so daß Gottes Wille für alle Menschen gilt.

Daran hat die Kirche zu »erinnern«. Man hat diesen Begriff gerade in lutherischen Kreisen als blaß oder mißverständlich kritisiert. Ich halte ihn für aussagekräftig, weil er deutlich macht, daß es um das Wächteramt geht. »Erinnern« betrifft einen bekannten Sachverhalt, nämlich die gegenüber Gott bestehende Verantwortung, die Bindung an das Recht. »Erinnern« ist ein Begriff, der in der Bibel die Verkündigung meint. Und so hat denn nach Barmen V das Wächteramt bzw. das politische Mandat der Kirche in der Ausrichtung des Wortes Gottes als Anspruch an unser ganzes Leben im Sinne von These 2 und 6 zu erfolgen, indem sie »erinnert«: in der Form des Hinweises, der Kritik, des Bußrufs, der Denkschrift und des Gesprächs. Non vi, sed verbo (»nicht mit Gewalt, sondern mit dem Wort«) – dieses reformatorische Prinzip gilt nach Barmen V auch für das politische Handeln der Christen.

Wie Barmen I keine komplette Offenbarungslehre und Barmen II keine komplette Ethik enthält, so darf man von Barmen V auch keine vollständige Staatslehre erwarten. Die politische Situation führte damals dazu, daß man die »Wohltat« der göttlichen Anordnung stark herausstellte und über die Herrschaft der Sünde, über die Pervertierung auch der Ordnungsmacht nicht ausdrücklich sprach. Dies wäre von Luther her durchaus möglich gewesen. Immerhin dürfte es aber auch in der Verwerfung mitschwingen, und in der These wird durch den Hinweis auf Recht und Frieden die nationalsozialistische Gewaltpolitik des systematischen Terrors und Rechtsbruchs implizit angesprochen. Lutherische Kritiker der Barmer Erklärung wie Werner Elert empfanden 1934 die These deswegen als unlutherisch, weil sie nicht positiv genug vom Staat rede; der »Ansbacher Ratschlag« hat dies angebliche Manko dann ja mehr als ausgeglichen¹³. Daran wird deutlich, daß nicht nur die Barmer Erklärung damals wie heute divergierende Auslegungen zuläßt, sondern daß auch die Orientierung am lutherischen Bekenntnis keineswegs die erhoffte Eindeutigkeit garantiert.

Deswegen wird jeder Versuch, die Barmer Erklärung auch in inhaltlicher Hinsicht als ein lutherisches Bekenntnis zu erweisen, wohl zwangsläufig auch Widerspruch unter Berufung auf die lutherische Tradition hervorrufen.

¹³ Werner Elert, *Confessio Barmensis*, AELKZ 67, 1934, Sp. 606. – Kurt Dietrich Schmidt (Hg.), *Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage*. Bd. 2: Das Jahr 1934, Göttingen 1935, S. 103.

3. Die Kirche und ihre Ämter (These 3 und 4)

Das dürfte für die Thesen 3 und 4 wohl am stärksten gelten. Man hat hier Tendenzen einer reformierten Ekklesiologie gefunden¹⁴. Die Auslegung wird auch hier bei den Verwerfungen ansetzen müssen, um dem Situationsbezug gerecht zu werden. Diese entsprechen völlig dem lutherischen Bekenntnis, denn im reformatorischen Ansatz liegt ja gerade der Protest gegen die Gestaltung der Kirche nach menschlichen Interessen und gegen ein von geistlichen Funktionen gelöstes Bischofsamt. Die im Kirchenkampf gelegentlich vertretene Meinung, daß die äußere Ordnung für das geistliche Leben der Kirche irrelevant sei und sogar weitgehend der staatlichen Regelung überlassen werden könne, ist unlutherisch, wie schon die Erinnerung an die ekklesiologischen Überlegungen der Väter im 19. Jahrhundert zeigt, die gegen das staatliche Kirchenregiment das biblisch begründete Eigenrecht kirchlicher Ordnung betonten. Der bloße Hinweis auf die Gnesiolutheraner um Matthias Flacius und auf das weithin rezipierte Ergebnis des adiaphoristischen Streits möge dies stützen (vgl. FC Art. 10), wonach die kirchliche Ordnung selbst in den sog. Mitteldingen (also den an sich belanglosen Zeremonien) dann, wenn ein Bezug zum Heil hergestellt ist, nicht beliebig geändert werden kann.

Die positive Aussage in These 3 läßt sich ohne weiteres mit der Confessio Augustana (Art. 5, 7 und 8) verbinden und ist angesichts von deren größerer Präzision von dorthier auszulegen. Insofern kann ich es nur für verfehlt halten, wenn Klaus Scholder feststellt, daß mit Barmen III dem Protestantismus das gegeben sei, »was ihm seit der Reformation gefehlt hat: eine evangelische Definition der Kirche«¹⁵. Eine Ablehnung des volksgemeinschaftlichen Konzepts dürfte mit Barmen III schwer zu begründen sein; deswegen kann man kaum folgern, die Ekklesiologiestudie der EKV von 1980 stehe auf dem Boden der Barmer Erklärung, diejenige der VELKD von 1977 aber nicht. Die Begriffe »Gemeinde von Brüdern« und »Kirche der begnadigten Sünder« sind mit der Näherbestimmung von CA 8 auszulegen, daß diese Gemeinde auch die zweifelhaften Existenzen umfaßt. Sie steht ja nicht »mitten in der Welt der Sünde« als eine Kirche ohne Sünder und damit ohne Makel und Sünde. Das Wort Gottes, das sie zu bezeugen hat, gibt ihr den Lebensgrund, kritisiert aber zugleich jede vorfindliche Form von Kirche.

