

Protestantische Theologie und Politik in der DDR

Von

Detlef Pollack und Hedwig Richter

„Wird aus der DDR eine Pastorenrepublik?“, fragte die Berliner *taz* im Frühjahr 1990. Theologen in rauschenden Bärten dominierten das Bild der neuen Politiker. Sie hatten wie Rainer Eppelmann oder Markus Meckel wesentlich die Oppositionsbewegung geprägt und bildeten nun mit ihren politisch-theologischen Ideen von der Bewahrung der Schöpfung bis zur Kritik an der Moderne die neue Elite der jungen ostdeutschen Demokratie. Einige Zeitgenossen nannten die friedliche Revolution gar die „protestantische Revolution“. Kurze Zeit später aber zertrümmerte der Historiker Gerhard Besier mit seinen ab 1991 erschienenen Publikationen das schöne Bild und erklärte die Kirchenführer zu schnöden Opportunisten, die allüberall mit der Staatssicherheit geklüngelt und keine widerständige Theologie entwickelt hätten.¹ Die Presse überschlug sich mit entsetzten Artikeln über die gefallene Kirche, und *Der Spiegel* höhnte: „Die Stasi des Erich Mielke hatte die Kirche im real existierenden Sozialismus fest im Griff“.² Theologie erwies sich nach diesen Darstellungen als reines Instrument der Anpassung.³

War die evangelische Theologie Motor einer Revolution oder war sie Wegbereiter einer blamablen Zusammenarbeit mit der SED-Diktatur? Welche Kraft konnte Theologie im politischen Prozess entwickeln, wie sahen die Interdependenzen zwischen „Realpolitik“ und theologischen Ideen aus? Dabei muss auch gefragt werden: Lag die Theologie mit einer Anpassungs- und Unterwerfungsbereitschaft schlicht in deutscher antiliberaler

¹ *Gerhard Besier/Stephan Wolf* (Hrsg.), „Pfarrer, Christen und Katholiken“: Das Ministerium der Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen. Neukirchen-Vluyn 1991; *Gerhard Besier*, *Der SED-Staat und die Kirche*. 3 Bde. München/Berlin/Frankfurt am Main 1993–1995.

² „Einer im Niemandsland“, in: *Der Spiegel*, 17.2.1992; vgl. „Grauzone Gott“, in: *Der Spiegel*, 3.2.1992; „Gewaltig eingeheizt“, in: *Der Spiegel*, 2.11.1992.

³ Vgl. zum Einfluss des Protestantismus auf die Friedliche Revolution auch *Ellen Ueberschär*, *Junge Gemeinde im Konflikt: evangelische Jugendarbeit im Konflikt 1945–1961*. Stuttgart 2003, 127.

und obrigkeitlich-paternalistischer Tradition, wie die Forschung weithin annimmt⁴, oder ereignete sich nach 1945 etwas qualitativ Neues in den Kirchen Ostdeutschlands? Trotz der Bedeutung des Themas für die deutsche Zeitgeschichte und trotz einer nahezu unüberschaubaren Bandbreite an Publikationen über Kirchen in der DDR gibt es bisher kaum eine Studie, die sich aus historischer Perspektive dezidiert mit der Theologie beschäftigt, deren politischen Beitrag umfassend analysiert⁵ und transferhistorisch einordnet⁶.

Diese Forschungslücke besteht wohl auch deswegen, weil die „Innen-seite“ (Friedrich Wilhelm Graf) von Religion und Kirche mit ihrer Sinn-deutung oder ihren Identitätsformulierungen in der DDR-Geschichte oft

⁴ Vgl. etwa *Friedrich Wilhelm Graf*, Eine Ordnungsmacht eigener Art: Theologie und Kirchenpolitik im DDR-Protestantismus, in: Hartmut Kaelble/Jürgen Kocka/Hartmut Zwahr (Hrsg.), Sozialgeschichte der DDR. Stuttgart 1994, 311; *Clemens Vollnhals*, Antikapitalismus oder Illiberalismus? Zur Debatte über die Traditionsbewahrung in der sozialistischen Gesellschaft, in: Zs. für Evangelische Ethik 3, 1993, 131–234; *ders.*, Im Schatten der Stuttgarter Schulderklärung. Die Erblast des Nationalsozialprotestantismus, in: Manfred Gailus/Hartmut Lehmann (Hrsg.), Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes. Göttingen 2005, 379–431; *Kurt Nowak*, Zum historischen Ort der Kirchen in der DDR, in: Clemens Vollnhals (Hrsg.), Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit. Eine Zwischenbilanz. Berlin 1996, 9–28, hier 22f.

⁵ Allenfalls eingeordnet in die Darstellung größerer historischer Zusammenhänge finden sich Anmerkungen zur Theologie, etwa in der Überblicksdarstellung von *Rudolf Mau*, Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945–1990). Leipzig 2005, oder in Detlef Pollacks Monographie über die evangelischen Kirchen in der DDR: *Detlef Pollack*, Kirche in der Organisationsgesellschaft: Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR. Stuttgart 1994. Auf der Grundlage leitfadengestützter Interviews geht *Hagen Findeis*, Das Licht des Evangeliums und das Zwielicht der Politik. Kirchliche Karrieren in der DDR. Frankfurt am Main/New York 2002, der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Politik in der DDR nach, zieht zur Beantwortung dieser Frage aber vor allem die biographischen Prägungen der von ihm untersuchten Kirchenführer heran. Mit den theologischen Hintergründen kirchlicher Positionsbestimmungen beschäftigt sich auch *Thomas Friebe*, Kirche und politische Verantwortung in der sowjetischen Zone und der DDR 1945–1969. Eine Untersuchung zum Öffentlichkeitsauftrag der evangelischen Kirchen in Deutschland. Gütersloh 1992. Allerdings schließt seine Darstellung mit der Gründung des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR, und außerdem weist sie eine auffällige Voreingenommenheit zugunsten unierter und zuungunsten lutherischer Positionen auf.

⁶ *Claudia Lepp* und *Anke Silomon* beleuchten die engen Zusammenhänge zwischen den deutschen Ost- und West-Kirchen, jedoch kaum die engen theologischen Transferwege: *Claudia Lepp*, Tabu der Einheit? Die Ost-West-Gemeinschaft der evangelischen Christen und die deutsche Teilung (1945–1969). Göttingen 2005; *Anke Silomon*, Anspruch und Wirklichkeit der „besonderen Gemeinschaft“. Der Ost-West-Dialog der deutschen evangelischen Kirchen 1969–1991. Göttingen 2006.

unterbelichtet blieb.⁷ In der vorliegenden Studie wollen wir einen Schwerpunkt auf den transferhistorischen Aspekt legen, da sich die westlichen Einflüsse auf die Theologie in der DDR als ausgesprochen durchschlagskräftig erwiesen. Anregungen holen wir uns auch aus einer neuen Ideengeschichte. Anders als die radikalen Vertreter des *linguistic turn* fassen wir mit Quentin Skinner den „Text als intendierte[n] Kommunikationsakt“ auf, erkennen also die Möglichkeit an, Handlungsabsichten bzw. Intentionen zu verstehen.⁸ Dabei begreifen wir Ideen nicht als überzeitliche Entitäten, sondern als Teil des jeweiligen historisch konkreten Kontexts. Dieser kann „als eine Art Berufungsinstanz fungieren, um mit relativer Sicherheit zwischen zwei inkompatiblen Absichtszuschreibungen zu entscheiden“, so Quentin Skinner im Anschluss an Max Weber.⁹ Jede Aussage sei „in jedem Fall die Verkörperung einer bestimmten Absicht zu einem bestimmten Anlass und soll der Lösung eines bestimmten Problems dienen“. ¹⁰ Wir stimmen allerdings mit jener Kritik am ideengeschichtlichen Ansatz um Skinner überein, die diesem eine einseitige Konzentration auf die semantische Ebene vorwirft. Wir untersuchen als Kontext nicht vorrangig Sprache, sondern berücksichtigen insbesondere politische und soziale Faktoren.¹¹ Aufgrund dieser Kontextualisierung von Vorstellungsschemata und Wahrnehmungsmustern kann zum einen die Wechselwirkung (nicht Ableitung) von Ideen untersucht werden, in denen diese mit den politischen und sozialen Bedingungen ihrer Hervorbringung stehen. Zum andern kann diese methodische Vorsicht die Ideengeschichte besser davor schützen, anachronistische Kontinuitätslinien zu ziehen und Ähnlichkeiten als Abhängigkeiten zu behandeln. Und wir werden – das sei nebenbei erwähnt – als Träger dieser Ideen fast ausschließlich das männliche Geschlecht im Blick haben. Denn Frauen spielten in den Kirchenleitungen und theologischen Fakultäten und

⁷ Friedrich Wilhelm Graf, *Religionsgeschichten der Moderne*, in: ders., *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München 2005, 85, vgl. dazu auch 100.

⁸ Quentin Skinner, *Bedeutung und Verstehen in der Ideengeschichte* (zuerst erschienen 1969), in: Martin Mulson/Andreas Mahler (Hrsg.), *Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte*. Frankfurt am Main 2010, 21–87, hier 81, vgl. auch 58–60; vgl. zur Neuen Ideengeschichte auch Lutz Raphael/Heinz-Elmar Tenorth (Hrsg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Beiträge für eine erneuerte Geistesgeschichte*. München 2006; Quentin Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought*. 2 Vols. Cambridge 1978.

⁹ Skinner, *Bedeutung* (wie Anm. 8), 83; vgl. auch Quentin Skinner, *Vision of Politics – Regarding Method*. Vol. 1. Cambridge 2002, 82.

¹⁰ Skinner, *Bedeutung* (wie Anm. 8), 83.

¹¹ Eckhart Hellmuth/Christoph von Ehrenstein, *Intellectual History Made in Britain. Die Cambridge School und ihre Kritiker*, in: GG 27, 2001, 149–176, hier 156, 160, 164–167.

damit in der Theologie bezeichnenderweise eine ebenso marginale Rolle wie in allen anderen Führungsschichten der in vielerlei Hinsicht konservativen DDR-Gesellschaft.

Unsere Hypothese ist ernüchternd: Die Theologie gab nicht die politische Haltung vor, sondern umgekehrt bestimmten die politischen Verhältnisse die Theologie. Ihr vielfach opportunistischer Kurs lässt sich aber nur mit dem Einfluss theologischer Überlegungen aus dem Westen erklären.

Als Quellen werten wir neben programmatischen theologischen Texten auch Strategiepapiere der protestantischen Kirchen sowie staatliche und Partei-Unterlagen aus der DDR-Zeit aus. Insgesamt teilt sich die Entwicklung evangelischer Theologie in der DDR in fünf Zeitabschnitte: Der erste beginnt in der Nachkriegszeit und endet Mitte der fünfziger Jahre mit der Westeinbindung der Bundesrepublik einerseits und dem Einknicken des Kirchenvolks in der Frage der Jugendweihe im Osten Deutschlands andererseits. Er ist geprägt von einer außerordentlich kritischen Haltung der Kirchen gegenüber der staatssozialistischen Obrigkeit. Der Theologe Günter Jacob gab 1956 den Auftakt für den zweiten Zeitabschnitt, in dem erste Stimmen eine theologische Annäherung an den Staat forderten. Seit dem Mauerbau 1961 bis etwa 1969 – damit ist die dritte Periode benannt – entbrannte ein Streit um die rechte theologische und politische Positionsfindung. Dabei zeichnete sich schließlich ab, was wir im vierten Abschnitt analysieren: Die kompromissbereitere Linie konnte sich durchsetzen. Sie wurde wesentlich von Einflüssen aus der westlichen Hemisphäre geprägt. Die Zäsur für diesen Zeitabschnitt ist das Ende der sechziger Jahre mit einem deutlichen Linksruck in den westlichen Diskursen und der Gründung des Bundes der evangelischen Kirchen der DDR (BEK) 1969.¹² Bis in die achtziger Jahre verfolgte der Bund in vielerlei Hinsicht eine anpassungsbereite Theologie. Erst in den beiden letzten Jahren vor der friedlichen Revolution von 1989, unserem fünften Zeitabschnitt, gingen die evangelischen Kirchenführer zur SED-Diktatur wieder auf Distanz. Wie die Zäsuren zeigen, verbinden sich die Positionswechsel jeweils mit externen Faktoren, was unsere These unterstreicht: Die politischen Verhältnisse waren entscheidend für die Veränderungen der theologischen Leitgedanken. Nach der Darstellung dieser Theologien, werden wir in einem letzten

¹² Vgl. dazu *Hedwig Richter*, Der Protestantismus und das linksrevolutionäre Pathos. Der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf im Ost-West-Konflikt in den sechziger und siebziger Jahren, in: GG 3, 2010, 408–436.

Teil die Motive der Kirchen für den jeweiligen Wechsel ihrer Ideengebäude zusammenfassen.

