

Klaus Wengst

„Gottes Wort bleibt in Ewigkeit“.

Auf die Bibel gehört – und die Juden übersehen

80 Jahre Barmer Theologische Erklärung und die Bibel

Vortrag in der Evangelischen Stadtakademie Bochum am 21. Oktober 2014

I. Der Bezug auf die Bibel als Ermöglichungsgrund der Barmer Theologischen Erklärung

Schon die äussere Form, die die Barmer Theologische Erklärung nach ihrer Präambel erhalten hat, erweckt den Eindruck, dass der Bezug auf die Bibel für sie fundamental ist. Vor jeder der sechs Thesen mit Lehrsatz und Verwerfungssatz stehen ein oder zwei mit Stellenangaben kenntlich gemachte neutestamentliche Zitate. Unter die gesamte Erklärung – graphisch hervorgehoben und durch die lateinische Fassung auch sprachlich betont – ist ohne Stellenangabe gesetzt: *Verbum Dei manet in aeternum*. Das in der heiligen Schrift bezeugte Wort Gottes ist der sachliche Ausgangsort und der ständige Bezugspunkt jeder These; es ist der tragende Grund aller Thesen; als das, was bleibt, ist es auch das Ziel, auf das die Erklärung hinausläuft.¹

Die tatsächliche Entstehung der Thesen verlief gewiss in der genau umgekehrten Reihenfolge als dem sich jetzt in ihnen zeigenden Dreischritt von Bibelzitat, Lehrsatz und Verwerfungssatz. Am Anfang steht die Wahrnehmung dessen, was man für herausfordernd falsch hält, was man theologisch verantwortlich auf keinen Fall sagen darf und also verwerfen muss. Dagegen wird dann positiv formuliert, was gilt, und schließlich nach passenden biblischen Aussagen gesucht. Zu dem Treffen des Redaktionsausschusses, der eine Theologische Erklärung entwerfen sollte, am 15. und 16. Mai 1934 in Frankfurt am Main hatte Karl Barth vier am 13. Mai in Bonn geschriebene Thesen mitgebracht, die je einen Lehr- und Verwerfungssatz enthielten, jedoch keine einzige Bibelstelle.² Neutestamentliche Zitate vor fünf Thesen finden sich zuerst in Barths Entwurf, den er nach dem ersten Gesprächsgang am Vormittag des 15. Mai in der Mittagspause formuliert hat, während die beiden anderen Mittagsschlaf hielten.³ Dass die ausdrücklichen biblischen Zitate erst zuletzt hinzugesetzt wurden, macht sie nicht zu einem bloßen Zierrat⁴ und ist kein Argument dagegen, dass der biblische Bezug sachliche Priorität hatte. Der Dreierausschuss von Frankfurt – Hans Asmussen, Karl Barth und Thomas Breit –, der den für die Bekenntnissynode in Barmen entscheidenden Entwurf erarbeiten sollte, hat dem durch dessen schon benannte Form klaren Ausdruck gegeben. Das lässt sich durch weitere Zeugnisse erhärten. Darüber hinaus will ich in diesem ersten Abschnitt zeigen, dass der Bezug auf die Bibel auch die Bedingung dafür war, dass die Synode die Theologische Erklärung annehmen konnte.

¹ In einem die Barmer Theologische Erklärung erläuternden Vortrag, gehalten am 9. Juni 1934 in Bonn, hat Barth im Blick auf den am Ende stehenden lateinischen Satz gesagt: «Es wird damit am Schluss noch einmal hingewiesen auf den Grund des Ganzen, auf den Ursprung und auf das Ziel» (Martin Rohrkramer [Hg.], Karl Barth. Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, Zürich 1984, 24).

² Vgl. die acht synoptisch abgedruckten Textfassungen bei Carsten Nicolaisen, Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934, Neukirchen-Vluyn 1985, 161–192.

³ Rohrkramer 1984 (Anm. 1), XXX. (Gespräch mit Tübinger Studenten)

⁴ In einem Brief an Bischof Meiser vom 21. März 1934 tat Paul Althaus den Aufbau mit vorangestelltem Bibelzitat als «reformierte(n) Biblizismus» ab. Der Brief ist dokumentiert bei Nicolaisen 1985 (Anm. 2) 86–88; das Zitat auf S. 86.

Der grundlegende Bezug auf die Bibel sei zunächst an zwei Arbeiten Barths aus dem Jahr 1933 gezeigt, in denen sich analoge Aussagen zur Barmer Theologischen Erklärung finden. Am 10. und 12. März hielt er in Kopenhagen und Aarhus einen Vortrag über «Das erste Gebot als theologisches Axiom».⁵ Er bemerkt, dass das theologische Axiom auch an anderen Stellen gehört werden könnte, betont aber, es sei «ihm wesentlich, dass es <geschrieben steht>, das heisst, dass es Bestandteil der Urkunde ist, auf die bezogen die Kirche in der Welt als Kirche existiert. Die Kirche existiert, indem sie diese Urkunde als das alleinige Zeugnis von Gottes alleiniger Offenbarung liest und verkündigt und wieder liest, verkündigt und liest und wieder verkündigt. In dieser Lebensbewegung der Kirche existiert auch die Theologie» (218). Dieser nicht endende Prozess, in dem das eine immer wieder zum anderen hinlenkt, das Lesen zum Verkündigen und das Verkündigen wieder zum Lesen und das Lesen wieder zum Verkündigen usw. führt für die Theologie zu der Folgerung: «[...] darum können ihre Sätze grundsätzlich nur Auslegung sein» (ebd.). Dementsprechend kann Barth wenig später in der Schrift «Theologische Existenz heute!»⁶ «unsere theologische Existenz» nur als «unsere Bindung an das Wort Gottes» bestimmen (285). Und noch einmal anders gesagt: «Wo die heilige Schrift Meister ist, da ist theologische Existenz» (302). Schon am Beginn der Ausführungen dieser Schrift in der Sache, bei der ersten der fünf Feststellungen, über die «man sich in der Kirche einig [ist], oder man ist nicht in der Kirche» (284), hatte er betont, «dass es in der ganzen Welt keinen dringlicheren Anspruch gibt als den, den das Wort Gottes darauf hat, verkündigt und gehört zu werden» (283). Hier kann man eine Vorprägung der ersten Barmer These erkennen. Sie – samt der zweiten – klingt auch an, wenn Barth als «Versuchung dieser Zeit» benennt, «dass wir über der Macht anderer Ansprüche die Intensität und Exklusivität des Anspruchs des göttlichen Wortes als solche nicht mehr und damit dieses Wort sofort überhaupt nicht mehr verstehen» (285). Das zunächst allein vor die erste These gestellte Zitat aus Joh 10 kommt ins Blickfeld, wenn Barth in Anspielung auf die 1. Berner These von 1528 betont, dass die Kirche, bliebe sie im Worte Gottes, «nicht die Stimme eines Fremden hören [würde]».⁷ Barth geht es gegenüber aller «Kirchenpolitik» um einen «Kampf in der Kirche [...] in *Betätigung* von Verkündigung und Theologie»; und so würde er «nur mit Solchen [...] gemeinsame Sache machen, mit denen wir uns schon gefunden hätten in der Mühe um das Wort Gottes», und zwar dazu, «um uns mit ihnen weiter und weiter um Gottes Wort zu mühen» (354.355). Dieses Wort Gottes hat sich ihm als «wertbeständig» erwiesen. So schrieb er schon in einem Brief vom 17. März 1933 im Blick auf die «merkwürdigen, um nicht zu sagen apokalyptischen Zeiten», «dass man mehr als je froh ist, Theologe zu sein und mit politisch so wertbeständigen Dingen zu tun zu haben».⁸ Anderes – so wieder in «Theologische Existenz heute!» – wurde einfach weggenommen: «Wo ist das alles hingekommen, was noch vor einem Jahr und vorher hundert Jahre lang Freiheit, Recht und Geist hieß? Nun, das sind zeitliche und irdische Güter. Alles Fleisch ist wie Gras ... Kein

⁵ Michael Beintker/Michael Hüttenhoff/Peter Zoicher (Hg.), Karl Barth. Vorträge und kleinere Arbeiten 1930–1933, Zürich 2013, 209–241.

⁶ Beintker u.a. 2013 (Anm. 5), 271–363.

⁷ Beintker u.a. 2013 (Anm. 5), 300 mit Anm. 80 und der Verweis auf Anm. 42 auf S. 255f. Joh 14,6, in der 1. Barmer These schließlich vor das Zitat aus Joh 10 gestellt, kam während der Besprechung des «Nürnberger Ausschusses» am 22. Mai in Leipzig auf Vorschlag von Bischof Meiser hinzu; vgl. Nicolaisen 1985 (Anm. 2), 40 und 89.

⁸ Eberhard Busch (Hg.), Karl Barth. Briefe des Jahres 1933, Zürich 2004, 90.

