

# Karl Barth und die Juden 1933/34 : auch ein Beitrag zu einem umstrittenen Aspekt der "Theologischen Erklärung" von Barmen

Autor(en): **Busch, Eberhard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **40 (1984)**

PDF erstellt am: **24.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-961116>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# KARL BARTH UND DIE JUDEN 1933/34<sup>1</sup> AUCH EIN BEITRAG ZU EINEM UMSTRITTENEN ASPEKT DER «THEOLOGISCHEN ERKLÄRUNG» VON BARMEN

*von Eberhard Busch*

Karl Barth und die Judenfrage 1933/34 — mein Thema könnte auch heissen: Warum fehlt in der «Theologischen Erklärung» der Bekenntnissynode in Barmen im Mai 1934 ein direktes Wort für die Juden? Oder besser: Ist aus diesem Schweigen die Berechtigung einer christlichen Gleichgültigkeit in der Judenfrage und gegenüber dem Antisemitismus zu schliessen? Aber da Barth der Hauptverfasser und eigentliche Theologe der Barmer Erklärung ist, richtet sich diese Frage vor allem an ihn.

Dass dort ein solches Wort für die Juden unterlassen blieb, dass er — anders als Dietrich Bonhoeffer<sup>2</sup> — die Judenfrage «im Kirchenkampf jedenfalls öffentlich (z.B. in den beiden von mir verfassten Barmer Erklärungen von 1934) nicht ebenfalls als entscheidend geltend gemacht» habe, das hat Barth im Alter als seine Schuld bekannt<sup>3</sup>. Dieses Schuldbekenntnis fügt sich gut ein in das heute vorherrschende Bild von der Rolle Barths bei den Anfängen der Bekennenden Kirche 1933/34. Nach Klaus Scholder war der Grund für jene Unterlassung Barths «kein zufälliges Übersehen, sondern eine bewusste Konsequenz» seiner Konzentration auf die theologische Existenz in der Kirche<sup>4</sup>. Nach Wolfgang Gerlach sind durch den Einfluss, den Barth — auch mit seinem (angeblichen) Desinteresse in der Judenfrage — auf die Bekennende Kirche gewonnen habe, dann sogar Ansätze in ihr zu einem Bekennen in dieser Sache abgeklemmt worden: «Der Arierparagraph (sc. die Ablehnung eines kirchlichen Arierparagraphen) war in der Pfarrernotbunderklärung (sc. vom Sept. 1933) in den Rang des status confessionis erhoben worden. Das war Bonhoeffers Handschrift. In der Barmer Erklärung fehlte eine Verpflichtung gegenüber dem Volk Israel. Das war Barths Handschrift»<sup>5</sup>. Und «leider» sei die Bekennende Kirche hier, statt Bonhoeffer, Barth gefolgt<sup>6</sup>. Das Bild ist ungefähr klar. Ich möchte hier nun freilich hinter seine Richtigkeit, obwohl es durch Barths Schuldbekenntnis gedeckt erscheint, ein Fragezeichen setzen. Es geht mir dabei um mehr als um eine blos-

---

Eberhard Busch, Dr. theol., Verfasser von «Karl Barths Lebenslauf», München 1975, Pfarrer in CH-4813 Uerkheim/AG.

se historische Gerechtigkeit, geschweige um eine Unfehlbarkeit Barths. Es steht dabei, wie ich meine, gerade auch das Verständnis der Barmer Erklärung auf dem Spiel.

### 1. *Barth's Stellung nach und vor 1933/34*

Zunächst: Problematisiert man Barths Haltung an diesem Punkt, so kann sich das nur auf 1933/34 beziehen. Seit 1935, als er allerdings in die Schweiz vertrieben war, rief er die Bekennende Kirche öfters direkt auf — nicht nur allgemein zu politischem Widerstand, sondern gerade auch zum Einstehen für die Juden — und zwar betont nicht nur für die Judenchristen<sup>7</sup>. Als Beispiel seine Erklärung nach der Reichspogromnacht: Die «antisemitische Pest» mit dem durch sie bewirkten himmelschreienden «unsagbaren Jammer» sei der eine, entscheidende Grund, dem Nationalsozialismus «auf der ganzen Linie ein entschlossenes Nein entgegenzustellen». Die beschlossene «physische Ausrottung gerade des Volkes Israel», die «Verbrennung seiner Synagogen und Thorarollen», die «Perhorreszierung... des 'Judengottes'» ist also als solche auch ein Angriff auf die christliche Kirche «in ihrer Wurzel». «Was wären, was sind wir denn ohne Israel?». Ja, Antisemitismus ist Antichristentum, der prinzipielle Antisemit ist der Antichrist. Denn — und Barth wendet hier den in der kirchlichen Tradition antijüdisch gebrauchten Begriff der Verwerfung umgekehrt gegen den Antisemitismus: «Wer den Juden verwirft ..., der verwirft» Jesus Christus<sup>8</sup>. Wo hat auch nur im ausserdeutschen Christentum noch einmal einer die Notwendigkeit des Widerstandes gegen den Nazistaat entscheidend nur mit dessen Antisemitismus begründet?

Barths Sätze sind in ihrer inneren Logik wohl kühn, indem hier ausgerechnet der Jesus Christus, der doch als Stein des Anstosses zwischen Juden und Christen stand, vielmehr als die unzerstörbare, unentrinnbare Verbindungsbrücke zwischen beiden gilt. Und das so sehr, dass die Kirche sich selbst aufheben würde, wenn sie jetzt nicht unzweideutig für die Juden und gegen den NS-Antisemitismus einsteht. Nebenbei möchte ich hier einfügen: darin steckt auch in nuce ein Konzept für einen zu führenden Dialog zwischen Juden und Christen. Er ist von da aus nicht so zu führen, dass man in gegenseitiger (sogenannter) «Toleranz» die unterscheidenden Glaubensweisen nivelliert, sondern so, dass auf jeder Seite versucht wird, die eigene Sache ernster zu nehmen als zuvor, in Selbstkritik, in Busse, dass man das zuvor nicht oder nicht recht genug getan hat. Barth hat im Alter erklärt, es gebe nur ein ganz ernstliches ökumenisches Problem, der Bruch zwischen Kirche und Synagoge. Wenn er nun auf die ihn auch interessierende Frage nach der Überwindung des Bruchs zwischen Katholiken und Protestanten antworten konnte,

die Katholiken müssten katholischer und die Evangelischen evangelischer werden, so liesse sich auf die Frage nach dem Gebotenen angesichts des Bruchs von Synagoge und Kirche Entsprechendes sagen: die Juden müssten jüdischer und die Christen christlicher werden<sup>9</sup>. Je mehr die Christen ihre Bindung an ihren Herrn Jesus Christus nicht «mildern», sondern intensivieren und sich darauf konzentrieren, desto mehr — dessen war Barth offenbar überzeugt — werden sie nicht von den Juden weg, sondern auch zu ihnen hin geführt. Nicht zuletzt darum ist gerade keine christliche Judenmission zu betreiben, indem die Christen ja selber sozusagen ihre «Christianisierung» immer auch noch erst recht vor sich haben. Das nur nebenbei zum Verständnis, dass für Barth das starke Hervorheben der zentralen Gestalt Jesu Christi nicht eine Trennung von den Juden meinte und bedeutete, sondern den Zugang zur Verbindung mit ihnen in sich schloss. Christozentrik hiess 1942 jedenfalls bei ihm: die Kirche «bekennt sich, indem sie sich zu Jesus Christus bekennt, ... zu der Substanz aller Hoffnung der Väter, aller Mahnungen und Drohungen des Mose und der Propheten, aller Opfer der Stiftshütte und im Tempel, jedes Buchstabens in den heiligen Büchern *Israels*»<sup>10</sup>.