I. Die Kirche als Kritikerin des DDR-Regimes (1945–1956)

Nach dem Krieg forcierten die Theologen in Deutschland den Bruch mit der Vergangenheit und starteten mit einem fulminanten Neuanfang. Auch die Theologen in Ostdeutschland predigten selbstbewusst die Inhalte des Evangeliums, übten Kritik am totalitären Charakter der sich allmählich etablierenden staatssozialistischen Diktatur, traten für die Einheit Deutschlands auf der Grundlage von Demokratie, Recht und Freiheit ein und verstanden sich selbst als Klammer für den deutsch-deutschen Zusammenhalt. Die Kirchen stellten eine Festung dar, die für die SED und ihre Hilfsorganisationen trotz massiver Angriffe uneinnehmbar schien. Sie besaßen einen ungebrochenen Rückhalt in der Bevölkerung, von der achtzig Prozent der evangelischen Kirche angehörten. Ihre Autorität bezogen die Kirchen aus dem historisch nicht ganz korrekten Image, während des Dritten Reiches eine Bastion des Widerstands gewesen zu sein.¹³ Nicht zuletzt diese Konstruktion verpflichtete die Kirchenmänner geradezu zu einer antitotalitären Haltung.

Aus dem Gottes- und Transzendenzbezug leiteten die evangelischen Kirchen ihr Wächteramt gegenüber dem Staat und ihre kritische Funktion in der Gesellschaft ab. Sie verwiesen auf die vorstaatliche Verankerung der Menschenrechte und die Begründung der Menschenwürde in Gottes Schöpfung. Gott sei Ursprung des Rechts und der Freiheit. Ihre Argumentation ging also von einem bürgerlichen Staatsverständnis aus, das die individuellen Freiheitsrechte staatlichen und nationalen Werten vorordnete.¹⁴ So erklärte die Synode der EKD in Berlin-Weißensee im April 1950: „Gott ist der Herr. Er allein hat das Recht über das Leben und das ganze Sein des Menschen. Nur wenn der Staat dieses heilige Recht Gottes achtet, wahrt er die Würde und die Freiheit des Menschen.“¹⁵ An anderer Stelle

¹³ Kurt Nowak, Die Evangelische Kirche im Jahr 1945, in: ders. (Hrsg.), *Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär. Beiträge 1984–2001*. Stuttgart 2002, 379–392.

¹⁴ Vgl. dazu Detlef Pollack, Sozialismus-Affinität im deutschen Protestantismus? Sozialistische Leitvorstellungen des Kirchenbundes in der DDR. Bemerkungen zu einem Interpretationsvorschlag von Friedrich Wilhelm Graf, in: *Zs. für Evangelische Ethik* 3, 1993, 226–230.

¹⁵ Vgl. Bericht über die 2. Tagung der ersten Synode der EKD. Hrsg. im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der EKD. Bd. 3. Berlin-Weißensee 1950, 311.

hieß es: „Wir müssen um der Freiheit des Menschen willen dabei verharren, dass der Staat kein Recht hat, einen Menschen lediglich deshalb seiner Existenz zu berauben, weil er anders denkt und anders redet, als es der jeweiligen Staatsmacht erwünscht ist. Hier wird die Kirche Jesu Christi, wenn sie nicht ihren Auftrag verleugnen will, mit jedem totalen Staat immer aufs Neue zusammenstoßen.“¹⁶ Als prägende Figur dieser Zeit agierte der Vorsitzende des Rates der EKD Otto Dibelius, eine beeindruckende, autoritäre Persönlichkeit, 1880 geboren und noch im Bürgertum des Kaiserreichs sozialisiert. Der Bischof genoss die Hochachtung der Kirchenleitungen und des Kirchenvolks, sein Wort hatte Gewicht in der deutschen und internationalen Öffentlichkeit. In seinen überfüllten Gottesdiensten in der Ostberliner Marienkirche drängten sich in den fünfziger Jahren vor allem junge Menschen. Die Staatssozialisten aber eröffneten eine massive Medienkampagne gegen den konservativen Theologen und diffamierten ihn, der 1933 von den Deutschen Christen seines Amtes enthoben worden war, als Nazi, Kriegstreiber und geistigen Brandstifter kommender Atomkriege.¹⁷

Schon damals entwickelte sich in der westlichen Hemisphäre eine Theologie, die in den folgenden Jahrzehnten insbesondere über den Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf an Einfluss auf die Glaubenswelt in der DDR gewinnen sollte.¹⁸ So finden sich viele der kommenden Argumentationsmuster im „Darmstädter Wort zum politischen Weg unseres Volkes“, das von einigen Mitgliedern der Bekennenden Kirche 1947 veröffentlicht wurde: Erstens die Kritik an der Institution Kirche wegen ihres Bündnisses „mit den das Alte und Herkömmliche konservierenden Mächten“. Diese Kritik galt auch der älteren Theologen-Generation um Otto Dibelius, die die Institution der Volkskirche wieder fest in der Gesellschaft installieren wollten. Zweitens der Hinweis, in der Vergangenheit irriterweise geglaubt zu haben, eine „Front der Guten gegen die Bösen, des Lichts gegen die Finsternis, der Gerechten gegen die Ungerechten im politischen Leben“ bilden zu müssen; in der Zeit des beginnenden Kalten Krieges musste das als Mahnung gegen eine einseitige Ablehnung des Kommunismus verstanden werden. Drittens schließlich findet sich im Darmstädter Wort das Geschichtskonstrukt, die Christenheit habe die soziale Frage ignoriert und hätte eigentlich vom Marxismus lernen müssen: „Wir sind in die Irre gegangen, als wir übersahen, dass der ökonomische Materialismus der mar-

¹⁶ Kirchliches Jb. 79, 1952, 79f.

¹⁷ Vgl. die Unterlagen der Volkspolizei und Pressespiegel, 1950er Jahre, Landesarchiv Berlin, C Rep 101/04, Nr. 91/1, Nr. 107, Nr. 108 u. Nr. 282.

¹⁸ Vgl. dazu *Richter*, Protestantismus (wie Anm. 12).

xistischen Lehre die Kirche an den Auftrag und die Verheißung der Gemeinde für das Leben und Zusammenleben der Menschen im Diesseits hätte gemahnen müssen. Wir haben es unterlassen, die Sache der Armen und Entrechteten gemäß dem Evangelium von Gottes kommendem Reich zur Sache der Christenheit zu machen“.¹⁹ Hier wird ein wesentliches Motiv für die kommende Anpassung deutlich: Die Evangelischen suchten die Ursache der Probleme zuerst bei sich, unterstrichen die eigene Schuld – und entlasteten damit die anderen. Doch noch stieß das Darmstädter Wort weithin auf Ablehnung. Christen in der Sowjetischen Besatzungszone empfanden den Text als zynisch, nicht zuletzt weil die Autoren trotz der massiven Rechtsbeugungen in Ostdeutschland jeden aufforderten, „für den Aufbau eines besseren deutschen Staatswesens“ Verantwortung zu tragen, „das dem Recht, der Wohlfahrt und dem inneren Frieden und der Versöhnung der Völker“ diene.²⁰ Auf der 12. Bruderratstagung der Bekennenden Kirche im Oktober 1947 erklärte der brandenburgische Präses Kurt Scharf, wer dieses Wort geschrieben habe, wisse offensichtlich nicht, „in welcher Lage wir uns befinden“. Zum Aufbau eines gerechten Staatswesens „sind uns gar keine Möglichkeiten gegeben unter der Diktatur. Dieses Wort gibt den Entrechteten Fußtritte. [...] Wir sagten uns, so kann man nur reden, wenn man die Situation, wie sie bei uns herrscht, völlig verkennt, nicht sehen [kann] oder nicht sehen will.“²¹

Federführend an der Formulierung des Darmstädter Wortes beteiligte sich der Schweizer reformierte Theologe Karl Barth.²² Nach 1945 vermittelte der Dogmatiker den jungen Theologen das Gefühl einer reformatorischen Aufbruchzeit, indem er auf Christus als das Zentrum des Glaubens und die Bibel als die alleinige Quelle der Offenbarung hinwies. Dieser Christozentrismus führte bei Barth zu einer Einebnung aller politischen Probleme: Christus habe die Welt besiegt, also gebe es keine Macht, die zu

¹⁹ Das Darmstädter Wort, in: Kirchliches Jb. 1945–1948. Gütersloh 1950, 220–222; vgl. zu dem Konstrukt auch *Hedwig Richter*, Pietismus im Sozialismus: Die Herrnhuter Brüdergemeine in der DDR. (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 186.) Göttingen 2009, 309–321. Vgl. für eine Neueinschätzung der christlichen Wohlfahrtspolitik im 19. Jahrhundert die Beiträge in *Arnd Bauerkämper/Jürgen Nautz* (Hrsg.), Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert. Frankfurt am Main/New York 2009.

²⁰ Darmstädter Wort (wie Anm. 19), 220–222.

²¹ Protokoll der 12. Tagung des Bruderrates der EKD, Detmold, 15./16.10.1947, ZA EKHN, Best. 36, Bd. 6.

²² Vgl. zur Beziehung zwischen Barth und Dibelius *Hartmut Fritz*, Otto Dibelius. Ein Kirchenmann in der Zeit zwischen Monarchie und Diktatur. Göttingen 1998, 355–459, insbes. 455 und 458f.

fürchten, und keine atheistische Ideologie, die ernst zu nehmen sei. So warnte er entschieden vor jedem Antikommunismus der Kirchen. Bei der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 in Amsterdam erklärte der Schweizer Theologe, ein Christ habe sich im Kalten Krieg auf keine der beiden Seiten zu stellen.²³ Wie viele westliche Intellektuelle wurde Barth ein scharfer Kritiker des Westens, verstummte jedoch in der Öffentlichkeit gegenüber der Rechtsbeugung in den Ostblockstaaten.²⁴ Allerdings unterlag Karl Barth nach 1945 niemals der intellektuellen Versuchung, sich auf die Seite des Sozialismus zu schlagen.²⁵

Doch noch bezog die Theologie der protestantischen Kirchen in der DDR dezidiert antitotalitäre und demokratisch-freiheitliche Positionen. Die Theologen hatten aus der NS-Zeit gelernt und ließen daran in ihren Statements keinen Zweifel. Nur so konnte es ihnen gelingen, im Kirchenkampf um die Junge Gemeinde inmitten der Stalinisierungsphase und unter heftigen Repressionen standhaft zu bleiben. Die Kontinuitätsthese von der theologischen Staatsfixierung der Kirchen und deren kollektivistischem

²³ *Karl Barth*, Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. Dokumente einer Ungarnreise 1949. Zollikon-Zürich 1948, 58; *ders.*, Brief an einen Pfarrer in der DDR (Zürich 1958), in: *ders.*, Gesamtausgabe. Bd. 5: Offene Briefe 1945–1968. Zürich 1984, 401–439; *Lukas Vischer*, Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Kirchen in Osteuropa zur Zeit der kommunistischen Regime. Ein erster Versuch, in: *Versöhnung der Erinnerungen. Kirchen und kirchliche Kontakte in der Zeit des Kommunismus und heute. Zur Rolle der westeuropäischen Kirchen im Ost-West-Konflikt. Dokumentation des Zweiten Seminars zur Aufarbeitung der jüngsten Vergangenheit in den Kirchen Ost- und Westeuropas*. 14.–16. Mai 1995. Hrsg. v. Rat für Kirche und Gesellschaft der Nederlandse Hervormde Kerk und der Evangelischen Akademie Berlin-Brandenburg. Berlin 1996, 39–47, hier 39f.; *Thomas Herwig*, Karl Barth und die Ökumenische Bewegung. Das Gespräch zwischen Karl Barth und Willem Adolf Visser't Hooft auf der Grundlage ihres Briefwechsels 1930–1968. Neukirchen-Vluyn 1998, 179–182; vgl. zu Barth und der DDR auch die Ausführungen von *Erwin Bischof*, Honeckers Handschlag. Beziehungen Schweiz – DDR 1960–1990. Bern 2010; *Friedrich Wilhelm Graf*, Blick vom Westen. Zur DDR-Opposition in den fünfziger und achtziger Jahren, in: Gert Kaiser/Ewald Frie (Hrsg.), *Christen, Staat und Gesellschaft in der DDR*. Frankfurt am Main 1996.

²⁴ Vgl. den Briefwechsel zwischen Karl Barth und Emil Brunner, in: *Barth*, Gesamtausgabe. Bd. 5 (wie Anm. 23), 148–166; vgl. dazu auch *Armin Boyens*, ÖRK und EKD zwischen West und Ost, in: Gerhard Besier u. a. (Hrsg.), *Nationaler Protestantismus und Ökumenische Bewegung. Kirchliches Handeln im Kalten Krieg (1945–1990)*. Berlin 1999, 27–321, hier 317; *Jürgen J. Seidel*, Gottes geliebte Ostzone. Stand, Probleme und Erfahrungen bei der Erforschung der Geschichte der Staat-Kirche-Beziehungen in der DDR im schweizerischen Horizont, in: Horst Dähn/Joachim Heise (Hrsg.), *Staat und Kirchen in der DDR*. Frankfurt am Main u. a. 2003, 219–236; *Pollack*, Organisationsgesellschaft (wie Anm. 5), 211; *Lepp*, Tabu der Einheit? (wie Anm. 6), 783.

