

«Gottes kräftiger Anspruch»

T V Z

reformiert!

herausgegeben von
Magdalene L. Frettlöh, Frank Mathwig,
Torsten Meireis, Matthias Zeindler

Bd. 3 – 2017

Magdalene L. Frettlöh (Hg.)

«Gottes kräftiger Anspruch»
Die Barmer Theologische Erklärung als
reformierter Schlüsseltext

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur mit einem Strukturbeitrag für die Jahre 2016–2018 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung

Simone Ackermann, Zürich

Unter Verwendung eines Ausschnitts aus der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 (Landeskirchliches Archiv der Evangelischen Kirche von Westfalen, LkA EKvW 5.1 Nr. 708 Fasc. 2).

Druck

Rosch Buch GmbH, Schesslitz

ISBN 978-3-290-17788-1

© 2017 Theologischer Verlag Zürich

www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte vorbehalten

Vorwort zur Reihe

Eine theologische Schriftenreihe mit dem Ausruf «reformiert!» zu betiteln, stellt ein gewisses Wagnis dar. Zwar bilden die Reformierten eine eigenständige Konfession, die seit der Reformation – wenn auch teilweise unter anderem Namen – auf eine globale Erfolgsgeschichte zurückblicken kann, wenn es denn unter Christinnen und Christen um Erfolge zu tun wäre. Ausgehend von Zürich und Genf haben Reformierte nicht nur weltweit theologische Akzente gesetzt, sondern auch die politischen und sozialen Strukturen moderner Gesellschaften mit geprägt.

Gleichwohl tun sich Reformierte seit jeher und im Allgemeinen schwer, hinter ihre Konfession ein bekräftigendes, gar identitätsbezeugendes Ausrufezeichen zu setzen. Sie können sich weder auf eine Stabilität garantierende Lehrautorität nach römisch-katholischem Muster berufen noch auf einen zumindest beruhigenden Schlussstrich unter die Bekenntnisbildung nach dem Vorbild der lutherischen Kirche. Stattdessen gelten im reformierten Kontext das Priestertum aller Glaubenden und eine zyklisch anschwellende und abebbende Freude am Bekennen. Das «semper reformanda» stellt sich einer Identitätsfixierung ebenso störrisch in den Weg wie das Motiv des «wandernden Gottesvolkes». Symptomatisch dafür steht der im ersten Band dieser Reihe behandelte *Heidelberger Katechismus*. Von einem Melanchthon- und einem Calvin-Schüler verfasst, zeigt dieses reformierte Schlüsseldokument eine Weite, die mit einem strikten Konfessionalismus kaum zu gewinnen wäre.

Worin aber besteht dann eine reformierte Identität, die ohne Betonung der Authentizität, Individualität und damit des je eigenen Urteils nicht zu denken ist, für die gilt, dass «es für den Christen in Beziehung auf die Kirche völlig einerlei sein muss, ob er sagt, Das halte ich für wahr, oder ob er sagt, Das ist die wirkliche Lehre der Kirche»,¹ und für die der zentrale Auftrag der theologisch Lehrenden darin besteht, «wieder Punkt für Punkt zu sagen, in welcher Weise ich die Aussagen des Bekenntnisses als heute Lebender und selbst Denkender mit verantworten muss und kann»?²

¹ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Die christliche Sitte, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben von Ludwig Jonas, Berlin 1843, 4, Anm.

² Karl Barth, Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen (Gifford-Lectures) über das Schottische Bekenntnis von 1560, gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938, Zürich 1938, 6.

Nach der Auffassung der Herausgebenden dieser Reihe lässt sich reformierte Identität nicht anders denn als immer neue, in der Form diskursive, in der Haltung offene und nicht nur an Authentizität, sondern auch an der Wahrheit interessierte Bemühung um die Auslegung der ersten Frage des *Heidelberger Katechismus* denken. «Dass ich mit Leib und Seele im Leben und im Sterben nicht mir, sondern meinem getreuen Heiland Jesus Christus gehöre», verweist zugleich darauf, dass reformierte Identität ihr Zentrum im Aufgehobensein in Christus und seiner Kirche immer schon vorfindet.

Vor diesem Hintergrund werden in der Reihe «reformiert!» Beiträge publiziert, die sich an jenem Diskurs beteiligen, indem sie reformierte Theologie im Lichte aktueller Fragestellungen weiterentwickeln und Anstösse geben, selbst wenn ein Stoss manchmal aus der Ruhe bringen mag. Das Ausrufezeichen signalisiert auch die Bereitschaft zum deutlichen – ausrufenden – Gespräch und zugleich den Verzicht auf einen autoritär abschliessenden Punkt ...

Bern, im Oktober 2013

Magdalene L. Frettlöh

Frank Mathwig

Torsten Meireis

Matthias Zeindler

Inhalt

Vorwort	9
I. Die sechs Barmer Thesen 1934–2014	
<i>Magdalene L. Frettlöh</i> (Un-)Gehörige Gotteszugänglichkeit. Die theologische Provokation der ersten Barmer These.....	17
<i>Matthias Wüthrich</i> «Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben»: Barmen II.....	51
<i>Christiane Tietz</i> Barmen III: Die Kirche als Gemeinde von Brüdern und Schwestern.....	71
<i>Martin Heimbucher</i> Gebändigte Macht in der Freiheit des Dienstes. Die Ämter in der Kirche nach These IV der Barmer Theologischen Erklärung.....	89
<i>Torsten Meireis</i> Recht, Frieden und Gewalt nach göttlicher Anordnung? Zur Revision der politischen Theologie in der fünften Barmer These.....	105
<i>Gottfried Wilhelm Locher</i> An Christi Statt. Zur sechsten These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934.....	127
II. Biblische und historische Kontexte und Intertexte	
<i>Klaus Wengst</i> Auf die Bibel gehört – und die Juden übersehen. Die Barmer Theologische Erklärung und die Bibel	151
<i>Peter Opitz</i> Zur historischen Situierung der Barmer Theologischen Erklärung.....	173
<i>Alfred Bodenheimer</i> Die Entdeckung der Juden. Der Holocaust als Schlüsselerlebnis zeitgenössischer reformierter Theologie	201

Matthias Käser-Braun

Der entjudete Christus. Von der entjudaisierten Christologie der Barmer Theologischen Erklärung und der unmöglichen Möglichkeit einer verborgenen Antwort auf die «Judenfrage» in Barmen I und II..... 213

Frank Mathwig

«Das wahre Wesen der Kirche Jesu Christi». Kirchenpolitik und politische Ethik zwischen Bern und Barmen 237

III. Aktuelle Rezeptionen und Fortschreibungen

Peter Winzeler

Den radikalen «Ruf nach vorn» weiterverdanken! Die Rezeption von Barmen und des Sozialismus Karl Barths bei Helmut Gollwitzer und Friedrich-Wilhelm Marquardt 269

Katrin Kusmierz

Zeugnis ablegen im Konflikt. Das Bekenntnis von Belhar und die Barmer Theologische Erklärung 295

Matthias Zeindler

«Wir verwerfen die falsche Lehre ...» Häresie im Horizont von Ökumene und Pluralismus 321

Bibelstellen 345

Autorinnen und Autoren..... 347

Vorwort

Anlässlich des 30. Jahrestages der Barmer Theologischen Erklärung weigerte sich Karl Barth, «einem sichtlich nicht interessierten Volk» den «Museumsführer» zu machen. Einschränkend fügte er hinzu: «Sollte es wieder einmal zu einer Re-Vitalisierung von Barmen kommen, dann müssten es Menschen der jüngeren Generation sein, die davon reden würden, wie ihnen Barmen [...] hilfreich und wichtig geworden»¹ ist.

