

Die Vereinbarkeit der Barmer Theologischen Erklärung mit Grundüberzeugungen der Lutherischen Kirche und Theologie

Notger Slenczka

Im Zusammenhang der Diskussion um eine gemeinsame Bekenntnisgrundlage der in der EKD vereinigten Kirchen ist immer wieder neben der Confessio Augustana die Barmer Theologische Erklärung ins Gespräch gebracht worden. Die Frage, wie sich das Luthertum zur Erklärung von Barmen stellt, ist bekanntlich nicht neu, sondern wurde im unmittelbaren Umfeld der Barmer Synode ebenso wie nach dem Krieg immer wieder auf der Ebene der lutherischen Landeskirchen und an die Lutherischen Landeskirchen gestellt. Die Auslöser dafür, die Frage nach dem Verhältnis der Lutherischen Kirchen zu Barmen zu stellen, waren immer wieder neu – zuletzt bot die Diskussion um die Bekenntnisgrundlage der ‚Nordkirche‘ den Anlaß. Die im Für und Wider vorgebrachten Argumente, soweit es sich um theologische handelt, haben sich nach meinem Eindruck im Laufe der Jahre wenig geändert, und so fand sich jeweils die Diskussion, wenn sie aufbrach, nach kurzer Zeit wieder in den Gleisen der alten Argumente.¹ Dabei sind bekennnishermeneutische Fragen, Ansichten über den Stellenwert der reformatorischen Bekenntnisse und Diskussionen über den Inhalt der Thesen nicht nur miteinander verbunden, sondern auch verquickt mit Behauptungen über einen spezifisch reformierten Charakter der Barmer Erklärung und mit Debatten über das Recht angeblich nur dem Luthertum zuzurechnender Lehren – gern bemüht werden die Zuordnung von Gesetz und Evangelium, die Zwei-Reiche-Lehre und die Ordnungstheologie.

Eine ordentliche theologische Stellungnahme müßte alle diese Horizonte sowie die Geschichte der Diskussion aufarbeiten und klären. Das ist hier nicht möglich. Die folgende Stellungnahme hat zum Hintergrund, daß ich selbst bei einer nochmaligen Beschäftigung mit der Barmer Erklärung bezüglich meiner ursprünglichen, eindeutigen und entschiedenen Ablehnung zentraler Thesen nicht nur schwanken geworden, sondern darüüber hinaus zu der Einsicht gekommen bin, daß eine Rezeption der Barmer Erklärung durch die Lutherischen Kirchen als Richtschnur und Norm für ihr Leben und ihre Lehre unter bestimmten Bedingungen nicht nur unschädlich, sondern wünschens-

¹ Die Geschichte dieser Diskussion ist, soweit ich sehe, noch nicht aufgearbeitet. Ich sehe es nicht als meine Aufgabe an, hier Vollständigkeit in den Literaturhinweisen auch nur anzustreben, sondern verweise im Folgenden nur auf exemplarische Texte. Hier nur auf die Beiträge zur Wirkungsgeschichte Barmens in: W.-D. Hauschild u. a. (Hg.), Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnisynode von Barmen, Göttingen 1984, hier: IV, 363 ff.

wert ist. Ich halte diese Einsicht auch nach vielfachem Prüfen und nach dem Abgleich mit ablehnenden Stellungnahmen aus der Geschichte der lutherischen Auseinandersetzung mit der Barmer Erklärung für überzeugend und trage sie daher thesenartig vor.

Ich werde zunächst den Zweck der Barmer Erklärung skizzieren und dabei das für die Lutherischen Stellungnahmen entscheidende Rezeptionshin-dernis benennen (1.). Ich stelle dann die hermeneutischen Prämissen einer lutherischen Rezeption des Bekenntnisses vor (2.). In einem dritten Schritt notiere ich die drei hauptsächlich theologischen Einwände, die von Seiten lutherischer Theologen gegen die Möglichkeit, die Erklärung als Bekenntnis-grundlage zu rezipieren, vorgebracht wurden (3.) und frage unter 4., ob es eine Lesart des Textes der Erklärung gibt, die diesen Einwänden nicht ausgesetzt ist. Unter 5. begründe ich, warum eine Aufnahme der Barmer Erklärung un-ter die Lehrgrundlagen der Lutherischen Kirchen nicht nur möglich, sondern wünschenswert ist. Der 6. Abschnitt faßt zusammen und unterstreicht noch einmal den konditionalen Charakter dieser Stellungnahme.

Ich blende die Frage nach dem Stellenwert des Bekenntnisses in der Lutherischen Kirche und alle Fragen der Bekenntnishermeneutik aus; zum einen habe ich dazu bereits Texte vorgelegt², zum anderen wird die Kollegin Christine Axt-Piscalar diesen Aspekt der Debatte im gleichen Heft dieser Zeitschrift beleuchten.

Insgesamt wird es im Folgenden darum gehen, nach der Vereinbarkeit der Barmer Erklärung mit den Grundeinsichten der lutherischen Theologie und Bekenntnisse zu fragen. Daß die lutherische Theologie insgesamt ein Feld intern hochdifferenzierter Positionen darstellt und auch in der schein-bar konsensuellen Gestalt des 17. Jahrhunderts mitnichten einheitlich ist, ist hier vorausgesetzt; vorausgesetzt ist auch, daß die Bekenntnisse nicht einfach als ein set gegenständlicher Aussagen gegenwärtige Geltung beanspruchen können, sondern daß ihre Rezeption und Interpretation dem hermeneutischen Prozeß ausgesetzt ist, den Emanuel Hirsch als Umformungskrise der Neuzeit apostrophiert hat. Unbeschadet dieser Feststellung basiert auch eine hermeneutisch reflektierte Rezeption auf klassischen, in den historischen Bekenntnissen fixierten Grundthesen, mit denen und mit deren gegenständlichem Sinn jede Reformulierung umgehen muß, so-fern sie sich als lutherisch verstehen will. Diese Grundthesen können hier selbstverständlich nicht ausgewiesen und im Detail profiliert oder gar in ihrem gegenwärtigen Geltungsanspruch plausibilisiert werden – das wäre andernorts zu leisten.³

² N. Slenczka, Die Bekenntnisschriften als Schlüssel zur Schrift, in: ders., Der Tod Gottes und das Leben des Menschen, Göttingen 2003, 65–89; ders., Die Bedeutung des Bekenntnisses für das Verständnis der Kirche und die Konstitution der Kirche in lutherischer Sicht, in: K. Grünwaldt u. a. (Hg.), Profil – Bekenntnis – Identität, Hannover 2003, 9–34.

