

UNIERTE BARTHREZEPTION IN DER DDR NACH DEM MAUERBAU

Henning Theißen

1. EINGRENZUNG VON THEMA UND METHODE¹

Kurz nach der friedlichen Revolution in Deutschland äußerte Friedrich Wilhelm Graf, Karl Barth sei für die Theologie in der DDR »Normaldogmatiker« gewesen.² Diese Einschätzung, die wohl vor dem hier nicht zu diskutierenden Hintergrund von Grafs Verständnis einer »Historisierung« der Theologie Barths zu verstehen ist, hat energischen Widerspruch besonders bei Wolf Krötke gefunden, der sie zum Anlass für die Diskussion einer Faustregel zur DDR-Theologiegeschichtsschreibung nahm. An den staatlichen wie kirchlichen Theologiestandorten von Greifswald bis Naumburg sei dieser Regel zufolge Barth mit Ausnahme von Berlin nur verhältnismäßig wenig rezipiert worden. Barths Theologie habe in der DDR ihre stärkste Wirkung in der Zeit vor dem Mauerbau entfaltet. Danach seien ihre Anliegen durch einen ver-

¹ Die Archivrecherchen zum vorliegenden Beitrag habe ich gemeinsam mit Daniel Martens, dem mein vorrangiger Dank gilt, im Evangelischen Zentralarchiv in Berlin (EZA) sowie im Evangelischen Landeskirchlichen Archiv in Berlin (ELAB) durchgeführt.

² Friedrich Wilhelm Graf, Traditionsbewahrung in der sozialistischen Provinz. Erste Überlegungen zur Deutung der »Kirche im Sozialismus«, in: Trutz Rendtorff (Hg.), Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR. Ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien (AKIZ B 20), Göttingen 1993, 253-280, hier 253. – Die Darstellung von Michael Murrmann-Kahl, Ein Prophet des wahren Sozialismus? Zur Rezeption Karl Barths in der ehemaligen DDR, in: ZNThG 1 (1994), 139-166 folgt trotz gewisser Detailkritik (164-165) methodisch vollauf Grafs modernitätstheoretischer Christentumsgeschichte, wenn versucht wird, Kirche und Theologie in der DDR durch »differenzierte historische Rekonstruktion« (164) des Sozialismusbegriffs in seiner Unterscheidung vom Marxismus-Leninismus (165) mentalitätsgeschichtlich einer durch »Staatsloyalität« (165) und »Etatismus« (165) geprägten »Realisierung der Moderne« (164) zuzuordnen. Dass dieser Versuch in der auf das Werk W. Krötkes (158), aber auch auf den Kirchenbund (161-162) und auf den Weißenseer Arbeitskreis (153 mit Anm. 56) gemünzten These kulminiert, ein theologiegeschichtliches »DDR-Spezifikum« (159) habe in der Annahme einer »Konvergenz von Barth und Bonhoeffer« (159) bestanden, weckt allerdings Zweifel, wie gut dem Autor die »differenzierte historische Rekonstruktion« seines Materials gelungen ist.

stärkten Rekurs auf Bonhoeffer vor allem im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK), speziell seinem Bonhoeffer-Komitee, modifiziert worden.³

Wenn es sich bei dieser Einteilung gleichwohl nur um eine Faustregel handelt, die Krötke dementsprechend sogleich relativiert, dann ihm zufolge deshalb, weil Barth insbesondere durch die ja maßgeblich von ihm mitverfasste Barmer Theologische Erklärung fraglos auch nach dem Mauerbau fortwirkte – etwa die aus der gescheiterten DDR-weiten Kirchenfusion stammende und auf Barmen aufbauende *Gemeinsame Erklärung zu den theologischen Grundlagen der Kirche und ihrem Auftrag in Zeugnis und Dienst* (Mai 1985) ist auch als Akt der Barthrezeption zu verstehen. Jene Faustregel ist auch darin ungenau, dass sie naturgemäß nicht die Gründe nennt, warum der Mauerbau als Zäsur in der ostdeutschen Barthrezeption wirkte. Doch kann man hierzu annehmen, dass die theoretischen Rahmenbedingungen des Verhältnisses von religiöser und politischer Gemeinschaft, die Barth in *Rechtfertigung und Recht* darlegte, in einer sich abriegelnden DDR nach 1961 nicht mehr so leicht auf die kirchliche und gesellschaftliche Praxissituation zu beziehen waren wie zuvor.

Trotz dieser Relativierung erlaubt jene Faustregel exakt die Eingrenzung des Themas, dem ich mich widmen will. Es wird bei meinen folgenden Beobachtungen zur DDR-Theologieggeschichte a) um die Zeit *nach dem Mauerbau* und b) um die *nicht durch Barmen vermittelte* Rezeption Barths gehen. Die entscheidende Frage wird eine methodische sein: Auf welche Weise kann man diese »postmurale« Barthrezeption⁴ charakterisieren, wenn sie nicht indirekter Art ist wie die durch Barmen vermittelte? Von Rezeption im herkömmlichen Sinne einer regelrechten Barth-Philologie kann man mangels Masse kaum sprechen. Andererseits darf man aus den wenigen Titeln ostdeutscher Provenienz, die die praktischerweise bis 1992 reichende Barth-Bibliographie

³ Vgl. Wolf Krötke, Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers Bedeutung für die Theologie in der DDR, in: KZG 7 (1994), 279-299 zur »Zeit nach dem Mauerbau« (283), hier 284: »Grundintentionen der Theologie Barths [...] wurden dann durch eine bestimmte Bonhoeffer-Interpretation weiter auf die Situation der Kirche in der DDR zugespitzt«. Zu Krötkes eigener Einschränkung dieser Faustregel vgl. 283-284. Zur Barthrezeption speziell am Berliner Sprachenkonvikt vgl. den Aufsatz »Profile der Theologie in der DDR« (ders., Die Kirche im Umbruch der Gesellschaft. Theologische Orientierungen im Übergang vom »real existierenden Sozialismus« zur demokratischen, pluralistischen Gesellschaft, Tübingen 1994, 235-248, hier 246). DDR-weit nennt Krötke andernorts die Beschäftigung mit Barth »auf die Dauer eher dünn« (146).

⁴ Ich persönlich verdanke diesen treffenden Ausdruck Axel Noack.

von Hans Markus Wildi nennt,⁵ weder quantitative noch insbesondere in Anbetracht in der DDR bestehender Publikationsschwierigkeiten qualitative Rückschlüsse ziehen; ebensowenig aus der Tatsache, dass der Verbundkatalog, dem die ostdeutschen Hochschulbibliotheken angehören,⁶ für das Erscheinungsland DDR nur eine Handvoll Titel zum Schlagwort »Karl Barth« nachweist, zu denen freilich noch die im DDR-Buchhandel nicht erhältlichen Werke hinzukommen, die Autoren wie z.B. Wolf Krötke oder Werner Krusche in Westdeutschland publiziert haben. Zu bedenken ist auch eine gewisse Anzahl von Qualifikationsschriften an den theologischen Ausbildungsstätten, die schon dieses Genres wegen nicht im Buchdruck erschienen sind.⁷ Hinzu kommen neben Texten im Umfang von Zeitschriftenaufsätzen⁸ auch die an den genannten Einrichtungen durchgeführten Lehrveranstaltungen, unter denen freilich selbst am Berliner Sprachenkonvikt in den 1980er Jahren nur zwei ausdrücklich Barth zum Thema hatten.⁹ Zu all diesen Fragen der Barthrezeption besteht erheblicher Forschungsbedarf.

Als methodischer Ausgangspunkt für die Charakterisierung der nicht-indirekten, postmuralen Barthrezeption scheinen mir die Überlegungen hilfreich, die der berlin-brandenburgische Bischof Gottfried Forck beim Symposium des Sprachenkonvikts zu Barths 100. Geburtstag 1986 anstellte.¹⁰ Forck

⁵ Vgl. Hans Markus Wildi, *Bibliographie Karl Barth*, Bd. II, hg.v. Jakob Matthias Osthof, Zürich 1992.

⁶ Vgl. unter der Internetadresse gso.gbv.de (04.04.2014).

⁷ Z.B. die Habilitationsschrift (Dissertation B) von Bernd Hildebrandt (Universität Greifswald) zur Natürlichen Theologie bei Barth; thematisch ein Pendant zu der entsprechenden Studie von Christof Gestrich.

⁸ Einiges hierzu wird u. in Abschn. 2.2 behandelt. Die schon recht bald nach der deutschen Wiedervereinigung erschienene Studie von Armin Kistenbrügge / Gerhard Sauter, *Die »Theologischen Versuche« als Spiegel der Theologie in der DDR*, in: VF 38 (1993/2), 15-29 gibt als hilfreicher Erstüberblick noch wenig Hinweise für die spezifische Frage des Umgangs mit Barth.

⁹ Dieses Ergebnis einer Pilotrecherche verdanke ich Daniel Martens.