Zweifel: Schon manches Volk in alter und neuer Zeit hat diese Güter entbehren müssen und dann auch entbehren können, wenn das kühne Unternehmen des <totalen Staates> es von ihm verlangte. *«Aber das Wort unseres Gottes bleibt ewiglich!»*» (361f.) Als Asmussen bei dem Dreiertreffen in Frankfurt vorschlug, genau dieses Bibelzitat aus Jes 40,8 unter die geplante Theologische Erklärung zu setzen,⁹ musste er damit bei Barth offene Türen einrennen.

Dass bei diesem Frankfurter Treffen das Hören auf das Wort der Schrift die drei dort versammelten Männer verband und dass genau das es war, was es ihnen ermöglichte, einen gemeinsamen bekennenden Text in der gegebenen Situation und zur Klärung in ihr zu formulieren, wird durch ein schönes Zeugnis von Thomas Breit klar herausgestellt. In der «Abendsitzung der Lutheraner» am 29. Mai 1934 in Barmen, in der es starke Vorbehalte gegen eine Theologische Erklärung überhaupt und gegen den Frankfurter Entwurf im Besonderen gab, beschrieb er gegenüber diesem Dissens die Situation in Frankfurt so: «In Frankfurt/Main haben wir consensus herstellen können, weil¹⁰ innerste Gemeinschaft vor dem Wort der Schrift da war und wir dieses Wort (nämlich den Entwurf der Theologischen Erklärung) sagen konnten.»¹¹

Dass die Lehrsätze nichts anderes sein wollten als Auslegung der Schrift in der gegebenen aktuellen Situation, zeigt eindrücklich der Vortrag von Hans Asmussen, mit dem er die Theologische Erklärung in der Vormittagssitzung am 30. Mai 1934 in die Synode einbrachte.¹² Bei der Besprechung der Thesen stellt er einleitend heraus: «Jeder unserer Sätze beginnt mit einer Schriftstelle, in welcher nach unserer Überzeugung eine ganze Reihe von Schriftstellen zusammengefasst sind, die Gehorsam heischend vor uns treten und zeigen, dass es uns nicht um programmatische Forderungen geht, über die man allenfalls reden kann, sondern dass wir auf Leben und Seligkeit hin gerufen sind» (55). Er kennzeichnet dann im Blick auf die erste These die eigene Situation als ein Stehen «an einem Ort der Kirchengeschichte, an welchem nach unserer Überzeugung versucht wird, an einer anderen Stelle in den Schafstall einzusteigen als durch die Tür», womit er das Bibelzitat aus Joh 10,1.9 aufnimmt. Den Lehrsatz führt er kurz danach mit der Aussage ein: «Uns ist für die heutige Zeit dieses Verständnis der Bibelstelle gegeben.»¹³ Diesen engen Zusammenhang von Schriftwort einerseits und Lehrsatz mit Verwerfung als dessen Auslegung andererseits führt Asmussen an allen Thesen Punkt für Punkt durch. Zusammenfassend stellt er fest, «dass diese Punkte nicht ein Programm zur Geltung bringen, sondern vielmehr Äußerungen eines von Gott geschenkten Glaubens sind, über den man eben darum nicht verhandeln kann, weil er von Gott geschenkt ist» (65). Daher kann es keine Kompromisse mit den Deutschen Christen

⁹ Rohrkrämer 1984 (Anm. 1), 223.

¹⁰ Im Text steht an dieser Stelle «viel». Das ergibt im vorliegenden Satzzusammenhang keinen Sinn. Es dürfte eine Verschreibung aus «weil» vorliegen.

¹¹ Diese «Besprechung lutherischer Synodaler» ist dokumentiert bei Nicolaisen 1985 (Anm. 2), 104–107; das Zitat, nach der Mitschrift von Kloppenburg, auf S. 105.

¹² Ich zitiere den Vortrag nach Gerhard Niemöller (Hg.), Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen II. Text – Dokumente – Berichte, Göttingen 1959.

¹³ Obwohl bei der Einbringung bereits zwei Bibelstellen vor der ersten These standen, bezieht sich Asmussen nur auf Joh 10 und lässt die später eingebrachte Stelle Joh 14,6 unbeachtet. Sein Vortrag war schon vorher fertig. In der Woche zwischen dem 22. Mai und dem Beginn der Synode war er übermäßig auf Reisen in Anspruch genommen mit dem Anfertigen und wieder Verwerfen einer Alternative zum Frankfurter Entwurf. Vgl. Nicolaisen 1985 (Anm. 2) 40–46, und die Dokumente 12 bis 14 auf S. 94–100.

geben; und so schließt Asmussen: «Wir sind [...] gebunden durch den unaufhebbaren Tatbestand: *Verbum Dei manet in aeternum*» (66). Barth hatte Asmussens Vortrag bereits am 23. Mai brieflich voll und ganz zugestimmt: «Das Referat ist ein Werk aus einem Guss, das ich als Ganzes wie im Einzelnen als eine genaue Wiedergabe der Meinung anerkenne, in der ich meinerseits die Vorschläge für den Text der Erklärung gemacht hatte. Erklärung und Text stimmen nun wirklich zusammen wie Topf und Deckel».¹⁴

Asmussens Vortrag ist auch von der Synode, jedenfalls von einer großen Mehrheit in ihr, als Schriftauslegung gehört und verstanden worden. Der juristische Oberkirchenrat Hans Meinzolt stellte als zweiter Redner nach dem Vortrag fest, «dass uns heute eine Predigt des Wortes Gottes zuteil geworden ist, wie wir sie selten haben erleben dürfen, und wir sollten der Versuchung widerstehen, diese einmütige Predigt nun zu zerreden und zu zerpfücken».¹⁵ Das Protokoll vermerkt an dieser Stelle «lebhaft Zustimmung». Unmittelbar vorher hatte Pfarrer Friedrich Graeber dafür gedankt, «dass es dem barmherzigen Gott in Seiner unergründlichen Gnade gefallen hat, Sein Wort uns heute Morgen zu öffnen, und dass unser lieber Bruder Asmussen das Werkzeug Gottes unter uns dafür gewesen ist. Das ist die tiefe Trauer, die durch unsre Herzen geht, dass weithin in der Christenheit, auch unter uns, die Decke über der Bibel liegt. Aber wenn etwas in diesem Augenblick uns mit heißem Dank gegen den Herrn erfüllt, ist es dies, dass Seine unergründliche Gnade immer wieder die Decke wegnimmt. Sie ist heute Morgen von uns weggenommen worden». Er führte dann weiter aus: «Die Väter haben uns angeleitet, über ihr Bekenntnis hinaus den Blick auf die Schrift zu richten, und in diesem Sinne ist uns heute geschenkt worden ein gemeinsamer Blick in die Schrift, durch Leute, die vom Luthertum herkommen und von anderswoher, ein gemeinsamer Blick in die Schrift. Sind wir reif dazu, das richtig zu beurteilen?»¹⁶

Gemeint war, ob der gemeinsame Blick in die Schrift auch ein gemeinsames Bekennen möglich macht.¹⁷ Das wurde von Teilen des Luthertums, besonders des bayerischen, energisch bestritten. Bischof Meiser hatte die «Frankfurter Konkordie» den Erlanger Professoren Paul Althaus und Hermann Sasse zukommen lassen. Althaus hatte darauf abfällig reagiert.¹⁸ Gewichtiger war die Einrede von Sasse, zumal er auf Vorschlag Meisers auch an der Frankfurter Besprechung teilnehmen sollen, was er aber aufgrund einer plötzlichen Erkrankung absagen musste;¹⁹ er war auch Synodaler in Barmen.²⁰ Über den Frankfurter Entwurf befand er, «dass so unter keinen Umständen geredet werden kann». Ihm war er «viel zu unionistisch». Er hielt es für «eine Fiktion, wenn angenommen wird, in der D[eutschen] E[vangelischen] K[irche] seien <Bekenntniskirchen> vereinigt und die Leute, die auf der

¹⁴ Nicolaisen 1985 (Anm. 2), 93.

¹⁵ Niemöller 1959 (Anm. 12), 68.

¹⁶ Niemöller 1959 (Anm. 12), 67.

¹⁷ Barth führte in dem in Anm. 1 genannten Vortrag aus: «Wo wirklich bekannt wird, da ist vor allem die Schrift zu befragen. Es kann gleichsam nur neben der aufgeschlagenen Bibel geschehen» (18).

¹⁸ Sein Brief an Meiser ist dokumentiert bei Nicolaisen 1985 (Anm. 2), 86–88. Bischof Meiser hatte die Sorge, dass von Erlangen her die Professoren Althaus und Elert eine eigene lutherische Front bilden könnten, was dann auch mit dem «Ansbacher Ratschlag» vom 11. Juni 1934 geschah.

