



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

VON HEINO FALCKE¹

Es würde den Rahmen dieses Beitrages sprengen, wollte ich die Wirkungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung (BTE) für die Kirchen in der DDR im Ganzen und im Detail darstellen. Das muss zeitgeschichtlichen Untersuchungen vorbehalten bleiben. Vielmehr möchte ich darstellen, welche Relevanz dieses Bekenntnis aus dem Kirchenkampf der NS-Zeit für die Kirchen auf ihrem Weg durch die DDR-Zeit gewann, sei es nun, dass diese Relevanz reflektiert und realisiert, sei es, dass sie übersehen oder verdrängt wurde. Ich schreibe diese kleine „Relevanzgeschichte“ aus eigener Beteiligung an diesem Weg seit 1952 und auf Grund meines eigenen theologischen Urteils. Ich halte mich dabei an die Reihenfolge der sechs Thesen.

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 Offenbarungshan-

¹ Der frühere Erfurter Propst Heino Falcke zählt zu den profiliertesten Theologen in Ostdeutschland. Er hat maßgeblich das gesellschaftspolitische Reden und Handeln der evangelischen Kirchen in der DDR geprägt. Als Vordenker der kirchlichen Friedensbewegung ist er weit über die Grenzen der DDR hinweg bekannt geworden. Der engagierte Pazifist ermunterte die Christen in Ostdeutschland immer wieder zur Mitarbeit in „kritischer Solidarität“ mit der DDR-Gesellschaft.

deln Gottes zu sehen und als für sich verbindlich anzuerkennen. Die Ideologie des Marxismus-Leninismus und die Machtübernahme der Sozialistischen Einheitspartei dagegen hatte und gewann nie die Bedeutung einer verführerischen Irrlehre für Christen und Kirchen. Die Partei verstand sich selbst betont atheistisch und wurde auch von der Mehrheit nicht nur der Christen abgelehnt. Vorherrschend war eine antikommunistische Einstellung, die sich freilich – vor allem nach dem Bau der Mauer – in die Innerlichkeit und das Private zurückzog und hinter äußerem Konformismus verbarg.

Hinter der Staatsideologie stand jedoch eine Weltsicht, die in der Tat den Charakter einer alles Denken beherrschenden Macht gewann und auch das Christentum zu vereinnahmen suchte. Es war der Gegensatz der beiden Weltssysteme Kommunismus – Kapitalismus, Totalitarismus – Freiheit, atheistischer Osten – christliches Abendland. In diesem 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

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

In der Frontstellung dieses Dualismus gefangen hätte die Kirche in der DDR nur aus einem „anti“ heraus 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 BTE 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

² *Karl Barth*, Die Kirche zwischen Ost und West, Zürich 1949, 9.

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

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 durfte, sondern auch unter marxistischer Herrschaft für die Menschen da zu sein hatte.

Johannes Hamel, der Hallenser Studentenpfarrer, rief damals die Kirche auf, „sich die marxistische Welt vom *Evangelium* geben zu lassen“, der Faszination der Macht also nicht in der Fixierung auf eine „totalitäre Herrschaft“ zu erliegen, sondern „von Tag zu Tag danach zu spähen, wo sich uns Möglichkeiten zur innerlich beteiligten und verantwortlichen Mitarbeit unter der Diktatur“ bieten.⁵

Die zweite These

Die Konzentration der Barmer Thesen auf Christus meint gerade nicht einen Rückzug aus Welt, Gesellschaft und Kultur. Vielmehr erschließt sie 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: Jesus Christus ... Gottes kräftiger Anspruch auf unser *ganzes* Leben; wir in *allen* Bereichen unseres Lebens Jesus Christus zu eigen, 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 Befreiungstheologie!

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“ und der russisch-orthodoxen Tradition. In den evangelischen DDR-Kirchen begegnete der osteuropäische Staatssozialismus aber zum ersten Mal einer Kirche, die es für ihren unaufgebbaren Auftrag hielt, Ver-

⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, DBW 8, München 1998, 558f.