Die hier dokumentierte Berner Ringvorlesung aus dem Frühjahrssemester 2014 nimmt zum 80. Jahrestag dieses Anliegen Barths mit Beiträgen von Referentinnen und Referenten aus drei Generationen auf, indem sie danach fragt, wie lebendig und wegweisend die sechs Barmer Thesen, die unstrittig zum protestantischen Traditionsgut gehören, heute noch sind. Diesseits einer blossen Verklärung des damaligen Bekenntnismutes, aber auch jenseits einer beserwischerischen Kritik an den – nicht erst heute – offenkundigen Unzulänglichkeiten der Thesen verweigern sich die Beiträge einer lediglich kirchenhistorischen Zurkenntnisnahme und re-vidieren jene als aktuelle Herausforderungen: Worin erweist sich gegenwärtig – auch und gerade in den «bekenntnisfreien» Kirchen der Schweiz – die Verbindlichkeit dieses Bekenntnistextes?

Konkret: Was heisst es für uns, dass Jesus Christus «das eine Wort Gottes» ist? Was, ihn als «Gottes kräftigen Anspruch auf unser ganzes Leben» bekennen? Was bedeutet es für unsere volksskirchliche Wirklichkeit, wenn in Barmen die Kirche als «Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern» bezeichnet wird, aber jede theologische Stellungnahme zur Gefährdung der jüdischen Schwestern und Brüder fehlt? Wie ist der Beitrag Barmens zur politischen Ethik, zur Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat, heute zu beurteilen? Darf es aktuell noch Verwerfungen bestimmter Glaubenspositionen geben und, wenn ja, mit welchem Anspruch?

Die sich auf das reformierte Profil der Barmer Theologischen Erklärung, ihre Kontexte, Rezeptionen und ökumenischen Fortschreibungen konzentrierenden Vorträge der Ringvorlesung wurden für diese Dokumentation erweitert durch zwei Beiträge: Peter Winzeler geht – in einer grossen Hommage an seine theologischen Berliner Lehrer – der Barmen-Rezeption bei Helmut Gollwitzer und

1 Karl Barth, Statt eines Gedenkartikels. «Die Kirche» am 31.5.1964: ders., Texte zur Barmer Theologischen Erklärung. Mit einer Einleitung von Eberhard Jüngel und einem Editionsbericht hg. von Martin Rohkrämer, Zürich 1984, 219f. (220).

Friedrich-Wilhelm Marquardt nach. Dieser Text kann mit Fug und Recht als Winzlers – in jeder Konnotation des Wortes – ungehaltene Abschiedsvorlesung als Honorarprofessor für Systematische Theologie an der Berner Theologischen Fakultät gelten. Matthias Käser-Braun vertieft in seinem Beitrag die Auslegungen der ersten und zweiten Barmer These hinsichtlich ihres entjudaisierten Christusbekenntnisses und flankiert damit auch andere Beiträge zum «Judenschweigen» der Barmer Theologischen Erklärung.

Wir danken Matthias Käser-Braun für sein vielfältiges Engagement beim Entstehen dieses dritten Bandes der Reihe «reformiert!», Stephan Jütte für aufmerksames Korrekturlesen der Beiträge und Eliane Ruef für die Erstellung des Bibelstellenregisters.

Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund und die Reformierten Kirchen Bern–Jura–Solethurn, die gemeinsam mit dem Institut für Systematische Theologie der Theologischen Fakultät der Universität Bern die Ringvorlesungen verantworten, haben die Publikation mit namhaften Druckkostenzuschüssen unterstützt, was wir gerne und dankbar erwähnen.

Die Zusammenarbeit mit dem Theologischen Verlag Zürich, insbesondere mit Lisa Briner aus der Verlagsleitung, gestaltete sich wie gewohnt sehr angenehm und konstruktiv. Auch dafür unseren herzlichen Dank!

Ausdrücklich sei darauf aufmerksam gemacht, dass viele der Beiträge bereits im ersten Halbjahr 2015 vorlagen. Für die Verzögerung der Publikation bitte ich die Autorinnen und Autoren sowie die Hörer und Hörerinnen um Entschuldigung.

«Unser Leben währt siebzig Jahre und, wenn es hoch kommt, achtzig Jahre», bekennt nüchtern der 90. Psalm vom menschlichen Dasein. Möge der über 80-jährigen Barmer Theologischen Erklärung noch manches weitere Lebensjahr beschieden sein, in dem sie mit ihrer theologischen Klarheit, sprachlichen Prägnanz und provokativen Entschiedenheit Christenmenschen und Kirchen zu je eigenem Bekennen ihres Vertrauens in den biblischen Gott herausfordert.

Bern, im September 2017

Magdalene L. Frettlöh

I. Die sechs Barmer Thesen 1934–2014

Wir bekennen uns angesichts der die Kirche verwüstenden und damit auch die Einheit der Deutsch-Evangelischen Kirche sprengenden Irrtümer der Deutschen Christen und der gegenwärtigen Reichskirchenregierung zu folgenden evangelischen Wahrheiten:

- 1) "Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich." (Joh. 14, 6)
"Wahrlich, wahrlich ich sage euch: Wer nicht zur Tür hineingeht in den Schafstall, sondern steigt anderswo hinein, der ist ein Dieb und ein Mörder. Ich bin die Tür; so jemand durch mich ein- geht, der wird selig werden." (Joh. 10, 1.9)
Jesus Christus, wie er uns in der heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. (die Kirche
Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse als Quelle ihrer Verkündigung ausser und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.

- 2) "Jesus Christus ist uns gemacht von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung." (1. Kor. 1, 30)
Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als gäbe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften. *« Bereiche*

- 3) "Lasset uns aber rechtschaffen sein in der Liebe und wachsen in allen Stücken an dem, der das Haupt ist, Christus, von welchem aus der ganze Leib zusammengefügt ist." (Eph. 4, 15-16) *Begründen*
Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Sünden, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt. Sie hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen. Dass sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Ueberzeugungen überlassen.

- 4) "Ihr wisset, dass die weltlichen Fürsten herrschen und die Oberherren haben Gewalt. So soll es nicht sein unter euch; sondern so jemand will unter euch gewaltig sein, der sei euer Diener." (Matth. 20, 25-26)

Die verschiedenen Ämter in der Kirche begründen keine Herrschaft der einen über die anderen, sondern die Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten und befohlenen Dienstes.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und dürfe sich die Kirche abseits von diesem Dienst besondere, mit Herrschaftsbefugnissen ausgestattete Führer geben oder geben lassen.

5) "Fürchtet Gott, ehret den König." (1. Petr. 2, 17).

Die Schrift sagt uns, daß der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht orlosten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschliche Vermögen unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen. Die Kirche anerkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohlthat dieser selbst Anordnung, sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten. Sie behauptet und behort der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat über seinen besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen und damit selbst zu einem Organ des Staates werden.

6.) "Siehe, ich bin bei euch alle Tage, bis an der Welt Ende." (Matth. 28, 20).

"Gottes Wort ist nicht gebunden." (2. Tim. 2, 9).

