

Die Barmer Theologische Erklärung und deren Rezeptionsgeschichte nach 1945

von
Thomas Martin Schneider

Wer sich wissenschaftlich mit der Barmer Theologischen Erklärung (BTE) und deren Rezeptionsgeschichte nach 1945 beschäftigt, begibt sich auf vermintes Gelände. Nicht nur ist die Zahl der einschlägigen Veröffentlichungen und Bezugnahmen unüberschaubar, vielmehr gab und gibt es auch einen heftigen Streit über die rechte Auslegung zwischen radikalen und gemäßigten Rechts- und Linksprotestanten und Liberalen sowie jenen, die sich nicht so ohne Weiteres in das dem politischen Parteienspektrum entlehnte Links-Mitte-Rechts-Schema einordnen lassen bzw. einordnen lassen wollen. Ich möchte im Folgenden *erstens* thesenartig einige Anmerkungen zur kirchenhistorischen Verortung der BTE in der Zeit des Nationalsozialismus machen und *zweitens* ebenfalls thesenartig einen Überblick zur Rezeption der BTE nach 1945 zu geben versuchen. *Drittens* möchte ich die These der grundlegenden Arbeit zur Wirkungsgeschichte der BTE, der systematisch-theologischen Dissertation von Manuel Schilling, diskutieren und *viertens* einige Anmerkungen zur aktuellen BTE-Ausstellung in Wuppertal-Barmen machen. Am Schluss soll *fünftens* ein kurzes Fazit gezogen werden.

1. Thesen zum kirchenhistorischen Ort der BTE in der Zeit des Nationalsozialismus¹

1.) Die BTE war ein kirchenpolitisches und theologisches Konsenspapier.

Die BTE war kirchenpolitisch ein Konsenspapier der beiden Flügel der sich formierenden Bekennenden Kirche (BK), des altpreußisch-bruderrätlich dominierten und des lutherischen Flügels, gerichtet gegen die nationalsozialistische ‚Kirchenpartei‘ der „Deutschen Christen“ (DC) und deren Gleichschaltungsbestrebungen.

Theologisch war die BTE – ganz dem entsprechend – ein Konsens zwischen der vor allem durch Karl Barth repräsentierten Wort-Gottes-Theologie und dem konfessionellen Luthertum, gerichtet vor allem gegen die Volksnomostheologie der DC, wonach jedem Volk ein als zentrale Gottesoffenbarung qualifiziertes artspezifisches Gesetz eignet, (vgl. BTE, These 1) sowie gegen das hierarchisch-diktatorische Amtsverständnis der DC, das man in Barmen – zu Recht – als Angriff auf das Bekenntnis und nicht nur als eine Frage der äußeren Ordnung auffasste (vgl. BTE, These 4). Zugleich war die BTE eine „antimodernistische Absage“ (Martin Honecker) an den sogenannten Kultur- und Neuprotestantismus, den man für die Irrlehren der DC verantwortlich machte. Hier haben die Warnungen vor einer Anpassung an den Zeitgeist ihren „Sitz im Leben“ (vgl. BTE, Verwerfungen der Thesen 3 und 6). Die scharfen Reaktionen von Seiten der DC zeigten, dass die BTE ihre kirchenpolitische und theologische Stoßrichtung nicht verfehlte.

2.) Die BTE war von der Entstehung und vom Inhalt her auch ein lutherisches Dokument.

Entgegen einer von Karl Barth geschickt gestreuten und bis heute verbreiteten anekdotenhaften Legende, die sich auf die Formel vom ‚Schlaf der Lutheraner‘ bei der Abfassung der BTE einerseits und dem gewissenhaft wahrgenommenen Wächteramt des

¹ Vgl. insgesamt Schneider, Thomas Martin: Zwischen historischem Dokument und Bekenntnis. 75 Jahre Barmer Theologische Erklärung. In: PTh 98, 2009, 138–156 (dort auch ausführliche, detaillierte Quellen- und Literaturnachweise) sowie ders., 75 Jahre Barmer Theologische Erklärung. Thesen aus kirchenhistorischer Perspektive. In: MKiZ 3, 2009, 189–196.

Reformierten Barth andererseits bringen lässt, hat Carsten Nicolaisen nachgewiesen, dass – ungeachtet der Hauptverfasserschaft Barths – an der Entstehung der BTE „von der ersten Planungsphase an bis zur Verabschiedung der letzten Fassung auf der Synode lutherische Theologen verantwortlich und maßgeblich beteiligt“ waren².

Ebenso war die BTE – so längst ein weitgehender Konsens unter Lutheranern – vom Inhalt her durchaus „auch ein lutherisches Dokument“ (Georg Kretschmar/Wolf-Dieter Hauschild). Barth ging es im Mai 1934 „um einen Konsens mit den Lutheranern [...] und nicht um die Durchsetzung seiner Theologie als Norm der Bekennenden Kirche“, wie insbesondere seine „Neuformulierung der 5. These auf der Synode mit ihren Zugeständnissen an lutherische Wünsche und Vorstellungen zeigt“³.