³ Ich habe mich bemüht, das zu tun, und verweise exemplarisch auf folgende Texte: zur Rechtfertigungslehre: N. Slenczka, Entzweiung und Versöhnung, in: KuD 50 (2004) 289–319; zur

1. Die Barmer Theologische Erklärung ist in einer Situation⁴ entstanden.

1.1. in der das Handeln und die theologischen Entscheidungen der von den Deutschen Christen bzw. ihnen nahestehenden Positionen gestellten Reichskirchenregierung so verfaßt war, daß mit bestimmten Abgrenzungen zwischen dem Bekenntnis zu Christus als dem Herrn und der – absichtlichen oder unabsichtlichen – Leugnung dieses Herrn unterschieden werden mußte. Insbesondere ging es um die Frage, ob sich die Kirche in den Dienst des politischen Aufbruchs des Dritten Reiches zu stellen habe und dementprechend in ihrer Lehre und ihrer Ordnung diejenigen Momente zu profilieren habe, die sich diesem politischen Neuaufbruch und der Ideologie des Nationalsozialismus einfügen. Diese Ideologie war totalitär in dem Sinne, daß sie einen Anspruch auf eine Gesamtdeutung der Geschichte auf der Basis einer biologistischen Rastheorie erhob und alle geschichtsbestimmenden Kräfte und Erscheinungen als Manifestation dieser Rassegrundlagen betrachtete. Auf dieser Basis entwarfen sie ein innen- und außenpolitisches Programm, das das angeblich geschichtlich aufgegebene Ziel der Förderung der Interessen einer bestimmten Rasse verfolgte. Die Deutschen Christen empfahlen⁵, die Verkündigung von Christus in den Rahmen dieser weltanschaulichen Vorgabe zu integrieren: Auf der einen Seite hielten die DC eine Konzentration der christlichen Verkündigung auf die angeblichen Schöpfungsordnungen der Rasse und des Volkes und einen Bruch mit den Gleichheitsidealen der Neuzeit für notwendig. Auf der anderen Seite zielten sie auf eine Organisationsform der Kirche ab, die die Kirche den Kriterien des angeblich Artgemäßen unterwerfen sollte: in der Kirche sollte in Entsprechung zum staatlichen Recht der ‚Arterparagraph‘ durchgesetzt werden und damit die Trennung sog. ‚arischer‘ von sog. ‚jüdischstämmigen‘ Christen innerhalb der Kirche eingeleitet werden. Zudem sollte die Kirche als Kirche der einen Nation (und nicht in Landeskirchen) organisiert sein und in der Kirche das ‚Führerprin-

Gotteslehre: ders. *Fides creatrix divinitatis*, in: J. v. Lüpke u. a. (Hg.), *Denkraum Katechismus*, Tübingen 2009, 171–195; zur Christologie: ders., *Probleme der Christologie*, in: K. Stock (Hg.), *Christologie*, MTh XXI, Leipzig 2011, 59–111.

⁴ Vgl. dazu: K. Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, 2 Bde., Frankfurt a. M. u. a. 1986/88; C. Nicolaisen, *Der Weg nach Barmen, Neunkirchen-Vöhr* 1983; G. v. Nordén, *Der deutsche Protestantismus im Jahr der nationalsozialistischen Machtgreifung, Gütersloh 1979* (mit Textauswahl); exemplarisch zu den Berliner Verhältnissen: M. Gattus, *Protestantismus und Nationalsozialismus*, Köln u. a. 2001.

⁵ Zum folgenden vgl.: Scholder, *Kirchen* (wie Anm. 4) bes. 239–274; K. Meier, *Die Deutschen Christen*, Göttingen 1964; Nordén, *Protestantismus* (wie Anm. 4) 139–233. Ich will ausdrücklich anmerken, daß die DC nicht etwa vom Willen zur Vernichtung der Kirche getrieben waren, sondern – ohne Zweifel irrtümlich – glaubten, daß sich mit der nationalsozialistischen Revolution ihr Anliegen einer Rechtschristianisierung der dem Christentum entfremdeten Bevölkerungskreise ergeben werde. S. Hermle, *Zum Aufstieg der Deutschen Christen. Das „Zauberwort“ Volksmission im Jahre 1933*, in: ZKG 108 (1997) 309–341; N. Slenczka, *Das „Ende der Neuzeit“ als volksmissionarische Chance?*, in: *Kirchliche Zeitsgeschichte* 11 (1998) 255–317.

zip‘ (Delegation der Verantwortung von oben nach unten) geltend gemacht werden.

1.2. Karl Barth und viele führende Theologen der Bekenntnisbewegung nicht nur aus den Reihen der Dialektischen Theologie verstanden diese theologischen Forderungen an die Kirche als Manifestation einer Grundverirrung, der die Kirche immer schon und in besonderer Weise in der Neuzeit verfallen sei: Des Irrtums, daß im Zentrum der Theologie der Mensch und seine Anliegen stehen und daß es bestimmte, jedem zugängliche individuelle Anlagen und kollektive Strukturen menschlicher Existenz gebe, die – als Schöpfungsordnungen – durch die Rede von Christus nicht begründet und damit auch nicht in Frage zu stellen sind.⁶ Das würde bedeuten, daß die Rede von Christus eine ihr vorausgehende und von ihr unabhängige Rede von Gott bzw. von der Geschöpflichkeit des Menschen und des menschlichen Zusammenlebens als Bezugspunkt und als Norm des Evangeliums voraussetzt. Im Zentrum der Barthschen Kritik am 19. Jahrhundert steht der Religionsbegriff (im Sinne einer ursprünglichen Anlage des Menschen auf Gott hin) bzw. eine entsprechende Schöpfungslehre, die jeweils eine christologisch nicht geprägte Rede von Gott aus sich heraussetzt und die der christologisch begründeten Rede von Gott als normativer Bezugspunkt vorgeordnet ist.⁷

