

Zum Auftrag der christlichen Gemeinde

Hans-Joachim Fränkel und die Arbeit im Theologischen Ausschuss der EKU¹

von Wolfgang Huber

I. HANS-JOACHIM FRÄNKEL UND DER THEOLOGISCHE AUSSCHUSS DER EKU

Hans-Joachim Fränkel würdigen wir heute als Zeugen der Bekennenden Kirche, als Mitglied der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche von Schlesien seit 1945, als Oberkonsistorialrat in Görlitz seit 1950 und als Nachfolger seines einstigen Ordinators Ernst Hornig im Bischofsamt in den Jahren von 1964 bis 1979. Für die 2004 neu gebildete Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz gilt, dass Hans-Joachim Fränkel zu ihren großen bischöflichen Gestalten gehört, deren wir in bleibender Dankbarkeit gedenken.²

Doch Hans-Joachim Fränkels Wirken war nicht auf die eigene Landeskirche beschränkt. Weithin bekannt wurde er dadurch, dass er vehement für die Einheit der EKD eintrat, als die DDR die Verselbständigung der evangelischen Landeskirchen in ihrem Gebiet forderte, dann allerdings die Gründung des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR als unabwiesbar akzeptierte. Er gehörte zu den profilierten Kirchenführern, die das Erbe der Bekennenden Kirche vergegenwärtigen und lebendig halten wollten. Deshalb lag es nahe, ihn an dem anspruchsvollen Vorhaben der Evangelischen Kirche der Union (EKU) zu beteiligen, die sechs Thesen der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 in ihrem grundsätzlichen Gehalt und in ihrer aktuellen Bedeutung auszulegen. Das Einmalige an diesem Projekt bestand darin, dass der Theologische Ausschuss der EKU das wichtigste theologische Gremium im deutschen Protestantismus bildete, in dem Theologen aus Ost und West kontinuierlich und intensiv zusammen-

1 Vortrag in der Kreuzbergbaude in Jauernick am 29. August 2009.

2 Als Überblick zu Leben und Wirken Fränkels siehe H. Schultze, Hans-Joachim Fränkel (1909–1996). Ein Kämpfer für Recht und Menschenrechte, in: W. Hüffmeier, Protestantismus in Preußen V: Vom Zweiten Weltkrieg bis zur Gegenwart, Frankfurt 2009, S. 277–303.

arbeiteten. Die Arbeit an der Auslegung der Barmer Thesen unterstrich und festigte diese Rolle des Theologischen Ausschusses der EKU.³

Mit der zweiten und der dritten Barmer These begann dieses Vorhaben, das sich insgesamt über mehrere Jahrzehnte hinzog. An der Arbeit zu beiden Thesen war Hans-Joachim Fränkel beteiligt. Von 1970 bis 1980, also rund zehn Jahre lang, gehörte er in dieser Phase dem Theologischen Ausschuss der Evangelischen Kirche der Union an. Sein Name findet sich dementsprechend verzeichnet in dem Votum „Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde“ zu Barmen II von 1973⁴ sowie in dem Votum zu Barmen III von 1980: „Kirche als ‚Gemeinde von Brüdern‘“.⁵ Bei der Arbeit zur dritten Barmer These seit der Mitte der siebziger Jahre habe ich Hans-Joachim Fränkel auf diese Weise auch persönlich regelmäßig gesehen und kennen gelernt; denn in dieser Zeit gehörte auch ich diesem Theologischen Ausschuss an.

Zu Beginn der Arbeit saß in der Person von Fränkel nicht nur der Bischof der Evangelischen Kirche des Görlitzer Kirchengebiets im Ausschuss, sondern zugleich der seit 1969 amtierende Vorsitzende des Rates der EKU. Am Ende seiner Mitarbeit im Theologischen Ausschuss reiste Fränkel aus dem Westen an, aus Marburg-Marbach, wohin er Ende 1979, drei Monate nach seiner Pensionierung, übergesiedelt war.

II. ZUM POLITISCHEN AUFTRAG DER CHRISTLICHEN GEMEINDE

Der Beginn der Arbeit unter dem Ratsvorsitzenden Fränkel

Als Vorsitzender des Rates der EKU von 1969 bis 1972 und – nach der Ost-West-Aufgliederung – einem weiteren Jahr als Vorsitzender der EKU-Ost

3 Siehe zu dieser Arbeit zusammenfassend W. Hüffmeier, Zur Bedeutung der Theologischen Erklärung von Barmen für die Evangelische Kirche der Union, in: W.-D. Hauschildt / G. Kretschmar / C. Nicolaisen, Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen, Göttingen 1984, S. 425–445; ders., Die Aktualität von Barmen. Verlauf und Ertrag der Diskussion innerhalb der Evangelischen Kirche der Union, in: G. Besier / G. Ringshausen (Hg.), Bekenntnis, Widerstand, Martyrium. Von Barmen 1934 bis Plötzensee 1944, Göttingen 1986, S. 90–109; ders., Die kirchlich-theologische Arbeit der EKU 1953–1992, in: G. Besier / E. Lessing, Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union (Band 3), Leipzig 1999, S. 763–826; J. Mehlhausen, Die Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung in den evangelischen Landeskirchen nach 1945, in: W. Pannenberg / Th. Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption, Freiburg i.Br. / Göttingen 1995, S. 219–245; auch in: J. Mehlhausen, *Vestigia Verbi. Aufsätze zur Geschichte der evangelischen Theologie*, Berlin 1999, S. 500–527.

4 Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II). Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Sonderdruck, Berlin/Gütersloh 1975 (nur diese Ausgabe enthält auch die Teile des Votums, die sich auf die DDR beziehen).

5 A. Burgsmüller (Hg.), Kirche als „Gemeinde von Brüdern“ (Barmen III), 2 Bände, Gütersloh 1981, 2. Aufl. 1983.

trägt Hans-Joachim Fränkel maßgebliche Verantwortung für das Projekt einer umfassenden Auslegung der Barmer Erklärung durch die EKU. Unter seinem Vorsitz gibt der Rat der EKU im Januar 1970 erstmals Anstoß und Auftrag, eine der Thesen von Barmen, die zweite These nämlich, „im Blick auf die gegenwärtige Situation in Kirche und Theologie zu interpretieren“.⁶

Nur an sehr wenigen Stellen geben die im Evangelischen Zentralarchiv liegenden Akten über die Arbeit des Theologischen Ausschusses stichhaltig Auskunft über inhaltliche Beiträge Fränkels zur Ausschussdiskussion.⁷ Es scheint in der Regel – aus naheliegenden Gründen – nicht üblich gewesen zu sein, festzuhalten, von wem welche inhaltlichen Anregungen in der Diskussion gegeben wurden. Auch liegen uns keine ausgearbeiteten schriftlichen Beiträge Fränkels für die Ausschussarbeit vor. 35 Jahre später diesen Mangel an schriftlichen Unterlagen durch persönliche Erinnerungen ausgleichen zu wollen, wäre mehr als tollkühn. Das ist auch nicht nötig; denn die Beiträge Fränkels zur Diskussion folgten, so kann ich im Rückblick sagen, den Positionen, die wir aus seinen öffentlichen Äußerungen in jener Zeit kennen. Das ist auch kein Wunder; denn sowohl in der öffentlichen Rede als auch in der Diskussion in einem derartigen Ausschuss war Fränkel eine Persönlichkeit, die kein Blatt vor den Mund nahm.

Deshalb ist es lohnend, die vom Ausschuss erarbeiteten Stellungnahmen zu Fränkels zahlreichen öffentlichen Äußerungen zu den im Ausschuss behandelten Themen in Beziehung zu setzen. Das kann hier natürlich nur exemplarisch geschehen. Meine Überlegungen können lediglich eine Anregung zur vertieften Beschäftigung mit den biographischen, zeitgeschichtlichen und theologischen Zusammenhängen bieten, in denen Fränkels Wirken und die Arbeit des Theologischen Ausschusses der EKU zu sehen sind.

6 Zit. nach W. Hüffmeier, 1999, S. 805.

7 Zur Quellenlage: Eine Sichtung der Akten des Theologischen Ausschusses der EKU, Bereich DDR(EZA 108/1376–1389) führte zu folgenden Ergebnissen: Bischof Fränkel erscheint über den gesamten Zeitraum als Mitglied und als relativ regelmäßiger Teilnehmer an den Sitzungen des Theologischen Ausschusses; Vorlagen, Arbeits- oder Diskussionspapiere für den Ausschuss von seiner Hand liegen nicht vor – mit Ausnahme eines kurzen Votums zu den "Eisenacher Empfehlungen" von 1979. In den Protokollen des Theologischen Ausschusses sind Beiträge der Teilnehmer in der Regel nicht namentlich gekennzeichnet. Eine Ausnahme ist das Protokoll der Sitzung vom 19.9.1975, in dem einzelne Voten bestimmten Personen (auch Fränkel) zugeordnet sind. Zu zwei Sitzungen (13. November 1970 und vom 4. April 1973) sind in den Akten die handschriftlichen Notizen des Protokollanten erhalten, in denen auch Äußerungen Fränkels stichpunktartig festgehalten sind.

