

Zwischen Loyalität und kritischer Öffnung

*Drei exemplarische Studien zum politischen Weg
und zur Sozialethik der Kirchen in der DDR**

Wolfgang Lienemann

Dem scharf vergleichenden Blick Blaise Pascals blieb nicht verborgen, daß, was diesseits der Pyrenäen Recht ist, jenseits Unrecht sein kann. John Stuart Mill war der Auffassung, daß die Sozialwissenschaften im Unterschied zu den Naturwissenschaften, für die das *Experiment* den Königsweg zur Erkenntnis darstelle, auf den *Vergleich* von Beobachtungsdaten als Schlüssel­methode angewiesen seien. Vergleichende Methoden werden in den meisten Geistes- und Sozialwissenschaften heute so selbstverständlich und so reflektiert gehandhabt, daß dies niemand eigens mehr begründen muß. »Comparative politics« sind in der Politologie tägliches Brot und in der Friedens- und Konfliktforschung, in der Analyse von politischen Institutionen und Prozessen, in der Entwicklungsländerforschung usw. völlig unverzichtbar. In der Geschichtswissenschaft sind gerade in den letzten

Jahren die Chancen und Probleme vergleichender Perspektiven erneut vielfach erörtert worden. Dies alles ist nicht überraschend, denn eine Welt mit globalen Kommunikationsstrukturen nötigt jedem aufmerksamen Menschen unaufhörlich Vergleiche auf.

Demgegenüber fällt auf, daß in der neueren Sozialethik, in Untersuchungen zur kirchlichen Zeitgeschichte, in Studien zur ökumenischen Bewegung und ihrer Geschichte sowie in Forschungen zum Kirchenrecht vergleichende Perspektiven relativ selten geöffnet werden. Natürlich fließen in die verschiedensten Analysen und Darstellungen immer wieder Vergleiche ein, aber daß der Vergleich methodisch bewußt als Forschungsstrategie angewendet und reflektiert wird, ist selten. Dabei haben besonders die Studienarbeiten im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen und der großen konfessionellen Weltbünde

* Eine ausführlichere Fassung dieser Rezension mit näheren Literaturhinweisen kann auf der *homepage* des Instituts für Systematische Theologie der Ev.-Theol. Fakultät der Universität Bern eingesehen werden (<http://www.cx.unibe.ch/theol/evang>).

immer wieder mit komparativen Ansätzen gearbeitet, aber dabei war auch zu lernen, wie begrenzt die Aussage- und vor allem die Orientierungskraft von Vergleichen zwischen Kirchen und Kirchenstrukturen oft sind.¹

Die Auseinandersetzungen mit den Wegen der Kirchen in Ost und West nach 1945 drängen nun allerdings eine Fülle von Vergleichen geradezu auf. Wenn Ungleiches zusammengefügt wird, sind die Fragen nach den Ursprüngen der Ungleichheit und den Chancen und Notwendigkeiten erneuter Annäherungen ganz unabweisbar. Seit die Archive geöffnet sind, ist die Fülle der Materialien fast unübersehbar geworden. Um so wichtiger ist es, aufschlußreiche Fragen an die Dokumente zu stellen und Personen, Ereignisse, Strukturen und Entwicklungen unter solchen Gesichtspunkten zu betrachten, die zur Aufklärung und nicht zur Verzerrung, zur Einsicht und nicht zur Fortsetzung politischer Kontroversen mit anderen Mitteln beitragen. Drei völlig unterschiedliche Beispiele sollen hier besprochen werden.

Michael Haspel, Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transformation²

1. Michael Haspel hat in seiner Untersuchung, ursprünglich einer Marburger theologischen Dissertation (1995, im Rahmen eines Graduiertenkollegs über »Religion in der Lebenswelt der Moderne«), zwei Gruppen von Kirchen vergleichend in den Blick genommen, die vermutlich viele zunächst für nicht oder kaum vergleichbar halten würden: die Kirchen in der DDR und die »schwarzen« Kirchen in den USA. Er hat diese

gewählt, weil es sich um »zwei der wenigen Exempel für im weiteren Sinne protestantische Kirchen (handelt), die aktiv eine emanzipatorische Bewegung mit dem Ziel der Veränderung ungerechter Strukturen und der Abschaffung von Unterdrückung unterstützt haben« (10). Zwar gibt es viele weitere Beispiele für die Rolle von Kirchen in emanzipatorischen Transformationsprozessen, doch die Ergiebigkeit eines Vergleiches dürfte weniger von der konkreten Auswahl der Untersuchungsobjekte abhängen als vielmehr von den gewählten Vergleichsperspektiven und dem Bezugsrahmen, in den die zu vergleichenden Elemente eingeordnet werden.

Mindestens zwei kritische Fragen wirft ein derartiger Vergleich auf: (1) Werden die Beispiele je für sich in ihren Besonderheiten und inneren Komplexitäten zuverlässig und differenziert genug dargestellt? (2) Sind der gewählte Bezugsrahmen und die Vergleichsgesichtspunkte in dem Sinne leistungsfähig, daß der Vergleich Erkenntnisse ermöglicht, die allein mit einer Einzelanalyse nicht zu gewinnen wären? Um meine Antwort vorwegzunehmen: Je abstrakter und allgemeiner man die Vergleichsbezugspunkte ansetzt, um so leichter ist es, den Vergleich durchzuführen, aber um so geringer wird auch der Informationsgehalt der Analyse.

2. Das Buch ist in drei große Teile gegliedert. Der erste Teil dient der Analyse der gesellschaftlichen Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR (18–231), der zweite handelt von der »Rolle der Black Church in der modernen Bürgerrechtsbewegung im Süden der USA« (232–308), und der dritte Teil dient dem ausdrücklichen Vergleich (309–323).