Ist die Einsicht, dass der Antisemitismus von Christen nur abzulehnen ist, Barth erst nach 1933/34 gekommen? Blicken wir jetzt auf die Zeit vor 1933, so muss man zunächst sagen, dass sein «natürlicher Mensch» wohl, woher auch immer, eine unterschwellige Aversion gegen Juden hatte. Es gibt dafür wohl einige Belege<sup>11</sup>. Man kann das auch seiner noch später vertretenen These entnehmen, der Antisemitismus habe, so verwerfliche Konsequenzen er auch daraus ziehe, doch ein zutreffendes Gespür für das bis ins Physische Befremdliche der Juden<sup>12</sup>.

Bedenklicher war wohl, dass in Barths beiden «Römerbriefen» der Jude überhaupt keinen Platz hatte, er ist dort bis zur Unkenntlichkeit entmythologisiert zum Typus einer allgemeinen religiösen Haltung<sup>13</sup>. «Israel» ist nur Chiffre für die «Kirche», die als Hort der «Religion» unter negativem Urteil steht. Man muss wohl sagen: dabei und damit wird die neuprotestantische Judenpolemik zur Kirchenpolemik, was freilich zeigt, dass der Begriff «Israel» bei Barth unterschwellig negativ besetzt ist. Immerhin ist zweierlei von Barths «Römerbriefen» her in seine spätere Israellehre mitgegangen: a) der Gedanke der Solidarität — nämlich vom Gedanken her: beide liegen gleichsam im selben Spital krank, und b) der eben schon angedeutete Gedanke: die Polemik, die wir gern gegen die andere Seite richten, muss sich immer notwendig zuerst gegen uns selbst richten. Doch bleibt es auch so richtig: in den zwanziger Jahren hatte Barth noch keine konkrete Israellehre. Freilich hat er sich aber schon angesichts des damals grassierenden Antisemitismus klar davon distanziert. So — um nur einige Beispiele zu nennen — 1928 in einem mit Tillich u.a. herausgegebenen Aufruf, dass der Antisemitismus «mit der

christlichen Gesinnung unvereinbar» und eine «Versündigung an Christus» ist<sup>14</sup>. So 1929 in einem Interview, in dem der kuriose, viel Ärgernis erregende Satz fiel: Gegen den Antisemitismus würde er sich sogar mit Teufels Grossmutter verbünden<sup>15</sup>. Ich weise auch auf eine weniger bekannte Stelle in seiner Ethikvorlesung 1928 hin, wo es, ausdrücklich auch inbezug auf den Antisemitismus, heisst: es gebe heute in Europa gar kein durch gemeinsames Blut begründetes Volkstum mehr, und er fügt ahnungsvoll hinzu: «Man kann den modernen Staat ... nicht schwerer gefährden, als wenn man um dieses Namens (sc. des Volkstums) willen eines der in ihm vereinigten und aufgegangenen Volkstümer gegen das andere ... mobil macht»<sup>16</sup>. Aber, fährt, Barth fort, selbst wenn es heute noch ein durch gemeinsames Blut verbundenes Volkstum gebe, so brauche dieses gerade dann der der Öffnung und Begrenzung durch den Gedanken der Menschheit, die in ihm allemal konkret vertreten sei durch den «Fremdling in deinen Toren» (ex. 20, 10). Und Barth zitiert dazu das schöne Wort nicht zufällig des jüdischen Philosophen Cohen: «Und der Fremdling bleibt nicht der Gastfreund, für den auch Zeus ein besonderes Ressort hatte, sondern er wird zum Vertreter des Menschen unter den Völkern»<sup>17</sup>. Kurz, trotz des Mangels einer konkreten Israellehre gab es für Barth vor 1933 nur ein blankes Nein zum Anisemitismus. So dass wohl doch auch in dieser Beziehung sein späteres Diktum gilt: Schon am 30. Januar 1933 «brauchte (ich) mich gar nicht zu besinnen, dass ich es abzulehnen hatte»<sup>18</sup>.

## 2. *Wider den kirchlichen Arierparagrafen*

Es ist freilich richtig, Barth scheint etwas später als z.B. Bonhoeffer den Angriff des Hitlerstaates speziell auf die Juden bemerkt zu haben. Er befand sich in dem kritischen April 1933 (Judenboykott vom 1. April und das Beamtenengesetz vom 7. April, das u.a. auch jüdische Beamte diskriminierte) nicht in Berlin wie Bonhoeffer, der zudem durch betroffene Verwandte alarmiert war, sondern zur Erholung von anstrengenden Vorlesungen und Vortragsreisen in abgelegenen italienischen Dörfern. Aber dass er dann bald, vielleicht mehr als Bonhoeffer, die Fülle der Nazi-Unrechttaten gewahrte — eben nicht nur gegenüber den Juden, sondern auch gegenüber der Presse, der politischen Linken usf. —, das heisst ja nicht, dass er damit schon das Unrecht an den Juden verharmlost oder übersehen habe. Er hat es schon gesehen und ernstgenommen<sup>19</sup>.

Jedenfalls ist die zitierte These Gerlachs nicht richtig, dass Barth nicht auch angesichts der Übernahme des staatlichen Arierparagrafen in die Ordnung der Kirche den status confessionis für gegeben gesehen habe. Dass die Kirche in diesem Fall vielmehr «aufgehört habe, christliche Kirche zu

sein», hat er tatsächlich mehrfach öffentlich erklärt, z.B. in dem Heft «Theologische Existenz heute», der meistgelesenen theologischen Schrift von 1933<sup>20</sup>, und auch in der ersten Barmer Erklärung bei der reformierten Bekenntnissynode im Januar 1934<sup>21</sup>. Dass das in der Barmer Erklärung vom Mai 1934 nicht *expressis verbis* wiederholt wurde, sondern nur noch — nämlich in der dritten These — eingeschlossen war<sup>22</sup>, das liegt übrigens auch daran, dass der kirchliche Arierparagraph inzwischen gesetzlich klar aufgehoben war. Wie man sich auch klar machen muss, dass der Staat gerade in diesen Monaten überhaupt in seinem Antisemitismus wieder zurückhaltend geworden war — damit man nicht in verstecktem Anachronismus fragt: warum hat «Barmen» zum Unrecht an den Juden geschwiegen? — wobei man aber unbewusst an die später begangenen Verbrechen denkt.