Fränkels Votum für *eine* EKU aus dem politischen Auftrag der Kirche

In dem ersten Bericht, den Fränkel als Ratsvorsitzender vor der EKU-Regionalsynode Ost im Mai 1970 gibt,⁸ setzt er sich engagiert für die Erhaltung der EKU als einer Gemeinschaft von ost- und westdeutschen Landeskirchen ein. Er argumentiert dafür auf zwei Ebenen, die er miteinander zu verbinden weiß, einerseits strukturell und andererseits theologisch, mit der III. These der Barmer Theologischen Erklärung gesprochen also: im Blick auf die *Ordnung* der Kirche, die ihrem Auftrag zu entsprechen, also der ihr aufgetragenen *Botschaft* zu folgen hat.

Es gebe keine zwingende Logik, so Fränkel, nach der Gründung des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR nun auch eine EKU in der DDR von den westlichen Unionskirchen zu separieren. Nicht eine so genannte „Verfassungswirklichkeit“ könne „oberste und letztgültige Norm für Gestalt und Ordnung der Kirche“ sein, sondern die Frage der Struktur der EKU sei zu prüfen, wie Fränkel in charakteristischer Diktion formulierte: „im Gehorsam gegenüber unserem Herrn unter Berücksichtigung des Wesens der EKU und ihres besonderen Auftrages in Geschichte und Gegenwart“.⁹ Diesen besonderen Auftrag der EKU aber illustrierte Fränkel bei dieser Gelegenheit an Beispielen kirchlicher Stellungnahmen, die für sein Verständnis des Auftrags der Kirche gegenüber Staat und Gesellschaft als richtungweisend gelten können.

Ein politischer Auftrag der christlichen Gemeinde?

Wenn das Votum des Theologischen Ausschusses der EKU zur II. Barmer These die Rede vom „Auftrag“ der Gemeinde bereits im Titel und dann auch durchgängig im Argumentationsgang auf deren politischen Auftrag zuspitzt (und damit zugleich verengt), so war dies offenbar in Fränkels Sinn. Denn zum einen hatte er – keineswegs nur in seiner Zeit als Ratsvorsitzender der EKU – unbestreitbar Gestaltungsmöglichkeiten, zum anderen hätte er – wie seinerzeit das Ausschussmitglied Erich Dinkler (1909–1981) – dieser Zuspritzung widersprechen können. Er tat dies nicht, auch nicht nachträglich; dies zeigt sein Einverständnis mit der vom Ausschuss vorgelegten Interpretation.

Dabei besteht der Auftrag der christlichen Gemeinde, wie nicht zuletzt die Barmer Theologische Erklärung in ihrer VI. These selbst belegt, kei-

⁸ Kirchliches Jahrbuch 97, 1970, S. 273–276.

⁹ Kirchliches Jahrbuch 97, 1970, S. 273.

neswegs ausschließlich oder auch nur vorrangig darin, politisch zu sein. Vielmehr besteht er zuallererst darin, das Evangelium von Jesus Christus zu verkündigen und in Gottesdienst und Leben der Gemeinden anschaulich und einladend darzustellen.

Das 1974 erschienene Votum des Theologischen Ausschusses der EKU zu Barmen II setzte zu seiner Zeit einen deutlichen Akzent. Bewusst wurde die II. Barmer These als erster auszulegender Text gewählt. Seine Aussage, dass in Jesus Christus in gleicher Weise „Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden“ wie auch „Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben“ erfolgt, seine zugesetzte Interpretation der biblischen Freiheitsbotschaft im Sinn einer „frohen Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen“ und schließlich die damit verbundene eindeutige Absage an die Vorstellung, es gebe „Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären“, bildeten ohne Zweifel einen kräftigen Anstoß zur Bejahung eines politischen Auftrags der christlichen Gemeinde. Freilich war dies im Theologischen Ausschuss der EKU umstritten, wie das abweichende Sondervotum des Heidelberger Neutestamentlers Erich Dinkler beweist.¹⁰ Den Kern des Streits sahen die Kombattanten in der Frage, ob der wesentliche Auftrag der Kirche ein politischer sei, worin Erich Dinkler und ihm folgend auch Martin Honecker eine „Politisierung der Kirche“ sahen, die dem Geist der Barmer Theologischen Erklärung geradezu widerspreche,¹¹ oder ob es darum gehe, dass der Auftrag der Kirche bestimmte politische Aspekte und Implikationen habe, die man nicht ignorieren dürfe.

Im Rückblick muss man freilich fragen, ob diese Gegenüberstellung die zu Grunde liegenden Positionen wirklich trifft. Gerade wenn man Fränkels Zustimmung zu den Aussagen des Ausschusses zu Barmen II in Rechnung stellt, ist offenkundig, dass man die Entgegenseitung dieser Positionen nicht übertreiben darf. Denn dass Fränkel die politische Aufgabe der christlichen Gemeinde nicht im Sinn einer Politisierung der Kirche unter Absehen von ihrem geistlich-seelsorgerlichen Auftrag verstand, kann man aus seinen eigenen Äußerungen nachdrücklich belegen. Die notwendige theologische Verwurzelung eines gesellschaftlichen Engagements von Christen brachte er beispielsweise vor der Görlitzer Provinzialsynode im

10 Erich Dinkler: Begründung der Ablehnung des Votums des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, in: Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde, 1975, S. 44–61 (44).

11 Vgl. hierzu auch mein Votum: W. Huber, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1998, S. 238.

April 1970 unter ausdrücklichem Bezug auf die II. Barmer These zum Ausdruck, wenn er sagte: „Ich wende mich nicht gegen ein politisches und gesellschaftliches Engagement als freien, dankbaren Dienst an Gottes Geschöpfen, wie die Barmer Erklärung sagt. Aber ich muss darauf bestehen, dass solcher Dienst in der durch Christus gewirkten ‚Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt‘ gründet. Wo aber solche Befreiung nicht gepredigt und geglaubt wird, da mag es allerlei Engagement geben, aber solches Engagement ist dann nicht jener Dienst, der nach Gottes Willen geschieht. Nur indem die Kirche dem sie freimachenden Worte Gottes dient, kann sie der Welt dienen.“¹²

Es ist ohne Zweifel ein Verdienst der damaligen Ausarbeitung des Theologischen Ausschusses der EKU, dass sie die politischen Aspekte und Implikationen des kirchlichen Zeugnisses exemplarisch aufgewiesen hat. Dies geschah unter den besonderen historischen Bedingungen, die zu Beginn der siebziger Jahre mit der Zweistaatlichkeit Deutschlands und dem durch die Entspannungspolitik etwas gemilderten Kalten Krieg gegeben waren. Und es sprachen starke Argumente für Fränkels Überzeugung, dass die EKU diese Aspekte und Implikationen gerade dann zur Geltung bringen könne, wenn sie an ihrer Ost und West übergreifenden Einheit festhalte und sie nicht zur Disposition stelle.

Seine eigenen Maßstäbe zur Beurteilung dieser Fragen führte Fränkel immer wieder auf die Barmer Theologische Erklärung von 1934 zurück, doch daneben ebenso und mit klarer Betonung auch auf die Breslauer Bekenntnissynode von 1943.

Die Bekenntnissynode von Breslau als Leitbild

Mit ihrem Wort zum 5. Gebot: „Du sollst nicht töten“ verabschiedete die Breslauer Bekenntnissynode einen herausragenden, ja einzigartigen Text, der ihrem Beschluss gemäß am Buß- und Bettag des Kriegsjahres 1943 in den Bekennenden Gemeinden der Altpreußischen Union verlesen wurde. Wenigstens mit diesem Wort wagte die Bekennende Kirche es, so Fränkel, „die schwerste Schuld unseres Volkes, den Massenmord an den Juden“, anzusprechen.¹³ Das blieb für Fränkel ein absolut verpflichtender Impuls und Maßstab für die politische Verantwortung der Kirche.

12 Kirchliches Jahrbuch 97, 1970, S. 305.

13 Kirchliches Jahrbuch 97, 1970, S. 274; vgl. dazu: H.-J. Fränkel, Der Kirchenkampf in Schlesien, in: P. Maser (Hg.), Der Kirchenkampf im deutschen Osten und in den deutschsprachigen Kirchen Osteuropas, Göttingen 1993, S. 49–66.