Der Auftrag der Kirche, in welchem ihre Freiheit gründet, besteht darin, an Christi Statt und also im Dienst seines eigenen Wortes und Werkes durch Predigt und Sakrament die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne die Kirche in menschlicher Selbstherrlichkeit das Wort und Werk des Herrn in den Dienst irgendwelcher eigenmächtig gewählter Wünsche, Zwecke und Pläne stellen.

Die Bekenntnis-Synode der Deutsch-Evangelischen Kirche erklärt, dass sie in der Anerkennung dieser Wahrheiten und in der Verwerfung dieser Irrtümer die unumgängliche theologische Grundlage der Deutschen Evangelischen Kirche als eines Bundes der Bekenntniskirchen sieht. Sie fordert alle, die sich ihrer Erklärung anschließen können, auf, bei ihren kirchenpolitischen Entscheidungen dieser theologischen Erkenntnisse eingedenk zu sein. Sie bittet alle, die es angeht, in der Einheit des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung zurückzukehren.

Verbum Dei manet in aeternum.

Für die Synodale Kommission

Mummel, Barth, Beckmann, Pütz, Oberdick

Aus: Landeskirchliches Archiv der Evangelischen Kirche von Westfalen, Sammlung Wilhelm Niemöller (Bielefelder Archiv des Kirchenkampfes, Archivsignatur: LkA EKvW 5.1 Nr. 708 Fasc. 2).

(Un-)Gehörige Gotteszugänglichkeit

Die theologische Provokation der ersten Barmer These¹

Propst i. R. Dr. Dr. h.c. Heino Falcke
zum 85. Geburtstag am 12. Mai 2014²

I. Die erste Barmer These – ein «Notschrei» und «Bussruf»

Einen «Notschrei»³ hat Karl Barth 1937 die erste Barmer These genannt, deren Tragweite den meisten Synodalen, als sie ihm zustimmten, wohl kaum bewusst gewesen sei. Und er hat hinzugefügt, dass der erste Satz von Barmen «im Grunde nichts Anderes als eine öffentliche Rechenschaftsablage über das Wunder [sei], das wider alles Erwarten wieder einmal an der Kirche geschehen war» (83). Der Barmer Bekenntnis-Konsens verdanke sich allein dem unverfügbaren Wirken des Heiligen Geistes: ««Barmen I» wurde nicht ohne die Bitte um den Heiligen Geist so gesagt und konnte und wollte nicht ohne sie verstanden und bejaht sein.»⁴

1 Für die Publikation wurde der Vortragsstil nur geringfügig überarbeitet. In den hinzugefügten Fussnoten hat auch die Diskussion des Vortrags ihre Spuren hinterlassen.

2 Mit dieser Widmung grüsse ich nicht nur Heino Falcke zu seinem 85. Geburtstag, sondern erinnere auch daran, dass ihm 1984 die Ehrendoktorwürde der Berner Theologischen Fakultät zuteilwurde. Vor allem mit seinem Namen verbindet sich die Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung in den Kirchen der DDR. Etwa Falckes prominentester und bis heute höchst lesenswerter Text, sein Hauptvortrag bei der Synode des Kirchenbundes in Dresden 1972: Christus befreit – darum Kirche für andere: ders., *Einmischungen. Aufsätze, Reden und Vorträge aus 40 Jahren*, hg. von Veronika Albrecht-Birkner und Heinz-Günther Stobbe, Leipzig 2014, 83–103, steht unüberhörbar in der Tradition von Barmen.

3 Karl Barth, *Kurze Kommentierung des ersten Satzes der Theologischen Erklärung der Barmer Synode vom 31. Mai 1934* (Vorlesung im Wintersemester 1937/38): ders., *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*. Mit einer Einleitung von Eberhard Jüngel und einem Editionsbericht hg. von Martin Rohkrämer, Zürich 1984, 67–87 (80). Die Seitenzahlen im Haupttext beziehen sich auf diesen Kommentar.

⁴ Karl Barth, *Barmen* (1952): ders., *Texte* (Anm. 3), 159–172 (166).

Die erste Barmer These ist demnach – so könnten wir sagen – ein Emergenzgeschehen⁵, in der gegebenen Situation nicht vorhersehbar und aus ihr nicht zu begründen. Das Bekenntnis kommt den Bekennenden zuvor, ist ihnen voraus. Es ist buchstäblich vor-läufig, muss allererst durch eine entsprechende Praxis eingeholt und bewährt werden. Darum kann Barth Barmen I auch als einen «Bussruf»⁶ bezeichnen, der aus der Einsicht erwächst, dass die bekennende Gemeinde mit dem eigenen Glauben und dem eigenen Leben diesen Bekenntnissätzen hinterherhinkt.

Mit der Charakterisierung von Barmen I als vom Heiligen Geist evozierten Notschrei und Bussruf verbindet sich bei Barth eine *doppelte Relativierung*: Die erste These sei weder aus der Situation der Bekennenden Kirche im Frühjahr 1934 abzuleiten noch der Überzeugungskraft einer bestimmten theologischen Position zuzuschreiben. Im Blick auf die Bekennende Kirche hält Barth nüchtern fest:

«Will man die Genesis von Barmen verstehen, so tut man gut, zunächst überhaupt nicht auf die Bekennende Kirche zu sehen. Die theologischen Voraussetzungen, unter denen diese im Lauf des Winters 1933/34 entstanden ist und unter denen sie noch in Barmen beraten und beschlossen hat, waren notorisch so verworren und widerspruchsvoll wie nur möglich. Sie waren damals denen der Deutschen Christen zum Verwechseln ähnlich» (78).

Und hinsichtlich der Theologie heisst es lapidar:

«Alle theologische Besinnung kam notorisch erst hinterher» (80). «Es heisst der Theologie zu viel Ehre antun, wenn man meint, dass eine Wendung wie die, die in dem ersten Satz von Barmen doch schliesslich auch nur ihren Exponenten gefunden hat, an irgend einem Schreibtisch ausgedacht und dann ganzen Kirchenkörpern sozusagen suggeriert werden könnte» (77).

Barth wendet sich hier sowohl gegen eine Überschätzung der bekennenden Synodalen und ihrer theologischen Positionierung, als seien sie überzeugte Gegner der Deutschen Christen und von deren nationalsozialistisch verseuch-

5 Zur pneumatologischen Profilierung des Emergenzbegriffs: Michael Welker, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1992, 36.38f.43.48.59. 70.100f.139.170.233. «Als «emergent» bezeichnen wir Konstellationen, Zustände und Strukturen, deren Auftreten nicht aus vorausgehenden Konstellationen, Zuständen und Strukturen abgeleitet werden kann, obwohl sich mannigfaltige, beide Zustände bestimmende Elemente in ihnen durchhalten» (38).

6 Karl Barth, Zur Entstehungsgeschichte der Barmer Thesen. Gespräch mit Tübinger Studenten am 2. März 1964: ders., Texte (Anm. 3), 221–225 (225).

ter Theologie völlig unbeeindruckt gewesen, als auch gegen die bis heute in der Barmen-Rezeption begegnende Ansicht, dass er (als Mitverfasser der Barmer Theologischen Erklärung) die Synodalen in Barmen, allemal mit der ersten These, zugunsten seiner eigenen Theologie und seines unbedingten Widerspruchs gegen die sogenannte «Natürliche Theologie» gleichsam über den Tisch gezogen habe.

