

»Freiheit in Grenzen« – ein Bild vom Protestantismus in der DDR

Von Prof. Dr. Veronika Albrecht-Birkner, Professorin für Kirchengeschichte in Siegen

»Bilder tauschen – Kirche in der DDR«,
Evangelische Akademie Thüringen,
Neudietendorf, 12. – 14. September 2019

1. Freiheit und Grenzen – Theologie und Politik

Im Rahmen des Bildertauschs über die Kirche in der DDR, der Gegenstand dieser Tagung ist, möchte ich mit »Freiheit in Grenzen« ein Bild vorstellen, das zunächst einmal ein Paradox darstellt: »Freiheit« und »Grenzen« scheinen sich per se zu widersprechen.¹ Für Joachim Gauck z.B. stellte die Situation der Menschen in der DDR eine eindeutig unfreie und damit negativ konnotierte Situation der »Unfreiheit« dar,² wie kürzlich in einer ZDF-Reportage erneut eindrücklich zu erfahren war. Klar ist, dass bei einer solchen Sicht die politische Perspektive dominiert, bei der per se »Freiheit« mit »Bundesrepublik« und »Unfreiheit« mit »DDR« zu assoziieren sind. Mein Ansatz verbindet »Freiheit« auch nicht in dem Sinn mit »DDR«, dass ich sagen wollte, es sei doch nicht in jeder Hinsicht eine Diktatur und somit irgendwie auch »alles nicht so schlimm« gewesen. Mit geht es vielmehr darum zu zeigen, dass speziell dem Protestantismus in der DDR innerhalb der vom SED-Staat gezogenen äußeren und ideologischen Grenzen zumindest teilweise eine eigentlich überraschend deutliche Affinität zur Signatur der Freiheit eignete. Diese, so meine These, speiste sich aus dem theologischen Fokus auf der befreienden Dimension des Evangeliums gegenüber der Welt und implizierte nicht nur die Möglichkeit, sondern auch den Anspruch befreiten Handelns in allen Lebensbereichen – nicht zuletzt gegenüber dem diktatorisch agierenden SED-Staat.

Mit diesem Ansatz verbindet sich die These, dass es kausale Zusammenhänge zwischen theologischen und politischen Haltungen gibt, die nicht beliebig sind, und dass es auch konkrete theologische und politische Haltungen waren, die konkrete Entwicklungen in der DDR vorantrieben oder eben auch nicht. Das ist keineswegs selbstverständlich. Insbesondere Vertreter der Leipziger religionssoziologischen Schule mit Detlef Pollack als federführendem Theoretiker betonten, dass Theologie in der DDR grundsätzlich opportunistisch, durch »die politischen Verhältnisse« in der DDR in deren Veränderungen und den »Einfluss theologischer Überlegungen aus dem Westen«

gelenkt, aber in keinem Fall eigenständig und handlungsleitend gewesen sei.³ Theologisch impliziert dies eine auf jegliche Differenzierung verzichtende Einordnung des Protestantismus in der DDR als »Links-Protestantismus« nach dem Muster der entsprechenden Abgrenzungen innerhalb der EKD seit dem Ende der 1960er Jahre.⁴ Gemäß diesem Narrativ setzte im Protestantismus der DDR bereits 1956 eine unsachgemäße »Spiritualisierung der politischen Lage« ein. Die 1980er Jahre seien dann von einer endgültigen »Theologische[n] Erschlaffung« sowie »Weltfremdheit vieler Theologen« geprägt gewesen.⁵ Zu dieser Sicht gehört die Rede vom gewissermaßen gesetzmäßig erfolgten »Zusammenbruch« der DDR, die die Frage nach den historischen Akteuren und deren Motiven in den Bereich allenfalls tolerierbarer nostalgischer Erinnerungen verweist.

2. Fallbeispiel Auseinandersetzungen mit der sozialistischen Leistungsethik

Zur Veranschaulichung des Zusammenhangs zwischen dem theologischen Fokus auf der befreienden Dimension des Evangeliums und dem Anspruch befreiten Handelns in allen Lebensbereichen im Protestantismus der DDR möchte ich zunächst einige Beispiele aus dem Bereich der Auseinandersetzung mit der Propagierung des »neuen sozialistischen Menschen« durch den SED-Staat vorstellen. Der eigentliche Beginn dieser Auseinandersetzung mit der Anthropologie des SED-Staats war mit der Propagierung der »10 Gebote für den neuen sozialistischen Menschen« auf dem V. Parteitag der SED im Juli 1958, durch die die gezielte Konstruktion einer Persönlichkeitstheorie überhaupt erst zu einem expliziten Gegenstand der SED-Propaganda wurde, gegeben.⁶ Die Förderung der Leistungsbereitschaft war insbesondere Gegenstand des siebten »Gebotes«: »Du sollst stets nach Verbesserung deiner Leistungen streben, sparsam sein und die sozialistische Arbeitsdisziplin festigen.«⁷ Mit diesen Geboten wurde die für den Marxismus-Leninismus konstitutive Ideologisierung der Arbeit zu einer quasi-religiösen Anthropologie unter dem Etikett »sozialistische Persönlichkeit« ausgebaut. Die Gebote wurden auch in das 1961 erschienene neue Arbeitsgesetzbuch der DDR aufgenommen, wo sie einen weiten Handlungsspielraum zur Reglementierung eröffneten, indem es z. B. hieß, dass Konfliktkommissionen bei »Verstößen gegen die Gebote der sozialistischen Moral, insbesonde-

re der Arbeitsmoral« tätig werden und überhaupt zur »Erziehung der Werktätigen im Sinne der Gebote der sozialistischen Moral« wirken sollten.⁸

Äußerungen zur sozialistischen Arbeitsethik von protestantischer Seite, die seit den späten 1950er Jahren nachweisbar sind, bezogen sich speziell auf diese Ideologisierung der Arbeit – seit den 1960er Jahren unter zunehmender Fokussierung auf die Kategorie »Leistung« philosophisch etabliert als »sozialistisches Menschenbild« – und rekurrten im Kern auf die befreiende Botschaft der Rechtfertigungslehre. Interessant ist in diesem Zusammenhang z.B. eine Predigtmeditation von Werner Krusche, zu diesem Zeitpunkt Studiendirektor des sächsischen Predigerseminars in Lückendorf bei Zittau, aus dem Jahr 1963 über Gal 2,16–20, die offenbar sowohl kurz- als auch langfristig außerordentlich breit rezipiert worden ist.⁹ Krusche sprach von einer »prinzipielle[n] Aufhebung des Leistungsprinzips durch das Heilsprinzip«, deren Grund »[n]icht einfach unser Unvermögen, sondern Gottes Wille« sei (18). Mit jedem Getauften sei »etwas Grundlegendes passiert«, so dass er sagen könne: »der Gehorsamstod Jesu ist zu einem Ereignis meines eigenen Lebens geworden. Indem ich mit ihm in Existenzgemeinschaft kam, ist der Mensch, der ich von Natur aus bin: der auf Leistungsforderungen ansprechbare und durch Leistungen gelten und sich behaupten wollende und damit sich selber suchende Mensch, gestorben.« (19) Dass der »Artikel von der Rechtfertigung heute nicht gefragt sei«, wie man allenthalben höre, könne »ja doch wohl nicht die Aufforderung in sich schließen wollen, nun endlich einmal mit einem gefragteren Artikel aufzuwarten« – etwa der »Frage nach dem Wohl (nach der Weltgestaltung)« anstelle des Heils (20). Dass »unser Leben [...] gerechtfertigt, als ein recht verwaltetes erwiesen sei durch unsere – berufliche und moralische – Lebensleistung, – dieses Denken« sitze »uns tief im Blut«. »Dieser Religion der Leistung« begegne man »auf Schritt und Tritt« – »[a]uch in der Kirche« (22). »Wer sein Leben verantwortet« wisse »durch Jesus Christus«, mache »resolut Schluß mit der Torheit, das Bestehen seines Lebens durch seine Leistungen erwiesen oder infrage gestellt zu sehen« und sei »freigesetzt zu einem sich selbst vergessenden Tun«. Denn mit »individualistischem Heilsegoismus« habe »der Rechtfertigungsglaube nun eben einmal nichts zu tun« (23). Vor dem Hintergrund der dargestellten Relevanz des Leistungsprinzips in der quasi-religiösen Anthropologie des SED-Staates ist es evident, dass Krusches Botschaft als eine genuin theologische zugleich erhebliche politische Implikationen hatte.