1. Vgl. S.G. Mackie (Hg.), *Can Churches be Compared? Reflections on Fifteen Study Projects*, Geneva/New York 1970.
2. *Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transformation. Ein Vergleich der Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR und der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in den USA*, Tübingen/Basel: A. Francke Verlag, 1997, 376 S., 96,- DM.

»Sozialethische Perspektiven« schließen den Band ab (324–331). Die beiden ersten materialen Hauptteile enthalten parallel jeweils drei Abschnitte, welche (1) die besondere gesellschaftliche Struktur der DDR beziehungsweise die Situation vor allem in den Südstaaten der USA betreffen, (2) die Entwicklung einer darauf bezogenen »kontextuellen Theologie« beschreiben und (3) der Entfaltung der praktischen (kirchlichen und gesellschaftlichen) Bedeutungen und Wirkungen dieser Theologien im Rahmen tiefgreifender sozialer Konflikte gelten. Das relative quantitative Ungleichgewicht der ersten zwei Teile wird vor allem damit begründet, daß »die theoretischen Grundlagen und die Terminologie«, die die ganze Untersuchung leiten, schon im ersten Abschnitt des ersten Teils im Blick auf die ehemalige DDR entwickelt werden und deshalb nicht für die Analyse der US-Verhältnisse wiederholt werden sollen (237).

3. Bekanntlich steckt der Teufel immer in den Prämissen. Der einmal gewählte theorieorientierte Bezugsrahmen steuert die Wahrnehmung der Phänomene. Haspel hat sich entschlossen, zur Einordnung seiner eigenen Untersuchungen zwei »Theorien« der Gesellschaft kombinatorisch in Ansatz zu bringen: Niklas Luhmanns Theorie der gesellschaftlichen Differenzierung einerseits, Jürgen Habermas' Sozialtheorie und insbesondere ihre Unterscheidung von »System« und »Lebenswelt« andererseits. Daß die Akteure in der DDR und im Süden der USA, von denen die Untersuchung handelt, diese Konzepte ganz überwiegend nicht kannten, ist gewiß kein Einwand gegen die Annahme

ihrer möglicherweise erhellenden Kraft. Zu fragen ist aber, ob ein derartiger Rückgriff auf zwei völlig unterschiedlich ansetzende Gesellschaftstheorien sinnvoll ist, ohne deren offenkundigen und vielfach ausdrücklich bekundeten Gegensätzlichkeiten auch nur andeutungsweise zu erörtern.

Die Luhmannsche Theorie der sozialen Differenzierung dient bei Haspel dazu, den analytischen Vergleichsbezugspunkt wichtiger gesellschaftlicher Entwicklungen in der DDR und den Südstaaten der USA zu markieren. Als Inbegriff gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse und ihrer angemessenen *Beschreibung* gilt die »funktionale Differenzierung« in dem Sinne, daß die verschiedenen gesellschaftlichen Funktionsbereiche sich gemäß ihren spezifischen »Eigengesetzlichkeiten« relativ verselbständigen und »rationalisieren« (Max Weber). Prozesse derartiger Differenzierung werden nach Haspel im Rahmen theologischer Wirklichkeitswahrnehmungen überwiegend als »Säkularisierung« *verstanden oder gedeutet*. – Habermas' Auffassung von der »Kolonialisierung der Lebenswelt« und dem »lebensweltlichen« Widerstand gegen die funktionalen Systemimperative wird demgegenüber faktisch als *normativer Bezugspunkt* der vergleichenden Untersuchungen eingeführt.³ Haspel versteht demzufolge im Rahmen gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse die Kirchen in der DDR und die »schwarzen« Kirchen in den USA, soweit sie in ihren theologischen Reflexionen sich auf diese Situation beziehen, als gesamtgesellschaftlich bedeutsame Orte und Kollektivsubjekte mehr oder weniger »herr-

3. Haspel betont, auf die Probleme dieser Kombination nicht eingehen zu wollen, weil nur die »Erklärungskraft« beider »Modelle« für ihn das entscheidende Kriterium ihrer Verwendung sei (29 mit Anm. 30). Dabei versteht er Luhmann als System- und Habermas als Handlungstheoretiker – eine doppelte Vereinseitigung, die durch beider Werke kaum nahegelegt wird. Im übrigen ist zu fragen, ob der Unterscheidung von System und Lebenswelt primär eine erklärende oder eine (normativ-)orientierende Bedeutung eigen ist.

schaftsfreier« und »systemkritischer« Kommunikation.

4. In beiden Zusammenhängen interessiert sich Haspel vor allem dafür, wie in wichtigen theologischen Beiträgen die gesellschaftliche Situation analysiert wird. Die Leitfrage lautet, »inwieweit ›Gesellschaft‹ überhaupt theologisch wahrgenommen und in einer Weise verarbeitet wird, so daß diese Situationswahrnehmung konstitutiver Teil theologischer Reflexion wird und so in eine Kontextualisierung der Theologie mündet« (13). Aber was ist oder soll sein eine »theologische Wahrnehmung der Gesellschaft«? Haspel scheint mir hier zu einer relativ schlichten, zweiteiligen Antwort zu neigen: Es handelt sich (1) *faktisch* um jede Wahrnehmung der Gesellschaft durch Theologen oder unter theologischen Gesichtspunkten, und (2) kommt es, *normativ* gesehen, Haspel darauf an, zuerst einmal die Gesellschaft »empirisch« wahrzunehmen und gerade nicht unter theologischen Prämissen zu betrachten. Der Autor wird immer dann besonders lebhaft, wenn er die Bedeutung »empirischer« Wirklichkeitswahrnehmung herausstreicht (z. B. 162.164f.182.214f.281), und diese stellt er wiederholt in scharfen Gegensatz zu einer »offenbarungstheologisch« orientierten Sozialethik. Sein völlig verständliches Pathos gilt der Entfaltung der Fähigkeit, sich so unvoreingenommen wie möglich auf die harten Realitäten dieser Welt einzulassen (z. B. 162), und gleichzeitig der Kritik an einer ideologisch oder theologisch präformierten Auffassung von Religion, Kirche und Gesellschaft. Mit dieser etwas penetranten Betonung des »Empirischen« – als hätte es nie einen »Positivismus-Streit« in der Soziologie gegeben! – bewegt sich Haspel durchaus auf der Linie des befreiungstheologischen Dreischritts von »Sehen – Urteilen – Handeln«, sofern mit dem »Sehen« das genaue und unnach-

