

Synodentag der mecklenburgischen, nordelbischen und pommerschen
Landessynodalen am 12.6.2010 in Stralsund

**Was hatte die Barmer Theologische Erklärung
den Kirchen in der DDR zu sagen?**

**von
Heino Falcke**

Meine sehr geehrten Damen und Herrn,

ich danke für die freundliche Begrüßung und die Einladung zu diesem Vortrag. Ich bin ihr sehr gern gefolgt. Einmal weil ich – wie man heute sagt – ein Fan der BTE bin. Mit ihr bin ich nach dem zweiten Weltkrieg Christ geworden, ihr Hauptverfasser Karl Barth wurde mein Doktorvater und das Barmer Bekenntnis hat mich dann durch vierzig Jahre DDR begleitet. Zum andern hat mir an dieser Einladung sofort eingeleuchtet, dass Sie wissen wollen, welche Bedeutung für das Leben der Kirche denn diese Barmer Erklärung hatte, die Sie in die Präambel Ihrer neuen Verfassung aufnehmen wollen.

Das möchte ich am Weg der Kirchen in der DDR zeigen.

Dafür muss ich freilich eine Unterscheidung vornehmen. Ich unterscheide zwischen Wirkungsgeschichte und dem, was ich Relevanzgeschichte nennen möchte. Um die Wirkungsgeschichte der BTE darzustellen, müsste ich mit Ihnen in das Detail vieler Synodaler Beschlusstexte und Verlautbarungen von Kirchenleitungen einsteigen, die Differenzen zwischen den Landeskirchen analysieren und untersuchen, wie sich das alles auf der Gemeindeebene gespiegelt oder gebrochen hat. Das ist jetzt nicht zu leisten.

Wohl aber kann ich einige Grundentscheidungen herausarbeiten, vor denen die Kirchen in der DDR standen. Ich kann zeigen, welche Relevanz die Erkenntnisse der BTE für diese Entscheidungen hatten. Dabei kann offenbleiben, wie weit diese Relevanz wahrgenommen, realisiert, umstritten oder verdrängt wurde. Unser Interesse bei dieser synodalen Tagung ist ja nicht so sehr die Historie der DDR-Kirchen in Bewährung und Versagen, sondern die Frage, ob und wie dieses Barmer Bekenntnis aus der NS-Zeit in der ganz neuen und anderen Situation der SED-Diktatur zu den Kirchen sprach und so vielleicht auch heute noch einmal ganz anders zu uns sprechen könnte.

Dass meine Sicht aus eigener Beteiligung hervorgeht und durch eigenes Engagement und theologisches Urteil geprägt ist, versteht sich und fordert natürlich zur Diskussion heraus. Ich gehe im folgenden an den sechs Barmer Thesen entlang, die Ihnen ja vor Augen sind.

Die erste These

Rückblickend erweist sich die erste Barmer These als die fundamentale und zentrale Orientierung für den Weg der DDR-Kirchen, und zwar als eine Orientierung mit der Kraft scharfer Unterscheidung.

1934 erklärte die Bekennende Kirche mit dieser These, dass die Kirche allein aus Jesus Christus als dem einen Wort Gottes lebt. So wehrte sie die damals

verführerische Irrlehre der „Deutschen Christen“ ab, die Kirche habe auch in der völkischen Erneuerung durch Hitler ein Offenbarungshandeln Gottes, ja ein Heilsgeschehen zu sehen und als für sich verbindlich anzuerkennen.

In der Ostzone und dann der DDR sah sich die Kirche mit dem ideologischen Anspruch des Marxismus-Leninismus konfrontiert, das einzig wahre, gültige und abschließende Gesamtverständnis der Wirklichkeit zu bieten. Hatte es Barmen 1934 mit der religiösen Aufladung eines Ereignisses als Heilsereignis zu tun, so nach 1845 mit der Erklärung der Geschichte des Proletariats zur Heilsgeschichte menschlicher Selbsterlösung.¹ Dagegen bekennt die erste Barmer These Jesus Christus ist das eine und einzige Wort Gottes und sie verwirft die Lehre, andere Wirklichkeiten könnten sich uns als Letztverbindliche aufdrängen. Hier lag sogar die tiefste und schärfste Kontroverse zwischen christlichem Glauben und Marxismus-Leninismus: Nicht im „religiösen Überbau“ des Gottes- und Jenseitsglaubens, sondern im Streit um die Wirklichkeit. Dass der christliche Glaube dem Marxismus seinen Monopolanspruch auf die Wirklichkeitserkenntnis bestritt und seinen pathetischen Realismus anzweifelte, war die Kontroverse, die sich bis in konkrete politische Entscheidungen auswirkte.

Aber war die Stoßrichtung der ersten Barmer These denn auf dieser Linie zu suchen? Sie richtete sich ja gegen eine *innerkirchliche* Irrlehre, die in der Kirche die Gewissen verwirrte.