²⁵ Vgl. den Brief an seinen Freund Hromádka, Abschrift Karl Barth an J. Hromádka, 18.12.1962, Evangelisches Zentralarchiv (EZA), 89/41.

und antidemokratischem Erbe vom 19. Jahrhundert bis weit über 1945 hinaus kann sich aller Empirie zum Trotz wohl nur deshalb halten, weil sie eine Variante der immer gefälligen Sonderwegsthese darstellt.²⁶

II. Neue Wege: Spiritualisierung der politischen Lage (1956–1961)

Erst als mit der Einbindung der Bundesrepublik in die NATO und der Integration der DDR in den Warschauer Pakt offenbar wurde, dass die Arbeiter- und Bauern-Republik längere Zeit bestehen bleiben würde, kamen in den ostdeutschen evangelischen Kirchen theologische Reflexionen über den Standort der Kirchen in der sozialistischen Gesellschaft auf, die sich stärker auf diese einzulassen begannen. Bestärkt wurde diese Tendenz durch den verhängnisvollen Verlauf der Auseinandersetzungen um die Jugendweihe. Obwohl die Kirchenleitungen die Jugendweihe strikt ablehnten, zeigten sich die Kirchenmitglieder zunehmend kompromissbereit. Als der staatliche Druck massiv wurde und ab 1958 die Verweigerung der Jugendweihe zu eklatanter Diskriminierung führte, fand sich die überwältigende Mehrheit der Eltern bereit, ihre Kinder zu der sozialistischen Initiations-Feier zu schicken. Bischof Werner Krusche erklärte rückblickend über diese Auseinandersetzung, „dass die Gemeinden uns im Stich ließen, das war ein Schock“.²⁷ Johannes Hamel verglich die Kirchenleitung mit Offizieren, die gegen die Jugendweihe mit gezogenem Degen vorweggegangen seien, während die Gemeinden in sicherer Entfernung hinten in den Schützengräben liegen blieben.²⁸

Immer unerbittlicher erwies sich zudem die Übermacht des Staates, der alle Ressourcen in Händen hielt: Kein Dach konnte ohne die Zustimmung der „Staatsorgane“ gedeckt, kein Gast aus dem Ausland eingeladen, kein Nachrichtenblatt gedruckt, keine Freizeit veranstaltet werden. Die für die Aufrechterhaltung des alltäglichen Kirchenlebens erforderliche Kommuni-

²⁶ Vgl. zur Diskussion *Detlef Pollack*, Die Rolle der evangelischen Kirche im geteilten Deutschland in religions- und kirchensoziologischer Perspektive, in: Joachim Mehlhausen/Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hrsg.), *Zwei Staaten – zwei Kirchen?* Leipzig 2000, 85–106, hier 93 f.; *Detlef Pollack*, Sozialismus-Affinität (wie Anmerkung 14); zuletzt *Detlef Pollack*, Abbrechende Kontinuitätslinien im deutschen Protestantismus nach 1945, in: Gailus/Lehmann (Hrsg.), *Nationalprotestantische Mentalitäten* (wie Anm. 4), 453–466.

²⁷ Zitiert nach *Findeis*, *Das Licht des Evangeliums* (wie Anm. 5), 132.

²⁸ *Hagen Findeis/Detlef Pollack* (Hrsg.), *Selbstbewahrung oder Selbstverlust. Bischöfe und Repräsentanten der evangelischen Kirchen in der DDR über ihr Leben*. Berlin 1999, 30 f.

kation mit dem Staat funktionierte aber nur, wenn die Religionsgemeinschaften glaubhaft machen konnten, dass sie diesen als Obrigkeit akzeptierten. Angesichts der schwindenden Hoffnung auf Wiedervereinigung und damit der Möglichkeit, sich jemals der allgewaltigen Staatsmacht entziehen zu können, setzte eine theologische Transzendierung der Lage auf Kosten ihrer realistischen Erfassung ein. Einer der ersten Theologen, die diese neue Linie verfolgten, war der Cottbusser Generalsuperintendent Günter Jacob. In einer Situation, als die DDR-Regierung jedes Gespräch mit den Repräsentanten der EKD abgebrochen hatte, erklärte Jacob 1956 auf der wegen der politischen Spannungen einberufenen Sondersynode der EKD, dass die Gegenwart der Christenheit durch das „Ende des konstantinischen Zeitalters“ gekennzeichnet sei. Jacob griff hier die Kritik aus dem Darmstädter Wort an der scheinbar mächtigen Institution Kirche wieder auf. Jacob erklärte, das Bündnis von Staatsmacht und Christentum gehe zu Ende, ebenso die Privilegierung der Kirche und die Identifizierung der Gesamtbevölkerung mit dem Christentum. Im Osten Deutschlands sei das Ende des konstantinischen Zeitalters bereits offenbar. Aber auch im Westen solle man sich nicht „über den wirklichen Stand der Dinge“ täuschen, da dort die Symptome dieses Endes nur verdeckt seien. „Wir haben in theologischer Besinnung die geistliche Fragwürdigkeit einer privilegierten Kirche so durchschaut, dass wir allen Tendenzen zur Restaurierung absagen müssen. Wir sagen ja zu einem Weg der Kirche in einer Atmosphäre, in der die Luft sauber und offen wird“.²⁹ Mit der Definition der Gegenwart als nachkonstantinischem Zeitalter trug Jacob zur Nivellierung der kirchenpolitischen Situation in Ost- und Westdeutschland bei. Einen nennenswerten Unterschied zwischen der gesellschaftlich akzeptierten Stellung der Kirchen im Westen und der politischen Verfolgung im Osten Deutschlands gab es demnach nicht mehr.³⁰

Diese Theologie – die vorerst jedoch nur von einer Minderheit vertreten wurde – nahm dem Staat die Verantwortung für die beispiellose Säkularisierung in der DDR. Das entspannte zwar das Verhältnis zur Obrigkeit, doch torpedierte es eine grundsätzliche Kritik am SED-Regime. Der Staatsfunktionär Horst Dohle kommentierte folgerichtig diesen Positionswechsel als wichtigen Punkt im Annäherungsprozess zwischen Kirche und Staat: Die Kirchen hätten ihren Schrumpfungprozess „nicht mehr einer

²⁹ Günter Jacob, Der Raum für das Evangelium in Ost und West, in: Bericht 1956, 17–29.

³⁰ Ganz ähnlich argumentierte auch Max Geiger, Christsein in der DDR. (Theologische Existenz heute, Bd. 185.) München 1975.

atheistisch-kirchenfeindlichen Politik der SED angelastet“, sondern ihn positiv gedeutet.³¹ Der Theologe Ehrhart Neubert nannte später die Lehre vom Ende des konstantinischen Zeitalters eine „Verinnerlichung der Unterdrückung mit theologischen Mitteln“. ³² Der SED-Staat aber verlangte, dass die privilegierte kirchliche Arbeit etwa im Erziehungsbereich ein Ende haben müsse, denn nunmehr sei für die Kirchen die Fürsorge für alte und behinderte Menschen der angemessene Dienst – eine wichtige Arbeit, doch ohne jeden gesellschaftlichen Einfluss. Die Kirche ließ sich darauf ein und begründete die Beschränkung theologisch mit dem Ende des konstantinischen Zeitalters und damit, dass die Sorge um die Schwächsten das wichtigste Betätigungsfeld für Christen sei.³³

Beschönigung der Situation und Verleugnung der institutionellen Eigeninteressen der Kirche – das kennzeichnete die aufkommende theologische Standortbestimmung. Johannes Hamel erklärte 1957 in seiner vielbeachteten Schrift „Christ in der DDR“, das Faktum, dass Gott der Herr der Welt sei, werde sich „als mächtiger erweisen als alle atheistische Propaganda zusammen“. ³⁴ Gott befreie von der Angst vor Menschen, die uns in die Enge treiben können. Es müssten die Kommunisten „endlich glaubhaft erkennen können“, dass sie in den Herzen der Christen einen Platz „zum Guten und nicht zur Rache“ haben. ³⁵ Was das kommende Schicksal der Kirche betreffe, plädierte Hamel für fröhliche Gelassenheit, anstatt sich der Sorge um kirchliche Handlungsmöglichkeiten zu verschreiben. Die Christen dürften keine Parteigänger des Westens, sondern müssten Brückenbauer im Kampf zwischen Ost und West sein.

Auch Karl Barth griff in die Diskussion ein und bestärkte einmal mehr vom Westen aus die Anpassungstendenzen. Mit einem offenen „Brief an einen Pfarrer in der DDR“ von 1958 bekräftigte er seine alte Position und

³¹ Horst Dohle, Grundzüge der Kirchenpolitik der SED zwischen 1968 und 1978. Diss. B an der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED. Berlin-Ost 1988, 182.

³² Ehrhart Neubert, „Von der Freiheit eines Christenmenschen“. Protestantische Wurzeln widerständigen Verhaltens, in: Ulrike Poppe u. a. (Hrsg.), Zwischen Selbstbehauptung und Anpassung. Formen des Widerstandes und der Opposition in der DDR. Berlin 1995, 224–243, 229.

³³ Albrecht Schönherr, Die Religionskritik Dietrich Bonhoeffers in ihrer Bedeutung für das Christsein in der sozialistischen Gesellschaft der Deutschen Demokratischen Republik, in: Evangelische Theologie 47, 1987, 308–326, 321.

³⁴ Johannes Hamel, Christ in der DDR. Berlin-West 1957, 23.

³⁵ Ebd. 24.

deutete die kirchliche Lage neu³⁶: Durch ihre Minderheitensituation habe die Kirche in der DDR eine geradezu prophetische Aufgabe inne. Die Berufung der Christen dort könne es sein, „uns Anderen das Leben einer den neuen Weg einer Kirche für das Volk (statt des Volkes) suchenden und vielleicht schon antretenden christlichen Gemeinde als ‚Gottes (allen Ernstes besonders) geliebte Ostzone‘ exemplarisch vorzuleben“.³⁷ In dem Brief depotenzierte Barth theologisch den staatlich verordneten Materialismus: Es gelte, dem Atheismus „mit dem fröhlichen Unglauben an die Möglichkeit dieses seines Unternehmens zu begegnen. Denn was der Atheismus leugnet, kann doch nur die Existenz eines ihm bekannten Begriffsgötzen sein, nicht das Sein und das Wirken des lebendigen Gottes, den sie nicht kennen.“ Die Adressaten des Schreibens, eine Reihe ostdeutscher Pfarrer, hatten sich zuvor in einem verzweifelt klingenden Brief an Barth gewandt und ihm ihre unerträgliche Situation in der DDR als Christen beschrieben. Barth aber entdramatisierte durchgehend die Situation unter dem Sowjetkommunismus. „Christusfeindschaft“ gebe es letztlich „auch in der angeblich ‚freien‘ Welt des Westens“. Oder: „Sicher geschieht jetzt bei Ihnen ein schmerzliches Aufräumen und Verbrennen, wie es über kurz oder lang in irgendeiner anderen Form auch der westlichen Welt (vielleicht von Asien und Afrika her!) nicht erspart bleiben wird.“

Doch mit der Frage nach einem christlichen Leben in einem atheistischen Staat stellte sich die von Karl Barth übergangene Frage nach der Rechtsstaatlichkeit der SED-Diktatur. 1959 analysierte Martin Fischer, Professor an der Kirchlichen Hochschule in West-Berlin, mit seiner „Obrigkeit“ titulierten Schrift die Legitimität einer atheistischen Herrschaft aus theologischer Sicht. In einer Auslegung von Römer 13 erklärte Fischer, eine „Verchristlichung der Staatsgewalt“ sei nicht erforderlich, um die Obrigkeit anerkennen zu können. Denn die Funktion des Staates sei es, ein „Minimum an Recht“ zu schützen, „wenn er nicht wilde Verhältnisse entstehen lassen will, die seine eigene Macht in Frage stellen. Es gibt keine Obrigkeit, die nicht in ihrem eigenen Lebensinteresse gezwungen wäre, gute Werke anzuerkennen und zu fördern und die, die Böses tun, zu stra-

³⁶ Vgl. *Gottfried Forck*, Karl Barth und der Weg der Kirche in der DDR, in: Heide Lore Köckert/Wolf Krötke (Hrsg.), *Theologie als Christologie. Zum Werk und Leben Karl Barths. Ein Symposium*. Berlin 1988, 147–158.

³⁷ Dieses und die folgenden Zitate aus *Karl Barth*, Brief an einen Pfarrer in der DDR (Zürich 1958), in: ders., *Gesamtausgabe*. Bd. 5 (wie Anm. 23), 401–439, hier 427, 421, 417 u. 419. Vgl. zu den positiven Reaktionen auf den Brief die Beiträge in: *Zeichen der Zeit*, H. 12, 1958, und H. 2, 1959; „Kunde vom unbekanntem Gott“, in: *Der Spiegel* Nr. 52, 1959.

fen.“³⁸ Das rief den Berliner Bischof Dibelius auf den Plan, der schon 1949 mit seiner Publikation „Grenzen des Staates“ den staatlichen Totalitätsanspruch für theologisch illegitim erklärt hatte.³⁹ In seiner sogenannten „Obrigkeitsschrift“⁴⁰ von 1959 konstatierte er nun, das totalitäre System der DDR stelle keine anerkennenswerte Obrigkeit dar, denn sie schalte Gott und alles für einen Christen Sittlich-Relevante bewusst aus. Die Obrigkeit im Osten Deutschlands werde nicht um der Menschen willen, sondern um der Macht der Herrschenden willen aufgerichtet. Hier herrsche nicht ein „Minimum an Recht“, sondern überhaupt kein Recht.⁴¹ Dibelius bezog dabei nicht nur Position gegen das staatliche Unrecht, sondern auch für Demokratie und Rechtsstaatlichkeit.