¹⁹ Darin darf man wohl eine gute Fügung erblicken, da mit seiner Beteiligung kaum ein Text wie der in Frankfurt entworfene zustande gekommen wäre.

²⁰ In der Besprechung lutherischer Synodaler am Abend des 29. Mai 1934 bemerkte Asmussen nach der Mitschrift Kloppenburgs: «Die Frage des Konfessionalismus darf nicht aus der Erlanger Perspektive gesehen werden. Sasse will ich hören. Aber Althaus und Elert haben hier nichts zu suchen» (Nicolaisen 1985 [Anm. 2] 105).

Bekenntnissynode zusammenkommen, wären sich auch nur irgendwie darüber einig, was Bekenntnis und Bekenntniskirche ist». Von der lutherischen Bekenntniskirche her erachtete er es für prinzipiell ausgeschlossen, mit Reformierten und Unierten ein gemeinsames Bekenntnis zu formulieren. Das besondere Profil des lutherischen und reformierten Bekenntnisses sah er dadurch in Frage gestellt. Den Unierten sprach er es ab, Bekenntniskirche zu sein. Die geplante Synode könne «nicht in irgendeiner Form als Repräsentantin einer lehrenden Kirche auftreten, es sei denn dass sie von vornherein in eine lutherische und in eine reformierte Synode auseinanderginge».²¹ Dass «kein gemeinsames *Bekenntnis*» möglich sei, hat er dann auch in Barmen im theologischen Ausschuss des lutherischen Konvents in dessen Sitzung am frühen Nachmittag des 30. Mai und im interkonfessionellen Ausschuss in dessen Sitzung am späten Nachmittag und Abend desselben Tages bis in die Nacht hinein vertreten.²² Diese Position konnte dadurch überwunden werden, dass über die reformatorischen Bekenntnisse hinaus auf die Schrift als deren tragende Grundlage geblickt wurde.

Bereits auf der vorbereitenden Sitzung des «Nürnberger Ausschusses» am 7. Mai 1934 in Kassel war kontrovers über die Möglichkeit eines gemeinsamen Bekenntnisses diskutiert worden. Bischof Meiser hatte es dort geradezu als «verhängnisvoll» bezeichnet, ein solches zu entwerfen. Demgegenüber vermerkt das Protokoll über Bischof Wurm von Württemberg: «betont das Gemeinsame der beiden Bekenntnisse, weist daraufhin, dass Württemberg eine biblische, keine konfessionelle Kirche sei».²³ Wie stark der Bezug auf die Schrift wog, zeigt sich auch an einer Stelle im Referat des Juristen Fiedler am späten Nachmittag des 30. Mai, wenn er erklärt: «Der Gedanke des weltlichen Führertums wird durch das eine Wort des Evangeliums für die Kirche unmöglich gemacht: <Ihr sollt euch nicht Meister nennen lassen; denn einer ist euer Meister, Christus, ihr aber seid alle Brüder> (Mt 23,10).»²⁴ In der «Abendsitzung der Lutheraner» am 29. Mai in Barmen hatte Heinrich Vogel im Blick auf den vorgelegten Entwurf der Theologischen Erklärung eindringlich gefragt: «Was ist an diesen Sätzen *wider die Heilige Schrift?*»²⁵ Für die durchgehende Bereitschaft der Synodalen, am Mittag des 31. Mai die zuvor am späten Abend und in der Nacht noch einmal überarbeitete Theologische Erklärung anzunehmen, ist wohl die Andacht Pastor von Bodelschwings am Morgen dieses letzten Sitzungstages nicht zu unterschätzen.²⁶ Sie dürfte noch vorhandene Bedenken befreiend gelöst haben. Bodelschwing legte die beiden Aufforderungen Jesu am Beginn von Mt 11,29 nacheinander aus: «Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir!» Mit der Aufnahme seines Joches dispensiere Christus «uns von dem Tragen fremder Lasten. [...] Unsere Kirche braucht sich nicht nach fremder Norm zu richten!» Bodelschwing redet

²¹ So im Brief an Meiser vom 21. Mai 1934, dokumentiert bei Nicolaisen 1985 (Anm. 2), 83–85; die Zitate auf S. 83.

²² Vgl. Nicolaisen 1985 (Anm. 2), 141.142. Das vor allem hatte Barth im Blick, wenn er eine gute Woche später davon sprach, „wir mussten durch einen sehr gefährlichen Augenblick hindurchgehen, indem schon alles zu scheitern schien und insbesondere die lutherischen Brüder sich nicht bereit finden wollten“ (Rohrkrämer 1984 [Anm. 1], 13). An einer Stelle hat Sasse jedoch auch einen positiven Beitrag zur Formulierung der Barmer Theologischen Erklärung geleistet. In der fünften These hatte es im eingebrachten Entwurf geheißen, der Staat habe «für Recht und Sicherheit zu sorgen». Sasse brachte erfolgreich ein, «<Sicherheit> müsste geändert werden in <Frieden>» (Nicolaisen 1985 [Anm. 2] 144).

²³ So das Protokoll Fiedlers bei Nicolaisen 1985 (Anm. 2), 66.

²⁴ Niemöller 1959 (Anm. 12) 81.

²⁵ Nicolaisen 1985 (Anm. 2), 106.

²⁶ Dokumentiert bei Niemöller 1959 (Anm. 12), 109–114.

die Synodalen als «Lastpferde, Zugpferde unseres Herrn Christus» an (110) und weist – mit Blick auf Lutheraner, Reformierte und Unierte – daraufhin, Jesus habe auf seinen Wegen über die Felder gesehen, «dass zwei oder drei Tiere unter demselben Joch zusammengespant waren und gemeinsam ziehen mussten. [...] In der gegenwärtigen Zeit unserer Kirche ist es die Güte Gottes, dass er uns zusammenspannt. Wenn ich Euch so vor mir sehe: was für ein munteres, manchmal gefährliches Springen auf der grünen Wiese dieser unserer Synode!» Das Protokoll vermerkt: «Heiterkeit». Bodelschwingh führt das Bild weiter aus: «Ein verständiger Bauer braucht die vor seinen Pflug gespannten Pferde nicht mit gleicher Farbe anzustreichen» – wieder vermerkt das Protokoll: «Heiterkeit» – «und der Herr Christus in Seinem Reich bedarf keiner Uniformität.» (112) Im Blick auf die so Unterschiedlichen und jetzt doch Zusammengespannten fährt er fort: «Es fängt in deutscher Kirchengeschichte, wenn mein Auge richtig sieht, ein neues Fragen an. Und dann noch ganz kurz das Weitere: Dann fängt ein neues Lernen an. So spricht der Herr Christus: <Und lernet von Mir!> Wenn es Seiner Güte wirklich gefallen sollte, in diesen Tagen und in der gegenwärtigen Zeit ein neues Kapitel deutscher Kirchengeschichte aufzuschlagen, dann kann das nur so geschehen, dass wir alle miteinander neu bei dem Herrn Christus in die Schule gehn. Wir lernen von Seinem Wort. So, wie ich es jedem Christenmenschen wünsche, dass bei jedem neuen Abschnitt seines Lebens eine neue, eine ganz neue Begegnung mit dem Worte Gottes ihm geschenkt wird, so wünsche ich Euch, meine Brüder, und wünsche ich unserer Kirche bei dem neuen Abschnitte eine neue Begegnung mit dem Worte, dass es so zu uns spreche, als hätten wir es noch nie gehört.» (112f.)

Unter den von der Synode gefassten Beschlüssen heißt es im Blick auf die Theologische Erklärung im Wort «an die Evangelischen Gemeinden und Christen in Deutschland»: «Findet ihr, dass wir wider die Schrift reden, dann hört nicht auf uns! Findet ihr aber, dass wir in der Schrift stehen, dann lasset keine Furcht und Verführung euch abhalten, mit uns den Weg des Glaubens und des Gehorsams gegen das Wort Gottes zu beschreiten».²⁷ Alle diese Zeugnisse seien am Schluss dieses Abschnitts noch einmal in der These zusammengefasst: Bedingung für das Zustandekommen der Barmer Theologischen Erklärung wie auch für ihr Annahme war der über die konfessionellen Bekenntnisse hinausgehende und sich zurück wendende Bezug auf das Wort der Schrift.

Wurde also der konfessionelle Gegensatz thematisiert und von der Schrift her ein gemeinsames Sprechen ermöglicht, so blieb ein anderer Gegensatz unerwähnt. Das hatte Folgen für das, was nicht in der Theologischen Erklärung erwähnt wurde, aber von der Schrift her hätte gesagt werden müssen.