3.) *Die BTE beinhaltete Spannungen, und es gab frühzeitig lutherische Einwände gegen sie.* Die BTE war nicht frei von Spannungen, so etwa zwischen der fünften These, die im Grunde der lutherischen ‚Zwei-Regimenten-Lehre‘ entsprach (Eigenrecht des Staates, der allerdings Gott gegenüber verantwortlich ist), und der zweiten These, in der sich Barths Lehre von der „Königsherrschaft Christi“ spiegelte und aus der man ein prophetisches Wächteramt der Kirche im staatlich-politischen Bereich ableitete.

Einige namhafte lutherische Theologen erhoben sogleich Einwände gegen die BTE. Die Erlanger Professoren Paul Althaus und Werner Elert, ein Altlutheraner, verstanden die radikale Absage der ersten These an jegliche ‚natürliche Theologie‘ als Angriff auf die von ihnen vertretene ‚Theologie der Schöpfungsordnungen‘, die mit der Volksnomoslehre der DC durchaus verwandt war. Auch wiesen Althaus und mehr noch Elert trotz Distanzierung von den DC eine bedenkliche Nähe zum nationalsozialistischen Staat auf. Der anekdotenhaften Legende Barths entsprach die Polemik Althaus’ von der „Preisgabe des Luthertums an Karl Barth“. Althaus’ und Elerts Erlanger Kollege Hermann Sasse, schon vor 1933 ein entschiedener Gegner des Nationalsozialismus, konnte – übrigens als einziger Synodaler – der BTE zwar auch nicht zustimmen, jedoch nicht aus inhaltlichen, sondern aus formalen Gründen, weil er die Reichsbekenntnissynode in Barmen auf Grund ihrer Zusammensetzung nicht für legitimiert hielt, in Lehrfragen Entscheidungen zu treffen⁴. Vor allem Elert, aber auch Althaus waren zunehmend im Kreise des konfessionellen Luthertums isoliert. Auf dem Lutherischen Tag in Hannover im Juli 1935 etwa waren Hanns Lilje und Georg Merz, die der BTE positiv gegenüberstanden, die tonangebenden Theologen⁵.

4.) *Die BTE wurde von den beiden Flügeln der BK unterschiedlich rezipiert.*

Die BTE wurde von den beiden Flügeln der BK unterschiedlich rezipiert. Die Lutheraner verstanden sie insbesondere als Ruf zur Rückkehr zu den altkirchlichen Symbolen und den Bekenntnisschriften der Reformationszeit. Hierbei konnten sie sich vor allem auch auf die auf der Barmer Reichsbekenntnissynode ebenfalls beschlossene „Erklärung zur Rechtslage“ berufen, in der die Wahrung der „reformatorischen Bekenntnisse“ betont und ein „organischer Zusammenschluß der Landeskirchen und Gemeinden auf der Grundlage ihres Bekenntnisstandes“ gefordert wurde. Aber auch in der BTE selbst wurde die Deutsche

² Nicolaisen, Carsten: Der lutherische Beitrag zur Entstehung der Barmer Theologischen Erklärung. In: Hauschild, Wolf-Dieter / Kretschmar, Georg / Nicolaisen, Carsten (Hg.): Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen. Referate des Internationalen Symposiums auf der Reissburg 1984, Göttingen 1984, 13–38, hier: 37. Vgl. auch Nicolaisen, Carsten: Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934, Neukirchen-Vluyn 1985.

³ Nicolaisen, Beitrag (wie Anm. 2), 37f.

⁴ Ähnliches gilt für den späteren bayerischen Oberkirchenrat Christian Stoll, einen der engagiertesten Vertreter des lutherischen Flügels der BK, der ebenfalls ein scharfer Kritiker des Nationalsozialismus und übrigens auch jeglicher ‚natürlichen Theologie‘ war. Vgl. Schneider, Thomas Martin: Gegen den Zeitgeist. Der Weg zur VELKD als lutherischer Bekenntniskirche (AKiZ. B 49), Göttingen 2008, 67 mit Anm. 84.

⁵ Vgl. ebd., 86–116.

Evangelische Kirche als ein „Bund der Bekenntniskirchen“ bezeichnet. Der ‚radikale‘ Flügel der BK interpretierte die BTE demgegenüber – unter Berufung etwa auf den letzten Satz ihrer Präambel, den Vorsatz der eigentlichen Thesen: „Wir bekennen uns [...] zu folgenden evangelischen Wahrheiten: [...]“ – eher im Sinne eines neuen Unionsbekenntnisses. Je mehr er dies tat, desto mehr gingen die Lutheraner auf Distanz zur BTE. Bis Anfang 1936 blieb die BK auf der Grundlage der Beschlüsse der Barmer Reichsbekenntnissynode immerhin geeint, seit der zweiten Reichsbekenntnissynode im Oktober 1934 in Dahlem sogar unter dem Dach einer gemeinsamen (ersten) Vorläufigen Kirchenleitung (VKL I). Mit Nicolaisen lässt sich von einer „Doppelgesichtigkeit“ der BTE sprechen: „Sie ruft zurück zu den Bekenntnissen der Reformationszeit und gleichzeitig nach vorwärts zu neuer Bekenntnisgemeinschaft.“⁶

5.) Die BTE war ein Bekenntnis zu allgemeinen reformatorischen Grundwahrheiten.