Barth stellt dem eine christologische Begründung und Begrenzung jeder christlich legitimen Rede von Gott, vom Menschen und von der Ordnung der Schöpfung gegenüber, die ausgeht von der in Christus erfolgten, am Kreuz als dem göttlichen Gericht und der göttlichen Bundestreue sich manifestierenden souveränen Selbstdefinition Gottes als des Herrn des Bundes mit der Menschheit; dem entspricht ein ebenso souveränes Verfügen Gottes über den Menschen, der reines Objekt des göttlichen Handelns ist und dem in der Selbstdefinition Gottes als des Bundesherrn der Platz zugewiesen wird. Im Grunde handelt es sich um eine Gestaltung der theologischen Erkenntnislehre in Analogie und in den Strukturen der Rechtfertigungslehre: Wie Gott allein

⁶ Zu den Gegnern der DC gehörten dabei nicht nur Barth, Merz, Koch u. a., sondern eben auch die Erlanger Paul Althaus und Walter Künneht; über Werner Elert kann man vieles sagen – nicht aber, daß er ein Rasseideologe gewesen wäre. Das Beispiel des reformierten Theologen Otto Weber, der nach dem Krieg sang- und klanglos von Barth in die Reihen der Theologen des kirchlichen Widerstandes aufgenommen wurde, zeigt, daß die Frontlinien des Kirchenkampfes nicht entlang der Grenzen der innerprotestantischen Konfessionsfamilien verlief; dazu: V. v. Bülow, *Otto Weber*, Göttingen 1999.

⁷ Barth sortiert seit 1932 die Auseinandersetzung mit innerprotestantischen Gegnern seiner theologischen Grundentscheidungen den Fronten des Kirchenkampfes zu – so werden jeder rasseideologischen Verirrung unverdächtige Theologen wie die früheren Weggefährten Emil Brunner, Friedrich Gogarten und andere in den polemischen Texten des Anfangs der 30er Jahre konsequent als den Deutschen Christen ideologisch benachbart und demselben Grundirrtum wie diese verhaftet vorgestellt; etwa: K. Barth, *Das erste Gebot als theologisches Axiom* [1933], in: ders., *Theologische Fragen und Antworten*, Zürich 1957, 127–143, hier 138–143; ders., *Nein! Antwort an Emil Brunner* [1934], in: *W. Fürst* (Hg.), *„Dialektische Theologie“ in Scheidung und Bewährung 1933–1956*, München 1966, 208–258, hier 211f.

den Menschen ohne Rücksicht auf Vorbedingungen auf dessen Seite (Werke) rechtfertigt, so ist das einzige Subjekt der Gotteserkenntnis Gott selbst und der Mensch nur insofern, als er im Heiligen Geist an dieser Gotteserkenntnis Anteil erhält.⁸

1.3. Damit ist von vornherein deutlich, daß die Barmer Theologische Erklärung nach dem Willen der führenden Verfasser und Mitverfasser eine sehr viel weiterreichende Absicht verfolgt als den einer Stellungnahme in einer bestimmten historischen Situation, nämlich die Absicht der Absage an die ‚natürliche Theologie‘ in jeder Gestalt – in diesem Sinne legt Barth die erste These in dem 1940 erschienenen Teilband II/1 der KD aus.⁹ Wenn das die einzige Lesart der Barmer Thesen ist, dann sind sie zum einen Ausdruck einer Privattheologie, die diskutabel sein mag, die als solche aber keinen Anspruch auf kirchliche Verbindlichkeit erheben kann. Zum anderen widerspricht diese Absage an jede natürliche Theologie bewußt, mit Willen und ausdrücklich zentralen Theologumena der lutherischen Theologie, die bis dato als bekenntniskonform galten (dazu 3), so daß die Zurückhaltung vieler zeitgenössischer lutherischer und übrigens auch reformierter Theologen gegenüber dieser Selbstdurchsetzung einer Privattheologie als kirchliche Lehre mehr als verständlich ist.

Wenigstens im Vorübergehen ist dabei anzumerken, daß ein wesentlicher Grund für die Reserve des Luthertums gegenüber der Barmer Erklärung die von Barth intensiv betriebene Inanspruchnahme der Barmer Erklärung als Zeugnis für die spezifischen Anliegen seiner Theologie ist. Barth hat in der berühmten Anekdote über die Entstehung der ersten Fassung der Barmer Erklärung die Verfasserschaft für sich – und zwar als Vertreter des Reformertums – reklamiert und den Lutheranern Hans Asmussen und dem Bayerischen Oberkirchenrat Thomas Breit, die in dieser Zeit Mittagsschlaf gehalten haben, abgesprochen: „Die lutherische Kirche hat geschlafen und die reformierte Kirche hat gewacht.“¹⁰ Diese Inanspruchnahme der exklusiven Verfasserschaft gerade für die in der folgenden Diskussion praktisch nicht mehr geänderten Thesen 1 und 2 bildet den Hintergrund dafür, daß Barth die verschiedentlich in der KD gebotenen Auslegungen der Barmer Erklärung im Sinne seiner theologischen Grundentscheidungen mit einem exklusiven Anspruch auf die Präsentation des authentischen Sinnes des Textes vortragen

⁸ Durchgeführt ist diese These insbesondere in den §§ 25–27 der KD (II/1) – ein Text, dem auch derjenige, der die Entscheidungen Barths nicht teilt, die Bewunderung nicht wird versagen können. Als Texte aus dem Umfeld der Barmer Theologischen Erklärung nenne ich: K. Barth, *Evangelium und Gesetz*, in: K. Händler (Hg.), *Gesetz und Evangelium*, Darmstadt 1968, 1–25; ders., *Existenz* (wie Anm. 7); ders., *Nein!* (wie Anm. 7)

⁹ K. Barth, KD II/A, 194–200, bes. 196f; vgl. die Aufnahme der These 1 in KD IV/3.1, dort Entfaltung durch die ‚Lichterlehre‘: 1 (Leitsatz); 95–188.

¹⁰ Dazu: E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, München 1975, 258; *Nicolaissen, Weg* (wie Anm. 4), 29–31, bes. Anm. 114.

konnte.¹¹ Wer nach den Gründen für die lutherische Reserve der Erklärung gegenüber fragt, wird diese in theologiepoltischer Absicht vorgenommene Fixierung ihres Sinnes durch Barth nicht übersehen dürfen.