Die M-L-Ideologie dagegen hatte und gewann nie die Bedeutung einer verführerischen Irrlehre für Christen und Kirchen. Sie verstand sich selbst betont atheistisch und wurde auch von der Mehrheit nicht nur der Christen abgelehnt. Vorherrschend war vielmehr eine antikommunistische Einstellung, die sich freilich – vor allem nach dem Bau der Mauer – in das Private zurückzog und hinter äußerem Konformismus verbarg.

Dahinter stand jedoch eine Weltsicht, die in der Tat den Charakter einer alles Denken beherrschenden ideologischen Macht gewann und auch das Christentum zu vereinnahmen suchte. Es war der Gegensatz der beiden Weltsysteme Kommunismus – Kapitalismus, Totalitarismus – Freiheit, atheistischer Osten – christliches Abendland. In diesen Dualismus sich vereinnahmen zu lassen und dann auch verrechnet zu werden, das war die akute Versuchung und Gefährdung der Kirche.

Davor warnte Karl Barth, 1934 der Hauptverfasser der Barmer Thesen, 1949 in seinem Berner Vortrag „Die Kirche zwischen Ost und West“: „Nicht mittun bei diesem Gegensatz! Mit dem Evangelium im Herzen und auf den Lippen können wir zwischen jenen beiden streitenden Riesen nur mitten hindurch gehen mit der Bitte: Erlöse uns von dem Übel! Der Weg der Gemeinde Jesu Christi wird ein dritter, ihr eigener Weg sein müssen.“²

¹ Darauf bezog sich kritisch die letzte These der „10 Artikel“ von 1963, „X Die Hoffnung der Kirche“: „Den Sieg ihres Herrn bekennt die christlich Gemeinde als die entscheidende, wenn auch verborgene Realität in Welt und Geschichte....In dieser Zuversicht wendet sie sich ab von allen Ideen und Plänen menschlicher Selbstvollendung ...Darum kann die Weltrevolution nicht die letzte Entscheidung und der neue Mensch in der neuen Gesellschaft nicht die Vollendung der Geschichte sein.“

² Karl Barth, Die Kirche zwischen Ost und West, im O Zürich 1949, 9

Schon ein Jahr zuvor hatte die dritte Sektion der Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam erklärt: „Die christlichen Kirchen sollten die Ideologie beider verwerfen, des Kommunismus und des Laisser-faire-Kapitalismus, und danach trachten, die Menschen von der falschen Vorstellung zu befreien, diese beiden Extreme stellten die einzigen Alternativen dar.“³

Wohlgemerkt: Damit sollten nicht die tiefgehenden politischen Differenzen zwischen beiden Systemen nivelliert werden. Die Kritik richtete sich auf die quasireligiöse Überhöhung und Aufladung dieses Gegensatzes zur Alternative zwischen Christus und Antichrist, Christlichem Abendland und dem Reich des Bösen, wie es später der christliche Fundamentalismus der Präsidenten Reagan und Bush nannte. Damit gewann ein Gegensatz im Bereich des Vorletzten den Rang des Letzten und beanspruchte letzte Verbindlichkeit für die Kirche. Das entsprach präzise dem, was die erste Barmer These als mdie Geschichtstheologie der Deutschen Christen verworfen hatte.

In der Frontstellung dieses Dualismus gefangen hätte die Kirche in der DDR nur als Vorposten des christlichen Abendlandes in einem prinzipiellen Anti zur sozialistischen Gesellschaft handeln können. Die Kirche jedoch, die sich mit der ersten Barmer These an Christus allein orientiert, lebt aus seinem Pro, aus der in ihm erschienenen Liebe Gottes für alle Menschen. Schon die christologische Konzentration der Barmer Erklärung selbst enthielt diese Offenheit und Zuwendung für die Welt. Das wurde aber für die Kirchen in der DDR noch durch Dietrich Bonhoeffers Christologie verstärkt, die seit der Publikation seiner Gefängnisbriefe anfang der fünfziger Jahre eine starke Wirkung ausübte: Gott ist in Jesus Christus darin der „ganz Andere“, dass er „ganz für andere da ist“⁴. Darum kann auch die Kirche nur Kirche Jesu Christi sein, indem sie für andere da ist. Ich denke man kann ohne zu übertreiben sagen, dass die erste Barmer These in den DDR-Kirchen im Licht der Christologie Dietrich Bonhoeffers interpretiert und rezipiert wurde. Bonhoeffers Christologie machte klar, dass die Kirche weder in die Falle eines weltanschaulichen Anti noch in die Falle der Sorge um sich selbst gehen darf, sondern auch unter marxistischer Herrschaft für die Menschen da zu sein hat. Johannes Hamel, der Hallenser Studentenpfarrer, rief damals die Kirche auf, „sich die marxistische Welt vom *Evangelium* geben zu lassen“. Das war ganz aus dem Geist der ersten Barmer These gesagt. Die Wirklichkeit im Licht Christi sehen, ja sich die Wirklichkeit aus der Hand Christi geben lassen, der sie uns erschließt. Also nicht der Faszination der Macht erliegen, indem wir uns auf den angemäßen Anspruch einer „totalitären Herrschaft“ fixieren lassen, sondern „von Tag zu Tag danach zu spähen, wo sich uns Möglichkeiten zur innerlich beteiligten und verantwortlichen Mitarbeit unter der Diktatur“ bieten⁵. Das war unter kommunistischer Herrschaft eigentlich das tägliche Brot christlicher Existenz, auf das uns die erste Barmer These hinwies.