II. Der nicht kenntlich gemachte politische Gegensatz

In seiner Schrift «Theologische Existenz heute!» hatte Karl Barth energisch herausgestellt, mit wem allein man «gemeinsame Sache» machen könne, nämlich mit denen, die sich in der Mühe um das Wort Gottes zusammenfinden. Betrachtet man die Barmer Synode und die Zusammensetzung ihrer Synodalen unter politischen Gesichtspunkten, kann man sich im Nachhinein schon wundern, wer hier in der Lage war, «gemeinsame Sache» zu machen. Aber es muss dann auch bemerkt werden, was dadurch ausgespart blieb. Mit Karl Barth gab es

²⁷ Niemöller 1959 (Anm. 12), 206; vgl. 191.

zumindest ein Mitglied der – schon seit Juni 1933 verbotenen – SPD. Auf der anderen Seite waren mehrere Synodale Mitglieder der NSDAP. Schon im Vorfeld des Treffens in Nürnberg am 11. April 1934, auf dem sich der «Nürnberger Ausschuss» konstituierte, bat Pfarrer Christian Stoll, theologischer Hilfsreferent beim Landeskirchenrat in München, in einem Schreiben vom 31. März «an einzelne Personen in den verschiedenen Landeskirchen [...] «um Angabe eines Vertrauensmannes, der mit einem Laien – möglichst einem älteren Mitglied der NSDAP – zu einer Zusammenkunft zur vertraulichen Besprechung der kirchlichen Lage teilnehmen würde»».²⁸ Schon vorher, nachdem Hitler bei seinem Treffen mit den Bischöfen Meiser und Wurm diese an Hauptmann Pfeffer von Salomon als einen Verbindungsmann zwischen Staat und Partei für Kirchenfragen verwiesen hatte, und sie anschließend Präses Koch und Friedrich von Bodelschwingh informierten, befürwortete letzterer «Meisers Vorschlag, Pfeffer mit vertrauenswürdigen jüngeren Pfarrern, möglichst alten Parteigenossen, in Verbindung zu bringen, damit das Misstrauen der Partei zerstreut werde».²⁹ Das war die große Sorge: Man wollte nicht mit dem Staat in Konflikt geraten, auf keinen Fall als «Rebellen» erscheinen.³⁰ Ein hervorstechendes NSDAP-Mitglied unter den Pfarrern war Eduard Putz, als Zwanzigjähriger 1927 in die Partei eingetreten, mit dem Goldenen Parteiabzeichen dekoriert, an der Vorbereitung der Barmer Synode beteiligt und auf ihr aktiv tätig. Auch er war theologischer Hilfsreferent beim Landeskirchenrat in München.

Von den drei Juristen, die auf der Barmer Bekenntnissynode Vorträge hielten, bekennen sich zwei – Reichsgerichtsrat Wilhelm Flor und Oberkirchenrat Hans Meinzolt – als Mitglieder des «Bundes nationalsozialistischer deutscher Juristen».³¹ Flor stellt betont fest: «*Der neue deutsche Staat ist Rechtsstaat*» und zitiert zur Unterstreichung den Justizminister, dass «der Nationalsozialismus *im Rechte* vom ersten Tage seines Wirkens an die sicherste Grundlage seines Aufbaus und Wirkens erkannt hat».³² Meinzolt nimmt das auf, spricht von der «*Heiligkeit des Rechtes*», nennt es die «*eine Leidenschaft*» der Juristen, «Hüter zu sein des Rechtes und Bewahrer zu sein der heiligen Flamme der Gerechtigkeit». Er führt einen Ministerialdirektor aus dem Innenministerium mit der Aussage an: «Der nationalsozialistische Staat ist ein Rechtsstaat, der nach dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit geführt wird, einer Gerechtigkeit, die sich an der nationalsozialistischen Weltanschauung orientiert»³³ – und merkt nicht, dass durch das im Relativsatz Ausgesagte das Recht pervertiert und die Willkür der zur Herrschaft Gekommenen zum Recht erklärt wird. Es wird unter den Synodalen in Barmen nicht viele gegeben haben, denen diese Aussagen und weitere positive Äusserungen zum NS-Staat in den Plenarversammlungen³⁴ unangenehm aufgestossen sind. Sie haben sich

²⁸ Nicolaisen 1985 (Anm. 2), S. 15.

²⁹ Nicolaisen 1985 (Anm. 2), 10.

³⁰ Das kommt auch in Asmussens Einführungsvortrag zum Ausdruck bei Besprechung der fünften These (Niemöller 1959 [Anm. 12], 62.63).

³¹ Niemöller 1959 (Anm. 12), 89.117.

³² Niemöller 1959 (Anm. 12), 89.

³³ Niemöller 1959 (Anm. 12), 116f. Vgl. demgegenüber die Feststellung von Günter Brakelmann: «Dieser totale Staat war bis Ende Mai 1934 rechtlich und praktisch voll ausgebildet. Der alte deutsche Rechtsstaat lag längst in Trümmern. Aber das war in der kirchlichen Diskussion und in den Kirchenzeitungen kein Thema» (Evangelische Kirche im Entscheidungsjahr 1933/1934: Der Weg nach Barmen. Ein Arbeitsbuch, Berlin 2010, 164).

³⁴ Vgl. die entsprechenden Aussagen von Marahrens, Graeber, Fiedler und Link bei Niemöller 1959 (Anm. 12), 45.73.85.178.

nicht dazu geäußert und diese Aussagen passieren lassen. Karl Barth hatte schon 1933 seine andere Wahrnehmung der Wirklichkeit in Briefen zum Ausdruck gebracht³⁵, weniger deutlich auch in „Theologische Existenz heute!“; er tat es aber nicht auf der Bekenntnissynode in Barmen.

Die meisten Synodalen dieser Synode schwammen politisch im Strom der Zeit. Diejenigen, die sich davon nicht mitreißen und fortreiben ließen, machten ihren Gegensatz nicht kenntlich und konzentrierten sich auf die theologische Diskussion. Aber zumindest einen Punkt gab es, wo auch von der Schrift her im Zusammenhang mit dem, was tatsächlich geschah, doch zu reden gewesen wäre, aber nicht geredet worden ist. Dieser Punkt taucht in Barmen an einer Stelle sehr zaghaft auf, um sofort wieder zu verschwinden.

III. Das nicht wahrgenommene Thema: die «Judenfrage»

Die «Judenfrage» ist in Barmen nicht behandelt worden. In einer bestimmten kirchlichen Form taucht sie einmal ganz kurz am Rande auf und wird sogleich neutralisiert. In der Sitzung am späten Nachmittag des 31. Mai hatte es nach einem weiteren Vortrag zu einer Beschlussvorlage eine längere Diskussion gegeben, die über 18.30 Uhr hinaus andauerte. Die dann noch vorliegenden Anträge wurden unter Zeitdruck einer nach dem anderen schnell erledigt. Dabei wurde als erstes der bisherige «Nürnberger Ausschuss» als «Bruderrat», bestehend aus zwölf Personen, von der Synode eingesetzt. Nach dem darauf mit großem Beifall einstimmig angenommenen Antrag, der gegen die «Vergewaltigung der Hilfsprediger und Kandidaten durch das deutschchristliche Kirchenregiment» protestierte und den Bruderrat «mit der geistlichen Betreuung und mit der persönlichen Fürsorge für die jungen Theologen» beauftragte, folgte ein weiterer, mit dem anders umgegangen wurde. Er lautete: «Die Synode weist die mit der Betreuung des Pfarrernachwuchses beauftragten Bruderräte der Provinzialsynoden an, sich mit besonderem Ernst der nichtarischen Theologen anzunehmen. Die, wie zum Beispiel in Altpreußen durch die Ausführung des kirchlichen Beamtengesetzes, zu den Examina bzw. zur Anstellung bereits nicht mehr Zugelassenen müssen innerhalb der Bekennenden Kirche Zugang zum geistlichen Amte finden. Die gleiche Sorge muss denjenigen nichtarischen Brüdern gelten, denen die Möglichkeit des Theologiestudiums jetzt verschlossen ist.» Nach Verlesung dieses Antrags fuhr Präses Koch als Versammlungsleiter unmittelbar fort: «Ich würde vorschlagen, dass wir das dem Bruderrat überweisen, damit er überlegt, in welcher Form diesem Anliegen, das uns hier mitgegeben wird, zu entsprechen ist.» Er erhielt dafür Beifall und konstatierte: «Das ist also dem Bruderrat überwiesen.»³⁶ Unter den Beschlüssen der Synode taucht dieser Punkt demgemäß nicht auf. Er scheint aber auch keinerlei Nachgeschichte gehabt zu haben. Auf den ersten beiden Sitzungen des Bruderrats nach der Barmer Synode am 14. Juni und 2. Juli 1934 wurde zwar die «Sorge für die gemassregelten und zwangsversetzten Pfarrer sowie für den theologischen Nachwuchs» ergebnisorientiert besprochen,³⁷ aber das Problem der nichtarischen Theologen in dem an den Bruderrat überwiesenen Antrag wird nach Ausweis der Protokolle nicht einmal erwähnt, auch

³⁵ Busch 2004 (Anm. 8), 85f.231f.