⁵ Johannes Hamel, *Christenheit unter marxistischer Herrschaft*, Berlin 1959, 7, 79.

antwortung für das Ganze der Gesellschaft aus ihrem Glauben heraus wahrzunehmen. 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 Sozialismus.⁶

Nach dem Mauerbau 1961 formulierte die Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR 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 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 Anpassungs-ideologie an.⁸ Daraufhin setzten unierte und lutherische Kirchen 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.⁹

Einen deutlichen Schritt über dieses theologische Konsensdokument hinaus ging der Kirchenbund in den achtziger Jahren. Die Rüstungseskala-

⁶ Klaus Gysi, Staatssekretär für Kirchenfragen der DDR: Kirche und Staat in der DDR. Vortrag gehalten am 13. Mai 1981 vor dem Königlichen Institut für Internationale Angelegenheiten in London (Chatham House); in: epd-Dokumentation 28/81, 4–10, 8.

⁷ Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche, vom 8. März 1963, Kirchliches Jahrbuch 1963, Gütersloh, 181–186.

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

⁹ Kirchengemeinschaft und politische Ethik, Berlin 1980, 40, 36.

tion im Abschreckungssystem zwischen den beiden Supermächten beunruhigte damals die Öffentlichkeit und 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“.¹⁰ 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 dankbaren 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.

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. Nach der NS-Ideologie sollte die Kirche u. a. durch Einsetzung eines „Reichsbischofs“ und manipulierte Kirchenwahlen gleichgeschaltet werden und in ihr sollte – analog zur NS-Herrschaft – 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, die stets durch den gesellschaftlich-politischen Kontext bedingt und ihm angepasst sei, also nicht theologisch abgeleitet werden könne oder müsse.

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 sei und allein von seinem Trost und seiner Weisung lebe. Nur wenn die Bindung an Christus

¹⁰ Gemeinsam unterwegs. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR 1980–1987, Berlin 1989, 253–257. Vgl. hierzu *Anke Silomon*, Synode und SED-Staat: Die Synode des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR in Görlitz vom 18. bis 22. September 1987, Göttingen 1997.

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 selbstständig 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 II, 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.

Einen ständigen Streit um die Eigenständigkeit der Kirche gab es, wo kirchliche Veranstaltungen, seien es Gottesdienste, Jugendtage oder Kirchentage politische Themen aufgriffen. Es galt, oftmals in scharfen Gesprächen, dabei zu beharren, dass die Kirche allein zu definieren habe, was ein Gottesdienst sei, und dass politische Themen zur Bezeugung des Evangeliums und zur Identität der Kirche gehören. So hatte sich die Kirche als staatsfreier Raum zu behaupten und es zeigte sich immer deutlicher, welche auch politisch-gesellschaftliche Bedeutung dem im SED-Staat zukam. Er schaltete ja die Gesellschaft gleich und ließ keine eigenständigen zivilgesellschaftlichen Kräfte aufkommen. In dieser Situation waren die öffentlich tagenden Synoden der evangelischen Kirche 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 handelt von der Beziehung zwischen Staat und Kirche und war vor allem in den fünfziger Jahren heftig umstritten. In ihr wird keine Staatslehre entwickelt, schon gar nicht eine bestimmte Staatsordnung theologisch legitimiert – auch die Demokratie nicht, obwohl ihr Verfasser ein überzeugter Schweizer Demokrat war. Auch sie wird nicht in den Bekenntnisrang, oder – wie heute bisweilen – zu einer Heilslehre erhoben. Vielmehr ist hier deutlich die Tendenz erkennbar, 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, setzt eine Maßnahme in Gang, sie 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 musste nach dem Zweiten Weltkrieg auch gegen den sozialistischen Weltanschauungsstaat geltend gemacht werden. 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 die Kirche den SED-Staat daher nicht auch von der staatlichen Aufgabe her, für Recht zu sorgen, bestreiten? Heftige Kontroversen erzeugte Ende der fünfziger Jahre eine Schrift des Berliner Bischofs Otto Dibelius, der dem DDR-Staat nicht nur die rechtsstaatliche Legitimation, sondern auch den rechtsstaatlichen Charakter abstritt und die Loyalitätspflicht der Bürger diesem Staat gegenüber infrage stellte.¹¹

Hier half der Begriff der „Anordnung“ der Barmer These zur Differenzierung: Gott kann sich auch eines nach modernen staatsrechtlichen Begriffen illegitimen Staates bedienen, um in der „noch nicht erlösten Welt“ ein begrenztes Maß an Recht und Frieden herzustellen und so das Zusammenleben der Menschen vor dem Chaos zu bewahren.