¹⁰ Vgl. zum Folgenden Gottfried Forck, *Karl Barth und der Weg der Kirche in der DDR*, in: Heideleore Köckert / Wolf Krötke (Hg.), *Theologie als Christologie. Zum Werk und Leben Karl Barths. Ein Symposium*, Berlin 1988, 147-158. Forcks Referat war eines der beiden (das andere stammte von H. Falcke), die bei der Zensur des Manuskripts durch das Presseamt der DDR Anstoß erregten, so dass sich die Drucklegung bis 1988 hinzog. Nach den recht schematischen Einsprüchen des bestellten Zensors (D. Kraft) war die zeitgeschichtliche Einordnung von Forcks Bezugstexten durch einen eigens angeforderten Zweitensor (Horst Dohle) letztlich entscheidend für die Erteilung der Druckgenehmigung (vgl. Siegfried Bräuer / Clemens Vollnhals [Hg.], »In der DDR gibt es

unterschied hier zwischen einem als »sehr indirekt« eingeschätzten Einfluss, den Barth aufgrund seiner Werke (die in der DDR dank des Lizenzdrucks der Evangelischen Verlagsanstalt weithin greifbar waren) ausgeübt, und einer solchen Rezeption, die den »Weg der Kirche in der DDR« beeinflusst habe.¹¹ Nach Forcks Terminologie zu urteilen, muss man sich diesen zweiten Strang der ostdeutschen Barthrezeption offensichtlich weniger indirekt vorstellen, weil er im kirchlichen Leben der DDR direkt greifbar und damit kontextspezifisch ist. Die Direktheit dieser Rezeptionsweise besteht also darin, dass sie die Funktion, die der jeweilige Text für die Kirche besitzt, gleichsam mitrezipiert, also nicht nur den Text als solchen aufgreift (dies wäre dann vergleichsweise die indirekte Rezeption). Inwieweit die damit unterstellte Vergleichbarkeit kirchlicher Situationen beim Text und bei seiner Rezeption tatsächlich gegeben sein kann, wird im Weiteren zu bedenken sein.

Wir können als methodischen Leitfaden aus den bisherigen Überlegungen folgern: *Direkte Barthrezeption ist kontextspezifisch, indirekte hingegen kontextunabhängig* – selbst dann, wenn sie direkt auf Barths Texte zurückgreift, wie dies neben dem schon erwähnten W. Krötke etwa mit seiner bekannten Habilitationsschrift zu Barths Sündenlehre¹² der Naumburger Systematiker Ingo Klaer im selben Berliner Symposiumsband tut.¹³ Auf gerade einmal 15 Seiten rollt Klaer die gesamte Offenbarungsproblematik im Sinne der zweiten Generation der neuzeittheoretischen Richtung der Barthinterpretation¹⁴ samt den sich daraus ergebenden Anfragen an Barths Pneumatologie

keine Zensur«. Die Evangelische Verlagsanstalt und die Praxis der Druckgenehmigung 1954-1989, Leipzig 1995, 361-371 [Dok. 50]).

¹¹ Zitate: Forck, Barth und DDR, 147. Als Beispiele dienten Forck außer Barmen Barths bekannter *Brief an einen Pfarrer in der DDR* (1958), sein *Gutachten zu den Zehn Artikeln von Freiheit und Dienst der Kirche* (1963) und Barths Tauflehre (1943/67).

¹² Vgl. Wolf Krötke, *Sünde und Nichtiges bei Karl Barth*, Berlin 1970 (ThA 30). In dieser Schriftenreihe (»Theologische Arbeiten«) erschienen bis zur friedlichen Revolution 48 Bände. Neben den ca. 25 theologischen Printzeitschriften der DDR inklusive der kirchlichen Amtsblätter sind postmural ebenfalls bedeutsam die seit 1958 erschienenen »Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft« (83 Hefte bis 1989), in denen sich allerdings keine einschlägigen Beiträge zur Barthrezeption finden. Dieselbe Einschränkung ist auch für die territorialkirchengeschichtlich ausgerichteten »Herbergen der Christenheit« zu machen, die bis heute existieren.

¹³ Vgl. Ingo Klaer, Überlegungen zum Offenbarungsbegriff Karl Barths, in: Köckert / Krötke (Hg.), *Theologie als Christologie*, 90-105.

¹⁴ In der Betrachtung der von Trutz Rendtorff inaugurierten neuzeittheoretischen Barth-Interpretation schließe ich mich der hervorragenden Münsteraner Dissertation von Stefan Holtmann, *Karl Barth als Theologe der Neuzeit. Studien zur kritischen Dar-*

auf – und das kontextunabhängig allein aufgrund der *Kirchlichen Dogmatik*, denn der einschlägige Kontext seiner Darlegung war zu diesem Zeitpunkt bloß virtuell: Die Münchner Antrittsvorlesung von Friedrich Wilhelm Graf war 1986 noch nicht veröffentlicht und die großen Barth-Darstellungen z.B. von Dietrich Korsch und Georg Pfleiderer nicht einmal geschrieben.¹⁵

Klaers durch und durch textbezogene Barthinterpretation, die wie Krötkes Untersuchung zu Barths Sündenlehre ebenso gut im ost- wie im westdeutschen Zusammenhang vorstellbar ist, veranlasst mich dazu, Forcks methodischer Leitfrage nach der *Kontextspezifik* der in der DDR anzutreffenden Barthrezeption die Frage an die Seite zu stellen, *welche konkreten Texte Barths* von den jeweiligen Rezipienten aufgegriffen werden. Meine Überlegungen zur postmuralen Barthrezeption versuchen also das Verhältnis von Text und Kontext angemessen zur Geltung zu bringen.

2. ZUR REZEPTION VON »RECHTFERTIGUNG UND RECHT«

Das Zusammenspiel von Text- und Kontextspezifik kann man sich meines Erachtens gut daran klar machen, dass der Mauerbau schon für diejenigen Exponenten von Barths Theologie eine Zäsur markiert, die in der DDR den größten Einfluss gehabt haben dürften.¹⁶ Da sie alle in eigenen Beiträgen des vorliegenden Bandes behandelt sind, kann ich mich kurz fassen.¹⁷

stellung seiner Theologie (FSÖTh 118), Göttingen 2007 an, der an jüngeren Interpreten v.a. Dietrich Korsch und Georg Pfleiderer behandelt.

¹⁵ Dass der Zensor (D. Kraft) Klaers Beitrag als »ausgesprochen langweilig« empfand (Bräuer / Vollnhals [Hg.], Druckgenehmigung, 363), sagt mehr über den Zensor als über den Autor, dem es so gelang, anstandslos die Zensur zu passieren. Das kann bei einem Beitrag, der gerade die politisch ambitionierteren Barthrezeptionen Westdeutschlands vorwegnimmt – vgl. nur Anm. 2 meines Beitrags! –, eigentlich kein langweiliger Vorgang sein.

¹⁶ Die von Gerhard Besier vertretene Behauptung, dass mit dem Ende dieser Auseinandersetzungen eine grundsätzliche Akzeptanz der SED-Diktatur in die evangelischen Kirchen der DDR eingezogen und jede grundsätzliche Infragestellung des politischen Systems aufgegeben worden sei (z.B. ders., Art. Evangelische Kirchen, in: Lexikon Opposition und Widerstand in der SED-Diktatur, hg.v. Hans-Joachim Veen u.a., Berlin 2000, 122-125), erscheint mir als ein bemerkenswertes Beispiel kontextunsensibler Interpretation.

¹⁷ Die folgenden drei Namen werden auch von Krötke, *Theologie in der DDR*, 288.291.293 hervorgehoben.

Heinrich Vogel, der sowohl im Westen (Kirchliche Hochschule Zehlendorf) als auch im Osten Berlins (Humboldt-Universität und Sprachenkonvikt) wirkte, dürfte Barth persönlich am nächsten gestanden haben; gleichzeitig aber scheint sein Einfluss auf Vogel nach den intensiven brieflichen Auseinandersetzungen um Barths Anthropologie und Vogels Christologie¹⁸ abgenommen zu haben.

Johannes Hamel setzte sich mit Barth am eingehendsten nach dem zweiten Kirchenkampf auseinander, der in einem Gespräch zwischen SED- und Kirchenvertretern am 10.06.1953 zu einer Art Waffenstillstand geführt wurde.¹⁹ Die nach der Niederschlagung des Juniaufstands folgenden Konflikte betrafen nicht mehr Verhaftungen von Pfarrern (wie bei Hamel selbst), sondern die Junge Gemeinde sowie später die Konfirmation und Jugendweihe. Hamels These von den Marxisten als »Dienstleuten Christi«²⁰ ist wohl ohne Barths Behauptung aus *Rechtfertigung und Recht*, dass auch der hinter seiner Norm zurückbleibende Staat seinem Dienst an der Herrschaft Christi »nicht entlaufen« könne,²¹ kaum denkbar – genauso aber ist Hamel mit diesem Konzept nach dem Mauerbau schon bald »immer schwerer verstanden« worden, wie A. Noack urteilt.²² Gleichzeitig ist zu bedenken, dass Hamels Urteil in der politischen Ethik keinen Nachweis literarischer Rezeption von Barths Schrift erlaubt, sondern diese eher den Ausgangspunkt markiert, hinter den Hamel nicht zurückkann und -will.

¹⁸ Vgl. Wilhelm Hüffmeier, »Magno consensu in dissensu« – die theologische Freundschaft zwischen Karl Barth und Heinrich Vogel, in: ZThK 105 (2008), 36–62, hier 45 summarisch zu den genannten Auseinandersetzungen.

¹⁹ Vgl. zum kirchenzeitgeschichtlichen Hintergrund: Martin Greschat, Protestantismus im Kalten Krieg. Kirche, Politik und Gesellschaft im geteilten Deutschland 1945–1963, Paderborn 2010, 135–151 für die Zeit bis zum 17.06.1953 sowie 163–168 und 218–240 für die darauf folgenden prämurale Konflikte bis hin zu der Debatte um die Legitimität des SED-Staates.

²⁰ Zuerst dargestellt in Hamels Beitrag zur Festschrift für Eduard Thurneysen (1958), findet sich dieser Gedanke ausführlicher entfaltet in: Johannes Hamel, Christenheit unter marxistischer Herrschaft (unterwegs, Heft 7), Berlin 1959.

²¹ Karl Barth, *Rechtfertigung und Recht* [1938], NA in: ders., *Rechtfertigung und Recht – Christengemeinde und Bürgergemeinde – Evangelium und Gesetz*, Zürich 1998, 5–45, Zitat 13.

²² Axel Noack, Johannes Hamel (1911–2002). Christus bekennen zur Rechten und zur Linken, in: Albrecht Beutel (Hg.), *Protestantismus in Preußen. Lebensbilder aus seiner Geschichte*, Bd. V, Frankfurt 2009, 341–364, Zitat 359.