Als junger Pfarrer der Bekennenden Kirche war Hans-Joachim Fränkel selbst an der Breslauer Synode beteiligt. Er erinnerte auch immer wieder daran, dass das Kanzelwort von Breslau durch eine entsprechend mutige Vorarbeit seiner schlesischen Bekennenden Kirche angeregt worden war. Kurz zuvor, nämlich am 10. Sonntag nach Trinitatis, dem Israelsonntag 1943 hatte die Synode der Schlesischen Bekennenden Kirche unter Hinweis auf Barmen II kundgetan: „Wo immer die Kirche es nicht mehr wagt, die Zehn Gebote gegenüber den Sünden ihrer Zeit zu verkünden, da verliert auch ihre Predigt von der Vergebung der Sünden Vollmacht und Glaubwürdigkeit. Wo immer die Kirche Christi Gottes Gebote nur so weit predigt, als sie dabei der Zustimmung der irdischen Gewalten ihrer Zeit gewiss ist, wird Gottes Anspruch auf unser ganzes Leben verleugnet und Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden vorenthalten.“¹⁴

Das Zeugnis der Kirche gegenüber der Welt findet seine Konkretion in der Predigt der zehn Gebote; das war eine Überzeugung, die Fränkel aus der Erfahrung des Kirchenkampfs in der NS-Zeit mitbrachte. Von dieser Erfahrung ließ er sich in seinen öffentlichen Stellungnahmen immer wieder leiten; oft klangen die synodalen Formulierungen aus dem Kirchenkampf fast wörtlich an.¹⁵ Aber bestanden zwischen dem Kirchenkampf unter dem Nationalsozialismus und der Situation der Kirche in der DDR nicht auch Unterschiede? War das Verhältnis der Kirche zur Welt und zu „den Sünden ihrer Zeit“ im einen wie im andern Fall nur als ein „Gegenüber“ zu beschreiben? Das waren Fragen, die durch Fränkels Herleitung seiner aktuellen Stellungnahmen aus den Dokumenten der Kirchenkampfzeit aufgeworfen wurden. Auch Fränkel nahm solche Unterschiede wahr; doch man geht nicht fehl, wenn man das für Fränkel so charakteristische Eintreten für die Menschenrechte im Kontext der DDR-Gesellschaft¹⁶ lebensgeschichtlich auf die Breslauer Bekenntnissynode und ihre Vorgeschichte zurückführt.

Das „Wort vom Bleiben“

Vor der Synode der EKU nannte Fränkel 1970 neben der Kanzelerklärung der Breslauer Bekenntnissynode zwei für ihn wegweisende Stellungnahmen

14 Kirchliches Jahrbuch 1933–1945, 2. Aufl. Gütersloh 1976, S. 382. Siehe zur Breslauer Bekenntnissynode W. Hüffmeier / J. Kampmann (Hg.), „Du sollst nicht töten“. Gottes Gebot im Totalen Krieg (Unio und Confessio 24), Bielefeld 2006.

15 Vgl. seinen Vortrag „Was haben wir aus dem Kirchenkampf gelernt“, gehalten in der Annenkirche Dresden am 8. November 1973 (Kirchliches Jahrbuch 100, 1973, S. 182–190).

16 Vgl. hierzu zuletzt E. Neubert: Und trotzdem überlebt: Evangelische Kirche in Ostdeutschland – im, gegen und ohne den Sozialismus, in: Zeitzeichen 10/7, Juli 2009, S. 22–25 (24).

aus der EKU nach 1945: den Beschluss der EKU-Synode von Berlin-Weißensee von 1957 mit seiner Verwerfung der Massenvernichtungsmittel und seiner nachdrücklichen Warnung vor einer atomaren Bewaffnung der deutschen Armeen, und das sogenannte „Wort vom Bleiben“ der Synode von 1960 an die Gemeinden der EKU-Gliedkirchen in der DDR. Fränkel zitiert zehn Jahre später noch einmal aus dem Brief der EKU-Synode an Ministerpräsident Grotewohl vom November 1960, den er selbst mitformuliert hatte und der vom SED-Politbüro seinerzeit als Provokation gewertet und rüde zurückgewiesen worden war. Hier klingt jener heute autoritär wirkende Tonfall nach, in dem Fränkel nach den Erfahrungen des Kirchenkampfs auch gegenüber einer sozialistischen „Obrigkeit“ das „Wächteramt“ der Kirche wahrnehmen wollte: „Macht und Würde des Amtes, in dem Sie und Ihre Regierung stehen, sind von Gott. In diesem Amt ist Ihnen von Gott der Auftrag zugewiesen, allen Staatsbürgern ein geordnetes Zusammenleben zu sichern und darin Würde und Recht der einzelnen zu achten. Wenn Sie und Ihre Regierung unter Einsatz der Macht und Autorität des Staates bei allen Bürgern den Marxismus-Leninismus als die Grundlage aller Lebensformen durchsetzen wollen, so überschreiten Sie die Grenze Ihres gottgegebenen Amtes. Damit aber gefährden Sie die echte staatliche Ordnung.“¹⁷

Die „Zehn Artikel“

Schließlich hat Hans-Joachim Fränkel aus dieser Perspektive die „Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche“ aus dem Jahr 1963 auch noch im Rückblick als „das bedeutendste Dokument der evangelischen Kirche in der DDR“ bezeichnet.¹⁸ In dieser 1963 von der Konferenz der Kirchenleitungen in der DDR beschlossenen Kundgebung sah er eine Fortschreibung der "schlesischen" Sätze von 1943 in veränderter Situation. Auch in seinen Stellungnahmen in den siebziger Jahren bezog Fränkel sich immer wieder auf diese „Zehn Artikel“.¹⁹ Den Einwand Karl Barths, man habe

17 Kirchliches Jahrbuch 1970, 274f; vgl. zur Mitverfasserschaft Fränkels J. Hamel bei H. Findeis / D. Pollack (Hg.), *Selbstbewahrung oder Selbstverlust. Bischöfe und Repräsentanten der evangelischen Kirchen in der DDR über ihr Leben – 17 Interviews*, Berlin 1999, S. 165, und F. Winter, *Die Evangelische Kirche der Union und die Deutsche Demokratische Republik. Beziehungen und Wirkungen (Unio und Confessio 22)*, Bielefeld 2001, S. 111–116.

18 So in: „Ich habe die Aufgabe der Kirche darin gesehen, zu verhindern, daß sich der Staat absolut setzt.“ Interview mit H.-J. Fränkel vom 2. Januar 1995 in H. Findeis / D. Pollack (Hg.), 1999, S. 68–102 (97); die „Zehn Artikel“ finden sich in: Kirchliches Jahrbuch 1963, S. 181–185.

19 Vgl. z. B. H.-J. Fränkel, *Die Freiheit des Christen zum Dienst in der Gesellschaft* (Vortrag auf der 4. Ordentlichen Tagung der 6. Provinzialsynode der Evangelischen Kirche des

sich bei diesen Artikeln doch wieder verleiten lassen, der Welt „ein Gesetz vorzuhalten“, machte Fränkel sich jedenfalls nicht zu Eigen – und schon gar nicht die in den sieben Artikeln des „Weißenseer Arbeitskreises“ implizierte Kritik an den „Zehn Artikeln“.²⁰

Das „Wächteramt der Kirche“

Auf diesem Hintergrund begründet Fränkel 1970 sein Plädoyer für den Fortbestand *einer* EKU in Ost und West im Kern mit einer Auffassung vom politischen Auftrag der Kirche, wie ihn die EKU von Barmen über Breslau bis in die kirchlichen Zeugnisse unter den Bedingungen der DDR wahrgenommen hat und wie sie ihn nach seiner Überzeugung auch künftig wahrnehmen sollte.

In dem Votum der EKU wird in diesem Zusammenhang zur Interpretation der neuen Bereitschaft zu „Zeugnis und Dienst in der sozialistischen Gesellschaft“ auf den „bedeutsamen“ Vortrag verwiesen, den Heino Falcke im Juni 1972 auf der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR gehalten hatte: „Christus befreit – darum Kirche für andere“.²¹ Zugleich kommen die inneren und äußeren Schwierigkeiten zur Sprache, solche Perspektiven unter den Bedingungen der DDR zu diskutieren, weil nämlich „in einem Raum, in dem jede Äußerung unter den Bezügen ideologischer Wertungen steht, eine öffentliche Aussprache darüber sich nicht führen lässt und von der Kirche erwartet wird, dass sie nicht mehr das wahrnimmt, was man früher einmal ihr ‚Wächteramt‘ genannt hat.“²²

Das war eine berechtigte Klage, wie sie nicht zuletzt auch Hans-Joachim Fränkel immer wieder artikulierte. Falckes Vortrag selbst konnte bekanntlich in der DDR nie veröffentlicht werden. Er erschien allein im Westen im Rahmen der Veröffentlichung des EKU-Votums zu Barmen II als ein „wesentlicher Beitrag zur theologischen Diskussion seines Themas“ und zog in der DDR als „Samisdad“-Text seine Kreise.

Görlitzer Kirchengebietes vom 29. März bis 1. April 1974), in: epd-Dokumentation 19a/74, S. 11.

20 Vgl. dazu J. Hamel, Wahrnehmung gesellschaftlicher Verantwortung durch die evangelischen Kirchen in Deutschland – ein Rückblick, in: A. Burgsmüller (Hg.), Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II), Votum mit Beiträgen von H.-G. Geyer u.a., Gütersloh 1974, S. 19–33 (25); zu den Zehn Artikeln auch F. Winter, 2001, S. 162–165.