Doch wie ist nun die heute vielzitierte Stelle in Barths Brief vom 11. September 1933 an Bonhoeffer — unmittelbar nach der Einführung eines kirchlichen Arierparagraphen für Preussen — zu verstehen? Barth widerspricht da Bonhoeffers Absicht zum Kirchenaustritt wegen des kirchlichen Arierparagraphen mit dem Argument: es müssten dazu noch «schlimmere Abweichungen» und ein «Zusammenstoss an einer noch zentraleren Stelle» erfolgen<sup>23</sup>. Man liest heute oft daraus heraus, dass Barth hier die Misshandlung der Juden für nicht so schlimm und zentral gehalten habe. Das nenne ich nicht fair zitiert. Barth ist ja mit Bonhoeffer völlig eins: der Paragraph ist «untragbar»; der «status confessionis» ist damit in der Tat gegeben und gegenüber einer ihn bejahenden Kirche gibt es nur «die schärfste prinzipielle Haltung». Was zwischen beiden einzig zur Rede steht, ist die Frage: jetzt Kirchenaustritt deswegen und Gründung einer Freikirche — ja oder nein? Und da meint Barth: nicht wir haben die Kirche zu verlassen; den *anderen* ist unter Protest deutlich zu machen, dass sie sie verlassen haben. Bei Kirchenaustritt könnten wir ja nicht mehr in der Kirche dagegen kämpfen. Und — wir *können* noch in der Kirche dagegen kämpfen. Es müsste noch Schlimmeres passieren, dass wir das nicht mehr könnten. Aber dann werden wir nicht «austreten», sondern ausgeschlossen ... — Ich kann es nicht anders sehen: jene inkriminierte Stelle bezieht sich allein auf die *Gestalt* der jetzt nötigen Opposition. Sie sagt nicht: der *Arierparagraph* ist nicht so schlimm, sie sagt: die Situation in der *Kirche* ist nicht so schlimm, um ihn nicht noch wieder beseitigen zu können. Wie Barths nächster Brief an den nach London ausgewichenen Bonhoeffer vollends klarstellt<sup>24</sup>, hörte Barth aus Bonhoeffers Brief nicht so sehr die Solidarität mit den judenchristlichen Pfarrern heraus als eine Resignation, den jetzt z.B. wegen des Arierparagraphen notwendig gewordenen Kampf in der Kirche zu kämpfen. Allein dagegen redete Barth an.

### 3. *Das Problem der Zweireichelehre*

Freilich, der Eindruck einer gewissen Zurückhaltung Barths ist dennoch nicht unzutreffend. Denn er meinte nun in der Tat, dass das nötige Nein zu diesem Paragraphen nicht schon die nötige Klärung in der Kirche bedeute. Im November 1933 sagte er: Solange nicht die falsche Lehre der Deutschen Christen umfassend aus der Kirche ausgeschieden sei, «solange würde es ... gar nichts helfen, wenn etwa der unselige Arierparagraph übermorgen gänzlich in der Versenkung verschwinden würde»<sup>25</sup>. Um den Sinn dieses Satzes zu ermessen, muss man sich aber nun vergegenwärtigen, dass Barth sich 1933 so scharf wie gegen die Deutschen Christen auch gegen die «Jungreformatorsche Bewegung» wandte, die sich immerhin doch zur Abwehr der deutschchristlichen Gefahr in der Kirche gebildet hatte. Wenn er ihr gleichwohl vorwarf, sie sage «heimlich» dasselbe wie die Deutschen Christen<sup>26</sup>, so hatte er dabei deren Aufruf vom 9.5.1933 vor Augen und speziell deren Art von Zweireichelehre, laut der die Kirche den Staat in seinem Bereich gewähren lassen und laut der der Staat umgekehrt die Kirche in ihrem Bereich gewähren lassen soll. So sagt der Aufruf einerseits ein «freudiges Ja» zum Hitlerstaat, verwahrt sich andererseits gegen staatliche Eingriffe in die Kirche, z.B. durch Ausschluss von Nichtariern aus der Kirche. In dem Sinn trat dann diese Gruppe bei den Kirchenwahlen im Juli 1933 an mit der Parole: «Kirche muss Kirche bleiben», womit, spitz gesagt, wieder gemeint war: Sicherung der Kirche vor Schmälerung ihres Bestandes an Bekenntnis und Rechten durch den Staat — ein Anliegen das aber kombinierbar und kombiniert blieb mit jenem «freudigen Ja» zum Nazistaat.

Und nun ist zu sagen: Barths schroffes Nein zu dieser Gruppe zielte gerade auch auf diese Kombinierbarkeit ihrer Kirchlichkeit mit einem Ja zum neuen Staat. Und das heisst, ihm ging es offenbar von Anfang an gerade nicht — wofür man ihn wohl oft gelobt oder getadelt hat — um jenes blosse «Kirche muss Kirche bleiben», gerade nicht um «die Vorstellung von der formalen Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat und den politischen Einflüssen», was er vielmehr als Kernstück der Jungreformatoren bezeichnete<sup>27</sup>. Sicher, auch er konnte sagen: Kirche muss Kirche, Theologie muss Theologie bleiben. Aber das Verständnis dessen bei ihm hängt schlechthin daran, dass man begreift, dass er damit zugleich das Verständnis derselben Parole bei den Jungreformatoren aufs bestimmteste ablehnte. Seine Ablehnung der Jungreformatoren war nicht ein Missverständnis, sondern an deren Verständnis hängt das Verständnis des Sinnes seines ganzen Kirchenkampfes. Und was er da ablehnte, ist jetzt klar. Sein Kampf 1933/34 galt dem Ringen um ein kirchliches Reden und Handeln, das als solches jede Kombinierbarkeit mit einem Ja zum neuen Staat grundsätzlich ausschloss. Man könnte auch sagen, es standen sich auf beiden Seiten zwei verschiedene Auf-

fassungen von «Bekennen» gegenüber: dort in dieser Gruppe ging es um Wahrung und Sicherung des kirchlichen Bekenntnisstandes vor dem Staat, hier bei Barth um die Befähigung zu aktuellem Bekennen, notfalls auch gegenüber oder gar gegen den Staat. Und in seiner Sicht hat sein Ringen eben darum dann in der Barmer Erklärung kirchliche Anerkennung und Gültigkeit bekommen. Also, pointiert gesagt: wer Barths Kampf gegen die Jungreformatoren für falsch hält, kann schwerlich den Sinn verstehen, in dem Barth die Barmer Erklärung vom Mai 1934 verfasste.

Was Barth schon im Juni 1933 als das Problem bei jenem Eintreten bloss für eine «formale Selbständigkeit der Kirche» ansah, das bestätigte sich ja dann exemplarisch bei den innerkirchlichen Diskussionen um den kirchlichen Arierparagrafen im Herbst 1933. Die meisten Gutachten<sup>28</sup> dazu laufen (mehr oder weniger) auf der Linie, die W. Künneth, führendes Glied der Jungreformatoren, bereits im April abgesteckt hatte<sup>29</sup>: der kirchenrechtliche Status der *Judenchristen* in der Kirche fällt ins Ressort der *Kirche*, die *politische* Behandlung der *Juden* im staatlichen Leben fällt ins Ressort des von den Christen zu bejahenden *Staates*. So erklärte nun z.B. Georg Merz: Der NS-Staat «Mag... durch volkspolitische Erwägungen genötigt sein, (den Juden) den Eingang in das natürliche Volk zu versagen. Der lutherische Christ... kann auch dies Gesetz bejahen». Aber infolge des allgemeinen Priestertums, in das auch Juden «durch die Taufe» aufgenommen würden, dürfe die Kirche Judenchristen nicht vom Amt ausschliessen, wenschon sie sich heute zurückhalten sollten wegen «der schwierigen Lage, ”in die sie die Kirche vor dem Volke bringen”»<sup>30</sup>.