giebige Hinschauen auf die entscheidend prägenden gesellschaftlichen Strukturen (hier jeweils: der Modernisierung und Säkularisierung) gemeint ist. Dagegen ist natürlich nichts einzuwenden, aber aus welchen Gründen ist es zwingend, dieses genaue »empirische« Hinschauen in einen schroffen Gegensatz zu einer »Offenbarungstheologie« zu bringen?

5. Kontextuelle Theologie ist für Haspel vor allem dadurch bestimmt, daß sie im Blick auf eine möglichst vorurteils- und rücksichtslose Analyse der gesellschaftlichen Situation – hier besonders: der Modernisierungs- und Säkularisierungsprozesse als der wichtigsten Bezugsprobleme – das Evangelium so zur Sprache bringt, daß eine Befreiung zu authentischen Weisen der Kommunikation möglich und wirklich wird. Die Kirchen sind demzufolge Ort und Instrument kommunikativer Verständigung und gesellschaftlicher Selbsttransformation im Widerstand gegen Willkür, Verfolgung, Diskriminierung und Unterdrückung. Unter diesem Blickwinkel liegt der Vergleich von oppositioneller Bürgerbewegung in der DDR und dem US-Civil-Rights-Movement zweifellos nahe. Folgerichtig läßt Haspel in jedem der beiden Hauptteile seiner Untersuchung auf eine notgedrungen knappe Darstellung der historisch-gesellschaftlichen Voraussetzungen eine Analyse der Entwicklung »kontextueller Theologien« folgen. Hier freilich begegnet eine starke Asymmetrie, denn während er für die damalige DDR ganz unterschiedliche theologische Traditionen und Positionen berücksichtigt, wird für die US-Kirchen nur Martin Luther King als Beispiel herangezogen. In beiden Fällen stößt man dabei ganz unvermeidlich auf Kapazitätsgrenzen einer vergleichenden Analyse: Trotz beeindruckend breiter Auswertung der neueren amerikanischen Literatur zu King sowie auch ungedruckten Archivmaterials ergeben

sich, soweit ich sehe, nicht sehr viele neue Einsichten in Leben, politische Arbeit, Theologie und Sozialethik M. L. Kings,⁴ abgesehen von der sorgfältigen Einordnung in den »Bostoner Personalismus« (263 – Kings Promotionsstudium), wobei ich bedauere, daß Haspel auf Theorie und Praxis der Gewaltlosigkeit mit dem Argument nicht eingeht, daß dieser Aspekt für die Kontextualität der Theologie Kings »nachrangig« sei (272).⁵ Und hinsichtlich der DDR kann nun einmal auf absehbare Zeit kein Historiker das Rennen mit den ständig neu erscheinenden Dokumentationen, Erinnerungen, Berichten und Untersuchungen gewinnen. Auch hier beeindruckt, wie breit Haspel die erreichbaren Quellen berücksichtigt hat. Er zeichnet dabei wichtige Stationen sozialetischer Konzepte und Urteilsbildungen in der ehemaligen DDR nach – besonders von den »Zehn Artikel(n) über Freiheit und Dienst der Kirche« (1963) bis zu Leitformeln wie »Kirche im Sozialismus« oder »Kirche für andere«. Es versteht sich von selbst, daß die zahlreichen Facetten der damit zusammenhängenden Auseinandersetzungen nur exemplarisch angesprochen werden können. Haspel selbst hebt als für ihn besonders einleuchtend die Auseinandersetzungen um die For-

mel von der »Kirche im Sozialismus« und besonders die Position von Heino Falcke hervor.

6. Zeitlich erstrecken sich die herangezogenen Dokumente überwiegend im deutschen Fall auf die Jahre von 1945 bis 1990, bezüglich der USA auf die Zeit von 1954 bis 1965 (Bürgerrechtsgesetzgebung). Mir scheint nun, daß dieser sehr weite und höchst unterschiedliche Konstellationen und Ereignisse umfassende zeitliche Rahmen in einem inneren Zusammenhang mit den sehr stark generalisierten Vergleichsgesichtspunkten von Haspel steht. Denn nur wenn man die komplexe Mannigfaltigkeit von Strukturen und Prozessen rigoros auf wenige, sehr allgemeine Gesichtspunkte bezieht (Modernisierung, Säkularisierung, Kontextualisierung), kann man wohl so unterschiedliche Bewegungen wie die Opposition in der DDR und die (»schwarze«) Bürgerrechtsbewegung in den USA einer übergreifenden Perspektive einordnen. Der Preis für eine solche Abstraktion wiegt schwer, denn erstens müssen die Selbstwahrnehmungen und -deutungen der Akteure nachträglich und in einer abstrahierenden Außenbetrachtung in eine ihnen ursprünglich ganz fremde Perspektive gerückt werden, und zweitens bleiben dann leicht andere, für

