

4. Die Barmenrezeption der EKU zur Zeit der Entspannung (1973/80)

Meine Überlegungen zur Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung durch die EKU dienen dem Interesse, den theologischen Begriff der Union, der ja ursprünglich die Kanzel- und Altargemeinschaft zwischen bekennnisverschiedenen Kirchen bezeichnet, stärker in die Grundlegung systematischer Theologie zu integrieren. Der Begriff der (kirchlichen) Union bezeichnet mehr als die Überwindung des konfessionellen Gegensatzes, die Kanzel- und Altargemeinschaften zwischen abweichenden Bekenntnisständen zuwege bringen; er bezieht eine Vielzahl an Antagonismen ein, denen die christliche Gemeinde angesichts ihrer Existenz in einer durch verschiedenste Gegensätze menschlichen Handelns und Zusammenlebens gekennzeichneten Welt ausgesetzt ist.¹ Die Barmenrezeption der EKU scheint mir hierfür als Untersuchungsgegenstand besonders geeignet, weil ihr das für die Union grundlegende Verhältnis von Kirche und Welt nicht nur im dogmatischen, sondern auch im ereignisgeschichtlichen Sinne eingeschrieben ist, repräsentiert sie doch mit den fünfzig Jahren ihrer Existenz (1953–2003) das Zeitalter des Kalten Krieges und seiner Überwindung recht genau und jedenfalls viel unmittelbarer als die ungleich besser edierte und erforschte Zeitgeschichte der EKD in ihrem Verhältnis zum BEK. Zwischen diesen beiden bestand zwar eine »besondere Gemeinschaft« (Art. 4,4 der BEK-Grundordnung), aber keine »gesamtkirchlichen« (nicht: »gesamtdeutschen«)

1 Ausführlich hierzu s. Kap. 1 des vorliegenden Buches.

Institutionen wie die gemeinsamen Sitzungen der Räte von Ost- und Westbereich der EKU² oder eben auch wie ihr Theologischer Ausschuss, der mit insgesamt fünf sog. Voten samt zugehörigen Vorträgen zwischen 1973 und 1999 alle Barmer Thesen kommentierte. Im Interesse meiner Themenstellung beschränke ich mich hier auf die 1973 bzw. 1980 vollendeten und 1974 bzw. 1980 synodal angenommenen Voten zu Barmen II und III, also auf die Ära der Entspannungspolitik, die ungefähr zeitgleich mit dem Votum zu Barmen III durch den NATO-Doppelbeschluss (1979) und die beginnende Nachrüstungsdebatte eine Zäsur erfuhr.

4.1 Das Problem rechtfertigungstheologischer Begründung

Vor allem die vom Theologischen Ausschuss veröffentlichten Voten erwecken den Eindruck, dass in der EKU trotz des in Ost- und Westbereich grundsätzlich unterschiedlichen Verhältnisses der Kirche zur umgebenden Welt eine in den Grundlagen und Begründungen einheitlich unierte Barmerrezeption bestanden habe, die lediglich für das daraus abzuleitende kirchliche Handeln situationsabhängig unterschiedliche Implikationen aufgewiesen habe. So schrieb der zuständige theologische Referent der Kirchenkanzlei, Burgsmüller, in seinen Vorworten zur Veröffentlichung der Voten das Folgende.

- 2 Der ›gesamtkirchliche‹ Sprachgebrauch setzte sich 1972 im unmittelbaren Anschluss an die Regionalisierung der EKU schnell durch vor dem Hintergrund, dass ja die DDR-Verfassung mit ihrer Bestreitung des bundesrepublikanischen Gesamtvertretungsanspruchs überhaupt der Auslöser der Regionalisierung war. Die Begriffe der Ost- und Westregion sind rückblickende Anachronismen, korrekt hießen die »Bereiche« »Bundesrepublik Deutschland und Berlin West« bzw. »DDR«.

»[1973: Der Theologische Ausschuss] hatte die am Anfang seiner Arbeit gestellte Frage, ob die unterschiedlichen gesellschaftlichen Situationen der EKU-Kirchen auch eine jeweils verschiedene Behandlung des Themas erfordern, zunächst dahin beantwortet, daß die theologische Grundlegung der aufgegebenen Ausarbeitung im Evangelium und nicht in der Situation zu suchen sei, und hatte sich deshalb für die gemeinsame Arbeit entschieden. Als es dann an die Formulierung des Votums ging, hat der Ausschuß die Arbeiten dazu in regional gegliederten Unterausschüssen geleistet, weil die Konkretion politischer Verantwortung der christlichen Gemeinde in der jeweiligen Gesellschaft unterschiedliche Ausführungen und Beispiele erforderlich machten.«

»[1980:] Ein besonderer Hinweis soll der Gemeinsamkeit der theologischen Arbeit in einem Ausschuß, der aus zwei Bereichen zusammengesetzt ist, in denen unterschiedliche gesellschaftliche und kirchliche Situationen vorherrschen, gelten. Es war zeitweilig vorgesehen, für alle Handlungsfelder getrennte Ausarbeitungen vorzunehmen, in denen auf einer gemeinsamen theologischen Grundentscheidung basierend den jeweiligen Verhältnissen in der Kirche Rechnung getragen wurde. Es zeigte sich jedoch erfreulich oft, daß die Kirchen hier wie dort vor ›Varianten der gleichen Probleme‹ [...] stehen [...]. So bietet der weitaus größte Teil des Votums gemeinsame Formulierungen. Natürlich mußten die unterschiedlichen Situationen gelegentlich auch zu getrennten Analysen oder Stellungnahmen führen.«³

Solcherart ›vereint in der Lehre, getrennt im Handeln‹ schien die EKU zunächst beim Votum zu Barmen II vorzugehen, das im Ausschuss am 17. Juli 1973 bei einer Gegenstimme (Erich Dink-

3 Vgl. zum Votum von 1973: Alfred Burgsmüller, Vorwort, in: Burgsmüller (Hg.), *Zum politischen Auftrag* [1974], S. 8–11, hier S. 9 f. bzw. zum Votum von 1980: Alfred Burgsmüller, Vorwort, in: Alfred Burgsmüller (Hg.), *Kirche als »Gemeinde von Brüdern«* (Barmen III), Bd. 2: *Votum des Theologischen Ausschusses der EKU*, Veröffentlichung des Theologischen Ausschusses der EKU, Gütersloh 1981, S. 11–16, hier S. 15 f. (Zitat im Zitat aus dem Votum selbst: S. 79).

ler, Heidelberg) beschlossen und 1974 (mit den Ausschussreferaten und Dinklers Minderheitsvotum) veröffentlicht wurde, aber nur im Westen und zunächst nur in den auf Westdeutschland bezogenen Passagen; das vollständige Votum unter Einbezug der für Ostdeutschland separat vorgenommenen Situationsanalysen und Konkretionen erschien erst 1975 in einem wenig beachteten Sonderdruck (ohne die Ausschussreferate und Dinklers Minderheitsvotum).⁴ Dabei lässt sich jenes Motto ›Vereint in der Lehre, getrennt im Handeln‹ wie folgt entfalten: In der Barmenrezeption beider Bereiche der EKU ist eine *rechtfertigungstheologische Begründungsfigur* zu beobachten, die den im Westen tonangebenden *christozentrischen Barthianismus* des langjährigen Ausschussvorsitzenden Kreck mit dem im Osten stärker gepflegten *Rekurs auf Bonhoeffer* verband, der hier besonders Falcke auszeichnete.

Das gemeinsame Argument in beiden Bereichen lautet, dass die Bindung der Kirche an Christus von grundlegend anderer Art sei als die Bindungen, die Staat und Gesellschaft zu erzeugen vermögen, so dass letztere in beiden Bereichen anders aussehen können.⁵ Tatsächlich widmen sich die Konkretionen des Votums in West und Ost ganz anderen Themen, auch wenn die zunächst ja allein publik gewordenen Westkonkretionen wie insbesondere der Vorschlag, ob nicht »Produktionsmittel in Gemeinbesitz überführt

4 Ich zitiere vorrangig nach der vollständigen Fassung (= Sonderdruck 1975), die allgemein wenig Aufmerksamkeit erfahren hat – womöglich auch deshalb, weil sie nur den Votumstext, aber nicht die zugehörigen Vorträge enthält.

5 Vgl. den in West und Ost konsensuellen Begründungsabschnitt, z. B.: »Aber kein Gebot, keine Norm, keine Ordnung, deren Begründung in diesem Zuspruch Gottes [sc. Barmen I] nicht einsichtig zu machen ist, kann im Namen Gottes binden.« (Zum politischen Auftrag, Sonderdruck 1975, S. 17 = Burgsmüller [Hg.], Zum politischen Auftrag [1974], S. 243.) Weiterhin: »Weder eine verbal-christliche noch eine atheistische Firmierung eines gesellschaftlichen Programms enthebt uns der Verpflichtung zu dem Bemühen, konkret zu beurteilen, wie weit politische, soziale und ökonomische Strukturen geeignet sind, äußere Voraussetzungen für ein menschliches Miteinander zu schaffen, das dem Anspruch Gottes entspricht.« (Sonderdruck, 1975, S. 20 = Burgsmüller [Hg.], Zum politischen Auftrag [1974], S. 247.)

werden sollen«,⁶ erste Kritiker eine »sozialistische Zielsetzung« als scheinbare Gemeinsamkeit im Handeln argwöhnen ließen,⁷ wozu die Tatsache nicht wenig beitrug, dass die Erstveröffentlichung Falckes kontextfremdes BEK-Synodalreferat (»Christus befreit – darum Kirche für andere«) mit der These vom »verbesserlichen Sozialismus«⁸ als »wesentliche[n] Beitrag zur Diskussion«⁹ des Ausschussthemas anhangsweise integrierte. Im Sonderdruck des kompletten Votums ist offensichtlich, dass die östliche Situationsanalyse ganz auf Falcke als Zielpunkt zuläuft.¹⁰

Soweit der Eindruck, den die veröffentlichten Texte aus der Barmenkommentierung der EKU selbst erzeugen. Nicht wenige Stereotypen uniierter Theologiemuster bauen darauf auf, insbesondere die Behauptung einer Sozialismusaffinität des in Barmen artikulierten Barthianismus sowie die Entgegensetzung von reformierter und lutherischer Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Staat (Königsherrschaft Christi und Zweireichelehre),¹¹ von

6 Zum politischen Auftrag, Sonderdruck 1975, S. 30 = Burgsmüller (Hg.), Zum politischen Auftrag [1974], S. 256.

7 Erich Dinkler, Begründung der Ablehnung des Votums des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, in: Burgsmüller (Hg.), Zum politischen Auftrag [1974], S. 259–276, hier S. 273 (Original im Dativ und teilhervorgehoben); von Dinkler später selbst relativiert (Erich Dinkler, Antwort auf die »Erklärung« [sc. der Ausschussmehrheit zu Dinklers Minderheitsvotum], in: a. a. O., S. 281 f., hier S. 282 Anm. 1). (Nicht enthalten im Sonderdruck, 1975.)