Ähnliches lässt sich feststellen im Blick auf das wesentlich bekanntere – obwohl seinerzeit nicht gedruckte – Referat Heino Falckes vor der Synode des Kirchenbundes in Dresden »Christus befreit, darum Kirche für andere« aus dem Jahr 1972. Falcke sprach u.a. davon, dass Christus vom »Druck des Leistungsprinzips« als »Knechtschaft der Sünde und des Gesetzes« befreie.¹⁰ Einen ganzen Abschnitt widmete er dem Thema »Befreite Menschen in Arbeit und Freizeit« (100–103) und stellte hier grundsätzlich fest, dass Christen vor dem Hintergrund der »Befreiung durch Christus [...] der Behauptung widersprechen« müssten, »dass der Mensch durch die Arbeit zum Menschen werde, die Arbeit Sinnerfüllung seines Lebens sei und darum zu seinem ersten Lebensbedürfnis werden müsse« (101). »Denn in diesem Denken« werde »der Mensch zum Gefangenen seiner eigenen Leistungsmentalität, in der er sich selbst überfordert und vor dem Nichts steht, wenn er nichts mehr leisten kann oder keine Anerkennung findet« (ebd.). »Das Leistungsprinzip« habe »seine begrenzte gesellschaftliche Funktion, wo es aber regiert, da ist der Mensch in Gefahr, an seinem Nutzwert gemessen, prinzipiell ersetzbar und letztlich verdinglicht zu werden« (ebd.). Christi »Verheißung des Reichs der Freiheit« zielen auf die »Vision einer Gesellschaft, wo der Mensch nicht nach seinen Leistungen und Fähigkeiten eingestuft, sondern aus Liebe bejaht wird und aus ihr seine Würde empfängt« (ebd.). Die massiven Maßnahmen von staatlicher Seite gegen eine Verbreitung dieses Referats¹¹ belegen klar, dass dessen theologische Befreiungsbotschaft vom SED-Staat als politisch äußerst gefährlich wahrgenommen wurde.

Ähnliche Argumente finden sich auch in der Ausarbeitung des Ausschusses »Kirche und Gesellschaft« des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) von 1976 zu der Frage »Wie ist das Verhältnis des christlichen Glaubens zu Ideologien zu bestimmen?«.¹² Frei nach Mk 2,27 wurde hier gefordert, »daß der Sozialismus um des Menschen willen da ist und nicht der Mensch um des Sozialismus willen« (208). Als »Theologische Kritik« verweist der Ausschuss »ideologiekritisch« u.a. auf die Notwendigkeit der befreienden Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, gemäß derer »die Menschlichkeit des Menschen« bewahrt werde, »indem sie ihn vor der Verwechslung des Heils, aus dem er lebt, mit dem Wohl, für das er arbeitet«, bewahre »und ihn so vor illusionärer Selbstüberforderung und totalitärer Fremdüberforderung«, auch durch das »Leistungsgesetz«, in Schutz nehme (211). Seit der zweiten Hälfte der 1970er Jahre dehnte der Aus-

schuss »Kirche und Gesellschaft« seine rechtfertigungstheologisch fundierte Argumentation dezi- diert aus auf die Kritik am Machbarkeitsglauben der wissenschaftlich-technischen Zivilisation und dessen globalethischen Implikationen.¹³

3. Reizwort »Wächteramt«

Wenn man im Protestantismus der DDR nach Zusammenhängen zwischen dem theologischen Fokus auf der befreienden Dimension des Evan- geliums und dem Anspruch befreiten Handelns in allen Lebensbereichen, der zwangsläufig politisch relevant werden musste, sucht, kommt man nicht vorbei an dem Stichwort, oder besser Reizwort, »Wächteramt«. Zur Erinnerung: Der Begriff »Wächteramt« meint eine kritische Begleitung staatlicher Politik als Teil öffentlicher Verantwor- tung der Kirche nach dem Vorbild alttestamentli- cher Prophetie – unter dem Kriterium, dass der Staat die ihm gemäß göttlichem Auftrag zukom- menden Funktionen (Sorge für Frieden und Ord- nung) erfüllt. Er wurde in der reformierten Tradi- tion der Lehre von der Königsherrschaft Christi geprägt, lässt sich aber ebenso aus der lutheri- schen Zwei-Reiche-Lehre ableiten (vgl. These 5 der Barmer Theologischen Erklärung).¹⁴

Historisch greifbar wird der Begriff »Wächteramt« in der DDR-Kirchengeschichte erstmals in der Görlitzer Kirche, wo er sich in den 1950er Jahren in dezidiertem Anknüpfung an bekennniskirchli- che Traditionen etablierte. 1951 wurde in der Görlitzer (zu dieser Zeit noch: Schlesischen) Kir- che eine Verfassung verabschiedet, in der in An- knüpfung an die Barmer Theologische Erklärung die Wahrung des Wächteramtes der Kirche als Aufgabe des Bischofs wie auch der Synode ver- ankert wurde¹⁵ – ein singulärer Vorgang in den deutschen Landeskirchen. Die praktischen Ent- wicklungen zeigen, dass diese verfassungsmäßige Verankerung des Wächteramtes in der Görlitzer Kirche auch praktisch den Kurs der Kirchenlei- tung bestimmte. Seit der Gründung der DDR ge- rieten Bischof Ernst Hornig wie auch der 1952 zum Oberkonsistorialrat berufene Hans-Joachim Fränkel aufgrund systemkritischer Äußerungen zunehmend in den Fokus des SED-Staates und bald auch des MfS. Dabei avancierte der Aus- druck »Wächteramt« auf staatlicher Seite zur »kürzestmöglich[e] Formel für Anspruch und Anliegen der Kirche«.¹⁶ Praktisch bedeutete dies, dass die Görlitzer Kirchenleitung in öffentlichen Erklärungen sowie Briefen an Vertreter der SED- Regierung vielfach kritisch zu Maßnahmen des Staates Stellung nahm, u.a. zu den Ereignissen vom 17. Juni 1953, im Zusammenhang mit der

DDR-Bildungspolitik und mit der Einführung der Jugendweihe. Anlässlich der Niederschlagung des Volksaufstandes in Ungarn fand in Görlitz 1956 ein Friedensgottesdienst statt. In der Folge wurde Hornig von Seiten des Rates des Bezirkes Dresden 1957 vorgeworfen, dass die Pfarrer der Schlesi- schen Landeskirche durch »feindliche Kräfte vom Westen her« beeinflusst seien, die »das Verhältnis zwischen Staat und Kirche zu stören versuchen«, wobei sich der Bischof »vehement vor seine Pfar- rer und Mitarbeiter« stellte.¹⁷ Bis 1960 spitzten sich die Konflikte so weit zu, dass es in MfS- Operativplänen hieß, die schlesische Kirche habe »keine Daseinsberechtigung in unsrem Staat« mehr, Hornig und Fränkel müssen abgeurteilt werden«.

Unter Hornigs Nachfolger Fränkel hat sich dieser politische Kurs unter expliziter Berufung auf die Barmer Theologische Erklärung und das Wäch- teramt der Kirche bis zur »Fränkelschen Wende« in den späten 1970er Jahren fortgesetzt. So ließ Fränkel z.B. den Pfarrern des Görlitzer Kirchen- gebietes nach dem Einmarsch in Prag 1968 eine Fürbitte zur Verlesung im Gottesdienst zukom- men und schrieb im Auftrag der Kirchenleitung einen Brief an Ulbricht, in dem er sich für Verhaf- tete einsetzte.¹⁸ 1972 lautete die Einschätzung des Staatssekretariats für Kirchenfragen: »Das Gebiet der Kirche Görlitz unter Leitung von Bischof Fränkel muß als das politisch negativste in der DDR eingeschätzt werden.«¹⁹ Einen Höhepunkt erreichten die Görlitzer Staat-Kirche-Auseinander- setzungen 1973 im Zusammenhang mit den von Fränkel gehaltenen Vorträgen anlässlich der Sy- nodaltagung in Görlitz (»Ein Wort zur öffentli- chen Verantwortung der Kirchen in der gegen- wärtigen Stunde«) und – auf Einladung des säch- sischen Landesbruderrates – in der Annenkirche in Dresden (»Was haben wir aus dem Kirchen- kampf gelernt?«).²⁰ In beiden Vorträgen bot Frän- kel unter Rekurs auf die Barmer Theologische Erklärung Einschätzungen zur Lage von Kirche und Christen in der DDR, die als Äußerungen einer Kirchenleitung hinsichtlich ihres politisch kritischen Potentials m.E. als einzigartig im Pro- testantismus der DDR einzuordnen sind. Dies schloss deutliche Kritik am Führungsanspruch der SED ebenso wie an einer zu starken Anpassung der Kirchen an den SED-Staat ein. Insofern Frän- kel dabei auf den Kirchenkampf rekurrierte, zog er hinsichtlich des abzuwehrenden ideologischen Absolutheitsanspruchs direkte Parallelen zwi- schen der NS- und der SED-Diktatur.