Die BTE war vor allem auch ein Bekenntnis zu evangelischen Grundwahrheiten, etwa zum Solus Christus und zum Sola scriptura (vgl. Thesen 1 und 2), zum reformatorischen – und nicht katholisch-hierarchischen – Amtsverständnis (vgl. These 4), zur grundsätzlichen Trennung von Staat und Kirche (vgl. These 5), zur Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung als den zentralen Aufgaben der Kirche (vgl. These 6; vgl. etwa Artikel 7 der Confessio Augustana). Katholischerseits ist die BTE übrigens offenbar weder vor noch nach 1945 rezipiert worden. These 1 etwa konnte wohl auch als Kritik am katholischen Naturrechtsdenken verstanden werden. These 4 lässt sich mit dem katholischen Amtsverständnis nicht vereinbaren.

6.) Die BTE enthielt kein politisches Programm, hatte aber eine politische Bedeutung.

Abgesehen von durchaus konkreter kirchenpolitischer Abwehr angesichts der Gleichschaltungsbestrebungen der DC enthielt die BTE ihrem Selbstverständnis nach kein politisches Programm. Widerstand oder Eintreten für die Opfer des Nationalsozialismus lagen „nicht im Denkhorizont“ der ganz überwiegend nationalkonservativ eingestellten Synodalen (Martin Greschat). Die – zweifellos vorhandene – politische Bedeutung der BTE bestand paradoxerweise in der grundsätzlich ideologiekritischen Rückbesinnung auf die Theologie i. e. S. – darin, dass man sich, wie Klaus Scholder es formulierte, „die damals übermächtige politische Fragestellung gerade nicht aufnötigen“ ließ⁷.

2. Thesenartiger Überblick zur Rezeption der BTE nach 1945

1.) Die Aufnahme der BTE in die Ordinationsverpflichtung einiger reformierter und uniierter Landeskirchen verschärfte die Spannungen zwischen den beiden ehemaligen Flügeln der BK. Unmittelbar nach Kriegsende erfuhr die unterschiedliche Rezeption der BTE eine Fortsetzung, als eine Reihe von reformierten und unierten Landeskirchen sie in ihre Grundordnung / Verfassung bzw. die Ordinationsverpflichtung aufnahm und dadurch gleichsam in den Rang eines neuen Bekenntnisses erhob, was die in der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) zusammengeschlossenen Kirchen ablehnten; die VELKD-Verfassung von 1948 bezog sich lediglich auf die „Verwerfungen“ der BTE „in der Auslegung durch das lutherische Bekenntnis“. Die Spannungen zwischen den beiden ehemaligen Flügeln der BK wurden durch den Streit um die Ordinationsverpflichtung verschärft. Inzwischen zählen auch eine Reihe von nicht-deutschen reformierten und unierten Kirchen die BTE zu ihrer Tradition.

⁶ Nicolaisen, Beitrag (wie Anm. 2), 38.

⁷ Scholder, Klaus: Die theologische Grundlage des Kirchenkampfes. Zur Entstehung und Bedeutung der Barmer Erklärung. In: EvTh 44, 1984, 505–524, hier: 510.

2.) Die BTE wurde im Westen Deutschlands für ganz unterschiedliche, teilweise sogar gegensätzliche aktuelle (kirchen-)politische Zwecke in Anspruch genommen.

Entgegen ihrer ursprünglichen Intention ist die BTE – bzw. oftmals die aus dem Zusammenhang mit den übrigen Beschlusstexten herausgelösten sechs Thesen und Verwerfungen – nach 1945 immer wieder für unterschiedliche kirchenpolitische und (tages-)politische Ziele in Anspruch genommen worden, insbesondere im Zusammenhang mit den Umbrüchen und sozialen Bewegungen ab den 1960er Jahren. Das reichte von der evangelikalen „Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘“ bis zu linksprotestantischen Kreisen. Man lieh sich, wie Martin Kriele es ausdrückte, „etwas von dem Pathos des Widerstands, der Redlichkeit, der Klarsicht, des Mutes, des Erfülltseins vom Heiligen Geist“ zur Legitimierung und Stärkung eigener Anliegen⁸. Insbesondere gilt dies wohl für die verschiedenen Versuche einer Neuformulierung der Barmer Thesen⁹. Martin Honecker ist zuzustimmen, wenn er postulierte: „Defizite, Lücken, strittige Fragen und Aporien sind bei der Auslegung und Rezeption der Erklärung zu benennen und nicht durch dissimulierende Interpretationen zu verschleiern.“¹⁰ Ein markantes Beispiel für solche Defizite ist das in der BTE völlig ausgesparte Thema des christlich-jüdischen Verhältnisses. Die Inanspruchnahmen der BTE für aktuelle (kirchen-)politische Zwecke waren vermutlich symptomatisch für den von Wolf-Dieter Hauschild beschriebenen „Mentalitätswandel“ in der Kirche, der sich, so Hauschild, darin zeigte, „dass ethisch-politische Fragen im Bewusstsein von Gemeinden und Pfarrerschaft die traditionellen dogmatischen Probleme fast völlig überlagert haben“¹¹. Mit Hauschild sollte man konstatieren, dass das Bekenntnis zwar in der konkreten Situation „der Abwehr von Grenzüberschreitungen“ dient, aber „die politische Überlegung nicht ersetzen oder präjudizieren [kann], als müsse aus dem Christusbekenntnis eine ganz bestimmte Handlungsanweisung folgen“¹².