³⁶ Niemöller 1959 (Anm. 12), 187f.

³⁷ Protokolle der Sitzungen befinden sich im Landeskirchlichen Archiv der Evangelischen Kirche von Westfalen in Bielefeld-Bethel Bestand 5.1 (Sammlung W. Niemöller)/ 704 F1/ 21–29 (S. 7).73–82 (S. 8 u. 9).90–96 (S. 7). Zur zweiten Sitzung liegen zwei Protokolle vor, außer dem von Fiedler, von dem auch die aller übrigen Sitzungen stammen, eins von Asmussen.

nicht in den weiteren sechs Sitzungen des Bruderrates bis zur zweiten Bekenntnissynode Ende Oktober 1934.³⁸

Daran zeigt sich, dass dieser Punkt offenbar als brisant empfunden wurde. Denn der nationalsozialistische Staat «konnte von seinen Voraussetzungen her einen kompromisslosen Einsatz für Judenchristen in der Kirche als Distanzierung oder gar Ablehnung seiner Judenpolitik überhaupt interpretieren».³⁹ Karl Barth hatte das Juden geschehende Unrecht klar als solches wahrgenommen. Aber er hat sich dazu nicht öffentlich geäußert, obwohl er 1933 zweimal – beide Male in Briefen von Frauen – dringlich darum gebeten worden war.⁴⁰ Beide Male argumentiert er zunächst taktisch mit der Aussichtslosigkeit eines solchen Unternehmens einerseits und mit dessen Konsequenz andererseits, dass es ihn die noch vorhandene Wirkungsmöglichkeit kosten könnte, wissend, «wie unerbittlich die Nationalsozialisten [...] gerade in der Judenfrage keine Konzession zu machen entschlossen sind». In seiner Predigt vom 10. Dezember 1933 führt er die jüdische Existenz als einen lebendigen Beweis für Gottes freies Erwählen an und fährt dann fort: «Es könnte wohl sein, dass man sich gegen diesen allerdings strengen Gottesbeweis, gegen den Gott der freien Gnade wehrt, wenn man sich allzu leidenschaftlich gegen die Juden wehrt».⁴¹ Die hier gebrauchte verhalten-vorsichtige Ausdrucksweise dürfte wiederum taktisch bedingt sein. Sie ist jedoch – von Barth kaum so gemeint – faktisch fatal. Die Wendung «sich gegen Juden wehren» setzt diese implizit als Angreifende voraus, was es legitim erscheinen lässt, sich zu wehren. Und so suggeriert die Formulierung «allzu leidenschaftlich», als ginge es nur um das rechte Maß.

Gegen Ende seines Lebens, nach der Lektüre von Eberhard Bethges Bonhoeffer-Biographie, bekennt Barth in dieser Hinsicht in einem Brief an Bethge vom 22. Mai 1967 Schuld. Er erklärt es als ihm neu, «dass Bonhoeffer 1933ff. als Erster, ja fast Einziger die *Judenfrage* so zentral und energisch ins Auge gefasst und in Angriff genommen hat», und fährt dann fort: «Ich empfinde es längst als eine Schuld meinerseits, dass ich sie im Kirchenkampf jedenfalls öffentlich (z.B. in den beiden von mir verfassten Barmer Erklärungen von 1934) nicht ebenfalls als entscheidend geltend gemacht habe. Ein Text, in dem ich das getan hätte, wäre freilich 1934 bei der damaligen Geistesverfassung auch der «Bekenner» weder in der reformierten noch in der allgemeinen Synode akzeptabel geworden. Aber das entschuldigt

³⁸ Für die dahinter stehende Mentalität sei ein Schlaglicht gegeben: Über eine Diskussion auf der Sitzung des Deutsch-Evangelischen Kirchenausschusses vom 26. April 1933, ob «die Kirche zu ihren Judenchristen ein Wort des Schutzes sagen müsse», resümiert Brakelmann, man sei «durchaus zu einem Wort bereit» gewesen, «befürchtete aber, dass eine Stellungnahme für die Judenchristen als Votum gegen die staatliche Judenpolitik verstanden werden könne», deren Berechtigung man nicht in Frage stellte (Brakelmann 2010 [Anm. 33], 43; vgl. im Ganzen 42–45). In einem Brief vom 4.11.1946 zitiert Oberkirchenrat Kloppenburg den diesbezüglichen Antrag des Freiherrn von Pechmann aus München und informiert, dass er «mit allen gegen eine Stimme abgelehnt wurde». Der Brief befindet sich in dem in der vorigen Anmerkung genannten Bestand 35 F1.

³⁹ Brakelmann 2010 (Anm. 33), 98. Er sagt das im Zusammenhang der Besprechung der «72 Leitsätze zur judenchristlichen Frage» von Hans Ehrenberg und stellt heraus: «Ehrenberg brachte seine Kirche nicht nur vor eine theologische Entscheidungsfrage, sondern stellte sie vor die Frage, ob sie bereit war, auch die möglichen Folgen ihrer Wahrheitsaussage zu tragen» (99).

⁴⁰ Busch 2004 (Anm. 8), 186–188.529–531; das folgende Zitat auf S. 530.

⁴¹ Holger Finze (Hg.), Karl Barth. Predigten 1921–1935, Zürich 1998, 300.

nicht, dass ich damals – weil anders interessiert – in dieser Sache nicht wenigstens in aller Form gekämpft habe.»⁴²

In seinem Buch Barths Lebenslauf referiert Eberhard Busch dieses Schuldbekenntnis am Schluss des Berichts über die Barmer Bekenntnissynode, und zwar nur bezogen auf Barths dafür vorgelegten Textentwurf.⁴³ In seiner umfänglichen Darstellung über «Karl Barth und die Juden 1933–1945» lässt er bei der Aufnahme dieser Stelle Barths Schuldeingeständnis ganz weg und sieht den Grund für das Fehlen einer «Stellungnahme gegen die Judenbedrängnis» damit zusammenhängen, «was der alte Barth etwas locker so formulierte, dass er bei der Abfassung der Thesen «anders beschäftigt» war.»⁴⁴ Wenn Barth an der angeführten Stelle explizit Schuld eingesteht, erscheint die Charakterisierung, er formuliere hier «etwas locker», kaum als angemessen. Von daher hat es auch nicht viel Wahrscheinlichkeit für sich, was Busch im Weiteren ausführt, dass Barth damit «beschäftigt» gewesen sei, «die sachlichen Voraussetzungen zu beschreiben», die bei den Deutschen Christen und teilweise auch bei der Opposition gegen sie «fraglos schlimme Folgen zeitigte». So behauptet er, dass die Barmer Thesen «unmittelbar genau *die* Begründungsmuster ausräumen, die es 1933/34 der deutschen evangelischen Kirche ermöglichten, die Judenverdrängung, sei es in Kirche und Staat, sei es nur im Staat, in theologischer Sanktionierung zu begrüßen oder doch hinzunehmen».⁴⁵ Barth selbst hat im Rückblick nicht so argumentiert, sondern – es sei noch einmal betont – Schuld eingestanden. 1933 hat er die «Judenfrage» zweimal als einen Teilaspekt seines Kampfes gegen die natürliche Theologie bezeichnet. Im Brief vom 2. Mai an Elisabeth Schmitz meinte er noch lediglich: «Ich halte vorläufig das, was ich in dieser meiner Arbeit im Sinn einer sich selbst besser verstehenden Kirche tun kann, für wichtiger als das, was ich mit einem öffentlichen Votum, dessen Resonanz zum vornherein so gefährdet ist, ausrichten könnte.»⁴⁶ An Hans Ehrenberg schrieb er am 13. November: «[...] mein Hauptproblem in der gegenwärtigen Krise ist das der natürlichen Theologie und nicht, oder eben nur in diesem Rahmen, die Judenfrage.»⁴⁷ Im Brief an Maria Ambrosius, einer Christin „nicht rein arischer Abstammung“, vom 19. November formulierte er ähnlich: «Die Judenfrage ist ja [...] auf dem Boden der Kirche nur eine Teilfrage in dem uns heute auferlegten Kampfe.» Die Aufforderung von Mt 6,33, «*am Ersten* nach dem Reich Gottes zu trachten», interpretiert er hier so: «Sehn Sie, um dieses «am Ersten» geht es in unserm kirchlichen Kampf gegen die Deutschen Christen» und fordert abschließend seine Adressatin auf: «Bleiben Sie nicht in Ihrer Teilfrage, wie schwer sie auch sein mag, stecken, sondern helfen Sie an Ihrer Stelle, glaubend, hoffend und bittend da mit, wo es um das Ganze geht.»⁴⁸

Mir scheint, dass sich vom biblischen Zeugnis her die Frage nach der theologischen Bedeutung Israels/des Judentums für die christliche Kirche nicht als ein blosser Teilaspekt des Kampfes gegen natürliche Theologie angehen lässt, wie Barth es gesehen hat, sondern dass ihr eine eigene, und zwar zentrale Gewichtigkeit zukommt. Warum kam das biblische Zeugnis über Israel, über das jüdische Volk in Barmen nicht zum Zuge, wo doch, wie im

⁴² Jürgen Fangmeier/Hinrich Stoevesandt (Hg.), Karl Barth. Briefe 1961–1968, Zürich 1975 (403–407), 403. Der Brief wurde, leicht gekürzt, zuerst veröffentlicht in EvTh 28, 1968, 555f.