Man kann sagen, dass der theologische Begriff des »Wächteramtes« in der Perspektive des SED-Staates seit den 1950er Jahren für jeglichen Anspruch der Kirche auf ein politisches Mandat stand. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass im Zuge der Etablierung des Ausdrucks »Kirche im Sozialismus« in den frühen 1970er Jahren von staatlicher Seite vehement darauf gedrängt wurde, ihn als Bestandteil kirchlicher Selbstverortung als Kirchenbund in der DDR endgültig aufzugeben. Deutlich greifbar wird dies im Protokoll eines Gesprächs des Staatssekretärs für Kirchenfragen Hans Seigewasser mit der Leitung des Kirchenbundes unter Vorsitz von Albrecht Schönherr, das im Juni 1972 – also zehn Tage vor dem Beginn der Synode des BEK in Dresden, auf der Falcke sein Referat »Christus befreit, darum Kirche für andere« hielt – stattgefunden hat. Laut dem vom Staatssekretär angefertigten Protokoll hatte Schönherr in diesem Gespräch zunächst geäußert, dass der Begriff des »Wächteramtes« »unglücklich«, der der »kritischen Solidarität« aber berechtigt sei, wogegen er im weiteren Verlauf des vierstündigen Gesprächs – nachdem von staatlicher Seite darauf hingewiesen worden sei, dass »kritische Solidarität« und »Wächteramt« identisch seien, – geäußert habe, dass der Ausdruck »gesellschaftliches Engagement« wohl »richtiger« als der der »kritischen Solidarität« sei.²¹

Unabhängig davon, ob diese Angaben den tatsächlichen Verlauf des Gesprächs wiedergeben, zeigen sie, mit welcher Vehemenz von staatlicher Seite darauf gedrungen wurde, den Begriff des »Wächteramtes« aufzugeben – eben weil er eindeutig als politisch gefährlich galt. Unmittelbar im Hintergrund standen hier noch die Reaktionen der Kirchen auf die Niederschlagung des Prager Frühlings unter Beteiligung der DDR, im Zuge derer Seigewasser im September 1968 eingeschätzt hatte, »daß einige Kirchenleitungen unter dem Eindruck der Hilfsmaßnahmen vom 21.8.1968 für die ČSSR eine negative Haltung einnahmen und in bisher nicht dagewesenem Maße gegen unseren Staat aktiv werden. Offensichtlich wollen diese Kirchenleitungen die Gelegenheit nutzen[,] das Wächteramt gegenüber dem Staat herauszustellen.«²² Diese Bemerkung hatte sich in besonderer Weise gerade auf Schönherr als Verwalter des Bischofsamtes in der Brandenburgischen Kirche bezogen. Vor Schönherr als potentiell Nachfolger des Greifswalder Bischofs Friedrich-Wilhelm Krummacher in der Leitung der Konferenz der Kirchenleitungen in der DDR war in diesem Zusammenhang ausdrücklich gewarnt worden. Auch Werner Kruusche, inzwischen Bischof in der Kirchenprovinz

Sachsen, wurde Anfang der 1970er Jahre von Seiten des Staates vorgeworfen, »ein Wächteramt einer privilegierten Kirche« gegenüber einem Staat mit »liberalisiertem«, »demokratisiertem« und »vermenschlichtem« Sozialismus« im Sinne des Prager Frühlings »errichten zu wollen«, »die ideologische Unterwanderung des »Bundes« zu organisieren und die sozialistische Entwicklung ideologisch zu stören«.²³

4. Freiheit, Dienst, »Politische Diakonie« und »Begrenztes politisches Mandat« der Kirche

Wenn man für den Protestantismus in der DDR einen Zusammenhang zwischen dem theologischen Fokus auf der befreienden Dimension des Evangeliums und dem Anspruch befreiten Handelns in allen Lebensbereichen mit politischen Konsequenzen behauptet, muss man auch von Zusammenhängen zwischen anderen theologischen Präferenzen und deren politischen Implikationen sprechen. Als strukturelles Pendant ist dabei insbesondere die Betonung der Signatur des Dienens – der Diakonie – zu nennen, ebenfalls christologisch fundiert und an der Barmer Theologischen Erklärung orientiert. Im Gegensatz zu Positionen, die Freiheit bzw. Befreiung als eigenständiges Merkmal christlicher Existenz und Hingabe an die Welt im Sinne von deren kritischer Begleitung in den Vordergrund stellten, rekurrerten Positionen, die das Dienen betonten, auf Selbstverleugnung der Kirche und Hingabe an die Welt im Sinne eines bewussten Verzichts auf korrigierende Funktionen gegenüber der Welt. Diese unterschiedlichen theologischen Optionen zogen gegensätzliche politische Optionen nach sich.

Dieser Gegensatz lässt sich am eindrucklichsten immer an der Gegenüberstellung der im Jahre 1963 von der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen verabschiedeten »Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche in der DDR« und den daraufhin vom Weißenseer Arbeitskreis verfassten »Sieben Sätze von der Freiheit der Kirche zum Dienen« veranschaulichen.²⁴ So ähnlich die Überschriften klingen: von »Freiheit und Dienst« zu reden, heißt, die Freiheit dem Dienst vorzuordnen; von der »Freiheit der Kirche zum Dienen« zu reden, heißt, die Freiheit dem Dienst unterzuordnen. Bekanntlich war es Karl Barth, der in seinem »Theologischen Gutachten« über die Zehn Sätze die dort nicht aufgehobene Ambivalenz von Freiheit und Dienst der Kirche kritisiert und stattdessen vorgeschlagen hat, von der »Freiheit der Kirche zum Dienst« zu sprechen.²⁵ »Der Anschein hätte dann«, so meinte er, »vermieden werden

können, als ob der Nachdruck der ganzen Aussage [...] doch mehr in der Verteidigung der »Freiheit« der Kirche als in der Erklärung und Einschärfung ihres »Dienstes« liegen möchte.²⁶ Grundsätzlich hätte der »Gehorsam des Glaubens« positiv thematisiert werden müssen. Eben diese Barthschen Forderungen erfüllten – teils wörtlich – die »Sieben Sätze von der Freiheit der Kirche zum Dienen« des Weißenseer Arbeitskreises.²⁷ Was dabei herauskam, war ein Text, der im Gegensatz zu den »Zehn Artikeln« gegen jegliche ideologiekritische Rolle der Kirche argumentierte.

Es ist hier nicht der Ort, die Texte im Einzelnen zu analysieren. Ich greife erneut nur das Beispiel der Auseinandersetzung mit dem Themenbereich Arbeit und Leistung heraus. Dass die »Zehn Artikel«, deren formale Anlehnung an die Barmer Theologische Erklärung auf der Hand liegt, auch als Reaktion auf die »Zehn Gebote der sozialistischen Moral« verstanden werden können, liegt ebenfalls nahe. Im Artikel über die Arbeit wird hier betont, dass namentlich die »Arbeitskraft« zu den von Gott anvertrauten »Güter[n] der Schöpfung« gehöre, die der Mensch »in Verantwortung« vor Gott »gebrauchen« solle.²⁸ Der göttliche Auftrag, mit der Arbeit »unserer eigenen Lebenserhaltung und der unserer Mitmenschen [zu] dienen und darin Gott [zu] ehren«, verleihe »der Arbeit ihre Würde und ihr rechtes Maß«. Da »unser Leben unter dem Fluch der Sünde« stehe, sei »die Arbeit aber auch Mühsal und Last, die wir selbst noch steigern, wenn wir in ihr ein Mittel zur Selbsterlösung sehen«. Christus mache »uns frei von der Vergötzung der Arbeit«, denn er wolle »nicht, daß der Mensch zum Sklaven der Arbeit werde«. Sein Segen ermögliche es, »auch in unbefriedigender oder scheinbar vergeblicher Arbeit treu [zu] sein«. Als »Handeln im Unglauben« wird u. a. der »Irrtum« bezeichnet, »als habe die Arbeit den Menschen geschaffen und könne ihn nun auch erlösen, oder wenn wir an ihrem Sinn verzweifeln, weil wir mit unseren Illusionen scheitern«.

Die vollständig andere Positionierung der »Sieben Sätze« des Weißenseer Arbeitskreises zum Thema Arbeit lässt bereits die Überschrift zum entsprechenden Abschnitt »Der Glaubensgehorsam im Arbeiten und Denken« erahnen.²⁹ Unter terminologischer Anspielung auf das seit 1954 zur Jugendweihe überreichte Buchgeschenk wurde es hier zu einer Anforderung des »Glaubensgehorsams« erklärt, »Weltall, Erde und Mensch« als »das legitime Objekt unserer Arbeit und Erkenntnis« anzusehen.³⁰ »[W]issenschaftliche Forschungen« seien »ebenso wenig wie nützliche und küh-

ne Arbeit [zu] verachten und [zu] beargwöhnen«. Der zentrale Begriff, der in dem kurzen Abschnitt sieben Mal vorkommt, ist der der »Wirklichkeit«. Die »gesamte Wirklichkeit« gelte es »sachgerecht zu erforschen, sie zum Wohle der Menschen zu bearbeiten, zu verändern und zu benutzen und alle Ideologie an der Wirklichkeit selbst zu messen«, »ohne Gott als Lückenbüßer einzusetzen, wo unser Wissen und Können noch unvollkommen ist«. »Gottes Wahrheit« und »das aller Wirklichkeit überlegene Wort Gottes« seien davon unberührt, weshalb »wissenschaftliche Forschung« keineswegs »zum Unglauben [...] verführen« werde. Der »Gegensatz« von »Theismus und Atheismus« sei nicht »mit dem Gegensatz von Glauben und Unglauben« gleichzustellen. Unter Rekurs auf den Schöpfungsauftrag wurde »Wirklichkeit« hier zur eigentlich maßgeblichen Kategorie erhoben, von der religiöse Kategorien unberührt seien. Im Gegensatz zu den »Zehn Artikeln« wurde damit der uneingeschränkte Naturwissenschafts- und Arbeitspositivismus der SED-Ideologie theologisch geradlinig unterstützt.