8 Heino Falcke, Christus befreit – darum Kirche für andere, in: Zum politischen Auftrag [1974], S. 213–232, hier zit. nach: Christoph Demke/Manfred Falkenau/Helmut Zeddies (Hg.), Zwischen Anpassung und Verweigerung. Dokumente aus der Arbeit des Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR, Leipzig 2. Auflage 1995, S. 14–33, Zitat S. 28.

9 Vorwort, in: Burgsmüller (Hg.), Zum politischen Auftrag, hier S. 11.

10 Vgl. Zum politischen Auftrag, Sonderdruck 1975, S. 12–14 mit Falcke als letzter von vier »Phasen« (nicht enthalten in Burgsmüller [Hg.], Zum politischen Auftrag [1974]).

11 Dieses Muster scheint auch durch bei Martin Honecker, Theologische Kriterien und politische Urteilsbildung. Anfragen an das Votum des Theologischen Ausschusses der EKU »Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II)«, ZThK 71 (1974), S. 456–490, 485 (zur Zwei-Reiche-Lehre), der sonst Dinklers affektgeladene Kritik

den gängigen Entgegensetzungen in der Interpretation der einzelnen Barmer Thesen ganz zu schweigen.¹²

Ich möchte diesen Stereotypen mit dem eingangs skizzierten, weiteren Begriff uniierter Theologie entgegentreten. Die unveröffentlichten Protokolle des Theologischen Ausschusses sowie der Bereichsräte der EKU zeigen, dass weder jene scheinbare Gemeinsamkeit im Handeln noch die soeben (4.1) skizzierte einheitlich unierte Barmenrezeption wirklich unterstellt werden können.¹³ Stattdessen lassen sich zwei divergente Argumentationslinien nachzeichnen, die besonders mit den Namen von Geyer (Göttingen) und Karl-Martin Fischer (Leipzig) verbunden sind und sich bis zu Krecks Rückzug vom Ausschussvorsitz (18. Januar 1978) in Auseinandersetzung miteinander befanden. Ich möchte das an zwei Themen verdeutlichen, die die Phasen der Arbeit an den Voten begleiteten, und zwar (4.2) dem Problem von Theologie und (politischer) *Ideologie* (vor allem beim Votum zu Barmen II) sowie (4.3) dem Problem des ekklesiologischen *Brudertitels* (vor allem beim Votum zu Barmen III).

Beide Themen ergeben sich aus der doppelten theologischen Bedeutung des Begriffs Gemeinschaft, die im Hintergrund der EKU als einer Gemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen steht und am Beispiel der *östlichen* Region besonders deutlich

auf ein hohes methodisches Niveau hebt mit der Bestreitung der Möglichkeit *theologischer* Situationsanalyse in der Ethik.

- 12 Die einschlägigen Themen betreffen die Frage der innerevangelischen Konfessionalität dieser Barmeninterpretation (Barmen I), ihre mögliche Sozialismusaffinität (Barmen II), den Stellenwert kirchlicher Gemeinschaft als dritter nota ecclesiae (Barmen III), das Verständnis der kirchlichen Ordnung als Amt oder als Dienst (Barmen IV), das Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi (Barmen V), den statutarischen oder aktualistischen Charakter des kirchlichen Bekenntnisses (Barmen VI) und vieles andere.
- 13 In der bisherigen wissenschaftlichen Beschäftigung mit den EKU-Voten zu Barmen II und Barmen III ist das Archivmaterial entweder noch nicht (so Honecker, Votum der EKU) oder nur im Überblicksinteresse herangezogen worden (so Stiewe, Auslegung der Barmer Erklärung, bzw. mit Schwerpunkt auf der staatlichen Beobachtung der theologischen Arbeit Winter, EKU und DDR, S. 266–271 und S. 279–285).

wird. Die unierten Kirchen in der DDR sahen sich demnach einem *doppelten Gemeinschaftsanspruch* gegenüber: Einerseits hatten sie zur Zeit der Entspannungspolitik im Rat und im Theologischen Ausschuss, aber auch in den bestehenden Gemeindeparterschaften z. B. zwischen Rheinland und Berlin-Brandenburg enge Gemeinschaft mit den westlichen Gliedkirchen derselben EKU¹⁴ – deutlich enger, als die »besondere Gemeinschaft« zwischen EKD und BEK jemals gewesen ist. Andererseits nahmen sie in ihrem Auftrag zu »Zeugnis und Dienst«¹⁵ angesichts der gleichen gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen im »real existierenden Sozialismus« eine »größere Gemeinschaft« mit den Gliedkirchen des Kirchenbundes wahr, als sie durch den konfessionellen Status beschrieben oder abgedeckt werden konnte, was das Projekt der VEK unter der Leitvorstellung der »Kirchwerdung« – auch ohne gemeinschaftliches Bekenntnis – auf den Plan rief.¹⁶ Da dieses letztlich gescheiterte Projekt fast gleichzeitig mit der ebenfalls erfolglosen Strukturreform der EKD in den 1970er Jahren verlief, steht man im Ergebnis vor der Tatsache, dass die beiden

- 14 Zu den Möglichkeiten, die diese Gemeindeparterschaften boten, vgl. am allerdings außerunierten Beispiel Alexander Erdmann, *Deutsch-deutsche Kirchenpartnerschaften vor und nach der Wende 1989/90. Das Beispiel der Landeskirchen Pommern und Nordelbien = Zeitgeschichte regional. Mitteilungen aus Mecklenburg-Vorpommern, Sonderheft 1* [mit einem Geleitwort von Irmfried Garbe], November 2006.
- 15 Die in ihrer Geschichte bislang nicht erforschte Formel »Zeugnis und Dienst« zieht sich durch wichtige Dokumente des Kirchenbundes, hat aber ihre sichtbarste Wirkung im Schlussteil der Leuenberger Konkordie vorzuweisen.
- 16 Vgl. Zeddies, *Verdichtete Gemeinschaft*, wo vor dem Hintergrund der vorangegangenen Selbstverständigungsprozesse im BEK auch »nicht-dogmatische Faktoren« von Kirchengemeinschaft (57) eine Rolle spielen, die ebenfalls in zeitgleichen Kooperationspapieren zwischen unierten und lutherischen Gliedkirchen des BEK verhandelt werden (vgl. Joachim Rogge/Helmut Zeddies, *Was haben wir einzubringen?*, EZA 8/44, Umdr. A 53/78). Zu beachten ist freilich, dass nicht die für alle Gliedkirchen des BEK gleiche Konstellation politischer Rahmenbedingungen, sondern der angesichts dieser auszuführende Auftrag zu Zeugnis und Dienst die Gemeinschaft begründet.

Gemeinschaftsdimensionen, auf welche die EKU-Ost bezogen war, sich gegenläufig zueinander verhalten. Gemeinschaft konnte einerseits auf der Grundlage der *Kanzel- und Altargemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen* verstanden werden, und in diesem Sinne war sie zwischen EKU-West und EKU-Ost gegeben. Gemeinschaft konnte aber aufgrund der *Zeugnis- und Dienstgemeinschaft* auch *ungeachtet der Bekenntnisfrage* gedacht werden, und in diesem Sinne bestimmte sie das Verhältnis der EKU-Ost zum Kirchenbund. In den beiden Gemeinschaftsverständnissen begegnen sich also theologische und nichttheologische Faktoren von Kirchengemeinschaft, und dies ist der Grund, warum z. B. der Bruderbegriff für meine Überlegungen einschlägig ist, denn er enthält sowohl theologische Aspekte, die das Verständnis der Kirche als »Gemeinde von Brüdern« betreffen (Barmen III), als auch nichttheologische, die aus seinem aufklärerischen Erbe (fraternité) stammen.

Die folgenden Überlegungen sind daher auch ein Angebot, die großen »Referenzpunkte« (Reiner Anselm) der ethischen Debatten zur Zeit der deutschen Teilung aus einer Perspektive zu betrachten, die sich zur Geschichte der Bundesrepublik Deutschland komplementär verhält.¹⁷ Der im Folgenden betrachtete Diskurs uniierter Theologie hat seinen Schwerpunkt in der DDR, weil genau hier die EKU als weiterhin blockübergreifende Institution ein singuläres Bezogensein auf die politische Blockkonfrontation aufwies. Insbesondere unter den Bedingungen der hier gegebenen sozialistischen Ideologie ist es zu fruchtbaren theologischen Denkbemühungen über das Verhältnis von Brüderlichkeit und Gemeinschaft gekommen, die durch die Beschäftigung mit Barmen stimuliert wurden. Der Bezug auf die Barmer Theologische Erklärung ist dabei für den unierten Diskurs in Ost und West gleichermaßen kennzeichnend.

17 Insofern bildet mein Beitrag einen, wie ich hoffe, produktiven Kontrapunkt zu dem Forschungsprogramm der 2013 gegründeten DFG-Forschungsgruppe 1765 »Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989« an den Universitäten Göttingen und München.

4.2 Das Problem von Theologie und Ideologie

Entgegen dem ersten Eindruck wurde das Verhältnis der Theologie zur sozialistischen Ideologie nicht durch Falcke, sondern durch Geyer im Ausschuss zum Thema, der mit seinem Referat zu Barmen II »das noch zu erarbeitende Votum maßgeblich bestimmen« sollte.¹⁸ Das im Votum maßgebliche, rechtfertigungstheologische Argument der Ungleichartigkeit christologischer bzw. staatlich-gesellschaftlicher Bindungen der Kirche setzt nämlich die für die an Barth anknüpfende Argumentation Geyers maßgebliche Unterscheidung der *räumlich* schon gegebenen, *zeitlich* aber noch aufgegebenen Einheit von Christen- und Bürgergemeinde voraus,¹⁹ während Falckes scheinbar analoger, tatsächlich aber mit Rekurs auf Immanuel Kant eingeführter Begriff der Freiheit als Mündigkeit²⁰ lediglich – durchaus im Sinne Bonhoeffers – das Denken in »zwei Räumen« abwehrt,²¹ aber auf den Unterschied zur zeitlichen Dimension des Verhältnisses von Kirche und Welt

18 So Stiewe, Auslegung der Barmer Erklärung, hier S. 154.

19 Hans-Georg Geyer, Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie, in: Burgsmüller (Hg.), Zum politischen Auftrag [1974], S. 172–212, schreibt, ausgehend von der Unterscheidung zwischen Barths Bild »zweier konzentrischer Kreise« (S. 177) und der Sache der »dialektischen Einheit von ›Christengemeinde‹ und ›Bürgergemeinde‹« (S. 177): »[I]m räumlichen Bild ist das Identische der Mittelpunkt in den konzentrischen Kreisen; in der zeitlichen Realität der Beziehung von Kirche und Welt (Staat und Kultur) ist das Identische der Zielpunkt vor ihrer historischen Gegenwart« (S. 177 f.).

20 Vgl. v. a. Falcke, Christus befreit, S. 18 zum Rückgriff auf Bonhoeffer und S. 17 Anm. 6 zum Rekurs auf Kants berühmte Definition der Aufklärung als »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit« (Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? [1784], Neuausg. in: Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 6, Darmstadt 1964, S. 51–61, hier S. 53, Hervorhebungen aufgehoben).

