

Die Zwei-Reiche-Lehre der Barmer Theologischen Erklärung 1934

Wenn einer von der Zwei-Reiche-Lehre spricht, erwartet man eigentlich von ihm, daß er von Luther ausgeht, dem für die Neuzeit maßgeblichen Vertreter dieser Lehre, und die Spur nachzeichnet, die sie für alle sichtbar in der Geschichte gezeichnet hat. Das Letztere soll hier nur in der Weise geschehen, daß gefragt wird, ob sich diese Spur auch bis in die Barmer Theologische Erklärung vom 31. Mai 1934 verfolgen läßt. Für eine solche Beschränkung des Themas kann ich als Referent lediglich persönliche Erfahrungen und Präferenzen des theologischen Denkens als Begründung anführen.

Ich habe mein Theologiestudium im Frühjahr 1950 an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal begonnen und bin dazu von einem Mitstudenten und Freund bewogen worden, dessen Vater Presbyter der evangelischen Kirchengemeinde Barmen-Gemarke war. Die Kirchliche Hochschule Wuppertal ist eine Gründung der Bekennenden Kirche. Mitte der dreißiger Jahre ist sie als Theologische Schule Elberfeld gegründet worden. 1950 gehörten zum Dozentenkollegium viele Männer der Bekennenden Kirche. Ich nenne nur Joachim Beckmann und Wilhelm Niesel. Als Maßstab theologischen Denkens galt selbstverständlich die Heilige Schrift, aber diese oft genug zusammengefaßt als „Barmen“. „Barmen I“ und „Barmen II“ waren die meist gebrauchten handlichen Meßlatten, auch „Barmen V“, aber dies „nur in Verbindung mit ‚Barmen I‘ und ‚Barmen II‘“. Mein Eindruck als Freikirchler war die Frage: Ist dieses biblisch inspirierte und seinen Ausdruck im Barmer Bekenntnis findende theologische Denken nicht „Geist von unserem Geist“? Hätte dieses Bekenntnis nicht auch von Freikirchlern verfaßt werden können und wäre dies dann nicht in Verfolgung ihrer ureigenen Tradition erfolgt? Es wäre schön gewesen, wenn es so gewesen wäre. Daß die Freikirchen 1933/34 bekenntnismäßig ganz anders votiert haben, habe ich erst viel später erfahren.

Aber 1950 haben wir nicht nur auf „Barmen“ zurückgeschaut, sondern auch die Frage gestellt: Was hat uns „Barmen“ heute zu sagen? Es war die Zeit, in der Gustav Heinemann, gerade als Innenminister aus dem ersten Kabinett Adenauer ausgeschieden, von Essen nach Wuppertal herüberkam, um mit uns ein staatsbürgerkundliches Seminar zu halten, das uns die Zusammenhänge im Verhältnis von Politik und christlichem Glauben in Geschichte und Gegenwart erkennen ließ und uns neue Horizonte eröffnete.

Eine Sitzung über die Bedeutung des englischen Freikirchentums für Staat und Gesellschaft in Großbritannien ist mir noch in lebhafter Erinnerung.

1984 fanden in Wuppertal die von der EKD initiierten Veranstaltungen zur 50-Jahr-Feier von „Barmen“ statt. Ich war als Vertreter unserer Freikirche, des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, dabei. Damals, auf dem Höhepunkt der Debatte über die Atomraketen-Nachrüstung der NATO und auf dem Höhepunkt der Aktivitäten der Friedensbewegung, war die Frage: Hat „Barmen“ außer einer Geschichte auch noch eine Zukunft? Welche Perspektive sich mir beim Barmen-Gedenken 1984 erschloß, darüber mehr am Ende meines Referates.

Wo ist nun die Zwei-Reiche-Lehre der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 zu fassen? Der Hauptfundort ist die 5. These, die vom Staat, genauer: vom Verhältnis von Kirche und Staat, handelt. An dieser Stelle muß ich bemerken, daß meine Themenformulierung hypothetisch gefaßt ist, d.h., ob in der Barmer Erklärung überhaupt eine Zwei-Reiche-Lehre faßbar ist oder ob es sich nur um eine solche in Anführungszeichen handelt oder ob wir eine Fehlanzeige werden feststellen müssen, muß sich erst noch herausstellen.

1. Der Kontext der 5. Barmer These

Barmen V ist nur zu verstehen von den vorhergehenden Thesen her. Dort fallen wichtige Vorentscheidungen. Das beginnt bereits mit der 1. These: „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben“¹.