Wie aber sah die offizielle theologische Positionierung der Kirchen aus? Während Dibelius' Einfluss bis zum Mauerbau 1961 bedeutend blieb, stießen die kompromissbereiten Positionen wie die von Fischer oder die des Thüringer Landesbischofs Moritz Mitzenheim noch auf Ablehnung, wenn auch die frühere prinzipielle Verweigerung gegenüber der sozialistischen Gesellschaft zunehmend aufgegeben wurde. Die Handreichung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands „Der Christ in der Deutschen Demokratischen Republik“ von 1960 etwa erklärte, für Christen könne es „zum antichristlichen Charakter der DDR nur ein grundsätzliches Nein geben, das aber kein totales Nein ist im Blick auf das Staatsgefüge als Ganzes“. Der Christ sei durch seinen Glauben nicht gehindert, die neuen Verhältnisse zu respektieren, räumten die Lutheraner ein. Doch müsse er vom Wort Gottes her dann Nein sagen, wenn versucht werde, die neue Gesellschaft mit Mitteln durchzusetzen, die der gottgegebenen Freiheit und Würde des Menschen widersprüchen. „Der Christ erfüllt seine Pflicht, aber er kann die Tatsache, in einem atheistisch-materialistischen Weltanschauungsstaat zu leben, nur hinnehmen und erleiden, aber nicht durch eigene politische Aktivität anerkennen und fördern“. ⁴² Damit bezogen die Lutheraner wie Dibelius eine theologische Position, die für Rechtsstaatlichkeit und Anerkennung der Menschenrechte eintrat.

³⁸ *Martin Fischer*, *Obrigkeit*. Gustav Heinemann zum 60. Geburtstag. Berlin 1959/60, 34 u. 43; vgl. auch *ders.* (Hrsg.), *Violett-Buch zur Obrigkeitsschrift von Bischof Dibelius*. Dokumente zur Frage der Obrigkeit. Frankfurt am Main 1963.

³⁹ *Otto Dibelius*, *Der Staat*. Berlin 1949.

⁴⁰ *Fritz*, *Otto Dibelius* (wie Anm. 22), 458.

⁴¹ *Otto Dibelius*, *Obrigkeit? Eine Frage an den 60jährigen Landesbischof*. Berlin (West) 1959, 13–18; vgl. zu der Obrigkeits-Kontroverse umfassend *Robert Stupperich*, *Otto Dibelius*. Ein evangelischer Bischof im Umbruch der Zeiten. Göttingen 1989, 539–567.

⁴² *Kirchliches Jb.* 87, 1960, 246.

Anders die Handreichung der Evangelischen Kirche der Union (EKU) „Das Evangelium und das christliche Leben in der DDR“, die 1959 erschien. Die Situation theologisch interpretierend, ist der Text durchgehend von dem Vertrauen getragen, dass Jesus Christus der Herr der Welt sei und daher „unsere Situation wie jede Situation unter seiner gnädigen Regierung steht“. Nicht die allgemeine Rechtsunsicherheit und noch nicht einmal der staatlich propagierte weltanschauliche Atheismus seien „die eigentliche Anfechtung“ des Christen in der DDR. Die „höchste Gefahr“ bestehe vielmehr darin, dass die Christen in der DDR dem einen Wort Gottes nicht mehr vertrauen und ihrem Herrn absagen. Die außergewöhnlich bedrängende Situation sei nichts anderes, als die Lage, „die uns ohnehin vom Evangelium als die [...] dieser Welt entsprechende verkündigt wird“. Doch die EKU verband ihre Handreichung mit einem Schreiben an die Regierung der DDR, in dem die Kirchen sich für die ostdeutsche Bevölkerung und die DDR-Flüchtlinge einsetzten. Viele Menschen flüchteten, so das Papier, weil sie die geistige Reglementierung und Bevormundung für untragbar hielten und „das Mindestmaß an Freiheit, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit vermissen, das für sie zu einem sinnvollen menschlichen Leben gehört“.⁴³

Damit griff die EKU die Obrigkeit scharf an. Doch zugleich empfahl sie, diesem Staat mit Gelassenheit und im Vertrauen auf die Herrschaft Gottes entgegenzutreten. In ihren Worten fixierten sich die Autoren nicht auf den Unrechtscharakter des SED-Regimes, doch sie verschwiegen diesen auch nicht. Die theologische Transzendierung der Situation missriet hier noch nicht zur Nivellierung der Bedrängnisse. – Die Anpassung erwies sich bei der Mehrheit der Theologen als komplexer, widersprüchlicher und musste theologisch deutlicher abgesichert sein als etwa bei Mitzenheim.⁴⁴

III. Der Streit um die Positionen spitzt sich zu (1961 bis 1969)

Selbst in den Jahren nach dem Bau der Berliner Mauer dominierten noch abwägend distanzierte Äußerungen gegenüber dem sozialistischen Staat. So bezog die Konferenz der evangelischen Kirchenleitungen in der DDR in den „Zehn Artikeln über Freiheit und Dienst der Kirche“ von 1963 einen

⁴³ *Evangelische Kirche der Union*, Das Evangelium und das christliche Leben in der Deutschen Demokratischen Republik. Witten o. J., 5.

⁴⁴ Vgl. dazu Kundgebungen. Worte und Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland 1945–1959. Hannover 1960, 287–345.

kritischen Standpunkt gegenüber der sozialistischen Wirklichkeit und distanzierte sich von den Verheißungen eines utopischen Sozialismus. Zugleich aber stellten sich die Autoren der Zehn Artikel privatisierenden Tendenzen des christlichen Lebens in der DDR entgegen. Sie warnten auf der einen Seite vor einer Anpassung an die Welt. Auf der anderen Seite wollten sie – in Abwehr der Neigung, sich aus der Welt zurückzuziehen – die Gemeindemitglieder zu verantwortlicher Mitarbeit in der Gesellschaft anhalten. Christen sollten die staatliche Obrigkeit anerkennen und prüfen, wo sie „nach Gottes Willen im Staat der Erhaltung des Lebens dienen können“. Doch müssten sie sich in der Freiheit ihres Glaubens jedem ideologischen Totalitätsanspruch verweigern. Sie handelten im Ungehorsam, wenn sie „zum Missbrauch der Macht schweigen und nicht bereit sind, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen“.⁴⁵

Karl Barth zeigte sich mit dem Papier unzufrieden. Er mahnte stattdessen die Christen in der DDR zu mehr Gottvertrauen und Gelassenheit.⁴⁶ Der regimenahe kirchliche Weißenseer Arbeitskreis reagierte unter Federführung des Theologen Hanfried Müller und unter Mitarbeit Albrecht Schönherr mit den „Sieben Sätzen von der Freiheit der Kirche zum Dienen“, die eine positive Positionierung zur sozialistischen Gesellschaft forderten. Hier definierte sich das Verhältnis der Kirche zur Welt durch den Begriff des Dienstes und nicht mehr durch den der Freiheit und Kritik. Wie Jesus Christus sich selbst verleugnet und die Welt geliebt habe, so sei die Kirche „durch ihre Selbstverleugnung von der Welt unterschieden und durch ihre Liebe mit ihr verbunden“. Diese selbstlose Liebe gelte „allen Gesellschaftsordnungen“. Kirche müsse das Wort Gottes nicht verteidigen, denn dieses Wort schaffe sich selbst Raum. Im Gehorsam gegenüber Gottes menschenfreundlichem Wort würden die Christen den Staat als „gnädige Anordnung Gottes ehren“.⁴⁷ Die Funktionalisierung der Theologie ging hier über die Positionen von Jacobs und Hamel hinaus, da jedes staatskritische Korrektiv aufgegeben wurde. Deutlich ist in diesen Statements Barths Einfluss erkennbar.⁴⁸ In manchen westlich-protestantischen Kreisen wurde Barth sogar noch wesentlich radikaler als in der DDR interpretiert: Seine Theologie dränge auf eine „sozialistische Praxis“, erklärte etwa

⁴⁵ Kirche in der Zeit 18, 1963, 230.

⁴⁶ Barths Theologisches Gutachten zu den „Zehn Artikeln über Freiheit und Dienst der Kirche“, in: Junge Kirche 24, 1963, 647–651.

⁴⁷ Kirchliches Jb. 90, 1963, 195.

⁴⁸ Vgl. etwa *Karl Barth*, An Prof. Dr. Emil Brunner; *Karl Barth*, Brief an Pfarrer in der DDR, in: ders., Gesamtausgabe. Bd. 5 (wie Anm. 23).

der renommierte Barth-Schüler Helmut Gollwitzer, sie ziele „auch auf die Überwindung der Verbürgerlichung des Christentums“. ⁴⁹ Was im Westen ein von linken Überzeugungen getragener Kampf gegen das bürgerliche Establishment war, das bedeutete für die Theologen im Osten eine Ermunterung in ihrem Annäherungsprozess an die SED-Diktatur, obwohl sie doch anders als viele ihrer westlichen Glaubensbrüder sozialistischen Utopien gegenüber skeptisch blieben. ⁵⁰

Viele der Ideen, die in den kommenden Jahren von Theologen in der DDR rezipiert und weitergedacht wurden, fanden sich in vielfältiger Form im Ökumenischen Rat in Genf (ÖRK) wieder: „Kirche für andere“, ein neuer Missionsbegriff, der sich vor Lehrsätzen scheute, eine Offenheit gegenüber marxistischen Ideen oder eine Betonung von Werten wie „Frieden“ und „Humanismus“. ⁵¹ 1963 konstituierte sich auf Empfehlung des ÖRK hin in der DDR eine Ökumenische Arbeitsgemeinschaft für Strukturfragen der Gemeinde. Durch diese Arbeitsgemeinschaft, aber auch durch das Bedürfnis der Pfarrer und Laien, Kontakt zu Christen außerhalb des eigenen Landes zu knüpfen, gestalteten sich die Beziehungen nach Genf immer intensiver. Gerade für die Kirchen hinter dem Eisernen Vorhang bot die internationale NGO der Genfer Ökumene wichtige Chancen zur Kontaktaufnahme mit dem Westen und zur Legitimation ihrer theologischen und politischen Positionen. Im ÖRK organisierten sich mit rund 235 Mitgliedskirchen nahezu alle bedeutenden evangelischen und orthodoxen Kirchen der Welt. ⁵² Der für die Zeit um 1970 von Ronald Inglehart konstatierte Wertewandel in den westlichen Gesellschaften hin zu postmaterialistischen Werten wie individuelle Freiheiten, Partizipationsmöglichkeiten oder soziale Gerechtigkeit spiegelte sich deutlich im Programm des

⁴⁹ Helmut Gollwitzer, Geleitwort, in: Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths*. 3. Aufl. München 1985, 7–9, hier 9.

⁵⁰ Vgl. auch Marquardt, *Theologie und Sozialismus* (wie Anm. 49).

⁵¹ Richter, *Protestantismus* (wie Anm. 12); Pollack, *Organisationsgesellschaft* (wie Anm. 5), 165; Schönherr, *Religionskritik* (wie Anm. 33), 308–326. Vgl. zur besonderen Bedeutung der Ökumene in der DDR Trevor Beeson, *Discretion & Valour. Religious Conditions in Russia and Eastern Europe*. 2nd Ed. London 1982.

⁵² Harold E. Fey, *Geschichte der ökumenischen Bewegung: 1949–1968*. Göttingen 1974, 8; vgl. zur Rolle des ÖRK in der DDR auch Götz Planer-Friedrich, *Die Beteiligung der evangelischen Kirchen in der DDR an der Ökumene*, in: *Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“*. Bd. 6.1: *Rolle und Selbstverständnis der Kirchen in den verschiedenen Phasen der SED-Diktatur*. Baden-Baden 1995, 76–82, hier 77; Heike Schmoll, *Die ökumenische Arbeit der Kirchen in der DDR unter politischen Aspekten*, in: ebd. 82–104.

Genfer Rates wider.⁵³ Aspekte christlicher Ethik erhielten wachsende Aufmerksamkeit. So breitete sich ein „Säkularökumenismus“ aus, in dem sich der weltweite Befreiungskampf der kolonisierten Völker, die Euphorie der Studentenbewegung und Proteste gegen die Ungerechtigkeiten einer kapitalistischen Ordnung mischten. Marxistische Theorien gewannen gerade unter den westlichen Mitarbeitern im ÖRK an Einfluss.⁵⁴ Auf der „Weltkonferenz zu Kirche und Gesellschaft“ des ÖRK 1966 prägten die Teilnehmer den Begriff von der „Theologie der Revolution“.⁵⁵ Die Stimmung im ÖRK wurde zunehmend antiliberal, antiwestlich, antiamerikanisch.⁵⁶ Dieser Wandel innerhalb der westlichen Gesellschaft stärkte die Kritik am westlichen Modell und die Aufwertung des östlichen Gesellschaftssystems.⁵⁷

⁵³ Ronald Inglehart, *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Publics*. Princeton, N. J. 1977.

⁵⁴ Vgl. beispielhaft die vier Vorbereitungsbände für die „Weltkonferenz über Gott, Mensch und die Gesellschaft der Gegenwart“: John C. Bennett (Ed.), *Christian Social Ethics in a Changing World: an Ecumenical Theological Inquiry*; Z. K. Matthews (Ed.), *Responsible Government in a Revolutionary Age*; Denys Munby (Ed.), *Economic Growth in a World Perspective*; Ebert de Vries (Ed.), *Man in Community*; alle vier Bände New York 1966; Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft. Hrsg. v. Ökumenischen Rat der Kirchen. Stuttgart 1966; Ingrid Gilcher-Holtey, 1968. Eine Zeitreise. Frankfurt am Main 2008, 22f.; vgl. dazu auch Detlef Pollack, *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*. Tübingen 2009, 241.