⁴³ Eberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1975, 260.

⁴⁴ Eberhard Busch, Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945, Neukirchen-Vluyn 1996, 215. Es ist vielleicht kein Zufall, dass gerade an dieser Stelle Busch mehrfach ungenau ist: Barths Brief an Bethge datiert er auf „Juni 1967“. Von den beiden einzigen zitierten Worten „anders beschäftigt“ ist eins ein Synonym; Barth hatte formuliert: „anders interessiert“. Dessen Schuldeingeständnis betraf nicht nur die Zeit „bei der Abfassung der Thesen“.

⁴⁵ Busch 1996 (Anm. 44) 215f. Vgl. auch S. 217: «Die Barmer Thesen beseitigten sämtliche Säulen, auf denen damals der herrschende Antisemitismus seitens der Kirche als tragbar gelten konnte.»

⁴⁶ Busch 2004 (Anm.8) 1933, 188.

⁴⁷ Busch 2004 (Anm. 8) 502.

⁴⁸ Busch 2004 (Anm. 8) 530f. Vgl. auch Barths Brief an Wilhelm Freiherr von Pechmann vom 21. November 1933; dort betonte er, «dass mein besonderes Bemühen dem *Sinn* des heute in der Kirche zu leistenden Widerstandes gilt» (544).

ersten Abschnitt ausgeführt, die Schrift eine so wichtige Rolle spielte? Pfarrer Graeber hatte nach Asmussens Vortrag gemeint, dass «die Decke über der Bibel» durch diesen Vortrag «von uns weggenommen worden» sei. Aber in Hinsicht auf Israel und die Juden blieb sie liegen. Es sollte noch lange dauern, bis diese Decke nach dem deutschen Massenmord an den jüdischen Männern, Frauen und Kindern Europas stellenweise weggenommen wurde. M.E. war es gerade das, was der Barmer Theologischen Erklärung ihre Stosskraft gab, die christologische Konzentration, was auf der anderen Seite diese Decke liegen bleiben liess.

IV. Zum Schriftverständnis der Barmer Theologischen Erklärung oder:

Die Problematik der exklusiven Identifizierung Jesu Christi als Wort Gottes

Gleich der Lehrsatz der ersten These stellt definitorisch fest: «Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes.» Die Formulierung «das eine Wort Gottes» impliziert in diesem Zusammenhang auf keinen Fall, dass es auch noch «das andere Wort Gottes» gäbe, sondern hier gilt Jesus Christus als das *einzig*e Wort Gottes; er ist es exklusiv. Dabei ist aber zu beachten, dass die Barmer Theologische Erklärung in der Kirche und für die Kirche redet, und zwar in bestimmter Situation. Das macht im Lehrsatz der abschließende Relativsatz deutlich: «das *wir* zu hören, dem *wir* im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben». Diese Ausrichtung und Zuspitzung wird auch darin sehr gut erkennbar, dass Barth im letzten der fünf Grund-Sätze am Beginn der sachlichen Erörterungen von «Theologische Existenz heute!» gegenüber seiner handschriftlichen Fassung dreimal ein «für uns» eingefügt hat: «In der Kirche ist man sich darüber einig, dass Gott *für uns* nirgends da ist, in der Welt ist, in unserem Raum und in unserer Zeit ist als in diesem seinem Wort, dass dieses sein Wort *für uns* keinen anderen Namen und Inhalt hat als Jesus Christus und dass Jesus Christus *für uns* in der ganzen Welt nirgends zu finden ist als jeden Tag neu in der Schrift Alten und Neuen Testaments.»⁴⁹ Diese christologische Konzentration, die die Kirche daran erinnert, wem sie ihre Existenz verdankt und worauf sie bezogen bleibt, wer in ihr das Sagen hat und auf wen sie zu hören hat, macht in grosser Evidenz kenntlich, was in ihr keine Geltung beanspruchen darf, wie es dann der Verwerfungssatz der ersten These formuliert, dass nämlich nicht irgendwelche „andere(n) Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung an(zu)erkennen“ sind. Eine klare Konkretion dessen zeigte sich in einer der Predigten beim an die Barmer Synode am Abend des 31. Mai anschließenden «Rheinisch-Westfälischen Gemeindetags <Unter dem Wort> über Apk 2,8–11, wenn Pastor Heinrich Oltmann erklärte: «Darum sind alle Versuche unserer Tage, die Botschaft der Kirche Christi zu ergänzen oder zu verkürzen nach den Erkenntnissen unserer Zeit von Blut und Rasse und Volkstum, gerichtet als *Verrat* an dem *Herrn der Kirche*.»⁵⁰

Von dieser Stossrichtung her wird auch einsichtig, warum es sich bei den Zitaten vor den Thesen ausschliesslich um solche aus dem Neuen Testament handelt, obwohl mit der Rede von der «Heiligen Schrift» selbstverständlich die ganze christliche Bibel aus Altem und Neuem Testament gemeint ist. Damit wie auch mit der Kennzeichnung Jesu als des *einen* Wortes Gottes ist aber implizit gegeben, dass die Bibel ausschliesslich vom Neuen Testament

⁴⁹ Beintker u.a. 2013 (Anm. 3), 283f.; Hervorhebungen von mir.

⁵⁰ Karl Immer, Die Kirche vor ihrem Richter. Biblische Zeugnisse auf der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche, Wuppertal-Barmen 1934, 37f.

her gelesen und von Jesus Christus her verstanden wird. Für die Evangelisten dagegen war bei ihrem Schreiben fundamental, dass sie die Geschichte Jesu als eingebunden in die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel erzählen. Nur dadurch, dass sie die Geschichte Jesu mit ihrer jüdischen Bibel erzählen, vermögen sie es überhaupt, seine Geschichte als eine Geschichte des Mitseins Gottes kenntlich zu machen. Diese Verbundenheit Jesu in und mit der Geschichte seines Volkes und damit auch seine Jüdischkeit geraten weder auf der Barmer Synode noch in ihrem Vorfeld auch nur von ferne ins Blickfeld. Was das hätte bedeuten können, sei an einem Schlaglicht kenntlich gemacht. In einem weiteren Gottesdienst am Abend nach der Synode war das Sendschreiben nach Philadelphia Predigttext (Apk 3,7–13). Zu der Aussage des im Text sprechenden Jesus: «Und hast meinen Namen nicht verleugnet» führt der Prediger, Pastor Sauberzweig aus Salzwedel, aus: «Seinen Namen, nicht den Namen eines Großen der Weltgeschichte, eines genialen Religionsstifters, eines Geisteshelden oder großen Königs [...], nein der Name, den die Kirche des göttlichen Wohlgefallens nicht verleugnet hat, das ist der Name des verachteten und von der Welt ausgestoßenen und *gekreuzigten Jesus*».⁵¹ Man stelle sich vor, was es in der Situation von 1934 bedeutet hätte, wenn Jesus an dieser Stelle als Jude gekennzeichnet worden wäre.

Barth konnte 1933 das erste Gebot als «theologisches Axiom» beschreiben. Er spricht dabei von Gott als dem «Erlöser Israels und so jedes einzelnen Israeliten», zu dem er «in dem Verhältnis des *Befreiers* zum Befreiten, des *Erretters* zum Erretteten steht». Er erwähnt die Erwählung Israels durch Gott und dessen Bund mit ihm. So gilt: «Der Gott des ersten Gebotes ist also der Gott des Menschen, den er in diesem Gebot anredet, weil und indem er der mächtige und gnädige Gott Israels ist.» Daran schliesst er unmittelbar und unvermittelt an: «Er ist, wie *Calvin* sagt, der «*Deus ecclesiae*».⁵² Hatte Barth in diesem Zusammenhang bis dahin vom Verhältnis Gottes zu Israel im Präsens gesprochen, so wechselt er nach der Kennzeichnung Gottes als «*Deus ecclesiae*» in eine Form der Vergangenheit: «Er war schon auf dem Plan in seiner Wundertat an einem elenden, verlorenen Volk, an einem Volk, das es in keiner Weise verdient hatte, dieses Gottes Volk zu sein.» Die Geschichte Gottes mit seinem Volk wird zur bloßen Vorgeschichte: «Das theologische Axiom lässt sich nicht lösen aus diesem soteriologischen oder, sagen wir gleich konkret: aus diesem christologischen Zusammenhang. Die Offenbarung geschieht in der Versöhnung, in dem von Gott aufgerichteten und gehaltenen Bund zwischen ihm und den Menschen.» So folgt: «*Jesus Christus* ist der Sinn des Sinaigesetzes, sofern es Gottes Offenbarung ist.»⁵³ Was bei dieser Sichtweise nicht in den Blick kommen kann, ist ein – ohne den Bezug auf Jesus Christus gegebener – auch für die christliche Kirche relevanter Eigenwert der jüdischen Bibel und damit auch ein Eigenwert des nachbiblischen bis in die Gegenwart weitergehenden jüdischen Zeugnisses.