Das ist die zentrale evangelische Wahrheit, die in Barmen bekannt wird. Die Betonung liegt auf dem einen Wort Gottes, dem gegenüber das zeitgenössische Luthertum als den Vollklang der christlichen Gottesoffenbarung Gesetz und Evangelium betonte. Aber dies ist nicht die Hauptfront des Barmer Bekenntnisses, wohl eine Nebenfront. Die Hauptfront ergab sich aus der Beantwortung der Frage: Wie können wir uns als bekennende Christen am besten gegen „die die Kirche verwüstenden Irrtümer der Deutschen Christen und der Reichskirchenregierung“² wehren? Die Antwort lautete: Durch das Bekenntnis der folgenden evangelischen Wahrheiten, wobei die Bibelverse das eigentliche Bekenntnis ausmachen und die Schriftgrundlage bilden für die aktuellen Affirmationen. Hans Asmussen sagt dazu

1 Ich zitiere den Text der Barmer Theologischen Erklärung nach Karl Immer (Hg.), Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche Barmen 1934. Vorträge und Entschlüsse. Wuppertal-Barmen 1934, S. 9-11.

2 Ebd. S. 9.

in seinem Synodalvortrag zur Theologischen Erklärung, einer Art verbindlichen Auslegung der Erklärung³: „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 wir auf Leben und Seligkeit hin gerufen sind“.

Die Hauptfront der 1. These wird an der Verwerfung deutlich: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen“.

Der Protest der Barmer Synode ist kirchlich-theologischer Protest und nicht so zu verstehen, als protestierten die Synodalen „als Volksglieder gegen die jüngste Geschichte des Volkes“, „als Staatsbürger gegen den neuen Staat“, „als Untertanen gegen die Obrigkeit“, „sondern wir erheben Protest gegen dieselbe Erscheinung, die seit mehr als 200 Jahren die Verwüstung der Kirche schon langsam vorbereitet hat“⁴. Hier ist die Aufklärung gemeint, genannt werden jedoch nur Vernunft, Kultur und Fortschritt. Gegen die Aufklärung mit ihren Ideen von 1789 richtete sich auch der Nationalsozialismus sowie die Dialektische Theologie, ein merkwürdiges Zusammenreffen!

Für das Verständnis der 5. Barmer These ist auch die Auslegung der 1. und 2. wichtig: Jesus Christus „ist Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben“, also auch auf unser Leben als Volksgenossen, Staatsbürger und Untertanen. Fast noch wichtiger als die 2. These ist die ihr folgende Verwerfung: Es gibt keine „Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften“.

Auch der staatliche Bereich wird also für die Herrschaft christi reklamiert. Asmussen betont⁵, daß man so nur zu Christen reden könne, nicht zur Welt. Aber man rede zu „den Christen, die sich dieser Welt verbündet haben“. Um sie zurückzurufen, müßten sie bekämpft werden.

An dieser Stelle deutet sich als grundsätzliches Problem die Frage an: Wie kann sich die Kirche der Nicht-Kirche, der Welt, überhaupt verständlich machen? Kann die Welt im Rahmen ihrer Verstehensmöglichkeiten

3 Der „Vortrag über die Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche“ von Pastor Asmussen, Altona, findet sich ebd. S.11-24.

4 Asmussen (wie Anm. 3), S. 17.

5 Ebd. S. 18

überhaupt verstehen, um was es der Kirche eigentlich geht, nämlich um das Reich Gottes?

2. Die Lage von Staat und Kirche in Deutschland Ende Mai 1934

Karl Barth hat 1963 in einem Gespräch mit der Kirchlichen Bruderschaft in Württemberg gemeint: „Der Nationalsozialismus war damals gerade erst im Anlaufen“⁶. Der Weltanschauungsstaat mit seinen totalitären Weiterungen sei also im Mai 1934 noch gar nicht richtig auf den Plan getreten. Dieser Meinung kann ich mich nicht anschließen. Gewiß, Barth war Zeitzeuge, aber eben Schweizer Zeitzeuge, der nach seinen Bonner Semestern seine Semesterferien in der Schweiz verbrachte, der eine Schweizer Paß hatte und damit immer eine Rückzugsmöglichkeit über die Rheinschiene von Bonn nach Basel, die kein Deutscher hatte.

Wie sah es im Mai 1934 in Deutschland aus? Das Ermächtigungsgesetz vom 24. März 1933 galt bereits seit über einem Jahr. Es besagte⁷: „Reichsgesetze können durch die Reichsregierung beschlossen werden. Sie können von der Reichsverfassung abweichen. Sie werden vom Reichskanzler ausgefertigt“.

Das parlamentarische System der Weimarer Reichsverfassung war zerbrochen, ihre Grundrechte waren außer Kraft gesetzt. Am 1. Dezember 1933 war das „Gesetz zur Sicherung der Einheit von Partei und Staat“ ergangen. Damit war bereits die Gewaltenteilung aufgehoben. Der Länderföderalismus war zugunsten der Profilierung des Einheitsstaates ausgeschaltet worden. Der Unterschied von Staat und Gesellschaft war mit dem Ziel der Einheit von Staat und Volk und Staat und Partei eingeebnet worden. Die Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei mit ihrer Weltanschauung war zum alles durchdringenden Ferment in Staat und Gesellschaft geworden. So wurde jeder kulturelle und ökonomische Pluralismus durch Gleichschaltung beseitigt. Das autoritäre Führerprinzip war in allen sozialen Einheiten zur Herrschaft gelangt. Der totale Staat war bereits auf allen Ebenen etabliert. Die Frage schien nur noch zu sein, wie sich die Kirchen diesem Prozeß der Gleichschaltung und Machtergreifung des Führertums anbequemen würden.