⁵⁵ Hanfried Krüger (Hrsg.), *Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft*. Stuttgart 1968.

⁵⁶ Vgl. dazu die Kritik an Philip Potter in „Menschenrechtsverletzungen in Osteuropa nicht mehr länger verschweigen!“, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 8./9.8.1976; Beatrice Jansen-de Graaf, *Der Aufbau der offiziellen kirchlichen Gemeindekontakte zwischen den Niederlanden und der DDR 1970–1980*, in: Friso Wielenga/Loek Geeraedts (Hrsg.), *Zentrum für Niederlande-Studien. Jahrbuch 13 (2002)*. Münster 2003, 11–41, hier 25; Ernest W. Lefever, *Weltkirchenrat und Dritte Welt. Ökumene im Spannungsfeld zwischen Theologie und Politik*. Stuttgart 1981, 99f.; Report WCC Nairobi, J. S. Groenfeldt, Dez./Nov. 1975, *Moravian Archives Bethlehem, PA, USA*, 173HII; vgl. dazu auch R. Alves, *Mission in einem apokalyptischen Zeitalter. Einseitige Anmerkungen zur Konferenz von Bangkok*, in: Philip Potter (Hrsg.), *Das Heil der Welt heute. Ende oder Beginn der Weltmission? Dokumente zur Weltmissionskonferenz Bangkok 1973*. Stuttgart 1973, 243.

⁵⁷ Vgl. dazu Richter, *Pietismus im Sozialismus* (wie Anm. 19), 233–254; vgl. auch Friedrich Wilhelm Graf, *Traditionsbewahrung in der sozialistischen Provinz: zur Kontinuität antikapitalistischer Leitvorstellungen im neueren deutschen Protestantismus*, in: *Zs. für Evangelische Ethik* 36, 1992, 175–191, hier 258; Pollack, *Organisationsgesellschaft* (wie Anm. 5), 208f.; Detlef Pollack, *Der Protestantismus in Westdeutschland in den 1960er und 70er Jahren*, in: ders., *Rückkehr des Religiösen?* (wie Anm. 54), 236–248, hier 243.

Die SED-Regierung erkannte die Chancen, die ihr die Ökumene bei ihrem Ringen um internationale Anerkennung Anfang der siebziger Jahre bot. Sie ließ in den sechziger Jahren unter konzeptioneller Mitarbeit des Ministeriums für Staatssicherheit an den Theologischen Fakultäten der Universitäten Lehrstühle für Ökumenik einrichten.⁵⁸ In dem Fach ging es um „die Weckung internationalistischer Solidarität mit den ‚jungen‘ Kirchen [...] und den noch in kolonialen Fesseln gehaltenen Gebieten“, wie der staatsnahe Theologe Herbert Trebs erläuterte.⁵⁹ Die DDR-Behörden arbeiteten strategische Pläne für die internationalen Kirchentreffen aus. Zwar hielten sich die Kirchenleute nicht an die detaillierten Vorgaben, doch blieb seit den sechziger Jahren in ökumenischen Verlautbarungen die Kritik am SED-Staat zumeist aus.⁶⁰ Den protestantischen Kirchen in der DDR wiederum verhalf die Ökumene zu einer internationalen Profilierung und stärkte damit die kirchliche Position gegenüber der Staatsmacht.

Neben der durch den Mauerbau betriebenen Abschnürung vom Westen, der breite Schichten der Bevölkerung und damit auch die Kirchen dazu zwang, sich noch stärker als bisher auf die DDR-Verhältnisse einzulassen, trug der über die Ökumene vermittelte Einfluss des Westens wesentlich dazu bei, dass die Stimmung, wenn auch unter heftiger innerkirchlicher Gegenwehr, allmählich umschlug: Die antitotalitären Positionen schwanden, und die Kirchen schwenkten auf eine apologetische Theologie um, die das Stillhalten im Sozialismus rechtfertigte. Kennzeichnend für die sich wandelnde Stimmung war der Imageverlust von Bischof Otto Dibelius, dem die SED-Regierung nach dem Mauerbau 1961 den Zutritt nach Ost-Berlin verwehrte. Mit seiner kompromisslosen, antitotalitären Haltung galt er auch unter Theologen zunehmend als *Persona non grata*. Heinrich Vogel, Theologieprofessor an der Humboldt Universität, verdeutlichte 1960 diesen aufbrechenden innerkirchlichen Dissens, indem er erklärte, Bischof Dibelius

⁵⁸ Peter Maser, *Die Kirche in der DDR*. Bonn 2000, 83; vgl. dazu auch Schmall, *Ökumenische Arbeit* (wie Anm. 52), und Robert F. Goeckel, *Die evangelische Kirche in der DDR. Konflikte, Gespräche, Vereinbarungen unter Ulbricht und Honecker*. Leipzig 1995, 143–150.

⁵⁹ Zitiert nach Maser, *Die Kirche in der DDR* (wie Anm. 58), 83.

⁶⁰ „Der unterschiedliche Entwicklungsstand [...], Grundsätze für die Politik gegenüber den kleinen Kirchen und Religionsgemeinschaften“, Staatssekretariat für Kirchenfragen, o.D., Ende siebziger Jahre, SAPMO-BA, DY 30 IV B 2/14/173; Papier über die kleinen Religionsgemeinschaften, o.A., Abt. 1, 26.9.77, DO 4/83717 (450); SED-Arbeitsgruppe Kirchenfragen an Mitglieder des Politbüros und des Sekretariats, 13.12.61, BA, DO 4/83704 (385); Unterlagen in BA, DO 4/4731 u. 4732; Gerhard Thomas, Nairobi 1975 – von der DDR aus gesehen, in: *Ökumenische Rundschau* 2, 1976, 160f.

„war und ist offenkundig der Überzeugung, dass er im Grund doch gegenüber uns allen recht hätte, und dass, in seiner Denkweise zu reden, die ‚Geschichte‘ ihm in 30 Jahren recht geben würde“.⁶¹ Bis Ende der sechziger Jahre hatte sich immer mehr ein kirchenpolitischer Pragmatismus durchgesetzt, der einen Modus vivendi mit dem kirchenfeindlichen Staat finden wollte und theologische Bedenken gegenüber einer Anpassung an die Rechtsgestalt des Staates zurückstellte. Obwohl sich alle Leitungen der evangelischen Landeskirchen in den 1963 verabschiedeten „Zehn Artikeln über Freiheit und Dienst der Kirche“ dazu verpflichtet hatten, die Ordnung der Kirche aufrechtzuerhalten und ihre Gestalt nicht an außerkirchliche Erwartungen anzupassen⁶², entschieden sie sich 1969 für die organisatorische Trennung von der EKD und die Gründung des Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR (BEK). Für diese von der SED seit langem eingeforderte Trennung mussten sie freilich theologische Gründe beibringen. Andernfalls hätten sie, auch in ihren eigenen Augen, ihren Anspruch auf die geistliche Bindung an das Evangelium und damit die Autonomie der Kirche preisgegeben. Sie fanden derartige Gründe, indem sie zwischen Ursache und Anlass der Bundgründung unterschieden. Die staatliche Nötigung sei nur der „äußere Anlass“ gewesen, „der Wille der Kirche, ihre Gemeinschaft [...] besser als bisher auszudrücken“ und „ihre Zusammenarbeit besser zu organisieren“ hingegen die Ursache.⁶³ Die theologische Begründung

⁶¹ *Heinrich Vogel*, Offener Brief an die Synode der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg und an den Herrn Bischof Dr. Dibelius vom 26. Januar 1960, in: Fischer (Hrsg.), *Violett-Buch* (wie Anm. 38), 106. Ungeachtet der Uneinigkeit in nahezu allen theologischen und politischen Fragen war Dibelius der bedeutendste Förderer Heinrich Vogels und sorgte dafür, dass Vogel noch ohne akademische Grade 1948 Universitätsprofessor an der Humboldt Universität wurde; *Fritz*, *Otto Dibelius* (wie Anm. 22), 483 f.

⁶² Wörtlich heißt es in der entsprechenden Passage: „Die Kirche verfällt dem Ungehorsam, wenn sie ihre Ordnungen und ihr Recht durch menschliche Willkür auflöst, ihre eigenen Ordnungen nicht einhält oder die Gestalt ihrer Ordnung an außerkirchliche Bindungen preisgibt.“ (Art. IX, Kirche in der *Zeit* 18, 1963, 232). Auf der Synode der Ost-Delegierten der EKD 1967 in Fürstenwalde bezeichnete es Bischof Krummacker gar als eine „Frage des Glaubensgehorsams“, ob man an der Einheit der EKD festhalte oder nicht. „Wenn wir uns trennen würden, täten wir das ja lediglich aus säkularen Gründen und aus keinem einzigen tragenden geistlichen oder kirchlichen Grund.“ Bericht über die 1. Tagung der vierten Synode der EKD. Bd. 17: 1967 Berlin und Fürstenwalde. Hrsg. im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der EKD, 239.

⁶³ *Albrecht Schönherr* in dem bekannten ena-Interview von Anfang 1969, zitiert in: Reinhard Henkys (Hrsg.), *Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. Dokumente zu seiner Entstehung*. Witten 1970, 132f.; *Werner Krusche* auf der außerordentlichen Synode der Kirchenprovinz Sachsen im Frühjahr 1969, in: *Kirchliches Jb.* 96, 1969, 238. Vgl. auch *Werner Krusche*, Rückblick auf 21 Jahre Weg- und Arbeitsgemeinschaft im Bund Evan-

der Trennung von der EKD war ein sprachlicher Drahtseilakt, denn in ihm mussten die letztendlich entscheidenden politischen Motive verdeckt bleiben. Kennzeichnend für die innere Ambivalenz der Rechtfertigungsfigur ist es, dass die Gründer des Bundes auf der einen Seite den Zwangscharakter der Entscheidung herausstellten – dies vor allem mit Verweis darauf, die neue Verfassung der DDR habe gar keine andere Wahl gelassen⁶⁴ – und zugleich die theologisch begründete Autonomie dieser Entscheidung betonten.⁶⁵ Auch wenn die Trennung innerkirchlich umstritten blieb⁶⁶, konnte sich letztlich doch eine pragmatische, theologisch verbrämte Haltung durchsetzen. Um einer Kriminalisierung der Kirchen in der DDR vorzubeugen, um aus der reaktionären Ecke, in die sie durch die Staatsmacht immer wieder gedrängt wurden, herauszukommen und um die kirchlichen Spielräume gegenüber der sozialistischen Obrigkeit zu erweitern, entschieden sich die evangelischen Kirchen für eine Trennung von den West-Kirchen.⁶⁷ Obwohl die Kirchenleute theologische Begründungen suchten, wa-

gelischer Kirchen. Synodalvortrag auf der 3. Tagung der VI. Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen. Hrsg. vom Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirchen. Berlin 1991, 9.

⁶⁴ Der von Bischof Mitzenheim im Beisein Walter Ulbrichts formulierte Satz „Die Staatsgrenzen der Deutschen Demokratischen Republik bilden auch die Grenzen für die kirchlichen Organisationsmöglichkeiten“ wurde zum Bestandteil der offiziellen Auslegung der 1968 angenommenen Verfassung der DDR; Klaus Sorgenicht (Hrsg.), Verfassung der DDR. Dokumente, Kommentare. Berlin (Ost) 1969, Bd. 2, 173. Dadurch geriet die Staatsgrenzen der DDR überschreitende EKD in die Nähe der Illegalität. Nicht zufällig spricht daher Bischof Werner Krusche von einer „mit der politischen Situation gegebenen Nötigung“ zur Trennung der Ostkirchen von der EKD (Kirchliches Jb. 96, 1969, 238).

⁶⁵ In seinen Äußerungen zur Bundgründung betont derselbe Bischof Krusche (vgl. Anm. 64) – und darin stimmt er mit Albrecht Schönherr überein –, dass der Grund für die Separierung der Ostkirchen von der EKD ein geistlicher gewesen sei. Aus ihrem Auftrag ergebe sich für die Kirchen in der DDR die „Notwendigkeit, um des von ihnen in dem vorgegebenen Lebensraum der DDR auszurichtenden Zeugnisses und Dienstes willen ihre Zusammenarbeit besser zu organisieren“ (Kirchliches Jb. 96, 1969, 238). Und noch 1991 stellt Krusche erneut heraus: „Es stimmt einfach nicht, dass die Bildung des Bundes unter dem Druck der durch die Verfassung von 1968 geschaffenen Situation – also politisch erzwungen – worden sei“; die staatliche Nötigung war nur „der äußere Anlass“, „der innere Grund für die Bildung war diese geistliche Notwendigkeit“ (Krusche, Rückblick [wie Anm. 63] 9).

⁶⁶ Vgl. dazu Reinhard Steinlein, Die gottlosen Jahre. Berlin 1993, 79.

⁶⁷ Noch im Rückblick auf die Zeit der Bundgründung schreibt Albrecht Schönherr: „Die evangelischen Kirchen standen vor der Frage, ob sie unter ständigen Rückzugsgefechten sich völlig in den Winkel drängen lassen oder ob sie andere Wege wagen wollten.“ Albrecht Schönherr, Weder Opportunismus noch Opposition: Kirche im Sozialismus, in: Die Zeit vom 7. Februar 1992, 4.

ren es doch vor allem politische Motive, die sie zu dem eigentlich ungewollten Schritt bewogen.