21 So Dietrich Bonhoeffer, Ethik, hg. v. Ilse u. Heinz Eduard Tödt/Ernst Feil/Clifford Green, Gütersloh 1992 = DBW 6, S. 31–60, hier S. 41.

nicht eingeht. Die abweichende Berücksichtigung des Unterschieds zwischen räumlicher und zeitlicher Dimension bedingt, dass für Geyer die zeitlich-geschichtliche Unvereinbarkeit der christologischen mit staatlich-gesellschaftlichen Bindungen der Kirche feststeht. Die Totalität von Zuspruch und Anspruch Christi ist daher für ihn von jeder Totalität eines Staates abzugrenzen, während Falcke das damit implizierte Urteil über die in Barmen anvisierte ideologische Konfrontation von Kirche und Staat nicht teilt. Vielmehr besteht die systematische Pointe von Falckes Referat darin, dass es die Kirche aufruft, von Fall zu Fall zu entscheiden, ob eine Zusammenarbeit mit staatlichen Stellen und an staatlichen Aufgaben zu verantworten ist oder aber die Konfrontation gesucht werden muss.²² Dieses typisch unierte Konzept eines (de facto) kirchlichen Wächteramtes ist durchaus auf der Linie Bonhoeffers, der in seiner dezidiertesten Stellungnahme zur Unionsfrage diese zu einer kirchlichen »Entscheidung« mit Hinsicht auf die weltläufigen Umstände der Kirche erklärt hatte.²³

Man kann die divergenten Barmenrezeptionen in der unierten Theologie, die hier exemplarisch durch die Namen Geyer und Falcke gekennzeichnet wurden, wie folgt bestimmen. Während die im Westbereich der EKU dominante Barmenrezeption das dogmatische Verhältnis von Kirche und Welt als ideologische *Konfrontation* von *Kirche und Staat* begreift und einen *harten* Wahrheits- und *Pluralismusbegriff* voraussetzt, bezieht die im Ostbereich vorherrschende Barmenrezeption dasselbe Verhältnis auf eine praktische *Kooperation* der *Kirche in der Gesellschaft* auf der Grundlage eines *weichen* Wahrheits- und *Pluralismusbegriffs*.

Die zwischen Ost und West abweichende Auffassung vom Verhältnis der Kirche zur Welt meldete sich bereits in der reser-

22 Die einschlägige Formel Falckes hierfür spricht von einer »konkret unterscheidenden Mitarbeit« (Falcke, Christus befreit, S. 27).

23 Dietrich Bonhoeffer, Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft [1936], in: Dietrich Bonhoeffer, Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937, hg. v. Otto Dudzus/Jürgen Henkys in Zusammenarbeit m. Sabine Bobert-Stützel/Dirk Schulz/Ilse Tödt, Gütersloh 1996 = DBW 14, S. 655–680, hier S. 660 f.

vierten Beschlussfassung des östlichen Bereichsrates an, der das Votum am 3. Oktober 1973 zwar den Gemeinden zum »intensiven weiteren Gespräch« (westlicher Bereichsrat: »zu Prüfung und Weiterarbeit«) übergab, jedoch verbunden mit dem Hinweis: »Insbesondere ist das Gespräch mit der VELK-DDR zu suchen.«²⁴ Dieser Zusatz zielte, wie die unveröffentlichten Ratsprotokolle belegen, nicht auf konfessionellen Proporz nach dem unierten Motto »Vereint in der Lehre, getrennt im Handeln«, sondern stellte einen bloß chiffrierten Hinweis auf Konkurrenzdokumente aus dem BEK dar, in dem die VELK-DDR ja (im Unterschied zur westdeutschen Konstruktion in der EKD) Mitglied war. Die Niederschrift der genannten Ratssitzung hält fest:

»Es wird darauf hingewiesen, dass das Votum in der Materie die Thematik der Lehrgesprächskommission verhandelt. Dort jedoch sei der Frage nach dem Zeugnis in der DDR intensiver nachgegangen als im Theologischen Ausschuss. Man müsste bedenken, welche komplizierte Situation entstehen könnte, wenn das Papier ohne die Lutheraner und ohne den Ausschuss »Kirche und Gesellschaft« des Bundes herausgegeben würde. Zum Inhalt des Votums wird hervorgehoben, dass im trinitarischen Ansatz für das sozial-ethische Gebiet ein Progressus zu sehen sei. Vom Evangelium her werden Wegmarkierungen gegeben. Jedoch bleibt die Frage, wie dies in ein Verhältnis zu der ganz anders gearteten Ideologie des Klassenkampfes zu setzen sei.«²⁵

Bei den hier genannten Konkurrenzdokumenten zum EKU-Votum ist insbesondere an die Januar 1973 entstandene Ausarbeitung »Zeugnis und Dienst der evangelischen Kirche und Christen in der sozialistischen Gesellschaft der DDR« des Ausschusses »Kirche und Gesellschaft« zu denken, mit der der junge BEK die bald darauf in der Leuenberger Konkordie wirksam gewordene Formel »Zeugnis und Dienst« auf die neue Situation der »Kirche im Sozi-

24 Die Beschlüsse wurden erst 1975 publik: Zum politischen Auftrag, Sonderdruck 1975, S. 4.

25 Sitzungsniederschrift der östlichen Ratssitzung vom 3. Oktober 1973, Ziff. 3, EZA 108/1329.

alismus« zu beziehen versuchte. Ein Kernergebnis der Ausarbeitung lautete, dass inmitten der sozialistischen SED-Ideologie der Pluralismus eine (z. B. an parteiinternen Machtkämpfen ablesbare) »unbewältigte Realität« sei, weswegen Theologie und Kirche nicht erst beim ideologischen Überbau, sondern schon bei der Analyse der gesellschaftlichen Situation mit einem durch »Sachkenntnis, Urteilsfähigkeit und Lauterkeit des Handelns« ausgezeichneten Beitrag gefordert seien. Dieser müsse insbesondere die Leistungs- und Konsumorientierung der staatlich gelenkten Wirtschaftsordnung kritisch im Auge haben, könne gerade so aber mit der ursprünglichen Entfremungskritik des Marxismus eine »Beistandsgemeinschaft« aus dem jeweils »Besten ihrer Traditionen« bilden.²⁶

Zweieinhalb Jahre später untermauerte die Theologische Studienabteilung des BEK diese Position in ihrer sog. *Diasporastudie*; beide Dokumente bilden nach Einschätzung von Kurt Nowak die wichtigsten Äußerungen des BEK überhaupt.²⁷ Die Diasporastudie lehnte eine »ideologische Diaspora«, also die isotope Gegenüberstellung des Christentums als Minderheits- mit dem Marxismus als mehrheitlicher Weltanschauung, eindeutig ab, plädierte aber für eine »gesellschaftliche Mitarbeit« von Christen und Kirchen, die der SED-Staat auch erwarte.²⁸

Diese Position wurde weiterentwickelt, aber auch modifiziert durch das 1976 synodal verabschiedete sog. *Ideologiepapier* des schon erwähnten BEK-Ausschusses »Kirche und Gesellschaft«. Es entkleidete in Beantwortung einer Synodenanfrage von 1974 den Ideologiebegriff seiner weltanschaulich-atheistischen Reich-

26 Vgl. Ausschuß Kirche und Gesellschaft, Zeugnis und Dienst der evangelischen Kirche und Christen in der sozialistischen Gesellschaft der DDR [Januar 1973] = Demke/Falkenau/Zeddies (Hg.), Dokumente, S. 172–192, hier S. 173 zur Pluralismusthese (»Die gesellschaftliche Pluralität ist bei uns eine unbewältigte Realität.«) sowie die weiteren Zitate: S. 174; 182; 192.

27 Vgl. Kurt Nowak, Art. Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, RGG (4. Auflage), Bd. 1, 1998, Sp. 1872–1874, hier Sp. 1874.

28 Vgl. Diaspora. Zum gegenwärtigen Gebrauch des Begriffes [1975], in: Kirche als Lerngemeinschaft, S. 186–205, hier S. 202.

weite und schränkte ihn auf bestimmte Fragen der (besonders wirtschafts-)politischen Handlungssteuerung ein, um der so zur Erfolgs- und Leistungsethik domestizierten sozialistischen Ideologie theologisch und »ideologiekritisch« die evangelische Rechtfertigungslehre von Gesetz und Evangelium entgegenzusetzen.²⁹ Fortan wurde dieser weiche Ideologiebegriff für weite Teile des unierte-theologischen Diskurses in der DDR maßgeblich, während noch die Diasporastudie am harten Ideologiebegriff festgehalten hatte – vielleicht der Grund, warum Nowak sie und nicht das Ideologiepapier zu den wichtigsten Äußerungen des Kirchenbundes zählte.³⁰

Mit der Entwicklung hin zum weichen Ideologiebegriff war die mehrheitlich wohl auch für den Ostbereich des Theologischen Ausschusses der EKU anzusetzende Überzeugung ausgesprochen, dass eine kirchliche Gesellschaftsgestaltung in der DDR, nur ohne jedes Eingehen auf die atheistische Ideologie, möglich, aber auch geboten sei. Umgekehrt war bei den westlichen Ausschussmitgliedern ein deutliches Interesse zu beobachten, genau dieses Verhältnis zur staatlichen Ideologie zum Gegenstand grundsätzlicher theologischer Auseinandersetzung zu machen.³¹ Der Nachhall, den das hier skizzierte Ringen um den Ideologiebegriff in der EKU

29 Vgl. Überlegungen zu den Fragen der 2. Tagung der II. Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR vom 27. September – 1. Oktober 1974 in Potsdam-Hermannswerder etc. [1976], in: Demke/Falkenau/Zeddies (Hg.), Dokumente, S. 192–217, hier S. 201 mit Anm. 10 zum weichen Ideologiebegriff mit Rekurs auf die Genfer ÖRK-Konferenz »Kirche und Gesellschaft« (1966) bzw. S. 211 (Zitat).

30 Die Diasporastudie wurde wesentlich von Protagonisten des früheren Bischofswerdaer Arbeitskreises in der sächsischen Landeskirche wie Krusche und Mendt mitinspiert. Zum Profil des Arbeitskreises habe ich mich an anderer Stelle geäußert (vgl. Theißen, Unierte Barthrezeption, hier S. 135–138).