6 „Die These 5 der Barmer Erklärung und das Problem des gerechten Krieges. Gespräch mit der Kirchlichen Bruderschaft in Württemberg am 15. Juli 1963“, in: Karl Barth, Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, Zürich 1984, S. 185-211, hier S. 191.

7 Zitiert bei Günter Brakelmann, Barmen V – ein historisch-kritischer Rückblick., in: Evangelische Theologie 45 (1985), S.3-20, hier S. 3. Bei Brakelmann finden sich auch die folgenden Angaben zur politischen Situation 1934/35.

Der Röhm-Putsch vom 30. Juni 1934, einen Monat nach der Bekenntnissynode von Barmen, bestätigt diese Umwälzungen in Staat und Gesellschaft, indem Hitler sich als oberster Gerichtsherr erweisen konnte. Damit war das Führerprinzip in die Rechtsprechung eingeführt und der letzte Rest von Gewaltenteilung auch noch beseitigt worden. Ein Reichsgesetz erklärte alle im Zusammenhang mit dem 30. Juni durchgeführten Maßnahmen, bei denen immerhin mehr als 100 Menschen ermordet worden waren, lapidar in einem Satz für „rechters“. Barth verharmlost diese Vorgänge in der Rückschau auf ärgerliche Weise, wenn er zu ihnen bemerkt: „Der Staat hat ein bischen merkwürdige Dinge vollbracht“⁸.

Die skizzierte Großwetterlage in Deutschland Ende Mai 1934 in politischer und kirchlicher Sicht wahrzunehmen ist wichtig, denn sie bestimmte das Denken und Handeln der Barmer Synodalen.

3. Barmen V über Kirche und Staat

Barth hat 1963 zur 5. Barmer These bemerkt, daß sie „der Versuch einer Umschreibung von Römer 13“ ist⁹. Um so mehr fällt auf, daß nicht Römer 13 zitiert wird, sondern 1. Petr. 2, 17: „Fürchtet Gott, ehret den König!“ Warum wurde nicht Römer 13 gewählt? Hier kann man nur Vermutungen anstellen, z.B. diese, daß der Staat auf keinen Fall hochstilisiert werden und keine Untertanengesinnung gefördert werden sollte. Zu beidem hätte Römer 13 verleiten können und wurde deshalb durch 1. Petr. 2, 17 ersetzt. Mit dieser Bibelstelle wurde zwar eingeschärft, daß über dem König Gott steht, die Staatsmacht also relativ ist. Die Gott gebührende Gottesfurcht wird man im Sinne Luthers wohl als respektvolle Liebe und Halten der Gebote verstehen dürfen. Aber die personale Fassung der Obrigkeit: „Ehret den König!“ konnte 1934 doch nur bedeuten: Ehret Adolf Hitler, indem ihr ihm den deutschen Gruß entbietet! Man kann also fragen, ob 1. Petr. 2, 17 die am besten geeignete Bibelstelle ist, um das ganze Schriftzeugnis vom Staat zusammenzufassen.

Die 5. Barmer These besteht aus vier Sätzen und hat folgenden Wortlaut:

„Die Schrift sagt uns, daß der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen. Die Kirche erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnung an. Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die

8 Barth (wie Anm. 6), S. 191

9 Ebd.

Verantwortung der Regierenden und Regierten. Sie vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt“.

Der erste Satz dieser These handelt von der Aufgabe des Staates. Daß der Staat eine göttliche Ordnung ist, sollte entschieden und betont nicht gesagt werden. Man wollte weder von einer Schöpfungsordnung noch von einer Erhaltungsordnung reden. In einer solchen Bestimmung sah man eine metaphysisch-ontologische Aussage, eine begriffliche Verfestigung des Staates. Es sollte allein von der Funktion des Staates die Rede sein und sein menschliches Funktionieren betont werden. Im Zuge einer gewissen Entmythologisierung des Staates wollte man seine göttliche Anordnung, ordnatio, gelten lassen, ihn als göttliche Ordnung, ordo, aber nicht. Barth kommentierte dies 1963 so: „Es handelt sich beim Staat um eine Veranstaltung Gottes in der Geschichte“, „unter Menschen“. „Faktisch-praktisch hat Gott es so gewollt und veranstaltet“¹⁰.

Ich habe Mühe, diese Argumentation nachzuvollziehen, denn was Gott anordnet, kommt auch zu Stand und Wesen und hat Bestand. Funktion und Funktionsträger kann man doch wohl nicht trennen. So sehr ich die Intention des Grundgedankens verstehe, die dahin geht, nicht zuerst für sich einen Staatsbegriff zu konzipieren, der die göttliche Würde des Staates, sein legitimes Gewaltmonopol und seine fraglose Gehorsamsforderung betont, um dann erst von seiner Aufgabe zu sprechen, so wenig kann ich sehen, wie man einer drohenden Apotheose des Staates dadurch entgehen kann, daß man ihn zu einer reinen Menschensache macht.

