

Michael Haspel

## Organisierte religiöse Akteure: Die amerikanische Bürgerrechtsbewegung und die Bürgerbewegung in der DDR

Die evangelischen Kirchen in der DDR und die schwarzen Kirchen in den USA gehören zu den wenigen Beispielen nicht-fundamentalistischer protestantischer Kirchen, die eine wichtige Rolle in gesellschaftlichen Transformationsprozessen gespielt haben. Um diese Funktion erfüllen zu können, bedurfte es einerseits spezifischer institutioneller und organisatorischer Voraussetzungen (vgl. Punkt 1). Dass sie diese Rolle aber anzunehmen bereit waren, setzt andererseits voraus, dass sie sich in ihrem eigenen Programm auf die gegebene gesellschaftliche Situation reflexiv einstellten. Durch die Analyse der theologischen Diskurse lässt sich zeigen, dass dies durch eine Kontextualisierung der Theologie tatsächlich stattgefunden hat (vgl. Punkt 2).<sup>1</sup> Schließlich wird zu fragen sein, wie die Resultate der zwei unterschiedlichen Perspektiven methodisch redlich aufeinander bezogen und welche Schlussfolgerungen daraus für die Erforschung von (neuen) sozialen Bewegungen gezogen werden können (vgl. Punkt 3).

### 1 Die Kirchen als organisatorisches Rückgrat der Protestbewegungen

In beiden Fallbeispielen ist es offensichtlich, dass Teile der Kirchen das organisatorische Rückgrat der Protestbewegungen gebildet haben. Dies lässt sich in der Perspektive der *Resource Mobilization Theory* rekonstruieren und in Hinsicht auf die Bedeutung für die Entstehung und den Erfolg der jeweiligen sozialen Bewegung interpretieren. In der Bürgerrechtsbewegung in den USA etwa stellten die lokalen Kirchen Kommunikations- und Druckmöglichkeiten sowie Versammlungsräume zur Verfügung. Schwarze Pastoren waren die wesentli-

chen Führungspersönlichkeiten, aber auch viele kirchlich engagierte Laien nahmen wichtige Positionen ein. Die Kirchen waren die einzigen Organisationen im Süden, die über eine Massenbasis zur Mobilisierung des Protests verfügten. Finanzielle Ressourcen wurden anfänglich von den Kirchen zur Verfügung gestellt und später vor allem über kirchliche Netzwerke in anderen Landesteilen akquiriert. Während des Busboykotts in Montgomery<sup>2</sup>, der in Reaktion auf rassistische Sitzordnungsvorschriften in den Bussen erfolgte, stellten beispielsweise die Kirchengemeinden Fahrzeuge zur Verfügung, die Kirchengebäude fungierten als Warteräume und Knotenpunkte des alternativen Transportsystems. Die kirchlichen Netzwerke und Kommunikationsstrukturen dienten der kommunikativen Verständigung und der Koordinierung der Handlungen. Die Bewegungsorganisationen, wie etwa die *Montgomery Improvement Association* oder die *Southern Christian Leadership Conference*, wurden überwiegend durch kirchliches Personal und Ressourcen getragen (Morris 1984; McAdam 1985; Branch 1989; Haspel 1997a: 288-302).

In der DDR waren die Strukturen vielleicht etwas komplizierter. Die Kirchen als gesellschaftliche Organisationen traten nicht als Initiatoren des Protests auf. Um ihr Überleben als Organisationen zu sichern, mussten sie (und wollten zum Teil auch) vermeiden, selbst als Opposition wahrgenommen zu werden. Zugleich aber boten sie unter ihrem Dach Raum für politisch alternative Gruppen, die zu einem erheblichen Teil organisatorisch und personell mit den kirchlichen Strukturen verflochten waren (Pollack 1990). In der DDR bildeten sich keine formellen Bewegungsorganisationen, die