31 Dies traf besonders auf Kreck als Ausschussvorsitzenden zu. Da er allerdings ein noch zu entfaltendes Konzept evangelischer Wahrheit vertrat, die sich in einhelligen Urteilen auch zu politischen Entscheidungen wie z. B. der Rüstungsthematik äußern müsse, kann er wegen eben dieses Einbezugs politischer Steuerungsfragen kaum als Vertreter des harten Ideologiebegriffs gelten.

fand, soll im Folgenden anhand der Ausschussarbeit zu den Barmen-Voten nachgezeichnet werden. Es ist zugleich charakteristisch für die in Kap. 2 dieses Buches beschriebenen Modellkonkurrenzen innerhalb der unierten Theologie.³²

Wie stark beide EKU-Bereiche damit in der Verhältnisbestimmung von Theologie und Ideologie divergierten, zeigte sich weiter bei der Arbeit am Votum zu Barmen III, deren erste, den Ausschussreferaten gewidmete Phase, 1977 mit zwei dogmatischen (17./18. Juni 1977) und zwei sozialetischen Referaten (29. September bis 1. Oktober 1977) abgeschlossen wurde. Während nämlich Hartmut Genest (Naumburg) auf der Juni- und Ulrich Duchrow (Heidelberg) auf der Septembersitzung in ansonsten völlig antipodischen Referaten die Ideologie übereinstimmend im Unterschied zur ›harten‹ Wahrheitsproblematik der dogmatischen Irrlehre (Häresie)³³ als eher ›weiches‹ Problem der Machtverteilung (›ethische Häresie‹)³⁴ auffassten, die das »soziale Sein« betreffe,³⁵ unterstrich Geyers ebenfalls auf der Junisitzung gehaltenes Referat

32 Siehe zu diesem Problem o. Kap. 2.3.3 dieses Buches.

33 So v. a. Hartmut Genest, dessen Referat »Ideologiegefährdung der Kirche heute« den Ausschuss besonders in der methodischen Gegenüberstellung von Häresie und Ideologie überzeugte (vgl. Sitzungsniederschrift vom 17./18. Juni 1977, S. 3, EZA 8/461).

34 Dieser Begriff fiel im Ausschuss (Sitzungsniederschrift zum 29. September bis 1. Oktober 1977, S. 3, EZA 8/462) in der Diskussion des Referates von Ulrich Duchrow, Die Weiterarbeit an Barmen III im Licht der Ekklesiologiestudie des Lutherischen Weltbundes, in: Alfred Burgsmüller (Hg.), Kirche als »Gemeinde von Brüdern« (Barmen III), Bd. 1: Vorträge aus dem Theologischen Ausschuss der Evangelischen Kirche der Union, Veröffentlichung des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Gütersloh 1980, S. 278–298, hier S. 289 f.: »Die Zerspaltungen des Gottesdienstes nach Rassen, Klassen und Ideologien ist [sic!] nicht eine bedauerliche Verzerrung des Ausdrucks der bestehenden Einheit der Kirche, sondern Häresie, Götzendienst.«

35 Genest stellte dem den Lehrbezug der Häresie gegenüber. Die zitierte Formulierung geht allerdings, da Genests Referat nicht zu den Akten kam, auf Burgsmüller als Schriftführer des Ausschusses zurück, der seine Notizen zum Referat in die Sitzungsniederschrift integrierte.

rat den umgekehrten Zusammenhang von Macht und Wahrheit: Nur im Ernstmachen mit der Unterscheidung von wahrer und falscher Kirche könne die Kirche die »Agentur der Feindesliebe Gottes« sein, die mächtiger als jede Machtkonzentration sei.³⁶ Geyer stellt hier dem *Gewaltmonopol* auch des demokratischen Staates die *Allmacht* der Feindesliebe entgegen, die eine Pluralisierung der staatlichen, insbesondere aber der ökonomischen Macht verlange.³⁷ Ungeachtet der Handlungsgemeinsamkeit, die diese durchaus schroffe Kritik am leistungs- und konsumorientierten »Lebensstil« auch der Kirchen im kapitalistischen Westdeutschland mit dem BEK-Ausschusspapier zu »Zeugnis und Dienst« aufzuweisen schien, war Geyers harter Pluralismusbegriff³⁸ mit seinem weichen Pendant, der These des BEK-Ausschusses von der »unbewältigten Realität« des Pluralismus, unvereinbar. Darin wiederholte sich die Entgegensetzung von hartem und weichem Ideologiebegriff.

Anders als beim Vorgängervotum, vor dem Hintergrund der seither sichtbar gewordenen Divergenz jedoch nicht überraschend, setzte sich Geyers Position bei der diesmal weichenstellenden

36 Vgl. Hans-Georg Geyer, Wahre Kirche? Betrachtungen über die Möglichkeit der Wahrheit einer christlichen Kirche, in: Burgsmüller (Hg.), Gemeinde von Brüdern, Bd. 2, S. 223–248, Zitat S. 240 (Original kursiv) sowie S. 239 f. zur Allmacht der Feindesliebe gegenüber der Macht der Feindschaft in der »wölfischen Welt des »bellum omnium contra omnes«« (S. 239).

37 Geyer hat diesen Gesamtzusammenhang des Ideologieproblems zwei Jahre später sehr konzise behandelt: Hans-Georg Geyer, Wahrheit und Pluralismus [1979], in: Geyer, Andenken, S. 294–305, hier S. 296 charakterisiert Ideologie als Monopolisierung von Wissen nach Francis Bacons Motto »Wissen ist Macht« und stellt diesem *Wissen* die befreiende Wirkung der *Wahrheit* nach Joh 8,32 gegenüber – nicht ohne den Hinweis, dass dies auch eine Pluralisierung der Macht erfordere, und zwar der ökonomischen Macht, die nicht in den Händen des Kapitalbesitzers konzentriert werden dürfe (S. 305: »Übergang zum *ökonomischen Pluralismus*«).

38 Pluralismus, der nicht in Vagheit verbleiben soll, setzt in diesem harten Sinne einen ebenso harten Wahrheitsbegriff voraus, dem der Begriff des Falschen entgegengesetzt sein muss.

Ausschusssitzung, die auf dem Höhepunkt der Schleyer-Entführung stattfand (29. September bis 1. Oktober 1977), nicht gegen den als »Grundlage für die Weiterarbeit« von dem Leipziger Neutestamentler Karl-Martin Fischer vorbereiteten und bis heute unveröffentlichten »Vorentwurf« des Votums durch.³⁹ Dieser schloss mit dem skizzierten BEK-Argument des »unbewältigten [= weichen] Pluralismus« eine gegenwärtige Konfrontation der Kirche mit einem totalen Staat wie in Barmen aus und forderte für den damit eigentlich auch ausgeschlossenen Fall, dass das gesellschaftliche Gegenüber der Kirche totale Wahrheitsansprüche stelle, von der Kirche Toleranz in Wahrheitsfragen und damit einen weichen Wahrheitsbegriff.⁴⁰ Diese Abkoppelung der Macht- von der Wahrheitsfrage nahm Geyer zum Anlass, um den umgekehrten Zusammenhang beider im Sinne seiner Gegenüberstellung von Gewaltmonopol und Allmacht in einem ausführlichen Brief an Geschäftsführer Burgsmüller geradezu zu beschwören: Der Staat bleibe auch und gerade dann, wenn er nicht total sei, das maßgebliche Gegenüber der Kirche, weil deren Wahrheitsanspruch total sei.⁴¹

Will die Kirche demzufolge der ihr zuteil gewordenen Wahrheit gerecht werden, muss sie auf einen echten Pluralismus staatlicher und wirtschaftlicher Macht (Gewaltenteilung, Infragestellung

39 Die Kennzeichnungen sind der Anlage zur Niederschrift der Gemeinsamen Ratssitzung vom 5. Oktober 1977, S. 1 entnommen (EZA 8/418 sowie EZA 108/1362).

40 Karl-Martin Fischer, Der Zeugniskarakter der Ordnung der Kirche (Barmen III), Vorentwurf (EZA 8/461, Umdr. III/275/77), konstatiert zunächst (Ziff. 1) die »Verschiedenheit der Situation von Barmen und unserer Gegenwart« und hält weiterhin fest, der in Barmen III behauptete Zeugniskarakter betreffe »primär die Ablehnung einer Fremdbestimmung« (S. 7) und habe »das Problem einer innerkirchlichen Ordnung übergangen« (S. 7). Wahrheitstoleranz wird auf S. 12 verlangt.

41 Geyers entscheidender, aber gewundener Satz (S. 6 f.) lautet: »In dem Maß, in dem die »total« oder gar »totalitär« anmutende Relationierung von Barmen auf den »totalen Staat« eingeschränkt wird, entsteht auch Freiheit von dem Zwang zur Behauptung, das Problem des »totalen Staates« bestehe heute nicht für die evangelische Kirche in BRD und DDR« (EZA 8/461), Eingang: 28. September 1977.

des Kapitalismus) hinwirken und kann sich nicht mit dem unbewältigten Pluralismus einer vage erwarteten gesellschaftlichen Zusammenarbeit (mit dem Staat) begnügen. Deutlicher als in Geyers Brief ist diese innere Diskrepanz der vermeintlich einheitlichen Barmenrezeption der EKU wohl nirgends in der Arbeit ihres Theologischen Ausschusses ausgesprochen worden. Im Rückblick wirkt der handschriftliche Brief geradezu schicksalhaft für den weiteren Verlauf der Ausschussarbeit, denn Geyer erklärte damit seine Nichtteilnahme an der entscheidenden Ausschusssitzung: Mit eingegipster Schreibhand rang er sich die 18 Seiten als unfreiwilliger Linkshänder ab, nicht ohne die daraus resultierende Erschöpfung im Brief mehrfach zu notieren.⁴² Trotz dieser Eindringlichkeit blieb der viel zu kurzfristig vor der Sitzung abgeschickte und darum lediglich an deren Vorabend noch den westlichen Ausschussmitgliedern in Kopie vorgelegte Brief weithin wirkungslos; der Ausschuss nahm am 29. September 1977 ohne weitere Diskussion Fischers Vorentwurf an, und nur ein Antwortbrief Burgsmüllers an Geyer vom 15. November 1977 verrät eine Ahnung von der »nötigen Radikalität« der virtuell gebliebenen Auseinandersetzung zwischen Geyer und Fischer – bei deutlicher Parteilnahme für ersteren.⁴³

Offensichtlich wurde Geyers Scheitern daran, dass die Themen, die der Ausschuss für die Einführungsvorträge zum Votumsentwurf auf den Bereichssynoden des Frühjahrs 1978 vorschlug, gegen Geyers Interessen und im Sinne von Fischers Vorentwurf geändert wurden. Sollte nach den Vorstellungen des westlichen Bereichsrates zunächst über »Wahre und falsche Kirche in Glaube und Erfahrung – Zur Vergegenwärtigung von Barmen III« gehan-

42 Auf S. 8 bricht Geyer den ausformulierten Text ab und geht aus Erschöpfungsgründen zu bloßen Stichworten über – 10 weitere Seiten lang!