Günter Jacobs noch prominentere These vom »Ende des konstantinischen Zeitalters«²³ verrät ebenfalls eine intensive, nur in ihrer Ausrichtung zu Hamel gegenläufige, Auseinandersetzung mit den Motiven aus *Rechtfertigung und Recht*. Die Annahme liegt also nahe, dass Barth mit dieser einschlägigen Schrift vor allem in den theologischen Debatten der späten 1950er Jahre um das Verhältnis der Kirche zum Staat ein wichtiger Bezugs- und Ausgangspunkt evangelischer Theologie in der DDR war. Als der isolationistische Mauerbau hier von Staatsseite Fakten schuf, die den gesellschaftlichen Resonanzraum abschnitten, den Barths entsprechendes Konzept erfordert, war es verständlich, dass sich die Befassung mit Barth anderen Themen widmete, unter denen die Tauflehre herausragt. Ehe ich mich aber dieser zuwende, sind einige Überlegungen zu gewissermaßen kleineren Rezeptionslinien der Gedanken aus *Rechtfertigung und Recht* angebracht.

2.1. DER BISCHOFSWERDAER ARBEITSKREIS

Der Ort Bischofswerda weist in die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens, in der durch die Kirchliche Bruderschaft bei deutlicher Sozialismusaffinität auch eine gewisse Barthrezeption (z.B. bei Walter Feurich)²⁴ anzutreffen war. Allerdings war das nicht die Linie des Bischofswerdaer Arbeitskreises.²⁵ Seine Wirkungszeit weist vielmehr noch hinter den Mauerbau zurück in die Jahre der kirchlichen Handreichungen, mit denen versucht wurde, auf die sich zuspitzende Auseinandersetzung von Staat und Kirche einzuwirken. Die diesbezüglichen Äußerungen der EKV (1959) und insbeson-

²³ Zu Günter Jacob vgl. außer dem Beitrag im vorliegenden Band überblicksartig: Michael Hüttenhoff, Günter Jacob. Kirchliche Praxis in zwei Weltanschauungsdiktaturen, in: Lucia Scherzberg (Hg.), »Doppelte Vergangenheitsbewältigung« und die Singularität des Holocaust, Saarbrücken 2012 (Theologie.Geschichte, Beiheft 5), 357-394, besonders 365-385 (auch online: http://universaar.uni-saarland.de/journals/public/journals/3/Komplettausgabe_tgBeiheft5.pdf [04.04.2014]).

²⁴ Vgl. die Textedition Karl Barth, Klärung und Wirkung. Zur Vorgeschichte der »Kirchlichen Dogmatik« und zum Kirchenkampf, hg.v. Walter Feurich, Berlin 1966 (zu Barths 100. Geburtstag 1986 unter verändertem Titel »Klärung – Wirkung – Aufbruch« in 2. Aufl.).

²⁵ Zu dem in der Forschung unterrepräsentierten Wirken des Arbeitskreises vgl. Thomas Friebe, Kirche und politische Verantwortung in der sowjetischen Zone und der DDR 1945-1969. Eine Untersuchung zum Öffentlichkeitsauftrag der evangelischen Kirchen in Deutschland, Gütersloh 1992, 272-275; Sebastian Engelbrecht, Kirchenleitung in der DDR. Eine Studie zur politischen Kommunikation in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens 1971-1989 (AKThG 6), Leipzig 2000, 89-91.

dere der VELKD (1960) liegen am nächsten als Auslöser für die Thesenreihe »Der Christ in unserem Staat«.²⁶ Sie war die erste von drei Äußerungen, in denen der Bischofswerdaer Arbeitskreis den Evangeliumsanspruch artikuliert, mit dem die Kirche noch vor ihrer Positionsbestimmung im Gegenüber zum Staat aufzutreten habe. Besonders die erste, noch vor dem Mauerbau in der »Hoffnung auf Wiedervereinigung« (213) verfasste Thesenreihe anerkennt zwar eindeutig die just 1960 heftig umstrittene staatsrechtliche Legitimität der DDR, behauptet aber bei Aufnahme klassischer Topoi lutherischer Staatslehre (»[d]ie Guten loben« und »die Bösen strafen«, 214) mit deutlicher Anlehnung an Barths *Rechtfertigung und Recht* die christlich-eschatologische Einordnung des Staates in den Herrschaftsbereich Christi (»Tag Christi«, 214) als den »einzige[n] Weg« (214) zur Erhaltung des – auch des seinen Auftrag unterbietenden – Staates. Entsprechend kritisch wird – bei Bestreitung einer spezifisch christlichen »Gesellschaftsordnung« (213) – die christliche »Loyalität« zum Staat aufgefasst, als deren Grenzen die Bischofswerdaer Thesen ausdrücklich unter anderem die »Jugendweihe« (214), das »Bekenntnis zum dialektischen Materialismus« (214), die unfreien Wahlen (214) und die Staatssicherheit (214) nennen. Die Einschätzung dieser Thesen als Vorordnung der Königsherrschaft Christi vor die lutherische Zwei-Reiche-Lehre²⁷ wird außerdem durch Äußerungen mehrerer Mitglieder des Arbeitskreises wie des sächsischen Oberlandeskirchenrates D. Mendt gedeckt, der hier rückblickend eine »verbesserte Zwei-Reiche-Lehre«, weil »immer unter der Herrschaft Christi«, sah.²⁸

Mendt selbst und mehr noch der spätere Bischof der KPS Werner Krusche belegen allerdings, dass der vom Bischofswerdaer Arbeitskreis vor allem in seiner zweiten Thesenreihe »Christliche Gemeinde in der DDR« (1961) hochgehaltene Evangeliumsanspruch auf eine *missionarische* Kirche zielte, die sich

²⁶ In der DDR konnte die Thesenreihe nicht gedruckt werden; sie erschien im Westen in dem der Kirchlich-theologischen Sozietät und der Kirchlichen Bruderschaft im Rheinland verbundenen Periodikum *Kirche in der Zeit* (KiZ 15 [1960], 213-216). Zitate daraus im laufenden Absatz mit bloßer Seitenangabe in Klammern.

²⁷ So insbesondere Friebe, Politische Verantwortung, 272.

²⁸ Dietrich Mendt, Kritische Distanz zum Staat – eine notwendige biblische Haltung? [ausführlicher 1992 u.d.T.: Lehren aus der DDR-Vergangenheit. Distanz zum Staat – eine notwendige politische Haltung?], in: ders., »Die Welt setzt die Tagesordnung ...« Beiträge zur missionarischen Kirche, m. einem Aufsatz v. Johannes Hempel, hg.v. Wolfgang Ratzmann, Leipzig 2008, 177-186, Zitate 178 (unter Berufung auf den früheren sächsischen Landesbischof Gottfried Noth).

als solche der Welt auch in Gestalt des Sozialismus zuwenden sollte,²⁹ ohne diese mit der Bonhoeffer-Rezeption des ungleich bekannteren Weißenseer Arbeitskreis als »mündige Welt« zu überhöhen.³⁰ Man könnte daher im Bischofswerdaer Arbeitskreis eher eine bestimmte, später allerdings von der Wirksamkeit Albrecht Schönherr überflügelte Linie der Bonhoeffer-Rezeption sehen als einen spezifischen Beitrag zur Rezeption Barths. Diese Einschränkung ist umso mehr zu machen, als der Naumburger Praktische Theologe Gottfried Voigt und mehr noch der sächsische Landesbischof Johannes Hempel, die ebenfalls dem Bischofswerdaer Arbeitskreis angehörten, später gerade in der Frage der Zwei-Reiche-Lehre Korrekturen anbringen konnten, die entweder im bewusst lutherischen Schema verblieben (Voigt)³¹ oder aber die Nennung Bischofswerdas augenscheinlich bewusst vermieden (Hempel).³²

²⁹ Vgl. Werner Krusche, Das Missionarische als Strukturprinzip [1964], in: ders., Schritte und Markierungen. Aufsätze und Vorträge zum Weg der Kirche (APTh 9), Göttingen 1971, 109-125, insbesondere 123, wo die so verstandene Kirche als »aufnahmefähig, ausstrahlungskräftig und aussendungstüchtig« charakterisiert wird. Generell schlägt sich die missionarische Akzentuierung der Ekklesiologie bei diesen Vertretern des Bischofswerdaer Arbeitskreises darin nieder, dass das Verhältnis der Kirche zum Staat in übergeordnete systematisch-theologische Fragestellungen eingebettet wird. Bei Mendt, dessen von Ratzmann gesammelte Aufsätze den charakterisierenden Untertitel »Beiträge zur missionarischen Kirche« vollauf rechtfertigen, betrifft dies das ethische Problem von Gut und Böse, in dem die Kirche Orientierung zu geben hat; bei Krusche betrifft es die dogmatische Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt.

³⁰ Die entscheidende Passage der zweiten Bischofswerdaer Thesenreihe begnügte sich damit, Bonhoeffers Wort von der nurmehr »im Beten und im Tun des Gerechten« bestehenden Kirche im Zusammenhang zu zitieren, der diese Kirchenbestimmung als von Gott auferlegtes Interim deutet (»Bis dahin wird die Sache der Christen eine stille und verborgene sein«), und dann schlicht die rhetorische Frage zu stellen: »Wieweit trifft dieses Wort Bonhoeffers auch heute noch zu?« (zit. nach KiZ 17 [1962], 227-230, hier 229).

³¹ Gottfried Voigt, Barmen II in lutherischer Sicht, in: Alfred Burgsmüller (Hg.), Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde. Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Gütersloh 1974, 81-93, äußert sich bewusst als Unionslutheraner, trägt aber darin kein barthianisches »Vorzeichen«; vielmehr ist für ihn die Zwei-Reiche-Lehre die lutherische Art, von der Königsherrschaft Christi »richtig zu reden« (83).