1.4. Eine lutherische Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung muß darüber Auskunft geben, ob sie die Barmer Thesen im Sinne dieser Bartheschen Interpretation als radikale Absage an eine von Barth so genannte ‚natürliche Theologie‘ insgesamt versteht. Das würde bedeuten, daß auch zentrale Selbstverständlichkeiten der lutherischen Theologie mitgetroffen sind. In aller Selbstverständlichkeit nämlich und mit dem Anspruch, damit der Bekenntnisgrundlage der lutherischen Kirche und der Schrift zu entsprechen, geht die traditionelle lutherische Theologie davon aus, daß auch außerhalb des Wirkungsbereiches des Evangeliums und außerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden Gott mit allen Menschen umgeht. Alle Menschen seien daher auf Gott bezogen und erfahren ihn: Die Selbstwahrnehmung des Nichtchristen, daß sein Leben getragen und beschenkt ist, versteht die lutherische Theologie als eine Erfahrung der Geschöpflichkeit und so des Schöpfers. Sie rechnet dabei damit, daß sich außerhalb des Wirkungsbereiches des Evangeliums und außerhalb des von ihm gewirkten Glaubens vornehmlich die Heiligkeit des Menschen und seiner Gotteserfahrung und -erkenntnis manifestiert, die die lutherische Tradition unter den Stichworten des *Deus absconditus* und der Erfahrung des Gesetzes zusammenfaßt.¹² Eine Rezeption der im Sinne Barths verstandenen Barmer Theologischen Erklärung würde eine implizite Kritik eines im Werk Luthers und in den kirchlichen Bekenntnissen verwurzelten, sehr breiten Stroms der lutherischen Theologie darstellen. Eine solche Selbstkritik der lutherischen Tradition ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, wäre aber in dem Sinne ausweispflichtig, daß zu zeigen wäre, daß und inwiefern die bisherige Lehre der lutherischen Theologie und Kirche in diesen Punkten ein Irrweg war. Ein solcher Versuch würde vermutlich aber der ungeheuren Stärke, der phänomenologischen Kraft und der erschließenden Lebensnähe gerade der genannten Aussagezusammenhänge – sofern sie recht verstanden werden – ansichtig werden.¹³

1.5. Allerdings waren Lutherische Theologen zur Zeit der Veröffentlichung der Barmer Theologischen Erklärung nicht nur unter den Kritikern dieser Erklärung, die diese Einwände zur Geltung brachten (Werner Elert; Paul Althaus), sondern es gab unter den Verfassern und Befürwortern Lutheraner wie etwa

¹¹ KD III, 196f.

¹² Vgl. auch Barths implizite Abgrenzung gegen das reformatorische (durchaus nicht nur lutherische) Gesetzesverständnis, ebd., 199 unten; dazu auch KD IV/1 § 60, 396–427 – dazu N. Slenczka, ‚Im Lichte Jesu Christi wird die Finsternis als solche offenbar‘, in: *ZDTh* 27 (2011) 12–38.

¹³ Ich verweise hier nur auf G. Ebeling, *Erwägungen zur Lehre vom Gesetz*, in: ders., *Wort und Glaube*, Tübingen 1967, 255–293.

Hans Asmussen, Hermann Sasse (!)¹⁴ oder auch Edmund Schlöcker, später Albrecht Peters und andere, deren Interpretationen der Barmer Theologischen Erklärung einen Weg zu einer unbedenklichen Lesart der Erklärung weisen.

2. Folgende Auslegungsgrundsätze scheinen mir unverzichtbar zu sein, wenn es zu einer positiven Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung kommen soll:

2.1. Die Barmer Theologische Erklärung hebt ausdrücklich die Geltung der lutherischen Bekenntnisschriften nicht auf, sondern diese sind die hermeneutische Voraussetzung eines Verständnisses der Barmer Erklärung. Diese Feststellung ergibt sich nicht etwa aus konfessionsspezifischen Rezeptionsvorsetzungen, sondern bekanntlich aus der Barmer Erklärung selbst, die im Anspruch die Treue zu den jeweiligen und unterschiedlichen Bekenntnissen als für die gemeinsame Erklärung konstitutiv ausweist.¹⁵

2.2. Die Barmer Theologische Erklärung wurde 1934 im Sinne der Auslegung durch Hans Asmussen vor der Synode und unter Einschluss dieser Auslegung angenommen. Dieser Zusammenhang und diese Interpretationshinsicht muß gewahrt bleiben.¹⁶

2.3. Alle Thesen der Barmer Theologischen Erklärung sind bekanntlich nach dem gleichen Schema aufgebaut: Auf *Bibelstellen* folgen *positive Thesen*, die Auslegungen der Bibelstellen darstellen wollen; dann folgt eine *Abgrenzung*. Das Gewicht der Aussage liegt auf den positiven Thesen. Dafür ist zur Begründung an den Hauptverfasser Barth zu erinnern, der die Abgrenzung gegen eine „natürliche Theologie“ immer lediglich als Folgebestimmung des positiven Bekenntnisses verstanden hat und verstanden wissen wollte – nie

14 Hermann Sasse hat seine Abreise aus Barmen 1934 und seine Verweigerung der Teilnahme an der Abstimmung der Synode über die Barmer Theologische Erklärung damit begründet, daß er eine Abstimmung der Synode über verbindliche Lehre nur unter dem Vorzeichen einer *ratio in partes* für legitim hielt. Er hat in dieser Erklärung ausdrücklich seine Zustimmung zu den 6 Thesen ausgesprochen, mit dem Zusatz: „obwohl ich der Meinung bin, daß der Text hier und da von lutherischen Theologen anders ausgelegt werden kann als von Theologen reformierter Bekenntnisse.“ (H. Sasse, An den Präses der Barmener Synode, in: *Nicolaisen* (Hg.), Der Weg nach Barmen, Neukirchen-Vluyn 1985, 83–85). Vgl. allerdings seine späteren kritischen Stellungnahmen zu Barmen von 1936 und 1938 – dazu: M. Wittenberg, Hermann Sasse und ‚Barmen‘, in: *Hauschild*, Kirchen (wie Anm. 1) 84–106, hier bes. 101 ff. Vgl. auch A. Peters, Die Barmer Theologische Erklärung und das Luthertum, ebd., 319–359, hier zu Sasse: 323, unten.