43 Burgsmüller an Geyer am 15. November 1977: »Auf diese Weise [sc. durch Burgsmüllers Vervielfältigung des Briefes für die westlichen Ausschussmitglieder] wurde die Beurteilung des Fischer'schen Entwurfs in der nötigen Radikalität bedacht. Hoffentlich trübt meine Eigenmächtigkeit unsere freundschaftlichen Gefühle füreinander, wie ich sie jedenfalls empfinde, nicht.« (EZA 8/462)

delt werden, was äußerst nahe an Geyers harten Wahrheitsbegriff herangekommen wäre,⁴⁴ so sprachen Rudolf Weth (EKU-West) und Hartmut Genest (EKU-Ost) tatsächlich auf Bitten des östlichen Bereichsrates über »Die Wahrheit der Kirche in Glaube und Erfahrung – Zur Vergegenwärtigung von Barmen III« und folgten mit dieser Entschärfung des Wahrheitsbegriffs implizit der vom BEK vorgezeichneten Linie Fischers.⁴⁵

Dass mit dieser Entwicklung seit Herbst 1977 eine Weiche gestellt war, über die der Gang der weiteren Ereignisse gleichwohl unbemerkt hinwegging, zeigt vielleicht auch Krecks Rückzug vom Ausschussvorsitz (und sogar aus dem Ausschuss überhaupt) zwei Tage vor dessen nächster Sitzung (20./21. Januar 1978). Kreck, der noch Ende Oktober 1977 Burgsmüller inhaltliche Forderungen (übrigens für Ost und West getrennt!) aus dem angenommenen Vorentwurf angekündigt hatte,⁴⁶ begründete seinen Schritt brieflich mit mangelnder Grundsätzlichkeit der bisherigen Arbeit am Votum.⁴⁷ Das kann man im Verbund mit einem Vor-

44 So laut Niederschrift (S. 4) der westlichen Ratssitzung am 7. Februar 1978 (EZA 8/411). Geyers Ausschussreferat trug den Titel: »Wahre Kirche? Betrachtungen über die Möglichkeit der Wahrheit einer christlichen Kirche« und war auf den »entscheidenden Gesichtspunkt der wesenhaft *kircheninternen* Antithetik ›aut vera aut falsa ecclesia‹« zugespitzt (Geyer, *Wahre Kirche?*, S. 227 f.).

45 Einen Tag nach der westlichen Themenformulierung notiert das Protokoll der Gemeinsamen Ratssitzung: »Schließlich ist das Thema selbst in seiner Formulierung Gegenstand der Erörterung – ›falsa ecclesia‹. Der Ausschuss soll das Thema noch einmal genau überlegen« (S. 1 der Sitzungsniederschrift vom 8. Februar 1978, EZA 8/418 sowie EZA 108/1362). Das ist im westlichen Bereichsrat akzeptiert worden, denn dessen Sitzung änderte das Thema »auf Vorschlag des Ausschusses« (S. 2 der Sitzungsniederschrift vom 28. Februar 1978, EZA 8/411).

46 Kreck an Burgsmüller am 30. Oktober 1977 (EZA 8/462).

47 Kreck an den Gemeinsamen Rat der EKU am 18. Januar 1978: »Zwar wäre es leicht möglich, die ekklesiologischen Entscheidungen von Barmen noch einmal gemeinsam zu interpretieren, aber daß ihre Aktualisierung im Blick auf die heutige Lage der Kirche in einer profilierten Weise so gelingen wird, daß ich sie mittragen könnte, erwarte ich nicht mehr. [...] Hier spiegelt sich in unserm Ausschuss nur die Gesamtsitua-

trag, den Kreck zwei Wochen vor seinem Rückzug sowie unverändert auch eine Woche danach in bruderschaftlichen Kreisen in Westfalen bzw. im Rheinland als Plädoyer für die Annahme der ekklesiologischen »Herausforderung« des Sozialismus hielt,⁴⁸ als Indiz dafür werten, dass Kreck nach der Annahme von Fischers Vorentwurf keine Chance für die von ihm dringend gewünschte ideologische Auseinandersetzung von Christentum und Marxismus mehr sah. Eine gewisse Duplizität der Ereignisse besteht darin, dass in Kredits Nachlass ein Brief vom 4. März 1979 erhalten ist, mit dem er seinen sofortigen Rückzug aus dem rheinischen Arbeitskreis »Kirche und Marxismus« als Antwort auf eine nach seiner Auffassung nicht genügend radikal distanzierende Beschlussvorlage zum sog. Radikalenerlass mitteilte.⁴⁹ Es wäre also vorstellbar, dass in beiden Fällen inhaltliche Unzufriedenheit Kreck zur formalen Einstellung seiner Mitwirkung veranlasste; im Falle des EKU-Ausschusses weisen auch in den Akten erhaltene

tion in Kirche und Gesellschaft wider, die auf Entscheidungen hindrängt, wie sie durch ein blasses, »ausgewogenes« oder auch ein in sich kontroverses Votum eines Ausschusses kaum gefördert werden« (zit. nach der Sitzungsniederschrift vom 20./21. Januar 1978 [EZA 8/462] von Stiewe, Geschichte der Auslegung, S. 161).

- 48 Kreck schrieb an Burgsmüller am 29. Januar 1978, sein »Bielefelder Vortrag« (d. i. Walter Kreck, Das Kirchenverständnis von »Barmen« als kritische Frage an unsere Kirche heute [Vortrag in Bielefeld am 6. Januar 1978 vor dem westfälischen Arbeitskreis »Kirche und Gesellschaft« sowie in Neukirchen-Vluyn am 27. Januar 1978 vor der Rheinischen Bruderschaft], Neue Stimme. Sonderheft 1, 1978, S. 4–10) werde auch Burgsmüller »den Entschluß [sc. zum Rückzug] noch unausweichlicher erscheinen lassen« (EZA 8/462); in einer Reaktion auf den Abschluss der Arbeit am Votum legte Kreck am 17. April 1980 nach, dass er nicht den Rückzug, sondern nur dessen zu späten Zeitpunkt bedauere (EZA 8/471). Dass die im ersten Abschnitt jenes Vortrags erhobene Forderung an die Kirche, sich auf die Herausforderung einer Ideologie »einzulassen« (a. a. O., S. 5), wenn diese nicht wie in Barmen totaler Art sei, ganz nah an Fischers »Vorentwurf« heranführt, scheint Kreck weder hier noch später bemerkt zu haben.
- 49 Der Brief an Enno Obendiek findet sich im unverzeichneten Nachlass Kredits, den Gen. Sup. i. R. Rolf Wischnath (Gütersloh) verwahrt.

spontane Reaktionen auf seinen Rückzug in diese Richtung.⁵⁰ Die Ironie der Geschichte ist freilich, dass das Ideal einer von jeder – auch der bundesrepublikanischen – Staatsideologie freien bruderrätlichen Gemeinde, das Kreck unter wörtlichem Rückgriff auf seinen Rückzugsbrief vom 18. Januar 1978 drei Jahre später als Exkurs in seinem Buch *Grundfragen der Ekklesiologie* entfaltete und ausgerechnet gegen Helmut Gollwitzers ihrerseits sozialismusaffine Kirchentheorie ins Feld führte,⁵¹ gar nicht so weit von Fischers Vorstellungen entfernt ist, der in seinem unveröffentlichten EKU-Ausschussreferat für die schrumpfende DDR-Volkskirche den »Weg in die Bekenntnisgemeinde vorgezeichnet« sah.⁵²

Die ganze hier beschriebene Konstellation zeigt, dass die Selbstwahrnehmung des Ausschusses, über die politische Blockgrenze hinweg vereint lehren, aber getrennt handeln zu können, an der Wirklichkeit vorbeiging. Mit Krecks und Fischers bruderrätlichen Praxisoptionen stehen sich für beide Bereiche vielmehr ähn-

50 Einem Brief von Burgsmüller an den westlichen Ratsvorsitzenden Immer vom 26. Januar 1978 ist eine nur mit bislang unidentifiziertem Namenskürzel gekennzeichnete, handschriftliche Notiz angeheftet: »Nach längerer Teilnahme an diesem Ausschuß kann ich das Ausscheiden von K[reck] nicht nur bedauern. Es war oft auch belastend, wenn K[reck] sagte, er wolle nichts vorwegnehmen, aber dies und das müsse eben doch gesagt werden. – 2 ½ Stunden ist geredet worden, m. E. zu viel u. zu lang« (EZA 8/463).

51 Krecks Verständnis der »Gemeinde von Brüdern« als »bruderrätlich« organisierte »freie Gemeindekirche« ohne jede Bindung »an staatliche Strukturen« (Walter Kreck, *Grundfragen der Ekklesiologie*, München 1981, S. 201; 199; 199 in Auseinandersetzung mit Gollwitzers These von der Volkskirche als »Humus« für die bruderschaftliche Kerngemeinde) war wahrscheinlich direkt gegen das Votum des Theologischen Ausschusses gerichtet, da es kurz zuvor geheißen hatte: »Wenn sich die Kirchen mit solchen Fragen befassen, so geschieht es meist in Ausschüssen oder Kammern, deren Arbeitsergebnisse und Verlautbarungen oft einen blassen »ausgewogenen« Kompromiß darstellen« (196) – die kritischen Adjektive sind aus Krecks Rückzugsbrief vom 18. Januar 1978 entnommen, wo er dem Ausschuss immerhin auch ein »in sich kontroverses Votum« zugetraut hatte.

52 So EZA 8/461, Umdr. III/275/77, S. 2.

liche Handlungssteuerungen auf ähnlicher – ideologisch weicher – Grundlage gegenüber, während der harte Ideologiebegriff, für den im Ausschuss vor allem Geyer eintrat, in dieser Mesalliance unterging.

4.3 Das Problem des ekklesiologischen Brudertitels

Die Vorgänge um Krecks Rückzug aus dem Theologischen Ausschuss der EKU, dessen Vorsitzender er beinahe fünfzehn Jahre lang gewesen war (1963–1978), lassen trotz der noch erforderlichen weiteren zeitgeschichtlichen Aufklärung das Dilemma der unierten Barmenrezeption deutlich erkennen. Deren öffentlich verbreiteter Eindruck der Einheitlichkeit wurde letztlich weniger durch die an den unveröffentlichten Protokollen ablesbaren internen Auseinandersetzungen als gerade durch den Anspruch beider Seiten getrübt, mit der eigenen Auffassung doch der jeweils anderen entgegenzukommen, besonders beim Ideologieproblem. So suchte Kreck als Ausschussvorsitzender die ideologische Auseinandersetzung mit dem Marxismus, fand aber bei den östlichen Mitgliedern keine Resonanz; der Naumburger Systematiker Genest, der einschlägig im Ausschuss referiert hatte, erklärte in der Diskussion bündig: »Daß es bei uns keinen Dialog mit dem Marxismus gibt, ist unser Schicksal.«⁵³ Umgekehrt vermochte gerade die von Fischer vertretene BEK-These des unbewältigten (weichen) Pluralismus in der DDR den (harten) westlichen Pluralismusbegriff Geyers nicht zu befriedigen. So scheinen bis hin zu Krecks Rückzugsentscheidung gegenseitige Missverständnisse den Weg der gesamtkirchlichen Ausschussarbeit zu pflastern. Zu diesen Missverständnissen gehört die Annahme, dass das westliche Interesse an der Gegenüberstellung von Kirche und Staat eine theoretisierende Vergrundsätzlichung des Verhältnisses von Kir-

53 Vgl. Sitzungsniederschrift des Ausschusses vom 17./18. Juni 1977, S. 4 (EZA 8/462).

che und Welt darstelle, während die auf östlicher Seite hervorgehobene Kooperation der Kirche in der Gesellschaft ganz praktischen Gemeindeinteressen diene. Dieses Missverständnis lässt sich am ekklesiologischen Brudertitel erhellen, der im Anschluss an Krecks Rückzug eine gewisse Bedeutung für die unierte Barmerrezeption gewann.