³ Zitiert nach W.A. Visser't Hooft, Die Welt war meine Gemeinde, Autobiographie, München 1972, 256f.

⁴ D.Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, DBW 8, Kaiser München 1998,558f.

⁵ J. Hamel, Christenheit unter marxistischer Herrschaft, Unterwegs-Verlag Berlin 1959, 7,79

Die zweite These

Die Konzentration der Barmer Thesen auf Christus meint gerade nicht einen Rückzug aus Welt, Gesellschaft und Kultur. Dies zu bewirken hat man oft der Theologie Karl Barths vorgeworfen und das war auch eine Versuchung für die Kirchen in der DDR, sich in eine gesellschaftliche Nische zurück zu ziehen, wo sie die SED auch gern hineinmanövriert hätte. Aber die BTE verlegt der Kirche diesen Rückzug in eine religiöse Innen- und Sonderwelt. Sie erschließt vielmehr von Christus her die ganze Wirklichkeit in all ihren Bereichen, um in ihnen zum christlichen Leben zu befreien und zu ermächtigen. Das macht die zweite These deutlich, in der wir lesen: Jesus Christus... Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; wir in allen Bereichen unseres Lebens Jesus Christus zueigen, der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürftig; „durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen“. Dieser in seinem Sprachrhythmus schönste Satz der Thesen ist zugleich ihr deutlicher Ansatz für eine Theologie der Freiheit.

Auch diese zweite These war für die Kirchen in der DDR eine zentrale und unverzichtbare Orientierung. Die SED wollte die Kirche in den privaten Raum einer religiösen Innerlichkeit und eines politikfernen Kultus abdrängen. Das entsprach dem liberalen Verständnis der Religion als „Privatsache“, das die sozialistische Bewegung übernommen hatte. Die Konzentration auf einen überzeitlichen Kultus entsprach der russisch orthodoxen Tradition. In den evangelischen DDR-Kirchen begegnete der osteuropäische Staatssozialismus zum ersten Mal einer Kirche, die es für ihren unaufgebbaren Auftrag hielt, Verantwortung für das Ganze der Gesellschaft aus ihrem Glauben heraus wahrzunehmen. Das brachte sie aus ihrem volksgemeinschaftlichen Erbe mit und sie war im ganzen Ostblock die einzige evangelische Kirche mit volksgemeinschaftlicher Tradition. Und aus dem politischen Zeugnis der Bekennenden Kirche wie aus dem politischen Versagen der Volkskirche heraus fühlte sie sich zu *kritischem* Öffentlichkeitszeugnis verpflichtet. So mischte sie sich kritisch ein als es um die Bodenreform, um die Toleranz im Bildungswesen, um Friedenspolitik und Wehrdienstverweigerung, um das Mauerregime, um die ökologische Verantwortung usw. ging. Vielfach war innerkirchlich umstritten, wie weit die Kirche gehen, wie öffentlich und scharf sie reden soll. Vor allem lag hier ständiger Konfliktstoff mit dem Staat, der den Kirchen illegitime Grenzüberschreitungen ins Politische vorwarf. Der vorletzte Staatssekretär der DDR für Kirchenfragen, Klaus Gysi, bezeichnete den Umgang mit einer solchen Kirche einmal als ein erstmaliges und einmaliges „historisches Experiment“ für den Sozialismus⁶.

Nach dem Mauerbau 1961 formulierte der Kirchenbund 10 Sätze für den weiteren Weg der Kirche. Mit dem Leitsatz „Es ist nur *ein* Herr: Jesus Christus“ schloss der Text an die erste Barmer These an und im ersten der 10 Sätze ist die zweite These wieder zu erkennen: „Jesus Christus hat seine Gemeinde in die Welt gesandt, allen

⁶ Klaus Gysi, Staatssekretär für Kirchenfragen in der DDR: Kirche und Staat in der DDR. Vortrag gehalten am 13. Mai 1981 vor dem königlichen Institut für internationale Angelegenheiten in London (Chatam House); in epd-Dokumentation 28/81. 4-10, 8.einer Rede bei seinem Besuch in England

Menschen die Versöhnung Gottes zu verkündigen und ihnen Gottes Willen in allen Bereichen des Lebens zu bezeugen.“⁷

Bestritten dagegen wurde die zweite Barmer These von einer neulutherischen „Zwei-Reiche-Lehre“ aus. Der Bereich des Politischen sei nicht der „Herrschaft Christi“, sondern der Schöpfung zuzuordnen und der politischen Vernunft unterstellt. Diese Position nahm in einigen Kirchen und kirchenpolitischen Anwendungen die Gestalt und Funktion einer Anpassungsideologie an⁸. In der Presse der CDU-Ost schrieb der Chefjurist der Thüringer Kirche, die politische Vernunft habe in der DDR eben die Gestalt der sozialistischen Vernunft.