Ernst Käsemann ist in einem 1959 erschienenen großen Aufsatz mit dem Titel „Römer 13,1-7 in unserer Generation“ auf die vorliegende Problematik eingegangen und hat angemerkt: „Es läßt sich nun eben doch nicht leugnen, daß Paulus über Ursprung und Wesen und also auch über den Sinn des Staates nicht völlig schweigt“. Sonst hätte es ja auch nicht alle möglichen Deutungsversuche geben können. „Jedenfalls begründet Paulus die Paränese mit dem ‚von Gott geordnet‘, das fraglos mehr als die bloße Faktizität des Staates aussagt“. „Sonst würde nicht klar, daß der dem Staate dargebrachte Gehorsam Gottesdienst ist, weil Gott diese Welt sich nicht selber überlassen hat und ihr seine Gaben gewährt, zu denen auch irdische Gewalt zählt.“¹¹ Auch die Aussagen über den Staat in Barmen V kann ich deshalb nur als das werten, was sie sind: solenne theologische Bekenntnisaussagen.

¹⁰ Ebd. S. 186, 188, 187.

¹¹ Zeitschrift für Theologie und Kirche 56 (1959), S. 317-376, hier S. 37.

Der Staat geht seiner Aufgabe „in der noch nicht erlösten Welt“ nach, „in der auch die Kirche steht“. In den vorhergehenden Textentwürfen¹² hieß es: „Zu der auch die Kirche gehört“. Die erfolgte Präzisierung ist wichtig, denn die Kirche ist in der Welt, aber nicht von der Welt. Die Bestimmung „unter Androhung und Ausübung von Gewalt“ macht deutlich, daß die „noch nicht erlöste Welt“ die zwar mit Gott versöhnte, aber immer noch gefallene Welt ist, in der ohne Macht und Gewalt nicht regiert werden kann. „Recht und Frieden“ nennen die klassischen Aufgaben des Staates: iustitia et pax. Dabei ist sicher an beides zu denken: an Innen- und Außenpolitik. Der Staat muß dem Unrecht wehren, was den einzelnen und die Gemeinschaft angeht. Menschenwürde und Menschenrechte sind dabei ebenso in den Blick zu nehmen wie der Rechtsfriede in Staat und Gesellschaft.

Aber geht es nicht auch ohne Gewalt? Karl Barth hat auf diese Frage mit einem klaren Nein geantwortet. Er, der gefragt, was er wohl gerne geworden wäre, wenn er nicht Theologe geworden wäre, geantwortet hat: Verkehrspolizist! konnte sich einen Verkehrspolizisten ohne Pistole nicht vorstellen¹³. Vielleicht bleibt seine Pistole Monate oder Jahre im Halfter, aber es kann auch die Stunde kommen, in der sie gezogen und gebraucht werden muß. Gewaltanwendung muß allerdings immer ultima ratio bleiben, sie beginnt jedoch nicht erst, wenn geschossen wird, denn notwendige Steuereintreibungen und Verhaftungen bedeuten auch schon Gewaltanwendung.

Von Barths erstem Entwurf der theologischen Erklärung bis zur ersten Synodalvorlage folgt auf den ersten Satz der 5. Barmer These nun der Passus: „Die Kirche, frei in der Bindung an ihren Auftrag, begleitet mit Dank und Ehrfurcht gegen Gott den in der Bindung an seinen Auftrag ebenso freien Staat mit ihrer Fürbitte“.

Warum dieser Passus mit der Erwähnung der unabdingbaren Fürbitte der Kirche für den Staat weggefallen ist, bleibt ein Rätsel. Vielleicht war man der Lobhudelei auf den neuen Staat in den zahllosen Dankgebeten, aber auch Fürbitten so überdrüssig, daß man diesen Satz unwillkürlich nicht sehr vermißte. Vielleicht war aber auch die Formel „Freie Kirche in einem freien Staat“, die auf den Grafen Cavour, den Bismarck Italiens, zurückgeht, für die Lutheraner anstößig, die hier den liberalen Rechtsstaat witterten, zu

12 Die verschiedenen Textfassungen in den Entwürfen von Barmen V und in den Synodalvorlagen bei Wilhelm Hüffmeier (Hg.), *Für Recht und Frieden sorgen. Aufgabe der Kirche und Auftrag des Staates nach Barmen V. Theologisches Votum der Ev. Kirche der Union*. Gütersloh 1986, S. 105 ff.

13 Barth (wie Anm. 6), S. 194 ff.

dessen Fürsprecher man sich nicht machen wollte¹⁴. Als Freikirchler empfinde ich an dieser Stelle der Barmer Theologischen Erklärung eine besondere Nähe zu unserer Ekklesiologie und Staatsauffassung.