15 A. Burgsmüller u. a. (Hg.), Die Barmer Theologische Erklärung, Neukirchen 1983, hier 31 und f.

16 Burgsmüller, Erklärung (wie Anm. 15) 29, vgl. ausführlicher Nicolaisen, Weg (wie Anm. 4) 51–59, hier bes. 56 f. Der Vortrag: H. Asmussen, Vortrag über die Theologische Erklärung, in: Burgsmüller, Erklärung (wie Anm. 15) 41–58.

dürfe, die Sünde mit solchem Gewicht ausgestattet werden, daß der Widerspruch gegen sie zu einem eigenen und selbständigen Anliegen wird.¹⁷ Die Abgrenzungen weisen in diesem Sinne die zeitgeschichtlichen negativen Implikationen der positiven Thesen aus, sind ihnen also nachgeordnet. Wo die Abgrenzungen weiter gehen als die Thesen, muß sich eine Rezeption an den Thesen orientieren; die Frage einer lutherischen Rezeption muß sich auf die Thesen konzentrieren.¹⁸

3. Ich gehe davon aus, daß die Thesen 3, 4 und 6 nicht ernsthaft strittig sein können.¹⁹ Strittig im Sinne der Frage, wie weitgehend die Thesen an die spezielle Theologie Karl Barths gebunden sind, sind die Thesen 1, 2 und 5.

3.1. These 1 scheint mit dem Rekurs auf das eine Wort Gottes und mit der Absage an jede andere, von Christus unterschiedene Quelle der Verkündigung in den lutherischen Kirchen, in deren Theologie und in den Bekenntnisschriften vollzogenen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bzw. von Deus absconditus und revelatus eine Absage zu erteilen und die Möglichkeit, von einer Erfahrung Gottes in Natur und Geschichte zu sprechen, auszuschließen.²⁰

3.2. These 2 scheint neben der Bindung an Christus nur ‚gottlose Bindungen‘ zu kennen und damit einer dankbar positiven Wertung des geschöpflich-

17 Etwa: Barth, Existenz (wie Anm. 7); ders., Nein! (wie Anm. 7) 214f.; ders., KD II/1, 199.

18 Dies richtet sich durchaus gegen die auch kirchenamtlich verbreitete These, daß die Verwerfungen von Barmen akzeptabel seien auch dann, wenn die Thesen im Sinne des lutherischen Bekenntnisses problematisch seien; diese Gestalt der Rezeption ist bequem, wird aber der eigenen Intention der Barmer Erklärung nicht gerecht. Vgl. die Verfassung der VELKD von 2007, § 2.

19 Das gilt auch für These 3, die darauf reagiert, daß sich in den damals virulenten Fragen der Kirchenordnung (Umgang mit den ‚Judenchristen‘; Eid auf Hitler; Führerprinzip in der Kirchenordnung) die Frage meldete, ob und wie weit die Kirchenordnung zu den (geschichtlichen) Wandel und kontextuellen Bedingungen unterworfenen Adaphora gehört. Im Grunde schärft die These nur CA 7 ein: Daß die „Botschaft“ der Kirche nach Belieben und nach den jeweils herrschenden weltanschaulichen Überzeugungen gestaltet sein dürfe, wird ernsthaft niemand behaupten wollen (vgl. Verwerfung). Und auch eine Position, die die kirchliche Ordnung dem Bereich der Adaphora zuschlägt, wird darauf bestehen müssen, daß die Gestaltung dieses Bereiches trotz des ‚satis est‘ von CA 7 nicht beliebig ist, sondern sich nach dem der Kirche gegebenen Auftrag (Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung) zu richten hat, der im Lehrsatz formuliert wird. Auch die CA zieht – trotz des ‚satis est‘ – mit den Ausführungen zum Bischofsamt (CA 28), zum Ehestand der Priester (CA 23), zum Fasten (CA 26) und insbesondere mit CA 15 Grenzen legitimer Gestaltung der kirchlichen Institutionen, die sich aus dem Grund und der Aufgabe legitimer Gestaltung der Kirche ergeben.

20 So Barth, KD II/1, 194ff; IV/3, 1, 427f. So auch schon die implizite Kritik des Ansbacher Ratschlags: Der ‚Ansbacher Ratschlag‘ zu der ‚Barmer Theologischen Erklärung‘, in: K. D. Schmidt (Hg.), Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage, Bd. II, Göttingen 1935, 102–104. Vgl. die erste Kritik von P. Althaus, Brief an Bischof Meiser, in: Nicolaisen, Weg (wie Anm. 14) 86–88, hier 87. W. Ebert, ders., Karl Barths Index der verbotenen Bücher, I, 2, Leipzig 1935; ders., Gesetz und Evangelium, in: ders., Zwischen Gnade und Ungnade, München 1948, 132–168; ders., Confessio Barmensis, AELKZ 67 (1934), 602–606.

Lebens und seiner Ordnungen eine Absage zu erteilen. Selbst wenn eine Ordnungstheologie heute kaum noch vertreten wird, ist diese lutherische Tradition doch nicht von vornherein negativ zu beurteilen.

3.3. These 5 ist insofern für diesen Zusammenhang relevant, als hier den Bedenken der Lutheraner unter den Barmer Synodalen, die in These 2 die lutherische Zwei-Reiche-Lehre bestritten sahen, Rechnung getragen wird.²¹

4. Man könnte fragen, ob die genannten Thesen nicht doch so gelesen und verstanden werden können, daß deutlich wird, daß die weitgehende Interpretation der Barmer Theologischen Erklärung im Sinne der Barth'schen Theologie nur eine von mehreren Möglichkeiten ihres Verständnisses darstellt, neben der eine Interpretation stünde, die mit Baseinsichten der klassischen lutherischen Theologie gut verträglich ist.²²

4.1. Zu These 1: Die These bezeichnet Jesus Christus als „das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben“²³. Auf der einen Seite hat Barth diese These sicher im Sinne seiner Theologie verstanden,²⁴ auf der anderen Seite hat etwa Albrecht Peters²⁵ eine behutsame Interpretation dieser These vorgelegt, die so zusammengefaßt werden kann, daß Jesus von Nazareth nicht das eine Wort Gottes ist, sondern *dasjenige* eine Wort Gottes, das wir zu hören und dem wir zu vertrauen und zu gehorchen haben. Das schließt nicht aus, daß Menschen göttliches Handeln und Reden erfahren, das nicht vom Handeln Gottes in Christus ableitbar ist, bedeutet aber wohl, daß dieses Handeln und Reden für Christen keine eigenständige, konkurrierende Instanz sein kann, die dem Reden und Handeln in Christus übergeordnet wäre.