Ausschlaggebend hierfür war natürlicherweise der aus Barmen III entlehnte Titel des geplanten Votums selbst (Kirche als »Gemeinde von Brüdern«), das Weth im Westen (14.–16. April 1978) und Genest im Osten (30. Juni bis 2. Juli 1978) bei den Bereichssynoden im Entwurf vorstellten und dabei vor allem dessen Leitbegrifflichkeiten entfalteten. Genests Referat, das ganz Anwalt des Ausschussentwurfs blieb, beschwor gleich in den ersten Diskussionsbeiträgen Missverständnisse herauf, als Bischof Hans-Joachim Fränkel eine undialektische Interpretation der »Kirche im Sozialismus« witterte und Genest beteuern musste, genau das nicht erstrebt zu haben.⁵⁴ Der in Weths Behandlung derselben Thematik tragende Bruderbegriff war zwar wohl nicht missverständlich, aber sowohl für ein universalisierendes als auch ein gemeindetheologisches Verständnis im Sinne der brüderlichen Gemeinschaft als dritter nota ecclesiae offen.⁵⁵ Ein näherer Blick of-

54 Vgl. Niederschrift der östlichen Bereichssynode 30. Juni bis 2. Juli 1978, S. 48 f. (EZA 108/1231).

55 Das Interesse an der dritten nota ecclesiae war das Markenzeichen des am 10. April 1976 gehaltenen Ausschussreferates von Rudolf Weth, Theologische Ekklesiologie nach 1945 im kritischen Horizont des Barmer Bekenntnisses (Barmen III), in: Burgsmüller (Hg.), *Gemeinde von Brüdern*, Bd. 1, S. 170–222, thetisch S. 219; jedoch zur doppelten Semantik des Bruderbegriffs vgl. S. 212 Anm. 97 mit Rekurs auf Moltmann. Im Einführungsreferat der westlichen Frühjahrssynode 1978 (vgl. überarbeitet und mit geändertem Titel: Rudolf Weth, *Barmen als Entscheidung. Eine Einführung*, in: Burgsmüller [Hg.], *Gemeinde von Brüdern*, Bd. 1, S. 9–23) kommt das Gegenüber beider Bruderbegriffe nur chiffriert im Vergleich des EKU-Entwurfs mit dem »spannungsvollen Nebeneinander« (22) von zwei 1977 erschienenen lutherischen Ekklesiologiestudien aus VELKD und LWB vor. Während der von Weth vorgestellte EKU-Entwurf das gemeindetheologische Interesse gegen das »eindeutige Plädoyer für die Volkskirche« bei der VELKD

fenbart jedoch wiederum ein zwischen Ost und West differenziertes Bild. Ich fasse das Ergebnis dessen vorab zusammen: Der Gegensatz zwischen dem auf einen weltweiten Diakonat angelegten *matthäischen* Bruderbegriff der menschenrechtlich ausgerichteten Barmeninterpretation im *Westen* und dem auf die kirchliche Gesprächskultur zielenden, *johanneischen* Bruderbegriff der an gesellschaftlicher Praxis orientierten Barmeninterpretation im *Osten* der EKU wird unterfangen durch das Konzept des wechselseitigen brüderlichen Gesprächs (*mutuum colloquium fratrum*) als Begründungszusammenhang des Verhältnisses von *Kirche und Welt*, das unter dem Eindruck der zu Ende gehenden Entspannungspolitik besonders in der synodalen Dynamik des Ostbereichs zum Tragen kam. – Im Einzelnen:

Große Bedeutung für den Bruderbegriff kam dem Ausschussreferat (30. September 1977) von Wolfgang Huber zu, das im Gespräch mit Barths Ekklesiologie den ursprünglich deuteronomistischen Bruderbegriff heranzog, um für die Kirche »einen unweigerlichen Zug zur Welt« zu begründen, den Huber zunächst auf genderbezogene Inklusion, in bald folgenden Umarbeitungen des Referates aber auf Teilhabegerechtigkeit in weltweitem Maßstab hin akzentuierte und in seine gemeinsam mit Heinz Eduard Tödt entwickelte menschenrechtlich begründete, zivilgesellschaftliche Kirchentheorie einbettete.⁵⁶ Für Hubers partizipatorische Interpre-

starkmachte (20), prägte der universalisierende Bruderbegriff die LWB-Studie schon ihrem weltweiten Horizont nach, besonders aber nach ihrer schon erwähnten, im Ausschuss vertretenen Interpretation von Duchrow.

- 56 Wolfgang Huber, Die wirkliche Kirche. Das Verhältnis von Botschaft und Ordnung als Grundproblem evangelischen Kirchenverständnisses im Anschluß an die 3. Barmer These, in: Burgsmüller (Hg.), Gemeinde von Brüdern, Bd. 1, S. 249–277, Zitat S. 269 sowie 266 f. zur Genderinklusion, daneben Wolfgang Huber, Die wirkliche Kirche. Das Verhältnis von Botschaft und Ordnung als Grundproblem evangelischen Kirchenverständnisses im Anschluß an die 3. Barmer These, in: Wolfgang Huber, Folgen christlicher Freiheit. Theorie und Ethik der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, NBST 4, Neukirchen-Vluyn 1983, S. 147–169, hier S. 163–166 mit der These einer

tation des Bruderbegriffs stand dabei das matthäische Gleichnis vom Weltgericht mit seiner Rede von den »geringsten Brüdern« (Mt 25,31.39) Pate,⁵⁷ was sich im EKU-Votum selbst in einem eigens hinzugenommenen Abschnitt zum Diakonat der Kirche niederschlug.⁵⁸

Im Vergleich mit dieser deutlich einschränkenden Interpretation wirkt die vierseitige Stellungnahme, die die östliche Bereichssynode 1978 auf Empfehlung ihres sog. Thementausschusses zum Entwurf des Votums beschloss, wie ein ausdrückliches Gegenmodell.

»Vom Brudersein sollte konkreter geredet werden. Der Bruder müßte als die von Christus gegebene Hilfe zum Glauben und als die Grenze für das Sichausleben des Menschen deutlich gemacht werden. Wie verhält sich Brudersein zur Distanz, zu einer Gliederung der Gemeinde, in der es verschiedene, auch einander übergeordnete Dienste gibt, zur Verschiedenheit von Entscheidungen und Formen der Frömmigkeit, zu demokratischen Verhaltensweisen (fraternité), zum lutherischen Amtsbegriff.«⁵⁹

Trotz einer vereinzelt Bezugnahme auf den »notleidenden Bruder« im Vorspann der zitierten Stelle setzt diese innergemeindliche Deutung offensichtlich weniger den matthäischen als den johanneischen Begriff des Bruders voraus und scheint damit die generelle Divergenz der unierten Barmenrezeption zu bestätigen, wonach der Ostbereich die EKU-Voten nach ihrer praktischen Be-

»parteilich« für die »Opfer gesellschaftlicher Verhältnisse« (166) eintretenden Kirche. Wolfgang Huber, Kirche, ThTh Erg.Bd., Stuttgart 1979, S. 97–139, hier S. 126 f. greift bei der Interpretation des Brudertitels auf Bonhoeffers »Kirche für andere« zurück, während in Wolfgang Huber/Heinz Eduard Tödt, Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart 1977, S. 80 eine klare Verbindung zwischen Brüderlichkeit und Teilhabe hergestellt wird.

57 So bei Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 166.

58 Vgl. Burgsmüller (Hg.), Gemeinde von Brüdern, Bd. 2, S. 114–128.

59 Bemerkungen des Thementausschusses zu Vorlage 5/2, S. 3 (EZA 108/1229).

deutung vor Ort einschätzte, während im Westbereich ein stärker grundsätzliches Interesse vorherrschte, wozu die unterschiedlichen Auffassungen von Ideologie und Pluralismus zu passen scheinen. Gerade im Falle des Bruderbegriffs läuft diese Wahrnehmung jedoch Gefahr, die hinter der unbestreitbaren Ost-West-Divergenz anzusiedelnde theologische Gegenüberstellung von Kirche und Welt in ihren ebenfalls für beide Bereiche divergenten Ausprägungen außer Acht zu lassen.

Das bedeutet konkret, das betont johanneische Bruderkonzept der östlichen Bereichssynode vor dem Hintergrund kirchenzeitgeschichtlicher Ereignisse zu sehen, die die Verwendung des Brudertitels direkt betrafen, nämlich der von Seiten des Staates als konterrevolutionär verurteilten Selbstverbrennung des Zeitzer Pfarrers Oskar Brüsewitz am 18. August 1976 sowie des sog. Spitzengesprächs einer von Bischof Schönherr angeführten Delegation der KKL mit Erich Honecker am 6. März 1978, fast vier Monate vor der Bereichssynode.

Beide Ereignisse wurden in ihrer völlig unterschiedlichen Inhaltlichkeit und Symbolbedeutung zu einer Zerreißprobe für die östlichen EKU-Kirchen, da das Verhalten und insbesondere die Informationspolitik der kirchenleitenden Personen und Einrichtungen im Fall Brüsewitz von und in vielen Gemeinden als Taktieren im Verhältnis von Kirche und Staat abgelehnt wurden. In dieser Situation fällt auf, dass viele kirchenoffizielle Äußerungen zur Zeitzer Selbstverbrennung, die trotz Verständnis für Brüsewitz' persönliche Lage dennoch als Ausdruck kirchlichen Protests distanziert gesehen wurde, zwischen Person und Amt schwebend vom »Bruder Brüsewitz« sprachen.⁶⁰ Von einer rein innergemeindlichen Verwendung des Titels kann also ebensowenig die Rede sein wie davon, dass dieser Titel innerhalb der Gemeinde eine besondere, als kirchliches Kennzeichen (*nota ecclesiae*) taugliche Gemeinschaft zum Ausdruck bringe; vielmehr belastete er,

60 Vgl. Harald Schultze (Hg. in Verbindung m. Friedrich Wilhelm Bäumler), *Das Signal von Zeitz. Reaktionen der Kirche, des Staates und der Medien auf die Selbstverbrennung von Oskar Brüsewitz 1976. Eine Dokumentation*, Leipzig 1993.

wie die gemeindlichen Reaktionen zeigen, die innerkirchliche Gemeinschaft. Was aus Sicht der Gemeinden weitgehend fehlte, waren kirchenoffizielle Würdigungen, die Brüsewitz' Andenken jedenfalls nicht der Kluft zwischen der Person und ihrer Tat überließen.

Hier ist ein Blick auf die Ergebnisse der Züssower Synode des Kirchenbundes vom September 1976 aufschlussreich, die das Schwerpunktthema »Die Kirchen und der Bund« hatte. Ausgewählt war dieses Thema mit Blick auf das Projekt der VEK, doch wie der Synodalbeschluss zum Bericht des Vorsitzenden der KKL (Schönherr) noch erkennen lässt, waren die Gespräche über das Thema ganz von den Vorgängen seit der Zeitzer Selbstverbrennung bestimmt, die die Synode in ihrem Beschluss zum Anlass für die Forderung nahm, im »Gespräch mit den Verantwortlichen im Bildungssektor« des SED-Staates »nicht nachzulassen«. ⁶¹ Auch auf der Bundessynode ein Jahr später wurde Brüsewitz' Tat vor allem in Hinsicht auf die Gesprächskultur *zwischen dem Staat und der Kirche* thematisiert. ⁶² Daneben zeigen jedoch die archivalisch zugänglichen Synodenunterlagen, dass in der nichtöffentlichen Aussprache, die die Synodalen 1976 eigens verlangten, vor allem die *innerkirchliche* Gesprächskultur zum heiß umstrittenen Diskussionsgegenstand wurde.