¹¹ Vgl. Dokumente zur Frage der Obrigkeit. Zur Auseinandersetzung um die Obrigkeitsschrift von Bischof Dr. Otto Dibelius, Darmstadt 1960.

Die Synode der damals noch vereinten Evangelischen Kirche in Deutschland hatte 1956 im deutlichen Anschluss an Barmen V und im Blick auf die DDR formuliert:

„Das Evangelium rückt uns den Staat unter die gnädige Anordnung Gottes, die wir in Geltung wissen, unabhängig von dem Zustandekommen der staatlichen Gewalt oder ihrer politischen Gestalt. Das Evangelium befreit uns dazu, im Glauben nein zu sagen zu jedem Totalitätsanspruch menschlicher Macht, für die von ihr Entrechteten und Versuchten einzutreten und lieber zu leiden, als gottwidrigen Gesetzen und Anordnungen zu gehorchen.“¹²

Darüber hinaus erfuhr der Begriff der Anordnung in Verkündigung und Seelsorge der DDR-Kirchen eine Bedeutungsverschiebung ins Geschichtliche. Er meinte auch das Geschichtshandeln Gottes, das uns Christen in Deutschland nach dem von uns verschuldeten Krieg die Existenz in diesem Staat zuwies. Im Vertrauen auf Gottes Vergebung und Führung galt es, diesen Staat als Raum unseres Dienstes in der Welt anzunehmen und so „Kirche für andere“ zu sein.

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.¹³ Das „im“ wurde gern durch „zwischen Anpassung und Verweigerung“ erläutert. Aber die Gefahr schleichender, sich gewöhnender Anpassung war in der Tat groß. Der Staat gebrauchte die Formel „Kirche im Sozialismus“ so, als bedeute sie die Sanktionierung des Status quo des „real-existierenden Sozialismus“. In der verbreiteten Depression nach der Niederschlagung des Prager Frühlings und seines „Sozialismus mit menschlichem Antlitz“ wuchs diese 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

¹² Theologische Erklärung der Synode der EKD in Berlin, 27.–29. Juni 1956, Kirchliches Jahrbuch 1956, Gütersloh, 17–18.

¹³ Vgl. Wegsuche im sozialistischen Gesellschaftssystem der DDR: Aus dem Bericht der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen vor der Synode des Bundes im Mai 1973 in Schwerin; in: Kirche als Lerngemeinschaft, hg. vom Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin 1981, 184–186; Kirche im Sozialismus. Aus dem Bericht der Evangelischen Kirchenleitungen vor der Synode des Bundes im Mai 1977 in Görlitz; in: a. a. O., 205–211.

arbeiteten. Ich forderte uns Christen auf, unsere Gesellschaft „nicht loszulassen mit der Hoffnung eines verbesserlichen Sozialismus“. Diese Hoffnung wurde in der Auferweckung des gekreuzigten Christus begründet, nicht in einem optimistischen Sozialismusverständnis, und es war eine Hoffnung, die in veränderndes Handeln führte – nicht ins Abwarten.¹⁴

Ich denke, dies war eine situationsgerechte Auslegung von Barmen V im Licht von Barmen II und auf dem Grund des Satzes der 5.These: „Sie (die Kirche, H.F.) 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-Welt-Gruppen Gestalt gewann. Die Arbeit für einen „verbesserlichen Sozialismus“ scheiterte jedoch Mitte der achtziger Jahre, als sich eine reformunfähige DDR-Regierung dem politischen Neuaufbruch Michael Gorbatschows verweigerte.