21 Zur Textgeschichte vgl.: Nicolaisen, Weg (wie Anm. 4) 185–188, zur Entstehungs- und Reaktionsgeschichte: ebd. 31–59, bes. 32–34.

22 Dies hat freilich Althaus entschieden bestritten: P. Althaus, Die christliche Wahrheit, Gütersloh 1947, 60: „... die monistische Offenbarungslehre Barths hat die erste These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 bestimmt und geformt. Keiner ‚lutherischen‘ Interpretation dieser These wird es gelingen, sie als im Einklange mit der Schrift und dem lutherischen Bekenntnis zu erweisen.“

23 Barmer Theologische Erklärung These 1. Ich verwende die in Anm. 15 angegebene Ausgabe, zitiere aber nach der internen Gliederung des Dokuments.

24 Vgl. dazu die schon mehrfach genannte Passage: Barth, KD II/1, 194–200.

25 Peters, Erklärung (wie Anm. 14), bes. 327–337. Peters reflektiert hier das Verhältnis von ‚Schöpfungsoffenbarung‘ und ‚Heilsoffenbarung in Christus‘ unter den Bedingungen neuzeitlichen Trennung der Erschließung des Sinnes aller Wirklichkeit von christlichen Implikationen. Das ist ein fruchtbarer Ansatz, weil er gegenüber den Bausch- und Bogen-Deutungen ‚der‘ natürlichen Theologie das mit diesem Stichwort zusammengefaßte Feld differenziert zu erfassen erlaubt und damit die eigentliche Leistung der Barmer Erklärung über die Engführung auf einen Widerspruch gegen ‚die‘ natürliche Theologie hinaus präzise erfassen läßt.

Das ist eigentlich eine auch für das klassische lutherische Verständnis²⁶ von Gesetz und Evangelium selbstverständliche Einsicht: Das Gesetz wird mißbraucht, wenn es in seinem Unterschied vom Evangelium als Instanz betrachtet wird, die dem Evangelium übergeordnet ist.²⁷ Mißbraucht wird das Gesetz auch, wenn der Widerspruch zwischen Gesetz und Evangelium im Sinne einer Gleichordnung des Gesetzes als ‚Heilsweg‘ neben das Evangelium tritt und nicht im Sinne einer finalen Hinordnung des Gesetzes auf das allein heilvolle Evangelium verstanden wird: Dann und unter dieser Voraussetzung wird dieses Wort auch für die klassische lutherische Theologie zu einer gefährlichen Instanz. Dasselbe gilt für die klassische Lehre von den Schöpfungsordnungen oder die Ständetheologie, die sich eben auch in ihrem eigentlichen Sinn aus ihrer Zuordnung zur Kirche und somit aus der Christologie erschließt. Unbeschadet dessen, daß Gottes Wort in der Schöpfung und in der Geschichte vielfältig zu hören ist, betont auch die klassische lutherische Theologie doch, daß dieses Schöpfungs- und Geschichtswort nur vom Evangelium her und auf das Evangelium hin sich in seinem Sinn erschließt und abgesehen davon in der Gefahr steht, von der menschlichen Sünde mißbraucht zu werden. Das sollte nicht strittig sein.

Auch die auf die Lehraussage folgende Verwerfung läßt eine entspannte Lesart zu – es ist im eben skizzierten Sinn auch für eine klassische lutherische Theologie selbstverständlich, daß neben diesem einen Wort Gottes keine anderen Mächte etc. als Gottes Offenbarung gehört werden sollen, sofern diese Offenbarung den Anspruch erhebt, der Offenbarung in Christus gleichwertig und neben ihr gleichberechtigt zu sein.

Mit Albrecht Peters: „Grundsätzlich dürfte die doppelte Einsicht bleiben: Gottes Tatwort in Natur und Menschengeschick läßt sich nicht einfach konkludieren aus seinem Heilswort in Christus, es läßt sich aber auch nicht hochstilisieren zu einer eigenständigen Heilsoffenbarung ‚außer und neben‘ der Christusoffenbarung.“²⁸

4.2. These 2 ist dann unproblematisch, wenn sie im Zusammenhang mit These 5 gelesen wird. Auf den ersten Blick scheint die These die (sozial-)ethische Verpflichtungserfahrungen auf die Bindung an Christus zu limitieren und jede andere Bindung als ‚gottlose‘ Bindung zu apostrophieren. Das würde allerdings bedeuten, daß der ‚Dienst an den Geschöpfen‘ aktualistisch und strukturlos bliebe. Das wäre keine Position, die irgendwie ernsthaft sinnvoll

26 Im Folgenden setze ich, wie eingangs vermerkt, unter dem Titel ‚klassische lutherische Theologie‘ die Grundaussagen über Gesetz und Evangelium, die ‚Zwei Reiche‘, über Rechtfertigung und weltlichen Beruf etc. voraus, die in den Bekenntnisschriften und in der Hochorthodoxie erarbeitet wurden. Das ist schlicht und schematisch, aber es ist weder sinnvoll noch machbar, hier eine elaborierte Rezeption und Reformulierung dieser Themen zuzugrundelegen, die nach meinem Dafürhalten, Orientierung und einen Plausibilitätscheck aus der Rezeption der ‚Christlichen Sitten‘ von Friedrich Schleiermacher gewinnen könnte.