Von Interesse ist an dieser Stelle auch ein Blick nach Thüringen. Denn die dienende Funktion der Kirche, namentlich gegenüber dem Staat, spielte eine entscheidende Rolle bei dem allgemein als »Thüringer Weg« bezeichneten Kurs der Thüringer Kirchenleitung seit den 1950er Jahren.³¹ Was diesem staatsloyalen Kurs theologisch zugrunde lag, war ein in der deutschchristlichen Tradition wie auch im lutherischen Flügel der Bekennenden Kirche bestimmend gewesenes, neulutherisches Verständnis von Zwei-Reiche-Lehre, das auf eine Trennung von Staat und Kirche im Sinne eines Interessenausgleichs hinauslief.³² Der Erlanger Neutestamentler Lukas Bormann hat als eine Konstante hier den Gedanken einer »dem Staat dienenden und dadurch möglichst machtvollen Kirche« ausgemacht.³³ Seit den 1960er Jahren lautete das hierzu gehörige Label in Thüringen »Politische Diakonie« (also die griechische Variante des Wortes »Dienst«) – greifbar markant in der 1967 von Gerhard Lotz herausgegebenen Publikation von Reden und Aufsätzen Mitzenheims aus den Jahren 1946 bis 1966 unter eben diesem Titel, womit Lotz den Begriff aufnahm, den Mitzenheim seit 1963 für seinen Kurs selbst verwendete.³⁴ Der 1971 erschienene Fortsetzungsband erweiterte das Label zu »humanistische[] politische[] Diakonie«, verband die theologische Signatur des Dienens also mit dem in der Ideologie des SED-Staates zentralen Label »Humanismus«.³⁵

Im benachbarten Sachsen liefen die Dinge insofern verschieden, als die lutherische Zwei-Reiche-

Lehre hier zwar ebenfalls maßgeblich war, aber spätestens in den 1980er Jahren anders interpretiert wurde, nämlich im Sinne einer – man könnte sagen: gemäßigten – Form eines wächteramtlichen Verständnisses der Kirche. Dieses manifestierte sich in der von Bischof Johannes Hempel eingebrachten Formel »begrenzt politisches Mandat der Kirche«, deren wächteramtliche Implikationen Sebastian Engelbrecht auf eine spezifisch sächsische theologiegeschichtliche Linie seit Franz Lau und dem Bischofswerdaer Arbeitskreis sächsischer Pfarrer zurückgeführt hat.³⁶ Dabei habe sich, so Engelbrecht, »die selbstgesetzte ›Grenze‹ bei Hempel im Blick v.a. auf die Friedensgebete bis zum Herbst 1989 »immer mehr zugunsten des politischen Redens und Handelns der Kirche« verschoben.³⁷ Diesen Entwicklungen ist auch die aktive Rolle Sachsens bei den Ökumenischen Versammlungen der Jahre 1988/89 zuzuordnen.

5. »Kirche im Sozialismus«, Lernmetapher und »Gesellschaftliche Diakonie« im BEK

Unter dem Aspekt der Ambivalenz der Metaphern »Freiheit« und »Dienst« ist auch noch einmal anzuknüpfen an die Weichenstellungen der frühen 1970er Jahre auf Ebene des BEK, von denen schon die Rede war. Aufschlussreich ist hier zunächst einmal Schönherrs Feststellung von 1988, dass der BEK sich primär an den »Sieben Sätze[n] von der Freiheit der Kirche zum Dienen« des Weißenseer Arbeitskreises – an denen er selbst mitgearbeitet hatte – orientiert habe und orientiere.³⁸ Als maßgebliche Metapher für diesen dienstbetonten Kurs des BEK hatte sich seit den frühen 1970er Jahren die des »Lernens« durchgesetzt, wobei Schönherr selbst bei deren Etablierung eine zentrale Rolle gespielt hatte. Theologisch im Hintergrund stand dabei, wie Wolfgang Thumser gezeigt hat, der bewusste Verzicht auf ein Wächteramt der Kirche gegenüber dem Staat zugunsten der Einnahme einer Haltung des »Lernens« von der (im Sinne Dietrich Bonhoeffers) »mündig gewordenen« Welt.³⁹ Dieser Kurs korrespondierte mit der staatlicherseits gewünschten Akzeptanz der Formel »Kirche im Sozialismus«.⁴⁰

Die hohe Relevanz der Lernmetapher für das Selbstverständnis des BEK wird deutlich greifbar anhand der ersten historischen (Selbst-) Dokumentation von dessen Arbeit, die 1981 in der Evangelischen Verlagsanstalt in Ost-Berlin unter dem Titel »Kirche als Lerngemeinschaft« veröffentlicht wurde.⁴¹ Als maßgebliche Impulse für deren Etablierung erscheinen in diesem Band das von Schönherr 1974 vor der Bundessynode gehalten

tene Referat »Kirche als Lerngemeinschaft« sowie das zweite auf dieser Synode gehaltene Grundsatzreferat von dem Studienleiter des Templiner Pastoralkollegs Horst Kasner zum Thema »Kirche als Gemeinschaft von Lernenden«.⁴² Schon 1979 legte Schönherr eine erste Überblicksdarstellung zur Geschichte der protestantischen Kirchen in der DDR vor, die strukturierend mit den immer wiederkehrenden Fragen »Was haben wir gelernt? Was müssen wir noch lernen?« arbeitete.⁴³ Das Wahrnehmen politischer Verantwortung und vor allem die Aufgabe, »[i]n der sozialistischen Gesellschaft verantwortlich mit[zul]eben« (376), nahmen hier thematisch den breitesten Raum ein. Insgesamt lief der Text auf ein Plädoyer für das Selbstverständnis als »Kirche im Sozialismus« in der Tradition der von Ulbricht 1960 propagierten Übereinstimmung von Christentum und humanistischen Zielen des Sozialismus und die Fiktion eines auf kirchlicher *und* staatlicher Seite sich fortsetzenden Lernprozesses mit dem Gespräch von 1978 als »Krönung und neuer Anfang« (Erich Honecker) hinaus (379). Im Gespräch und in der Kooperation von »Staatsorganen und Kirchenleuten«, so wünschte Schönherr, mögen »eine Unbefangenheit und Natürlichkeit Platz greifen [...], die es erlaubt, so offen und wahrhaftig miteinander zu reden, daß man seine Gründe und Ziele ohne Befürchtungen nennen kann« (380). Die Metapher des Lernens, so wird hier deutlich, stand im Besonderen für die Fiktion der Herausbildung eines vermeintlich partnerschaftlichen Gegenübers zum SED-Staat seit den 1970er Jahren mit einer deutlichen Tendenz zur Übernahme von dessen ideologischen Prämissen.

Im unmittelbaren Umfeld des BEK spielte aber auch explizit die Metapher des Dienens eine Rolle, und zwar in Gestalt des Stichwortes »Gesellschaftliche Diakonie«. Unter dieser Überschrift arbeitete der Teilbereich der 1974 als theologisch-soziologisches Institut des Kirchenbundes gegründeten Studienabteilung des BEK zu gesellschaftlich und politisch relevanten Themen.⁴⁴ Bereits in den 1970er Jahren erstellte diese allerdings insbesondere gesellschaftskritische Studien, die faktisch einem wächteramtlichen Selbstverständnis als Kirche entsprachen. Zum Bereich »Gesellschaftliche Diakonie« der Studienabteilung gehörte zum einen das Referat Friedensfragen, in dem bis 1990 federführend der katholische Theologe Joachim Garstecki tätig war und für die friedensethischen, -theologischen und -pädagogischen Äußerungen des BEK verantwortlich zeichnete. Diese umfassten ebenso umfangreiche praxisorientierte Handreichungen und Materialsammlungen zum BEK-Programm »Erziehung

zum Frieden« wie programmatische Stellungnahmen zu Fragen des Friedens mit in den 1980er Jahren zunehmender Fokussierung auf das Problem der Abschreckung. Die besondere Relevanz der Arbeit des Referats Friedensfragen für den BEK in den 1980er Jahren spiegelt sich in der Tatsache, dass die meisten Tagungen der Bundes-synode zwischen 1982 und 1988 mehr oder weniger zentral dem Friedensthema gewidmet waren. Die markanteste Äußerung der Synode in diesem Kontext war bekanntlich die »Absage an Geist, Logik und Praxis der Abschreckung« von 1987, die in ihrer theologischen und politischen Konsequenz an die Handreichung zur Seelsorge an Wehrpflichtigen von 1965 anknüpfte.⁴⁵

Zum Themenbereich »Gesellschaftliche Diakonie« arbeitete in der Studienabteilung unter der Leitung zunächst von Götz Planer-Friedrich und ab 1985 von Ehrhart Neubert zum anderen das Referat Sozialethik, das umfangreiche soziologische Studien mit gesellschaftskritischem Profil zur Lebenssituation der DDR-Bevölkerung vorlegte. Wie das konkret aussah, sei noch einmal an Beispielen aus dem Themenbereich Arbeit und Leistung demonstriert. Die Studienabteilung setzte sich u.a. intensiv mit dem aus der sowjetischen Ethik übernommenen, im marxistischen Diskurs der DDR seit den 1970er Jahren kursierenden und auch in der überarbeiteten Version der Verfassung von 1974 verankerten Schlüsselbegriff der »sozialistische[n] Lebensweise« und dessen leitungs-ideologischen Verbindungen mit dem Label »sozialistische Persönlichkeit« auseinander.⁴⁶ Als wichtigste Arbeiten sind in diesem Zusammenhang die Studien »Ökonomie – Leistung – Persönlichkeit. Ein Beitrag zur Suche nach einem christlichen Lebensstil in einer sozialistischen Gesellschaft« (1979), »Lebensweise« (1981), »Der Einfluß von Glaube und Gesellschaft auf die Gesundheit des Menschen« (1981) sowie »Der Sinn des Lebens und die Gesundheit des Menschen« (1984) zu nennen.⁴⁷ Es handelte sich hierbei um theologisch ebenso wie soziologisch und anthropologisch äußerst gründliche Untersuchungen, die im Kern die Frage nach dem Sinn des Lebens betrafen. Der ideologiekritische Fokus dieser Argumentation ist bereits evident, wenn man berücksichtigt, dass das Buchgeschenk zur Jugendweihe ab 1984 den Titel »Vom Sinn unseres Lebens« trug.