4. Vgl. in Deutschland besonders die Arbeiten von H. W. Grosse, zuletzt sein Art. über King in der TRE 18 (1989), 195–198.
5. Es ist daran zu erinnern, daß Kings Beispiel spätestens seit dem »Marsch auf Washington« (August 1963) und der Verleihung des Friedensnobelpreises 1964 weltweit große Resonanz fand. Das Übergreifen der Impulse der amerikanischen Studentenbewegung nach Europa seit etwa 1965 und die damals beginnenden Debatten um eine »Theologie der Revolution« einerseits, gewaltfreier Aktionen andererseits (im ökumenischen Kontext unübersehbar seit der Genfer Konferenz über »Kirche und Gesellschaft« von 1966) haben viele Menschen in den Kirchen in West und Ost auf King und das Civil-Rights-Movement aufmerksam lassen. King sollte am 4. Juli 1968 die Predigt im Eröffnungsgottesdienst der IV. Vollversammlung des ÖRK in Uppsala halten; nach seinem gewaltsamen Tod am 4. April 1968 hat die Vollversammlung in einer Resolution darum gebeten, »nach Möglichkeiten zu suchen, wie der Ökumenische Rat der Kirchen Untersuchungen über gewaltlose Methoden zur Herbeiführung eines sozialen Umbruchs fördern könne« (Bericht aus Uppsala, hg. v. N. Goodall, deutsche Ausgabe v. W. Müller-Römheld, Genf 1968, 284). Es wäre für Haspels Fragestellung aufschlußreich gewesen, Verhalten und Denken in den Kirchen der BRD und der DDR besonders anhand ihrer Reaktionen auf derartige Entwicklungen und Dokumente vergleichend zu betrachten.

die Akteure in ihrer Zeit möglicherweise viel wichtigere Aspekte auf der Strecke. Dieses letztgenannte Defizit zeigt sich vor allem daran, daß durch die vorherrschende Fixierung des Autors auf das Bezugsproblem der Modernisierungsprozesse die Herausforderungen durch jene Erfahrungen und Geschehnisse, die die DDR als einen Unrechtsstaat kenntlich gemacht haben oder wenigstens die Illegitimität einer Parteidiktatur hervortreten ließen, leider weitgehend ausgeblendet bleiben.⁶ Ebenso kommt die spezifisch rechtliche/unrechtskritische beziehungsweise die Rechtsverweigerungen anklagende Seite im Civil-Rights-Movement zu kurz, wenn nämlich die Einforderung von Menschen- und Bürgerrechten überwiegend auf ihren funktionalen Beitrag zu einer nachholenden Modernisierung der Südstaaten der USA hin betrachtet wird. Gerade im Hinblick auf die breiten Menschenrechtsdiskussionen von den sechziger bis zu den achtziger Jahren wirkt sich die Luhmann-Rezeption im Bezugsrahmen der Untersuchung, für die DDR durch Detlef Pollack vermittelt,⁷ als Einschränkung der Wahrnehmungsmöglichkeiten aus. Pointiert gesagt: Hinter den jahrelangen Auseinandersetzungen um das Verständnis der Bedeutung der Formel »Kirche im Sozialismus«, welche Haspel differenziert nachzeichnet, stand nach meiner Einsicht nicht primär das Problem, die gesellschaftlichen Realitäten unter den Aspekten der Modernisierung und Säkularisierung zu begreifen, sondern die letztlich gar nicht allgemein und situationsunabhängig zu beantwortende Frage, welche und wieviel Loyalität Staat und Gesellschaft entgegenzu-

bringen und wann und in welcher Form Kritik, Verweigerung oder gar Widerstand geboten waren. Daß Christen allgemein und kirchenleitende Personen im besonderen auf diese Frage unterschiedliche Antworten gefunden haben und zugleich immer wieder ein gemeinsames Zeugnis zu geben entschlossen waren, verweist auf Last und Würde damaliger kirchlicher Existenz. Man wird auch in Zukunft ausführlich darüber streiten können (Haspel skizziert die wichtigsten Positionen: 168–185), ob die Entspannung im Verhältnis von Staat beziehungsweise Staats- und Parteiführung und Kirche in den siebziger Jahren und insbesondere nach dem (maßgeblich von Manfred Stolpe mit vorbereiteten) Gespräch vom 6. März 1978 kritisch als ein »System wechselseitiger Stabilisierung« (Falcke) charakterisiert werden muß oder ob man in der rückblickenden, unvermeidlich wertenden Betrachtung darin vor allem die Ermöglichung jener »Gegenöffentlichkeit« in Verbindung mit dem »konziliaren Prozeß« (seit 1983) sehen muß, welche dann unter gewandelten weltpolitischen Rahmenbedingungen zur gewaltlosen »Wende« entscheidend mit beitrug.

7. Haspels Untersuchung hat mit ihrem komparativen Zugang, der außerordentliche zeitgeschichtliche Phänomene kirchlicher Entwicklungen in einen im allgemeinen ungewohnten theoriebezogenen Zusammenhang einordnet, Neuland betreten. Daß dabei sowohl auf der Ebene der leitenden theoretischen Konzepte (und ihrer Vereinbarkeit) als auch der historischen Detailanalyse viele Fragen offenbleiben, kann nicht verwundern (so habe ich eine eingehendere

6. Das ist besonders auffällig bei den Hinweisen auf Otto Dibelius und seine berühmte Obrigkeitsschrift von 1959, wo Haspel Dibelius' Kritik am »totalen Staat« als Pauschalverdikt über die Säkularisierung deutet (82f.).

7. Vgl. bes. D. Pollack, Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung. Die Religionstheorie Niklas Luhmanns im Rahmen ihrer systemtheoretischen Voraussetzungen, Frankfurt a.M. usw. 1988.

Würdigung der theologischen Arbeit an den theologischen Fakultäten und vor allem an den – relativ staatsfreien – kirchlichen Hochschulen der alten DDR vermisst, desgleichen erstaunt die Ausblendung der ökumenisch-institutionellen Verflechtungen der DDR-Kirchen registriert), aber eine derartige Untersuchung ist nun einmal nicht möglich ohne strategisch plazierte Verzichte.