3.) Das Spektrum der Rezeption der BTE in der DDR reichte von der Selbstauslieferung der Theologie und Kirche an die sozialistische Staatsideologie bis hin zu staatskritischen BTE-Interpretationen.

Das Spektrum der Rezeption der BTE in der DDR¹³ war zwar auf Grund der unterschiedlichen politischen und soziokulturellen Situation anders gelagert als in der alten Bundesrepublik, aber wohl nicht minder breit. Typisch war, dass man sich neben der BTE auf den späten Dietrich Bonhoeffer, vor allem sein Wort von der „Kirche für andere“, berief. Während der Kreis der Ostberliner „Sektionstheologie“ um das Professorenehepaar Hanfried

⁸ Kriele, Martin: Die Präzedenz-Wirkung der Barmer Theologischen Erklärung. In: *Barmer Theologische Erklärung und heutiges Staatsverständnis*. Symposium aus Anlaß des 50. Jahrestages der Barmer Theologischen Erklärung. Dokumentation einer Veranstaltung des Kultusministers des Landes Nordrhein-Westfalen in Wuppertal am 30. Mai 1984, hg. vom Kultusminister des Landes Nordrhein-Westfalen, Köln 1986, 17–24, hier: 17.

⁹ Vgl. etwa Beier, Peter / Fliege, Jürgen / Juhre, Arnim / Steiger, Lothar: Barmer Thesen. Erklärung ‘34 – Kommentar ‘70. Ein Flugblatt im Jugenddienst-Verlag 56 Wuppertal-Barmen, Postfach 217, 1970, abgedruckt in: Schneider, Dokument (wie Anm. 1), 150–152; *Bekennende Kirche werden. Barmer Bekenntnis heute*. In: Moltmann, Jürgen (Hg.): *Bekennende Kirche wagen*. Barmen 1934–1984, München 1984, 266–273; Klappert, Berthold: Thesen und Leitsätze. In: ebd., 119–124.

¹⁰ Honecker, Martin: Die Barmer Theologische Erklärung und ihre Wirkungsgeschichte (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 330), Opladen 1995, 30.

¹¹ Hauschild, Wolf-Dieter: Kontinuität im Wandel. Die Evangelische Kirche in Deutschland und die sog. 68er Bewegung. In: Hey, Bernd / Wittmütz, Volkmar (Hg.): 1968 und die Kirchen, Bielefeld 2008, 35–54, hier: 40–42.

¹² Hauschild, Wolf-Dieter: Die Bekenntnissynode von Barmen 1934. Ihre Vorgeschichte und historische Bedeutung. In: ders.: *Konfliktgemeinschaft Kirche. Aufsätze zur Geschichte der Evangelischen Kirche in Deutschland* (AKiZ. B 40), Göttingen 2004, 180–200, hier: 200.

¹³ Vgl. hierzu Schilling, Manuel: Das eine Wort Gottes zwischen den Zeiten. Die Wirkungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung vom Kirchenkampf bis zum Fall der Mauer, Neukirchen-Vluyn 2005, 218–276.

Müller und Rosemarie Müller-Streisand aus der BTE die vorbehaltlose Anerkennung des real existierenden Sozialismus der DDR in all seinen Facetten, die Maßnahmen zur Verfolgung der Kirche und ihrer Mitglieder mit eingeschlossen, ableitete, haben kritische Theologen wie der Görlitzer Bischof Hans-Joachim Fränkel oder Wolf Krötke, damals Dozent am Berliner Sprachenkonvikt, frühzeitig unter Berufung auf die BTE gegen den Machtmissbrauch und die Verletzung der Menschenrechte in der DDR protestiert. Zwischen diesen beiden Polen gab es noch ganz unterschiedliche mittlere Positionen, die einen Ausgleich suchten zwischen mehr oder weniger starker Anpassung einerseits und mehr oder weniger starker Resistenz andererseits. Die Unterschiede auch der mittleren Positionen waren mitunter beträchtlich und reichten von den durchaus Sozialismus-affinen Kirchlichen Bruderschaften bis hin zu den pragmatischen Vertretern des DDR-Kirchenbundes wie Albrecht Schönherr.