³² Dass der frühere sächsische Landesbischof Johannes Hempel, Das »begrenzte politische Mandat« der Kirche. Zur Bedeutung und Tragfähigkeit einer theologischen und kirchenpolitischen Option, in: Kurt Nowak / Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hg.), Zehn Jahre danach. Die Verantwortung von Theologie und Kirche in der Gesellschaft, Leipzig 1999, 97-108 ausführlich unter kirchenzeitgeschichtlichen Gesichtspunkten von Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi handelt, ohne bei diesem Thema auf

Die Art und Weise, wie im Bischofswerdaer Arbeitskreis barthianische Vorstellungen von der Königsherrschaft Christi rezipiert wurden, mündete zuletzt in den breiteren Strom der theologischen Tätigkeit beim BEK ein – jedoch in einer gegenüber dessen Hauptlinien eigenständigen Profilierung.³³ Für unsere Fragestellung postmuraler Barthrezeption ist aber zu betonen: Ohne Barth im Hintergrund wäre die im Bischofswerdaer Arbeitskreis unternommene Differenzierung gegenüber dem stärker auf Bonhoeffer zurückgreifenden BEK kaum vorstellbar, und so wird man seine drei Thesenreihen auch für die Barthrezeption in der DDR im Blick behalten müssen. Allerdings ist die in unseren methodischen Eingangsüberlegungen geforderte Textspezifik bei diesem ganzen kirchenzeitgeschichtlichen Komplex kaum voll einzulösen. Barths *Rechtfertigung und Recht* ist hier nicht so sehr als literarische Vorlage vertreten, sondern als ein textlicher Grundpfeiler, an dem die Diskussion nicht vorbeikann.

2.2. DAS PERIODIKUM »DIE ZEICHEN DER ZEIT«

Für die Rezeption der Gedanken, die Barth in *Rechtfertigung und Recht* entwickelt hat, ragen unter den theologischen Äußerungen aus der DDR *Die Zeichen der Zeit* schon deshalb heraus, weil diese Zeitschrift während der gesamten Dauer des SED-Staates erschienen ist. Jens Bulisch hat dem 2006 eine eigene Monographie gewidmet, in der er hervorhebt, dass Gerhard Brennecke die Zeitschrift 1947 betont im Geiste der Sozialethik Barths gegründet habe

den Bischofswerdaer Arbeitskreis zu sprechen zu kommen, kann man kaum als zufällig werten. Dafür spricht auch, dass Hempel an dessen erster Thesenreihe noch nicht beteiligt war (Hinweis von Engelbrecht, Kirchenleitung, 90). In sachlicher Hinsicht fällt als Differenz Hempels zu Mendt und Krusche (vgl. die vorigen Anmerkungen) auf, dass er im Gegensatz zu diesen beiden das Thema Kirche und Staat nicht auf umgreifende dogmatische oder ethische Fragestellungen bezieht.

³³ Diese Profilierung spiegelt auch die dritte, sich in EKU-Tradition als »Handreichung« bezeichnende Thesenreihe »Kirche, Krieg und Frieden« von 1963 (nach abgelegener Erstveröffentlichung im *Konvent ehemaliger Berliner Theologiestudenten* 5/1964 nachgedruckt in: *ZdZ* 48 [1994], 150-155). Sie übernimmt bei deutlicher Klage über »die marxistische Ideologisierung des Friedensbegriffes« die von sowjetischer Seite vertretene These der »Koexistenz« von »antagonistischen« Gesellschaftssystemen, verbindet diese aber in einer Fußnote (155 Anm. 1) mit der Vorstellung der »Komplementarität« aus den für die Friedenspolitik der EKD seit 1959 bestimmenden Heidelberger Thesen. Wenngleich diese Interpretation in der Konstellation des Kalten Krieges auch gewiss im Sinne eines »Dritten Weges« an keiner Seite des Tisches eindeutig Platz nimmt, so kann man doch fragen, ob das nicht in diesem Fall damit erkaufte ist, sich zwischen alle Stühle zu setzen.

und mit ihr u.a. ein theologisches Wächteramt der Kirche gegenüber dem Staat habe etablieren wollen.³⁴ Nicht der Mauerbau, sondern erst Brenneckes krankheitsbedingter Rückzug im Vorfeld der sozialistischen DDR-Verfassung habe dieses Konzept in den Hintergrund gedrängt, als *ZdZ* 1968 aufhörten, Westpublikationen eigens zu rezensieren, und als hinter den Kulissen ein Machtkampf um die Chefredaktion entbrannte, in dessen Ergebnis die zuvor schon stark gewordene Position des SED-treuen Gerhard Bassarak allmählich die Oberhand gewann.³⁵

Bulisch stellt die entsprechenden Vorgänge plastisch dar; gerade aus Sicht unierter Bartherezeption verdienen jedoch zwei Auffälligkeiten Notiz, die, wenn ich recht sehe, bei Bulisch nicht behandelt werden. Zum einen springt ins Auge, dass in den *ZdZ*, die trotz ihrer Gründungsausrichtung nie programmatisch zum Thema Barth auftraten, just in den Jahren von Brenneckes schrittweisem Rückzug einige kurze Texte Barths aufgrund einer offensichtlich planvollen Redaktionsentscheidung nachgedruckt wurden – äußere Anlässe wie Barths 80. Geburtstag bzw. sein Tod zwei Jahre später allein können dies nicht erklären. Da die kleine Serie mit vollzogenem Wechsel in der Chefredaktion an ihr Ende kommt, ist vielmehr ein Zusammenhang mit dieser Personalie denkbar.³⁶ Zum anderen und eigentlich noch auffälliger kam es, gerade als die Nachfolge Brenneckes zugunsten des zwischen Staat und Kirche ausgehandelten Kompromisskandidaten Heinz Blauert geklärt war, zu einem programmatischen Versuch, die Ausrichtung der Zeitschrift neu festzulegen. Günter Wirth, der der Ost-CDU verpflichtete Schriftleiter der in Nachfolge von *Glaube und Gewissen* neu gegründeten Zeitschrift *Standpunkt*, legte 1973 eine Analyse der ersten Jahrgänge von *ZdZ* vor, die Brenneckes

³⁴ Vgl. Jens Bulisch, *Evangelische Presse in der DDR. »Die Zeichen der Zeit« (1947-1990)* (AKIZ B 43), Göttingen 2006, 71-81, v.a. 73 zum Wächteramt, das die Kirche sowohl intern als auch extern ausüben sollte.

³⁵ Vgl. zu alledem die plastische Schilderung von Bulisch, *Evangelische Presse*, 302-316.

³⁶ Es handelt sich um folgende Texte: *Kirche und Theologie heute. Ein Gespräch* (*ZdZ* 20 [1966], 285-289); *Ein Lehrer der christlichen Kirche* [aus: *Lutherfeier 1933 = Theologische Existenz heute*, Heft 4, 1933] (*ZdZ* 21 [1967], 132-136); *Zum 200. Geburtstag von Friedrich Schleiermacher* [aus: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 1947] (*ZdZ* 22 [1968], 401); *Theologische Existenz heute* [1933, in Auszügen] (*ZdZ* 23 [1969], 161-165); *Vom Verhältnis der theologischen Generationen* [Orig.: *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 47 (1941/8) 114-116] (*ZdZ* 24 [1970], Beilage zur Predigtvorbereitung, 46-48).

barthianisches Konzept geradezu auf den Kopf stellte.³⁷ Durch geschickte Zitatauswahl gelang es Wirth, Brenneckes Vorstellung vom doppelten Wächteramt der Kirche, das sich nicht nur auf sie selbst, sondern auch auf den Staat erstrecken sollte, so wegzueskamotieren, dass nurmehr ein blasser gesellschaftlicher Beitrag der Zeitschrift übrig blieb, den man eher im Sinne der Neuausrichtung nach Brenneckes Abgang als systemstabilisierend wahrnehmen musste.³⁸ Hier wurde also ohne Nennung Barths der Versuch gemacht, ihn aus der DDR-Theologieggeschichte gewissermaßen zu tilgen. Von einer förmlichen Barth-Rezeption wird man daher hier nicht sprechen können; man wird aber – ähnlich wie schon beim Bischofswerdaer Arbeitskreis – sagen müssen, dass diese Episode gerade in dem, was sie in gegenüber Barth kritischer Ausrichtung verschweigt und damit unausgesprochen voraussetzt, nur auf dem Hintergrund tatsächlicher Rezeption Barths denkbar ist.

Nach diesen Überlegungen, die eher kleine Nachträge zu den größeren Kapiteln der Theologieggeschichte der DDR sind, wende ich mich nun der Rezeption von Barths Tauflehre zu.

3. ZUR REZEPTION VON BARTHS TAUFLERE

Barths Lehre von der Taufe, die er nach der mitten im Zweiten Weltkrieg (1943) veröffentlichten Beinahe-Bestreitung ihrer Sakramentalität 1967 im Fragment der Ethik der Versöhnung (KD IV/4) konsequent entlang der probaten Unterscheidung von Gottes Wort (hier: Geisttaufe) und menschlicher Antwort (hier: Wassertaufe) entwarf, leistete *fraglos* den im kirchlichen Leben bestehenden Zweifeln an der Legitimität der Unmündigentaufe Vorschub und konnte faktisch als Argument für die Freiwilligkeitstaufe rezipiert werden, auch wenn Letzteres zumindest *nicht so fraglos* den Intentionen von Barths Text entsprechen dürfte. Jedenfalls ist festzuhalten, dass in den hier vorzustellenden Diskursen die Kindertaufe nur höchst selten völlig abgelehnt wird; es sind auch keine baptistischen Stimmen in diesen Diskursen vertreten. Regelmäßig geht es vielmehr um die »Freigabe des Taufalters« und den Taufaufschub in Teilen der christlichen Elternschaft, nicht selten unter der Pfarrerschaft.