21 Falckes Vortrag wurde veröffentlicht in: A. Burgsmüller (Hg.), 1974, S. 213–232; siehe dazu jetzt eingehend: Christus befreit – darum Kirche für andere! 35 Jahre nach dem Vortrag von Heino Falcke vor der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Referate einer Tagung der Evangelischen Akademie Thüringen am 30. Juni 2007 im Augustinerkloster zu Erfurt, epd-Dokumentation 50/2007.

22 Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde, 1975, S. 14.

Dass Falckes Vortrag so dezidiert im Rahmen des EKU-Votums zu Barmen II aufgenommen wurde, unterstrich natürlich auf seine Weise, dass es darum ging, das Wächteramt der Kirche in konkreter Form wahrzunehmen. Das entsprach ganz und gar den Vorstellungen Hans-Joachim Fränkels.

Fränkels Forderung der Konkretion

Wenn sich der Theologische Ausschuss der EKU also daran machte, Barmen II „für die Gegenwart“ in Ost- und West-Deutschland zu interpretieren, so war es ein besonderes Anliegen Fränkels, danach zu fragen, was die grundsätzlichen theologischen Überlegungen zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde jeweils konkret bedeuteten. Fränkel selbst jedenfalls gab in seinen öffentlichen Äußerungen während der zehn Jahre seiner Mitarbeit im EKU-Ausschuss deutliche Beispiele dafür, was er unter einer solchen Konkretion verstand. Nach seiner Überzeugung hatte die Kirche in der Öffentlichkeit nicht nur „ewige Wahrheiten“ zu verkünden, sondern sie hatte vor allem zu sagen, was gerade heute wahr ist.²³

Zu Beginn der Ausschussarbeit hatte man sich gefragt, ob die unterschiedlichen gesellschaftlichen Situationen in Ost und West nicht auch eine getrennte Behandlung des Themas erforderten. Der Ausschuss selbst beantwortet diese Frage zunächst mit einem Argument, das sehr gut auch auf Fränkel zurückgehen könnte: Die theologische Grundlegung und die aufgegebene Aufarbeitung des Votums sei „im Evangelium und nicht in der Situation zu suchen“.²⁴ Schon vor der Synode der EKU hatte Fränkel gewarnt, die Bindung an das Evangelium und die Heilige Schrift dürfe nicht beiseitegeschoben werden, sonst werde der Kontext zum „Ordnungspunkt“ der Stellungnahme.²⁵

Das Verhältnis zwischen der Wahrheit des Evangeliums und der jeweiligen Situation war Fränkel zu dieser Zeit, wie die Akten im Evangelischen Zentralarchiv belegen, offenbar sehr wichtig. In dem maschinenschriftlich verfassten (und deshalb im Gegensatz zu anderen Niederschriften gut lesbaren) Protokoll der Sitzung des Theologischen Ausschusses der EKU, Bereich DDR, vom 19.9.1975, in Berlin (Auguststraße 80), finden sich

23 Vgl. dazu Dietrich Bonhoeffers Drängen auf „Vollmacht“ und Konkretion in der Verkündigung der Gebote, z. B. in seinem Vortrag auf der internationalen Jugend-Friedenskonferenz von Ciernohorské Kúpele: „Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit“ (26. 7. 1932), in: DBW 11, S. 330ff.

24 A. Burgsmüller (Hg.), 1974, S. 10.

25 Zitiert nach F. Winter, Der Weg der EKU zwischen 1953 und 1998, in G. Besier / E. Lessing (Hg.), 1999, S. 716.

folgende Aussagen, die mit erheblicher Wahrscheinlichkeit Fränkel zugeordnet werden können. Als Leitsatz kann man die dort wörtlich aufgeführte Formulierung wählen: „Die Situation wirkt zwar auf die Kirche ein, aber sie darf nicht über sie bestimmen.“²⁶ Das wird im Einzelnen an Beispielen aus dem Kirchenkampf wie aus der Zeit der DDR erläutert.

Diese Beispiele zeigen: Das Evangelium muss die Analyse der jeweiligen Situation anleiten; es geht dieser Situation voraus und ist deshalb unabhängig von ihr; es ist nicht aus der Situation ableitbar und wird nicht von ihr determiniert. Die Interpretation des Evangeliums aber muss sich in die Situation hineinbegeben und auf sie einlassen. Nach meiner persönlichen Erinnerung wurde in solchen Zusammenhängen die inkarnatorische Dimension des Evangeliums stark betont, die gerade ausschließt, im Evangelium eine überzeitliche, außerweltliche, mit der Wirklichkeit der Welt völlig unverbundene Größe zu sehen. Aber die Situationsbezogenheit, die zu jeder Auslegung des Evangeliums gehört, sollte nicht so verstanden werden, dass das Evangelium vollständig in der Situation aufgeht.

Die Interdependenz und wechselseitige Bezogenheit zwischen Evangelium und Situation war auf diese Weise ein wichtiges Grundthema in den Arbeiten des Theologischen Ausschusses der EKU. Dieses Thema prägte nicht nur die Arbeit an der Auslegung von Barmen II, sondern ebenso von Barmen III. Im einen wie im anderen Fall wollte man hervorheben: So sehr das Evangelium auf die Situation bezogen ist, so sehr enthält es doch immer einen „Überschuss“ gegenüber dem jeweiligen situativen Kontext. Es hat der Welt etwas zu geben und zu sagen, das diese sich niemals selber sagen oder geben könnte.

Doch sich über solche Grundsätze zu verständigen, bedeutet noch nicht, in der Beurteilung der Situation einig zu sein. Wie löste man im Theologischen Ausschuss der EKU deshalb das bereits beschriebene Problem der unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexte in West und Ost? Praktisch geschah das so, dass der gesamte Ausschuss zunächst die theologische Grundlinie der Auslegung von Barmen II beriet. Danach trafen sich jeweils zwei Unterausschüsse Ost und West, um die Konkretionen für die jeweilige Situation zu formulieren.

Aus heutiger Sicht lässt sich fragen, ob diese „Arbeitsteilung“ dem Ansatz einer gemeinsamen Arbeit des Ausschusses für Ost und West gerecht wurde. Wäre es nicht gerade aufschlussreich gewesen, im Plenum des Ausschusses die unterschiedlichen politischen Situationen, aber auch die unterschiedliche Lage der Kirche in Ost und West gemeinsam zu analysieren,

die jeweiligen Beurteilungsgesichtspunkte aufeinander zu beziehen und kritisch miteinander ins Gespräch zu bringen? Dazu kam es jedoch nicht. Ohne Zweifel ist die organisatorische und inhaltliche Aufteilung ein Anzeichen dafür, dass auch die EKU im Lauf der siebziger Jahre begann, sich mit der deutschen Teilung kirchlich abzufinden und darin einzurichten. Am 17. Juli 1973 verabschiedete der Ausschuss, der unter dem Vorsitz von Walter Kreck arbeitete und in seinem Votum von dessen Diktion und Theologie deutlich geprägt war, sein Votum zu Barmen II schließlich bei einer Enthaltung und einer Gegenstimme.

Unterschiedliche Situationsbeschreibungen

Schon die beiden Skizzen, mit denen zu Beginn des Votums die jeweilige Ausgangslage im Westen und im Osten umrissen wird, zeigen charakteristische Unterschiede: Die kirchliche und theologische Situation in der Bundesrepublik wird vor allem als Polarisierung zwischen „politischen Theologien“ unterschiedlicher Couleur und einer „traditionalistischen“ Zwei-Reiche-Lehre beschrieben. Vom christologischen Ansatz der Barmer Theologischen Erklärung hofft man diese Polarisierungen zu überwinden.

Für die Situation im Osten wird eine Entwicklung in der Wahrnehmung von „Zeugnis und Dienst“ der evangelischen Kirchen im Blick auf Staat und Gesellschaft der DDR seit 1945 beschrieben: Für die Kirche in der DDR seien von vornherein die Aussagen der zweiten Barmer These „Richtschnur ihres Handelns und Sprechens“ gewesen. Das wird an verschiedenen Phasen in der Geschichte der DDR verdeutlicht.

Diese Beschreibung endet mit der Gründung des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR, mit der die Kirche den Auftrag angenommen habe, sich „mit ihrem Zeugnis und Dienst in der sozialistischen Gesellschaft ... zu bewähren“. Als Ausdruck dieser Bereitschaft zitiert das Votum den mehrdeutigen Satz aus dem sogenannten „Lehniner Brief“ der leitenden Geistlichen der DDR an Ulbricht: „Als Bürger der DDR stehen wir vor der Aufgabe, den Sozialismus als eine gerechtere Gestalt des Zusammenlebens zu verwirklichen.“²⁷

Fränkel selbst erkannte übrigens, dass dieser Lehniner Satz in problematischer Weise ausgelegt werden konnte.²⁸ Ihn im Sinn opportunistischer Akklamation zu verstehen, hielt er für ein Missverständnis; der Satz verpflichte vielmehr zur Wahrhaftigkeit und damit auch dazu, aller Heuchelei

27 Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde, 1975, S. 14.