Auf derselben Linie lief aber nun auch der Pfarrernotbund, der in jenem Herbst in Protest u.a. gegen den kirchlichen Arierparagrafen entstand und in dem ein gut Teil jener Jungreformatoren führend waren. In der Verpflichtungserklärung für die Mitglieder des Notbunds wandte man sich wohl gegen die «Verletzung des Bekenntnisstandes» durch Verfolgung von Pfarrern und eben auch durch Anwendung eines kirchlichen Arierparagrafen. Aber wie das gemeint war, offenbarten die «Sätze zur Arierfrage in der Kirche» des Notbündleiters Martin Niemöller — nämlich etwa im Sinn der These von Merz<sup>31</sup>. Und dass hier weiter überhaupt nach dem Muster jener gezeigten Art von Zweireichelehre gedacht wurde, machte vollends das Flugblatt des Notbundes vom November 1933 klar mit seiner Erklärung: seine «Staatstreue» sei «unerschüttert»<sup>32</sup>.

Man versteht von da aus Barths Satz nach seiner ersten Begegnung mit dem Notbund am 30. Oktober 1933<sup>33</sup>: er habe dort «alles, was ich im Sommer gegen die ... Jungreformatoren auf dem Herzen hatte in erschreckender Weise bestätigt gefunden». Und man versteht von da aus, warum für Barth mit der gewiss nötigen Ablehnung des Arierparagrafen noch nichts gewonnen



war. Solange nämlich dabei das kirchliche Bekennen mit einem Ja zum Staat kombiniert war, solange war die Kirche nicht frei gegenüber dem Staat und solange blieb ihr Bekennen faktisch nur Wahrung des «Bekenntnisstandes», d.h. kirchliche Selbstsicherung, und das unter gleichzeitiger Guttheissung des staatlichen Treibens, z.B. in puncto Rassegesetzgebung. Die eingangs zitierte These Gerlachs enthält also meines Erachtens einen groben Fehler, indem sie die Notbunderklärung gegenüber dem kirchlichen Arierparagraphen automatisch ineinssetzt mit einer «Verpflichtung gegenüber dem Volk Israel». Eine solche Verpflichtung war die Erklärung gerade nicht. Sie war kein Wort für die *Juden*, sie war ein Wort gegen die Verletzung der Kirchenordnung und des «Bekenntnisstandes». In dem Kontext, in dem sie stand, und in der Art, in der sie begründet war, überliess sie ja die nichtchristlichen Juden vielmehr dem staatlichen Treiben, dass sie ausdrücklich guthiess. Überspitzt gesagt: die Art und Weise, in der sich die kirchliche Mitte damals überhaupt gegen einen kirchlichen Arierparagraphen wandte, hinderte sie geradezu, zu einer «Verpflichtung gegenüber dem Volk Israel» zu stehen. Und dass sie zu den Judenchristen stand, das beruhte auf der älteren kirchlichen Auffassung, dass Judenchristen gar keine Juden mehr seien, dass das Taufwasser ihr Judesein abwasche — eine Auffassung, die durch die Nazilehre von der rassistischen Begründung des Judeseins freilich etwas ins Wanken geriet, was sich in der Aufforderung etwa von Niemöller und Merz zeigte, die Judenchristen müssten sich heute in der Kirche zurückhalten<sup>34</sup>.

#### 4. *Widerstand durch die Bindung an das eine Wort Gottes*

Eben bei jener ersten Begegnung mit dem Notbund berührte Barth genau diesen wunden Punkt, indem er sagte: «Was sagt die Kirche zu dem, was in den Konzentrationslagern geschieht? oder was zu der Behandlung der Juden?»<sup>35</sup>. «Ist die Kirche nicht mitschuldig daran, weil sie geschwiegen hat? ... Wer das Wort Gottes zu verkündigen hat, der muss zu solchen Vorgängen sagen, was das Wort Gottes sagt»<sup>36</sup>. Man muss diese Worte streng im Ohr behalten, um zu begreifen, dass Barths Kirchenkampf offenbar dem Ziel galt, die schweigende Kirche instandzusetzen, eine auch in dem Sinn bekennende Kirche zu werden, dass sie auch gegenüber dem Unrecht an den Juden nicht mehr schweigt. Die tiefe Erschütterung Barths darüber, dass die Kirche freilich vorderhand nahezu ganz unfähig ist, auch hier zu bekennen, bestimmte die Linie nun seines Kirchenkampfes in der Weise, dass er im Grunde einfach nach drei Grundsätzen verlief: 1.) die Kirche ist zurückzurufen zur Verkündigung *allein* des Wortes Gottes, 2.) die Kombination ihrer Verkündigung mit einem Ja zum Hitlerstaat wird nur so, aber so unbedingt und von selbst aufhören, und 3.) — mit jenem Zitat: «Wer das Wort Gottes zu verkündigen

hat, der muss (!! ) zu solchen Vorgängen sagen, was das Wort Gottes sagt»; der wird also zu den vorfallenden Ungeheuerlichkeiten u.a. in bezug auf die Juden nicht schweigen.

Überzeichne ich damit Barths Einstellung? Es finden sich ja Äusserungen von ihm aus dieser Zeit, die man oft so verstanden hat, als hätte doch auch er jene angedeutete Art von Zweireichelehre vertreten bzw. als hätte er derart zum Rückzug in den Elfenbeinturm «theologischer Existenz» geblasen, dass er damit faktisch einen Freibrief für staatliche Willkür ausgestellt hat. Ich nenne zwei der markantesten Äusserungen. 1) Sein Satz im Heft «Theologische Existenz heute» von Juni 1933, es gelte gerade jetzt Theologie zu treiben, «als wäre nichts geschehen»<sup>37</sup>. Die Polemik dieser Schrift gegen die Jungreformatoren sollte einem freilich eigentlich schon verbieten, den Satz in jener Weise zu verstehen. Tatsächlich war der Satz, gerade jetzt zu tun, «als wäre nichts geschehen», die denkbar schroffste Kampfparole gegen das Diktat der damals in der Kirche ausgerufenen «neuen Gottesstunde von 1933». Der Satz erklärt: es ist *nichts* mit dieser «Gottesstunde»; sie bedeutet und gebietet uns — *nichts*! Und von jenem Diktat rief Barth nun allerdings weg zum allein verbindlichen Wort Gottes, aber damit nicht in einen Elfenbeinturm, sondern das in der Meinung, wie er gleich hinzufügte: «dass das Wort Gottes Alles und Jedes aus dem Feld schlägt, was ihm widerstehen mag»<sup>38</sup>. Und dass heisst, «darum kann die Kirche, kann die Theologie auch im totalen Staat keinen Winterschlaf antreten, kein Moratorium und auch keine Gleichschaltung sich gefallen lassen. Sie ist die naturgemässe Grenze jedes, auch des totalen Staates»<sup>39</sup>. Mit anderen Worten, im Wort Gottes hat die Kirche, wenn sie sich allein daran binden lässt, gerade jetzt — wie Barths häufige Formel lautet — ein «geistliches Widerstandszentrum»<sup>40</sup>.