Der zweite Satz der 5. Barmer These beschreibt die christliche Reaktion auf die göttliche Anordnung des Staates und ist wohl lutherisch inspiriert. Man wollte in Entsprechung zu einer Aussage der *Confessio Augustana* die positive Rolle des Staates unterstreichen. „Die Kirche anerkennt in Dank und Ehrfurcht“ den Staat, aber nun nicht dem Staat gegenüber, sondern Gott gegenüber. Er ist Gottes „Wohltat“. Immerhin ist dieser Satz, Ende Mai 1934 in Deutschland formuliert, erstaunlich. An ihm wird das Bestreben überdeutlich, auf keinen Fall als Rebellen gegen den neuen Staat zu erscheinen, sondern vielmehr als kirchliche Opposition gegen die Deutschen Christen und die Reichskirchenregierung erkannt zu werden. Trotz der politischen Lage Ende Mai 1934 wird hier kein Gedanke daran laut, daß Macht an sich böse sein könnte. Sie wird einzig und allein als im Dienste an Gottes Schöpfung stehend gewürdigt, die erhalten werden muß.

Die Haltung der Kirche dem Staat gegenüber ist nun nicht nur von der Dankbarkeit gegen Gott bestimmt, sondern auch von ihrer Erinnerung an „Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit“. Diese hat der Staat offensichtlich nötig. Aus dieser Aufgabe der Erinnerung ist dann später das Wächteramt der Kirche dem Staat gegenüber geworden. Aber kann der Staat diese Erinnerung der Kirche an Gottes Reich überhaupt verstehen? Es ist ja ausdrücklich Gottes „ewiges“ und „überlegenes“ Reich, sein „Recht“ und sein „Gesetz“ sowie seine „Gerichte“, die hier, wie die verschiedenen Entwürfe der Theologischen Erklärung bezeugen, genannt sind. Gewiß geht es nicht um eine klerikale Bevormundung des Staates oder um direkte Handlungsanweisungen der Kirche, aber immerhin um Kriterien, Maßstäbe und Rahmenbedingungen und die Frage bleibt, woher der Staat sein Verständnis für das Reich Gottes nehmen soll.

Mit der Erinnerung „an Gottes Reich, Gottes Gebot und Gerechtigkeit“ erinnert die Kirche zugleich „an die Verantwortung der Regierenden und Regierten“. Übrigens wurde in den beiden Synodalvorlagen nicht mehr, wie in den Entwürfen vorher, von der Erinnerung der Kirche an Gottes Gesetz bzw. Recht gesprochen, sondern von der Erinnerung an Gottes Gebot. Die Ersetzung von Gesetz durch Gebot wurde dringend nahegelegt durch die

¹⁴ Vgl. dazu Eberhard Jüngel, *Mit Frieden Staat machen. Politische Existenz nach Barmen* V. München 1984, S. 43 ff und zum Gesamtproblem Wolfgang Huber, *Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung*. Neukirchen-Vluyn 1983, 275 S.

zeitgenössische Gesetzesauffassung, nach der das Gesetz Gottes sich im geschichtlichen Leben des Volkes und seines Staates zu erkennen gibt. Es war also ein Gebot der Stunde, hier das nur im biblischen Sinne zu verstehende Gebot einzuführen. Eben dieses Gebot Gottes ruft nun die Verantwortung der Regierenden und Regierten in gleicher Weise auf. Die Unterscheidung zwischen Regierenden und Regierten läßt an obrigkeitsstaatliches Denken gemahnen und so werden viele der Barmer Synodalen, die in ihrer Mehrheit deutsch-national dachten, sie auch aufgefaßt haben. Immerhin heißt es nicht: „Führer und Geführte“, wobei Hans Asmussen im Blick auf die Kirche aber sogar sagen kann: „Auch in der Kirche gibt es ein Unten und Oben, ein Geführtwerden und ein Führen“¹⁵. Der Gedanke der gemeinsamen Verantwortung vor Gott, also nicht nur der der Regierenden, während die Regierten nur Gehorsam zu üben hätten, trägt aber wohl den Ton. Folgt man diesem Verständnis der Unterscheidung von Regierenden und Regierten, dann bemerkt man hier nicht nur einen theologisch-sozialethischen Akzent, sondern auch einen demokratischen.

Wenn es im letzten Satz von Barmen V von der Kirche heißt: „Sie vertraut und gehorcht der Macht des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt“, so müssen wir anmerken, daß dieser Satz erst in der endgültigen Synodalvorlage auftaucht. Er stellt eine Rückbindung der 5. These sowohl an die 1. wie auch an die 2. These dar. Noch einmal wird daran erinnert, daß es keine Lebensbereiche außerhalb der Herrschaft Christi, des einen Wortes Gottes, gibt. Somit ist auch der Staat eingebunden in die Gottesherrschaft. Christus trägt auch den Staat. Dieser hat keine Macht, sie sei ihm den von oben, von Christus, gegeben. Hier deutet sich Karl Barths christologische Begründung des Staates an, die aber noch ganz in biblischen Bahnen erfolgt, denn vor allen Dingen soll mit dieser Aussage der Verselbständigung und Eigengesetzlichkeit des Staates gewehrt und seine Omnipotenz abgelehnt werden. Dieser Satz ist eine eindrucksvolle Abrundung der 5. Barmer These.