In Auseinandersetzung mit dem Postulat der »sozialistischen Lebensweise«, deren Herzstück die Selbstverwirklichung durch Arbeit sein sollte, wurden in großem Umfang erhebliche Widersprüche zwischen Theorie und Praxis des sozia-

listischen Leistungsprinzips benannt. Hierzu gehörte auch die Feststellung, dass das vorausgesetzte »sozialistische Bewusstsein« in der Breite nicht vorhanden und dass es auch gar nicht möglich sei, gleichzeitig auf maximale Produktionssteigerung und allseitige Persönlichkeitsentwicklung zu setzen. Massiv kritisiert wurde die Pädagogik mit der ideologisierten »Leistungsschule«⁴⁸. Grundlegend war die Kritik am »Konsumerismus« als Fokussierung auf die Befriedigung materieller Bedürfnisse parallel zum Leistungsprinzip, wie sie in der Formel »Ich leiste was! Ich leiste mir was!« auf den Punkt gekommen war. In Aufnahme und terminologisch zugleich auch in Abgrenzung zur verordneten »Lebensweise«-Diskussion begann man im Zuge dessen auf kirchlicher Seite, intensiv über Fragen des »Lebensstils« zu sprechen.⁴⁹ Dabei spielte der Rekurs auf die massiven, von der DDR-Regierung aber programmatisch verschwiegenen Umweltprobleme ebenso eine Rolle wie die wirtschaftliche Ungerechtigkeit in globaler Perspektive.

Insgesamt erklärten die Untersuchungen der Studienabteilung den Versuch, unter dem Label »sozialistische Lebensweise« eine auf Optimismus und Leistungsfähigkeit fokussierte Sinndeutung unter Absehung von der Leidensgestalt des Lebens anzubieten, für untauglich. Dagegen wurden die »Zweideutigkeit« menschlichen Lebens, die Notwendigkeit des Opfers und des Mitleidens betont und es wurde ein kausaler Zusammenhang zwischen Krankheit und Leistungs- bzw. Konsumprinzip als Sinnorientierung hergestellt. Theologisch stand hierbei implizit und explizit die reformatorische Rechtfertigungslehre im Hintergrund, denn »[t]heologisch gesehen«, so hieß es u. a., sei »ja der ständige Leistungsnachweis nur eine säkularisierte Form einer »Rechtfertigung durch Werke«.⁵⁰ Rekurrierend auf das lutherische »simul iustus et peccator« wie auch auf Luthers Freiheitsschrift wurden Unvollkommenheit, unvermeidliche Schuldhaftigkeit und daraus resultierende Erlösungsbedürftigkeit des Menschen betont. »[W]o der Mensch« anstelle der Rechtfertigung allein aus Gnade »durch eigenwillige Sinngebung Vorletztes zu Letztem bzw. Vorläufiges zu Endgültigem« mache, wie es in der sozialistischen Leistungs- und Konsumethik geschehe, verfehle »er die Sinnerfahrung im Blick auf das unbedingte Gültige«, hieß es.⁵¹

Wie auch beim Wächteramt registrierte der SED-Staat offensichtlich genau, dass und inwiefern im Rekurs auf die reformatorische Rechtfertigungslehre faktisch eine bedrohliche politische Sprengkraft lag. Greifbar wird dies in einem Diskussi-

onsbeitrag über »Leistung und Leistungsverhalten in den Reflexionen von Protestanten in der DDR« des Dozenten für marxistisch-leninistische Ethik an der pädagogischen Hochschule »Liselotte Herrmann« in Güstrow Peter Kroh auf einem wissenschaftlichen Kolloquium der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim Zentralkomitee der SED und dem Problemrat für Marxistisch-Leninistische Ethik aus dem Jahr 1986.⁵² Kroh betonte, dass man »alle jene geistigen Prozesse [...] untersuchen« müsse, »die sich auf Leistung und Leistungsverhalten im Sozialismus beziehen« (125). Als ein »kleines, aber durchaus nicht unwichtiges Detail« darunter seien »Religion, Kirche und Gläubige« zu beachten (ebd.). Hier könne festgestellt werden, dass in kirchlichen und theologischen Äußerungen der letzten Jahrzehnte in der DDR grundsätzlich »abwertende Positionen zur engagierten Arbeitstätigkeit im Sozialismus überwiegen« würden (ebd.). So finde sich »zum Beispiel recht häufig die These, daß der Mensch von Gott bedingungslos angenommen sei und vor Gott keiner eigenen Leistung bedürfe« (ebd.). »Abwertende Positionen zur Leistung im Sozialismus wurden und werden auch mit Hinweisen auf ihre angeblich persönlichkeitszerstörende [sic!] Wirkungen und sinnentleerenden Folgen vorgebracht.« (ebd.) Der Einfluss solcher Positionen müsse »weiterhin möglichst genau untersucht und verstärkt zurückgedrängt werden« (ebd.). Kroh beklagte also eine die Durchsetzung der Leistungsideologie in der DDR behindernde Strömung im ostdeutschen Protestantismus, die sich aus dem Rekurs auf die reformatorische Rechtfertigungslehre speiste.

6. Freiheitliche Kirchenstrukturen?

Die Wirkmächtigkeit theologischer Kritik am SED-Sozialismus war umso größer, insofern sie sich nicht über die Denkfigur des Systemgegensatzes zwischen westlichem Freiheitspathos und östlichem (Staats-) Sozialismus entkräften ließ, sondern – im Licht des Evangeliums und somit unter der Signatur des Kreuzes – Anspruch auf Mitgestaltung der DDR-Gesellschaft in Richtung auf die Einführung von mehr demokratischen Rechten und Freiheiten erhob. Dem entsprach strukturell, dass die protestantischen Kirchen nicht nur für Gemeinden, sondern auch für Gruppen diskursiv und lebenspraktisch Freiräume boten, die sie zu Orten relativer Freiheit in der vom SED-Staat dominierten Gesellschaft machten. Durch dieses Angebot waren sie interessant auch für Menschen, die bereits ganz von der atheistischen Doktrin geprägt waren. In der Wahrung relativ freier Diskussions- und Lebensräume lag in der

Außen- wie auch in der Innenperspektive ein wesentlicher Grund für die empfundene hohe Glaubwürdigkeit der Kirchen. Trotz intensiver und teils erfolgreicher Versuche ist es dem SED-Staat praktisch nicht gelungen, diese Freiräume und das in ihnen wachsende widerständige Potential zu vernichten.

Kirchenstrukturell bildete freilich bereits das synodale Gefüge der Kirchen einen Spielraum demokratischen Handelns, der quer zum konsequent zentralistischen Agieren des SED-Staates stand und sich mit Praxen gezielter Beteiligung und »Ermündigung« verband. Soweit und sofern diese Struktur von konsistorialen Interessen überlagert wurde, ist es zu teils fatalen Synergien zwischen der Absicht des SED-Staates, Einfluss auf die Kirche zu nehmen, und offensichtlichen »Anfälligkeiten« von Kirchenleitungsmitgliedern für paternalistisch-autoritative Leitungsstile gekommen. Freiheitlich-demokratisches Agieren in der Kirche implizierte in diesen Fällen kritische Auseinandersetzungen mit Kirchenleitungen ebenso wie mit Staatsorganen.

Als Vollzug christlicher Freiheit im Sinne der Selbstbehauptung aus der befreienden Botschaft des Evangeliums heraus ist im ostdeutschen Protestantismus weitgehend auch die Existenz als nichtprivilegierte Minderheitskirche in nomineller Trennung vom Staat wahrgenommen worden. Dabei handelte es sich insofern um eine Fehlwahrnehmung, als die ostdeutschen Kirchen durch jahrzehntelange, umfangreiche finanzielle Unterstützung durch die westdeutschen Kirchen, die zugleich eine nicht unerhebliche Unterstützung des SED-Staates implizierte, faktisch volkskirchliche Strukturen beibehielten und privilegiert blieben. Die mit der (Wieder-) Eingliederung des BEK in die EKD nach dem Ende der DDR empfundene »Unstimmigkeit von Gemeindeerfahrung und Kirchenstruktur«⁵³ bestand verdeckt also bereits vorher. Auf westlicher Seite wurden im Rückblick teils massive Irritationen darüber zum Ausdruck gebracht, dass »führende Repräsentanten des BEK« »[m]it großem Pathos« »ihre Kirche als den besseren deutschen Protestantismus« dargestellt hätten.⁵⁴ »Beschämt« hätten sich »die Kirchen im Westen Deutschlands immer wieder anhören« müssen, »dass sie reich und wenig glaubensstark auf der Wohlstandswelle eines kapitalistischen, friedensunwilligen Klassenstaates mitschwämmen«.⁵⁵

Die in der Ordnung des BEK von 1969 theoretisch verankerte Wahrnehmung der »Mitverantwortung« der ostdeutschen Kirchen für die »besonde-

re[] Gemeinschaft der ganzen evangelischen Christenheit in Deutschland« »in partnerschaftlicher Freiheit (BEK – EKD)«⁵⁶ war in ihrer praktischen Durchführung nicht nur aufgrund der finanziellen Abhängigkeit des Ostens vom Westen kein freies Agieren zweier sich als gleichrangig wahrnehmender Partner. Weitgehend unausgesprochen, vollzog sich die Kooperation vielmehr in wachsender Konkurrenz, die sich im Kern aus unterschiedlichen Freiheitsverständnissen speiste: Während sich die westlichen Kirchen als »frei« im Sinne aktiver Partizipation an der »freiheitlichen Demokratie« und somit den »unfreien« Kirche im Osten allemal überlegener Partner verstanden, sahen sich die östlichen Kirchen gerade aufgrund ihrer äußerlich unfreien Situation und somit ausschließlichen Bindung an das Evangelium als die freiere und insofern glaubwürdigere Kirche.