28 Vgl. Interview mit H.-J. Fränkel bei H. Findeis / D. Pollack (Hg.), 1999, S. 98f.

entgegenzutreten. Fränkel konkretisierte das 1974 beispielhaft, indem er auf die Ausbildungsbehinderungen für Christen und auf die mangelnde Informations- und Meinungsfreiheit im SED-Staat hinwies.²⁹

Freilich gibt es keine ausdrücklichen Belege dafür, dass diese kritische Position bis zu einer ausdrücklichen kritischen Infragestellung des Konzepts des (real existierenden) Sozialismus geführt hätte. In dem schon zitierten Protokoll über die Sitzung am 19. September 1975 wird eine Äußerung wiedergegeben, die hier zitiert werden soll, auch wenn sie nicht zwingend Fränkel zuzuweisen ist. Dort heißt es: „Andererseits wurde auch die Meinung vertreten, der Marxismus sei ein gut umrissenes Gegenüber. Die Schwierigkeit bestehe nur darin, dass die Kirchen zwar dem ökonomischen Faktor gegenüber offen sind, den ideologischen aber ablehnen, obwohl sie ja gerade ideologisch vereinnahmt werden sollen.“

Was ist in dieser Äußerung mit der These gemeint, die Kirchen seien zwar dem ökonomischen Faktor des Sozialismus gegenüber offen, aber ideologisch lehnten sie ihn ab? Der zweite Teil dürfte relativ klar sein: Insofern der Marxismus-Leninismus eine umfassende und das gesamte Leben der DDR-Bürger regulierende Weltanschauung war, die auf mit dem Christentum unvereinbaren Grundsätzen beruhte, konnten die Kirchen sich nicht mit ihm einverstanden erklären. Nun gehören die ökonomischen Prinzipien des Marxismus-Leninismus aber gerade auch zu seinen wesentlichen weltanschaulichen Inhalten. Wie konnten die Kirchen daher den Marxismus-Leninismus insgesamt ablehnen, seinen ökonomischen Aspekten aber offen gegenüberstehen? Vielleicht hilft zum Verständnis ein Blick auf ein am 2. Januar 1995, also zwei Jahrzehnte später, mit Hans-Joachim Fränkel geführtes Interview.³⁰ In diesem Interview antwortet er auf die Frage, welche Ideen und Inhalte des Sozialismus er in der Rückschau für bewahrenswert und förderungswürdig halte, dies seien „das Angebot des Sozialismus, den Schwachen zu helfen“ sowie „das Einstehen füreinander und eine gewisse Solidarität“.³¹ Es ist immerhin denkbar, dass Fränkel unter den bejahenswerten Aspekten des Sozialismus auch schon zwanzig Jahre früher dessen soziale Intentionen verstand, so dass man unter dem „ökonomischen Faktor“ des Sozialismus in Wahrheit ein vermeintliches Moment sozialer Solidarität verstand.

Insgesamt fällt auf, dass in solchen Zusammenhängen der Sozialismusbegriff, so weit zu sehen ist, keiner umfassenden kritischen und theoriefäh-

29 Vgl. H.-J. Fränkel, Die Freiheit des Christen zum Dienst in der Gesellschaft, 1974, S. 8 u. 12.

30 In: H. Findeis / D. Pollack (Hg.), 1999, S. 71–102.

31 Ebd., S. 100.

higen Deutung unterzogen wird. Ob damit eine „kritische Theorie“ oder ein „real existierender Sozialismus“ gemeint ist, bleibt vollkommen in der Schwebe. Die Unterscheidung zwischen einem zu bejahenden „ökonomischen Faktor“, mit dem, genauer betrachtet, eine bestimmte, auf soziale Gerechtigkeit gerichtete, Intention gemeint ist, und den ideologisch-weltanschaulichen Elementen des Marxismus bleibt im Grunde ohne ausreichende Trennschärfe.

Unterschiedliche Konkretionen für Ost und West

Auf besonderes Interesse stießen die Konkretionen, die der Unterausschuss Ost für das Votum erarbeitet hatte, in der DDR. Das Interesse wurde womöglich dadurch noch gesteigert, dass die betreffenden Abschnitte zunächst wie ein Geheimpapier behandelt und weder in der ersten Auflage des Votums abgedruckt noch den Mitgliedern der östlichen Teilsynode der EKU offiziell zugänglich gemacht wurden.³²

Im Vergleich fällt insbesondere der sehr unterschiedliche Duktus der Konkretionen im Westen und im Osten auf: Für die Bundesrepublik Deutschland enthält das Votum als Beispiele einer Konkretion drei eher summarische sozialethische Ausarbeitungen zu den Fragen der Demokratie, der Wirtschaftsordnung und der Gewalt. Sie stehen unter dem von Erich Dinkler damals besonders kritisierten Leitsatz: „Um der Humanität Gottes in Jesus Christus willen kann auch im politischen Raum nur der von Gott geliebte Mensch, sein Wohl, seine Würde, Maßstab und Ziel des Handelns sein.“³³ Kritik löste die Tatsache aus, dass der Ausschuss aus einer zentralen theologischen Aussage unmittelbare Folgerungen für bestimmte politische Handlungsfelder meinte ableiten zu können. Die Erwartung, dass mit einer an der Barmer Theologischen Erklärung orientierten christologischen Konzentration die positionellen Gegensätze in der politischen Ethik überwunden werden könnten, erfüllte sich insofern nicht. Die methodische Frage, wie sich theologisches Urteil und die Analyse politischer Gegebenheiten sowie die Einschätzung der mit ihnen verbundenen Handlungsoptionen zueinander verhalten, konnte in einem solchen Ausschussvotum nicht abschließend beantwortet werden.

32 Vgl. F. Winter, 2001, S. 268; dort auch der Protest Johannes Hamels dagegen, dass die Vorlage und Behandlung des Votums auf der Synode auf Drängen des Staatssekretärs für Kirchenfragen kurzfristig abgesetzt worden war.

33 Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde, 1975, S. 26.

„Mitarbeit als Dienst“ – praktische Hinweise

Die deutlich umfangreicher und detaillierter ausgearbeiteten Konkretionen für den Bereich der DDR sind von dem Leitmotiv durchzogen: „Mitarbeit als Dienst“. Es fällt auf, dass die einzelnen Abschnitte jeweils mit einer differenzierten biblischen Begründung einsetzen und dann konkrete Beispiele aus dem Leben in der Gesellschaft im Licht dieser Bestimmungen entfalten. Man kann sich – im Unterschied zu den eher auf der Ebene theoretischer Reflexion bleibenden Erwägungen für den Westen – gut vorstellen, dass diese praktischen Hinweise gerade bei Menschen „in normalen Berufen“ ein lebhaftes Echo fanden, wie der im Unterausschuss Ost federführende Johannes Hamel sich erinnert.³⁴

Den theologischen Ausgangspunkt der Konkretionen für die DDR sieht das Votum in einer von Barmen inspirierten „befreiten“ Sicht: Auch eine von der marxistisch-leninistischen Ideologie beherrschte Gesellschaft sei „als eine Gemeinschaft der von Gottes Evangelium gerufenen Geschöpfe zu glauben und anzunehmen“. „Sie ist eine Gemeinschaft, in die viel Gutes hineingegeben wird, mit dem Willen, ohne den Willen, gegen den Willen derer, die sie führen.“³⁵

Nüchtern wolle man positive Ansätze in der DDR würdigen, aber auch „entgegenlaufende Erscheinungen“ beim Namen nennen. Unter diesem Gesichtspunkt zählt das Votum eine ganze Reihe positiver Absichten und Errungenschaften der DDR auf (z. B. soziale Sicherheit; Schutz der Jugend, Gesundheitswesen), denen es aber auch eine Reihe von Gravamina beispielhaft gegenüberstellt

Unter dem Leitmotiv gesellschaftlicher Mitarbeit als „Dienst an Gottes Geschöpfen“ beleuchtet das Votum sodann zwei Themen eingehender, die auch Fränkel immer wieder öffentlich angesprochen hat: Die Frage einer gerechten Zulassung zu Ausbildungsgängen und das Problem des Schwangerschaftsabbruchs. Zu den Ausbildungsbehinderungen heißt es nun unter Hinweis darauf, dass der von Christen zu erwartende „dankbare Dienst“ mit der Nachfolge des Gekreuzigten zusammenfalle: Ein Christ solle sich „nicht erbittern lassen“, sondern unter Umständen auch bereit sein, „einen geringeren Platz in der Gesellschaft anzunehmen“, etwa auch in diakonisch ausgerichteten Berufen.³⁶

34 Vgl. F. Winter, 2001, S. 268.

35 Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde, 1975, S. 34.

36 Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde, 1975, S. 36.