Der These von Barmen V folgen zwei Verwerfungen, während die übrigen Thesen nur jeweils eine Verwerfung nach sich ziehen. Da aber Barmen V nicht nur vom Staat handelt, sondern von der Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat, muß sowohl die falsche Auffassung des Staates wie die der Kirche mit je einem Anathema belegt werden. „Verwerfungen bringen die falsche Lehre auf den Begriff.“¹⁶ Die Verwerfungen erfolgen in Anknüpfung sowohl an die Praxis der Alten Kirche wie an die der Reformation. Dies zeigt, daß Barmen eben doch nicht lediglich eine Theologische Erklä-

15 Asmussen (wie Anm. 3), S.20

16 Hüffmeier (wie Anm. 12), S. 58

rung ist, sondern letztlich ein Bekenntnis. Die Verwerfungen sind jedoch nicht persönlich formuliert und adressiert wie die der *Confessio Augustana* gegen die Wiedertäufer, sondern doktrinal: die falsche Lehre wird verworfen. Die religiöse Pervertierung des Staates, der zur Kirche zu werden droht, und die politische Pervertierung der Kirche, die zu einem Staatsorgan zu werden droht, werden unter das Anathema gestellt. In den Verwerfungen der 5. Barmer These finden sich wie in der 1. und 2. These selbst die deutlichsten Anklänge an die politische und kirchliche Situation Ende Mai 1934:

„Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat über seinen besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen. Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen und damit selbst zu einem Organ des Staates werden.“

Besonders die Ablehnung des totalen Staates war anstößig, denn dieser war schon ausgerufen und durch Gleichschaltung auf allen Gebieten Wirklichkeit geworden. Und nun waren Deutsche Christen und die Reichskirchenregierung dabei, die evangelischen Landeskirchen ebenfalls gleichzuschalten, indem sie z.B. den Arierparagrafen und das Führerprinzip zur Geldung bringen wollten.

4. Der Begriff des Staates in der Barmer Theologischen Erklärung

Bevor wir nach der Zwei-Reiche-Lehre der Barmer Theologischen Erklärung fragen, fragen wir nach ihrem Staatsbegriff.

1. Man gewinnt den Eindruck, daß möglichst ohne Rücksicht auf eine bestimmte Staatsform vom Staat gesprochen werden soll. Aber um einen Staat an sich kann es auch nicht gehen. Es soll auch kein Minimalkonsensus im Blick auf den Staat formuliert werden, denn die Aufgabe des Staates wird ganz umfassend bestimmt.
2. Man hat – vor allem bei den Verwerfungen – den Staat des Jahres 1934 in Deutschland im Auge und man sah kaum Möglichkeiten, auf seine Gestaltung Einfluß zu nehmen. Asmussen bemerkt: „Über unsere gegenwärtige Staatsform erlauben wir uns sonst kein Urteil“¹⁷. Ein solches Urteil wäre eine „ideologische“ Meinung und solche Meinungen haben in einem Bekenntnis nichts zu suchen.
3. Zwei Anhaltspunkte die Staatsform betreffend finden sich dennoch: Erstens werden „Regierende und Regierte“ unterschieden und beide an die ihnen gemeinsame Verantwortung erinnert. Wir haben darin bereits einen Hinweis auf die demokratische Staatsform gesehen.

17 Asmussen (wie Anm. 3), S.22

Zweitens wird der totale Staat ausdrücklich abgelehnt. Das fiel schwer und Asmussen wollte selbst dem Begriff des totalen Staates noch einen Sinn abgewinnen: „‘Totaler Staat‘, das kann nur heißen: ein Staat, der sich bemüht, *innerhalb* der von Gott gesetzten Grenzen das gesamte Leben des Volkes zu umfassen. Wollen die Deutschen Christen eine Umfassung über diese Grenze hinaus, dann verleugnen sie die Realität und die Aktualität des göttlichen Gebotes“¹⁸. Es fällt auf, daß Barmen nur vom Staat redet, nicht aber von der Gesellschaft. Diese kommt aber hier in den Blick als vorstaatlicher und staatsfreier Raum, den die Kirche für sich beansprucht. So wird die Kirche zum Repräsentanten und Garanten des staatsfreien Raumes der Gesellschaft. Der moderne Staatsbegriff, der im Staat eine Selbstorganisation der Gesellschaft sieht, liegt hier noch fern. Es galt 1934, der totalen Verstaatlichung der Gesellschaft zu wehren und nicht wie heute der Vergesellschaftung des Staates, die manche Politikbereiche wie z.B. die Sicherheitspolitik als Problemzonen erscheinen läßt.