Die unierte und lutherische Kirche setzte eine Lehrgesprächskommission ein „Zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi“. Im Ergebnis werden beide „Lehren...als wechselseitig einander ergänzende und korrigierende Interpretationsmodelle“ für das Handeln des Christen in der Welt bezeichnet und in diesem Rahmen die Position von Barmen II ausdrücklich bestätigt (Kirchengemeinschaft und politische Ethik, EVA Berlin 1980, 40, 36). Für die Kirchen in der DDR war es wichtig, den Konsens kirchlich verbindlich festzuschreiben, weil diese theologische Differenz unmittelbare kirchenpolitische Konsequenzen hatte.

Einen deutlichen Schritt über dieses theologische Konsensdokument hinaus ging der Kirchenbund in den achtziger Jahren. Die Rüstungseskalation im Abschreckungssystem zwischen den beiden Supermächten beunruhigte damals die Öffentlichkeit. Sie trieb die Friedensbewegung im Westen auf die Straße und in der DDR in die Kirchen. Nach einem mehrjährigen Beratungsprozess beschloss der Kirchenbund 1987 eine „Absage an Geist, Logik und Praxis der Abschreckung“⁹. Damit vollzog er erstmalig eine verbindlich bekennende Aussage im Bereich der politischen Ethik, nicht der Glaubenslehren. Das setzte die theologische Entscheidung der zweiten Barmer These voraus, Jesus Christus als den Herrn auch über die weltlich-geschöpflichen Bereiche unseres Lebens zu bekennen. Die Kirchen hatten in dem Abschreckungssystem mit seinen Eskalationsmechanismen und Denkwängen eine der „gottlosen Bindungen dieser Welt“ erkannt, von denen die zweite Barmer These spricht. „Widerfährt“ uns durch Christus „frohe Befreiung“ aus ihnen, dann ist ihnen abzusagen, um frei zu werden „zu freiem dankbarem Dienst an Gottes Geschöpfen“. Die „Absage“ an die Abschreckung leitete der Kirchenbund 1987 nicht ausdrücklich aus Barmen II ab, aber sie ist faktisch und in unüberbietbarer Deutlichkeit eine konkrete Verwirklichung dieser These.

⁷ Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche, erarbeitet im Auftrag der Konferenz der evangelischen Kirchenleitungen in der DDR und von dieser gemeinsam für alle Landeskirchen verabschiedet. in: Kundgebungen, Worte und Erklärungen der EKD Bd.2 1959-69, 112ff.

⁸ Vgl. dazu Heino Falcke, Bemerkungen zur Funktion der Zweireichelehre für den Weg der evangelischen Kirchen in der DDR, in: U. Duchrow (Hg) Zwei Reiche und Regimente, Gütersloh 1977, 65ff.

⁹ abgedruckt in: Gemeinsam unterwegs, Dokumente aus der Arbeit des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR 1980-1987, EVA Berlin 1989, 253-257

Die dritte und vierte These

Ich fasse diese beiden Thesen zusammen, weil sie beide von der Kirche handeln und beide staatliche Eingriffe in das Leben und die Ordnungsgestalten der Kirche abwehren. Die Kirche sollte im NS-Staat u.a. durch die Einsetzung eines „Reichsbischofs“ und manipulierte Kirchenwahlen gleichgeschaltet werden und in ihr sollte analog zur NS-Ideologie das „Führerprinzip“ die synodalen Ordnungen ersetzen. Es gab damals in der Kirche theologische Auffassungen, die solchen Eingriffen Tor und Tür öffneten. Sie trennten die Kirche als geistliche Wirklichkeit von ihrer Rechtsgestalt. Diese sei stets durch die gesellschaftlich-politischen Verhältnisse bedingt und ihnen angepasst. Sie könne und müsse daher auch nicht theologisch abgeleitet und verbindlich gemacht werden.

Dagegen stellt die dritte These fest, dass die Kirche „mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung“ zu bezeugen habe, dass sie allein das Eigentum Jesu Christi ist und allein von seinem Trost und seiner Weisung lebt. Dieses Kriterium lässt durchaus geschichtlich und gesellschaftlich bedingte Gestaltungsvarianten der kirchlichen Ordnung zu, unterstellt sie aber als Ordnung des Leibes Christi dem Kriterium der Christusgemäßheit. Nur wenn die Bindung an Christus und die Befreiung durch ihn konkrete Lebensgestalt in der Kirche gewinnt, wird die Kirche der Welt auch in Freiheit und Vollmacht begegnen können.

Für die Kirchen in der DDR schien es hier kein Problem zu geben. Die Verfassung schrieb die Trennung von Kirche und Staat fest und gab der Kirche ausdrücklich das Recht, ihre inneren Angelegenheiten

selbständig im Rahmen der geltenden Gesetze zu regeln.