4.) *Als Brücke für Aktualisierungen der BTE diene – im Westen wie im Osten – häufig das ‚Darmstädter Wort‘ von 1947; – es ist fraglich, ob das sachgemäß war.*

Als Brücke für (tages-)politische Aktualisierungen der BTE wurde insbesondere in der DDR, aber auch in der Bundesrepublik häufig das ‚Darmstädter Wort‘ des Reichsbruderrates aus dem Jahre 1947¹⁴ verwendet. Abgesehen von der Frage, ob dieses nicht eine Geschichtstheologie enthielt, die es von der BTE deutlich unterschied, ist darauf hinzuweisen, dass das ‚Darmstädter Wort‘ lediglich von einem relativ kleinen Kreis verantwortet und zunächst rezipiert worden ist, der weder den breiten Konsens von Barmen noch den deutschen Nachkriegsprotestantismus repräsentieren konnte, sich gleichwohl selbst aber als eine Art Avantgarde verstand.

3. Zu Manuel Schillings Dissertation zur Wirkungsgeschichte der BTE

2005 erschien Manuel Schillings bei Christian Link in Bochum entstandene systematisch-theologische Dissertation zur Wirkungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung¹⁵. Es handelt sich um eine außerordentlich gründliche und differenzierte Arbeit, in der die Rezeption der BTE bis 1989 in all ihren Facetten – im Westen wie im Osten Deutschlands – aufgespürt und dargestellt wird. Zu Unrecht ist Schillings Dissertation in der Forschung offenbar bislang kaum beachtet worden¹⁶. Was den Kirchenhistoriker freilich mindestens irritiert, ist die grundlegende Absicht der Arbeit. Schilling will nämlich die These von Trutz Rendtorff und Friedrich Wilhelm Graf widerlegen, wonach die BTE und die hinter ihr stehende Theologie Karl Barths tendenziell Ausdruck einer illiberalen Theologie gewesen seien, die die Verbindung zur neuzeitlichen Aufklärung abgebrochen hätten und mit der modernen Gesellschaft nicht mehr vereinbar seien. Stattdessen will er

„zeigen, wie die Barmer Theologische Erklärung als ein durch und durch kontextuelles Ereignis zur Zeit seiner Entstehung in neue geschichtliche Räume eingewandert ist, und wie sie dabei in der Regel als Anhaltspunkt einer entschieden der Moderne zugewandten Theologie gedient hat“¹⁷.

Auf diese Weise erhält die Arbeit von vornherein eine stark apologetische Tendenz und arbeitet sich zugleich an der sogenannten „Münchener Schule“ ab. Das Ergebnis der Arbeit steht von Anfang an fest: Nach Schilling war die der Barthschen Theologie verpflichtete BTE ein Dokument, das die (Weiter-)Entwicklung einer im Sinne von Ernst Troeltsch modernen, kontextuellen Theologie wesentlich mit anstieß und mit ermöglichte. Dieses Ergebnis wird

¹⁴ Abgedruckt u. a. in KJ 1945–48, 220–222.

¹⁵ Schilling, Wort (wie Anm. 13).

¹⁶ Rezensionen etwa sind mir nicht bekannt.

¹⁷ Schilling, Wort (wie Anm. 13), 9.

aber durch die sorgfältige historische Analyse Schillings kaum gedeckt. Hier kam Schilling nämlich u.a. zu folgenden Ergebnissen:

„[...] von der Entstehungsgeschichte konnte Barmen tatsächlich vom Rechts- wie vom Linksprotestantismus in Anspruch genommen werden, und auch sachlich fanden sich Spuren beider Haltungen im Text der Erklärung wieder. Eine differenzierte Arbeit am Text aber unterblieb Ende der 50er Jahre.“¹⁸

Noch deutlicher fiel Schillings Resümee für die Barmen-Rezeption im Umfeld des 50-jährigen Jubiläums 1984 aus:

„Radikale Friedensbewegung und ebenso radikale Kritiker standen einander gegenüber. Die Mitte hielten ein gemäßigter Rechts- und Linksprotestantismus. Barmen wurde zum Stichwortgeber für die jeweils eigene Position. Der theologische Ertrag dieses Jubiläums war bis auf wenige Ausnahmen entsprechend gering. [...] Vor allem die extremen kirchenpolitischen Gruppen instrumentalisieren Barmen zur Legitimation der eigenen Position.“¹⁹

Und insgesamt konstatierte Schilling für die Barmen-Rezeption in der (alten) Bundesrepublik,

„dass [...] die immer neu wiederkehrenden Politisierungen des theologischen Diskurses der Rezeption eher geschadet als diese befördert haben.“²⁰

Für die DDR zeigte Schilling, dass die BTE als Legitimation sowohl für eine staatskritische als auch für eine staatsfreundliche Haltung erhalten konnte bzw. musste²¹.

Schilling ist zweifellos zuzustimmen, wenn er anmahnte, dass man unterscheiden müsse

„zwischen Interpretationen, die die Barmer Theologische Erklärung offensichtlich politisch instrumentalisieren und entscheidende Aspekte der Erklärung übergehen, und solchen, die der Erklärung in hohem Maße treu zu bleiben versuchen.“²²

Im konkreten Einzelfall dürfte es jedoch sehr schwierig sein, diese Unterscheidung zu treffen, selbst wenn man Schillings eigener Auswahl zustimmte. Schilling goutierte im Westen demokratisch-tolerante, moderate Barmen-Interpretationen, die sich zwischen radikal-pazifistischem Antikapitalismus auf der einen und autoritär-milantem Antikommunismus auf der anderen Seite bewegten; im Osten staatskritisch-demokratische Positionen. Als Beispiele führte er etwa die EKV-Voten oder die Arbeiten von Wolf Krötke an. Zu Krötkes Vorstellungen merkte Schilling selbst an, dass dieser

„ehrlich genug [ist] um zu sagen, dass er [...] über den Horizont der Barmer Theologischen Erklärung [...] hinausgeht“²³.