³⁷ Vgl. Günter Wirth, »Die Zeichen der Zeit« – Eine Analyse der ersten Jahrgänge, in: *ZdZ* 31 (1977), 178-186.

³⁸ Wirth, Analyse, 179 sieht für die Kirche nach *ZdZ* eine »doppelte Aufgabe« der »inneren Stärkung der Gemeinde« und des »Gesprächs mit der Welt«.

In diesem Sinne sind in unserem Untersuchungszeitraum besonders für die Kirchen der EKU, die im Unterschied zu den lutherischen Kirchen auf alternative Grundlagen reformatorischer Bekenntnisbildung neben der klar auf die Säuglingstaufe festgelegten *Confessio Augustana* zurückgreifen konnten, teils lebhaft Debatten um die Rezeption von Barths Tauflehre zu verzeichnen. Dabei wird sogleich ein signifikanter Unterschied zwischen Ost und West sichtbar, denn für eine Kirche, die nach 1961 unter dem Druck eines sich nach außen abschottenden und nach innen uniformierenden Staates stand, hätte jede ekklesiologisch auf Freiwilligkeit der Taufe abzielende Barthrezeption eine Schwächung der Kirche gegenüber diesem staatlichen Druck bedeutet. Dabei ist, wie besonders W. Krötke unterstrichen hat, die entgegengesetzte Entscheidung für die Volkskirche selbst eine spezifische Rezeption Barths, nämlich seines Lehrtopos von einer Kirche »unter Druck«.³⁹ Dieser gibt gewissermaßen den Kontext an, in dem der Text von Barths Tauflehre in der DDR postmural rezipiert wird. Die Bedeutung dieser doppelten Text- und Kontextsensibilität zeigt sich im Vergleich mit der Rezeption von Barths Tauflehre in der westdeutschen EKU.

3.1. DIE TAUFAUSSCHÜSSE AUF DER EBENE DER EKU

Womöglich mitveranlasst durch die publizistische Kontroverse zwischen Kurt Aland und Joachim Jeremias um die Säuglingstaufe im Neuen Testament, setzte der noch nicht aufgegliederte, aber durch das Grenzregime der DDR schon in seiner Wirksamkeit eingeschränkte Rat der EKU 1964 einen Taufausschuss ein, der nach mehr als dreijähriger Tätigkeit und 14 Sitzungen zwar einen umfangreichen Abschlussbericht,⁴⁰ aber für die Frage von Kindertaufe und Taufaufschub kein übereinstimmendes Ergebnis vorlegen konnte. Ihm folgte ein sog. *Kleiner Taufausschuss*, der sich nach dem nunmehr deutlich enger umgrenzten Arbeitsauftrag »Zu Karl Barths Lehre von der Taufe« äußern

³⁹ Vgl. Wolf Krötke, Karl Barths Lehre von »Evangelium und Gesetz« als Einübung in die Freiheit der Kirche. Von den Möglichkeiten und Grenzen dieser Einübung unter den Bedingungen der DDR, in: ders., *Kirche im Umbruch*, 141-162, hier 148-149, wo Barths Ausführungen zu einer Kirche »unter Druck« (Barth, KD IV/2, Zollikon-Zürich 1955, 750) besonderes Rezeptionspotenzial für die Theologie in der DDR attestiert wird.

⁴⁰ Enthalten in EZA 8/2572. Der Arbeit des Ausschusses ging eine EKU-Publikation »Beiträge zur Frage einer Freigabe der Erwachsenentaufe« (Mülheim 1964) voraus, mit der eine 1952 aus Anlass der rheinischen Kirchenordnung ebenfalls aufgrund von Barths Tauflehre aufgekommene Diskussion um Kirchenzucht bei Taufaufschub zu einem gewissen Abschluss gebracht werden sollte; die Gliedkirchen der EKU wurden aufgefordert, sich dazu zu verhalten (vgl. die diesbezüglichen Materialien in EZA 8/2569).

sollte und in der Tat im Juli 1970 eine auf verschiedene Ausschussreferate zurückgehende, knappe Thesenreihe vorlegte, die die auf Barth zurückgeführten Desiderate an die kirchliche Taufpraxis und -lehre wie die notwendige Voraussetzung antwortenden menschlichen Glaubens bejahte, aber als »von Gott gegebene Voraussetzung«. Neben dem publizistischen Erfolg dieser Ergebnisse, die schon 1972 in zweiter Auflage gedruckt wurden,⁴¹ erscheint die Tatsache bemerkenswert, dass dem Kleinen Taufausschuss mit Walther Fürst und den Systematikern Hans-Georg Geyer und Walter Kreck vornehmlich solche akademischen Theologen angehörten, die stark durch Barth beeinflusst waren, aber – im Unterschied zum Vorgängerausschuss – kein einziger ost-deutscher Theologe mehr. Lediglich der Hallenser Neutestamentler Gerhard Dellling, der dem früheren Ausschuss angehört hatte, erfragte am 01.02.1970 brieflich bei Fritz Viering, der für die EKU die Geschäfte des Ausschusses führte, den Arbeitsstand des Kleinen Taufausschusses und erhielt in bemerkenswerter Offenheit die Auskunft, dass man für die entscheidende Sitzung ein Pro- und ein Contra-Votum zu Barths Tauflehre erwarte, das eigene Ausschussvotum aber in jedem Fall keinem von beiden folgen, sondern denjenigen Mittelweg beschreiten werde, der im Rheinland und in Westfalen ohnehin schon Praxis sei: Koexistenz von Kinder- und Erwachsenentaufe.⁴²

Der unterschiedliche Kontext dieser westlichen Gliedkirchen der EKU gegenüber der forciert atheistischen Situation in der DDR bestimmt aber keineswegs allein über die Rezeption von Barths Tauflehre. Das zeigt das Beispiel der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg (EKiBB), deren östliche Regionalsynode 1964 pro Kindertaufe votierte. Die West-Berliner Synode der EKiBB schloss sich dem einmütig an. Wie der Journalist Reinhard Henkys (der spätere Begründer des Zeitschriftenprojekts »Kirche im Sozialismus«) seinerzeit berichtete, war es ausgerechnet der in West-Berlin ansässige und im Osten nur gastweise redeberechtigte Barth-Schüler Heinrich Vogel, der die Diskussion der (Ost-)Synode mit einer flammenden Rede auf eine Pro-Contra-Konstellation zuspitzte, indem er insbesondere den Verfall der Volkskirche als Argument für die Mündigentaufe zurückwies und davor warnte,

⁴¹ Vgl. Fritz Viering (Hg.), *Zu Karl Barths Lehre von der Taufe*, Gütersloh 1970, Zitat 168 (Ziff. II.2b).

⁴² Hierzu vgl. Vierings nicht in die Publikation der Ausschussarbeit aufgenommenen Brief vom 10.02.1970 (EZA 8/2572). Jüngel war in jener Sitzung am 04./05.04.1970 der Pro-Referent, dessen Votum plangemäß nicht angenommen wurde. Der Contra-Referent war der für den Göttinger Neutestamentler Eduard Lohse eingesprungene rheinische Präses Joachim Beckmann.

»Bonhoeffers Wort von der Mündigkeit zu missbrauchen«.⁴³ Diese an den Bischofswerdaer Arbeitskreis erinnernde Bemerkung war gewiss weniger auf Vogels (Ost-)Berliner Fakultätskollegen Hanfried Müller und seine sich sozialistisch stromlinienförmig gebende Bonhoefferinterpretation (1961) gemünzt als eher auf den Bonhoeffer-Schüler und in der seinerzeitigen synodalen Taufarbeit federführenden Albrecht Schönherr, der im Kontext der EKİBB-Synode einen kurzen Beitrag zum Thema »Taufe« in den *Zeichen der Zeit* veröffentlicht und dabei das Ende der »Zeit einer unverbindlichen Christenheit« als Zunahme religiöser Mündigkeit und Hoffnungszeichen neuer Missionstätigkeit der Kirche in der DDR prognostiziert hatte.⁴⁴ Bei der Synode selbst war es nach dem Bericht von Henkys freilich Horst Kasner, der ein entsprechendes Argument vortrug, das Vogel den unmittelbaren Anlass seiner Rede geliefert haben könnte.

Diese Vorgänge aus der EKİBB zeigen, dass die zwischen West- und Ostdeutschland abweichende Rezeption von Barths Tauflehre nicht allein auf theologische Schulrichtungen zurückgeführt werden kann (mit Jüngel und Vogel gaben Barth nahestehende Stimmen hüben wie drüben den Ton an), aber auch nicht allein auf die politische Situation (dann hätte West-Berlin mit Rheinland und Westfalen zusammengehen müssen). Vielmehr ist von einer *Verbindung* theologischer mit situativen Faktoren auszugehen, die nun nach der westlichen EKU und dem Grenzfall der EKİBB für die ostdeutschen Kirchen dargestellt werden soll.

3.2. DIE TAUFAUSSCHÜSSE AUF DER EBENE VON EKD UND BEK

Der schon erwähnte Hallenser Delling wies in seinem knappen Brief an Viering darauf hin, dass er neben der EKU (deren erstem Taufausschuss er ja angehört hatte) noch in zwei anderen Kirchenzusammenschlüssen am Thema Taufe arbeite. Dies betraf zum einen den offiziell sog. *Theologisch-wissenschaftlichen Arbeitskreis für das Taufgespräch*, der, im Dezember 1966 vom Rat der EKD aus allen Gliedkirchen in Ost und West berufen, seit Februar 1968 – stets in Ost-Berlin – tagte und schon an diesem äußeren Datum als durch Barths Tauflehre motiviert erkennbar ist. Mit dem Kleinen Taufausschuss der EKU bestand also neben der thematischen eine zeitliche und in der Person

⁴³ Abschrift eines Vermerkes aus den entsprechenden EKİBB-Akten in EZA 8/2569. Henkys' Bericht hat dankenswerterweise Daniel Martens in den berlin-brandenburgischen Akten ausfindig gemacht (ELAB 55/2.339).