Gleichwohl gab es Ende der fünfziger Jahre einen Versuch der SED, über den finanziellen Hebel die Kirche abhängig und gefügig zu machen. 1957 geriet die „Evangelische Kirche der Kirchenprovinz Sachsen“ in eine finanzielle Krise, so dass sie die Pfarrer-Gehälter nur noch in Raten zahlen konnte. In einer verdeckten Aktion ließ der Staat Pfarrerehepaare befragen, was sie davon hielten, wenn der Staat die Gehälter der Pfarrer übernehme. Er hätte damit die Regelung eingeführt, die in den Volksdemokratien Tschechoslowakei und Ungarn bereits in Geltung war. Ein Kreis junger Pfarrerinnen und Pfarrer, dem ich angehörte, sah darin einen Verstoß gegen Barmen III, erklärte seine Bereitschaft, notfalls den Lebensunterhalt durch Berufstätigkeit außerhalb der Kirche zu verdienen, und bestärkte so die Kirchenleitung in der entschiedenen Ablehnung dieser Regelung. Der Staat zog diesen Versuchsballon wieder ein. Was wir damals nicht wussten: Eben zu der Zeit begann die regelmäßige und mit der DDR-Regierung abgesprochene finanzielle Unterstützung der Kirchen in der DDR durch die Westkirchen und die Bundesregierung. Sie haben durch diese wachsenden Finanzhilfen gewiss geholfen, die Ostkirchen vor schlimmeren Abhängigkeiten zu bewahren. So sehr für die Großzügigkeit und die Fairness dieser Hilfe zu danken ist, wirft sie im Rückblick für die Ostkirchen doch selbstkritische Fragen auf. Haben wir uns durch diese Hilfen nicht von der Aufgabe dispensiert, uns eine unserer Minderheitssituation entsprechende Organisation und Finanzierungsbasis zu geben? War uns nicht eigentlich das Experiment einer nach-volkskirchlichen Kirchengestaltung aufgegeben? Hätten wir die Westhilfen nicht als Hilfestellung zu diesem Experiment nutzen müssen, statt uns von ihnen zum „weiter so“ helfen zu lassen? Haben wir uns nicht vor der Umsetzung von Barmen 3 in unsere Situation gedrückt?

Einen ständigen Streit um die Eigenständigkeit der Kirche gab es, wo kirchliche Veranstaltungen, seien es Gottesdienste, Jugendtage oder Kirchentage politische Themen aufgriffen. In seiner Veranstaltungsverordnung versuchte der Staat, die Kirche auf eine unpolitisch-privatreligiöse Einengung ihrer Aktivitäten festzulegen. Es galt, oftmals in scharfen Gesprächen, dabei zu beharren, dass die Kirche allein zu definieren habe, was ein Gottesdienst, ein Jugendtag, ein Kirchentag sei, und dass politische Themen zur Bezeugung des Evangeliums und zur Identität der Kirche gehören.

Man wird im ganzen sagen können, dass die evangelischen Kirchen ihre Eigenständigkeit bewahrt und sich als staatsfreier Raum behauptet haben. Man wird das trotz der ganz und gar nicht zu verharmlosenden Einbrüche der Stasi in die Kirche sagen können.

Immer deutlicher zeigte sich gegen Ende der DDR, welche auch politisch-gesellschaftliche Bedeutung der Kirche als staatsfreiem Raum zukam. Die SED-Diktatur schaltete ja die Gesellschaft gleich und ließ keine eigenständigen zivilgesellschaftlichen Kräfte aufkommen. Die synodale Verfasstheit unserer Kirchen, die dem Kirchenverständnis von Barmen 3 und 4 entsprach, gewann große Öffentlichkeitswirkung. Die öffentlich tagenden Synoden der evangelischen Kirche waren das einzige demokratische Forum, in dem die öffentlichen Angelegenheiten kritisch diskutiert wurden. In den achtziger Jahren konnten sich die gesellschaftskritischen Gruppen im staatsfreien Raum der Kirche sammeln. Dieser wurde dann zum Bereitstellungsraum, von dem im Herbst 1989 die revolutionäre Bewegung ausging. So bekamen die beiden Kirchenthesen von Barmen in der DDR-Situation eine politische Relevanz, an die man 1934 in Barmen sicher zu allerletzt gedacht hätte.

Die fünfte These

Diese These über das Verständnis des Staates entwickelte – wie schon oft bemerkt - keine Staatslehre. Deutlich zeigt sich aber die Tendenz, den Staat zu entmythologisieren, besonders im Gegenüber zur Tradition deutscher Staatsmetaphysik und zur Staatsmystifizierung der „Deutschen Christen“. Der Staat wird nicht als Ordnung, sondern als „Anordnung“ Gottes bezeichnet. Eine „Anordnung“ ordnet ein bestimmtes Handeln an, hat also einen begrenzten, konkret gezielten, rein funktionalen Sinn. Der Staat hat die Funktion „für Recht und Frieden zu sorgen“. Von daher wird – noch vor dem Aufkommen des politologischen Begriffs „Totalitarismus“ - die Auffassung abgewehrt, als könne der Staat „die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden“.