8. Wenn ich auf meine Eingangsfragen zurückblende, so ist mein Urteil im Blick auf die Leistungsfähigkeit des gewählten vergleichenden Zuganges ambivalent. Die relativ abstrakten Fragehinsichten eröffnen zwar vielfach ein interessantes Vergleichsspektrum, aber um den Preis, daß für die zeitgenössisch Handelnden wichtige Aspekte ihrer Lage und Situationswahrnehmung ausgeblendet bleiben müssen. Das scheint bei komparativen Studien, die sich ja auch irgendwie kurzfassen müssen, nahezu unvermeidlich zu sein. – Hinsichtlich des gewählten Bezugsrahmens – hier: einer Habermas/Luhmann-Kombinatorik – gibt es viele mögliche Einwände, besonders im Blick auf ihre theoretische (vielleicht auch theoriepolitische) Kompatibilität. Schwerer wiegt für mich indes in der Folge der Orientierung von Haspels Untersuchungen an diesen beiden soziologischen Schulhäuptern die Tatsache, daß die genuin rechtlichen/rechtsphilosophischen und theologischen Gehalte der jeweils kontextgebundenen Debatten zugunsten der funktionalen Einordnungen zurücktreten müssen. Zu der ganzen Debatte über das Verhältnis von Kapitalismuskritik und Sozialismusaffinität in den Kirchen in Deutschland sehe ich einfach kein sinnvolles Äquivalent in den »black churches« und dem Civil-Rights-Movement in den USA. Die realpolitischen, ökonomischen und mentalitätsmäßigen Rahmenbedingungen als solche waren so unterschiedlich, daß eine nachträgliche Einordnung in einen theorieorientierten Bezugsrahmen nicht ohne eine gewisse Willkür möglich zu sein scheint. Eine andere Gefahr der Komparatistik liegt zudem darin, die verglichenen Personen, Positionen, Erfahrungen und Widerfahrnisse um ihren einmaligen, unverrechenbaren Eigensinn zu bringen. Daraus folgt für mich: Man braucht beides – die mikrogeschichtliche Detailanalyse und den kontextübergreifenden Vergleich. Zu hoffen ist, daß beide sich kritisch miteinander auseinandersetzen.

Ehrhart Neubert, Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989⁸

1. Im Unterschied zu Michael Haspel konzentriert sich Ehrhart Neubert in seinem ungemein materialreichen, detaillierten und aus vielen, auch ungedruckten Quellen schöpfenden Werk auf die »Opposition in der DDR«. Das übergreifende Bezugsthema bilden der Widerstand gegen die Herrschaftsstrukturen im östlichen Deutschland seit 1945, dessen Möglichkeiten, Niederlagen und (vorläufigen) Resultate. Es ist, bei allem Materialreichtum und allen Bemühungen um faire Berücksichtigung möglichst vieler Erfahrungen und Perspektiven, ein – trotz fast tausend Seiten – sehr persönliches Buch. Neubert ist ein »Ossi« im besten Sinne: geboren 1940, Theologe, Gemeinde- und Studentenfarrer, von 1984 bis 1992 Referent für Gemeindeforschung (und gleichsam autodidaktischer Kirchen- und Religionssoziologe) in der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. Seit 1997 ist er

8. Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989, 2., durchges. Aufl., Berlin: Ch. Links, 1998, 976 S., 48,- DM. (Auch zu beziehen bei der Bundeszentrale für Politische Bildung.)

Mitarbeiter der Abteilung Bildung und Forschung beim Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS) der ehemaligen DDR («Gauck-Behörde»). Neubert hat eine ganze Reihe von Aufsätzen, Broschüren und Büchern vor allem zur Innenansicht der DDR-Opposition veröffentlicht⁹ und dabei auch auf seine eigenen Archivalien und die seiner Freunde aus der DDR-Bürgerrechtsbewegung zurückgreifen können.

2. Das vorliegende Buch enthält acht Kapitel: I. Nationaler Widerstand und demokratische Opposition 1945 bis 1953; II. Konflikte in der Partei-Gesellschaft 1953 bis 1961; III. Für Freiheit im Sozialismus 1961 bis 1972; IV. Auf der Suche nach der Alternative 1972 bis 1978; V. Friedensbewegung im »Friedensstaat« 1979 bis 1983; VI. Formierung der Opposition als Demokratiebewegung 1984 bis 1986; VII. Oppositionelle Gegen-Macht 1987 bis August 1989; VIII. Das Ende der Diktatur und die Rolle der Opposition von September 1989 bis Januar 1990. Es wäre schön und wünschenswert, wenn Neubert in nicht zu ferner Zukunft einen ähnlich umfassenden und gründlichen Bericht über die Zeit seit 1990 folgen lassen könnte.

In jedem Kapitel kann man sich festlesen. Man kann anhand der Register sachliche und individuelle Verbindungslinien verfolgen. Dann wieder findet man gedrängte, detailgenaue Zusammenfassungen (Beispiel: Zur Gruppe um Wolfgang Harich u. a. unter dem Titel »Strafbare Utopien«). Immer wieder bestechen die genaue Interpretation und Einordnung von Dokumenten und ein-

zelnen sprachlichen Wendungen. Daß »Mitarbeit« sowohl Chiffre für Opposition als auch Ausdruck von Anpassung sein konnte, kann nur erkennen und unterscheiden, wer wie Neubert Personen in der vieldeutigen Nuanciertheit ihrer Positionen situationsgerecht zu würdigen vermag.