Man kann fragen, ob die von Schilling gutgeheißenen Positionen tatsächlich aus der BTE abgeleitet wurden oder nicht doch letztlich schlicht politischer Vernunft entstammten. Um noch einmal Wolf Krötke zu zitieren:

Wenn eine christliche Kirche „im erhöhten Ton nur nachspricht, was sich eine kluge Ethik auch selber sagen kann, dann wird sie selbst zum allergrößten Hindernis ihrer Botschaft“²⁴.

¹⁸ Ebd., 282.

¹⁹ Ebd., 284f.

²⁰ Ebd., 286.

²¹ Ebd., 271.

²² Ebd.

²³ Ebd., 269.

Darüber hinaus wirft Schillings Arbeit aus kirchenhistorischer Sicht m.E. u.a. folgende Fragen auf:

1. Sind die Begriffe Moderne und Kontextualität nicht viel zu schillernd, als dass man sie so ohne Weiteres zum grundlegenden Maßstab der Theologie machen könnte? Oder auch: Kann das geschichtsteleologische Programm von Ernst Troeltsch tatsächlich immer noch Gültigkeit beanspruchen?
2. Werden nicht bei Schilling die modernen, kontextuellen Aspekte des Nationalsozialismus und der „Deutschen Christen“ völlig übersehen?
3. Wird bei Schilling nicht der Anteil der Lutheraner an der Entstehung der BTE zugunsten von Karl Barth in unzulässiger Weise geradezu negiert? Betrachtet er das Luthertum nicht auch viel zu undifferenziert? So wird beispielsweise der Münchner Oberkirchenrat und stellvertretende bayerische Landesbischof Thomas Breit ausschließlich als Gegner der BTE dargestellt²⁵, obwohl er doch deren Mitverfasser gewesen war und ihr als Synodaler in Barmen auch zugestimmt hatte. Neu veröffentlichte Dokumente zeigen sogar, dass der Anteil von Breit an der Entstehung der BTE größer war, als bisher angenommen²⁶. Stimmt es tatsächlich, dass das Luthertum sich von der BTE, wie Schilling meint, frühzeitig gänzlich abwandte²⁷, oder haben Lutheraner die BTE einfach nur anders interpretiert als die Barthianer?
4. Könnte es nicht sein, dass die BTE auch dann noch eine aktuelle Bedeutung hat, wenn Rendtorff und Graf mit ihrer These vom Antimodernismus der BTE recht hätten? Könnte es nicht auch Aufgabe von Theologie und Kirche sein, das jeweils Unzeitgemäße zur Sprache zu bringen? – Und das könnte dann je nach den Zeitumständen sowohl ‚konservativ‘ als auch ‚progressiv‘ sein, bzw. das ‚Konservative‘ könnte sich ex post u.U. als das eigentlich ‚Progressive‘ erweisen und umgekehrt. Wenn Lutheraner gemäß der ‚Zwei-Regimenten-Lehre‘ unter Berufung auf Barmen V die Trennung von Staat und Kirche und ein gewisses Eigenrecht des Staates betont haben, so war das vermutlich sogar im Sinne von Troeltsch moderner als das Pochen vieler Barthianer auf ein prophetisches Wächteramt der Kirche im politischen Sinne gemäß Barmen II und gemäß der Barthschen Lehre von der ‚Königsherrschaft Christi‘.

4. Zur aktuellen BTE-Ausstellung in der Gemarker Kirche in Wuppertal-Barmen

Am 30. Juni 2014 wurde an historischer Stätte, in der Gemarker Kirche in Wuppertal-Barmen, für eine Laufzeit von zunächst drei Jahren eine Ausstellung unter dem Titel „Gelebte Reformation zwischen Widerstand und Anpassung: Die Barmer Theologische Erklärung 1934–2014“ eröffnet²⁸. Träger der Ausstellung sind der Evangelische Kirchenkreis Wuppertal

²⁴ Krötke, Wolf: Barmen – Barth – Bonhoeffer. Beiträge zu einer zeitgemäßen christozentrischen Theologie (Unio und Confessio 26), Bielefeld ²2014, 19.

²⁵ Schilling, Wort (wie Anm. 13), 39.

²⁶ Breit, Dieter: 80 Jahre Theologische Erklärung von Barmen. Hinweise zu Geschichte, Genese und Bedeutung sowie Entwurf zur „Frankfurter Konkordie“ mit Handschrift Thomas Breits [Faksimile], bisher unveröffentlicht. In: Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Sonderausgabe I, 69/2014, 3–40.