61 Vgl. den »Beschluß der Bundessynode in Züssow zum Bericht der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR« vom 28. September 1976, der den inhaltlichen Entschlüssen folgenden Satz voranstellt: »Da im Mittelpunkt der nichtöffentlichen Aussprache über beide [d. h. schriftlichen und mündlichen] Berichte im Plenum der Synode Ursachen und Auswirkungen der Selbstverbrennung des Pfarrers Oskar Brüsewitz standen, beziehen sich die folgenden Ausführungen besonders auf die dadurch aufgeworfenen Fragen« (= Falkenau [Hg.], Kundgebungen I, S. 176–178, hier S. 176).

62 Im »Bericht der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR vor der Bundessynode in Görlitz 1977« heißt es an die Adresse des Staates: »Nicht zurückgenommen sind die Kommentare der Presse [d. h. »Neues Deutschland«] vom 31. August 1976 zur Selbstverbrennung von Oskar Brüsewitz, die, wie man zu der Tat selbst auch stehen mag, Respekt vor der Würde des christlichen Mitbürgers vermissen lassen« (= Falkenau [Hg.], Kundgebungen I, S. 190–206, Zitat S. 197).

Schönherr hatte das ganze Ereignis in seinem schriftlichen Bericht nicht behandelt, da der Berichtszeitraum nur bis zum 15. Juli 1976 reichte, ging dann aber mündlich kurz darauf ein.⁶³ Insbesondere der anhaltinische Kirchenpräsident Eberhard Natho, der später in biographischen Forschungsinterviews das »Prinzip ›Offene Rede« auf den Schild hob, wie er sie nicht nur als Pfarrer und gleichzeitig (!) Stadtverordneter im Verhältnis von Staat und Kirche, sondern insbesondere innerkirchlich im »brüderlich-heiter[en]« Miteinander etwa des Bischofskonventes beim Kirchenbund praktiziert habe,⁶⁴ räumte in der Aussprache bei der Züsower Bundessynode ein, dass die nach Brüsewitz' Tod offensichtlich gewordenen Mängel der Gesprächskultur vor allem eine Anfrage an die Brüderlichkeit der Kirche darstellten.⁶⁵

- 63 Dieser Sachverhalt erklärt den gegenüber sonstiger Praxis differenzierteren Vorspruch des Synodalbeschlusses zum Bericht: »Die Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR hat den schriftlichen und den mündlichen Bericht der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen entgegengenommen. | Er [sc. Bezug womöglich bewusst unklar] beschreibt die Arbeit der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen und des Sekretariats des Bundes im Zeitraum 1. Oktober 1975 bis zum Beginn der Synodaltagung 1976 [!]« (= Falkenau [Hg.], Kundgebungen I, S. 176).
- 64 Vgl. Hagen Findeis/Detlef Pollack (Hg.), Selbstbewahrung oder Selbstverlust. Bischöfe und Repräsentanten der evangelischen Kirchen in der DDR über ihr Leben. 17 Interviews (Forschungen zur DDR-Gesellschaft), Berlin 1999, S. 496–545, Zitate S. 519; 531.
- 65 »Liebe Schwestern und Brüder, ich möchte nicht zu dem Fall von Bruder Brüsewitz was sagen. [...] Mich bewegt das Problem, das hier durch alle Diskussionsbeiträge geht: Wie gehen wir miteinander um, was haben wir aneinander für Erwartungen? Ich wäre dankbar, liebe Schwestern und Brüder, auch im Präsidium ganz besonders, wenn es zur selbstverständlichen Regel einer Bundessynode gehörte, einen Abend, einen Spätnachmittag oder einen frühen Vormittag zur internen Aussprache freizugeben, damit wir endlich mal von diesem Bedrückenden wegkommen, das[s] man dann so langsam merkt, es tastet sich an eine nichtöffentliche Sitzung heran. [...] Ich halte dieses der Brüderlichkeit für völlig abträglich und für ein [V]erspielen der Freiheit, die wir noch haben« (EZA 101/5340, Aussprache über den Bericht der Kirchenleitung, S. 17).

Die weitere Entwicklung des Votums zu Barmen III sollte auch vor diesem Hintergrund gesehen werden. Die Erarbeitung der nicht weniger als neun Weisungen, die jeweils in west-östlicher Partnerarbeit aus Barmen III entnommen werden sollten, war von internen Querelen begleitet, die noch vor den Bereichssynoden von 1978 die frühere Geyer-Fischer-Kontroverse wieder aufleben ließen. Während Geyer nämlich im Interesse seines harten, auch ökonomischen Pluralismusbegriffs einen weitreichenden Entwurf zur Veränderung des (kapitalistisch-konsumorientierten) Lebensstils der Kirche vorlegte,⁶⁶ der vor allem im Westen Empörung bis hin zur Einschaltung des Ratsvorsitzes auslöste,⁶⁷ hatte K.-M. Fischer einen mit den meisten östlichen Ausschussmitgliedern abgestimmten und in den Akten als »Leipziger Papier« bezeichneten Textbaustein vorgelegt, der sich ganz im Sinne der Wahrheitstoleranz aus Fischers Vorentwurf darauf beschränkte, vor kirchlichem »Frontdenken« zu warnen und ansonsten die unterschiedlichen Erwartungen an die Kirche in der DDR (von der gesellschaftlichen Parteinahme bis zum unpolitischen Raum) aufzuzählen.⁶⁸ Der Versuch des östlichen Ausschuss seniors, Hamel, durch Erweiterung der Vorlagen eine Harmonisierung beider Positionen herbeizuführen, bewirkte als unabgestimmte Privatinitiative das Gegenteil und musste auf der Ausschusssitzung am 6./7. Oktober 1978 wieder zusammengestrichen werden. Stattdessen kam es im Ausschuss nun zu der umgekehrten Empfehlung, die

66 Geyers Ausgangsentwurf ist erhalten in EZA 8/463, Umdr. III/68/78. Daneben existieren in den Ausschussakten sieben weitere Fassungen, die aber nur teilweise von Geyer selbst stammen.

67 Gerhard Ruhbach (Bethel), der Immer einschaltete, lieferte sich hierüber eine briefliche Kontroverse mit Burgsmüller, die beide jedoch am 8. April 1978 als ausgeräumt ansahen (EZA 8/463).

68 Der von Fischer brieflich am 9. Januar 1978 übermittelte Textbaustein (EZA 8/462) fand letztlich Eingang in den östlichen Abschnitt der Weisung zum Thema »Lebensstil« (vgl. Burgsmüller [Hg.], Gemeinde von Brüdern, Bd. 1, S. 77 f., Zitat S. 78), so dass Geyer und Fischer bei diesem Thema erneut virtuell aufeinandertrafen; der erwähnte Brief von Burgsmüller an Geyer am 15. November 1977 legt nahe, dass das zweite Aufeinandertreffen eine Konsequenz des ersten war.

Knappheit des »Leipziger Papiers« als Modell auch für die westlichen Vorlagen zu verwenden.⁶⁹ Im Kleinen erlebte der Ausschuss so dasselbe Manko an brüderlicher Gemeinschaft, das besonders die östlichen Kirchen in ihrer Informationspolitik zu Brüsewitz' Selbstverbrennung und dem 6. März 1978 erfahren hatten.

Bei der letztlichen Annahme des Votums durch die Synoden könnte jedoch gerade diese Irritation der brüderlichen Gemeinschaft einen wesentlichen Hinweis auf das grundlagenekklesiologische Verhältnis von Kirche und Welt geben. Zuerst beschloss die östliche Bereichssynode »mit Dank« die Entgegennahme des Votums (18. Mai 1980), bemängelte jedoch die DDR-Situationsanalyse als »nicht ausreichend differenziert«⁷⁰ – ein Bajonetthieb gegen Fischers knappes »Leipziger Papier«, womit die Synode allerdings mehr noch eine gerade Attacke gegen den Rat der EKU und seine uneingeschränkte Entgegennahme des Votums (7. Mai 1980) ritt.⁷¹ Aus der Kritik des östlichen Synodalbeschlusses sollte man also nicht den Wunsch nach intensiverer Beschäftigung mit dem Votum entnehmen, die sich einen Monat später die Westsynode bei einer viertägigen (!) Tagung (12.–15. Juni 1980) in fünf (!) Arbeitsgruppen leistete und in einem entsprechend umfangreichen Beschluss⁷² dokumentierte; vielmehr klingt durch den Beschluss des Ostbereichs die Stimme des synodalen Berichtsausschusses durch, der beklagte, vom Theologischen Ausschuss mit

69 Bis zum Herbst 1978 wuchsen die Versionen der Entwürfe in den Akten beider Bereichskirchenkanzleien unter dem Eindruck dieser Vorgänge in unübersehbare Ausmaße. Die restriktive Entscheidung bzw. die angedeutete Empfehlung fällt am 6./7. Oktober 1978 (Sitzungsniederschrift, S. 7 bzw. S. 6, zit. nach den Akten der östlichen Bereichskanzlei, EZA 108/1386).

70 Burgsmüller (Hg.), Gemeinde von Brüdern, Bd. 1, S. 17.

71 Die Gemeinsame Ratssitzung am 7. Mai 1980 folgte der naturgemäß kritiklosen Beschlussempfehlung des Ausschusses, der damit seinen »Auftrag als erfüllt« ansah (Sitzungsniederschrift, Ziff. 4, EZA 8/419 sowie EZA 108/1363), während die Synode mit feinem Unterschied die »Arbeit« des Ausschusses »als beendet« betrachtete (Burgsmüller [Hg.], Gemeinde von Brüdern, Bd. 1, S. 17).

72 Burgsmüller (Hg.), Gemeinde von Brüdern, Bd. 1, S. 18 f.

»weitschweifigen« Ausführungen – offenbar war an die neunfache Weisung im Votum gedacht – eingedeckt zu werden.⁷³ Der Umgang der Ostsynode mit dem Votum fügt sich so in die weitere Tätigkeit des Berichtsausschusses, der den Bericht des Ratsvorsitzenden (Natho, Dessau) zum Ausgangspunkt für einen grundlegenden Synodalbeschluss zum Thema der innerkirchlichen Brüderlichkeit machte, diese aber zugleich auf das Verhältnis von Kirche und Staat bezog.

»Der Ratsvorsitzende hat in seinem Bericht dem Gefühl der Bedrücktheit Ausdruck gegeben, zu wenig Zeit für das brüderliche Gespräch mit den Mitarbeitern zu haben. Wir teilen dies Gefühl im Blick auf das Gespräch zwischen den Mitarbeitern aller Bereiche.

Daß Brüder und Schwestern Zeit füreinander haben zum tröstenden und mahnenden Gespräch, ist heute in der Kirche besonders notwendig. Sich Zeit zu nehmen für solche Gespräche, bedeutet aber, im ständigen Widerspruch zum Leistungsdenken zu stehen. In solchem Denken sehen wir eine Form der Selbstrechtfertigung. Ob uns Gott den Mut schenkt, neue Rangfolgen der Tätigkeiten zu versuchen und dabei dem Unverrechnbaren mehr Raum zu geben! Hierin »fängt der Frieden«, der höher ist als alle Vernunft, »eigentlich an«.