3. Ich kann mich noch gut daran erinnern, wie wir in unserer westdeutschen gemeindlichen Jugendgruppe die Auseinandersetzungen in der DDR um die Jugendweihe verfolgt haben. Daß und in welchem Ausmaß die Kirchenpolitik der SED (besonders unter dem FDJ-Vorsitzenden Erich Honecker) zielstrebig auf die Zerschlagung der gesamten kirchlichen Jugendarbeit zielte, ist mir indes in der ganzen Dramatik erst durch Neuberts Darstellung klar zu Bewußtsein gekommen. Nicht ein mehr oder minder anonymer Säkularisierungsprozeß hat den starken Rückgang der kirchlichen Mitgliedschaft in der DDR ursächlich hervorgebracht, sondern eine höchst planmäßige Zerstörung jeder bürgerlichen Bildung und die mit massivem Druck betriebenen Kirchaustrittskampagnen von seiten der SED. Wer sich zur Jungen Gemeinde hielt und bekannte, mußte bis in die allerletzte Phase der DDR mit schweren Benachteiligungen in der Schule und bei der Zulassung zum Studium rechnen. Kapitel für Kapitel läßt Neubert diese Zusammenhänge vor Augen stehen, und als westdeutscher Rezensent, der meint, diese Entwicklungen doch sehr sorgfältig verfolgt zu haben, ist man beschämt, was man alles nicht gewußt hat oder nicht wahrhaben wollte.

4. Mit äußerst beschränkten Mitteln

9. Zu erwähnen sind zwei wichtige Beiträge von E. Neubert: Sozialethische und charismatische evangelikale Gruppen in der Kirche aus soziologischer Sicht, in: G. Rau/H.-R. Reuter/K. Schlaich (Hg.), *Das Recht der Kirche*, Bd. 3, Gütersloh 1994, 288–316; ders., Kirchenpolitik, in: M. Judt (Hg.), *DDR-Geschichte in Dokumenten. Beschüsse, Berichte, interne Materialien und Alltagszeugnisse*, Bonn 1998, 363–430.

ist es über Jahrzehnte gelungen, in der DDR im Raum der Kirche eine eigenständige sozialetische Position zu entwickeln. Die theologischen Fakultäten waren dazu zum größten Teil weder fähig noch willens, weil sie den Hochschulkadern der SED ausgeliefert waren. Die Sozialetik der DDR-Kirchen hatte deshalb ihr personelles und organisatorisches Zentrum in der 1974 gegründeten »Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR« (der komplizierte Titel signalisiert, daß diese Abteilung nicht einfach weisungsabhängig, aber natürlich auch nicht im Sinne abstrakter Wissenschaftsfreiheit autonom war). Der Ausschuß »Kirche und Gesellschaft«, der »Facharbeitskreis Friedensfragen« und das Studienreferat »Friedensfragen« waren wichtige Schaltstellen sozialetischer Reflexion und praxisbegleitender Hilfen, vielfach verbunden mit landeskirchlichen Arbeitskreisen und überregionalen Einrichtungen wie dem »Kirchlichen Forschungsheim Wittenberg«, das eine Pionierrolle für die Entstehung eines ökologischen Bewußtseins in der DDR wahrnahm. In der Studienabteilung wurden die Entwicklungen in der Ökumene sorgfältig verfolgt, hier wurden sachlich wichtige Beiträge zu Programmen des ÖRK erarbeitet, hier gab es eine Vielzahl internationaler Kontakte, und hier konnte in Freiheit kritisch diskutiert werden. Dies alles war nicht ohne den langjährigen Leiter des Sekretariats des BEK, Stolpe, möglich, aber die Studienabteilung konnte auch ihm gegenüber immer wieder ihre innere Unabhängigkeit wahren. Dies alles unter bescheidensten äußeren Bedingungen –

bis hin zum Streit um Papierzuteilungen für (zu) kritische Ausarbeitungen. Neubert hat diese Aktivitäten, denen er selbst jahrelang Kraft und Zeit gewidmet hat, sorgfältig, differenziert und selbstkritisch analysiert. Eine umfassende Edition der wichtigsten Studien, Texte und Materialien der Theologischen Studienabteilung aus 25 Jahren ist sehr zu wünschen.¹⁰ Daraus würde man im Detail erkennen können, daß hier eine selbständige, gemeindebezogene, gesamtkirchlich verantwortete und zugleich ökumenisch offene theologische Sozialetik entwickelt wurde und in welchem Ausmaß die Friedensbewegung der achtziger Jahre von diesen Anstößen beeinflusst worden ist.¹¹

5. Neubert handelt von »der Opposition« in der DDR. Diese hatte viele Quellen und Akteure; die Kirchen bildeten lediglich einen, in sich keineswegs einheitlichen Strom in der gesamten Bewegung. Es gab Überschneidungen, Mißverständnisse, Konflikte, Kooperationen, Differenzen und Distanznahmen. Es ist nicht das geringste Verdienst der Darstellung, diese Zusammenhänge gegenüber einer verbreiteten überwiegend kirchenzentrierten Wahrnehmung bewußt zu machen. Gerade wenn man die Vielfalt und Wechselwirkungen der oppositionellen Gruppen erkennt (vgl. beispielsweise das Kapitel 95 über die Samisdat-Literatur in den letzten Jahren der DDR!), kann man auch die Chancen und Grenzen kirchlichen Handelns unter den Bedingungen einer Parteidiktatur deutlicher erfassen. In diesem Sinne widersteht Neuberts Buch allen pauschalen Anklagen und Entschuldigungen, wie sie seit 1989 vielfach produ-

10. Als Überblick vgl. O. Lingner, Friedensarbeit in der Evangelischen Kirche der DDR 1978–1987, in: Kirchliches Jahrbuch 114, 1987, 96–265.