Eine zweite ähnliche Äusserung: Im Dezember 1933 erklärte Barth: «Ich widerstehe einer heute beim Nationalsozialismus ihre Zuflucht suchenden Theologie, nicht der nationalsozialistischen Staats- und Gesellschaftsordnung»<sup>41</sup>. So hätte vielleicht auch Künneth reden können. Aber wenn der Satz tatsächlich sagt, wie er auf Anhieb tönt, so hätte sich Barth schon sehr widersprochen, wenn er nur wenige Monate später der Bekennenden Kirche die «Illusion» vorwarf, «als ob der eigentliche Gegner einer Bekennenden Kirche nicht der nationalsozialistische Staat als solcher sei»<sup>42</sup>. In Wirklichkeit liegt die Pointe jenes Satzes in seiner folgenden Begründung: nicht aus klösterlicher Gleichgültigkeit widerspreche er nicht dem Hitlerstaat, sondern «einfach darum, weil ich überzeugt bin, dass die Kirche gegenüber Staat und Gesellschaft der *übergeordnete*, der *überlegene* Bereich ist, dass die eigentlichen Entscheidungen auch über Staat und Gesellschaft nicht in Staat und Gesellschaft, sondern in der Kirche fallen»<sup>43</sup>. Das ist deutlich nicht die Zweireichelehre der Jungreformatoren, sondern eine, ich möchte sagen, «theokratisch-christokratische» Sicht von Kirche und Staat. Zwar nicht, indem die

Kirche die Welt beherrscht, aber indem sie, wie Barth im selben Zusammenhang sagt, einfach Kirche *ist*, das heisst: indem sie sich allein vom Wort Gottes regieren lässt, ohne daneben andere Ansprüche anzuerkennen, fallen in ihr Entscheidungen auch inbezug auf den Staat — und zwar nun offenbar so, dass sie dann faktisch zum Unrecht im Staat nicht mehr schweigen wird.

Es leidet für mich keinen Zweifel, dass Barth genau in diesem Sinn dann auch die Barmer Erklärung vom Mai 1934 verfasst hat. Denn das brachte Barmen: eine Bindung der Kirche und ihrer Verkündigung an das eine Wort Gottes in Jesus Christus — und das in einer Weise, dass diese Bindung nicht mehr kombiniert und kombinierbar war mit der Bindung an «andere Ereignisse und Mächte, Gestalten, Wahrheiten». (These 1). Und nach These 2 hat das tatsächlich nicht nur innerkirchliche Relevanz — «als gebe es (andere) Bereiche», in denen wir «anderen Herren zu eigen wären» und nicht unter dem Gebot des einen Herren stünden. Vielmehr (These 5) ist der Kirche aufgetragen, in diesen anderen Bereichen (ohne zu verwischen, dass es andere Bereiche sind), also in Staat und Gesellschaft «an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit» zu erinnern.

Es ist zum Verständnis dieser Thesen und speziell der ersten schlechterdings entscheidend, dass sie nicht sozusagen der Absolutheitsanspruch einer triumphalistischen Kirche waren<sup>44</sup>, sondern das Bussbekenntnis einer irrenden Kirche. Der Ton war nicht der: *wir haben* das eine Wort Gottes und können das nun z.B. den Juden siegreich um die Ohren schlagen, sondern: wir Christen sind nicht dort gewesen, bei dem doch für uns allein verbindlichen Wort Gottes, wie es in der Heiligen Schrift bezeugt wird. Von da aus erklärt sich mir übrigens Barths sonst rätselhafte Zustimmung zu Asmussens kommentierendem Vortrag in Barmen<sup>45</sup>, nämlich so, dass er aus dem in manchen Tönen wenig erfreulichen Vortrag nur eines, eben das Genannte heraushörte. Barth hat ja später, wenn er Asmussen dafür lobte, meines Wissens immer nur einen Satz von Asmussen erwähnt<sup>46</sup>: die Kirche bekenne mit These 1 ihre Schuld für den seit Jahrhunderten die Kirche verwüstenden Irrtum. Eben dieser für Barth wichtige Satz stellte nach ihm klar, dass «Barmen» als solches kirchliches Bussbekenntnis zu verstehen ist<sup>47</sup>.

Es ist weiterhin davor zu warnen, leichtfertig von einem «Schweigen» der Barmer Erklärung zur Judenfrage zu reden. Es gibt verschiedene Arten des Schweigens. Es gibt ein Schweigen der *Zustimmung*, bei dem nichts zur staatlichen Behandlung der Juden gesagt wird, weil man es gutheisst und nichts daran auszusetzen hat. Es gibt auch ein Schweigen der *Gleichgültigkeit*, bei dem man so mit anderen Dingen, etwa mit der Sicherung der eigenen Interessen, beschäftigt ist, dass man die christliche Stellungnahme offen lässt und verschiedene, wenn nicht gegensätzliche christliche Einstellungen für

möglich hält zu dem, wie der Staat mit den Juden umgeht. Hat die Barmer Erklärung (warum auch immer) nicht ausdrücklich die Judenfrage genannt, so lässt sich immerhin klar sagen, dass ihr Schweigen weder dieser noch jener Art war. Nimmt man ihren Text so, wie er lautet, dann erlaubt er weder eine Zustimmung noch eine Indifferenz gegenüber dem damaligen Antisemitismus. Denn der Text schneidet die entscheidende Wurzel ab, aus der die damalige christliche Zustimmung oder Indifferenz in dieser Sache kam, nämlich das, was Barth die «natürliche Offenbarung» nannte und besonders in These 1 verwarf<sup>48</sup>. Wo nicht mehr, wie das bei der Annahme einer natürlichen Offenbarung Gottes der Fall ist, gesehen wird, dass Gott sich nicht einfach überall offenbart, sondern an einem bestimmten Ort, im Raum seines im Alten Testament bezeugten erwählten Volkes, da kann man dann Gottes Willen eben auch im Gesetz des deutschen Volkes oder in der geschichtlichen Stunde des Führers zu erkennen behaupten, wie es in der Kirche damals über die Reihen der Deutschen Christen hinaus geschehen ist, um dann solche Erkenntnis irgendwie mit dem biblischen Evangelium zu verbinden. Und wo man wiederum solche Erkenntnis behauptet, da wird damit praktisch bereits das Alte Testament und die Erwählung des in ihm bezeugten Volkes ausgehöhlt. Der christliche Antisemitismus war also eine Blüte am Unkraut der Lehre von der natürlichen Gottesoffenbarung. Mit dem Angriff auf dieses Unkraut war mithin der Antisemitismus in der Wurzel angegriffen.

Kurz, «Barmen» ist keine Kompromissformel, sondern klarer Ausdruck von Barths Verständnis einer Bekennenden Kirche, mit deutlichen Implikationen für ein Einstehen zugunsten der Juden. Das höchst Verwunderliche aber ist, dass dieses Verständnis, für das Barth bisher ziemlich einsam gekämpft hatte, hier nun die «einmütige» Zustimmung einer Mehrheit fand, darunter von vielen, die sich bislang mehr oder weniger auf der gezeigten Linie der Jungreformatoren bewegt hatten. Da fragt sich natürlich, ob die Barmer Einmütigkeit eine tatsächliche oder nur eine scheinbare war? Das musste sich alsbald z.B. eben an der Stellung zur Judenfrage zeigen, die immerhin ja dort nicht direkt genannt war. Dass sie — ohne dass die Erklärung sachlich gleichgültig gegen den Antisemitismus war, geschweige ihn guthieß — nicht direkt genannt war, dafür gab es, wie gesagt, einige äussere Gründe auf seiten Barths. Wichtiger ist, hier nun auch noch einmal das ebenfalls schon Gesagte ins Auge zu fassen, dass der Text im Sinn, in dem ihn Barth verfasste, im Kontext seines Bemühens gelesen werden muss, eine Kirche, die er im ganzen nicht dafür für fähig hielt, nun doch in die Lage zu bringen, in der sie nicht mehr würde schweigen können, auch an diesem Punkt nicht. Insofern brachte «Barmen» mehr, als man damals erwarten konnte: nämlich die Klarstellung der für die Kirche und ihre Verkündigung und ihren Dienst allein verbindlichen Bindung an das eine Wort Gottes in Jesus Christus und damit die Klarstellung der sachlichen Voraussetzung, unter der das Bekennen der Kir-

che mehr und anderes ist als ein Sichern des eigenen Bestandes, nämlich das Reden und Handeln von einem «geistlichen Widerstandszentrum» aus.