Exkurs: Notger Slenczkas polemisches Bemühen um eine für die lutherische Theologie und Kirche «unschädlich[e]» Rezeption von Barmen I

Der lutherische Dogmatiker Notger Slenczka geht bei seinen Erwägungen zur «Vereinbarkeit der Barmer Theologischen Erklärung mit Grundüberzeugungen der Lutherischen Kirche und Theologie» davon aus, dass es in Barmen zur «Selbstdurchsetzung einer Privattheologie als kirchliche Lehre» und in der Folgezeit zu einer «von Barth intensiv betriebene[n] Inanspruchnahme der Barmer Erklärung als Zeugnis für die spezifischen Anliegen seiner Theologie»⁷ gekommen sei. Darum sei jene Vereinbarkeit nur gegeben «unter dem Vorbehalt einer Interpretation des Sinnes dieser Erklärung, die der ausdrücklichen Ansicht ihres Verfassers [Singular!, MLF] nicht entspricht». Nur in einer explizit und dezidiert nichtbarthianischen Interpretation der Barmer Theologischen Erklärung im Licht der Lutherischen Bekenntnisschriften sei es «nicht nur unschädlich, sondern sinnvoll und wohlgetan, die Entscheidung von Barmen als Bekenntnisgrundlage auch der lutherischen Kirchen zu übernehmen» (359).⁸

7 Notger Slenczka, Die Vereinbarkeit der Barmer Theologischen Erklärung mit Grundüberzeugungen der Lutherischen Kirche und Theologie: KuD 57 (2011), 346–359 (350). Die Seitenzahlen im Haupttext beziehen sich auf diesen Aufsatz.

8 Diese Einsicht kommt zugleich als explizite *retractatio* daher: «Die folgende Stellungnahme hat zum Hintergrund, dass ich selbst bei einer nochmaligen Beschäftigung mit der Barmer Erklärung bezüglich meiner ursprünglichen, eindeutigen und entschiedenen Ablehnung zentraler Thesen nicht nur schwankend geworden, sondern darüber hinaus zu der Einsicht gekommen bin, dass eine Rezeption der Barmer Erklärung durch die Lutherischen Kirchen als Richtschnur und Norm für ihr Leben und ihre Lehre unter bestimmten Bedingungen nicht nur unschädlich, sondern wünschenswert ist» (Slenczka, Vereinbarkeit [Anm. 7], 346f.).

Slenczkas Artikel steht im Kontext der innerhalb der EKD geführten Diskussion, ob die Confessio Augustana und die Barmer Theologische Erklärung als die die evangelischen Kirchen verbindenden Bekenntnisse gelten können. Dies hat zu einer vertieften Reflexion auf die konfessionell verschiedenen Begriffe von Bekennen und Bekenntnis geführt und besonders innerhalb der VELKD eine intensive Beschäftigung mit Barmen

Nun ist es eine Binsenweisheit, dass die Bedeutung eines Textes sich nicht auf die *intentiones auctoris*, auf das, was sein Autor oder seine Autorin mit ihm beabsichtigt und bewusst in ihn hineingeschrieben hat, reduzieren lässt, dass die *intentiones operis* über die Aussageabsichten des Autors bzw. der Autorin hinausgehen. Doch selbst wenn man rezeptionsästhetisch von der Mitkonstituierung des Textsinns durch die Leserinnen und Leser ausgeht, also das Gewicht der *intentiones lectorum* beim Verstehen eines Textes möglichst hoch veranschlagt,⁹ weist dies noch nicht per se eine ausdrücklich gegen den Autor oder die Autorin gerichtete Lektüre eines Textes als sachgemäss aus – allemal dann nicht, wenn die *intentio auctoris* wissentlich oder unwissentlich verzeichnet wird.

Wer so ausgesprochen gern provoziert und polemisiert, wie dies N. Slenczka (hier etwa mit dem wiederholten Gebrauch des Wortes «unschädlich») tut – was ja grundsätzlich durchaus zu begrüßen ist –, und auch geradezu sophisticated zu argumentieren liebt, sollte dabei aber präziser und sorgfältiger argumentieren und den Quellentext nicht nach Belieben zurichten.

Eine solche Zurichtung liegt m. E. vor, wenn Slenczka Barmen I dahingehend versteht, «dass Jesus Christus nicht das eine Wort Gottes ist, sondern *dasjenige* eine Wort Gottes, das wir zu hören und dem wir zu vertrauen und zu gehorchen haben» (354). Slenczka will mit dieser Lesart unaufgebbare Motive lutherischer Theologie wie die Unterscheidung des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium, die Differenz von *deus*

hervorgerufen. Inzwischen hat die neugegründete Nordkirche einen Bezug auf die Barmer Theologische Erklärung in die Präambel ihrer Verfassung aufgenommen; siehe dazu Heinrich Assel, «Hart am Wind segeln». Die Nordkirche als Vorreiterin im Bekenntnis: Thomas K. Kuhn (Hg.): Bekennen – Bekenntnis – Bekenntnisse. Ringvorlesung der Greifswalder Theologischen Fakultät 2013 (GThF 22), Leipzig 2014, 213–228.

Was die lutherische Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung angeht, so fällt auf, dass Slenczka mit keinem Wort auf Bonhoeffers Rezeption von Barmen (siehe dazu etwa Wolf Krötke, Kein Zurück hinter Barmen. Die Barmer Theologische Erklärung im Denken Dietrich Bonhoeffers: ders., Barmen – Barth – Bonhoeffer. Beiträge zu einer zeitgemässen christozentrischen Theologie [Unio et Confessio 26], Bielefeld 2009, 45–62) eingeht, dafür aber umso mehr die kritischen neulutherischen Stimmen von Werner Elert und Paul Althaus zitiert, aber sich auch durch die Barmen-Interpretationen von Hans Asmussen, Hermann Sasse, Edmunk Schlink und vor allem Albrecht Peters «einen Weg zu einer unbedenklichen Lesart der Erklärung weisen» (Slenczka, Vereinbarkeit [Anm. 7], 352) lassen möchte.

9 Zur Unterscheidung dieser drei *intentiones* siehe Umberto Eco, Zwischen Autor und Text: ders., Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation. Mit Einwüfen von Richard Rorty u. a. Aus dem Englischen von Hans Günter Holl, München 1996, 75–98 (87): «Zwischen der unergründlichen Intention des Autors und der anfechtbaren Intention des Lesers liegt die transparente Textintention, an der unhaltbare Interpretationen scheitern.»

revelatus und *deus absconditus*, die Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte sowie die Lehre von den Schöpfungsordnungen gewahrt wissen. Das eine Wort Gottes käme danach auf der Seite des Evangeliums und des *deus revelatus* zu stehen.

Die Formulierung «*dasjenige* eine Wort Gottes» hebt die christologische Exklusivität des Gotteswortes auf, impliziert jene doch, dass es neben diesem einen, in Jesus Christus Fleisch gewordenen, Wort Gottes auch andere Gottesworte gibt (eben etwa das Gesetz neben dem Evangelium), die allerdings nicht dasselbe Vertrauen im Leben und im Sterben, nicht dieselbe Verbindlichkeit beanspruchen können. «*Dasjenige* eine Wort Gottes» schliesst die – in der Tradition von Frageantwort 1 des Heidelberger Katechismus stehende – Lesart aus, dass Jesus Christus das einzige Wort Gottes ist. In Slenczkas Deutung bestimmt der Relativnebensatz, in welcher Hinsicht Jesus Christus als das eine Wort Gottes gelten kann. Die Einzigartigkeit dieses Wortes wird also buchstäblich *relativiert*. Eine Wendung, wie sie Slenczka vorschlägt, hätten womöglich auch die Verfasser des Ansbacher Ratschlages unterschreiben können.