⁴⁴ Albrecht Schönherr, Taufe, in: ZdZ 18 (1964), 241-242, Zitat 241.

Eberhard Jüngels auch personelle Überschneidung, und dennoch verlief seine Arbeit gänzlich anders.⁴⁵

Die – nach dem Zustand der Akten zu urteilen, weder ordnende noch geordnete – Geschäftsführung des Arbeitskreises, die Gottfried Niemeier wahrnahm, erbat von den Mitgliedern am 25.01.1971 Stellungnahmen zu dem von einer Redaktionsgruppe aufgrund von Vorarbeiten der eingesetzten Unterausschüsse formulierten Ergebnisdokument.⁴⁶ Auf die als Anfragen an die Taufpraxis gekennzeichneten Argumente für und wider die volksskirchliche Taufpraxis folgte im Ergebnisdokument als Kernstück eine auf Vollständigkeit verzichtende dogmatische Interpretation der Taufe als Freiheit, die Bezüge zur individuellen Rechtfertigung und zur gesellschaftlichen Kategorie der Freiheit unter Einbezug der seinerzeit gängigen Gegenüberstellung von Emanzipation und Manipulation entfaltete.⁴⁷ Praktische Empfehlungen bildeten den letzten Teil des Dokuments. Insbesondere Jüngel beeinflusste mit einer von ihm selbst in ihren »Galligkeiten« zugestandenem Stellungnahme die weitere Arbeit in Redaktionsgruppe und Arbeitskreis so nachhaltig kritisch,⁴⁸ dass an seinen Einwänden nicht nur die tapfer fortgesetzte Redaktion am Ergebnisdokument scheiterte,⁴⁹ sondern auch der Versuch, der zunächst sistierten Ausschussarbeit durch Hinzuziehung externer Referenten neues Leben einzuhauchen: Als neben vielen terminlich Überlasteten auch der Tübinger

⁴⁵ Ich stütze mich im Folgenden angesichts der Themenstellung dieses Aufsatzes vorrangig auf die Akten des Kirchenbundes (EZA 101/456-460). Die umfangreichere Parallelüberlieferung in den Akten der EKD-Kanzlei (EZA 2/7218-7223 sowie EZA 2/6101-6104 und EZA 2/3532-3536), die ohne nähere Sortierung Schriftwechsel, Protokolle und externe Materialien zur Thematik des Arbeitskreises enthält, wird flankierend herangezogen.

⁴⁶ Enthalten in EZA 2/7221 par. EZA 101/456.

⁴⁷ Eine noch nicht von der Redaktionsgruppe bearbeitete Fassung dieses Dokuments hatte Niemeier den Arbeitskreismitgliedern bereits am 12.11.1970 zugestellt (EZA 101/456 par. EZA 2/7221).

⁴⁸ Jüngel an Niemeier am 08.02.1971 (EZA 101/456, Original in EZA 2/7221). Nachdem Jüngel hier insbesondere die vom Ergebnispapier vorgesehene Überprüfung elterlicher Bereitschaft zur christlichen Erziehung bei gleichzeitiger Behauptung der Voraussetzungslosigkeit der Taufgnade kritisiert hatte, ging er zu der abschließenden Einschätzung einer im Ergebnispapier zu konstatierenden »Unredlichkeit« über.

⁴⁹ Als Niemeier mit Schreiben vom 01.09.1971 das zu Ende redigierte Ergebnisdokument in den Arbeitskreis einspeiste, erneuerte Jüngel seine Kritik brieflich am 09.09.1971 diesmal gegenüber allen Arbeitskreismitgliedern (EZA 2/7222). Das Protokoll der Sitzung vom 13./14.10.1971 belegt, dass diese Einwände die weitere Diskussion im Arbeitskreis beherrschten (EZA 101/457).

Systematiker Hermann Diem absagte, tat er es mit inhaltlichen Gründen, die ein Echo von Jüngels vernichtender Kritik waren.⁵⁰ Die Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR (KKL) nahm diese Vorgänge im Dezember 1971 zum Anlass, den beim BEK mit Rücksicht auf den Theologisch-wissenschaftlichen Arbeitskreis weitgehend sistierten Facharbeitskreis für Tauffragen für einen entsprechend erweiterten Arbeitsauftrag neu zu besetzen.⁵¹ Dieser Facharbeitskreis stellt das andere von Delling (freilich mit Bezug auf die alte Zusammensetzung) erwähnte Taufgremium dar, das für die Frage einer Rezeption von Barths Tauflehre in der DDR besondere Aufmerksamkeit erfordert, zumal der Theologisch-wissenschaftliche Arbeitskreis seine eigene Tätigkeit daraufhin nurmehr in einen ausführlichen, aber letztlich ergebnisarmen Abschlussbericht vom Dezember 1973 münden ließ,⁵² womit die ursprünglich vom Rat auf zwei Jahre begrenzte⁵³ Tätigkeit des Arbeitskreises ihr Ende fand.

Der beim BEK angesiedelte *Facharbeitskreis für Tauffragen* agierte in seiner ersten Wirkungsphase, deren Ergebnisse sich auf die Anerkennung eines Taufaufschubs als elterliche »Gewissensentscheidung« zurückzogen,⁵⁴ ähnlich glücklos wie der Theologisch-wissenschaftliche Arbeitskreis. Nach der Neubesetzung mit – neben Anderen – Heino Falcke und Gottfried Forck nahm der Facharbeitskreis (FAK) jedoch Fahrt durch Barths Tauflehre auf.

Falcke, der Direktor des Gnadauer Predigerseminars, ließ sein fünftes Kind ungetauft und zog schon durch sein einhergehendes Plädoyer für eine Verbindung von Kindersegnung und Taufaufschub einige Aufmerksamkeit

⁵⁰ Enthalten in EZA 101/457.

⁵¹ Beschluss vom 18.12.1971, dokumentiert: EZA 101/457. Mitglieder wurden auf Vorschlag der Kommission für Theologie beim Kirchenbund neben den theologischen Dozenten Bandt, Beintker, Falcke, Holtz und Kühn die kirchlichen Persönlichkeiten Forck, Grüber, Henckel und Koch (vgl. das entsprechende Schreiben an Niemeier vom 14.01.1972: EZA 2/6101). Nur Beintker und Kühn wahrten somit die Kontinuität zum Theologisch-wissenschaftlichen Arbeitskreis der EKD, da dessen weitere Mitglieder Gienke und v. Rohden sich für den Facharbeitskreis nicht wieder zur Verfügung stellten.

⁵² EZA 2/7223 dokumentiert die zeitraubende, sich über das ganze Jahr 1973 hinziehende Abstimmung des Abschlussberichts zwischen seinen Autoren (Niemeier/Herwarth v. Schade), den Arbeitskreismitgliedern und schließlich den Ratsmitgliedern der EKD. Inhaltlich holt der Bericht die sonst in den Akten des Arbeitskreises lückenhafte Protokollführung nach und hält – nach dem Scheitern des erwähnten Ergebnisdokuments – eine Reihe von »Übereinstimmungen und Gegensätze[n]« im Taufverständnis fest.

⁵³ So ein Beschluss des Rates der EKD vom 10./11.08.1967 (EZA 2/3532).

⁵⁴ Dokumentiert: EZA 101/458.

auf sich,⁵⁵ ehe er 1970 in der zweiten Nummer der keiner redaktionellen Fremdsteuerung unterstehenden *Theologischen Versuche* einen Aufsatz zur Säuglingstaufe veröffentlichte, der trotz nur gelegentlichen Bezugs auf Barth im Wesentlichen als durch diesen beeinflusst gelten kann. Falckes Vorschlag, im Anschluss an den Göttinger Barthianer Otto Weber die Taufe vom Modell der »Verkündigungshandlung« her zu begreifen,⁵⁶ bezog die Taufe konstitutiv auf den Barths gesamte Dogmatik strukturierenden Konnex von Gottes Wort und menschlicher Antwort und lag so ganz auf der Linie, in der Jüngel im Kontext sowohl von EKU als auch EKD zu Barths Tauflehre votiert hatte, wenn er deren Würdigung im dogmatischen Gesamtzusammenhang angemahnt hatte. Stärker als Barth mit seinem Begriff der »Wassertaufe« wollte Falckes Plädoyer für Taufaufschub allerdings »die Kostbarkeit und de[n] Ernst der Taufe« zur Geltung bringen.⁵⁷

Die beschriebene dogmatische Einbettung nahm auch der FAK für Tauffragen vor, als er im Februar 1973 beschloss,⁵⁸ sich methodisch an das seit Juni 1971 vorliegende Arbeitsergebnis einer *provinzsächsischen Expertengruppe* zur Tauffrage anzulehnen, der auch Falcke angehört hatte. Die Expertengruppe, wie sie abkürzend genannt wurde, hatte die Freigabe des Taufalters und damit die Koexistenz konkurrierender Tauflehren in der KPS mit der Begründung sanktioniert, dass die Taufe im Rahmen des Rechtfertigungsgeschehens und als Eingliederung in den Leib Christi zugleich auf eine die konfessionelle Grenzziehung der Kirchen überschreitende ekklesiologische Gemeinschaft bezogen sei.⁵⁹ Mit dieser doppelten, rechtfertigungstheologischen und ekklesiologischen Einbettung hoffte die Expertengruppe die individual-

⁵⁵ Vgl. Heino Falcke, Vom Sakrament der Gemeinde zur Kasualie der Familie? Zur Frage der Kindersegnung, in: PTh 57 (1968), 409-414. Insbesondere in barthianischen Kreisen im Rheinland wurde man so auf Falcke aufmerksam und versuchte, ihn in dortige Taufdiskurse einzubeziehen (EZA 8/2572).