IV. Die Theologie des BEK (die siebziger Jahre)

In der Theologie des BEK blieb jedoch weiterhin die Problematik eines christlichen Lebens in einer antireligiösen Gesellschaft virulent und manifestierte sich durch einen Widerspruch, der sich wie ein roter Faden durch die Geschichte des Bundes zog: Einerseits lehrte die Theologie Wege zu einer Öffnung in die Gesellschaft, andererseits warnte sie davor, sich völlig der Welt gleichzumachen. Obwohl sich die Protagonisten um Theologen wie Albrecht Schönherr, Heinrich Rathke, Werner Krusche oder Günter Jacob in unierter theologischer Tradition stehend um einen politischen Ausgleich bemühten und in ihrer Kompromissbereitschaft recht weit gingen, wahrten die Kirchenmänner doch immer eine gewisse Distanz. Um diese Spannung auszuhalten, bezogen sich die Theologen nicht nur auf Karl Barth, die Barmer Erklärung und das inzwischen weithin akzeptierte Darmstädter Wort, sondern auch auf Dietrich Bonhoeffer, dessen Rezeption insbesondere Albrecht Schönherr beförderte⁶⁸, und auf den sich im Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf entwickelnden Ideenschatz.

Noch lauter als zuvor mahnten die Theologen, die Kirche solle auf Macht und Privilegien verzichten und sich nicht um ihrer Selbstbewahrung willen ins Getto zurückziehen.⁶⁹ Gravierender als den Glaubwürdigkeitsverlust durch Unterordnung unter die Machtansprüche des Staates und Zurücknahme ihrer Autonomieansprüche schätzten die Kirchenmänner offenbar den Verlust des Weltbezugs der Kirchen ein. Aufgrund der durch den Mauerbau erzwungenen Befriedung der Gesellschaft und der erreichten Verbesserung der Wirtschaftslage hatte sich die ostdeutsche Bevölkerung in den sechziger Jahren erstmals bereit gezeigt, die äußere Anpassung innerlich nachzuvollziehen. Auf diese Entwicklung, die mit einer massiven Säkularisierung und einem erdrutschartigen Mitgliederverlust einherging, wollte die Kirche angemessen reagieren. Sie sah in der Offenheit zur Welt die handlungsleitende Maxime.⁷⁰ Mit der zwiespältigen Formel „Kirche im

⁶⁸ *Albrecht Schönherr*, Impulse aus der Theologie Bonhoeffers für den Weg der Christen in der sozialistischen Gesellschaft der Deutschen Demokratischen Republik, in: ders. (Hrsg.), *Horizont und Mitte. Aufsätze, Vorträge, Reden*. Berlin (Ost) 1979, 119–141.

⁶⁹ *Schönherr*, *Horizont und Mitte (wie Anm. 68)*, 139 u. 232; vgl. *Pollack*, *Organisationsgesellschaft (wie Anm. 5)*, 241.

⁷⁰ *Diaspora 1975: Zum gegenwärtigen Gebrauch des Begriffes*, in: *Kirche als Lernge-*

Sozialismus“ versuchten die Kirchenmänner, ihre Loyalität gegenüber dem Staat zu bekunden, ohne sich doch als eine Kirche für den Sozialismus vereinnahmen zu lassen.⁷¹ Für die Plausibilität des Konzepts „Kirche im Sozialismus“ durften die Gründer des BEK die DDR nicht als kirchenfeindliche Diktatur mit totalitären Zügen und Modernisierungsrückständen interpretieren, sondern mussten sie als moderne Industriegesellschaft behandeln. Dementsprechend blieb eine Kritik am Diktaturcharakter der DDR nun gänzlich aus; stattdessen betonten die Kirchen ihre Übereinstimmung mit Werten wie „Humanismus“, „Frieden“ oder „Gerechtigkeit“. Der Slogan „Kirche im Sozialismus“ besaß daher zwar stark integrative Qualitäten⁷², erwies sich aber vorrangig als Vermeidungsformel. In ausführlicher Fassung lautete die Formulierung: „Wir wollen nicht Kirche neben, nicht gegen, sondern im Sozialismus sein“⁷³; ob die Kirche nicht nur nicht gegen, sondern auch nicht für den Sozialismus sein wollte, ließ sie offen. Den Kirchen kam es darauf an, ihre Autonomie gegenüber dem Staat zu bewahren und sich nicht für dessen Ziele einspannen zu lassen, doch ebenso sehr scheuten sie es, als Feind des Staates zu gelten oder gar außerhalb der Gesellschaft zu stehen. Angesichts der klaren Machtverhältnisse war es ein Gebot der Klugheit, durch Loyalitätsformeln den staatlichen Erwartungen so weit wie möglich entgegenzukommen und die Anpassungsformeln zugleich semantisch diffus zu halten. Voraussetzung für diese Theologie blieb freilich, den Begriff des Sozialismus nicht tiefer zu reflektieren, um die grundsätzliche Antinomie beider Weltanschauungen ausblenden zu können.⁷⁴ Der antichristliche Impetus des Marxismus und die antireligiöse Po-

meinschaft. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Hrsg. v. Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Berlin (Ost) 1981, 186–205; *Albrecht Schönherr*, Was bewegt uns in der ökumenischen Bewegung? (1973), in: ders., Abenteuer der Nachfolge. Reden und Aufsätze 1978–1988. Berlin (West) 1988, 12–22, hier 14.

⁷¹ Vgl. dazu die Ausführungen von *Pollack*, Organisationsgesellschaft (wie Anm. 5), 246f.; die Formel stammte von *Moritz Mitzenheim*, der 1968 im CDU-Zentralorgan „Neue Zeit“ erklärt hatte: „Wir wollen nicht Kirche gegen den Sozialismus sein, sondern Kirche für die Bürger in der DDR, die in einer sozialistischen Gesellschaft mit ungekränktem Gewissen Christen sein und bleiben wollen“ (Neue Zeit, 4.2.1968).

⁷² *Herbert Reitinger*, Die Rolle der Kirche im politischen Prozess der DDR 1970 bis 1990. München 1991, 9.

⁷³ *Manfred Punge/Ruth Zander*, Zum Gebrauch des Begriffes Kirche im Sozialismus, in: Information und Texte. Hrsg. v. der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR 15/1988, 4.

⁷⁴ Vgl. dazu auch *Krusche*, Rückblick (wie Anm. 63); *Vischer*, ÖRK und die Kirchen in Osteuropa (wie Anm. 23), 46.

litik des Staates, obwohl in der alltäglichen Praxis der Kirchen allgegenwärtig, entwickelten sich zum blinden Fleck in der ostdeutschen Theologie.

„Kirche im Sozialismus“ korrelierte mit der Bonhoeffer'schen Formel „Kirche für andere“⁷⁵, die ein neues Verständnis von Mission erschloss. „In einer missionarischen Situation wie der unseren“ sei es „wichtiger, zuerst einmal über die Schwelle zu helfen“, so Albrecht Schönherr.⁷⁶ Um der dramatischen Entkirchlichung zu begegnen, öffneten die Kirchen ihre Strukturen und Kommunikationsformen. Dabei wurde der Gedanke der Mission auf den Kopf gestellt: Es galt nicht mehr, die anderen von der eigenen Heilsbotschaft zu überzeugen, sondern sich selbst den anderen anzunähern. Mit dem pejorativen Terminus „Proselytenmachen“ wiesen die Theologen das konventionelle Konzept von Mission entschieden von sich.⁷⁷ Der Glaube sei kein „zeitloses Für-wahr-halten ewiger Sätze, keine Weltanschauung, mittels derer man sich in der Welt zurechtfinden möchte“, sondern lebendige Nachfolge; ja, Glaube sei ein dialogisches Geschehen, unplanbar, voller Überraschungen und Risiken, gewiss aber „kein Lehrbuchwissen“ – so die Ausführungen der Theologen.⁷⁸ Dieser Missionsbegriff stimmte mit Barths Ekklesiologie überein: Kirche habe es nicht nötig, Mitglieder zu gewinnen, da es ihr nie um sich selbst gehe.⁷⁹

In den folgenden Jahren dominierte in den theologischen Überlegungen ein gewisses Schönreden der Lage. Unter anderem hing das auch mit dem protestantischen Erbe zusammen, die Hoffnung auf die Verbesserbarkeit der Zustände nicht aufzugeben, selbst wenn sie sich nicht verändern ließen. Letztlich war ein solcher Optimismus lebenspraktisch sogar unabdingbar. Christen stünden über den politischen Machtspielen, argumentierten die Theologen, Gottes „gute Zukunft“ gelte allen Menschen, die DDR sei kein

⁷⁵ *Dietrich Bonhoeffer*, *Widerstand und Ergebung*. Hrsg. v. Eberhard Bethge. München 1970, 415 f.

⁷⁶ *Albrecht Schönherr*, *Bewährung: Bericht des Vorsitzenden der Konferenz der Kirchenleitungen an die Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR in Güstrow*. 18.–22.9.1981, in: ders., *Abenteuer* (wie Anm. 70), 291–310, hier 294.

⁷⁷ Vgl. etwa *Heinrich Rathke*, *Kirche für andere: Zeugnis und Dienst der Gemeinde, in: Kirche als Lerngemeinschaft* (wie Anm. 70), 180.

⁷⁸ *Schönherr*, *Abenteuer* (wie Anm. 70), 49; *ders.*, *Kirche als Lerngemeinschaft* (wie Anm. 70), 208.

⁷⁹ *Pollack*, *Organisationsgesellschaft* (wie Anm. 5), 205 f., 244 f. u. 323 f.; *Richter*, *Pietismus im Sozialismus* (wie Anm. 19), 309–321; *Schönherr*, *Die Religionskritik Dietrich Bonhoeffers* (wie Anm. 33), 325; *Christoph Demke* u. a. (Hrsg.), *Zwischen Anpassung und Verweigerung. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR*. Leipzig 1995, 178.

weißer Fleck auf der Landkarte Gottes, Christus sei auch für die Atheisten gestorben, die Welt sei der Raum der Verheißung und so weiter. „Frommen Kitsch“ nannte der regimekritische Theologe Ulrich Woronowicz solche Aussagen.⁸⁰ Gleichwohl bewahrte der BEK stets eine gewisse Distanz. Ostdeutsche Theologen behielten im Gegensatz zu vielen westlichen Theologen und kirchlichen Mitarbeitern in der Regel einen erkennbaren Abstand zu marxistischen Positionen. Auch der Weg der ungarischen Kirche, die sich vorbehaltlos dem Sozialismus verschrieb und Antikommunismus für Unglaube und Gottlosigkeit erklärte, erschien den BEK-Theologen inakzeptabel.⁸¹ Die theologische Distanz zum SED-Regime blieb damit immer noch so groß, dass die Kirche im Gegensatz zur angepassten Mehrheit der Bevölkerung stand, in der die Glaubensinhalte des Christentums allmählich zu drolligen Märchen einer dunklen Vergangenheit mutierten.

V. Theologische Erschlaffung (die achtziger Jahre)

Als um 1980 unverkennbar wurde, wie wenig die theologischen Ideen gezündet hatten, stellte sich eine gewisse Ermüdung ein, die zugleich die Missachtung der kirchlichen Eigeninteressen weiter bestärkte.⁸² Unter den Theologen galt es in den achtziger Jahren als Konsens, dass Kirche nur dann wahrhaft Kirche sein könne, wenn sie institutionell schwach sei.⁸³ Dabei entwickelte sich – wie oben erwähnt – seit dem Darmstädter Wort von 1947 ein die gesamte Geschichte der christlichen Diakonie ignorierendes Geschichtskonstrukt, demnach die Kirchen im 19. Jahrhundert die soziale Frage nicht zur Kenntnis genommen und sich stattdessen mit den Mächtigen auf Kosten der Armen arrangiert hätten. In der DDR aber hätten es Christen nicht zuletzt dank der Anregungen des marxistischen Materialismus gelernt, sich auf die Seite der Unterdrückten zu stellen, sich nicht

⁸⁰ Ulrich Woronowicz an Manfred Stolpe, 28.9.1978, EZA 101/280; vgl. auch Pollack, Organisationsgesellschaft (wie Anm. 5), 163–165; Ulrich Woronowicz an Sekretariat der BEK, 19.9.1978, EZA 101/208.

⁸¹ Manfred Stolpe, Schwieriger Aufbruch. Berlin 1992, 100.

⁸² Horst Gienke, Der Reformation von gestern zu gedenken heißt, die Reformation heute suchen: Vortrag des Bischofs auf der konstituierenden Tagung der VII. Landessynode der Evangelischen Landeskirche Greifswald, 12.4.1980, Masch., 15; Horst Gienke, Beobachtungen zur geistlichen Situation in unseren Gemeinden. Bericht des Bischofs an die Landessynode der Evangelischen Landeskirche Greifswald, 30.10.1987, Masch. 6.