### 5. Die Judenpredigt

Von da aus ist erneut und jetzt erst recht zu sagen, dass die Nichterwähnung der Judenfrage in der Barmer Erklärung jedenfalls nicht bedeutet, dass die Stellung zu ihr offengelassen oder ins freie Belieben der christlichen Meinungen gestellt worden wäre. Es war ja eine Grundthese Barths, dass eine allein an das Wort Gottes nach der Schrift gebundene Kirche frei gegenüber dem Staat wird, so frei, dass ihr Bekennen von selbst faktisch einen Widerspruch gegen staatliches Unrecht in sich schliesst. «Wer das Wort Gottes zu verkündigen hat, der muss zu solchen Vorgängen (sc. wie der Misshandlung der Juden) sagen, was das Wort Gottes sagt», hat es eben geheissen. Nun, da sich die Kirche in Barmen in ihrer Verkündigung an das eine Wort Gottes gebunden hat, würde sie also nicht mehr zur Misshandlung der Juden schweigen können.

Dass das keine vage Hoffnung war, dafür hatte Barth bereits öffentlich einen Beweis vorgelegt: in seiner sofort gedruckten Predigt vom 10.12. 1933 über Römer 15, 5ff., die eine Verbreitung fand wie kein anderes evangelisches Wort für die Juden in der Hitlerzeit<sup>49</sup>. Wie mit einem Schlage fand Barth hier nun selber jene bei ihm vorher so noch nicht gegebene konkrete Israellehre. Aber seine Predigt ist ein Wendepunkt nicht nur in seiner eigenen Erkenntnis von Israel, sondern sogar in der deutschen Theologiegeschichte in dieser Sache überhaupt. Barths Vorbemerkung, dass er sich dieses Thema nicht ausgesucht, sondern dass der Text ihn dazu genötigt habe<sup>50</sup>, bedeutet keine Abschwächung seiner folgenden ebenso tiefen wie mutigen Aussagen<sup>51</sup>. Im Gegenteil, das ist die Angel in der Tür seiner Aussagen. Für ihn ist die Nötigung des Textes geradezu der Beweis dafür, dass tatsächlich die Bindung der Kirche allein an das Wort Gottes, «wie es in der Heiligen Schrift bezeugt wird», notwendig zu einem Wort für die Juden werden *musste*. Wenn man anders als in solcher Nötigung über die Judenfrage rede, sagt er in der Predigt, sei man «auf dem Markt» und so komme man zu allerlei willkürlichen *Meinungen* über die Juden, aber nicht zu einem notwendigen *Annehmen* der Juden, und «das Wort Gottes schweigt dann wohl»<sup>52</sup>. Aber wenn es nicht schweigt, sondern redet und denn auch gehört wird, dann kann man auch zur Missachtung und Misshandlung der Juden nicht schweigen.

Mit dem Pochen auf den biblischen Text ist klar, dass sich Barth der Zugang zur Judenfrage *theologisch* erschloss. Das heisst, die Frage der christlichen Stellung zu den Juden stellte sich ihm nicht mehr (wie den meisten damals sonst) erst indirekt und nachträglich auf dem Umweg des christlichen

Verhältnisses zum Staat; sondern vom Wort Gottes her ist das christliche Verhältnis zu den Juden ein direktes und besonderes. Ich raffe Barths unerhört dichte Aussagen in vier Sätzen zusammen<sup>53</sup>:

1) Die Verbundenheit der Christen mit den Juden ist unentrinnbar, weil Jesus Christus Jude war. Dieses Volkes Blut floss in seinen Adern. Seine «Art» hat er angenommen, heisst es provozierend. Das erklärt gerade das damals als pudendum Empfundene zu einem credendum. Und damit wird die damalige Rede von einem «artgemässen Christentum» kritisch ins Gegenteil gekehrt — durch die Zumutung an die Christen, wie Barth bald in Kirchliche Dogmatik 12 sagte, in einem «letztlich geradezu entscheidenden Sinn selbst Jude zu werden»<sup>54</sup>. Das heisst, die eigentliche theologische Frage ist nicht: ob wir Christen die Juden aufnehmen, sondern allein die: ob wir zu ihnen auch noch hinzu aufgenommen werden. Und also liegt das Heil für die Christen nicht darin, dass es von den Juden weg zu uns übergegangen ist, sondern darin, dass wir umgekehrt zurückgehen müssen, wie Barth sagt, «mitgenommen oder hineingenommen» werden von Jesus in seinen «Bezirk», zu seinem Volk<sup>55</sup>.

2) Das Besondere der Juden — hier nun kein Wort von «Blut und Rasse» — besteht eben darin, dass sie *erwählt* sind, trotz ihrer in ihrer eigenen Bibel sehr offen genannten Sünden. Ihr Besonderes liegt nicht in irgendwelchen Vorzügen, die die Menschen dieses Volkes haben und derer sie sich rühmen mögen, sondern liegt in dem Vorzug, den Gott dem Volk aus unverdienter Gnade gibt. Ihr Besonderes liegt darum auch darin, dass sie uns andere durch ihre Existenz daran erinnern, «dass es etwas Besonderes» — «dass es Gnade ist», wenn Gott Menschen erwählt. Der Antisemitismus nimmt im Kern nicht Anstoss an den Juden, sondern an ihrem «Gott der freien Gnade»<sup>56</sup>.

3) «Das Heil kommt von den Juden» (Joh. 4,22)<sup>57</sup>, und zwar wunderlicherweise dadurch, dass Israel den Christus genau so verworfen hat, wie es alle Völker auch genau so getan haben würden. Das nimmt der Gottesmordtheorie ihre Pointe. Ja, Barth korrigiert hier gleich an zwei weiteren Punkten die christliche Tradition: a) Der Verwerfung Christi seitens dieser Menschen entspricht keine göttliche Verwerfung dieses Volks. Gerade kraft der Vergebung des Gekreuzigten *bleiben* sie das erwählte Gottesvolk. b) Nicht an sich die *Verwerfung* Christi durch die Juden ermöglicht es der Kirche, anstelle der Juden Gottesvolk zu sein — das wäre das, was Barth später als spezifisch «christlichen Antisemitismus» abgelehnt hat<sup>58</sup> —, sondern die (auch für die Juden gültige) *Vergebung* Christi erlaubt es den Christen, nun auch zum Volk Gottes hinzuzukommen, obwohl sie keinerlei Vorzug vor den Juden haben.

Wenn es einen Vorzug gibt, dann haben ihn nur die Juden. Das bestätigt den schönen Satz von B. Klappert: Man kann nicht das «sola gratia» prokla-

mieren und Antisemit sein<sup>59</sup>. Von hier aus auch der Versuch einer Antwort auf P. Lapide: Der «Christomonismus», den er Barth und speziell der Barmer Erklärung vorwirft und den er für die Wurzel eines gefährlich beschränkten und beschränkenden Denkens hält, — oder sagen wir besser, da Barth dieses Wort entschieden abgelehnt hat: die zentrale Stellung Jesu Christi bedeutet jedenfalls im Neuen Testament keine Einengung des Denkens, so dass man darum dagegen zur Korrektur eine andere, bessere, nämlich eine universalistische Linie betonen müsste. Vielmehr hat Barth ja das wieder aus dem Neuen Testament hervorgehoben, dass gerade der *eine* Jesus Christus der Garant des *Universalismus* der Gnade ist, die zuerst den Juden, dann aber zu ihnen hinzu allen Menschen gilt: 1. Joh. 2,2; Joh. 3,16!