⁵⁶ Vgl. Heino Falcke, Die Säuglingstaufe als Problem evangelischer Tauflehre und Taufpraxis, in: ThV 2 (o. J. = 1970), 173-192, hier 184ff.: »Die Taufe als Verkündigungshandlung« (zu Barth vgl. 191f. Anm. 9.34f.), ähnlich schon Falcke, Kindersegnung, 410 mit Anm. 4.

⁵⁷ Falcke, Kindersegnung, 413. Anstelle vergleichbarer Äußerungen ist Falcke, Säuglingstaufe eher mit der Abwehr des Vorwurfs beschäftigt, Taufaufschub fördere »subjektivistisches Bekehrungschristentum« (184) oder überbetone die »Mündigkeit« des Täuflings (189).

⁵⁸ FAK Tauffragen, Sitzung vom 22.02.1973 (EZA 101/458).

⁵⁹ Das Arbeitsergebnis der Expertengruppe mit Redaktionsstand vom 15.06.1971 ist dokumentiert: EZA 101/458, Az. 2110-1495/71.

soteriologische Verarmung der Taufe zu vermeiden, die der Theologisch-wissenschaftliche Arbeitskreis nicht hatte ausräumen können, und zugleich den vermeintlichen Zwang zu einer gemeinsamen Tauflehre von Befürwortern und Kritikern der Säuglingstaufe abzubauen. Stattdessen setzte die provinzsächsische Lösung auf eine »Basisformel«, die lediglich das rechtfertigungstheologische und ekklesiologische Eingebettetsein von Säuglings- und Katechumenatstaufe zum Ausdruck bringen sollte.

Der FAK griff also mit der Methode der provinzsächsischen Expertengruppe auf eine Konvergenzhermeneutik zurück, die dem Theologisch-wissenschaftlichen Arbeitskreis kurz zuvor schon um die Ohren geflogen war und deren Scheitern den FAK überhaupt erst wieder ins Leben rief. Dass man beim FAK gleichwohl wusste, was man tat, zeigen Äußerungen von Delling und Falcke, die als der KPS angehörige Theologen selbst erlebt hatten, wie kontrovers die Tauflehre in der provinzsächsischen Expertengruppe tatsächlich gewesen war, und die sich daher über deren Ergebnis keine Illusionen machten.⁶⁰ Insbesondere Falcke schillerte mit dem auf die »Kostbarkeit« der Taufe zielenden Vorschlag des Taufaufschubs zwischen Abstoßung und Anziehung durch Barth und wurde übrigens genauso schillernd auch von dem Naumburger Martin Seils, einem führenden Unionslutheraner, wahrgenommen,⁶¹ als dieser sich 1970 ausführlich mit Barths Tauflehre auseinandersetzte. Seils sah einen relativen Gegensatz zwischen Falckes und Jüngels Barthrezeption in der Gewichtung von Geist- und Wassertaufe, wertete aber ihre Gemeinsamkeit höher, mit der beide die Taufe vom Wortgeschehen der Glauben fordernden Verkündigung her interpretierten und die selbstwirksame Sakramentalität des Wortes in den Hintergrund drängten.⁶²

Mit Seils' sakramentalem Gegengewicht zum herkömmlichen Wortkonzept meldet sich in der unierten Rezeption von Barths Tauflehre eine Position, die die weitere Arbeit im FAK prägen sollte. Ulrich Kühn, der nach kurzem Gastspiel am Berliner Sprachenkonvikt schließlich Dozent an der Leipziger

⁶⁰ Enthalten in: EZA 101/458.

⁶¹ Übrigens nahm auch die DDR-Zensur in Person von H. Dohle Falcke (im Zweitgutachten zu dem o.g. Barth-Jubiläumsband des Sprachenkonvikts) als »[i]n der üblichen Weise schillernd« wahr (Bräuer / Vollnhals [Hg.], Druckgenehmigung, 369).

⁶² Vgl. Martin Seils, Die Sakramentalität der Taufe in der gegenwärtigen Taufdiskussion, in: Erdmann Schott (Hg.), Taufe und neue Existenz, Berlin 1973, 109-128, hier 117 zu der zwischen Jüngel und Falcke gegensätzlichen Einschätzung des Verhältnisses von Geist- und Wassertaufe bzw. 121 zu dem beiden Autoren attestierten Wortverständnis sowie 123 zu Seils' eigenem Wortkonzept. (Der Band erschien erst drei Jahre nach dem zugrundeliegenden Symposium.)

Schwestereinrichtung wurde, hielt seine Antrittsvorlesung 1969 über die Taufe als *sacramentum fidei*⁶³ und skizzierte in diesem Sinne bei der FAK-Sitzung im Mai 1973 Thesen, die in ausformulierter Gestalt zur Grundlage der weiteren Arbeit wurden.⁶⁴ Kühns dogmengeschichtlich inspirierter Leitbegriff des Glaubenssakraments sollte die sakramental verstandene Taufe zugleich als Bekenntnishandlung des Täuflings, aber auch als Bekenntnis der Gemeinde zum Täufling entwerfen und versprach so bei Beibehaltung der Sakramentalität das bekennende Interesse vieler Kritiker der Kindertaufe, insbesondere aber die ekklesiologische Anbindung zu berücksichtigen, die man bei der ausschließlich rechtfertigungstheologischen Einbettung, wie sie der Theologisch-wissenschaftliche Arbeitskreis vorgenommen hatte, vermissen konnte.

Wenn Kühns derart flexible Thesen im FAK gleichwohl auf lebhaft Kritik stießen, dann deshalb, weil jene ekklesiologische Anbindung die Taufe zum Sakrament des Glaubens der Kirche machte, was den Mitgliedern des FAK als Vernachlässigung der christologischen Anbindung erschien.⁶⁵ Kühns gewissenhafte Umarbeitung der Thesen⁶⁶ und die langwierige Weiterberatung in Unterausschüssen⁶⁷ konnten schließlich nicht verhindern, dass die KKL nach gespaltenen Voten der Mitglieder der Theologischen Kommission beim BEK zu Kühns Verbitterung die Thesen im November 1976 lediglich den Gliedkirchen zur Weiterarbeit vorlegte, anstatt sie sich zu eigen zu machen.⁶⁸ Der Einwand, dass eine auf die Ekklesiologie reduzierte Basisformel der Taufe hinter einer innerevangelischen, also auf die Christologie gegründeten Gemeinschaft zurückbleibe, war aus Kühns Sicht vermutlich unplausibel, da er sich schon in seiner Leipziger Antrittsvorlesung um den Nachweis bemüht hatte, dass Christus und die Kirche einen einzigen sakramentalen Zusammenhang bildeten. Hierin war und blieb Kühn ein vom II. Vaticanum inspirierter Öku-

⁶³ Vgl. Ulrich Kühn, Die Taufe – Sakrament des Glaubens, in: ThV 3 [o.J. = 1971], 177–192.

⁶⁴ Dokumentiert: EZA 101/458 (Az. 2161-793/73).

⁶⁵ Dieses Desiderat wird im Protokoll der sehr kontroversen Sitzung des FAK Tauffragen vom 03./04.09.1973 deutlich (EZA 101/458).

⁶⁶ Vorlage in der Sitzung des FAK Tauffragen vom 18.-20.01.1974 (EZA 101/459).

⁶⁷ Das Arbeitsergebnis des FAK wurde schließlich am 10.09.1974 textlich fixiert und nach Beratung im Umlaufverfahren am 10/11.01.1975 angenommen (EZA 101/460).

⁶⁸ Sitzung der KKL vom 13.11.1976 (EZA 101/460).

meniker.⁶⁹ Inwieweit seine Taufthesen dann noch als Barth-Rezeption gelten können, wenn man vom Kontext des FAK absieht, in dem sie entfaltet wurden, ist zu fragen. Wie Seils ist Kühn offensichtlich an der Sakramentalität der Taufe und damit an einer Barth entgegengesetzten Position gelegen. Ebenso deutlich und am Verlauf der Tätigkeit des FAK Tauffragen gut abzulesen ist aber, dass die betont ekklesiologische Profilierung von Kühns Taufthesen nur im Gegenzug zu der christologischen Einbettung der Tauflehre zu verstehen ist, die zuvor in den entsprechenden Gremien von EKD und EKU in Bezug auf Barths Äußerungen vertreten worden war. Als Teil eines von Barth ausgehenden Antagonismus gehört daher auch die Wirksamkeit des FAK Tauffragen in der Geschichte der postmuralen Barthrezeption in der DDR hinein.

4. ERGEBNISSE

Ich habe mich in den hier angestellten Erwägungen unter doppelter Einschränkung der Rezeption Barths in der DDR gewidmet. Es ging zum einen um die Zeit *nach* dem Mauerbau vom 13.08.1961. Zum anderen habe ich die breite Strömung der Barthrezeption, die über die Barmer Theologische Erklärung vermittelt ist, außer Betracht gelassen. Ziel der Überlegungen war ein text- und kontextsensibler Beitrag zu dem so eingegrenzten Kapitel der Theologiegeschichte der DDR.

Das behandelte Material betraf zwei *Textkomplexe* aus Barths Werk, nämlich zum einen den vor dem Mauerbau dominanten Rekurs auf seine theologische Ethik des Rechts, insbesondere, wenn auch nicht im Sinne einer literarischen Vorlage, anhand von *Rechtfertigung und Recht*, und zum anderen seine Lehre von der Taufe, und zwar vorrangig in ihrer 1943 entfalteten Gestalt, zu der die Lehrbildung letzter Hand von 1967 eher ergänzend hinzutrat.