Am Umgang mit Ausreiseantragstellern, v.a. Pfarrern, zeigten sich nicht nur die Extreme, sondern auch die Paradoxien dieser Freiheitsverständnisse. Auf Seiten der Kirchen in der DDR wurde das Streben nach persönlichen Freiheitsrechten durch eine Übersiedlung in die Bundesrepublik moralisch und theologisch vehement verurteilt. Die (innere) Freiheit in Christus avancierte unter diesen Prämissen von einer Zusage zu einer Forderung an den wahren Christen in dem Sinne, dass er sich auf diese zu beschränken habe. Auf Seiten der EKD aber erfolgte die teils dauerhafte Kriminalisierung von Übersiedlern, indem man hier unter faktischer Übernahme der östlichen Freiheitskriterien eine Partizipation an westlichen Freiheitsrechten für illegitim erklärte und in enger Abstimmung mit den ostdeutschen Kirchen entsprechend disziplinarisch gegen die Pfarrer vorgeh.⁵⁷

Die mit der Eingliederung des BEK in die EKD nach dem Ende der DDR selbstverständlich vorausgesetzte Übernahme des westlichen Freiheitsverständnisses als normgebender, weil »überlegener«, Kultur implizierte zugleich eine dauerhafte Fortschreibung von Ost-West-Dichotomien – gerade weil der Gegensatz zwischen einem konservativ-antikommunistischen und einem linken, sozialismusaffinen Protestantismus vermeintlich final und eindeutig gelöst schien. Dies schloss ein weitgehendes Zurück hinter die im BEK vollzogene Ausweitung des Blickwinkels auf die komplexen, weltweiten Kontexte des Kalten Krieges und die globalen Dimensionen eines verantwortbaren christlichen Freiheitsverständnisses jenseits der vorrangigen Fokussierung auf Europa ein. Retrospektiv schien sich bestätigt zu haben, dass diese Ausweitung

nicht mehr und nichts anderes gewesen sei als die durch östliche Geheimdienste erfolgreich vollzogene Instrumentalisierung naiver ostdeutscher Theologien und Theologen, die von ihren »Utopien« und »Träumen« teils nicht einmal nach dem Ende des Kalten Krieges lassen wollten. Interessant ist vor dem Hintergrund der deutsch-deutschen Kirchengeschichte, dass die EKD sich 2006 explizit als »Kirche der Freiheit« definierte – gewiss nicht in Fortschreibung eines Freiheitsverständnisses ostdeutscher Kirchen.⁵⁸ »Wo bleibt die Freiheit?« lautete in Reaktion darauf nicht zufällig eine Publikation Heino Falckes aus dem Jahr 2009.⁵⁹

7. Fazit

Von »Freiheit in Grenzen« kann man in Bezug auf den Protestantismus in der DDR sprechen, insofern Freiheit hier trotz ideologischer und äußerer Grenzen eine zentrale (theologische) Bezugsgröße mit politischer Relevanz darstellte, gespeist aus dem Fokus auf der befreienden Dimension des Evangeliums. Von »Freiheit in Grenzen« ist auch insofern zu reden, als der freiheitliche Fokus im Protestantismus der DDR begrenzt war durch Haltungen, die sich in erster Linie der Metapher des Dienens bzw. der Diakonie bedienten. Hierunter stellte Mitzenheims »Politische Diakonie« eine spezifische Ausprägung dar, die auf einem neulutherischen Verständnis von Zwei-Reiche-Lehre basierte und auf eine dem Staat dienende, möglichst machtvollste Kirche zielte.

In den bis in die 1980er Jahre sich deutlich intensivierenden Auseinandersetzungen mit der im Kern auf eine Steigerung der Leistungsmotivation zielenden Arbeitsideologie des SED-Staates beispielsweise rekurrierte man auf protestantischer Seite vielfach dezidiert auf die reformatorische Rechtfertigungslehre. Dem auf (Selbst-)Sinngebung durch Leistungsfähigkeit, Optimismus und Konsum festgelegten »sozialistischen Menschenbild« wurde der in seinen Möglichkeiten begrenzte und erlösungsbedürftige, im Glauben aber befreite Mensch entgegengestellt. Jenseits reiner Ideologiekritik ging es dabei angesichts von Überforderung, Instrumentalisierung und Sinnentleerung um die konkrete Sorge um die Menschen in der DDR als Individuen unter den Lebensbedingungen einer säkularen Verheißungsreligion.

Der theologische Ausdruck »Wächteramt« für eine kritische Begleitung staatlicher Politik durch die Kirche in Rezeption prophetischer und Fortschreibung bekennntniskirchlicher Traditionen avancierte in der staatlichen Wahrnehmung

schon in den 1950er Jahren zu einem Reizwort, insofern er als Code für den Anspruch der Kirche auf ein politisches Mandat stand. Spielte er zunächst offenbar v.a. in der Görlitzer Kirche eine Rolle, scheint er bis zum Ende der 1960er Jahre auch in anderen Landeskirchen an Bedeutung gewonnen zu haben. Dem seit den frühen 1970er Jahren wachsenden Druck von staatlicher Seite, den Begriff im Zuge der Akzeptanz der Formel »Kirche im Sozialismus« aufzugeben, wurde zumindest auf BEK-Ebene offensichtlich nachgegeben. Inwiefern und inwieweit der Gedanke des Wächteramtes, auch in den Landeskirchen, weiter eine Rolle spielte, etwa in Gestalt der Begriffsbildung »kritische Solidarität«,⁶⁰ wäre zu untersuchen. In Sachsen entstand in den 1980er Jahren mit dem Begriff vom »begrenzten politischen Mandat der Kirche« auf der Basis der Zwei-Reiche-Lehre eine wächteramtliche Position.

Der Kurs der Aufgabe einer expliziten Rede vom »Wächteramt« bei gleichzeitiger Akzeptanz der Formel »Kirche im Sozialismus« auf BEK-Ebene fand seinen spezifischen Ausdruck in der Etablierung der Lernmetapher, federführend durch Albrecht Schönherr. Parallel setzte sich im Arbeitskreis »Kirche und Gesellschaft« und in der Studienabteilung des BEK eine wächteramtliche Perspektive auf den SED-Staat fort und um.⁶¹ Das Label »Gesellschaftliche Diakonie«, unter dem dies in der Studienabteilung u.a. geschah, wurde möglicherweise bewusst gewählt, um nicht den Eindruck zu erwecken, dem SED-Staat schaden zu wollen. Die Dienst- / Diakoniemetapher erfuhr hier letztlich also eine Umdeutung in Richtung auf den Anspruch befreiten Handelns in allen Lebensbereichen. Auf den Punkt kommt dieses Paradox in der von Rudolf Mau in seiner Überblicksdarstellung zur Geschichte des Protestantismus in der DDR für die Jahre 1986 bis 1990 gewählten Überschrift, die lautet: »Gesellschaftliche Diakonie zur friedlichen Revolution«.⁶²

Das kirchenstrukturelle Pendant des Rekurses auf die befreiende Dimension des Evangeliums lag in der Tatsache, dass Kirchen diskursiv und lebenspraktisch Freiräume im SED-Staat darstellten. Auf Dauer haben gerade der theologische Rekurs auf die Freiheit und die damit verbundene Systemkritik trotz massiven ideologischen Drucks und offensiver Bekämpfung von Seiten des SED-Staates sowie deutlicher politischer Anpassungsbemühungen von Kirchenleitungen unter dem Leitmotiv des Dienens ihre besondere Dynamik entfaltet. Mit dieser Beobachtung kommen Spannungen zwischen Einstellungen von Kirchenleitungen, Pfarrern und Gemeinden bzw. Gruppen in den

Blick, die die strukturelle Frage aufwerfen, was das eine eigentlich mit dem anderen zu tun hat. Welche Arten von Wechselbeziehungen bestanden (und bestehen) zwischen kirchenleitenden Positionen und Positionen von Pfarrern und Gemeindegliedern?

Das in ostdeutschen Kirchen anzutreffende Überlegenheitsgefühl gegenüber den westlichen Kirchen aufgrund der eigenen Situation als staatlich nicht privilegierte und insofern freie(re) Kirche hatte seinen blinden Fleck bei der Ausblendung der massiven finanziellen Unterstützung durch die EKD, die eine materielle Unterstützung des SED-Staates einschloss. Diese Tatsache spielte eine weichenstellende Rolle beim Prozedere der kirchlichen Wiedereingliederung des BEK in die EKD, insofern den östlichen Kirchen vor diesem Hintergrund die Argumente für einen Import ostdeutscher ekklesiologischer Konzepte in die EKD fehlten.

Anmerkungen:

¹ Vgl. hierzu ausführlicher Veronika Albrecht-Birkner: *Protestantismus in der DDR. Leipzig 2018 (Christentum und Zeitgeschichte, 2)*.