27 Es läßt sich zeigen, daß dies die Pointe der in FC IV-VI vorgenommenen Abgrenzungen darstellt.

28 A. Peters, Erklärung (wie Anm. 14) 337.

wäre; dergleichen hat übrigens auch Barth in seinen Texten zur politischen Ordnung nicht im Ernst vertreten.²⁹

Betont man in der These das Wort ‚gottlos‘ (gottlose Bindungen), so handelt es sich nicht um eine Befreiung aus allen Bindungen, sondern aus den Bindungen, die darum ‚gottlos‘ sind, weil sie der Offenbarung in Christus zuwiderlaufen oder in Konkurrenz zu ihr treten. Die Verwerfung ist dann auch nicht so zu lesen, daß es darum ginge, die Existenz von Bereichen des Lebens zu leugnen, in denen wir Gottes Anspruch vor wie nach der Begegnung mit Christus ausgesetzt sind, sondern darum, festzuhalten, daß wir in diesen Bereichen des ‚natürlichen‘ Lebens eben dem in Christus offenbaren Gott ausgesetzt sind. Das entspricht etwa der Einsicht des Reformierten Emil Brunner³⁰ oder anderer, daß sich von der Christussoffenbarung her die alltägliche Verpflichtungserfahrung in ihrem eigentlichen Sinn als Verpflichtung zu einer je besonderen Gestalt der Liebe (als Elternteil, Ehepartner, Amtsträger etc.) erschließt. Daß Christen auch in einem weltlichen Amt nicht von einer Gegenmacht eines Schöpfers, sondern von eben dem Schöpfer als dem in Christus offenbaren Gott verpflichtet und darin immer der Heiligung und Rechtfertigung bedürftig sind³¹, ist dabei selbstverständlich und weiterer Ausdruck der Interpretation des Amtes und der ihm gesetzten Verpflichtungen von der Bindung an Christus her.

Diese Lesart legt auch ein Vergleich mit der Vorstellung der Thesen durch Hans Asmussen auf der Barmer Synode 1934 nahe, der darauf hinweist, daß es nicht darum gehe, zu bestreiten, daß in Natur und Geschichte Gottes Handeln und Anspruch erfahren wird, sondern darum, festzustellen, daß es heillos ist, in diesen Kreaturen Gottes ‚Gott ohne Christus‘ zu suchen.³² Es gehe darum, daß Rechtfertigung und Heiligung nicht auseinandergerissen werden dürfen – aber eben damit, so meine Folgerung, nicht darum, die Art und Weise und die Bindungen, in denen sich die Heiligung vollzieht, ohne jeden Blick auf die Wirklichkeit und deren Verpflichtungsstrukturen aus der Rechtfertigung allein abzufolgern.

4.3. Jeden Zweifel beseitigt These 5³³, die ausdrücklich festhält, daß es so etwas wie legitime Verpflichtungserfahrungen gibt, die das Handeln auch des

29 Der Text ‚Christengemeinde und Bürgergemeinde‘ nimmt nicht etwa eine Ableitung sozialer Strukturen aus offenbarungstheologischen Prämissen vor, sondern leitet dazu an, vorhandene Strukturen im Bereich des menschlichen Zusammenlebens daraufhin zu prüfen, ob sie ihrer Bestimmung, in ihrem Bereich ein Analogon der Offenbarung zu entsprechen: K. Barth, Rechtfertigung und Recht, Christengemeinde und Bürgergemeinde, ThSt 104, Zürich 1984, 49–82, hier 53–56 (5. und 6.).

30 E. Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, Zürich 1939, hier bes. Kap. 8, 14; 18; 21; 25; das gilt selbstverständlich auch für P. Althaus, Theologie der Ordnungen, Gütersloh 1934.

31 Barmer Theologische Erklärung These 2, Abgrenzung.

32 Vgl. H. Asmussen, Vortrag (wie Anm. 16) 50.

33 Vgl. dazu die sorgfältige Auslegung des Theologischen Ausschusses der EKL: W. Hüffmeier (Hg.), Für Recht und Frieden sorgen, Gütersloh 1986, hier bes. 22–59. Ob die von den Vf. herausgearbeiteten Abgrenzungen gegen den Staat als göttliche Ordnung (53) so das Er-

Christen ‚im weltlichen Bereich oder Regiment‘ an der Norm der menschlichen Einsicht und des menschlichen Vermögens und am bonum commune ausgerichtet: ‚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.³⁴ Das wird als eine eigene Anordnung Gottes notiert – hier ist eindeutig und wohl-tuend die offenbarungstheologische Engführung durchbrochen und es ist damit eben auch unmöglich, die übrigen Thesen als Ausdruck einer Barth'schen Theologie zu lesen.

5. In diesem Sinne gelesen, würde ich es für unschädlich halten, die Barmer Erklärung als lutherisches Bekenntnis zu übernehmen.

Diese Feststellung, daß die Übernahme eines Bekenntnisses ‚unschädlich‘ ist, reicht aber als Motivation, dies tatsächlich zu tun, nicht aus. Es ist die Frage zu stellen, ob und in welchem Sinne die Barmer Erklärung als ‚Norm und Richtschnur‘ betrachtet werden kann, nach der die Lehre und das Leben der Kirche auszurichten sind, als eine ‚Norm und Richtschnur‘ zumal, die den in der lutherischen Kirche geltenden Bekenntnissen nicht nur nicht widerspricht, sondern eine in einer bestimmten Situation vollzogene Abgrenzung als weiter verbindlich geltende Einsicht in der Kirche gegenwärtig hält. Diese Frage kann – in lockerem Anschluß an einen Gedanken von Albrecht Peters³⁵ affirmativ beantwortet werden:

5.1. Die Abgrenzung der Barmer Theologischen Erklärung richtet sich – s. o. I. und die Interpretation in 4. – im Zeitalter der säkularen, religionsförmigen Totalitarismen gegen eine Position, die außerhalb des Wirkungsbereiches der christlichen Verkündigung erwachsene Einsichten und weltanschauliche Positionen als normative Vorgaben des kirchlichen Lehrens und Handelns verbindlich machen will mit dem Ziel, das kirchliche Lehren und Handeln auf diese Vorgaben hin zu finalisieren. Die Notwendigkeit einer solchen Abgrenzung stellt sich in dem Moment in besonderer Weise, in dem in den abendländischen Gesellschaften neben den Kirchen Weltanschauungen auftreten, die als Gesamtdeutungen der Wirklichkeit religionsartige Züge aufweisen³⁶ und sich als Rahmen anbieten, in den die christliche Verkündigung sich zu integrieren hat und unter dessen Voraussetzungen der christliche Glaube sich zu verstehen hat.

gebnis der Debatten vor und während der Synode und damit den historischen Sinn treffen, scheint mir allerdings zweifelhaft zu sein.