Welches Gewicht trägt der Relativnebensatz? Spezifiziert er – im Sinne Slenczkas – die christologische Einzigartigkeit des Wortes Gottes oder begründet er sie, so dass sich auch formulieren liesse: «Jesus Christus [...] ist das eine Wort Gottes. Dieses haben wir zu hören, ihm haben wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen.»?

Slenczka ist es mit dem Plädoyer für natürliche Gotteserkenntnis um die Universalität der Offenbarung Gottes wie um das Ansichtigwerden «der ungeheuren Stärke, der phänomenologischen Kraft und der erschliessenden Lebensnähe» (351) der lutherischen Theologie zu tun. Warum aber müssen diese auf dem verdunkelten Hintergrund einer Verzeichnung der Theologie Barths als einer vermeintlichen «Privattheologie» (350) zum Leuchten gebracht werden?¹⁰

Die Provokation der ersten Barmer These liegt (nicht nur) für Slenczka darin, «dass die Barmer Theologische Erklärung nach dem Willen der führenden Verfasser und Mitverfasser eine sehr viel weiterreichende Absicht verfolgt als den [sic! MLF] einer Stellungnahme in einer bestimmten historischen Situation, nämlich die Absicht der Absage an die <natürliche Theologie> in jeder Gestalt» (350), und damit konstitutive Elemente lutherischer Bekenntnisbildung abgewiesen habe.

Nun hat Karl Barth in der Tat Barmen I als «das erste Dokument einer bekenntnismässigen Auseinandersetzung der evangelischen Kirche mit dem

10 Eine Verzeichnung liegt etwa vor, wenn Slenczka bei Barth den Menschen nur «als reines Objekt des göttlichen Handelns» verstanden sehen will und dabei die gerade in der Bundestheologie begründete Gottespartnerschaft des Menschen verschweigt (siehe dazu: Wolf Krötke, Gott und Mensch als «Partner»). Zur Bedeutung einer zentralen Kategorie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik: ders., Barmen – Barth – Bonhoeffer [Anm. 8], 109–130).

Problem der natürlichen Theologie»¹¹ identifiziert – einer Auseinandersetzung, die sich nicht reduzieren lasse auf die Frontstellungen der 1930er Jahre, auf die Auseinandersetzung mit den Deutschen Christen und womöglich mehr noch mit denen, die innerhalb der Bekennenden Kirche in dieser Frage unentschieden sind oder den DC nahestehen.

So sehr der Verwerfungssatz von Barmen I in die konkrete Situation hineingesprochen ist, so wenig geht er nach Barths Verständnis der These in dieser auf. Vielmehr weist er über sie hinaus auf alles, was beansprucht, neben Jesus Christus als dem einen Wort Gottes für Christenmenschen in ihrer ganzen Existenz so verbindlich zu sein, dass sie darauf im Leben und im Sterben hören und vertrauen, dass sie ihm gehorchen und sich ihm vorbehaltlos anvertrauen können.¹²

Doch weder Barmen I noch Barth leugnen damit, dass es «Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten» gibt, die für die Gemeinde Jesu Christi bedeutsam sind, und bestreiten auch nicht, dass Gott sich in ihnen offenbaren kann. Die Verwerfung gilt vielmehr dem Anspruch, dass sich Gott in diesen Grössen, in Natur, Geschichte und Vernunft, in Institutionen und Personen so offenbare und so erkennbar sei, wie er dies in Jesus Christus sei, und dass jene darum unbedingt vertrauenswürdig und im Leben wie im Sterben verlässlich seien.

Zur Diskussion steht also, ob Christus als das eine Wort Gottes *absolut* oder *relativ* zu verstehen ist, also ob es nur dieses eine Wort Gottes gibt oder ob nur dieses Wort Gottes unser Vertrauen und unseren Gehorsam beanspruchen darf. Eine Konkurrenz verschiedener Worte Gottes ist auch für Slenczka ausgeschlossen; auch für ihn ist die Christusbindung das massgebliche Kriterium, so dass er als «eine entspannte Lesart» des Verwerfungssatzes von Barmen I festhält, «dass neben diesem einen Wort Gottes keine anderen Mächte etc. als Gottes Offenbarung gehört werden sollen, sofern diese Offenbarung den Anspruch erhebt, der Offenbarung in Christus gleichwertig und neben ihr gleichberechtigt zu sein» (355) und so einer Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung als eines Bekenntnistextes auch in den lutherischen Texten den Weg bereitet.

11 Barth, Kurze Kommentierung (Anm. 3), 67; vgl. auch KD II/1, 194–200 (194).

12 Einen Überblick über Barths Interpretation der Barmer Theologischen Erklärung gibt Wolf Krötke, Christus im Zentrum. Karl Barths Verständnis der Barmer Theologischen Erklärung; ders., Barmen – Barth – Bonhoeffer (Anm. 8), 21–43.

Nun mag es hilfreicher sein, auf den konkreten Wortlaut der These und ihres nachgeordneten Verwerfungssatzes zu achten, als mit einem so plakativen und gerade darin auch ungeklärten Schlagwort, ja polemischen Begriff wie «natürliche Theologie» zu arbeiten, denn ««Natürliche Theologie» ist ein sehr komplexer Sammelbegriff»¹³ und «[m]it der <Verwerfung> der natürlichen Theologie ist ihr Problem offenbar keineswegs schon erledigt. Es ist das Problem der Universalität Gottes.»¹⁴

Barmen I ist als Vorwort zu den weiteren fünf Thesen ein eminent politisches Wort, das eine Stellungnahme nicht nur zu den Deutschen Christen, sondern auch zum nationalsozialistischen Staat beinhaltet.

Diese Lesart der *intentio operis* deckt sich nicht mit den Intentionen der Barmer Synodalen,¹⁵ auch nicht mit der Absicht Karl Barths. Der hatte im Vorwort zu ThExh 5 vom 11. Dezember 1933 klargestellt: «Ich widerstehe einer heute beim Nationalsozialismus ihre Zuflucht suchenden *Theologie*, nicht der nationalsozialistischen Staats- und Gesellschaftsordnung.»¹⁶ In seinem programmatischen Vortrag «Die Kirche und die politische Frage von heute», fünf Jahre später, begründet Barth, dass und warum diese Haltung auch in Barmen noch angemessen gewesen sei, während jetzt – nach der Reichspogromnacht – die durch den Nationalsozialismus gestellte Frage zugleich eine Glaubensfrage geworden sei, gegenüber der sich die Kirche nicht länger neutral verhalten dürfe. Die der Kirche in Barmen gestellte Frage sei nicht die des «politischen Experimentes» des Nationalsozialismus gewesen, «sondern das damals übermächtig sich durchsetzende Unternehmen der sogenannten Deutschen Christen, dieses Experiment

13 Martin Honecker, Grundriss der Sozialethik, Berlin/New York 1995, 61 (vgl. insgesamt § 6: Christologie und Ethik – am Beispiel der Barmer Theologischen Erklärung, 58–75).