zum Protest aufgerufen und ihn koordiniert hätten. Vielmehr dienten hier die kirchlichen Netzwerke als Kommunikationsinfrastruktur, die durch die Westmedien verstärkt wurde. Der politische Protest in der DDR entstand ganz überwiegend aus dem Raum der Kirche heraus. Die politisch alternativen Gruppen trafen sich nicht nur zum großen Teil in kirchlichen Räumen, sie wurden personell auch zu erheblichem Teil durch haupt- und ehrenamtliche kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter getragen. Die die Kontrolle der Öffentlichkeit unterlaufende Samisdat-Literatur<sup>3</sup> wurde auf kirchlichen Abziehgeräten und den wenigen Kopierern ‚für den innerkirchlichen Dienstgebrauch‘ vervielfältigt, die Telefone der Pfarrämter bildeten die Kommunikationsinfrastruktur, die Friedensgebete und Treffpunkte der Ausreisearbeitsstellen wurden zu Kristallisationspunkten des Protests, wie etwa die legendären Leipziger Friedensgebete für die Leipziger Montagsdemonstrationen. Die flächendeckende Struktur der Kirchengemeinden diente als Infrastruktur zur Koordination der Aktionen. Die kirchlichen Ressourcen, die übrigens nicht unwesentlich durch die Unterstützung der westlichen Landeskirchen gewährleistet wurden, konnten so direkt und indirekt für die entstehende politische Opposition in den 1980er Jahren und die massenhafte Protestbewegung 1989 nutzbar gemacht werden (Pollack 1994; Pollack 2000; Pollack/Rink 1997; Neubert 2000; Haspel 1997a: 192-221; Haspel 1997 b; Haspel 2003a).<sup>4</sup>

In beiden Fällen traten also die Kirchen direkt oder indirekt als organisatorische Unterstützer von Protestbewegungen und Protestorganisationen auf. Dies ist in der schmalen Literatur, welche die Bewegungsforschung bislang nicht-fundamentalistischen Kirchen gewidmet hat, noch die am ehesten wahrgenommene Rolle (Zald/McCarthy 1987: 70-76). In beiden Fallbeispielen war es aber alles andere als selbstverständlich, dass die Kirchen sich zu unabhängigen und über Ressourcen verfügende Orga-

nisationen entwickelt haben. Im Süden der USA hätten sie sich dem Druck der weißen Elite durchaus fügen und auf politische Aktivitäten verzichten können. Auch in der DDR war es trotz der materiellen Unterstützung aus dem Westen alles andere als ausgemacht, dass die evangelischen Kirchen ihre Unabhängigkeit gegenüber dem Staat wahren und gar zum Dach für politisch alternative Gruppen werden würden. Warum also konnten die Kirchen in beiden Fällen über unabhängige Ressourcen verfügen? Warum haben sie sich entschieden, die ihnen zufallende gesellschaftliche Rolle anzunehmen, hat es doch in den theologischen Traditionen in beiden Fällen genügend Konzepte gegeben, die gerade eine Trennung zwischen weltlichen und geistlichen Dingen befürwortet haben? M. E. kann man diese Fragen, die gerade für die Bewegungsforschung interessant sind, nur beantworten, wenn man das sich verändernde theologische Selbstverständnis der zunächst so unterschiedlich erscheinenden protestantischen Kirchen untersucht.

## 2 Theologische Voraussetzungen für die Rolle der Kirchen in den Protestbewegungen

Dieses Selbstverständnis lässt sich mit einer Analyse des theologischen Diskurses, also etwa der Reden der Führungspersonlichkeiten, der offiziellen Programme und anderer schriftlicher Quellen wie auch der Interpretationen beteiligter Akteure in Interviews, die im Zuge von *Oral History* Projekten geführt wurden, erheben.<sup>5</sup>

Mit Martin Luther King, Jr. hatte die Bürgerrechtsbewegung im Süden der USA in ihrer Initialphase in den 1950er und frühen 1960er Jahren eine herausragende Führungsfigur. An seinem Beispiel lässt sich zeigen, dass das gesellschaftlich-politische Engagement ohne die theologische Reflexion nicht denkbar gewesen wäre. King war einer der ersten jungen schwarzen Theologen, die nach dem Zweiten Weltkrieg