²⁷ Vgl. etwa Schilling, Wort (wie Anm. 13), 282.

²⁸ Vgl. das Ausstellungsexposé: Engels, Martin / Lepper-Binnewerg, Antoinette: Gelebte Reformation zwischen Widerstand und Anpassung: Die Barmer Theologische Erklärung 1934–2014. Eine Ausstellung des Evangelischen Kirchenkreises Wuppertal und der Evangelischen Kirche im Rheinland, hg. vom Evangelischen

und die Evangelische Kirche im Rheinland. Außer den beiden Trägern beteiligten sich die Wilhelm Schrader Stiftung, Düsseldorf, die Stiftung der Union Evangelischer Kirchen sowie das Kulturstaaatsministerium der Bundesrepublik Deutschland und die nordrhein-westfälische Landesregierung an den Kosten, die ca. 350.000 Euro betrugen.

Was den umfangreichen wirkungsgeschichtlichen Teil der Ausstellung betrifft, so werden fast ausschließlich nur zwei Segmente aus dem breiten Rezeptionsspektrum²⁹ der BTE präsentiert. Für die alte Bundesrepublik ist dies die in der rheinischen Kirche lange Zeit dominierende „linksbarthianische“ bzw. „linkspolitische“ Rezeption (z.B. Ostermärsche, Demonstrationen gegen die Notstandsgesetze, die Apartheid, die Abschiebep Praxis oder für den Frieden, Neubestimmung des Verhältnisses von Christentum und Judentum), für die DDR die staatskritische Rezeption. So gut wie gar nicht wird etwa auf die lutherische, die evangelikale, die dezidiert „rechtspolitische“ (z.B. Evangelischer Arbeitskreis der CDU) Rezeption oder die grundsätzlichen Einwände gegen die BTE von liberaler Seite (Trutz Rendtorff / Friedrich Wilhelm Graf) eingegangen. Für die DDR vermisst man insbesondere die staatsfreundlichen Interpretationen der BTE (z.B. Hanfried Müller und Rosemarie Müller-Streisand). Umgekehrt ist für die Ausstellungsbesucherinnen und -besucher eigentlich nicht ersichtlich, was etwa die Demonstrationen gegen die Atombewaffnung oder gegen die Nachrüstung bzw. die Selbstverbrennung von Oskar Brüsewitz oder die Leipziger Montagsdemonstrationen 1989 mit der BTE zu tun haben. Letztlich spiegelt der wirkungsgeschichtliche Teil der Ausstellung wohl eher das Selbstverständnis eines gegenwärtigen Mainstreams der rheinischen Kirche als die tatsächliche ganz unterschiedliche Rezeption der BTE.

Ärgerlich und nicht akzeptabel ist es, wenn, offensichtlich um die beschriebene Tendenz zu unterstreichen, historisch unsauber gearbeitet wurde und Zitate aus dem Zusammenhang gerissen wurden. An einer Station werden die Stuttgarter Schulderklärung von 1945 und das sogenannte „Darmstädter Wort“ von 1947 präsentiert. An der Wand werden kurzen Zitaten aus beiden Texten jeweils kurze Reaktionen gegenübergestellt. In einem Schaukasten davor finden sich eine maschinenschriftliche Ausfertigung der Stuttgarter Erklärung und ein früher Druck des „Darmstädter Wortes“. Ganz davon abgesehen, dass die Stuttgarter Schulderklärung sachlich nicht korrekt nur als „Stuttgarter Schuldbekenntnis“ bezeichnet wird und jeder Hinweis darauf fehlt, dass es sich bei der Stuttgarter Erklärung im Unterschied zum „Darmstädter Wort“ um ein offizielles kirchenamtliches Dokument handelte (es wird vielmehr suggeriert, beide Texte seien gleichrangig), wird durch ein aus zwei Sätzen bestehendes Zitat von Walter Künneth der falsche Eindruck erweckt, dieser sei dagegen gewesen, dass Christen angesichts der NS-Verbrechen ihre Schuld bekennen, „in die Irre gegangen“ zu sein, und er habe ein solches Bekennen von Schuld zudem als marxistisch diffamiert. Tatsächlich wandte Künneth sich in dem Text, aus dem die Sätze stammen³⁰, gegen eine Inflation von Schulderklärungen aus Gründen politischer Opportunität und gegen die Gefahr „einer Entwertung des wirklichen Stuttgarter Schuldbekenntnisses“. Der zweite von Künneth zitierte Satz steht mehr als 60 Zeilen hinter dem ersten, was nicht einmal durch Auslassungspunkte kenntlich gemacht ist. Künneth nimmt in dem zweiten Satz Bezug auf sozialismusaffine Äußerungen des „Darmstädter Wortes“, wie sie sich etwa in dessen Punkten 3 und 5 finden. Auffallend ist nun, dass Künneth in diesem Zusammenhang keineswegs platt

Kirchenkreis Wuppertal. o.O. o.J. [Wuppertal 2014]; auch im Internet abrufbar unter: www.barmen34.de. Vgl. ferner: Hermle, Siegfried / Schneider, Thomas Martin: Gelebte Reformation zwischen Widerstand und Anpassung: Die Barmer Theologische Erklärung 1934–2014. Ausstellungsprojekt zur Barmer Theologischen Erklärung in der Gemarker Kirche in Wuppertal-Barmen. In: MKiZ 8/2014, 265–280.