⁸³ Vgl. dazu Wolf-Dieter Hauschild, Konfliktgemeinschaft Kirche. Aufsätze zur Geschichte der Evangelischen Kirche in Deutschland. (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, Rh. B, Bd. 40.) Göttingen 2004, 112.

nur mit dem Seelenheil des Individuums, sondern auch mit Fragen von sozialer Gerechtigkeit und Gleichheit auseinanderzusetzen und auf Privilegien zu verzichten.⁸⁴

Der Ruf, in einer Situation der Diskriminierung auf Privilegien zu verzichten, verdeutlicht die Weltfremdheit vieler Theologen. Aufgrund des geschwundenen Vertrauens in die Gestaltbarkeit der eigenen Lage ging das Interesse an Wirklichkeitsanalysen, die früher oft der Vorbereitung von strategischen Entwürfen gedient hatten, sogar zurück. Nicht auf eine Analyse, noch nicht einmal auf eine Situationsbeschreibung ließen sich die Kirchen ein. Stattdessen begnügten sie sich nicht selten mit geistlichen Ermunterungen. Bischof Horst Gienke beispielsweise erklärte 1980 vor der Landessynode in Greifswald, er wolle „kein reformatorisches Programm für heute“ entwickeln, sondern lediglich einige Fragen stellen, etwa: „Was trauen wir Gottes Wort und den Sakramenten zu?“, oder: „Wie finden wir größere Gemeinschaft untereinander?“⁸⁵ Auf diese Fragen suchte Gienke jedoch nicht nach einer Antwort. Vielmehr dienten seine Anmerkungen nur der Verstärkung der Fragestellung und gipfelten meist in der Aufforderung, sich das aufgeworfene Problem anzueignen. Die Kirchen interpretierten ihre Lage als Diaspora-Situation, in der sie auch als kleine Schar das Licht der Welt und das Salz der Erde zu sein hätten.⁸⁶ Sie versuchten, der Misere einen theologischen Sinn abzugewinnen und damit erträglicher zu gestalten. Typisch waren auch die optimistischen Positionen, die Johannes Hempel im Jahr 1987 in einem vielbeachteten Vortrag bot. Seine Hauptthese lautete: „Die Zukunft unserer Gemeinden hängt davon ab, dass Menschen der biblischen Botschaft des Dreieinigen Gottes trauen, von ihr zu sprechen geneigt sind und in ihrem Sinne zu leben sich bemühen.“ Die „vielen Diskussionen, die wir [...] über die Zukunft der Kirche führen“, seien „Sekundärdiskussionen“; wenn der Glaube stärker sei, dann „rücken die Zweifel

⁸⁴ Vgl. beispielhaft *Manfred Stolpe*, Zum Auftrag evangelischer Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik. Sinnsuche und gesellschaftliche Ethik, in: Gerd Meyer/Jürgen Schröder (Hrsg.), *DDR heute: Wandlungstendenzen und Widersprüche einer sozialistischen Industriegesellschaft*. Tübingen 1988, 96–129; vgl. dazu *Richter*, *Pietismus im Sozialismus* (wie Anm. 19), 309–321.

⁸⁵ *Gienke*, *Der Reformation* (wie Anm. 82).

⁸⁶ Ebd. 21; *Manfred Stolpe*, Worüber die Deutschen in Ost und West reden sollten. Rede bei einer Veranstaltung „Fünfzehn Jahre Sonderbauprogramm“ in der Französischen Friedrichstadtkirche zu Berlin, 21.11.1988, in: ders., *Den Menschen Hoffnung geben. Reden, Aufsätze und Interviews aus zwölf Jahren*. Berlin 1991, 176–187, hier 181; *Klaus Peter Hertzsch*, Das Evangelium eröffnet Zukunft. Bibelarbeit auf der 4. Tagung der V. Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, in: *Die Zeichen der Zeit* 43, 1989, 1–6, hier 4.

um die Zukunft der Kirche ein ganzes Stück von uns ab“. Anstatt die Probleme beim Namen zu nennen, überhöhte Hempel die Situation in der DDR: „Christen in der DDR“ würden von den Partnern in der Ökumene und von vielen Nichtchristen im eigenen Land geschätzt, sie besäßen eine Reihe beachtlicher „Gaben“, ihre Schwierigkeiten seien höchstens „von einem mittelschweren Grad oder noch etwas günstiger“. ⁸⁷

Die Idee von den ostdeutschen Kirchen als einer prophetischen Avantgarde in einer säkularen Welt gewann gerade auch im Kontext der sozialismussaffinen Diskursivität in der Ökumene an Attraktivität. Der BEK präsentierte sich mit seiner milden Kompromissbereitschaft für die westlichen Partner als anregender und interessanter als etwa die unterdrückten Kirchen in Bulgarien oder Polen. Die Hochschätzung des BEK aber führte vielfach zu einer ärgerlichen Anmaßung der Kirchenbündelführer, die sich in mancherlei Hinsicht dem Westen vorauswählten und für sich das wahre Christenleben in der Bedrängnis beanspruchten. ⁸⁸ Der damalige stellvertretende Vorsitzende des BEK Manfred Stolpe erklärte 1988 stolz: „Heute muss es wie ein kleines Wunder Gottes wirken, dass die evangelische Kirche in der DDR weder eine integrierte sozialistische Organisation noch eine antikommunistische Widerstandsbewegung, weder eine Auswanderungsgesellschaft noch eine sektiererische Fluchtburg wurde.“ ⁸⁹ Bezeichnenderweise erschienen diese Überlegungen in einem westdeutschen Sammelband. Denn auf die Frage, warum die Kirchen sich nicht nur anpassten, sondern sich in ihrem Opportunismus zugleich als überzeugende Repräsentanten protestantischen Christentums präsentierten, ist der Blick auf die westlichen Kirchen unerlässlich. Mit ihrer Bewunderung für die DDR-Kirchen, drängten sie diesen ihre Selbstüberschätzung von außen geradezu auf. Auch das trug über Jahre dazu bei, eine grundsätzliche Kritik an der Diktatur zu verhindern.

⁸⁷ Zitate *Johannes Hempel*, *Wohin geht Gottes Volk?* in: *Standpunkt* 16, 1988, 314–318, hier 315.

⁸⁸ Vgl. dazu *Trutz Rendtorff*, *Zwei Staaten – zwei Kirchen? Der Protestantismus in der deutschen Geschichte 1949–1989*, in: Joachim Mehlhausen/Leonore Siegele-Wenschke-witz (Hrsg.), *Zwei Staaten – zwei Kirchen?* Leipzig 2000, 11–32, hier 21 f.; *Planer-Friedrich*, *Die Beteiligung der evangelischen Kirchen* (wie Anm. 52), 78 u. 81; *Schmoll*, *Ökumenische Arbeit*, (wie Anm. 52), 96.

⁸⁹ *Stolpe*, *Zum Auftrag evangelischer Kirchen* (wie Anm. 84), 98.

VI. Die Bedeutung der evangelischen Kirchen in der DDR für den Umbruch von 1989

Wie stark die Kirchen trotz aller Anpassungsleistungen im theologischen Bereich in der sozialistischen Organisationsgesellschaft eine Alternativkultur bildeten, zeigte sich jedoch in aller Deutlichkeit während der friedlichen Revolution. Ende der achtziger Jahre boten die Kirchen den versprengten oppositionellen Gruppen Plattform und Schutzdach zugleich.⁹⁰ Zudem stellten sie – anders als die katholischen Kirchen – ein Medium der gesellschaftlichen Selbstverständigung dar. In den evangelischen Kirchen zirkulierten Themen, die in der DDR-Gesellschaft ansonsten tabuisiert waren: die Verletzung der Menschenwürde und die Unterdrückung der Freiheit, der Mangel an Demokratie und Rechtsstaatlichkeit, die flächendeckende Anpassungsbereitschaft der Bevölkerung sowie die Gefährdung der Umwelt. Zugleich konnte die Kirche den politisch alternativen Gruppen einen gewissen Schutz vor dem unmittelbaren staatlichen Zugriff gewähren. Dank der engen Verbundenheit mit dem ÖRK, aber auch mit den westlichen Kirchen, die trotz aller Höhen und Tiefen stets relativ eng blieb⁹¹, fanden Ideen in die DDR-Gesellschaft Eingang, die ihren Ursprung in der westlichen Hemisphäre hatten. Zu ihnen gehörten neben antimodernen Diskursen auch solche über die Umweltgefährdung oder über den Zusammenhang von Friedenspolitik nach außen und Respektierung der Menschenrechte im Systeminnern. Diese Ideen prägten wesentlich die politischen Leitvorstellungen der alternativen Gruppen und finden sich teilweise heute noch in den Verfassungen der ostdeutschen Bundesländer.⁹²

Die Hauptströmungen der Theologie in der DDR blieben zunächst zurückhaltend, doch dann wurden die Theologen mit ihren Ansprüchen gegenüber der Obrigkeit immer lauter. Die Theologie fand zu einem kritisch-politischen Anspruch zurück. Den Wendepunkt bezeichnete die Bundessynode im September 1988 in Dessau. Auf dieser Synode forderten die Kir-

⁹⁰ Vgl. dazu *Ilko-Sascha Kowaleczuk*, Endspiel. Die Revolution von 1989 in der DDR. München 2009; *Detlef Pollack*, Politischer Protest. Politisch alternative Gruppen in der DDR. Opladen 2000. Vgl. auch *Ehrhart Neubert*, Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989. Berlin 1998.

⁹¹ Vgl. dazu *Lepp*, Tabu der Einheit? (wie Anm. 6); *Katharina Kunter*, Die Kirchen im KSZE-Prozess 1968–78. Stuttgart 2000; *dies.*, Erfüllte Hoffnungen und zerbrochene Träume. Die evangelischen Kirchen in Deutschland im Spannungsfeld von Demokratie und Sozialismus. Göttingen 2006; *Silomon*, Anspruch und Wirklichkeit (wie Anm. 6).

⁹² Vgl. dazu auch *Christian Sachse* (Hrsg.), „Mündig werden zum Gebrauch der Freiheit“: Politische Zuschriften an die Ökumenische Versammlung 1987–89. Mit ein. Vorv. v. Peter Maser. Münster 2004.

chenvertreter eine Lockerung der Medienpolitik, den Dialog der Staatsmacht mit dem kritischen Bürger, die Gewährung von Reisefreiheit und erhob den mündigen Bürger zum Maßstab staatlicher Politik.⁹³ Friedrich Schorlemmer erklärte damals auf dem Kirchentag in Halle, den neutestamentarischen Topos der Umkehr interpretierend: „Es geht uns Christen zuerst um unser Umdenken und um eine Umkehr, die jeden Einzelnen in der Tiefe betrifft und eine Umgestaltung gesellschaftlicher Strukturen braucht. Wir betrachten unsere gesellschaftliche Apathie als eine zeitgenössische Gestalt der Sünde.“⁹⁴ Und obschon die Konferenz der Kirchenleitungen im Juni 1989 erklärt hatte, „übertriebene Aktionen oder Demonstrationen sind kein Mittel der Kirche“⁹⁵, wandte sich der Erfurter Propst Heino Falcke dagegen, Demonstrationen von den Handlungsoptionen der Kirche auszuschließen: Auch das Verhalten Jesu hatte „demonstrativen und kritischen, ja protestativen“? Charakter; „besonders in Situationen, in denen aufgestaute Widersprüche und latente Konflikte auf Veränderung drängen, ist die Konfliktszenierung ein unentbehrliches Mittel, um Lernprozesse der Gesellschaft voranzubringen“.⁹⁶ Auf der Bundessynode im September 1989 in Eisenach dominierte schließlich die Gesellschaftskritik gegenüber allen Vermittlungsbemühungen. Die Synode erklärte: „Wir brauchen: ein allgemeines Problembewusstsein dafür, dass Reformen in unserem Land dringend notwendig sind, [...] demokratische Parteienvielfalt; Reisefreiheit für alle Bürger; wirtschaftliche Reformen; verantwortlichen Umgang mit gesellschaftlichem und persönlichem Eigentum; Möglichkeit friedlicher Demonstrationen; ein Wahlverfahren, das die Auswahl zwischen Programmen und Personen ermöglicht.“⁹⁷ In der protestantischen Theologie zeigte sich dabei neben dem Bedürfnis nach Reform und Demokratie ein antimoderner und antiliberaler Impetus, etwa die Sorge vor dem „Kapitalismus“, einer ungebundenen Freiheit oder einem Anschluss an das westliche Gesellschaftssystem. Das Umdenken erfolgte in einer Zeit, als die Kluft zwischen Parteispitze und Bevölkerung unüberbrückbar geworden war und so-

⁹³ Synodenrückschau: 4. Tagung der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR vom 16. bis 20. September 1988 in Dessau. Hrsg. v. Pressebüro der Synode. Berlin 1988, 3, 10, 18.

⁹⁴ Vorbereitungsgruppe Arbeitskreis Frieden. Wittenberg 1988, 32.

⁹⁵ epd Dokumentation 44, 1989, 41.

⁹⁶ Zitiert nach *Gerhard Rein* (Hrsg.), *Die Opposition in der DDR. Entwürfe für einen anderen Sozialismus. Texte, Programme, Statuten von Neues Forum, Demokratischer Aufbruch, Demokratie Jetzt, SPD, Böhleiner Plattform und Grüne Partei in der DDR*. Berlin (West) 1989, 143f.

⁹⁷ Ebd. 216.

wohl innerhalb der Kirche als auch außerhalb erste Mobilisierungsbestrebungen aufkamen.⁹⁸ Wieder ging der Impuls nicht von der Theologie, sondern von den veränderten politischen Umständen aus.