postgraduierte Studien an einer der (weißen) Elite-Universitäten des Nordens betreiben konnten. Er hat sich in seinem Doktorandenstudium mit sozialwissenschaftlichen Themen beschäftigt und war insbesondere an einer umfassenden Analyse von Rassismus und Segregation interessiert. Die *Dexter Avenue Baptist Church*, die er im Herbst 1954 übernahm, war schon zuvor ein Zentrum der gesellschaftlichen Verantwortung der Kirchen gewesen: In seiner theologischen Verkündigung thematisierte er die gesellschaftlichen Ursachen von Armut und Segregation. So verband er eine biblische Perspektive mit der konkreten gesellschaftlichen Situation. Dies bot nicht nur Motivation zum sozialen Engagement, sondern auch Ansätze zu dessen inhaltlicher Bestimmung. Als der Busboykott in Montgomery im Dezember 1955 begann und King an dessen Spitze gestellt wurde, setzte er diesen Ansatz, der das *Civil Rights Movement* bis zu seinem Tod prägen sollte, erstmals in größerem Umfang in die Praxis um. Am Anfang stand die Analyse der gesellschaftlichen Situation. Auf diese wurde die theologische Reflexion bezogen. Dabei war für King klar, dass die Kirche eine besondere gesellschaftliche Verantwortung hatte. Aber erst dadurch, dass er in seinen theologischen Überlegungen die biblischen Aussagen auf die konkrete Situation beziehen und mit den amerikanischen Grundwerten der Freiheit und Gleichheit verbinden konnte, wurde sie für die Mehrheit der Christinnen und Christen überzeugend (King 1958; King 1981; King 1964; King 1968; King 1987; Garrow 1986; Lincoln et al. 1992).

Man kann diese Entwicklung als Kontextualisierung der (schwarzen) Theologie bezeichnen. Die theologische Reflexion bezieht sich auf eine Analyse des gesellschaftlichen Kontextes. Dadurch wird nicht nur die theologische Verkündigung in Beziehung zum Kontext gesetzt, sondern durch diese Art theologischer Reflexion wird der gesellschaftliche Kontext neu interpretiert und es werden Alternativen

aufgezeigt. Insofern die theologische Interpretation nicht abstrakt bleibt, sondern auf die jeweilige gesellschaftliche Situation bezogen ist, kann dieses Aufzeigen von Alternativen zur Motivation werden, die gegebene Situation zu verändern. Dabei werden die biblischen Motive zu inhaltlichen Zielperspektiven, wie sie in Kings Reden immer wieder angeklungen sind.

Der Zusammenhang von theologischer Kontextualisierung und dem Bereitstellen kirchlicher Ressourcen hat dabei zwei Facetten. Zum einen mussten die Kirchen ein Selbstverständnis entwickeln, dass sie in der Gesellschaft als Organisationen eine wichtige Rolle einnehmen. Sie mussten darauf bedacht sein, Ressourcen anzusammeln sowie diese für soziale Ziele einzusetzen. Dies kann bei den urbanen schwarzen Kirchen in den Dekaden vor dem *Civil Rights Movement* bereits beobachtet werden. Zum anderen trägt die der theologischen Kontextualisierung inhärente gesellschaftliche Analyse dazu bei, dass die Kirchen wahrnehmen können, wann und wie es sinnvoll ist, nicht nur punktuell sozial aktiv zu werden, sondern tiefgreifendere Transformationsprozesse zu unterstützen. Nur wenn eine kontextualisierte Theologie dies beides zu leisten vermag, können die Plausibilitäten entstehen, die notwendig sind, eine Mehrheit davon zu überzeugen, dass es sich bei diesen sozialen Aktivitäten um einen Ausdruck des Kerns des christlichen Evangeliums handelt, das auf die Verwirklichung von Gerechtigkeit und Frieden zielt (Haspel 1997a: 258-283; Haspel 1998).

In den evangelischen Kirchen in der DDR war die Situation etwas komplizierter. Während im Süden der USA die schwarzen Kirchgemeinden in einem *congregationalistischen* Kirchenmodell<sup>6</sup> weitgehend autonom handelten und als Kirchengemeinden zu Akteuren und Unterstützern des *Civil Rights Movements* wurden, gab es in den *episkopalen* evangelischen Kirchen<sup>7</sup> der DDR eine Gemengelage von Akteuren und Interessen auf verschiedenen Ebenen. Während

die Kirchenleitungen um der Bewahrung gewisser Freiräume willen auch Rücksichten auf Partei und Staatsorgane nehmen musste, waren manche Gemeinden, verschiedene Synoden, viele Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter und vor allem die politisch alternativen Gruppen unter dem Dach der Kirche zu weitergehenden Aktionen bereit.

Durch den Mauerbau 1961 und die dadurch notwendig gewordene eigenständige Organisation der evangelischen Kirchen in der DDR, waren diese verstärkt vor die Aufgabe gestellt, ihr Selbstverständnis und ihren Auftrag im konkreten Kontext der offiziell als sozialistisch sich verstehenden DDR zu bestimmen. Dabei bildete sich ein Diskursstrang heraus, der von Anfang der 1970er Jahre über die Diskussion um die politisch alternativen Gruppen und die Friedensbewegung bis zu den Ökumenischen Versammlungen am Ende der 1980er Jahre und bis in den Herbst 1989 reichte.