4. Paul Althaus hat der Barmer Theologischen Erklärung vorgeworfen, Karl Barth habe in sie seinen liberalen Staatsbegriff eingetragen. Damit hat er durchaus etwas Richtiges bemerkt. Man muß nämlich auch erkennen, wovon Barmen schweigt. Von Volk und Rasse ist mit keinem Wort die Rede. Davon zu schweigen, war auch ein Bekenntnis. Der völkische Nationalstaat wurde auf diese Weise abgelehnt¹⁹.
5. Die relative Unbestimmtheit des Staatsbegriffs in der Barmer Theologischen Erklärung hat sich in der Zeit der beiden deutschen Staaten als Vorteil erwiesen. Man konnte von Barmen aus und mit Barmen hier wie dort argumentieren.
6. Aber eben dieses Argumentieren von Barmen aus und mit Barmen in der Bundesrepublik Deutschland und in der Deutschen Demokratischen Republik provozierte westdeutsche Kritik, die fragte (so besonders der frühere Bundeskanzler Helmut Schmidt), ob es denn den evangelischen Kirchen und Christen so gleichgültig sei, ob sie in einem demokratischen oder in einem (mindestens tendenziell)

18 Ebd.

19 Mit überschwenglichen Worten begrüßt wird der völkische Nationalstaat in dem von den Erlanger Theologen Paul Althaus und Werner Elert verfaßten „Ansbacher Ratschlag“, einer Entgegnung auf die Barmer Theologische Erklärung. Text in Günther van Norden u.a. (Hg.), Wir verwerfen die falsche Lehre. Arbeits- und Lesebuch zur Barmer Theologischen Erklärung. Wuppertal-Barmen 1984, S. 80 ff.

totalitären Staat lebten. Die Antwort auf diese Kritik bestand in der Demokratie-Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1985, die die Affinität von christlichem Glauben und Demokratie feststellte.

5. Zwei-Reiche-Lehre in der Barmer Theologischen Erklärung?

1. Explizit ist in der Barmer Theologischen Erklärung von einer Zwei-Reiche-Lehre nicht die Rede. Man kann also durchaus die Meinung vertreten, sie komme dort nicht vor.
2. Vom Reich Gottes ist allerdings in ihr in einem pointierten Sinn die Rede als von einem überlegenen, ewigen Reich, an das die Kirche den Staat zu erinnern hat. Nach Karl Barths Interpretation von 1963 geht es dabei um das Reich Gottes, „das in Christus aufgerichtet, im Heiligen Geist auch schon gegenwärtig ist und das in seiner kommenden Offenbarung als solches sichtbar werden wird“²⁰. Dieses Reich Gottes impliziert auch Gottes dem Staat und seinem Gebot gegenüber überlegenes Gebot und Gottes dem Staat und seiner Gerechtigkeit überlegene Gerechtigkeit. Dieses eschatologische Reich Gottes in Gegenwart und Zukunft kann und darf nicht in den Dienst des Staates gestellt werden. Die Kirche versündigt sich, wenn sie das Zeugnis von diesem eschatologischen Reich Gottes unterschlägt. Asmussen führt in seiner Synodalrede aus: „Verkündigt der Staat ein ewiges Reich, ein ewiges Gesetz und eine ewige Gerechtigkeit, dann verdirbt er sich selbst und mit sich sein Volk. Verkündigt die Kirche ein staatliches Reich, ein irdisches Gesetz und die Gerechtigkeit einer menschlichen Gesellschaftsform, dann überschreitet sie ihre Grenzen und reißt den Staat in ihre eigene Versumpfung mit sich hinab“²¹.
3. Ausgerechnet Karl Barth kommt aber in seiner Interpretation von Barmen V 1963 in die Nähe der Zwei-Reiche-Lehre. Nach ihm ist das Reich Gottes „ja die letzte umfassende Wirklichkeit, welche in der Existenz des menschlichen Staates nur ihr Analogon haben kann“.

Wir notieren als Einwand die Frage: Kann die letzte umfassende Wirklichkeit ein Analogon haben, das Universale im Partikularen eine Entsprechung? Barth fährt fort: Die Schrift gibt uns „das Gesamtzeugnis der Bibel von Gottes Herrschaft, von Gottes basileia,

²⁰ Barth (wie Anm. 6), S. 189.

²¹ Asmussen (wie Anm. 3), S. 22.

welche dann – aber ich sage es jetzt nur ganz umfassend – im Staate ihre irdisch-menschliche Entsprechung hat“²².

Barth nimmt hier Gedanken aus seinen Schriften „Rechtfertigung und Recht“ und „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ auf. Die Frage aber bleibt: Wie kann die alles umfassende Gottesherrschaft im Staat ein Analogon haben? Dies stünde ja dann außerhalb dieser. Da finde ich Käsemanns Herleitung des paulinischen Staatsbegriffs überzeugender: „Die Vorstellung vom Weltenordner und seiner kosmischen Ordnung, die in der Diaspora-Synagoge gängig war, hat von Paulus fragmentarisch aufgegriffen und seinem Anliegen nutzbar gemacht werden können“²³.