4) «Nehmet euch einander auf» (Röm. 15,7) — als «strenger, unerbittlicher Befehl für das Verhältnis von Juden und Heiden<sup>60</sup>! Der Aufnahme der Heiden zu den Juden ins Volk Gottes muss also eine Aufnahme der Juden durch die Christen entsprechen. Das darf auch durch das nicht verhindert werden, was man sich einander vorhalten mag. Denn — und hier folgt einer der einsichtigsten Sätze zu der ganzen Frage in der damaligen Zeit — Jesus «sieht uns als Juden im Streit mit dem wahren Gott und als Heiden im Frieden mit den falschen Göttern, aber er sieht uns beide vereint als 'Kinder des lebendigen Gottes'»<sup>61</sup>. Also können wir einander «nur noch die Hände geben ..., um miteinander die Treue Gottes an uns ... zu preisen». Und das halte zusammen wie keine Volksgemeinschaft und kein Staat. Das hiess in der Zeit damals sinngemäss: mit diesem Zusammenhalt muss die Kirche jetzt hervortreten, sie hat jetzt die Mission des Zusammenhaltes, des Die-Hand-Gebens da, wo der Staat trennt.

Ich rede jetzt nicht von der Diskussionsbedürftigkeit dieser Thesen Barths, sondern sage nur: ihre Stosskraft geht jedenfalls klar in die Richtung, die damals eine wegen jüdischer Verwandtschaft beunruhigte Predigthörerin heraushörte und die ihr Barth folgendermassen bestätigte: «dass man im Glauben an Christus ... die Missachtung und Misshandlung der Juden, die heute an der Tagesordnung ist, *einfach nicht mitmachen darf!*»<sup>62</sup>. Und ich betone nochmals das mir hier Entscheidende, dass für Barth das Ernstmachen mit dem dann in Barmen bekannten alleinverbindlichen Wort Gottes ein solches Einstehen für die Juden — nicht nur einschliessen konnte, sondern notwendig einschliessen *musste*.

## 6. Christliches Schuldbekennen

So selbstverständlich das nach allem Gesagten offenbar für Barth war, Tatsache ist aber nun, dass «Barmen» kaum in dieser Weise wirksam gewor-

den ist. Liest man z.B. den Artikel von G. Merz über «Barmen» im Evang. Kirchenlexikon<sup>63</sup>, der damals als Vertreter der kirchlichen Mitte dabei war, so drängt sich die Vermutung auf und erhärtet sich nahezu zur Gewissheit, dass eine Einmütigkeit dort doch nur sehr teilweise gegeben war — was wohl auch Barth übersehen hat. Ich vermute, dass die Mehrheit der Delegierten die Erklärung gerade nicht in dem gezeigten Sinn verstanden hat, sondern — ich meine: gegen den Wortlaut! — wohl nur als Bestätigung der ja vorher schon vorherrschenden, bei den Jungreformatoren und im Pfarrernotbund verbreiteten Ansicht: einerseits sei der Bereich der Kirche und ihres Bekenntnisstandes vor dem Staat zu schützen, andererseits greife sie ihm nicht in sein Amt. Barth sah erst einiges später mit wachsender Unruhe, dass die in Barmen formierte Kirche gegenüber viel staatlichem Unrecht, namentlich an den Juden, eine schweigende Kirche blieb<sup>64</sup>. Sie habe das Unrecht nicht nur «nicht verhindern können», sondern «leider nicht einmal verhindern wollen»<sup>65</sup>. Und ihre Schuld bestehe dabei in einem «An-Ort-Treten in der einst gebotenen Ausgangsstellung»<sup>66</sup>, statt dass ihre Glieder «von da aus ... weitergegangen sind»<sup>67</sup> hin zu einer Opposition gegen das Unrecht. 1964 aus Anlass von 30 Jahren Barmen zog Barth dann eine verheerende Bilanz: «Barmen» sei *kein* Wendepunkt der jüngsten Kirchengeschichte; es habe, dem dort erhobenen Anspruch zuwider, weder die Kirche geeint, noch zur Konzentration auf das eine Wort Gottes gesammelt, noch ein Politikum im Widerstand gegen das Unrecht bedeutet<sup>68</sup>.

Es widerstrebt jedoch der «theologischen Existenz» Barths, für eine solche Entwicklung einfach andere anzuklagen — so auf dem Ton: Hätte man nur auf mich gehört! Er hat vielmehr das überwiegende Nichtbekennen der Bekennenden Kirche inbezug auf die Juden im Alter als eine sehr konkrete Frage nach seinem eigenen Versagen in den zwei Jahren seines direkten Dabeiseins im deutschen Kirchenkampf verstanden — als Frage nach seiner Schuld daran, dass die von ihm verfasste Barmer Erklärung die evangelische Kirche faktisch doch nicht instandgesetzt hat, an diesem Punkt zu bekennen. Man kann freilich mit solchem Schuldbekenntnis auf zweierlei Weise umgehen. Wenn mir z.B. der alte Barth einmal sagte, er habe die meisten Teile der Bibel nie verstanden, so kann ich entweder erschrocken sagen: Was soll dann ich erst sagen, wenn es so schon am grünen Holze ist! — oder ich kann sagen: Da seht, er hat es selber zugegeben, dass er ein Stümper ist! Entsprechendes gilt von seinem Schuldbekenntnis in der Judenfrage: Man kann es in erschrockener Mitbetroffenheit hören, angeregt zu eigener Bussfertigkeit, oder man kann es als Unbeteiligter gegen ihn zitieren. Indem ich das Erstere vorziehe, bemerke ich: Wenn Barth seine höchstpersönlich eigene Schuld am Grauen des Judenmords bekannt hat<sup>69</sup>, so sagt mir das: auch wenn ich eine böse Entwicklung nicht gewollt habe (und das meine ich nun gezeigt zu haben, dass Barth für den Antisemitismus damals weder blind war noch dass er



ihn guthiess) —, aber auch das ist mir nachher, wenn die böse Entwicklung dennoch eingetreten ist, kein Grund zur Ausrede und Entschuldigung. Oder um es noch direkter zu sagen: man kann es erklären, warum das Wort «Jude» in der Barmer Erklärung fehlte. Aber es gibt sehr verständliche Unterlassungen, die gleichwohl schwere Unterlassungssünden sind. Eine solche ist, dass in der Barmer Erklärung das eine, unüberhörbare, unzweideutige, solidarische Wort fehlt: Jude!