Im Blick auf dieses Thema plädierte Fränkel in seinen öffentlichen Stellungnahmen deutlich stärker dafür, im Konfliktfall das Recht auf eine den jeweiligen Begabungen entsprechende Ausbildung einzufordern. In seinem Vortrag „Die Freiheit des Christen zum Dienst in der Gesellschaft“ vor der Görlitzer Provinzialsynode heißt es ausdrücklich: „Wo Eltern davon überzeugt sind, dass ihrem Kind aus rein ideologischen Gründen Unrecht geschieht, sollten sie unter Beratung durch die Kirche alle legalen Möglichkeiten nutzen, um Abhilfe zu erreichen. Das Beharren auf dem eigenen Recht kann in bestimmten Situationen um der Gesellschaft als einer Rechtsgemeinschaft willen geboten und ein notwendiger Dienst für andere sein.“³⁷

Ausgehend vom Verständnis des Menschen als eines Geschöpfes Gottes erörtert der Unterausschuss Ost auch die Frage des Schwangerschaftsabbruchs und bettet sie in Überlegungen zum guten Sinn der Ehe und zur Elternschaft als einem „Beruf“ ein.

Dies war ein Thema, das auch Fränkel besonders beschäftigte. So kann man in den Aussagen des Ausschusses auch seine Stimme hören: „Schwangerschaftsabbruch sollte nur als ein Grenzfall angesehen werden, in jedem Fall als ein Übel. Mit der gesetzlichen Regelung hat sich aber eine früher vorhandene, wenn auch damals nicht öffentlich ausgesprochene Gesinnung ausgebreitet: Die mündig gewordene Frau könne nach ihrem Ermessen über das werdende Leben als ein Stück ihres Körpers verfügen. Unser Widerspruch gegen diese Ausprägung menschlicher Selbstherrlichkeit wird im Ernstfall nur dann erfolgreich sein, wenn die Nächsten – Eltern, Geschwister, der Freund, der Ehemann oder andere – die mit der Geburt eines Kindes verbundenen Lasten mittragen.“³⁸

Schließlich diskutieren die Konkretionen für den östlichen Bereich ausführlich die Möglichkeiten einer gesellschaftlichen Betätigung von Christen im Beruf und in der Öffentlichkeit. Hier wird aufgenommen, was Heino Falcke in seinem Vortrag von 1972 auf die Formel von der „konkret unterscheidenden Mitarbeit“ gebracht hatte. Im Blick auf den Dienst am Menschen im beruflichen Leben übt das Votum Kritik an der technokratischen und politisch-ideologischen Begrifflichkeit der DDR („Planerfüllung“, „Normerfüllung“, „Arbeitskollektiv“, „sozialistische Moral“). „Vieles bleibt vorerst Ziel, manches nur Rede, die eine ganz andere gesellschaftliche Wirklichkeit verhüllt.“³⁹

37 H.-J. Fränkel, 1974, S. 9.

38 Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde, 1975, S. 38.

39 Ebd.

Ziel des christlichen Dienens bleibe ungeachtet aller Masken, die dies verbergen mögen, der Mensch als Ebenbild Gottes. Aus diesem Grund wendet sich das Votum gegen Leistungsdruck und Überforderung, auch durch eine ständige gesellschaftliche Umerziehung und Schulung. Es verwirft das herrschende Freund-Feind-Denken und fordert ein Eintreten für das „Recht des Nächsten“.

Im Blick auf die allzeit und überall geforderte gesellschaftliche Betätigung wird ein differenziertes Urteilen und Verhalten empfohlen: Die Mitarbeit in den auf den Marxismus-Leninismus gründenden Parteiorganisationen sei offensichtlich für Christen problematisch, auch wenn sie „erfahrungsgemäß von vielen positiv entschieden“ werde. Die Beteiligung an politischen Kundgebungen setze zum Mindesten Freiwilligkeit und allseitige Sachinformation voraus: „Dass viele Kirchenglieder hier keine Probleme des Verhaltens empfinden, hebt diese Problematik nicht auf, sondern verschärft sie.“⁴⁰

Im Ganzen ermutigt das Votum zur kritischen Distanz und notfalls auch zum offenen Dissens gegenüber einer von Partei und Staat geforderten politischen Akklamation: „Niemand soll davon ausgehen, dass er mit seiner Familie dann keinen Raum mehr zum Leben hat, wenn er an dieser oder jener Stelle geforderte gesellschaftliche Betätigung nicht leistet: Oft zeigen sich da unerwartet neue Existenzmöglichkeiten, wo vorher nichts gesehen, aber alles erbeten wurde. Noch häufiger erweisen sich Befürchtungen schließlich als unbegründet.“⁴¹

Unabhängig von dem Ziel und der „Höchstnorm“ des Sozialismus, unter den die DDR-Verfassung alle gesellschaftlichen Bestrebungen stellte, sollten Christen auch diese Gesellschaft „unter dem Evangelium als Einübungsfeld freien Dienens“ wahrnehmen und annehmen: „Unser Dienst hat sein Schwergewicht gerade darin, unsere Gesellschaft durch mutigen Einsatz in ihrer Menschlichkeit zu erhalten, mitzuhelfen, dass sie menschlicher gestaltet wird, und damit dazu beizutragen, dass sie vor ihrer Selbstzerstörung durch Intoleranz, Machtmisbrauch und messianisch-utopische Ansprüche bewahrt wird.“⁴² So unterschiedlich die Einschätzungen der faktischen Gegebenheiten unter den Mitgliedern des Ausschusses aus dem Bereich der DDR auch waren, so traf man sich dennoch in der Vorstellung, dass eine konkrete Mitarbeit zur Verbesserung dieser Verhältnisse nicht nur geboten, sondern auch möglich sei; die Unterscheidung zwischen den

40 Ebd., S. 40.

41 Ebd., S. 41.

42 Ebd.

ideologischen Grundlagen und dem „ökonomischen Faktor“ mochte eine solche Vorstellung von einem „verbesserlichen Sozialismus“ erleichtern.

III. KIRCHE ALS „GEMEINDE VON BRÜDERN“

Fast gleichzeitig erarbeiteten die Theologischen Ausschüsse der EKU und der VELKD in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre Grundsatztexte zum Auftrag der Kirche in der Gegenwart. Während die VELKD im Gefälle des 7. Artikels der Confessio Augustana von 1530 eine Studie unter dem Titel „Volkskirche – Kirche der Zukunft?“ vorlegte, wandte der Theologische Ausschuss der EKU sich dem Nachdenken über die Kirche deshalb zu, weil sich an die Auslegung der II. Barmer These eine Beschäftigung mit der III. These der Barmer Theologischen Erklärung anschließen sollte. Demgemäß stellte der Ausschuss seine ekklesiologische Besinnung unter das Barmen III entlehnte Leitmotiv: „Kirche als Gemeinde von Brüdern“. Der naheliegenden Frage, wo denn dabei die „Schwestern“ blieben, glaubte der ausschließlich aus Männern bestehende Ausschuss sich damals noch mit dem Hinweis entziehen zu können, dass „der Bibel entsprechend die Schwestern immer mitgemeint“ seien.⁴³

Das Vorwort zu dem Votum von 1980 weist auf innere und äußere Schwierigkeiten in der Arbeit des 1974 neu berufenen Ausschusses hin: Zur Klärung kontroverser Fragen waren mehrfach Sondersitzungen in kleinerer Besetzung nötig. Im Januar 1978 schied der erneut zum Vorsitzenden berufene Bonner systematische Theologe Walter Kreck aus dem Ausschuss aus. Etwas beschönigend heißt es, in diesen Belastungen komme der derzeitige „Pluralismus“ in Theologie, Kirche und Gesellschaft zum Ausdruck.⁴⁴ Solche Spannungen ergaben sich keineswegs nur aus den unterschiedlichen Bedingungen kirchlicher Existenz in Ost und West. Vielmehr erwies es sich als unmöglich, Unterschiede des theologischen Urteils – beispielsweise im Blick auf das Verhältnis von Kirche und Israel und damit auch im Blick auf die Heilsbedeutung Christi für das jüdische Volk – zu überwinden. Aber auch die Einschätzung der weiteren kirchlichen Entwicklung war sowohl im Blick auf die DDR als auch im Blick auf die Bundesrepublik umstritten. Diese Kontroversen waren weit lebhafter, als die Protokolle des Ausschusses erkennen lassen. Sie waren auch keineswegs auf die Ausschussdebatte selbst beschränkt, sondern setzten sich auch außerhalb des Ausschusses fort. So wurden manche Vorschläge des

43 A. Burgsmüller (Hg.), 1981 (Bd. 2), S. 21; vgl. dann aber die Überschrift zum dritten Teil des Votums: „Gemeinde von Schwestern und Brüdern“, ebd., S. 59.

44 Ebd., S. 14.

Votums zur Weiterentwicklung kirchlicher Strukturen unter bundesrepublikanischen Bedingungen in den anschließenden kirchlichen Debatten teilweise scharf in Frage gestellt. Dass die Vorstellung von der Gemeinde Jesu als einer Gemeinschaft der Gleichen bis in Fragen des kirchlichen Dienstrechts hinein Konsequenzen habe, war eine im Ausschuss vertretene Auffassung, die sich hart mit den kirchlichen Gegebenheiten stieß.