²⁹ Vgl. hierzu u.a. die gründliche historische Analyse von Schilling, Wort (wie Anm. 13).

³⁰ Künneth, Walter: Zum politischen Weg unseres Volkes. Eine theologische Antwort an den Bruderrat der EKID. In: ELKZ 1/1947, 13–16, hier: 13.

antikommunistisch argumentiert, sondern von dem „sozialistische[n] Bruder“ spricht und es sogar „für die Kirche heute“ als „selbstverständliche Aufgabe“ bezeichnet, „ihre Türen zum Sozialismus weit zu öffnen“, freilich mit dem Zusatz, „daß Wesen und Auftrag der Kirche nicht getrübt werden, sondern umgekehrt durch ein Gespräch zwischen Kirche und Sozialismus ein neues Verständnis für das christliche und kirchliche Anliegen geweckt wird“³¹. Man muss Künneth nicht mögen, aber man darf ihm nicht das Wort im Munde umdrehen. Ein hilfreicher Denk- und Diskussionsanstoß für die Ausstellungsbesucherinnen und -besucher wäre es wohl auch gewesen, wenn das ausgestellte „Telefon aus dem Arbeitszimmer Martin Niemöllers, das von der Gestapo abgehört wurde“, mit dem zusätzlichen Hinweis versehen worden wäre, dass es ausgerechnet Walter Künneth war, mit dem Niemöller am 25. Januar 1934 das angeblich konspirative Telefongespräch führte, das die Gestapo abhörte und von Hermann Göring beim Kanzlerempfang am selben Tage als Beweis für Hochverrat skandalisiert wurde³². Das hätte jedoch wohl nicht zu der einseitigen Darstellung der Wirkungsgeschichte der BTE in der Ausstellung gepasst.

Bemerkenswert ist, dass schon bei der Eröffnung der Ausstellung von unverdächtiger Seite, wenn auch etwas verhüllt, Kritik an einer einseitigen Darstellung der Rezeption der BTE geübt wurde. Der südafrikanische reformierte Theologe Dirkie Smit, einer der Mitverfasser des Belhar-Bekenntnisses gegen die Apartheid von 1986, erklärte in seiner Festrede:

„Barmen‘ als Name wurde zu einem Symbol, zu einem Kürzel, vielleicht auch zu mehr als ursprünglich beabsichtigt war. Viele, die diesen Namen ‚Barmen‘ kannten, haben nicht unbedingt den Inhalt gekannt und waren sich oftmals nicht der historischen Intention bewusst – Dennoch: Der Begriff ‚Barmen‘ stand für etwas Inspirierendes.“³³

Der Vorsitzende der Jüdischen Kultusgemeinde Wuppertal, Leonid Goldberg, bedankte sich in seinem Grußwort sehr dafür, dass die evangelische Kirche ihre Haltung zu den Juden in den vergangenen Jahrzehnten grundlegend geändert habe und in Wuppertal sogar das Grundstück für die Errichtung der neuen Synagoge kostenlos zur Verfügung gestellt habe. Zugleich betonte er aber, mit der BTE habe das alles gar nichts zu tun.

5. Fazit

Die Bandbreite der Rezeption der BTE reicht letztlich von einer konsequenten ‚Musealisierung‘ bis hin zur konsequenten Verweigerung einer Historisierung und zu aktueller politischer Instrumentalisierung. Aus kirchenhistorischer Sicht wird hier für einen Mittelweg plädiert: Gemäß modernen museumstheoretischen Ansätzen sollte es nicht um Musealisierung im Sinne von bloßem Rückerinnern an fremde Objekte einer abgeschlossenen Epoche gehen, sondern vielmehr um Ver-Gegenwärtigung, um eine interaktive Auseinandersetzung mit dem historischen Dokument, um wechselseitige Kommunikation, um Gegenwartsgenese und Zukunftsbedeutung, um Schlüsselprobleme und gelebte und gedachte Möglichkeiten des christlichen Glaubens und der menschlicher Existenz, um evangelische Identitätsklärung. Politische Instrumentalisierungen der BTE sowie deren Vereinnahmung durch bestimmte theologische Richtungen sind, historisch betrachtet, fragwürdig. Entsprechendes gilt natürlich auch für Versuche einer bloßen Repristination der BTE ohne Berücksichtigung des konkreten Entstehungskontextes.

³¹ Sämtliche Zitate Künneths ebd.

³² Vgl. u.a. Niemöllers Bericht über sein Telefonat mit Künneth sowie ein Faksimile des Abhörprotokolls in: Karnick, Hannes / Richter, Wolfgang: Niemöller: Was würde Jesus dazu sagen? Eine Reise durch ein protestantisches Leben, Köln ²1988, 56f.

³³ http://www.ekir.de/www/downloads/20140630_PT_BTE-Vortrag.pdf (Zugriff am 5. September 2014).