11. Vgl. dazu die Beiträge von J. Garstecki und G. Weißkirchen in: Materialien der Enquêtekommission »Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland« Bd. V/1, hg. v. Deutschen Bundestag, Baden-Baden 1995, 573–578 und 578–585.

ziert worden sind. Zugleich wird durch diese vielschichtige Zuordnung auch klar, welche eminente Bedeutung der Rückhalt an den kirchlichen Institutionen für die Organisation und Entfaltung der Opposition im Sinne einer »Gegenöffentlichkeit« hatte. Abgesehen von privaten Zirkeln war es nur im Raum – und unter dem Schutz – der Kirche möglich, offen miteinander zu kommunizieren und die Wahrheit öffentlich auszusprechen.

6. Besonders beeindruckend sind schließlich die vielen Beispiele von Frauen und Männern, die sich mit den amtskirchlichen Bekundungen kritischer Loyalität gegenüber Partei und Staat nicht abfinden mochten und einen klaren und unmißverständlichen Oppositionskurs verlangten und auch, unter Hinnahme schwerster Nachteile, selbst verfolgten. Von der Selbstverbrennung von Pastor Oskar Brüsewitz über sehr kritische Rückfragen nach dem Spitzengespräch vom 6. März 1978 bis zu den Auseinandersetzungen um den legitimen Ort der »Gruppen« in den Kirchen arbeitet Neubert diesen roten Faden der innerkirchlichen Opposition heraus. Den »Loyalisten« wie Manfred Stolpe steht Neubert sehr kritisch gegenüber, doch sein Urteil ist, soweit ich es beurteilen kann, in jedem Fall situationsbezogen und behutsam formuliert. Damit öffnet er die Möglichkeit harter Kontroversen ohne Kommunikationsabbrüche.

Anke Silomon unter Mitwirkung von Ulrich Bayer, Synode und SED-Staat¹²

1. Diese Analyse ist ein vorbildliches Beispiel »mikrogeschichtlicher« Detail-

untersuchung, die versucht, möglichst alle relevanten und dokumentierten Quellen und Perspektiven für Analyse und Interpretation eines bestimmten Ereignisses fruchtbar zu machen – also das genaue methodische Gegenstück sowohl zu hochgeneralisierten komparativen Fragestellungen als auch zu unvermeidlich subjektiv eingefärbten Darstellungen von Zeitzeugen. Die Studie behandelt fünf Tage im Leben der evangelischen Kirchen in der DDR, aber man kann hier wie in einem Mikrokosmos alle wichtigen Probleme, Kontroversen, Chancen und Gefährdungen kirchlicher Existenz im SED-Staat wahrnehmen.

Am 27. August 1987 hatten SPD und SED das gemeinsame Grundsatzdokument »Der Streit der Ideologien und die gemeinsame Sicherheit« veröffentlicht. Es war vor dem Hintergrund der Wende in der UdSSR unter Gorbatschow und den Bemühungen um eine Überwindung des Nachrüstungswettlaufs durch eine neue weltweite Sicherheitsarchitektur entstanden. In der DDR fand es ungewöhnlich starken Widerhall. Vom 7. bis 11. September 1987 hatte dann Erich Honecker die Bundesrepublik besucht. Er wurde mit allen Ehren empfangen; verschiedene Abkommen zwischen beiden deutschen Staaten wurden unterzeichnet. Honecker meinte während des Besuches, die Grenze zwischen den deutschen Staaten könne einmal so aussehen wie die (damalige!) zwischen der DDR und Polen. Als die Synode in Görlitz tagte, ahnte niemand, daß gut zwei Jahre später das Ende der DDR unaufhaltsam sein würde. »Die Menschen«, schrieb der Geschichtsphilosoph Arthur C. Danto, »würden viel darum geben, wären sie imstande, ihre Handlungen

12. Synode und SED-Staat. Die Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR in Görlitz vom 18. bis 22. September 1987. Mit einer Einführung in das Forschungsprojekt »Kirche und Staat in der DDR« von J. Mehlhausen (AKZG 24), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, XVII, 458 S., 98,- DM.

mit den Augen künftiger Historiker zu sehen«. Ebenso gilt: Die nachkommenen Historiker sollten sich davor hüten, ihr späteres Wissen zurückzuprojizieren. Ein wichtiges Gegenmittel ist die umfassende, quellenkritische mikrogeschichtliche Betrachtung exemplarischer Vorgänge.

2. Die Tagungen der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR waren wichtige Ereignisse nicht nur im kirchlichen Leben. Sie waren jeweils gründlich, vielseitig und langfristig vorbereitet, und sie waren vor allem der Ort, wo kritische Stimmen in einer Weise öffentlich Gehör finden konnten, wie das sonst unter den Bedingungen einer Parteidiktatur, die alle Bereiche der Gesellschaft durchdrang, schlechterdings nicht möglich war. Auf der anderen Seite erfreuten sich die Synoden höchster Aufmerksamkeit von seiten der Partei- und Staatsgremien und besonders der Staatssicherheit. 1987 kam ein breiteres internationales Interesse hinzu; auch ausländische Diplomaten und Journalisten beobachteten die Synode. Der SED-Staat setzte alle ihm zur Verfügung stehenden Mittel ein, um auf den Ablauf der Synode, ihre Beschlußfassungen und Verlautbarungen Einfluß zu nehmen.

Die vorliegende Untersuchung umfaßt sechs Kapitel: Nach einer knappen Einführung zur Tagung der Synode und Hinweisen zu Methode und Aufbau (1.) wird kurz die kirchliche und politische Situation der DDR im Jahre 1987 skizziert (2.). Das 3. Kapitel analysiert die Vorbereitung der Synode auf kirchlicher Seite sowie die vielfältigen staatlichen Planungen (Politbüro der SED, Arbeitsgruppe Kirchenfragen beim ZK der SED, Staatssekretariat für Kirchenfragen, Staatssicherheit etc.). Das 4. Kapitel folgt Tag für Tag dem Verlauf der Synode, den Anträgen, Aussprachen, Beschlußvorlagen und Entscheidungen. Anschließend werden die unmittelbare

Nachgeschichte (5.) und die Reaktionen in den Medien (6.) betrachtet. Ein kurzer Rückblick (7.) faßt die wichtigsten Ergebnisse zusammen. Der Band wird ergänzt durch umfangreiche Originaldokumente (255–392), übersichtliche Quellen- und Literaturverzeichnisse und die bei den AKZG bewährten kurzen Biogramme über die wichtigsten Akteure. Ein Personenregister fehlt leider.