Paul Althaus hatte in seinem Brief an Bischof Meiser vom 21. Mai 1934 zum Lehrsatz der ersten These der «Frankfurter Konkordie», der bis und in Barmen unverändert blieb, gemeint: «Auch das *Gesetz*, nicht nur Jesus Christus ist Wort Gottes», was er flugs mit «einem göttlichen Naturgesetz in den Ordnungen» verband, wozu «z.B. Liebe zum Volke usw.»

⁵¹ Immer 1934 (Anm. 50) 59.

⁵² Beintker u.a. 2013 (Anm. 5), 223. Barth verweist hier auf Institutio II 8,14.

⁵³ Beintker u.a. 2013 (Anm. 5), 223.224.

gehöre.⁵⁴ Dagegen besteht der Protest der Barmer Theologischen Erklärung zu Recht. Aber was ist, wenn man unter «Gesetz» Tora versteht? Barth hatte in seinem Vortrag über das erste Gebot als theologisches Axiom sehr klar herausgestellt, dass Gottes «Gesetz [...] keinen Augenblick für sich und auf sich selbst (steht). Es steht in und auf dem Evangelium von seiner geschehenen Hilfe im Tode, das als solches die Verheißung neuer Hilfe ist.»⁵⁵ Gegenüber Barth, der das Evangelium sofort christologisch versteht, wäre wahrzunehmen, dass die Tora unabhängig von Jesus Christus Evangelium enthält, ja Evangelium ist im Bundeshandeln Gottes an seinem Volk Israel. Wir nehmen dieses Wort Gottes als solche wahr, die zuvor Jesus Christus als Wort Gottes vernommen, die durch die Verkündigung von Jesus Christus kraft des heiligen Geistes zum Vertrauen auf den einen Gott hinzugekommen sind, der Israels Gott ist und bleibt. Als Israels Gott ist er nur erkennbar in seinem Zusammenhang mit dem jüdischen Volk und das heißt im weitergehenden jüdischen Zeugnis. Barth hatte gegen Schluss seines Vortrags über das erste Gebot als theologisches Axiom sehr schön formuliert: «Auch die aufs Strengste auf das erste Gebot ausgerichtete Theologie wird allen Anlass haben, für einen vielleicht gerade vom ersten Gebot her gerade gegen sie zu erhebenden Widerspruch offen zu bleiben.»⁵⁶ So könnten es gerade die biblischen Zitate in der Barmer Theologischen Erklärung sein, die sie vor einem musealen Gebrauch bewahren und sie für andere Perspektiven öffnen, die 1934 nicht im Blick waren.

V. Das Wort der Bibel ist immer mehr als seine jeweiligen Auslegungen

So wäre es geboten, sich die in Barmen nicht angegangene Frage nach den Juden von den in der dort beschlossenen Theologischen Erklärung gebrachten Bibelzitate her erschließen zu lassen. Ich will das jetzt nur noch im Betrachten des Zitates tun, das gar nicht als solches gekennzeichnet ist und betont die Theologische Erklärung abschließt, ja sie trägt.⁵⁷

Dieses Zitat hat eine eigentümliche Form. Das zeigt sich ganz unmittelbar daran, dass es in lateinischer Sprache gegeben wird: *Verbum Dei manet in aeternum*. Es erscheint hier deshalb so, weil es in dieser Gestalt sozusagen ein geflügeltes Wort der lutherischen Tradition von der Reformationszeit an ist. Es war das Motto Friedrichs des Weisen und seiner Nachfolger, auch Philipps von Hessen sowie der Evangelischen auf dem Reichstag zu Speyer 1526 und bei

⁵⁴ Nicolaisen 1985 (Anm. 2), 87.

⁵⁵ Beintker u.a 2013 (Anm. 5), 224.

⁵⁶ Beintker u.a. 2013 (Anm. 5), 240.

⁵⁷ Vor 30 Jahren habe ich in einem Beitrag zur Barmer Theologischen Erklärung dieses Zitat nicht besprochen, sondern nur die neutestamentlichen Zitate vor den Thesen (Klaus Wengst, Der Beitrag der neutestamentlichen Zitate zum Verständnis der Barmer Theologischen Erklärung, ThZ 41, 1985, 295–316). Dabei war der Gesichtspunkt leitend, der ein Jahr vorher auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver als für die Kirche der Gegenwart wesentlich ausgegeben worden war: «Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung». Ich halte ihn nach wie vor für beherzigenswert. Die Frage nach dem Verhältnis zum Judentum habe ich damals nur kurz berührt (303f.). Sie ist mir im Lauf der Jahre immer wichtiger geworden. Das ist vor allem in der Einsicht begründet, dass unsere biblische Grundlage uns auf eine andere Gemeinschaft ausserhalb unserer selbst, auf das Judentum, verweist. Das geschieht nicht nur durch das Alte Testament, das zuvor jüdische Bibel war und weiterhin jüdische Bibel ist, sondern auch durch das Neue Testament, dessen Schriften – jedenfalls die meisten und wichtigsten – von Haus aus jüdische Schriften sind, die erst bei der Herausbildung des Christentums im Gegenüber zum Judentum im 2. Jahrhundert zu christlichen wurden. Nach dessen Konsequenzen für das Verständnis unserer eigenen Identität ist zu fragen. Diese Schwerpunktverschiebung meines Interesses macht nebenbei auch deutlich, dass unsere Auslegung selbstverständlich immer mitbestimmt ist von unserem Interesse, und so wird auch von hier aus unterstrichen, dass der Bibeltext immer mehr ist und bleibt als unsere Auslegungen.

ihrer Protestation in Speyer 1529. Es taucht an vielen Stellen auf, schon im 16. Jahrhundert auch als Spruchband um das von Luther selbst entworfene Siegel.

Die konkrete Textgestalt dieses lateinischen Satzes zeigt eine Mischform von Jes 40,8 und 1Petr 1,25. Das jeweils in den Kontext einbindende *autem* der Vulgata («aber») ist in dem isolierten Satz weggelassen. Das hebräische Verb wird in der Vulgata mit *stabit* («wird bestehen/Bestand haben») wiedergegeben, das griechische Verb mit *manet* («bleibt»). Als Sprecher des Wortes wird im Jesajatext «unser Gott» genannt, im Petrusbrief «der Herr». Für Bibelkundige sind mit dem Motto unter der Barmer Theologischen Erklärung beide Bibelstellen eingespielt.

Der an Jesus als Messias glaubende jüdische Verfasser des ersten Petrusbriefes spricht die von ihm Angeschriebenen als Menschen aus der Völkerwelt an, die durch die auf Jesus bezogene Verkündigung zu Israels Gott als dem einen Gott in Beziehung stehen. Dadurch sind sie, was er am Anfang und Ende des ersten Kapitels betont, von Neuem geboren. Das impliziert eine andere Lebensweise, was zunächst und vor allem heisst, nicht mehr mitzumachen und mitzulaufen im allgemeinen Trend, der in vielfältigen alltäglichen und festtäglichen Aspekten vom Kaiserkult bestimmt ist. Das entfremdet sie ihrer Umwelt. So teilen sie, «zerstreut in der Fremde wohnend» (1,1), jüdisches Schicksal der Zeit nach dem Jahr 70, wie ja auch ihr abweichendes Verhalten dem jüdischen entspricht. Darauf reagiert ihre Umwelt aggressiv und kriminalisiert sie. Dagegen setzt der Verfasser das Positive der neuen Geburt. Nach V. 3 führt sie zu einer «lebendigen Hoffnung», Hoffnung auf wirkliches Leben, das nicht mehr vom Tod bestimmt ist und schließlich von ihm vernichtet wird, Leben, das bleibt. Diese Hoffnung wird im Zeugnis von Jesu Auferstehung vermittelt. Das wird am Ende des Kapitels noch einmal betont. Die durch den Gesalbten Jesus zum Glauben an Gott, der Jesus auferweckt hat, gekommen sind, können wirklich Vertrauen und Hoffnung auf Gott haben (V. 21). Dieses Vertrauen und diese Hoffnung bewähren und konkretisieren sich im solidarischen Miteinander: «Habt ihr euch, indem ihr auf Verlässlichkeit achtet, innerlich für ungeheuchelte geschwisterliche Liebe bereit gemacht, so seid einander aus reinem Herzen beharrlich zugetan!» (V. 22) Daran anschliessend führt der Verfasser das Wiedergeborensein der Adressaten, dass also diese Menschen aus den Völkern sich von ihrem Mitläufertum losgesagt und eine neue Lebensmöglichkeit ergriffen haben, auf «Gottes lebendiges und bleibendes Wort» zurück (V. 23). Dass Gottes Wort wirklich lebendig ist und bleibt, dass es bleibend Leben wirkt, dafür steht die Schrift ein. So zitiert der Verfasser Jes 40,6–8: «Alles Fleisch ist wie Gras und seine Herrlichkeit wie des Grases Blüte. Das Gras ist verdorrt und die Blüte abgefallen. Aber das Wort des Herrn bleibt auf immer» (V. 24.25a). Vertrauen und Hoffnung beziehen sich auf das, was bleibt. Dass ausgerechnet ein schwaches Wort «auf immer bleibt», wo doch alles vergeht, ist ein starkes Stück. Die vertrauen und hoffen, lassen sich darauf ein, dass Gott im Wort ist und nehmen ihn beim Wort.