¹⁴ So z. B. Heinz Brunotte (s. Anm. 6) S. 166.

¹⁵ Klaus Scholder, Die Bedeutung des Barmer Bekenntnisses für die Evangelische Theologie und Kirche, EvTh 27, 1967, S. 435–461, Zitat dort S. 442.

Eine so mit der Rechtfertigungslehre verbundene These 3 entspricht dem lutherischen Bekenntnis durchaus.

Dies gilt auch für die vierte These, bei der man zweifeln kann, ob der Wortlaut besonders sinnvoll ist. Albrecht Peters z.B. hat ihn für unsinnig erklärt: Die verschiedenen Ämter können nicht die Ausübung des Dienstes begründen, sondern sich nur in ihm *gründen*¹⁶. Das würde der üblichen Deduktion des Amtes aus dem Prinzip des allgemeinen Priestertums entsprechen, und ich halte es für wahrscheinlich, daß die Väter von Barmen das auch gemeint haben. Ob man von da aus Schwierigkeiten mit der lutherischen Zuordnung von Amt und Gemeinde bekommt, wie oft gemeint wird, ist m. E. durchaus fraglich. Barmen IV läßt sich von CA 5 her interpretieren (und erst recht natürlich von CA 28 her). Der Plural »Ämter« kann im Sinne der reformierten Ämterlehre interpretiert werden, muß es aber keineswegs, wie Asmussens Vortrag zeigt. Gemeint ist im konkreten Kontext die Entfaltung des geistlichen Amtes in unterschiedlichen Leitungsgremien (Asmussen nennt Bischöfe und Pfarrer; man könnte Superintendenten, Pröpste und Prälaten hinzunehmen). Das ist gut lutherisch.

Nimmt man den Text aber beim Wortlaut, dann ist er gut katholisch und entspricht einer auch im Luthertum vertretenen Amtslehre, die beim neutestamentlichen Gedanken des Apostolats ansetzt. Die verschiedenen Ämter (biblisch und reformatorisch verstanden als Entfaltung des grundlegenden »Amtes«, des Auftrags gemäß CA 5) begründen den von der ganzen Gemeinde vollzogenen Dienst, weil sie ihn durch Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung allererst ermöglichen. Insofern würde die These durchaus zu der Grundintention der Barmer Erklärung passen, daß die Kirche durch das Wort begründet wird, also *creatura verbi* ist. Eine derartige theologische Vorordnung des Amtes vor der Gemeinde dürfte man von lutherischer Seite kaum als barthianisch diskreditieren können. Sie entspricht natürlich dem lutherischen Bekenntnis, und das ist im Rahmen einer Barmen-Interpretation ein erstaunlicher Aspekt.

Man könnte hier den lutherischen Konfessionalisten Asmussen am Werke vermuten (vorgreifend vielleicht schon mit hochkirchlich-katholisierenden Tendenzen); doch die Überlieferungsgeschichte des Textes sagt eindeutig, daß Karl Barth der Autor ist. Dann handelt es sich vielleicht um eine List des Heiligen Geistes, die uns davor warnt, eine allzu subtile Barmen-Exegese zu entwickeln, welche die durchgängige Zeitbedingtheit des Textes überspringt. Denn gemeint war damals mit der These, daß die Ämter in der Kirche nicht zur Herrschaft, sondern zum Dienst da sind.

¹⁶ Albrecht Peters, Barmen im Licht von Schrift und Bekenntnis, in: Barmen und das Luthertum (s. Anm. 1) S. 115–157, dort S. 155.

Wer aber daraus eine fundamentale Kritik an kirchlichen Herrschaftsstrukturen ableiten und eine Demokratisierung der Kirche begründen will (wie das auch heute manche Barmen-Interpreten tun), der sei daran erinnert, daß stets in der Kirchengeschichte die Herrschaft mit guten Gründen als Dienst legitimiert worden ist – vom »servus servorum Christi« bis hin zu den Bruderräten. Überlegungen praktischer Vernunft im Blick auf die kirchliche Ordnung werden durch Barmen IV genausowenig überflüssig wie solche der politischen Vernunft durch Barmen V. Aber eines schärft die Theologische Erklärung uns nachdrücklich ein: All unsere Überlegungen zu Wesen und Auftrag der Kirche müssen dem Evangelium von Jesus Christus gemäß sein. Es gibt falsche Lehre, die in die Irre, ja ins Verderben führt, weil sie das Heil nicht von dem einen Wort Gottes, Jesus Christus, erwartet. Lutherische Tradition hat das mit Recht stets betont. Ihr entspricht auch in dieser Hinsicht das Bekenntnis von Barmen.

Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Josefstr. 5, 4500 Osnabrück

DIE MENSCHWERDUNG GOTTES ERNSTNEHMEN

Zum hundertsten Geburtstag Rudolf Bultmanns

Von Hans-Volker Hertrich

Am 20. August 1984 wäre Rudolf Bultmann hundert Jahre alt geworden. Um den 1976 gestorbenen Marburger Neutestamentler, der seit 1951 im Ruhestand lebte, war es längst still geworden. Er hatte sich am theologischen Gespräch der Gegenwart nicht mehr beteiligt, hatte anderen das Wort überlassen. Allen voran seinen Schülern, die untereinander eine divergierende Schar wurden und sich teilweise soweit vom Ansatz ihres Lehrers entfernten, daß sie sich, zur nicht geringen Verblüffung des Meisters, mit Schwertern und Stangen bewehrt, erneut auf die Suche nach dem »historischen Jesus« begaben, an der Bultmann nicht teilnehmen mochte. Vor allem aber hatte in Kirche und Theologie eine Phase eingesetzt, die sich betont zukunftsorientiert gab, die Verbindung zur Vergangenheit weithin abbrach