14 Christian Link, Schöpfung. Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition (HST 7/1), Gütersloh 1991, 308.

15 Siehe die deutliche Verneinung einer politischen Stellungnahme bei Hans Assmussen, Vortrag über die Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche: Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, hg. von Alfred Burgsmüller und Rudolf Weth. Geleitwort von Eduard Lohse, Neukirchen-Vluyn 1984, 41–58 (48): «Man ist dauernd und nachhaltig an die Kirche und an ihre Glieder mit dem Anspruch herangetreten, die Ereignisse des Jahres 1933 als bindend für Verkündigung und Schriftauslegung, als Gehorsam heischend neben der Heiligen Schrift und über ihren Anspruch hinaus anzuerkennen. Wenn wir dagegen protestieren, 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.»

16 Karl Barth, Vorwort [zu: Die Kirche Jesu Christi] 1933: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1930–1933 (GA 49), hg. von Michael Beintker/Michael Hüttenhoff/Peter Zoicher, Zürich 2013, 600–618 (615).

als eine neue göttliche Offenbarung auszugeben und geltend zu machen und als solche der Kirche aufzudrängen». Darum sei es 1934 ausschliesslich um «die Konsolidierung des kirchlichen Bekenntnisses in seiner Reinheit und Eigenart»¹⁷ gegangen.

Man habe schon Visionär sein müssen, um damals zu erkennen, was jetzt offenbar sei, nämlich «dass der Nationalsozialismus als religiöse Heilsanstalt alle Merkmale einer grundsätzlich antichristlichen Gegenkirche und als politisches Experiment alle Merkmale einer grundsätzlichen Auflösung des rechten Staates»¹⁸ zeige und darum mit dem Glauben an Jesus Christus nicht vereinbar sei. Antichristliche Gegenkirche ist der Nationalsozialismus für Barth vor allem anderen «in seinem prinzipiellen Antisemitismus». Denn: «Wer ein prinzipieller Judenfeind ist, der gibt sich als solcher [...] als prinzipieller Feind Jesu Christi zu erkennen. Antisemitismus ist Sünde gegen den Heiligen Geist. Denn Antisemitismus heisst Verwerfung der Gnade Gottes.»¹⁹

Barths Rückblick im Dezember 1938 auf die Situation in Barmen ist in vieler Hinsicht aufschlussreich: Zunächst unterstreicht er, dass man in Barmen so mit der Einigung der Synodalen gegen die Irrlehren der Deutschen Christen beschäftigt war, dass zur Infragestellung der Neutralität gegenüber dem NS-Staat Zeit und Kraft und vermutlich auch der Wille fehlten. Sodann bezeugt er eine damals fehlende Einsicht in das in jeder Hinsicht totalitäre Wesen des Nationalsozialismus, das sich in der Zwischenzeit selbst entlarvt hat und das Barth nun in aller Deutlichkeit benennt. Schliesslich ist es für Barth – vollends nach dem 9. November 1938 – die tödliche Bedrohung des jüdischen Volkes, mit dem der Nationalsozialismus sein wahres Gesicht zeigt. Die Entretung und Ermordung jüdischer Menschen erlaubt nicht länger eine Trennung der politischen von der Glaubensfrage. Vor dem Antisemitismus die Augen nicht zu verschliessen, heisst zugleich, die kirchliche Neutralität aufzugeben und sich im Widerstand gegen den Nationalsozialismus zu engagieren. Als konkretes politisches Fazit dieses Vortrags notiert Eberhard Busch: «Hitler ist der Antichrist, weil er der Antisemit ist.»²⁰

17 Karl Barth, Die Kirche und die politische Frage von heute (Vortrag, gehalten an der Versammlung des Schweizerischen Evangelischen Hilfswerks für die Bekennende Kirche in Deutschland im Kirchengemeindehaus Wipkingen, am 5. Dezember 1938): ders., Eine Schweizer Stimme: 1938–1945, Zollikon-Zürich 1945, 69–107 (80f.).

18 Barth, Kirche (Anm. 17), 87.

19 Barth, Kirche (Anm. 17), 89f.

20 Eberhard Busch, Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945, Neukirchen-Vluyn 1996, 330. Ich teile die Einschätzung Buschs, dass infolge der Reichspogromnacht zwei bisher bei Barth nebeneinander verlaufende Linien miteinander verknüpft wurden, nämlich «die Bemühung um die Erkenntnis, dass die Kirche in ihrer Botschaft selbst den Grund zu einem Widerspruch gegen das Dritte Reich hat, und die Bemühung um die Erkenntnis, dass die Kirche in ihrer Botschaft selbst den Grund zu ihrer Solidarität mit den verfolgten Juden hat» (313). Fragwürdig erscheint mir aber Buschs apologetisch anmutende Interpretation jener Wendungen in Barths Vortrag, in denen Stereotypen eines theologischen und kirchlichen Antijudaismus nachzuklingen scheinen. Lässt sich beides spannungsfrei systematisieren: die hellwache Wahrnehmung des staatlichen Antisemitismus und die m. E. nicht weg zu interpretie-

Offenkundig korrespondiert in Barmen das Verschweigen der Bedrohung des jüdischen Volkes der Einschätzung des nationalsozialistischen Staates als eines «politischen Experimentes», dessen Fortgang die Kirche erst einmal neutral abwarten kann.

Was genau aber wird in Barmen I bekannt, was folgerichtig verworfen? Welche Pointe liegt in den beiden Schriftziten? Aus welcher Not ergeht der «Notschrei» der ersten Barmer These?

Bevor ich anhand dieser Fragen die erste Barmer These durchbuchstabiere, seien die *Wortgaben* genannt, die sich in Barmen I finden lassen, und damit einige der *Intertexte*, die viel zum vertieften Verstehen der These beitragen können. Bekenntnisse sind ja keine blossen Neuerungen, keine nur neuen Worte, sondern Wiederholungen alter Worte, die aber in verändertem Kontext neu zu sprechen und Neues zu sagen vermögen.

II. Wortgaben der Väter und Mütter – Bekenntnistraditionen in Barmen I

«Jesus Christus, wie er in uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird,
ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören,
dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.»

Unüberhörbar klingen hier Stimmen der Tradition an. Wenigstens vier von ihnen seien knapp identifiziert:

1. Barmen I im Licht des ersten Dekaloggebots

In seiner «Kurze[n] Erläuterung der Barmer Theologischen Erklärung» vom 9. Juni 1934 hält Barth fest, dass Barmen I als Auslegung des ersten Gebots zu verstehen ist: «Wir müssen wirklich wieder ganz *neu* begreifen können, was das erste Gebot bedeutet.»²¹

renden Reste antijüdischer Motive in der eigenen Theologie – ein Phänomen, das sich ja in jener Zeit nicht nur bei Karl Barth, sondern etwa auch bei Dietrich Bonhoeffer, Wilhelm Vischer u. a. zeigt? Die islamfeindlichen Äusserungen Barths in diesem Text, wenn er etwa den Nationalsozialismus pauschal als «neuen Islam» (86) identifiziert, lässt Busch unerwähnt.

21 Karl Barth, Kurze Erläuterung der Barmer Theologischen Erklärung (9. Juni 1934); ders., Texte (Anm. 3), 9–24 (18).

«Ich bin Adonaj, dein Gott,
weil²² ich dich herausgeführt habe aus Ägyptenland, dem Sklavenhaus.
Nicht sollst du für dich andere Gottheiten haben – neben mir.»