Das war dann auch gegen den sozialistischen Weltanschauungsstaat geltend zu machen. Er beanspruchte mit dem Machtmonopol zugleich das ideologische Wahrheitsmonopol und erhob damit Anspruch auf den ganzen Menschen. Diesen Anspruch hat die Kirche stets bestritten. Im Bildungswesen wie in anderen Lebensbereichen stritt sie um Toleranz, Gewissensfreiheit und Meinungsfreiheit, freilich immer nur mit Teilerfolgen. Es handelte sich hier um einen strukturellen und bleibenden Konflikt.

Musste aber die Kirche gegenüber diesem Staat nicht eine radikale Systemkritik üben? Eben dies forderte Ende der fünfziger Jahre der

Berliner Bischof Otto Dibelius. Er bestritt dem DDR-Staat die rechtsstaatliche Legitimation und den rechtsstaatlichen Charakter und stellte die Loyalitätspflicht der Bürger diesem Staat gegenüber infrage¹⁰.

Johannes Hamel sagte damals treffend, dies ließe der Kirche nur die Alternative zwischen aktivem subversivem Widerstand und Auswanderung. Ersteres war politisch illusionär – das Machtzentrum dieses Staates lag ja nicht in Berlin, sondern in Moskau! - letzteres dagegen war verbreitete Praxis, die zu bestärken nicht Auftrag der Kirche war. Zwar nahmen die schon erwähnten „10 Artikel“ die Frage nach der Verantwortung für das Recht, die Otto Dibelius gestellt hatte, auf. Eine Wegweisung für die Kirchen und Christen in der DDR aber war in seiner Position nicht erkennbar.

Hier half die fünfte Barmer These mit ihrem Begriff der Anordnung und ihrer Entmythisierung des Staates, die nun auch kritisch auf den totalitären Anspruch des SED-Staates anzuwenden war. Von Barmen her begründete sich eine theologische Totalitarismus-Kritik. Sie bestritt dem Totalitarismus seine Wirklichkeitsgemäßheit. Sie ging davon aus, dass sich der totalitäre Anspruch des Staates an der Wirklichkeit Gottes und der Wirklichkeit der Schöpfung bricht. Diese theologische These fand alltäglich Anhalt an vielfältigen Erfahrungen mit dem DDR-Staat und seinen inneren Widersprüchen. Um nur einen zu nennen: Die SED wollte ihrem Wahrheitsmonopol mit dem Druck des Machtmonopols allgemeine Geltung verschaffen, gerade so aber verlor sie alle Glaubwürdigkeit und sie erzeugte nur äußere Anpassung bei innerer Ablehnung. Solche Entmythologisierung des totalitären Staates erschloss der christlichen Gemeinde auch diese Gesellschaft als Auftragsfeld und Dienstchance und schaffte uns den inneren Freiraum, um zwischen ideologischer Bindung und eigenverantwortlicher Mitarbeit zu unterscheiden. Um es mit einem schönen und schlichten Wort Albrecht Schönherr zu sagen: „Die DDR ist kein weißer Fleck auf der Landkarte Gottes“. Die Kirche sollte sich also nicht auf den Götzen Totalitarismus fixieren, sondern sich die Freiheit konkreter Unterscheidung zwischen ideologisch-politischer Hörigkeit und dem gebotenen Dienst am Menschen und dem Gemeinwohl bewahren.

Diese Glaubenserkenntnis gewann an Bedeutung, als sich nach dem Mauerbau 1961 zeigte, dass auf absehbare Zeit mit der Fortexistenz des DDR-Staates in einem geteilten Deutschland und der weltpolitischen Szenerie des Ost-West-Konfliktes zu rechnen war. Die Existenz der Kirche wurde jetzt oft mit der Formel „Kirche im Sozialismus“ beschrieben, die als Formel eher ein Formulierungsunglück war. Sie ließ die Unterscheidung zwischen Ideologie – „Sozialismus“- und politischer Wirklichkeit – DDR - gerade vermissen und die SED gebrauchte sie gerne so, als sanktioniere sie den status quo des „real-existierenden Sozialismus“. In der verbreiteten Depression nach der Niederschlagung des Prager Frühlings und seines „Sozialismus mit menschlichem Antlitz“ wuchs die Gefahr einer resignativen Anpassung. Ich vertrat dagegen auf der Synode des Kirchenbundes in Dresden 1972 die These, dass wir Kirche im Sozialismus nur sein könnten, wenn wir an der Humanisierung und Liberalisierung, also an der Veränderung des real existierenden Sozialismus arbeiteten. Ich forderte uns Christen auf, unsere Gesellschaft „nicht loszulassen mit der Hoffnung eines

¹⁰ Dokumente zur Frage der Obrigkeit, Zur Auseinandersetzung um die Obrigkeitsschrift von Bischof Dr. Otto Dibelius, Stimme Verlag Darmstadt 1960

verbesserlichen Sozialismus“. Diese Hoffnung war in der Auferweckung des gekreuzigten Christus begründet, nicht in einem optimistischen Sozialismus-Verständnis, und es war eine Hoffnung, die in veränderndes Handeln führte nicht ins Abwarten.¹¹

Ich meinte damals, so den letzten Satzes der fünften Barmer These situationsgerecht auszulegen: Die Kirche „vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt.“