34 These 5, Lehraussage, kursiv N. Sl.

35 Peters, Erklärung (wie Anm. 14) 327–337.

36 Vgl. dazu: E. Bärtsch, Die politische Religion des Nationalsozialismus, München 2002.

5.2. Faktisch hat sich der christliche Glaube immer in den Rahmen derartiger Gesamtdeutungen integriert – in den Zusammenhang des jüdischen Schöpfungs- und Geschichtsverständnisses zu Beginn der Kirchengeschichte, oder in den Rahmen der griechischen Kosmologie in den ersten Jahrhunderten und der aristotelischen Ontologie und Ethik seit der Wiederentdeckung des Aristoteles im Mittelalter. Dasselbe gilt für die Verbindung des christlichen Glaubens mit den Grundstellungen der Neuzeit. Allerdings erhebt die recht beratene Kirche den – im Laufe der Kirchengeschichte mit größerem oder geringerem Erfolg durchgesetzten – Anspruch, das jeweilige Gesamtverständnis der Wirklichkeit vom Zentrum der christlichen Verkündigung her zu durchdringen und nicht umgekehrt: die christliche Verkündigung dem jeweiligen Gesamtverständnis der Wirklichkeit zu integrieren. Die Rezeption der hellenistischen Logos-Tradition im Johannesprolog bringt auf der einen Seite die Bedeutung der Person Jesu unter diesen Voraussetzungen zur Sprache, gestaltet aber den vorgefundenen Begriff des ‚Logos‘ vollständig um, indem sie Jesus von Nazareth als diesen Logos identifiziert.

Während in den von der Kirche zutiefst geprägten vor- und frühmodernen Gesellschaften die kosmologischen oder geschichtsphilosophischen Gesamtdeutungsangebote von vornherein vom Deutungspotential des christlichen Glaubens her gelesen wurden, gewinnen sie in der Situation des weltanschaulichen Pluralismus in den modernen Gesellschaften ein eigenständiges Überzeugungspotential neben der Bindung an Christus und erheben den Anspruch, als Rahmentheorie das Vorzeichen und die Norm der Bindung an Christus zu sein.

5.3. In dieser Situation standen die Kirchen zu Beginn und im Verlauf des Dritten Reiches. In dieser Situation angesichts totalitärer Ideologien werden sie im Kontext pluraler Gesellschaften absehbar weiterhin stehen. Mit der Barmer Theologischen Erklärung haben Teile der Evangelischen Kirche den Anspruch erhoben, angesichts des Irrtums für die wahre Kirche zu sprechen, und sie haben die Aufgabe der ‚Unterscheidung der Geister‘ eingeschärft. Entsprechend der oben vorgestellten Lesart unterstreicht die Barmer Erklärung zum einen die Unterscheidung und die Vorordnung der Bindung an Christus vor jeden anderen Anspruch: Nicht jeder Anspruch muß der Christologie des Kriteriums der Bindung an Christus treten können und unter das Kriterium der Bindung an Christus treten können und mit ihr vereinbar sein – sei das nun der Dekalog, oder sei das eine bestimmte Geschichtsdeutung. Die Barmer Theologische Erklärung klärt in diesem Sinne die Kriterien, nach denen diese Verhältnisbestimmung zu erfolgen hat.

Auf der anderen Seite hält die These 5 fest, daß es christliches Leben nur als Lebensvollzug in der Welt und unter den Bedingungen der (gefallenen) Schöpfung gibt, deren nicht der Bindung an Christus entspringende Erfahrung und deren unbeliebig vorgegebene vor- und außerchristliche Deutung für die Kirche allerdings unter die Voraussetzung der Bindung an Christus tritt.

5.4. In diesem Sinne vollzieht die Barmer Theologische Erklärung eine notwendige und unter den Bedingungen religionsartiger Weltanschauungen weiterhin unverzichtbare Klärung, die für die Lehre und das Leben der Kirche weiterführend ist und die Funktion hat, die Eindeutigkeit der gehorsamen und vertrauensvollen Bindung an diesen Herrn zu wahren.

5.5. In diesem Sinne verstanden ist es nicht nur unschädlich, sondern sinnvoll und wohlgetan, die Entscheidung von Barmen als Bekenntnisgrundlage auch der lutherischen Kirchen zu übernehmen.

6. Allerdings stellt diese Anerkennung der Verbindlichkeit der Barmer Erklärung diese nicht den anderen Bekenntnisschriften gleich, sondern sie steht unter dem Vorbehalt der Geltung der lutherischen Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts³⁷ und unter dem Vorbehalt einer Interpretation des Sinnes dieser Erklärung, die der ausdrücklichen Absicht ihres Verfassers nicht entspricht. Daher sollte diese Übernahme durch einen kurzen Text eingeleitet sein, der die oben unter 2. genannten hermeneutischen Prinzipien notiert und eben deutlich macht, daß die lutherischen Kirchen, wenn sie diese Thesen übernehmen, sie nicht im Sinne der von Barth vorgenommenen Zuspitzung, in der die Thesen auch essentials der klassischen lutherischen Theologie treffen, versteht.

Summary

The question whether the Lutheran Churches should acknowledge the Theological Declaration of Barmen as one of the normative confessions of the Church was raised frequently since 1934. In this paper, the author shows that a Lutheran reception of the Barmen Theological Declaration is possible if and only if the Declaration of Barmen allows a non-Barthian interpretation that does not reject the Lutheran distinction of Law and Gospel resp. of creation and redemption and a 'natural theology' derived from these distinctions. The author shows that such a non-Barthian reading of the Declaration is possible. He secondly tries to show that a reception of the Barmen confession is not only innocuous but advisable: The Barmen Declaration does not only repeat the 16th century confessions but surpasses them by clarifying the stance the Churches (should) take towards the claims of quasi-religious worldviews of the specifically modern totalitarian ideologues.

Prof. Dr. Notger Slenczka, Humboldt-Universität zu Berlin, Theologische Fakultät, Unter den Linden 6, 10099 Berlin

37 Dazu vgl. den Beitrag von Chr. Art-Piscalar in diesem Heft. Es ist entscheidend, zu verstehen, daß die beispielsweise auch von Hans Asmussen vertretene Deutung der Bekenntnisbindung der lutherischen Kirchen vom existentiellen, je zu wiederholenden Akt des Bekenntnisses her den Rang der Stellung und der Funktion der Bekenntnisse im Luthertum nicht gerecht wird – diese Bekenntnisse haben ihre Verbindlichkeit als Ordnung für die Lehre der Kirche und stellen die Klärung eines hermeneutischen Schlüssels für die Deutung der Schrift dar – vgl. dazu die in Anm. 2 genannten Texte.