Mag die Theologie der Deutschen Christen und die Einführung nationalsozialistischer Ideologien in die Kirche auch der konkrete Anlass für das Bekenntnis von Barmen I sein, der Grund, auf dem diese These steht, ist das erste Gebot, das für Barth von Anfang des Kirchenkampfes an nicht nur innerkirchlich, sondern auch dem nationalsozialistischen Staat gegenüber als «theologisches Axiom»²³ fungiert: «In der Sache des ersten Gebots ist heute Streit in der Kirche und haben wir heute zu <bekennen>.»²⁴

Lesen wir aber die erste Barmer These vom ersten Gebot her, dann begegnen jene «andere[n] Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten» in der Rolle von Gottheiten neben dem einen Gott, neben dem einen Wort Gottes. Verworfen wird also – so liesse sich im Licht dieses ersten Intertextes sagen – die Vergötterung dieser Phänomene dadurch, dass ihnen ein totaler Anspruch auf das eigene Leben eingeräumt wird, dass man auf sie hört, ihnen vertraut und gehorcht und damit von ihnen abhängig wird. Der Gott dagegen, der sich in diesem einen Wort ausspricht, ist die Gottheit, die aus dem Frondienst in die Freiheit führt, die todesmächtige Gottheit, die den Gekreuzigten aus dem Tod ins Leben gerufen hat. Das eine Wort Gottes ist im Alten wie im Neuen Testament befreiungstheologisch profiliert.

Wenn aber das erste Gebot derart leitend für die Formulierung von Barmen I gewesen ist, warum wurde dieser Bezug nicht deutlich(er) zum Ausdruck gebracht? Warum nicht auch das erste Gebot als vorangestelltes Schriftzitat? Warum keine ausdrückliche Erwähnung des Alten Testaments? Warum – zudem in lateinischer Sprache – nur das nicht ausgewiesene Jesaja-Zitat²⁵ am Ende der Erklärung?

22 Die hebräische Relativpartikel, die als Maskulinum, Femininum und/oder Neutrum zu übersetzen ist, lässt eine solche kausale Übersetzung, die eine einseitig männliche Selbstvorstellung Gottes überwindet, zu.

23 Karl Barth, *Das erste Gebot als theologisches Axiom* (1933): ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1930–1933* (Anm. 16), 209–241.

24 Karl Barth, *Gottes Wille und unsere Wünsche* (ThExh 7), München 1934, 6.

25 Vgl. dazu die Beiträge von Klaus Wengst und Matthias Käser-Braun in diesem Band.

2. *Barmen I als Aktualisierung von Frageantwort 1 des Heidelberger Katechismus*

«... das eine Wort Gottes [...], dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben» – damit schreibt sich Frageantwort 1 des Heidelberger Katechismus in die erste Barmer These ein: «Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben? Dass ich nicht mir, sondern meinem treuen Heiland Jesus Christus gehöre ...» «Hören auf», «gehorsamen» und «gehören zu» sind ebenso konstitutiv miteinander verknüpft wie «Vertrauen» und «Treue». Wie Frageantwort 1 den gesamten Katechismus programmatisch vorwegnimmt²⁶, so stellt auch Barmen I die Weichen für das Verständnis der Barmer Theologischen Erklärung. Entscheidend ist für beide das Bekenntnis zu dem in Jesus von Nazareth Mensch gewordenen Wort Gottes, auf das wir uns im Leben wie im Sterben unbedingt verlassen können.

3. *Barmen I als Fortschreibung der ersten Berner These (1528) und der ersten drei Düsseldorfer Thesen (1933)*

Im Mai 1933 wird in Düsseldorf «Eine theologische Erklärung zur Gestalt der Kirche von Professoren, Pastoren, Ältesten und Diakonen im Rheinland»²⁷ verabschiedet, die sogenannten «Düsseldorfer Thesen», die in der Situation, in der auch innerkirchlich überschwänglich der Sieg der NSDAP und Hitler als von Gott geschickte Führerfigur begrüßt werden, schlicht fragen: «Was heisst evangelische Kirche?»²⁸, die in 14 Thesen Jesus Christus als den einen Herrn

26 Zur Begründung: Magdalene L. Frettlöh, Heilsame Zueignung. Frageantworten 1 und 2: das Therapieprogramm des Heidelberger Katechismus für befreite Menschen auf dem Weg zur Mündigkeit: Martin Ernst Hirzel/Frank Mathwig/Matthias Zeindler (Hg.), *Der Heidelberger Katechismus – ein reformierter Schlüsseltext (reformiert! Bd. 1)*, Zürich 2013, 51–82.

27 Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äusserungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933, gesammelt und eingeleitet von Kurt Dietrich Schmidt, Göttingen 1934, 149f.

28 In bewusster Antithese zu Hitlers Inszenierung als personifizierter Vorsehung heisst es einleitend: «Die Vorsehung Gottes hat uns in eine Stunde geführt, in der wir uns erneut die Frage vorzulegen haben: Was heisst evangelische Kirche?» (Bekenntnisse 1933 [Anm. 27], 149). Damit wird die Bekenntnissituation von 1933 theologisch als gottgegeben qualifiziert und die Aktualität früherer Bekenntnisse, in diesem Fall der ersten Berner These, unterstrichen. Nicht die NSDAP und Hitler oder die Deutschen Christen, sondern Gott selbst hat die Besinnung auf Wesen und Auftrag evangelischer Kirche auf die Tagesordnung gesetzt. Die Düsseldorfer Thesen folgen ihrerseits mit diesem Selbstverständnis keiner fremden Stimme.

der Kirche bekennen und die Ämter der Kirche als Dienstgemeinschaft entfalten. Die erste Düsseldorfer These zitiert die erste Berner These von 1528:²⁹

«1. Die heilige christliche Kirche, deren einiges Haupt Christus ist, ist aus dem Wort Gottes geboren, in demselben bleibt sie und hört nicht die Stimme eines Fremden.»

Und sie fährt fort:

«2. Das Wort Gottes wird uns gesagt durch die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments.

3. Das uns gesagte Wort Gottes ist unser Herr Jesus Christus.»

Mit dem «Nicht hören auf die Stimme eines Fremden» wird wie in Barmen I mit den Schriftziten von Joh 10,1.9 die johanneische Bildrede vom guten Hirten aufgerufen. Auf das *eine* Wort Gottes hören, ihm gehorchen und vertrauen, heisst, auf die Stimme des guten Hirten hören, ihr vertrauen und ihr gehorchen. Der gute Hirte aber ist nach Joh 10,11 derjenige, der sein Leben für die Schafe einsetzt. Auch dieser Vers ist in Barmen I mitzuhören. Hans Asmussen hat in seinem Vortrag auf der Synode ausdrücklich darauf hingewiesen, dass die einzelnen Schriftzitate immer auch den biblischen Kontext mitaufzurufen.³⁰ Auf das *eine* Wort Gottes zu hören, impliziert Vertrauens- und Gehorsamsverweigerung gegenüber dem, der anstatt sein eigenes Leben für die ihm Anvertrauten zu riskieren, diese um ihr Leben bringt und damit nicht nur ein «Dieb und Räuber», sondern ein Mörder, ein Massenmörder ist.