Wie sich das starke Eingreifen der evangelischen Kirche in das politische Geschehen der Revolution und Transformation 1989/90 vom Barmer Bekenntnis her ausnimmt, bedürfte einer eigenen Darstellung. Eines aber ist mit Händen zu greifen: Durch ihre jahrzehntelange intensive Friedensarbeit hat die Kirche im revolutionären Geschehen mitgeholfen, „für Recht und *Frieden* zu sorgen“, so dass es eine gewaltfreie Revolution der Kerzen und Gebete wurde.

Die sechste These

Was diese letzte These den Kirchen in der DDR zu sagen hatte, ist schnell gesagt. Es geht in ihr um die Freiheit und den Auftrag der Kirche, „die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk“.

Von der Freiheit der Kirche wird hier das Entscheidende in genialer Kürze gesagt: „Der Auftrag der Kirche, in welchem ihre Freiheit gründet, ...“. Die theologische Wahrheit dieses Satzes lässt sich aus vierzig Jahren DDR-Geschichte mit Erfahrungen belegen. Die Kirche war jeweils so frei, wie sie sich allein von ihrem Auftrag leiten ließ. Wo sie sich Freiräume für ihre Existenz durch Abstriche an ihrem Auftrag erkaufte, wurde sie unfrei.

Die Freiheit der Kirche in der DDR war prekär, nicht zuletzt dadurch, dass der Rechtsraum der Kirche nicht durch ein Staatskirchenrecht kodifi-

¹⁴ Vgl. *Heino Falcke*, Christus befreit – darum Kirche für andere; in: *ders.*, Mit Gott Schritt halten. Reden und Aufsätze eines Theologen in der DDR aus zwanzig Jahren, Berlin 1986, 24.

ziert 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 Auftragstreue 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 Auftragstreue.

Der Auftrag der Kirche ist, das Evangelium von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk. Diesen Auftragshorizont hatten die Kirchen in der DDR auch als Minderheitskirche festzuhalten, zu der sie wurde. Sie waren nicht wachsende Freikirchen, sondern schrumpfende Volkskirchen! Die missionarische Offenheit „für alles Volk“ war für sie eine ständige selbstkritische Anfrage und Anfechtung, vor der sie sich nicht in das Schneckenhaus einer selbstzufriedenen und selbstgerechten Konventikelkirche verkriechen durften.

In den sechziger Jahren sagte uns die ÖRK-Vollversammlung in Neu-Delhi, die Kirche Christi *treibe* nicht Mission, sie *sei* Mission, eine Gestalt der Sendungsbewegung Gottes in der Welt. Der ÖRK beunruhigte uns mit der Frage nach den „häretischen Strukturen“ der Kirchen und Gemeinden, die dieser Sendung entgegenstehen.¹⁵ Es gab zahlreiche Experimente und Modelle, die dies „Mission *sein*“ im DDR-Kontext umzusetzen versuchten, und sogar einen Kongress „Missio heute“. Von der sechsten Barmer These her war sicher darauf zu achten, dass bei dieser extrovertierten Wendung der Kirche zur Welt aus dem „Evangelium von der freien Gnade Gottes“ nicht ein gesellschaftliches Reform- oder Sozialprogramm wurde. Ebenso wenig aber durfte eine durchaus existente „Barmen-Orthodoxie“ die Impulse blockieren, die in den sechziger Jahren und danach aus den Befreiungstheologien zu uns kamen. Jedenfalls rückt die sechste Barmer These mit dem Verkündigungsauftrag, der „allem Volk“ gilt, die Kirche in den universalen Horizont der Sendung durch den Auferstandenen zu „allen Völkern“ (Mt 28,19). So weist schließlich die Barmer Erklärung auch über sich selbst und ihren begrenzten geschichtlichen Horizont hinaus und fordert uns auf, in einer sich wandelnden Welt nach der sich ebenfalls wandelnden Relevanz ihres eigenen Bekenntnisses immer neu zu fragen.

¹⁵ Ökumenischer Rat der Kirchen, Die Kirche für andere und die Kirche für die Welt, Genf 1967, 23.