Es ließe sich jetzt zeigen, wie diese kritische und verändernde Hoffungspraxis in Gemeinden, in den Friedens- Umwelt- und Eine-Weltgruppen Gestalt gewann. Sie stieß an ihre definitive Grenze, als sich Mitte der achtziger Jahre eine reformunfähige DDR-Regierung dem politischen Neuaufbruch Michael Gorbatschows verweigerte. Die politische Aufgabe, für Recht und Frieden zu sorgen, musste nun revolutionäre Gestalt annehmen. Die aktive Beteiligung der Kirche daran ging sicher über das in Barmen V Formulierte weit hinaus. Es stand dazu aber nicht im Widerspruch, denn die Kirche wollte sich hier nicht „staatliche Art... Aufgaben und... Würde aneignen“, sondern im Gegenteil als Partnerin des zivilgesellschaftlichen Aufbruchs von unten dazu mithelfen, dass Auftrag und Würde des Politischen allererst wieder hergestellt wird.

Gerade an diesem Beispiel zeigt sich, dass man „mit Barmen über Barmen hinaus“ gehen muss, wie es Wolfgang Huber jüngst formuliert hat. Was hat die Kirche in Prozesse raschen und radikalen politischen Wandels einzubringen? So wurde seit den sechziger Jahren in der ökumenischen Bewegung gefragt. Das Gewaltproblem, das uns in der Herbstrevolution 1989 umtrieb, ist in Barmen V nicht kritisch reflektiert. Eine Revolution der Kerzen und Gebete lag nicht im Denk- und Erwartungshorizont von Barmen, eher schon im Horizont der Friedensrede, die Dietrich Bonhoeffer wenige Wochen nach Barmen bei der ökumenischen Konferenz in Fanö hielt. Wir lesen in Barmen V nichts über die Freiheit, diesen Schlüsselbegriff der Demokratie, von dessen biblischem Verständnis abhängt, ob wir eine solidarische und soziale Gesellschaft bekommen. Und ist denn der *totale* Staat heute unser Problem, sind es nicht vielmehr die totalitär anmutenden Wirtschaftsmächte, denen eine schwächelnde Politik gegenübersteht? Und dieser Politik will es noch nicht gelingen, den dynamischen Prozess der Globalisierung in eine politische Ordnung zu bringen, die für Recht und Frieden sorgen kann.

Blickt man aus diesen heutigen Fragen auf die Sätze von Barmen V zurück, so fängt der einzige normative Satz dieser These zu leuchten an: Die Kirche „erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten.“ Die Zukunft ist in einem 1934 überhaupt nicht vorstellbaren Ausmaß zum Horizont politischer Verantwortung geworden. Der Horizont aber ist leer. Utopien sind gestorben, Visionen stellt die politische Rationalität unter Verdacht. In diesen leeren Horizont hinein erinnert die Kirche an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und an die demokratische Verantwortung der Regierenden und Regierten. Politik aus dem

¹¹ H. Falcke, Christus befreit – darum Kirche für andere, in: H. Falcke, Mit Gott Schritt halten, Reden und Aufsätze eines Theologen in der DDR aus zwanzig Jahren, Wichern-Verlag Berlin 1986, 24

Geist der christlichen Hoffnung, welche eine Überraschung, dass die alte Barmer Erklärung so aktuell und stimulierend auf uns zukommt!

6. These

Es geht in dieser These um den Auftrag und die Freiheit der Kirche.

Von der Freiheit der Kirche wird hier das Entscheidende in genialer Kürze gesagt: „Der Auftrag der Kirche, in welchem ihre Freiheit gründet,...“. Die Freiheit der Kirche gründet in ihrem Auftrag.

Die Wahrheit dieses Satzes lässt sich aus vierzig Jahren DDR-Geschichte mit vielfältigen Erfahrungen belegen. Die Kirche war jeweils so frei, wie sie sich allein von ihrem Auftrag leiten ließ. Wo sie sich Freiräume und Garantien für ihre Existenz durch Abstriche an ihrem Auftrag erkaufte, wurde sie unfrei.

Die Freiheit der Kirche in der DDR war prekär. Sie war es nicht zuletzt darum, weil der Rechtsraum der Kirche nicht durch ein Staatskirchenrecht kodifiziert war.

Vielmehr musste die Kirche da, wo sie in die Öffentlichkeit ging, ihre Handlungsfreiheit oft erstreiten oder sich unter Risiko auch einfach nehmen. Ihre Freiheit in der Auftragsstreue musste sie also mehr oder weniger ständig bewähren. Aber auch eine Kirche, der durch Staatsverträge und bürgerliche Freiheitsrechte alle Handlungsfreiheit gegeben ist, kann in Unfreiheit fallen. Ihre Freiheit gewinnt die Kirche nicht vom Staat und verliert sie nicht durch ihn. Die Freiheit der Kirche entscheidet sich an ihrer Auftragsstreue.