#### ANMERKUNGEN

1. Der folgende Text ist der Wortlaut eines Vortrages, der am 12. Febr. 1984 in Maria Laach im Rahmen einer Tagung des rheinischen Arbeitskreises Kirche und Judentum aus Anlass des 50jährigen Jubiläums der Barmer «Theologischen Erklärung» vom Mai 1934 gehalten wurde. Der Abdruck schliesst auch einige ad-hoc-Antwortversuche auf den vorangehenden Vortrag von Prof. Pinchas Lapide über das Defizit von «Barmen» bezüglich der Juden ein. Wie ich seinem Aufsatz «Barmen — und die Juden? Eine Defizitanzeige», in der NZZ vom 26./27.5.1984, Nr. 122 gern entnehme, hat er inzwischen seine im Februar vorgetragene, schroffere Sicht des hier verhandelten Themas differenziert und modifiziert. Ferner habe ich im folgenden dankbar einige Anregungen aus dem dort teilweise dargebotenen Vortrag von Berthold Klappert übernommen: Barmen I und die Juden, gedruckt in: Bekennende Kirche wagen. Barmen 1934-1984, hrsg. von J. Moltmann, München 1984, S. 59ff. Mein Vortrag ist im übrigen das Gerippe einer geplanten grösseren Arbeit über das Thema.
2. Vgl. die beiden Texte von 1933 — in: Ges. Schriften, II, München 1965, S. 44ff u. 62ff. In welchem Masse hier die Judenfrage «öffentlich» als entscheidend geltend gemacht worden ist, ist mir noch nicht aus der Sekundärliteratur darüber ganz deutlich geworden.
3. K. Barth, Briefe 1961-1968, Zürich 1975, S. 403.
4. K. Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1, Frankfurt/Berlin/Wien 1977, S. 558.
5. W. Gerlach, Zwiespältig in der «Judenfrage». Bonhoeffers Mut und die Furcht der Kirchenkämpfer, in: Luth. Monatshefte, 18. Jg. 1979, S. 463f.
6. A.a.O., 466.
7. K. Barth, Zum Kirchenkampf. Beteiligung, Mahnung, Zuspruch, ThExh NF H. 49, München, 1956, S. 34.
8. K. Barth, Eine Schweizer Stimme, Zollikon 1945, S. 90.
9. Vgl. hierzu auch K. Barth, KD II/2, S. 225: «Das und nur das hat die Kirche Israel (unter dem beide überspannenden Bogen des Bundes!) vorzuhalten: Es ist zu wenig Israel!».
10. A.a.O..
11. Vgl. auch K. Barth, Briefe 1961-1968, S. 421.
12. Vgl. etwa K. Barth, KD I/2, S. 566f.

13. Vgl. dazu die ausführliche Analyse der einschlägigen Passagen der «Römerbriefe» Barths von 1919 und 1922 bei F. W. Marquardt, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths*, München 1967.
14. Text in dem von R. Geis und H.J. Kraus hrsg. Sammelband: *Versuche des Verstehens. Dokumente jüdisch-christlicher Begegnung aus den Jahren 1918-33*, Theol. Bücherei 33, München, 1966, S. 255.
15. Nach mündlicher Mitteilung Barths an den Verfasser.
16. K. Barth, *Ethik I* 1928, Zürich 1973, S. 326.
17. A.a.O., S. 331.
18. Bei E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, München 1975, S. 236.
19. Belege bei W. Koch, *Karl Barths erste Auseinandersetzungen mit dem Dritten Reich*, in: *Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens. H. Gollwitzer zum 70. Geburtstag*, München 1979, S. 509ff.
20. Heft 1 der gleichnamigen Schriftenreihe, München 1933, S.25.
21. K. Barth, *Gottes Wille und unsere Wünsche*, München 1934, S. 14.
22. So sagte es H. Asmussen ausdrücklich in seinem kommentierenden Vortrag «über die Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche», neugedr. in: *Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation*, hrsg. von A. Burgsmüller und R. Weth, Neukirchen 1984, S. 51.
23. D. Bonhoeffer, *Ges. Schr. II*, S. 128ff.
24. A.a.O., S. 134ff.
25. K. Barth, *Lutherfeier 1933*, ThExh 4, München 1933, S. 4.
26. K. Barth, *Für die Freiheit des Evangeliums*, ThExh 2, München 1933, S. 13.
27. *Theol. Ex. heute*, (Heft 1), S. 32.
28. Zum Teil gesammelt bei H. Liebing, *Die Marburger Theologen und der Arierparagraph in der Kirche*, Marburg 1977.
29. Vgl. K. Scholder (siehe Anm. 3), S. 349.
30. G. Merz, *Zur theologischen Erörterung des Arierparagraphen*, in: *Zwischen den Zeiten*, 11. Jg. 1933, S. 533.
31. In: *JK*, Jg. 1, Nov. 1933, S. 269ff., teilweise abgedr. in: *Der ungekündigte Bund*, hrsg. von D. Goldschmidt u. H.J. Kraus, Stuttgart 1962, S. 213f.
32. H. Prolingheuer, *Der Fall Karl Barth. Chronographie einer Vertreibung 1934-1935*, Neukirchen 1977, 2. Aufl. 1984, S. 15f.
33. K. Barth, *Lutherfeier*, S. 5.
34. In den in Anm. 29 und 30 genannten Texten.
35. H. Prolingheuer, S. 18.
36. K. Scholder, S. 687.
37. K. Barth, *Theol. Existenz heute (H. 1)*, S. 3.
38. A.a.O., S. 4.
39. A.a.O., S. 40.
40. A.a.O., S. 36 u.ö.
41. K. Barth, *Die Kirche Jesu Christi*, ThExh H. 5, München 1933, S. 8.
42. H. Prolingheuer, S. 19.
43. Vgl. Anm. 41.
44. So schien P. Lapide in *Maria Laach die 1. Barmer These zu verstehen*.
45. Vgl. oben Anm. 22.

46. Vgl. z.B. K. Barth, KD II/1, S. 197.
47. So beginnt die 1. Theolog. Erklärung an der reform. Synode in Barmen im Jan. 1934 ausdrücklich mit den Worten: «Angesichts der kirchlichen Ereignisse des Jahres 1933 gebietet uns das Wort Gottes, Busse zu tun und umzukehren». (K. Barth, Gottes Wille, — vgl. Anm. 21 —, S. 9).
48. Das stellt besonders erhellend Klappert in dem in Anm. 1 genannten Aufsatz heraus, S. 70ff.
49. K. Barth, Die Kirche Jesu Christi, ThExh H. 5, München 1933, 2. Aufl. 1934. Da dem Kaiserverlag die Unterlagen durch den Krieg zerstört wurden, konnte er nicht Auskunft geben, wie gross die Auflagenhöhe war.
50. A.a.O., S. 3.
51. K. Scholder, S. 558 deutet es wohl so.
52. K. Barth, Die Kirche Jesu Christi, S. 17.
53. Vgl. zum folgenden auch die eindringliche Analyse der Predigt durch F.W. Marquardt in dem in Anm. 12 genannten Buch, S. 86ff.
54. S. 566.
55. K. Barth, die Kirche Jesu Christi, S. 13.
56. A.a.O., S. 15.
57. A.a.O., S. 16.
58. K. Barth, KD II/2, S. 318f.
59. So in dem in Maria Laach gehaltenen Vortrag.
60. K. Barth, Die Kirche Jesus Christi, S. 16.
61. A.a.O., S. 17.
62. E. Busch, Karl Barths Lebenslauf, München 1975, S. 247.
63. EKL Bd. 1, Sp. 309ff.
64. Vg. Anm. 6.
65. K. Barth, Eine Schweizer Stimme, S. 261f..
66. A.a.O., S. 83.
67. A.a.O., S. 260.
68. K. Barth, Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, hrsg. v. M. Rohkrämer, Zürich 1984, S. 213ff.
69. Vgl. Anm. 3.