Teile des Votums wurden von einzelnen Ausschussmitgliedern nicht mitgetragen. Anders als bei der Ausarbeitung zu Barmen II wurde aber kein ablehnendes Sondervotum veröffentlicht; hier und da verwiesen jedoch ausführlichere Fußnoten auf grundlegende Divergenzen.⁴⁵

Das Votum selbst zielt nach einleitenden „Fragen an die Kirche“ und einem Aufweis der theologischen Grundentscheidungen der III. Barmer These im Blick auf den inneren Zusammenhang zwischen der Kirche anvertrauten Wahrheit und dem Auftrag der Kirche auf ein längeres drittes Kapitel, in dem Barmen als konkrete „Weisung“ für die Kirche der Gegenwart ausgelegt wird.

In Richtung der VELKD-Studie zur Volkskirche betonen die Autoren des EKU-Votums einerseits, dass der Theologische Ausschuss Barmen III durchaus als Anknüpfung an und Weiterführung des 7. Artikels der Augsburgischen Konfession verstehe. Andererseits weisen sie darauf hin, dass man sich bewusst nicht auf den „strittigen Begriff der Volkskirche“ festgelegt habe, weder als Beschreibung der gegenwärtigen kirchlichen Wirklichkeit noch als Programmbegegnung für die Gestaltung der Kirche. Der Begriff sei weder der Situation im Osten noch im Westen Deutschlands angemessen: „Weder unter dem Gesichtspunkt der Geschlossenheit noch unter dem des umfassenden Charakters können heute die evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik und in der DDR als ‚Volkskirchen‘ angemessen und ausreichend beschrieben werden.“⁴⁶

In der Bundesrepublik wie in der DDR, so führt das Votum später aus, stehe die Kirche im Blick auf die Veränderung von Volkskirche und Parochialgemeinde vor „Varianten der gleichen Probleme“. Es wachse das Bewusstsein, „dass der Weg zu einer anderen, noch nicht klar erkennbaren Gestalt der Kirche gefunden werden muss.“⁴⁷

Orientierung sucht das Votum an dieser Stelle mithilfe des Begriffs der „Diaspora“: Auf dem Weg „zu einer kleiner werdenden Gemeinde mit einem größer werdenden ungeklärten religiösen Umfeld“ drohten zwei

45 So z. B. zur Aufnahme des „Messias“-Titels für Christus, ebd., S. 40f.

46 Ebd., S. 60; vgl. S. 23.

47 Ebd., S. 79.

Versuchungen: zum einen die Versuchung, sich gegenüber dem gesellschaftlichen Umfeld abzukapseln, zum anderen die Versuchung der unkritischen Anpassung an dieses Umfeld. Demgegenüber erinnert der Ausschuss mit Barmen an den Auftrag der Kirche, die Botschaft von der Menschenfreundlichkeit Gottes „an alles Volk“ auszurichten.⁴⁸

Naturgemäß waren auch im Fall des Votums zu Barmen III insbesondere die unterschiedlichen Konkretionen für die Bundesrepublik und die DDR in den beiden erneut gebildeten Unterausschüssen Ost und West höchst umstritten. Die DDR-Teilnehmer erzielten den Konsens für ihren Teil freilich wesentlich früher als der Ausschuss West, indem sie ihn nämlich so knapp wie möglich hielten. Das brachte ihnen dann allerdings auch deutliche Kritik ihrer Bereichssynode ein, die in ihrem Beschluss vermerkte: „Die Analyse der Situation der Kirche in der DDR erscheint als nicht ausreichend differenziert.“⁴⁹

Im Blick auf die Kirche in der DDR schildert der Ausschuss, wie dort einerseits von Seiten des Staates und der Partei die gesamtgesellschaftliche Funktion der Religion bestritten, andererseits aber eine Zustimmung vor allem zur Außenpolitik der DDR erwartet werde. Zwar billige man der Kirche die „Befriedigung religiöser Bedürfnisse“ zu; und ihr diakonischer Einsatz für Behinderte, Kranke und Alte, aber auch in den kirchlichen Kindergärten sei staatlicherseits willkommen. Dagegen sehe man Sinnvermittlung und Integration allein als Aufgabe der gesellschaftlichen Organisationen und Institutionen an. Diese Widersprüche werden in dem Votum freilich nur angedeutet und weit weniger konkret benannt als noch in dem Votum zu Barmen II. Es findet sich lediglich eine etwas resignativ klingende allgemeine Klage über die aus diesen Spannungen resultierenden „unzähligen Konflikte“ und eine verbreitete „doppelte Moral“ im öffentlichen und privaten Verhalten.⁵⁰

Immerhin wird gefragt: „Müssen die Kirchen nicht – als Zeugnis- und Dienstgemeinschaft, die diesen Namen verdient – die ihnen gezogenen Grenzen immer wieder überschreiten? Tun sie es überall da, wo eine solche Grenzüberschreitung um des Evangeliums und Gewissens willen gewagt werden müsste?“⁵¹

48 Ebd., S. 80.

49 Ebd., S. 16f.

50 Ebd., S. 77.

51 Ebd., S. 62; auf S. 77 wird denn auch zur Konkretisierung auf das frühere Votum zu Barmen II verwiesen.

Freilich wird auch einigermaßen realistisch die Entfremdung zwischen den, wie es heißt, „mit Recht“ auf die Vermeidung von Konfrontationen bedachten Kirchenleitungen und den mit Einzelschicksalen konfrontierten Gemeinden vor Ort konstatiert.⁵² Später erinnert das Votum aber auch an die „gemeinsame Verantwortung der Kirchen in beiden deutschen Staaten“ in den Fragen von Entspannung und Abrüstung, von Umweltzerstörung und dem Gefälle zwischen reichen und armen Nationen.⁵³

Im Blick auf den Auftrag der Kirche, dem ihre Gestalt und Ordnung nach Barmen zu entsprechen hat, erwähnt das Votum eine Reihe von Herausforderungen, die uns bis heute beschäftigen. All diese offenen Fragen und unerledigten Probleme spielen auch in heutigen kirchlichen Reformbemühungen noch eine erhebliche Rolle.

IV. FOLGERUNGEN

Was können wir aus diesen beiden Voten und aus der Mitwirkung Hans-Joachim Fränkels an ihnen lernen? Fünf Hinweise will ich an den Schluss stellen.

1. Die Voten zu den einzelnen Thesen der Barmer Theologischen Erklärung sind eindrucksvolle Beispiele theologischer Konzentration. Zusammen mit den ergänzenden Vorträgen, die in dieser knappen Skizze nicht im Einzelnen herangezogen werden konnten, bilden sie bis zum heutigen Tag eine wichtige Fundgrube für theologische Vergewisserungen im Blick auf Auftrag und Handeln der Kirche. Sieht man die beiden ersten Voten des Theologischen Ausschusses der EKU im Zusammenhang des mehrere Jahrzehnte umfassenden Arbeitsprozesses, der in eindrucksvoller Weise das Ganze der Theologischen Erklärung von Barmen umspannt, so wird man in dieser Auslegung der Barmer Thesen eine der großen und bleibenden Leistungen der Evangelischen Kirche der Union nach 1945 zu erblicken haben. Hans-Joachim Fränkel hat daran als Vorsitzender des Rates der EKU zu dem Zeitpunkt, zu dem dieser Arbeitsprozess in Gang kam, wie als Ausschussmitglied während der Arbeit an den Thesen II und III von Barmen einen maßgeblichen Anteil. Dass kirchenleitendes Handeln wie die Gestaltung der kirchlichen Praxis insgesamt einer klaren theologischen Grundlegung und Reflexion bedarf, wird an den Voten zur Barmer Theologischen Erklärung exemplarisch deutlich.

2. In keinem anderen Bereich ist der Dialog zwischen Theologen aus dem Westen und dem Osten Deutschlands während der Zeit der deut-

52 Ebd., S. 77.

53 Ebd., S. 70.

schen Teilung so gut und konzentriert dokumentiert wie in dieser Arbeit an der Auslegung der Barmer Thesen. Gewiss sind Kontroversen und heikle Gesprächssituationen in den Protokollen aus nahe liegenden Gründen nicht detailliert wiedergegeben. Aber die Ausschussvoten wie die von Einzelnen verantworteten Vorträge zeigen, dass in der ganzen Zeit der Teilung Deutschlands eine gemeinsame theologische Sprache und gemeinsame Standards für die wissenschaftliche Arbeit der Theologie erhalten blieben. Das war eine Voraussetzung für den gemeinsamen Weg, die nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Dass die EKU für den theologischen Austausch und die gemeinsame theologische Arbeit einen Ort anbot und eine verlässliche Basis schuf, war deshalb nicht nur für die Zeit der deutschen Teilung, sondern auch für den gemeinsamen Neubeginn nach 1990 von großem Gewicht. Die gemeinsame Arbeit verhalf den beteiligten Theologen aus Ost und West dazu, die Situation im jeweils anderen Teil Deutschlands genauer wahrzunehmen und sich über die kontextuelle Bedingtheit der eigenen Urteile Rechenschaft abzulegen. Heute – zwanzig Jahre nach dem Ende der deutschen Teilung – ist man gut beraten, bleibende Unterschiede der kirchlichen Situation, der konkreten kirchlichen Prägungen und der zu erwartenden Entwicklungen präzise im Blick zu behalten, also auch weiterhin sensibel unterschiedliche Gegebenheiten kirchlichen Lebens und Handelns wahrzunehmen.