Der Auftrag der Kirche liegt nach dieser These darin, das Evangelium von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk. Diesen weiten Auftragshorizont hatten die Kirchen in der DDR auch als Minderheitskirche festzuhalten. Sie waren nicht wachsende Freikirchen, sondern schrumpfende Volkskirchen! Die missionarische Offenheit „für alles Volk“ war für sie eine ständige selbstkritische Anfrage. Sie durften sich nicht in das Schneckenhaus einer resignierten oder selbstgerechten Konventikelkirche verkriechen. Als sich bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu Delhi 1961 der Weltrat der Kirchen und der Weltmissionsrat vereinigten ging von dort die Erkenntnis aus, die Kirche Christi treibe nicht nur Mission, sie sei Mission, wenn sie denn Kirche sei, sei sie eine Gestalt der Sendungsbewegung Gottes in der Welt. Wir wurden mit der kritischen Frage beunruhigt, ob es nicht in den Kirchen „häretischen Strukturen“ gebe, die der Sendung der Kirchen in die Welt entgegenstehen. Zahlreiche Experimente und Modelle wurden entworfen, um das Kommunikationsghetto der Kirche auf die Gesellschaft hin und von der Gesellschaft her aufzubrechen. Ein Kongress „Missio heute“ diskutierte das in den sechziger Jahren. Mission kann heute nicht die Einbahnstraße von Belehrung und Verkündigung sein, sondern nur ein Vorgang der Kommunikation, des Dialogs, des wechselseitigen Hörens und Redens, Fragens und Antwortens. Die Kirche – so wurde gesagt – könne nicht *ihre* Tagesordnung der Welt aufdrängen, sie müsse vielmehr die Tagesordnung der *Welt* zu ihrer Tagesordnung machen. Sie müsse wahrnehmen, was Gott in Geschichte und Welt für deren Schalom wirke, und sich dienend dahinein geben. Nicht Gott – Kirche – Welt, sei das Gefälle theologischen Denkens, sondern Gott – Welt – Kirche.

Darin steckte eine Menge Kritik an der Theologie der Barmer Erklärung: Sie denke einlinig von oben nach unten, von der Offenbarung zur Welt, nehme die Fragen der Menschen nicht auf, sondern sei von der Frage und Sorge beherrscht, dass Kirche Kirche bleibe.

In der Tat, das musste die Sorge der bekennenden Kirche sein, als die deutschen Christen mit ganz ähnlichen Argumenten wie die neuen Missio-Theologen, Gott in der Geschichte der nationalen Erneuerung am Werke sahen und die Kirche dort einschleusen wollten. Die Stärke der Barmer Erklärung ist, dass sie die Kirche zu ihrer Sache ruft. Sie macht aber nicht deutlich, dass die Kirche diese ihre Sache nur in einem Prozess wechselseitiger Kommunikation vermitteln kann, dass die lebendige Wahrheit des Evangeliums in sich wandelnde Situationen einwandern will, und gerade in solchen „Kontextualisierungen“ neu zum Leuchten kommt. So haben wir im Kontext der ökologischen Krise das Schöpfungszeugnis der Bibel neu entdeckt und im Kontext der Globalisierung das wirtschaftsethische Zeugnis der Bibel. Nur indem es sich auf die geschichtlichen Herausforderungen einlässt, bleibt die lebendige Stimme des Evangeliums mit sich identisch. Hier liegt in der Stärke der Barmer Erklärung zugleich eine Grenze.

Wie sollen wir heute plädieren? Brauchen wir eher die Barmer Erklärung als Wächter der Identität der Kirche? Oder müssen wir über Barmen hinaus eine weite Öffnung der Kirche für die Strömungen, Fragen und Bedürfnisse der Gegenwart vollziehen? Letzteres scheint in unseren Kirchen die herrschende Tendenz zu sein. Sie wirkt sich im Reformprojekt der EKD bis in die Kirchengestaltung hinein aus – nicht ohne Anlehnung an Management und Marketing-Theorien, die für unsere Gesellschaft heute weithin prägend sind.

Ich denke, wir müssen in der Tat über Barmen hinaus, aber *mit* Barmen!

Barmen kann uns dazu helfen, dass die Öffnung für die Gegenwart von der Sache der Kirche her, vom Evangelium her bewegt und geleitet bleibt und also nicht ein platter Anpassungsvorgang an modisches wird. Anders gesagt: Barmen kann uns helfen, dass die weit geöffnete Kirche Menschen in eine wirkliche Begegnung mit der biblischen Botschaft und den Schätzen der christlichen Traditionen führt. Dass die Kirche z.B. die religiösen Trends und Bedürfnisse der Gegenwart nicht einfach bestätigt, sondern in eine Begegnung mit der Spiritualität der Psalmen, der Lieder Paul Gerhards und der Briefe Dietrich Bonhoeffers bringt.

Barmen steht für eine *qualifizierte* Offenheit der Kirche.

Meine Damen und Herrn, die BTE ist nicht alles, was die Kirche heute zu bezeugen und zu leben hat. Aber sie ist eine Fassade, auf die wir nicht verzichten sollten, sie gehört zu dem Salz, das in die Kirchensuppe muss, und darum täte die Nordkirche gut daran, sie in die Präambel ihrer Verfassung aufzunehmen. Ich danke Ihnen.