Statt vom «Wort unseres Gottes» im Jesajatext spricht der Verfasser im Zitat vom «Wort des Herrn». Hat er diese Veränderung bewusst vorgenommen, kann man annehmen, dass er den Sprecher des Wortes nicht eindeutig festlegen, sondern mit der Bezeichnung «Herr» sowohl auf Gott als auch auf Jesus verweisen wollte. Selbstverständlich ist es für ihn das Wort Gottes. Aber er denkt ja hier, wie es der letzte Satz des Kapitels explizit macht, an «das Wort, das euch verkündigt worden ist» (V. 25b), also an die Verkündigung von Jesus als dem Gesalbten, auf den die Gemeinde als ihren Herrn hört. Darin ist es begründet, dass in Barmen zugespitzt

werden konnte: Jesus Christus ist das eine Wort Gottes. Der Verfasser des ersten Petrusbriefes setzt jedoch nicht die messianische Botschaft von Jesus an die Stelle des Bibelwortes oder hebt dieses damit auf, sondern schreibt ihr dieselbe Kraft und Würde zu wie dem überlieferten Bibelwort und gibt ihr mit dieser Erinnerung geschichtliche Tiefendimension. Er vernimmt in ihr denselben Gott, Israels Gott. Mit dem Zitat nimmt er zugleich auf, was die Bibelstelle sagt, woran sie erinnert.

Das Zitat in 1Petr 1,24f. ist – mit wenigen Abweichungen – Wiedergabe des Septuagintatextes von Jes 40,6–8, der seinerseits eine verkürzte Übersetzung des hebräischen Textes ist. Der hebräische Text lässt sich so wiedergeben: «All das Fleisch: Gras ist's, all seine Treue: wie eine Feldblume. Das Gras ist verdorrt, die Blume verwelkt; denn des Ewigen Windhauch ging darüber. Ja, Gras ist das Volk. Das Gras ist verdorrt, die Blume verwelkt; aber das Wort unseres Gottes besteht auf immer.» Am auffälligsten gegenüber dem Zitat im ersten Petrusbrief ist die Rede von «unserem Gott» im letzten Satz, mit der sich der Prophet mit seinen von ihm angeredeten Landsleuten zusammenfasst. Das also ist als erstes wahrzunehmen: Andere als wir, Menschen des Volkes Israel, sprechen hier von Gott als ihrem Gott. Von daher wird auch am Anfang der zitierten Textstelle keine Aussage über die allgemein menschliche Sterblichkeit gemacht, sondern mit der Wendung «all *das* Fleisch» betont auf die hier Angeredeten geblickt, die Israeliten im Exil, deren Situation hoffnungslos erscheint und mit deren Treue, ihrem solidarischen Zusammenhalten, es nicht weit her ist. «Ja, Gras ist das Volk», die Situation trostlos. Dennoch sieht der Prophet mehr als nur einen Hoffnungsschimmer und will Trost vermitteln. So beginnt das Kapitel mit der Aufforderung: «Tröstet, tröstet mein Volk!» (Jes 40,1) In der rabbinischen Tradition wird gefragt, wie das denn geschehen könne, da Menschen doch nicht wirklich, nicht bleibend zu trösten vermögen. Sie gewinnt eine Antwort, indem sie ein Wort des hebräischen Konsonantentextes dieser Stelle anders vokalisiert: «Lies nicht *amí* (mein Volk), sondern *imí* (mit mir).» «Tröstet, tröstet mit mir!» Mit Gott, der sich nach anderen Stellen in jedes der Exile seines Volkes mit exilieren lässt, in dessen Bedrängnis selbst bedrängt wird – und es da herausführen wird, wie er es aus der Sklaverei Ägyptens und anderen Exilen herausgeführt hat. In dieser Perspektive interpretiert Rabbi Acha Jes 40,7–8: «*Das Gras ist verdorrt, die Blume verwelkt; aber das Wort unseres Gottes besteht auf immer.* Es verhält sich damit wie mit einem König, der einen Freund hatte. Er traf mit ihm eine Vereinbarung und sagte: <Geh mit mir und ich gebe dir ein Geschenk.> Er ging mit ihm; aber er starb. Da sprach der König zum Sohn seines Freundes: <Obwohl dein Vater gestorben ist, ändere ich meine Absicht mit dem Geschenk nicht, das ich ihm zugesagt habe. Komm und nimm du es!> Das bedeutet: Der König ist der König der Könige, der Heilige, gesegnet er, und der Freund, das ist Abraham. Denn es ist gesagt: *Nachkommenschaft Abrahams, meines Freundes* (Jes 41,8). Zu ihm sprach der Heilige, gesegnet er: <Komm, geh mit mir! *Auf, geh aus deinem Land und aus deiner Heimat und aus dem Haus deines Vaters!*> (Gen 12,1) Er traf mit ihm eine Vereinbarung, dass er ihm ein Geschenk gebe. Denn es ist gesagt: *Mache dich auf, ergeh dich im Land!* (Gen 13,17) Und so spricht er: *Das ganze Land, das du siehst, will ich dir geben.* (Gen 13,15) Der Heilige, gesegnet er, sprach zu Mose: <Obwohl ich mit den Vätern vereinbart hatte, ihnen das Land zu geben, sie aber gestorben sind, ändere ich meine Absicht nicht. Vielmehr: *Aber das Wort*

*unseres Gottes besteht auf immer.»*⁵⁸ Rabbi Acha, der in den Jahrhunderten des mit dem Jahr 70 beginnenden Exils lebte, setzt auf «den verlässlichen Gott, der Bund und Treue hält denen, die ihn lieben und seine Gebote halten, auf tausend Generationen» (Dtn 7,9), wobei die Zahl 1000 keine Begrenzung angibt, sondern eine unabsehbare Öffnung meint. Generation um Generation erklingt das ansprechende Wort Gottes mit seinem Zuspruch und Anspruch und lässt in der Erinnerung an geschehene Rettung die Hoffnung auf kommende Rettung festhalten. Mir scheint, dass Rabbi Acha und der Verfasser des ersten Petrusbriefes in ihrem Bezug auf den Jesajatext intentional konvergieren, wie auch ihre jeweiligen Adressaten analoge Erfahrungen machen.

Der Neutestamentler Karl Ludwig Schmidt hatte im Brief vom 24./25. April 1933 seinen befreundeten systematisch-theologischen Kollegen Karl Barth in der Bonner Fakultät diesem und sich zu bedenken gegeben: «Im übrigen aber sollten wir Universitätsprofessoren uns aber allen Ernstes überlegen, ob wir uns nicht mit den jüdischen Kollegen, die nun als Juden abgesetzt werden, solidarisch erklären müssen.»⁵⁹ Ob und was sie überlegt haben, wissen wir nicht. Dass sich daraus 1933 und 1934 etwas ergeben hätte, ist nicht überliefert und in Barmen hat nicht einmal die Solidarität mit Judenchristen einen Niederschlag gefunden. Auf diese dort offen gebliebene Stelle weist nicht nur das Schuldeingeständnis des späten Karl Barth, sondern mehr noch können die Bibeltexte der Barmer Theologischen Erklärung – und besonders ihr letzter – deutlich daraufhin den Blick lenken. Denn nicht nur in der christlichen Bibel steht und nicht nur wir dürfen voll Vertrauen sprechen: «Denn das Wort unseres Gottes besteht auf immer.»

⁵⁸ Bemidbar Rabba 16,3 (Wilna 68d) und weitere Stellen.

⁵⁹ Brief im Karl-Barth-Archiv, Basel: 9333.226.