4. Die Zwei-Reiche-Lehre ist in der Barmer Theologischen Erklärung zurückgenommen auf die Unterscheidung und Zuordnung von Kirche und Staat. Ein gemeinsamer Oberbegriff, etwa der des Reiches oder Regimentes Gottes, wird nicht verwendet. Die Unterscheidung und Zuordnung von Kirche und Staat geschieht in der Form der Parallelisierung der Aussagen über beide Größen, am dichtesten in den beiden Verwerfungen von Barmen V. Eben solche parallelen Aussagen über Kirche und Staat finden sich in Asmussens Vortrag vor der Synode:

„Beide, Staat und Kirche, sind Gebundene, diese im Bereich des Evangeliums, jener im Bereich des Gesetzes. Ihre Bindung bezeichnet den Raum ihrer Freiheit. Jede Überschreitung der Bindung führt sowohl die Kirche wie auch den Staat in eine ihrem Wesen fremde Knechtung. Allein aus der jeder der beiden Größen eigenen Bindung erwachsen ihr Dienst und ihre Aufgaben aneinander“²⁴.

Das unaufhebbare Wahrheitsmoment der Zwei-Reiche-Lehre ist in Gestalt der Lehre von den beiden Regimenten, den Regier-Weisen Gottes, überzeugend festgehalten, die Problematik eines Oberbegriffs glücklich vermieden worden. Die Frage nach der Eigengesetzlichkeit des Staates, bereits in Barmen I und II negativ beantwortet, wird in Barmen V noch einmal aufgegriffen und endgültig so entschieden, daß es keinen Bereich gibt, der der Herrschaft Christi entzogen wäre. Die Systematisierung der Zwei-Reiche-Lehre mit ihrer ungeschichtlichen Theorie und Statik und ihrer Gleichgewichtung der beiden Regimente Gottes ist durch die christologische Über-

22 Barth (wie Anm. 6), S.189 u. 186.

23 Käsemann (wie Anm. 11), S. 376.

24 Asmussen (wie Anm. 3), S. 22.

formung des Verhältnisses von Kirche und Staat ersetzt worden²⁵. Damit sind die Linien der biblischen Theologie aufgenommen und ausgezogen worden. In diesem Sinn kann man (in Anführungszeichen) von einer Zwei-Reiche-Lehre der Barmer Theologischen Erklärung reden und in dieser Ausprägung ist sie bis heute relevant.

5. Eine Schlußbemerkung: Bei der 50-Jahr-Feier von Barmen 1984 zeigte sich, daß der christologische Ansatz der Theologischen Erklärung fruchtbar geworden ist sowohl für die Ekklesiologie wie auch für die Ethik, speziell für die Sozial- und Staatsethik, und daß dieser Ansatz nicht nur in Deutschland, sondern auch in der Ökumene vielfach aufgegriffen worden und bis heute aktuell geblieben ist. 1934 wurde Barmen von der anglikanischen Bischofskonferenz rezipiert²⁶ und spielte in den achtziger Jahren bei der Überwindung des Rassismus in Südafrika eine Rolle²⁷. Vor allem ist Barmen in die Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen eingegangen, der ein Rat von Kirchen ist, „die Jesus Christus als Herrn und Gott bekennen“. Barmen hat also sowohl als situatives wie auch als eminent christologisches Bekenntnis Beachtung und Nachfolge gefunden und bietet auch für uns Freikirchler einen brauchbaren Entwurf und Ausgangspunkt für eine Ethik des Politischen, den wir dankbar rezipieren sollten.

Barmen hat sich auch als tragfähiger evangelischer Gegenentwurf zur naturrechtlich konzipierten römisch-katholischen Soziallehre erwiesen, die vom einzelnen Menschen als einem Gemeinschaftswesen (*ens sociale*) in einem philosophischen Gedankenduktus zur Gesellschaft (*societas*) in Gestalt von Staat und Kirche führt und mit ihren Sozialprinzipien der Solidarität und Subsidiarität Wirkungen bis in das politische Leben entfaltet. Demgegenüber stellt die Barmer Theologische Erklärung mit ihrer christologischen Basierung und ihrer entschieden theologischen Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche einen überzeugenden evangelischen Entwurf einer Ethik des Politischen dar. Darin sehe ich die Bedeutung von Barmen insgesamt und von Barmen V im besonderen.

25 Bei dieser Formulierung stand mit kein anderer Terminus als das scholastische „überformen“ zur Verfügung.

26 Vgl. Armin Boyens, Die Theologische Erklärung von Barmen 1934 und ihr Echo in der Ökumene, in: Ökumenische Rundschau 33 (1984), S. 368-378, besonders S. 368 ff.

27 Siehe Wolfgang Huber, Die Theologische Erklärung von Barmen und das Kairos-Dokument, in: Ökumenische Rundschau 41 (1992), S.40-57.