Auch im Gespräch mit Vertretern in Staat und Gesellschaft dürfen wir dem »klärenden, bittenden, fragenden, mitdenken und zurecht-helfenden Wort« zutrauen, daß es im Namen des Friedensfürsten ausgerichtet, was er zusagt.

Unter dieser Verheißung und Erwartung steht auch die eindrückliche Bitte an alle Regierungen, »das Vertrauen in garantierte Ordnungen nicht weiter zu erschüttern«.«⁷⁴

Dieser Beschluss verknüpft unterschiedliche Bedeutungs- und Handlungsebenen von Brüderlichkeit miteinander. Das gilt zunächst von Seiten der äußeren Form als vom Synodenplenum ver-

73 Vgl. Berichtsausschuss der östlichen Bereichssynode 16.–18. Mai 1980, EZA 108/1236.

74 Beschluss der östlichen Bereichssynode am 18. Mai 1980, EZA 108/1233, Umdruck A 110.10/80.

abschiedete Ausschussvorlage, die Zitate aus Nathos Bericht einfließt und so die Dynamik synodaler Meinungsbildungsprozesse sichtbar macht. Hatte Natho nämlich auf der inhaltlichen Seite das brüderliche Gespräch mit dem mehr oder weniger informellen Austausch unter kirchlichen Mitarbeitern assoziiert, so bezieht der Beschluss gegen Ende auch die hochformalisierten Kontakte zwischen Kirchen- und Staatsvertretern ein. Bei dem Ausdruck »Gespräch mit Vertretern in Staat und Gesellschaft« wird man an das sog. Spitzengespräch zwischen KKL und Politbüro vom 6. März 1978 denken dürfen, dessen kirchliche Wahrnehmung ähnlichen Zwiespalten wie der Umgang mit Brüsewitz' Selbstverbrennung unterlag.⁷⁵ Über das interne und das externe Gespräch der Kirche hinaus nennt die Synode aber eigens das »tröstende und mahnende Gespräch« zwischen »Brüdern und Schwestern« als »besonders notwendig« und lässt mit dieser Betonung von Trost und Mahnung Luthers Rede über »mutuum colloquium et consolationem fratrum« anklingen.⁷⁶ In den Schmalkaldischen Artikeln in einer Reihe mit Predigt, Sakrament und Amt der Schlüssel genannt, ist dieses »brüderliche Gespräch« eine kirchliche Mitteilungspraxis des Evangeliums selbst und als solche wie seine lehrmäßige Entsprechung, der sog. »magnus consensus«, Gottes Werk und nicht das Ergebnis kirchlicher Gesprächskultur. Daher sind weder die Wechselseitigkeit des mutuum colloquium noch die Umfassendheit des magnus consensus in arithmetischen Proportionen auszudrücken, sondern bezeichnen die gemeinsame Zustimmung zu *demselben Grund* der Kirche.⁷⁷ Eine auf diese Zustimmung ge-

75 Vgl. zum sog. Spitzengespräch insbesondere: Das Spitzengespräch vom 6. März 1978 – Glücks- oder Sündenfall? 20 Jahre nach dem Gespräch zwischen dem Vorstand der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen und dem Vorsitzenden des Staatsrates der DDR, hg. v. d. Gesellschaft zur Förderung vergleichender Staat-Kirche-Forschung e.V., Schriftenreihe des Instituts für vergleichende Staat-Kirche-Forschung, Heft 5, Berlin 1998.

76 So Luther in ASm III/4 (Dingel [Hg.], Bekenntnisschriften, S. 767,3 f.).

77 Zur Entsprechung des magnus consensus gegenüber dem mutuum colloquium und besonders zum Charakter des zustimmenden Einstim-

gründete kirchliche Gesprächskultur mutet also nicht etwa allen Einzelnen Einstimmigkeit, sichert aber jedem Gehör zu und wird daher vorrangig eine Kultur des Hörens und nur daraufhin auch des Redens sein. Dass jedes Hören ein Reden voraussetzt, widerspricht dieser Logik kirchlicher Gesprächskultur nicht, sondern ist ein Hinweis auf den Grund der Kirche in Gottes Wort, demgegenüber sie in ihrem Hören *und* Reden immer nur rezeptiv, also auf das Evangelium hörende Kirche sein kann.⁷⁸ Die Brüderlichkeit kirchlicher Gesprächskultur erfährt hier eine rechtfertigungstheologische Begründung, die der zitierte Synodalbeschluss deutlich als Kennzeichen des Evangelischen hervorhebt: »Sich Zeit zu nehmen für solche Gespräche, bedeutet aber, im ständigen Widerspruch zum Leistungsdenken zu stehen. In solchem Denken sehen wir eine Form der Selbstrechtfertigung.«

Im Ergebnis lässt das hier geschilderte Kapitel aus der Theologiegeschichte der DDR zwei verschiedene Auffassungen von Brüderlichkeit als *Fraternité* und als *mutuum colloquium* erkennen. Der matthäische Bruderbegriff, obgleich im EKV-Ausschuss pointiert von einem westlichen Ausschussmitglied (Huber) vertreten, hat auch in der Ostregion erhebliche Bedeutung besessen. Er beschreibt die Tatsache, dass die Kirchen in der sich nach dem Mauerbau ideologisch abschottenden Gesellschaft in dem Maße, wie es ihnen möglich blieb, sich vom Staat getrennt zu halten, den wohl einzigen sozialen Raum der Gedanken- und Gewissensfreiheit bildeten. Diese Freiheit war ihnen und allen Bürgern der DDR zwar *de jure*, wenngleich kaum *de facto*, auch noch durch die sozialistische Verfassung garantiert – historisch nicht zuletzt aufgrund des sog. Lehniner Briefes der evangelischen Kirchenführer vom Februar 1968⁷⁹ –, doch bestand der Mehrwert der Brüderlichkeit über die individuelle Gewissensfreiheit hinaus darin, dass die

mens in den der Kirche vorgegebenen Grund vgl. Sauter, Zugänge zur Dogmatik, S. 143 (mit Anm. 2): »Diese Zeichen und Zeichenhandlungen weisen vehement auf die inneren Gründe des Kirche-Seins hin« (Original kursiv).

78 Vgl. hierzu Theißen, Zeugnis, hier S. 450 f.

79 Vgl. zum Überblick Mau, Protestantismus, S. 94–96.

Kirchen diese Freiheit nicht nur in religiöser Hinsicht gewährleisten, sondern auch für politisch Andersdenkende – also, theologisch gesprochen, für den Bruder im matthäischen Sinne des Ausdrucks. Brüderlichkeit berührt sich hier eng mit der demokratischen Verhaltensweise der Fraternité und bildet als solche einen der Faktoren, die den Einfluss der Kirche in der DDR auf die Friedliche Revolution 1989/90 ausmachten.

Am Beispiel der kirchlichen Gesprächskultur sind wir daneben auf ein weiteres Konzept von Brüderlichkeit gestoßen, das sich an einem wesentlichen Punkt vom Modell der Fraternité unterscheidet. Brüderlichkeit im Sinne des *mutuum colloquium fratrum* bezeichnet die Zustimmung zu demselben Grund der Kirche. Diese kategoriale Unterscheidung der Kirche von ihrem Grund schließt aus, Brüderlichkeit als Einheit stiftendes Moment in der Diversität von Individualität aufzufassen, und sei es auch nur als ein gemeinsames Dach, unter dem sich die verschiedensten Individuen sammeln können. Diese Vorstellung greift hier vor allem deshalb nicht, weil Brüderlichkeit im Sinne kirchlicher Gesprächskultur gar nicht im Gegenüber zu Individualität, sondern im Gegenüber zu der Autorität gedacht ist, die alle Individuen zu Brüdern und Schwestern macht. In der Kirche besitzt das Wort des Evangeliums, das Christus ist, diese Autorität.

Das kirchentheoretische Verständnis von Brüderlichkeit behandelt andere Probleme als das demokratische Konzept der Fraternité, wo Autorität selbstverständlich nicht mit religiösen Konzepten assoziiert ist, sondern mit dem Problem des Ausgleichs individueller Rechte. Brüderlichkeit in diesem kirchlichen Sinne steht gleichwohl nicht beziehungslos neben dem demokratischen Verständnis. Gerade weil der für sie konstitutive Akt des Konsentierens mit dem Grund der Kirche als *magnus consensus* weder Einstimmigkeit noch überhaupt bestimmte Mehrheitsverhältnisse verlangt, sondern im gemeinschaftlichen Hören besteht, sichert Brüderlichkeit im Sinne des *mutuum colloquium* den Individuen Gehör zu. Gerade im Hören auf das Bekenntnis des Anderen besteht aber, wie in früheren Passagen dieses Buches dargelegt, auch ein wesentliches Merkmal unierter Theologie in ihrem Umgang

mit den konfessionellen Grundlagen des Protestantismus.⁸⁰ Demokratische Anliegen wie der Minderheitenschutz oder differenzierte Konsensverfahren (mit Abweichungsvoten) stehen daher mit dem Konzept brüderlicher Gesprächskultur, welches zum Fundament unierter Theologie und Kirche gehört, durchaus in Einklang, weil sie dieses stimulieren und herausfordern. Auf diese Weise berührt sich der doppelte Begriff der Brüderlichkeit mit dem doppelten, konfessionellen und politischen Gemeinschaftsanspruch, dem die EKU besonders in ihrer östlichen Region immer ausgesetzt gewesen ist. Wir können nun im Rückblick auf die theologische Arbeit an den Voten zu Barmen II und Barmen III sagen, dass das Verhältnis beider Gemeinschaftsaspekte klar bestimmt werden kann. Konfessionelle Gemeinschaft und Gemeinschaft aufgrund der politischen und gesellschaftlichen Situation stehen weder in Konkurrenz zueinander, noch ist die eine die Folge der anderen. Vielmehr wird so, wie die Gefährdung demokratischer Fraternité die brüderliche Gesprächskultur im Sinne des *mutuum colloquium fratrum* auf den Plan ruft, die Wahrheit, zu der die Union sich im konfessionellen Sinne bekennt, gerade in der Gefährdung der Gemeinschaft in politischem oder gesellschaftlichem Horizont entdeckt und neu stimuliert. Für die Frage nach hartem oder weichem Ideologiebegriff ist das ein Fingerzeig, an einem starken Begriff der Wahrheit auch dann festzuhalten, wenn diese nie kontextinvariant bestimmt werden kann. Gerade die unierte Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung ist hierfür einschlägig, markiert doch Barmen ein Datum, das über seinen kirchenzeitgeschichtlichen Ort hinaus – also nicht nur in der Abwehr der deutschchristlichen Irrlehren der NS-Zeit – der Kirche grundlegende Orientierung über das in ihr als wahr bekannte Evangelium gibt.

80 S. o. in Kap. 1 bei Anm. 57 und in Kap. 3 bei Anm. 48 sowie Kap. 8.3 für weitere Aspekte des Themas.