² Vgl. Joachim Gauck: *Winter im Sommer – Frühling im Herbst. Erinnerungen*. In *Zus.-arb. m. Helga Hirsch*. München 2011, 331-342.

³ Hedwig Richter u. Dettlef Pollack: *Protestantische Theologie und Politik in der DDR*. In: *Historische Zeitschrift* 294 (2012), 687-719, hier 690.

⁴ Vgl. hierzu Veronika Albrecht-Birkner: *Weichenstellungen in der politischen Ethik des Protestantismus in der DDR in den 1970er Jahren und ihre Auswirkungen auf dessen Verhältnis zur EKD*. In: *Mitteilungen für Kirchliche Zeitgeschichte* 10 (2016), 73-101.

⁵ Richter/Pollack, *Theologie* (wie Anm. 3), 695 u. 710f.

⁶ Vgl. den Text der Gebote u.a. unter https://bildungsserver.berlin-brandenburg.de/fileadmin/havemann/docs/material/1958_zehn_gebote.pdf [Stand: 06.10.2019]. Vgl. zum Persönlichkeitsdiskurs in der DDR bereits Christiane Lemke: *Persönlichkeit und Gesellschaft. Zur Theorie der Persönlichkeit in der DDR*. Opladen 1980; zum Folgenden s. Veronika Albrecht-Birkner: *Protestantische Auseinandersetzungen mit dem sozialistischen Menschenbild in der DDR*. In: *Mitteilungen für Kirchliche Zeitgeschichte* 12 (2018), 11-39.

⁷ 10 Gebote (wie Anm. 6). Auf die Arbeitssituation bezogen sich explizit zudem v.a. die Gebote 5 und 6, in denen die Funktion des

Kollektivs und der Schutz des Volkseigentums thematisiert wurden.

⁸ Arbeitsgesetzbuch der DDR vom 12.4.1961, §§ 143-145 (siehe unter <http://www.verfassungen.de/ddr/gesetzbuchderarbeit61.htm> [Stand: 07.10.2019]).

⁹ Werner Krusche: Meditation zu Galater 2, 16-21. In: GPM 1963/64, Berliner Ausgabe, 67-75; Göttinger Ausgabe, 85-92; sowie in: Martin Fischer (Hg.): Gepredigte Rechtfertigung. Fünfzehn Predigten über Galater 2, 16-21. Göttingen 1965, 16-24 (Seitenangaben im Folgenden im Text in Klammern beziehen sich auf die Edition bei Fischer).

¹⁰ Heino Falcke: Christus befreit – darum Kirche für andere. Hauptreferat bei der Synode des Kirchenbundes 1972 in Dresden. In: Ders., Einmischungen. Aufsätze, Reden und Vorträge aus 40 Jahren. Hg. von Veronika Albrecht-Birkner u. Heinz-Günther Stobbe. Leipzig 2014, 83-103, hier: 85 (Seitenangaben im Folgenden im Text in Klammern beziehen sich auf diese Edition).

¹¹ Vgl. hierzu Heino Falcke: Die Synode des Kirchenbundes in Dresden 1972. Bericht eines Beteiligten (2007). In: Ders., Einmischungen (wie Anm. 10), 104-123.

¹² Überlegungen zu den Fragen der 2. Tagung der II. Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik vom 27. September – 1. Oktober 1974 in Potsdam-Hermannswerder: Wie wird das Evangelium über die Motivation hinaus für das Engagement von Christen im gesellschaftlichen Leben wirksam? Wie ist das Verhältnis des christlichen Glaubens zu Ideologien zu bestimmen? [1976]. In: Christoph Demke [u.a.] (Hg.): Zwischen Anpassung und Verweigerung. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Leipzig 21995, 192-217 (Seitenangaben im Folgenden im Text in Klammern beziehen sich auf diese Edition).

¹³ Vgl. u.a. Heino Falcke: Unsere Verantwortung für Umwelt und Zukunft des Menschen [= Referat, gehalten auf der Konsultation des Ausschusses »Kirche und Gesellschaft« am 28./29.1.1978 in Buckow / Märkische Schweiz]. In: Kirche als Lerngemeinschaft. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Berlin 1981, 250-259; Ausschuss »Kirche und Gesellschaft« des BEK: Verantwortung der Christen in einer sozialistischen Gesellschaft für Umwelt und Zukunft des Menschen, 1978 [hektographiert], unter dem Titel »Plädoyer für einen neuen Lebensstil. Alternativen zur Herrschaft des ökonomischen Kalküls« abgedruckt in: Peter Wensierski / Wolfgang Büscher (Hg.): Beton ist Beton. Zivilisationskritik aus der DDR. Hattingen 1981, 103-118.

¹⁴ Vgl. hierzu im Überblick Wolfgang Thumser: Kirche im Sozialismus. Geschichte, Bedeutung und Funktion einer ekklesiologischen Formel. Tübingen 1996 (Beiträge zur Historischen Theologie, 95), 261-263.

¹⁵ Vgl. Hans-Joachim Fränkel: Die Evangelische Kirche von Schlesien nach 1945. In: Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 67 (1988), 183-205, hier 194.

¹⁶ Vgl. hierzu Dietmar Neß: Schwierige Kirche. Der Ärger mit den Beschlüssen der Görlitzer Provinzialsynode 1959. In: Evangelische Akademie Görlitz / Verein für Schlesische Kirchengeschichte (Hg.), Die evangelische Kirche im Görlitzer Kirchengebiet im SED-Staat. Beobachtungen, Analysen, Dokumente. Folge 1. Düsseldorf / Görlitz 1997 (Studien zur Schlesischen und Oberlausitzer Kirchengeschichte 2), 37-46, hier: 38; Fränkel, Kirche (wie Anm. 15), 194-197; Manfred Jacobs: Bleibendes im Wandel. Ernst Hornigs kirchenleitende Tätigkeit nach 1945. In: Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 74 (1995), 38-72, hier: 56-72.

¹⁷ Zitiert nach Jacobs, Bleibendes (wie Anm. 16), 66f. Das folgende Zitat S. 70. Dem MfS gelang es erst in den späten 1960er Jahren, die Görlitzer Kirchenleitung mit Inoffiziellen Mitarbeitern zu unterwandern.

¹⁸ Vgl. hierzu Cornelia von Ruthendorf-Przewoski: Der Prager Frühling und die evangelischen Kirchen in der DDR. Göttingen 2015 (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, B 60), 269-301; der Brief im Wortlaut sowie weitere Beispiele für systemkritische Äußerungen bis 1970 bei Fränkel, Kirche (wie Anm. 15), 197-201 u. 203f.

¹⁹ Zitiert nach Ruthendorf-Przewoski, Frühling (wie Anm. 18), 301.

²⁰ Vgl. hierzu zuletzt Martin Naumann: Das Verhältnis von Staat und Kirche im Verständnis von Hans-Joachim Fränkel 1973. In: Jürgen Kampmann / Hans Otte (Hg.): Die Zwei-Reiche-Lehre in der DDR. In: Angewandtes Luthertum? Die Zwei-Reiche-Lehre als theologische Konstruktion in politischen Kontexten des 20. Jahrhunderts. Gütersloh 2017 (Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten, 29), 283-293.

²¹ Information über das Gespräch des Staatssekretärs mit dem Vorstand des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR am 26.6.1972, zitiert nach Frédéric Hartwig (Hg.): SED und Kirche. Eine Dokumentation ihrer Beziehungen. Bd. 2: SED 1968-1989. Neukirchen-Vluyn 1995 (Historisch-Theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, 2/2), 197-210, hier: 198 u. 201f., Zitat 202.

²² Vgl. hierzu Ruthendorf-Przewoski, Frühling (wie Anm. 18), v.a. 213-218, Zitat 217.

²³ Vgl. ebd., 329-337, Zitate 336f. Bei Richter/Pollack wird gänzlich ahistorisch der Eindruck erweckt, als habe die Betonung des Wächteramts der Kirche nur bis in die frühen 1950er Jahre hinein eine Rolle gespielt, wobei als Beispiel die Weißenseer Synode der EKD von 1950 angeführt wird (Richter/Pollack, Theologie [wie Anm. 3], 691).

²⁴ Die Zehn Artikel sind abgedruckt in *Kirchliches Jahrbuch* 90 (1963), 181-185, die »Sieben Sätze« ebd., 194-198.

²⁵ Karl Barth: Theologisches Gutachten ... Zu den »Zehn Artikeln über Freiheit und Dienst der Kirche«. In: *Junge Kirche* 24 (1964), 647-651, hier 650.

²⁶ Ebd., 651. Hier auch das Folgende.

²⁷ Zu den historischen Umständen von Entstehung und Publikation der Zehn Artikel und der Sieben Sätze vgl. Jens Bulisch: *Evangelische Presse in der DDR. »Die Zeichen der Zeit« (1947-1990)*. Göttingen 2006 (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, B 43), 287-293 u. 352; Heino Falcke: In der Bedrängnis für Erneuerung. Der Bruderkreis der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen in der DDR vor und nach dem Mauerbau 1961. In: *Mitteilungen der Ev. Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte* 24 (2006), 29-70, hier: 58-69; Andreas Stegmann: Johannes Hamel und die Diskussion um das christliche Leben in der DDR Ende der 1950er und Anfang der 1960er Jahre. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche von 1963. In: Ders. / Henning Theißen (Hg.), *Christliches Leben in der DDR. Diskussionen im ostdeutschen Protestantismus von den 1950er bis zu den 1980er Jahren*. Leipzig 2018 (Greifswalder Theologische Forschungen, 29), 25-89.