3. Ich kenne kein annähernd vergleichbares Beispiel dafür, daß Vertreter eines Staates und einer Staatspartei kirchliche Veranstaltungen mit einer derartigen Aufmerksamkeit und Intensität buchstäblich verfolgten, wie dies in der DDR und beim hier gewählten Ereignis der Fall war. Dies aus den Akten erhoben und Schritt für Schritt, Tag für Tag dokumentiert zu haben, ist eine große Leistung. Mindestens ebenso hoch einzuschätzen ist die Sorgfalt, mit der jedes Dokument eingeordnet und gewichtet wird – im Unterschied zu manchen eilig gefertigten »Dokumentationen«, die überwiegend nur aus einer Sorte von Quellen, insbesondere der Staatssicherheit und der SED, geschöpft sind und die sich deshalb vorzüglich zu politisch motivierten Kirchenkritiken eignen. Dabei ist auch zu bedenken, daß zu den staatlichen und besonders zu den MfS-Gesprächsdokumenten kaum eine kirchliche »Gegenüberlieferung« vorhanden ist, daß das staatliche Material unvollständig ist (Aktenvernichtungen) und daß die staatliche Überlieferung »einseitig ergebnisorientiert« (249) ist, d. h. Zurückweisungen von Einflußversuchen kaum festgehalten hat.

4. Man kann drei typische Reaktionsweisen auf die Aktivitäten der »Stasi-Schattensynoden« unterscheiden: Die entgegenkommende Auskunft- und Loyalitätsbereitschaft, Gesprächsbereitschaft mit dem Ziel, für kirchliche Anliegen Verständnis zu wecken und gar Zugeständnisse zu erringen, und die Ab-

sage an jede Art derartiger Kontaktaufnahmen. Dabei ist mit den Autoren als überaus bemerkenswert hervorzuheben, daß »kein einziger Beleg dafür aufgefunden worden (ist), daß ein Synodaler oder ein Mitglied eines der kirchenleitenden Gremien *gegen* seine zuvor erklärte und auch öffentlich bekannte Überzeugung zu einer Kehrtwendung veranlaßt worden ist. (...) Der kirchenpolitische Aktivismus der Staatsvertreter hatte sein Ziel nicht erreicht« (248).

In der Sache selbst heißt dies, daß die Synode einerseits in der Folge der langjährigen voraufgehenden friedensethischen Stellungnahmen ihre Position unter dem Titel »Bekennen in der Friedensfrage« als grundsätzliche Absage an Logik und Praxis der Strategie der Abschreckung zusammenfassen konnte, daß sie andererseits in offenem Widerspruch zu den staatlichen Erwartungen die von Heino Falcke präsentierte Vorlage »Absage an Praxis und Prinzip der Abgrenzung« offen und kontrovers diskutierte, jene Vorlage, welche zum Entsetzen der Parteiführung via Westfernsehen allgemein in der DDR bekannt wurde (vgl. dazu die Dokumente 18–24 im Anhang). Der Öffnung, welche in den Regierungskontakten zwischen Bonn und Ostberlin und zwischen SED und SPD beschworen worden war, sollte auch das Recht kritischer Öffentlichkeit innerhalb der DDR selbst folgen. Damit wurde erstmals die Forderung zweier Grundfreiheiten erhoben – des Reisens und der Meinungsäußerung. »Exit« und »voice«, wie Michael Haspel für die DDR und die USA als Grundforderungen herausgearbeitet hat, mußten aber die Axt an die Wurzeln einer Parteidiktatur legen, auch wenn die von Falcke

eingebraachte Vorlage von der Synode gar nicht angenommen wurde. Aber die Erklärung war nun einmal da. Die SED hat, was ganz ungewöhnlich war, umgehend in der Politbürositzung vom 22. September 1987 scharf ablehnend reagiert, und aus den persönlichen Ausführungen von Egon Krenz, die die Verfasser einsehen konnten, geht drastisch hervor, daß vor allem die Vorlage zur »Abgrenzung« von Honecker als »staatsfeindliche Aktion« eingestuft wurde (vgl. bes. 176–190).

5. Reinhard Henkys, der erfahrenste westdeutsche Publizist zu DDR-Kirchensachen, notierte, daß noch wenige Jahre zuvor bei vergleichbaren Vorgängen die Protagonisten die Macht der Staatssicherheit erfahren hätten (231). Doch das Urteil der Medien über die Bedeutung der Görlitzer Synode schwankte. Manche Journalisten meinten, daß die Zersetzungsarbeit der Staatssicherheit erfolgreich gewesen sei, andere sahen, daß sich neue Strömungen bemerkbar machten, und nahezu alle rieten zu Geduld und Behutsamkeit im Umgang der allmählich entstandenen Bürgerbewegung mit den staatlichen Organen. Die Entwicklung der Ereignisse 1988/89 zeigte dann, daß die SED-Führung die Kontrolle verlor, aber bis zuletzt, bis zur Öffnung der Mauer, wurde – doch wohl nicht zu Unrecht – vor der Gefahr einer »chinesischen Lösung« gewarnt. Die Gratwanderung zwischen Loyalität und kritischer Öffnung war nicht widerspruchsfrei, nicht ohne Kompromisse und Kompromittierungen. Im Rückblick aber haben nicht nur die Christinnen und Christen Anlaß zur Dankbarkeit für das, was geschah – *providentia Dei, fortitudine hominum*.