VII. Motive für die Anpassungsleistungen

Warum besaß die Theologie so wenig Eigenständigkeit? Warum passten die evangelischen Kirchen in der DDR ihre Theologie den jeweiligen Umständen an? Warum verzichteten sie schließlich trotz des evidenten Gegensatzes zwischen christlichem und sozialistischem Weltbild auf ihre anfängliche grundsätzliche Kritik an der sozialistischen Diktatur? Insgesamt erwiesen sich theologische Ideen den staatlich-strukturellen Zwängen als unterlegen, ja, die Theologie wurde nicht zuletzt aufgrund des Einflusses aus westlichen Ländern seit Ende der sechziger Jahre zunehmend dazu instrumentalisiert, die Annäherung an den Staat zu rechtfertigen. Diese Annäherung war, das sollte freilich nicht übersehen werden, angesichts der „Kompetenz-Kompetenz“ (M. Rainer Lepsius) des Staates und seiner Omnipotenz unumgänglich, wenn sich die Kirchen einen gewissen Handlungsspielraum bewahren wollten. Doch reichte es den Theologen nicht aus, das Beste aus einer vertrackten Situation zu machen. Wie viel Zwang auch immer mitgespielt haben mochte, sie bedurften der Illusion, aus eigenen theologisch sauberen Motiven zu kirchenpolitisch opportunen Positionen gekommen zu sein.

Im „Dialog zwischen der philosophischen Argumentation und den historischen Fakten“⁹⁹ konnten wir insgesamt acht Motive finden, aufgrund derer die protestantischen Kirchen ihre Theologie den jeweiligen Gegebenheiten anpassten.

Eine wesentliche Ursache für die Schwäche der Theologie liegt im Verhalten des Kirchenvolks. Als dieses in den fünfziger Jahren in der Konfirmations- und Jugendweihe-Frage zurückwich, begannen die Kirchenleitungen über neue Konzepte der Theologie zu reflektieren. Die Kirchenleitungen konnten nun nicht mehr auf den Widerstandswillen der Gemeinden

⁹⁸ Ausschlaggebend war hier vor allem die Ökumenische Versammlung, die 1988 und 1989 in Dresden und Magdeburg tagte und die mehrere tausend kritische Zuschriften christlicher Bürger erreichte. Sie signalisierte den Kirchenführern in der DDR, dass sich die Bereitschaft zur Zivilcourage in der christlichen Bevölkerung erheblich ausgeweitet hatte; vgl. *Stolpe*, *Den Menschen Hoffnung geben* (wie Anm. 86), 192, sowie *Sachse* (Hrsg.), *Politische Zuschriften* (wie Anm. 92).

⁹⁹ *Skinner*, *Bedeutung* (wie Anm. 8), 82.

bauen, sondern versuchten, durch Einlenken gegenüber staatlichen Forderungen ein Mindestmaß ihrer Autonomiespielräume zu erhalten. Als zudem allmählich die Hoffnungen auf die Wiedervereinigung schwanden und 1961 die Teilung durch die Mauer besiegelt wurde, hätten sich die Theologen mit einer radikalen Ablehnung der DDR, wie sie noch Dibelius' Haltung entsprach, selbst isoliert und ins Abseits gestellt.

Ein zweiter Grund findet sich in der Eindeutigkeit der Machtverhältnisse in Ostdeutschland. Alle Ressourcen lagen in den Händen der SED. Die Kirche – ohne Beistand einer unabhängigen Justiz – blieb auf ein gutes Verhältnis zur Einheitspartei angewiesen, wenn sie sich ein Minimum an Handlungsmöglichkeiten erhalten wollte.¹⁰⁰

Drittens sahen sich die evangelischen Kirchen aufgrund ihrer Mitgliederverluste gezwungen, ihre Strukturen und Kommunikationsformen sozial zu öffnen. Sie hielten es für erforderlich, die Schwellen zur Außenwelt zu senken, die Verkündigung von monologischen auf dialogische Formen umzustellen. Die alltagsweltlich und sozial erzwungene Öffnung machte die Kirchen aber auch anfälliger für das Eindringen sozialistischer Ideologeelemente, die Abkehr von westlichen Wertevorstellungen und das Einschwenken auf eine humanistische Friedens- und Solidaritätsrhetorik.

Viertens meldeten sich mit Theologen wie Hamel, Schönherr oder Jacob Führungskräfte einer neuen Generation zu Wort. Sie waren bei der Gründung der DDR erst um die vierzig Jahre alt und in den fünfziger Jahren noch zu jung, um sich der scheinbar unveränderbaren politischen Lage dauerhaft zu verweigern. Sie wollten einen Modus vivendi finden, der kirchliches Handeln auf lange Sicht sicherzustellen vermochte. Die Vertreter dieser Generation hatten nie die Möglichkeit gehabt, Kirche im Einklang mit der Gesellschaft und in der Blüte ihrer gesellschaftlichen Wirkungsmöglichkeiten zu erleben. Möglicherweise traten sie auch deshalb nicht entschiedener für die Institution Kirche ein, weil sie schon in der NS-Zeit erlebt hatten, wie diese sich in vielerlei Hinsicht kompromittiert hatte.

Damit ist ein weiteres Motiv angesprochen: Mit den diktatorischen Erfahrungen der jüngeren Theologen lässt sich partiell erklären, warum diese gegenüber starken Institutionen ein solches Misstrauen hegten.¹⁰¹ Mit ihrer Ablehnung der Institution EKD begingen sie Ende der fünfziger, Anfang der sechziger Jahre einen geistigen Vätermord an der bislang übermächtigen

¹⁰⁰ Vgl. dazu *Findeis/Pollack* (Hrsg.), *Selbstbewahrung oder Selbstverlust* (wie Anm. 28), 31 f.

¹⁰¹ *Stolpe*, *Zum Auftrag evangelischer Kirchen* (wie Anm. 84), 96–129.

gen Generation von Kirchenfürsten um Otto Dibelius oder Theophil Wurm, die eine starke Volkskirche anstrebte. Paradoxaerweise blieben die jüngeren Kirchenführer aber auch in ihrer Institutionenkritik immer noch dem Leitbild der Volkskirche verhaftet, denn die gewachsenen parochialen Strukturen wollten sie keinesfalls aufgeben – in der steten Hoffnung, die Situation doch noch zum Bessern wenden zu können.

Dieses Festhalten an der Hoffnung auf Veränderbarkeit ist ein weiterer Grund für das Einlenken der Kirchen gegenüber der Staatsmacht. Die unerschütterliche Hoffnung auf die Verbesserbarkeit der Zustände gehörte zum protestantischen Erbe und zeigte sich in dem festen Willen, gerade auch in schwierigen Lagen die Initiative zu ergreifen und die Welt zu gestalten. Diese Hoffnung durften die Kirchen nicht verlieren, denn das hätte bedeutet, sich mit den eingeschränkten Handlungsmöglichkeiten der Kirche abzufinden und sich aus der Gesellschaft zurückzuziehen.¹⁰² Ein gewisses Maß an Selbsttäuschung war wahrscheinlich sogar unabdingbar, um die eigene Handlungsfähigkeit in einer Situation der Handlungsohnmacht aufrechterhalten zu können.

Ebenfalls dem protestantischen Erbe zuzurechnen ist die Haltung, die Verantwortung und die Schuld zunächst bei sich zu suchen und den eigenen Anteil an der schwierigen Lage höherzurechnen als den des anderen. Die neutestamentarische Mahnung, mehr auf den Balken im eigenen Auge zu achten als auf den Splitter im Auge des anderen, und auch das Gebot der Feindesliebe wirkten tief. Bestärkt wurde dieser Habitus durch ein „Schuldensyndrom“, wie Friedrich Wilhelm Graf es nennt, das aufgrund der fragwürdigen Haltung der Kirchen zum Nationalsozialismus entstanden sei und bei Theologen dazu geführt habe, einen „antifaschistischen“ Pakt mit der SED einzugehen.¹⁰³ Das war freilich nicht ohne den tiefen Bruch möglich, den das Jahr 1945 für Theologie und Kirche bedeutete. Die Kirchen verabschiedeten sich damals gründlich von jeder Staatsnähe, übten Kritik an allen Formen des Totalitarismus – und erst als eine Fundamentalopposition gegenüber der sich stabilisierenden Diktatur als aussichtslos erschien, ermöglichten neuere theologische Entwicklungen ein Arrangement mit der sozialistischen Regierung.

¹⁰² Vgl. Heino Falckes Hoffnung auf einen verbesserlichen Sozialismus, obwohl ihm bewusst war, wie er hinterher zugab, dass der Sozialismus nicht wirklich verbesserlich war; *Heino Falcke*, „...oder war nicht eine Reform des Sozialismus aus sich heraus zu keiner Zeit eine wirkliche Möglichkeit?“, in: Findeis/Pollack (Hrsg.), *Selbstbewahrung oder Selbstverlust* (wie Anm. 28), 420–461.

¹⁰³ *Graf*, *Eine Ordnungsmacht eigener Art* (wie Anm. 4), 311.

Das letzte Motiv schließlich lenkt den Blick auf den transferhistorischen Aspekt: Der Westen bestärkte wesentlich den Anpassungsweg. Internationale Diskurse insbesondere im Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf, die den Kapitalismus zunehmend kritisch und den Sozialismus entsprechend positiv einordneten, prägten die Theologie des BEK in hohem Maße. Gerade auch von westlichen Theologen kam die Anregung, die Unterschiede in der Situation in Ost und West zu nivellieren. Die Säkularisierung schreite schließlich überall voran, der Osten sei mithin lediglich die Avantgarde, von der die Kirchen in weniger säkularisierten Ländern für die Zukunft nur lernen könnten. Diese Nivellierung führte zu einer Verharmlosung des antichristlichen Charakters staatssozialistischer Regierungen und nahm diesen die Verantwortung für die einmalige Säkularisierungsbewegung in ihren Ländern.

Der Historiker Christoph Kleßmann attestiert dem protestantischen Milieu, innerhalb der DDR-Gesellschaft eine Alternativkultur geboten zu haben.¹⁰⁴ Und tatsächlich erweist sich angesichts der ostdeutschen Mehrheitsgesellschaft die Pfarrerschaft mit der kleinen Schar der Christen als relativ unangepasst. Die oppositionellen Gruppierungen fanden Schutz bei den Kirchen, und das dissidentische Milieu rekrutierte sich zu einem beträchtlichen Teil aus kirchennahen Kreisen. Doch dies hing mit der soziokulturellen Beharrungskraft des isolierten Milieus und nicht mit der Dynamik der Theologie zusammen.¹⁰⁵ Die Theologie ließ sich zur Rechtfertigung des Anpassungsweges einspannen und leistete damit selbst einen Beitrag zum Bedeutungsrückgang des Protestantismus unter totalitären Gesellschaftsbedingungen. Die Theologie gab nicht die politische Haltung vor, sondern umgekehrt, die politischen Verhältnisse bestimmten die Theologie – ein merkwürdiges Fazit, wenn man bedenkt, welch reichen geistigen und geistlichen Schatz der Protestantismus einstmals beherbergt hatte.

Zusammenfassung

Der Aufsatz bietet den ersten konsistenten Überblick über den Wandel der politischen Positionen der protestantischen Theologie in der DDR. Mit Hilfe von Anregungen aus der *Cambridge School* der Ideengeschichte geht der

¹⁰⁴ Christoph Kleßmann, Zur Sozialgeschichte des protestantischen Milieus in der DDR, in: GG 19, 1993, 29–53, hier 52.

¹⁰⁵ Vgl. Ralph Jessen, Akademische Elite und kommunistische Diktatur. Die ostdeutsche Hochschullehrerschaft in der Ulbricht-Ära. (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 135.) Göttingen 1999, 437.

Text der Frage nach, inwieweit die ostdeutsche evangelische Theologie Resistenzpotential gegenüber dem politischen Anpassungsdruck des SED-Regimes aufzubringen vermochte. Dabei widersprechen die Autoren der in der Forschung verbreiteten Auffassung, die Protestanten hätten die Theologie in obrigkeitstreuer Tradition einmal mehr den neuen Verhältnissen angepasst. Vielmehr lässt sich ein deutlicher Bruch nach 1945 erkennen, eine jahrelang anhaltende Kritik an der atheistischen Regierung und ein theologisches Ringen um ein angemessenes Obrigkeitsverständnis. Erst äußere Anlässe brachten die Kirchen dazu, ihre fundamentalkritische Theologie Zug um Zug aufzugeben. Dazu gehört die Zementierung der deutschen Teilung, die den Rückhalt der ostdeutschen Kirchen in der gesamtdeutschen EKD schwächte, oder auch die Ungleichheit in der Verteilung der Machtmittel, die die Kirchen an den Staat auslieferten. Neben diesen strukturellen Gründen benennen die Autoren ideelle Motive wie die Kritik an der Institution EKD, durch die sich die jüngeren Theologen von der älteren Generation ablösen wollten. Einflussreich waren auch internationale ökumenische Diskurse, die seit den siebziger Jahren den Kapitalismus zunehmend kritisch und den Sozialismus entsprechend positiv einordneten. Obwohl die wenigen verbliebenen Christen sich immer wieder unangepasst verhielten, ließ sich die Theologie insgesamt mehr und mehr zur Rechtfertigung des Anpassungsweges einspannen. Nicht sie bestimmte die politische Haltung. Vielmehr gaben äußere Faktoren die theologischen Positionsbestimmungen der Kirche vor.