²⁸ Zehn Artikel (wie Anm. 24), 183. Die folgenden Zitate, 184.

²⁹ Sieben Sätze (wie Anm. 24), 197 (hier auch die folgenden Zitate). Die Sieben Sätze erschienen auch in den *Zeichen der Zeit* 18 (1964), 234-237. Im Gegensatz zu den Zehn Artikeln konnten sie also auch im Osten publiziert werden.

³⁰ Vgl. zu diesem Jugendweihageschenk Torsten Morche: *Weltall ohne Gott. Erde ohne Kirche. Mensch ohne Glaube. Zur Darstellung von Religion, Kirche und »wissenschaftlicher Weltanschauung« in »Weltall, Erde, Mensch« zwischen 1954 und 1974 in Relation zum Staat-Kirche-Verhältnis und der Entwicklung der Jugendweihe in der DDR*. Leipzig, Berlin 2006.

³¹ Vgl. zum sog. »Thüringer Weg« Albrecht-Birkner, *Freiheit* (wie Anm. 1), 83f u. 95-100.

³² Vgl. hierzu und zum Folgenden Veronika Albrecht-Birkner: *Die Zwei-Reiche-Lehre in der DDR*. In: Kampmann/Otte, *Luthertum* (wie Anm. 20), 251-282, hier: 263f, 266 u. 274f.

³³ Lukas Bormann: *Walter Grundmann und das Ministerium für Staatssicherheit – Chronik einer Zusammenarbeit aus Überzeugung (1956-1969)*. In: *Kirchliche Zeitgeschichte* 22 (2009), 595-632, hier: 632.

³⁴ Vgl. G. Lotz: Ein Nachwort als Vorrede. In: Moritz Mitzenheim, *Politische Diakonie. Reden – Erklärungen – Aufsätze 1946 bis 1966*. Hg. v. Gerhard Lotz. 2., erw. Aufl., Berlin 1967, 177-191, hier: 179.

³⁵ Vgl. Moritz Mitzenheim: *Aus christlicher Verantwortung. Beiträge zu einer humanistischen politischen Diakonie. Reden, Erklärungen und Aufsätze zu politisch-gesellschaftlichen Problemen aus den Jahren 1967-1970*. Hg. v. Gerhard Lotz. Berlin 1971. Zur ideologischen Funktion des Labels Humanismus in der DDR vgl. Veronika Albrecht-Birkner: »Pionier der Menschlichkeit ...«. Zur Albert-Schweitzer-Rezeption in der DDR. In: *Pastoraltheologie* 108 (2019), 240-255.

³⁶ Zu Hempels Formel vgl. Sebastian Engelbrecht: *Kirchenleitung in der DDR. Eine Studie zur politischen Kommunikation in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens 1971-1989*. Leipzig 22001 (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, 6), 95-121; Matthias Petzoldt: *Begrenztes politisches Mandat der Kirche*. In: *Berliner theologische Zeitschrift* 13 (1996), 36-59. Zur Auslegung der Zwei-Reiche-Lehre in Sachsen s. auch Albrecht-Birkner, *Zwei-Reiche-Lehre* (wie Anm. 32), 261, 272 u. 279. Zum von 1958 bis 1963 aktiven Bischofswerdaer Arbeitskreis vgl. Engelbrecht, *Kirchenleitung*, 89-91.

³⁷ Ebd., 118-121, Zitat 121.

³⁸ Vgl. Albrecht Schönherr: Vor fünfundzwanzig Jahren: Die »Zehn Artikel« und die »Sieben Sätze«. In: *Zeichen der Zeit* 42 (1988), 294-298.

³⁹ Vgl. Thumser, *Kirche* (wie Anm. 14), 263-268.

⁴⁰ Zur Akzeptanz der Formel »Kirche im Sozialismus« in den frühen 1970er Jahren auf BEK-Ebene vgl. Albrecht-Birkner, *Weihestellungen* (wie Anm. 4), 76-82.

⁴¹ *Kirche als Lerngemeinschaft* (wie Anm. 13).

⁴² Das Referat von Kasner ist abgedruckt ebd., 99-113. Kasner – der Vater von Angela Merkel – gehörte zum »progressiven« Flügel des Weißenseer Arbeitskreises, in dem er mit Schönherr zusammengearbeitet hatte.

⁴³ Albrecht Schönherr: *Über Auftrag und Weg der Kirche Jesu Christi in der sozialistischen Gesellschaft der DDR*. In: *Zeichen der Zeit* 33 (1979), 369-380 (Seitenangaben hieraus im Folgenden im Text in Klammern).

⁴⁴ Vgl. hierzu Albrecht-Birkner, *Freiheit* (wie Anm. 1), 144-151.

⁴⁵ Vgl. Synode des BEK: *Beschluss betr. »Bekennen in der Friedensfrage«*. Görlitz, 18.-22. September 1987. In: epd-Dokumentation 44 (1987), 33-35; *Zum Friedensdienst der Kirche. Eine Handreichung für Seelsorge an Wehrpflichtigen [1965]*. In: *Kirchliches Jahrbuch* 93 (1966), 249-261.

⁴⁶ Vgl. *Verfassung der DDR von 1968 in der Fassung von 1974*, § 5 (<http://www.documentarchiv.de/ddr/verfddr.html>, [Stand: 7.10.2019]).

⁴⁷ Überliefert z.B. in der Bibliothek des LKA Dresden unter den Signaturen Hist.ecc.1972 B 3, D 10, B 5 und B 13.

⁴⁸ Zum Leistungsprinzip in der DDR-Pädagogik vgl. Dagmar Schulz: Zum Leistungsprinzip in der DDR. Politische und pädagogische Studien. Köln [u.a.] 1998.

⁴⁹ Vgl. hierzu Heino Falcke: Theologische Gesichtspunkte zu der Frage nach einer neuen Lebensweise [= Thesenpapier für die Arbeitsgruppe Lebensstil des Ausschusses »Kirche und Gesellschaft« des BEK 1981]. In: Ders.: Mit Gott Schritt halten. Reden und Aufsätze eines Theologen in der DDR aus 20 Jahren. Berlin 1986, 169–176, hier: 169.

⁵⁰ Studienabteilung des BEK (Hg.): Ökonomie – Leistung – Persönlichkeit. Ein Beitrag zur Suche nach einem christlichen Lebensstil in einer sozialistischen Gesellschaft, 1979, 47 [hektographiert].

⁵¹ Studienabteilung des BEK (Hg.): Der Sinn des Lebens und die Gesundheit des Menschen, 1984 23f [hektographiert].

⁵² Peter Kroh: Leistung und Leistungsverhalten in den Reflexionen von Protestanten in der DDR. In: Ethische Probleme der Entwicklung und Wirksamkeit sozialistischen Leistungsverhaltens bei der Durchführung der intensiv erweiterten Reproduktion. Hg. von der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim Zentralkomitee der SED. Berlin 1988 (Thematische Information und Dokumentation B/67), 124–130 (Seitenangaben hieraus im Folgenden im Text in Klammern).

⁵³ Minderheit mit Zukunft. Zu Auftrag und Gestalt der ostdeutschen Kirchen in der pluralistischen Gesellschaft. Überlegungen und Vorschläge des Arbeitskreises »Kirche von morgen«. Frankfurt/Main 1995 (epd-Dokumentation, 95,3a), 4.

⁵⁴ Friedrich Wilhelm Graf: Die evangelischen Kirchen als kritische Institution und Brücke zwischen Ost und West. In: Christoph

Kleßmann [u.a.] (Hg.): Deutsche Vergangenheiten – eine gemeinsame Herausforderung. Der schwierige Umgang mit der doppelten Nachkriegsgeschichte. Berlin 1999, 221–237, hier: 232.

⁵⁵ Gerhard Besier: Vor Gott und den Menschen Schuld bekennen. In: ideaSpektrum, 28.11.2017 (<http://www.idea.de/spektrum/detail/vor-gott-und-den-menschen-schuld-bekennen-103416.html>, [Stand: 10.10.2019]).

⁵⁶ Ordnung des Bundes der evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik vom 10.6.1969. In: Kirchliches Jahrbuch 96 (1969), 255–261, hier: 257.

⁵⁷ Vgl. hierzu Rudolf Schulze [u.a.]: Gehen oder bleiben. Flucht und Übersiedlung von Pfarrern im geteilten Deutschland und die Gesamtverantwortung der Kirchenleitungen. Bericht und Dokumentation. Leipzig 2002; Versöhnung und Aufarbeitung. Erstes Forum zum Bußwort des Landeskirchenrats der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland zum Buß- und Bettag 2017. Theologische Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 26. Mai 2018 (epd-Dokumentation, 35/2018).

⁵⁸ Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD. Hannover 2006.

⁵⁹ Heino Falcke: Wo bleibt die Freiheit? Christ sein in Zeiten der Wende. Freiburg im Br. 2009.

⁶⁰ Vgl. hierzu Albrecht-Birkner, Freiheit (wie Anm. 1), 215.

⁶¹ Vgl. hierzu Kirche als Lerngemeinschaft (wie Anm. 13), 161–221.

⁶² Vgl. Rudolf Mau: Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945–1990). Leipzig 2005 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, IV/3), 170–210.