Die Abweisung der «Stimme des Fremden» wird m. E. darüber hinaus zum hermeneutischen Schlüssel für die Verwerfungssätze des gesamten Bekenntnistextes. Was in Joh 10,5 als Faktum benannt scheint³¹ – «Einem Fremden aber werden sie gewiss nicht folgen, sondern sie werden vor ihm fliehen, weil sie die Stimme der Fremden [Plural!, MLF] nicht kennen.» – wird in Barmen zu einer Selbstverpflichtung der Bekennenden, ist doch auch für manche der dort versammelten Synodalen die Stimme dieses Fremden in vieler Hinsicht verlockend und attraktiv. Es ist die Stimme, die unüberhörbar auch inmitten

²⁹ Dazu Ruth Hess, «... und hört nicht die Stimme eines Fremden.» Von Bern 1528 nach Düsseldorf 1933: Der Weg der ersten Berner These «zwischen den Zeiten»: Magdalene L. Frettlöh/Hans P. Lichtenberger (Hg.), Gott wahr nehmen. Festschrift für Christian Link, Neukirchen-Vluyn 2003, 3–26.

³⁰ Vgl. Asmussen, Vortrag (Anm. 15), 47.

³¹ Allerdings gibt Klaus Wengst zu bedenken: «Die Formulierung als Gewissheitsaussage im Futur weist darauf hin, dass das damit Gemeinte feste Hoffnung des Evangelisten ist, es möge so sein» (Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1–10, ThKNT 4,1, Stuttgart u. a. 2000, 375f.).

der Gemeinde Jesu Christi laut wird und Gefolgschaft fordert. Die Stimme des Fremden ist nicht nur ein Geraune oder Gebrüll von aussen, sondern auch eine verführerische Stimme im Innern.

Nicht übersehen werden darf, dass es sich beim Fremden, der in Joh 10,5 anders als der Dieb und Räuber in V. 1 als Kontrastfigur zum Hirten nicht näher in seinem Verhalten und Wesen identifiziert wird, nicht um den *xenos*, sondern um den *allogrios*, also um den handelt, der mit den Schafen *Allogria* treibt. Es geht also nicht um eine Disqualifizierung des Fremden, wie er in gegenwärtigen Phänomenologien des Fremden³² begegnet. Die johanneische Bildrede vom Hirten und den Schafen ist der Ruf in die Nachfolge des Hirten, dessen Stimme ihnen vertraut ist. Seinem Rufen, Hinausführen und Vorausgehen entsprechen ihr Hören, Folgen und Kennen.³³ Der Gemeinde wird zuge-
traut, zwischen der Stimme des Hirten und der des Fremden unterscheiden zu können, ist ihr doch die Stimme ihres Hirten, der jede/n beim Namen nennt, vertraut, während sie die des Fremden nicht kennt und ihm darum auch nicht folgt bzw. folgen sollte. Der *allogrios* wird hier also allein über das Verhalten der Gemeinde ihm gegenüber bestimmt.

Liest man die beiden Mottoverse Joh 10,1.9 in ihrem johanneischen Kontext, kann m. E. kein Zweifel daran bestehen, dass sie eine implizite, aber unverkennbare Absage an den bedeuten, der nicht – wie der Hirte – die Gemeinde führt, sondern sie verführt. Auf diesen Führer, der kein Hirte ist, soll sie nicht hören, ihm nicht folgen, sondern vor ihm fliehen.

4. *Barmen I im Einklang mit dem ersten Artikel der Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche vom 14. Juli 1933*

Ausdrücklich hat sich die Barmer Theologische Erklärung in ihrer Präambel auf den Boden der Deutschen Evangelischen Kirche gestellt, was Hans Asmussen wiederholt unterstrichen hat³⁴, und Artikel 1 der DEK-Verfassung vom

32 Vgl. insbesondere Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M. 21991; ders., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a. M. 2006; sowie dessen vierbändige «Studien zur Phänomenologie des Fremden»: *Topographie des Fremden*; *Grenzen der Normalisierung*; *Sinnesschwellen*; *Vielstimmigkeit der Rede*, Frankfurt a. M. 1997–1999; dazu: *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, hg. von Matthias Fischer/Hans-Dieter Gondek/Burkhard Liebsch, Frankfurt a. M. 2001.

33 Dazu Beate Kowalski, *Ruf in die Nachfolge (Vom Hirt und den Schafen) Joh 10,1–5: Kompendium der Gleichnisse Jesu*, hg. von Ruben Zimmermann, Gütersloh 2007, 768–780, und die dort (780) angegebene Literatur.

34 Siehe Asmussen, *Vortrag* (Anm. 15), 41–47; Hans von Soden, *Artikel I der Verfassung der DEK vom Juli 1933 und die Barmer Theologische Erklärung*; ders., *Ur-*

14. Juli 1933 zitiert: «Die unantastbare Grundlage der Deutschen Evangelischen Kirche ist das Evangelium von Jesus Christus, wie es uns in der Heiligen Schrift bezeugt und in den Bekenntnissen der Reformation neu ans Licht getreten ist. Hierdurch werden die Vollmachten, deren die Kirche für ihre Sendung bedarf, bestimmt und begrenzt.»

Die Grenze, die Barmen I zieht, ist denkbar eng und denkbar weit, indem die These die *Universalität* der Offenbarung Gottes in der *Partikularität* des einen in Israel gesprochenen Wortes erkennt, anerkennt und bekennt.

III. «Das *eine* Wort Gottes» – eine antitotalitäre Totalität

Was bis heute den deutlichsten Protest gegen die erste Barmer These hervorruft und was etwa bei Notger Slenczka zu einer buchstäblich relativierenden Änderung ihres Wortlauts geführt hat, ist die Exklusivität, mit der hier Jesus Christus als das *eine* Wort Gottes bekannt wird. Dieses Bekenntnis geht aufs Ganze. Es wird als totalitär empfunden und ist auch so gemeint: Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus «verlangt im Leben und im Sterben die Totalität des Menschen, der sich ihm ergeben will»³⁵. Doch diese christologisch profilierte Totalität trägt Protestcharakter. Sie ist – dialektisch gesprochen – eine antitotalitäre Totalität. Ihr eignet ein immenses Widerstandspotenzial in Gestalt der Absage an den Totalitätsanspruch des nationalsozialistischen Staates, wie er sich auch in der Kirche Raum verschafft: mit der Einführung des Arierparagraphen, der Gestaltung kirchlicher Strukturen nach dem Führerprinzip und der Schaffung einer deutschen Nationalkirche. Das Bekenntnis zu dem *einen* Wort Gottes widerspricht der sich in der zunehmenden Gleichschaltung aller Lebensbereiche aussprechenden Uniformierung durch den nationalsozialistischen Staat. Unüberhörbar kommt dies in der kämpferischen deutschchristlichen Bekenntnisparole zum Ausdruck: «Ein Führer – Ein Volk – Ein Reich – Eine Kirche»³⁶. Der Vereinnahmung des gesamten Lebens für die nationalsozialistische Ideologie, wie sie in der Theologie der Deutschen Christen sich der Kirche bemächtigt, wird das eine Wort Gottes entgegengesetzt.

Helmut Gollwitzer hat 1984 diese politische Brisanz von Barmen I auf den Punkt gebracht:

christentum und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge II, Tübingen 1956, 272–293.

35 Barth, Kurze Erläuterung (Anm. 21), 18.

36 Was wir «Deutschen Christen» wollen. 6 Thesen für «Deutsche Christen» (März 1934): Bekenntnisse 1933 (Anm. 27), 178f. (179).