3. Zu den zentralen Themen der Diskussionen im Theologischen Ausschuss der EKU gehörte das Wächteramt der Kirche. Wann immer dieses Thema zur Sprache kam, beteiligte Hans-Joachim Fränkel sich mit besonders markanten Beiträgen. Dass Görlitz in jener Zeit eine Hochburg klarer Anfragen und Aussagen zur SED-Herrschaft und den mit ihr verbundenen Einschränkungen gelebter christlicher Freiheit war, gehört zu den großen und bleibenden Verdiensten des damaligen Görlitzer Bischofs. Diese klare Grundhaltung hat er auch in die Arbeit des Theologischen Ausschusses der EKU eingebracht und diese Arbeit dadurch nachhaltig geprägt. Diese von Glaubensmut und innerer Festigkeit geprägte Haltung bleibt auch unter ganz anderen äußeren Bedingungen vorbildhaft. Auch in einer demokratischen Gesellschaft ist die unverkennbare Stimme der Kirche vonnöten; auch heute werden dafür die mutigen Beiträge Einzelner gebraucht. Dass die heutigen Herausforderungen komplexer sind und die kirchlichen Stellungnahmen sich nicht immer auf ein einfaches Nein oder Ja zuspitzen lassen, relativiert die Bedeutung des kirchlichen Wächteramts nicht; vielmehr unterstreicht es dessen Notwendigkeit. Je unsicherer viele Christen in ihrem eigenen Urteil sind, desto mehr hoffen sie auf die hilfreiche Orientierung, die der Theologische Ausschuss der EKU für sie gewährte.

tierung ihrer Kirche; je pluraler die gesellschaftliche Diskussionslage ist, desto dringender wird die Wegweisung der Kirche gebraucht.

4. Die theologische Grundhaltung, aus der die beiden Voten zu Barmen II und III formuliert wurden, war durch deren Inhalt selbst vorgegeben. Auch wenn die Arbeiten zur aktuellen Bedeutung von Barmen mit der II. These begannen, war doch die Grundlegung der ganzen Theologischen Erklärung im Bekenntnis zu Jesus Christus als dem einen Wort Gottes in der I. These für alle Überlegungen leitend. Zugleich zeigte sich freilich von Anfang an, welch große Bedeutung der jeweiligen Situationsdeutung für die konkrete Zuspitzung des theologischen Urteils zukommt. Gerade Hans-Joachim Fränkel drängte sehr stark auf solche Konkretionen. Offenbar war man dabei der Meinung, die gemeinsame Arbeit von Theologieprofessoren und leitenden Geistlichen sorge in einem solchen Ausschuss bereits ausreichend dafür, dass der notwendige Sachverstand zur Analyse und Beurteilung der Situation vorhanden sei. Dass nur diese beiden Personengruppen einbezogen wurden, lag insbesondere angesichts der Situation in der DDR nahe, die eine Beteiligung anderer Fachleute außerordentlich erschwerete. Wie hätte man Sozialwissenschaftler oder Politiker mit der notwendigen Unabhängigkeit von den Vorgaben des Staates und der notwendigen Bindung an die Kirche finden sollen? Doch die darin liegende Beschränkung wurde nicht in genügendem Maß kritisch reflektiert; wie eingeschränkt die empirische Basis für die vorgetragenen Beurteilungen war, trat nicht ausreichend ins Bewusstsein. Auch heute werden im Blick auf politische und gesellschaftliche Herausforderungen wie im Blick auf konkrete Bedingungen der kirchlichen Existenz Urteile gefällt, deren empirische Basis bisweilen ungeklärt ist; sie beruhen auf Hypothesen über empirische Gegebenheiten, die kritischer Aufklärung bedürfen, bevor sie Eingang in ein theologisches Urteil finden können. Dabei stehen der Inanspruchnahme entsprechender Sachkunde heute keine grundsätzlichen Schwierigkeiten mehr im Weg; sie sollte deshalb auch bewusst erfolgen.

5. Das Votum zur II. Barmer These löste im Theologischen Ausschuss der EKU selbst wie auch in der Öffentlichkeit deshalb erhebliche Kontroversen aus, weil Kritiker in ihm eine unzulässige Politisierung der Kirche sahen. Man warf dem Votum vor, die politische Verantwortung zum Kern des kirchlichen Auftrags zu erklären und dadurch zu verkennen, dass es sich allein um eine Dimension dieses Auftrags handeln könne. Schon im Blick auf die Entstehung und den Wortlaut des Votums sind freilich Zweifel an dieser schroffen Antithese angebracht. Hat, so könnte eine Testfrage lauten, einer der damals unmittelbar Beteiligten wirklich behauptet, der Auftrag der christlichen Gemeinde sei *ausschließlich* oder *im Kern* politischer

Natur? Im Rückblick wird eine solche Deutung schon dadurch ausgeschlossen, dass inzwischen die Auslegung der II. Barmer These in einen Kranz von theologischen Interpretationen eingefügt wurde, der alle Thesen der Theologischen Erklärung von 1934 einbezieht. Dass sich an die Arbeit zur II. These die Auseinandersetzung mit der III. These unmittelbar anschloss, kann man in dieser Hinsicht geradezu als programmatisch bezeichnen. Zu Beginn der siebziger Jahre hatte die starke Hervorhebung des politischen Auftrags der Kirche im Rückblick angesichts des darüber im Westen Deutschlands entbrannten Streits wie angesichts des im Osten Deutschlands unternommenen Versuchs, die Kirche aus der Öffentlichkeit heraus zu drängen, einen gut nachvollziehbaren Sinn. Die kritische Feststellung, dass das Votum bei allem Streben nach einem eigenständigen kirchlichen Urteil durchaus auch dem Zeitgeist Tribut zollte, steht dem nicht entgegen. Dass aber das politische Zeugnis der Kirche seinen Ort nach der Barmer Theologischen Erklärung in einem klaren Gefälle von Zuspruch und Anspruch, von Botschaft und Ordnung, von Glauben und Gehorsam hat, machen die Voten zu Barmen II und III, liest man sie im Zusammenhang, unzweifelhaft deutlich. Dieses Gefälle und den in ihm liegenden unlöslichen Zusammenhang zu wahren und sein Verständnis immer wieder zu erneuern, ist heute so unerlässlich wie damals.

Wolfgang Huber: O zadaniach chrześcijańskiego zboru. H. J. Fränkel i praca w Teologicznej Komisji Ewangelickiego Kościoła Unii.

Fränkel był w latach 1969–1972 przewodniczącym Rady Ewangelickiego Kościoła Unii i od 1970 r. do 1980 r. członkiem Teologicznej Komisji Ewangelickiego Kościoła Unii. W znacznym stopniu współtworzył on i wywarł swe piętno na wypracowanych w owym czasie głosach (= pismach) do drugiej teologicznej tezy z Barmen z 1934 r., noszącej tytuł: „Na temat politycznego zadania zboru chrześcijańskiego” (1973 r.) i do trzeciej tezy z Barmen na temat: „Kościoła jako zboru braci” (1980 r.). Fränkel walczył o utrzymanie jedności Ewangelickiego Kościoła Unii na Wschodzie i na Zachodzie, a znaczenie Komisji opierało się przede wszystkim na fakcie, iż doszło tu do współpracy Kościoła Wschodnich i Zachodnich Niemiec, tworząc ważny wyznacznik dla jedności Kościoła po 1990 r. Pierwsza glosa bardzo mocno określała polityczne zadanie Kościoła, co w późniejszym czasie spotkało się z krytyką, lecz Fränkel miał w pamięci znaczenie „strażniczego urzędu” Kościoła, ustalonego na Wrocławskim Synodzie w 1943 r. (wraz z aktualizacją 10 przykazań) i uznawał ciągle zobowiązanie wobec jego postanowień. Dziesięć artykułów Związku Kościołów w NRD z 1963 r. było dla niego ważnym i miarodajnym dokumentem. Ewangelia nigdy nie może naginać się

do sytuacji politycznej, lecz zawsze powinna stać ponad nią, lecz musi naturalnie nawiązywać do konkretnej sytuacji politycznej i wyciągać wnioski.

Druga glosa dotycząca „Kościoła jako zboru braci” była bardzo mocno dyskutowana z pozycji wschodniej i zachodniej. Ówczesnym luterańskim poglądom na temat utrzymania Kościoła Ludowego przeciwstawała ona pojęcie „diaspory” Kościoła w nowoczesnym świecie, nie wymieniając jednak przy tym wyczerpujący sposób żadnych wynikających stąd zobowiązań. Zarzut ten nie dotyczy jednak Fränkla, który w odważny i wzorcowy sposób podejmował je w swych listach biskupich i w zajmowanych stanowiskach wobec decyzji państwowych.