Auch die einschlägigen *Kontexte* des hier behandelten theologiegeschichtlichen Kapitels lassen sich näher bestimmen. Eine prosopographische Darstellung hätte sich auf Gestalten wie Heinrich Vogel, Johannes Hamel, Günter Jacob, Heino Falcke zu konzentrieren. In institutionengeschichtlichem Kontext wäre neben dem Berliner Sprachenkonvikt als Wirkungsstätte von Eberhard Jüngel und später Wolf Krötke das Katechetische Oberseminar Naumburg hervorzuheben, an dem einige wichtige Träger der hier dargestellten

⁶⁹ Vgl. den grundlegenden und affirmativen Rekurs auf Karl Rahner in Kühn, *Sakrament des Glaubens*, 188. Noch in seinen späteren Veröffentlichungen im *Handbuch Systematischer Theologie* ist Kühn auf die Taufdiskurse im Kirchenbund zurückgekommen.

Rezeptionen wirkten (Ingo Klaer, Martin Seils, Gottfried Voigt, Johannes Hamel). Das Periodikum *Die Zeichen der Zeit* spielte eine hervorgehobene Rolle. Vor allem aber fallen mehrere unierte Kirchen ins Auge, von deren Gremien- und Ausschussarbeit die Rezeption Barths erhebliche Impulse empfing. Dies betrifft besonders in der Tauffrage die KPS und die EKIBB sowie für das gesamte Thema die EKU. Wenn im Titel meiner Überlegungen geradezu von einer unierten Barthrezeption die Rede ist, so erklärt sich das mit dem umfangreichen Beitrag, den unierte Kirchen für die Rezeption Barths in der DDR geleistet haben.

Mit der Bedeutung der unierten Kirchen verbindet sich aber noch eine weitere Beobachtung, die für die Kontexte der Barthrezeption in der DDR großes Gewicht zu haben scheint. Im Umfeld der unierten Kirchen sind wir an mehreren Stellen auf Diskurse gestoßen, die scheinbar als Barthrezeption nicht in Frage kommen, da sie Positionen und Themen betrafen, die eher als gegen Barth gerichtet eingestuft werden müssen. Das betraf den Bischofswerdaer Arbeitskreis, der zwar in der Tradition der unierten »Handreichungen« zum Christsein in der DDR stand, aber im Ganzen doch weniger auf Barth als auf Bonhoeffer gestützt schien und darin im Austausch mit der sich entwickelnden Bonhoefferrezeption stand, die später den BEK prägen sollte. Eine vergleichbare Beobachtung war für den FAK Tauffragen zu machen, dessen Tätigkeit von den unierten Auseinandersetzungen um Barths Tauflehre ausging, die im Kleinen Tauffausschuss der EKU und insbesondere im Theologisch-wissenschaftlichen Arbeitskreis der EKD geführt wurden, um sich dann aber durch den Einfluss von U. Kühns Taufthesen der Gesprächslage in der lutherisch-katholischen Ökumene anzunähern. Und schließlich zeigten die Mitte der 1960er Jahre einsetzenden Richtungskämpfe um den Kurs der *Zeichen der Zeit* ein gewisses Ringen um das barthianische Erbe der Zeitschrift, auch wenn diese Kämpfe eher hinter den Kulissen stattfanden und von der theologischen deutlich in die gesellschaftspolitische Auseinandersetzung hineinspielten.

Alle diese Kontexte wiesen jedoch eine Gemeinsamkeit auf. Rein äußerlich betrachtet, hängen sie dadurch zusammen, dass sowohl der Bischofswerdaer Arbeitskreis als auch Kühns theologische Arbeit als auch die *Zeichen der Zeit* eine Verbindung mit der sächsischen Landeskirche aufweisen, also in einen lutherischen Kontext weisen, der vom unierten Kontext der hier betrachteten Barthrezeption scheinbar wegführt. Inhaltlich erwies es sich jedoch, dass die genannten Kontexte nur auf dem Hintergrund gewisser Antagonismen der Auseinandersetzung um Barths Theologie denkbar sind, die seinem Werk eine erhebliche Bedeutung auch für jene Kontexte zuwei-

sen, deren konfessionskulturelle Prägung die Rezeption seiner Texte nicht unbedingt nahelegte. M.a.W. gerade in den Tauflehren von Kühn und Seils, gerade in der rechtsethischen Auffassung des Bischofswerdaer Arbeitskreises und selbst in dessen mit dem BEK konkurrierender Bonhoefferdeutung wird man bedeutsame Kontexte der Barthrezeption in der DDR zu erblicken haben. Ihre Bedeutsamkeit rührt daher, dass es diese Antagonismen waren, die den Diskurs der evangelischen Kirchen in der DDR wesentlich mitprägten. Am offensichtlichsten dürfte das bei Günter Wirths Versuch sein, den staatskirchenpolitischen Kurs der *Zeichen der Zeit* umzudeuten: Gerade indem er verschwiegen werden soll, meldet sich Barth mit seiner Auffassung vom Wächteramt zu Wort, obwohl in Wirths Aufsatz kein Text von ihm direkt zur Sprache kommt. Die genannten Beispiele stärken so die Vermutung, dass die Rezeption Barths in der DDR nicht allein im ostdeutschen Barthianismus zu suchen ist, sondern Rezeptionshorizonte einbezieht, die mit Barths Position und auch untereinander kaum kompatibel sind.⁷⁰

Wenn mich nicht alles täuscht, sind die Antagonismen, in denen sich die unierte Barthrezeption hier auch über den Bereich der Union hinaus auswirkt, die wesentlichen Kontexte, auf die dieses Kapitel der DDR-Theologieggeschichte bezogen werden muss. Es würde sich damit die Ausgangsthese bestätigen, die wir in Gottfried Forcks Äußerungen fanden, die seinerzeit den Zensor so sehr beschäftigten: Gerade die *kontextsensible* Barthrezeption wäre, weil sie die Geschichte des Protestantismus in der DDR mitbestimmte, als *direkte* Wirkung seines Werkes zu beschreiben. Im Hintergrund steht hier die bekannte Grundanschauung Barths, dass »Theologie eine Funktion der Kirche« ist.⁷¹ Demgegenüber bleibt die tatsächliche Aufnahme seiner Texte von indirekter Natur, solange ihr Ort im Leben der Kirche nicht deutlich wird. Das können abschließend zwei Publikationen Forcks zur Tauflehre veranschaulichen.

Auf dem Höhepunkt der EKU-Taufdiskussion gab Forck 1969 für den Ständigen Theologischen Ausschuss der EKIBB zwölf sog. Gemeindebriefe zu Taufpraxis und -lehre heraus, in denen sich Mitglieder des Weißenseer Arbeitskreises zu Wort meldeten. Darunter war auch Hanfried Müller, der mit dem Hauptargument des Taufbegehrens die Freigabe des Taufalters be-

⁷⁰ Zur großen methodischen Bedeutung inkompatibler Rezeptionshorizonte für die Barthinterpretation vgl. meinen Beitrag: Henning Theißen, Primäre und sekundäre Pragmatik im Werk Karl Barths. Ein Vorschlag zur Methode der Barthauslegung, in: ZDTh 31 (2015), 103-131.

⁷¹ Karl Barth, Die christliche Dogmatik im Entwurf [1927] (Karl Barth-Gesamtausgabe II. Akademische Werke), hg.v. Gerhard Sauter, Zürich 1982, 585.

gründen wollte – ein Argument scheinbar auf der Linie Barths, das jedoch seinen wesentlichen Kontext in Gestalt der für Müller dogmatisch grundlegenden Vorstellung von Religion als Selbstvollzug mündiger Rationalität *verschweigt*.⁷² – Gewissermaßen das Gegenstück hierzu bildet die ebenfalls an die Gemeinden gerichtete Textsammlung, die Forck 1985 vier Jahre nach der (1964 erwähnenswerten noch undenkbaren) Gleichwertigkeitserklärung von Säuglings- und Erwachsenentaufe in der EKIBB veröffentlichte und die verschiedensten Kontexte miteinander *vermengte*. Wurde die berlin-brandenburgische Entscheidung einerseits mit dem Zusammenhang von Taufe und Unterweisung begründet, den der FAK Konfirmation des BEK schon in den 1970er Jahren ins Auge gefasst hatte,⁷³ so stand in Forcks Broschüre die bekanntlich gescheiterte Vorlage eben jenes FAK Tauffragen in schönster Eintracht daneben – also die damit unvereinbare Position Kühns.⁷⁴ Hier hätte die Differenzierung dieser jeweiligen Kontexte die letztlich inkonsistente Textauswahl der Broschüre vermeiden und damit die Ausgangsüberlegung bewähren können, dass die Erforschung der Rezeption Barths in der DDR sowohl text- als auch kontextsensibel vorgehen muss.

⁷² Hanfried Müller, Warum Freigabe des Tauftermins? Zur Einstellung des Weißenseer Arbeitskreises zur Kindertaufpflicht christlicher Eltern, in: Gottfried Forck (Hg.), Wie soll es bei uns weitergehen? Tauflehre und Taufpraxis. Zwölf Gemeindebriefe, Berlin 1969, 100-105.

⁷³ Die Vorschläge des FAK Konfirmation für ein der zeitlichen Erstreckung der Unterweisung entsprechendes »konfirmierendes Handeln« der Kirche (dokumentiert: BEK-MBl. 73.49) wurden von der Theologischen Kommission des BEK als wegweisend für die inhaltlich positive Überwindung der bloßen Antithese zur Jugendweihe gewürdigt (BEK-MBl. 73.51) und flossen in die anschließenden Empfehlungen an die Gliedkirchen (BEK-MBl. 75.13) ein.

⁷⁴ Vgl. Gottfried Forck, Im Blickpunkt: Taufe. Theologische Informationen für Nicht-theologen, Berlin 1985, 59 zum Taufaufschub in KPS und EKIBB; 55 zur Begründung mit dem Zusammenhang von Taufe und Unterweisung; daneben aber 22-23 als Dokumentation der Vorlage aus dem FAK Tauffragen vom Januar 1975.