Paradigmatisch für diese Entwicklung stehen die theologischen Reflexionen des Erfurter Propstes Heino Falcke. Sein Vortrag auf der Bundessynode 1972 in Dresden wurde zu einem Grunddokument derer in der Kirche, die sich nach ihrem theologischen Selbstverständnis einerseits auf die konkrete Situation in der DDR als Ort der Sendung einlassen wollten, aber andererseits aus dem christologischen Zeugnis der christlichen Freiheit heraus, die real vorfindliche Situation auch kritisieren und verändern wollten. Unter dem Titel ‚Christus befreit – darum Kirche für andere‘ formulierte Falcke das Programm einer kontextuellen Theologie für die DDR, die über die Ökumenischen Versammlungen bis in die Programmatik der Bürgerrechtsgruppen und Parteien im Herbst 1989 fortwirkte. Für ihn verpflichtet die Befreiung durch Christus die Kirche darauf, Kirche für andere zu sein. Um diesem Auftrag gerecht werden zu können, setzt Falcke mit einer Situationsanalyse ein. Die konkrete Situation wird dann im Lichte des Evangeliums interpretiert

(Falcke 1972; Neubert 2000: 251-255). Die Kirche in der DDR wollte für die Menschen in der sozialistischen Gesellschaft da sein; so konnte sie sich als ‚Kirche im Sozialismus‘ verstehen, jedoch nicht als Kirche für den Sozialismus, sondern als Kirche in der sozialistischen Gesellschaft. Diese formale ekklesiologische Bestimmung wurde konkretisiert durch das Konzept der ‚Kirche für andere‘, die in der Gesellschaft Verantwortung zu übernehmen bereit war. Dies bedeutete bisweilen Konfrontation mit der Staatsmacht und die Bereitschaft, sich für Veränderungen in der Gesellschaft einzusetzen.

Diese Kontextualisierung der Theologie hatte in zweierlei Hinsicht Auswirkungen auf die Rolle, welche die Kirchen in der Bürgerbewegung einnehmen konnten. Erstens war es ihr Ziel, eine eigenständige Organisation in der ansonsten von der SED dominierten Gesellschaft zu bleiben. Voraussetzung dafür war zum einen, dass die Kirchen gemäß ihrem eigenen Selbstverständnis ihre Eigenständigkeit gegenüber Staat und Partei wahren wollten. Dies heißt aber nicht, dass sie sich überhaupt nicht an die Handlungsbedingungen in einer Diktatur anpassen durften. Eine gewisse Anpassung war sogar die Voraussetzung für das Überleben als eigenständige Organisation. Vielmehr bedeutete dies, dass die evangelischen Kirchen in der Steuerung ihrer Organisation nur wenig von der herrschenden Elite beeinflusst wurden.<sup>8</sup> Dies ist keineswegs selbstverständlich, wenn man die Entwicklung anderer Kirchen im Ostblock betrachtet. Zum anderen setzte diese Unabhängigkeit die Verfügung über Ressourcen weitgehend unabhängig vom SED-Regime voraus. Hier waren die Transfer-Leistungen der westlichen Landeskirchen von immenser Bedeutung. Die zweite Auswirkung der Kontextualisierung der Theologie war, dass erhebliche Teile der Kirche es als theologisch geboten ansahen, diese Ressourcen für gesellschaftliche Veränderungen einzusetzen. Da durch die Situationsanalyse die kontextuelle Theologie auf die

konkrete gesellschaftliche Situation anwendbar war, konnten auch theologisch-ethische Inhalte in den gesellschaftlichen Diskurs eingebracht werden, wie etwa die Orientierung an Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, die über die Dokumente der Ökumenischen Versammlungen in die Verfassungen einiger junger Länder eingegangen sind (Haspel 1997a: 65-231; Haspel 2003b).

Mit Hilfe einer Diskursanalyse lässt sich zeigen, dass in beiden Fallbeispielen eine Transformation des theologischen Selbstverständnisses der kirchlichen Akteure stattgefunden hat, bevor die Kirchen zum organisatorischen Rückgrat der Protestbewegung wurden. Im Zuge einer theologischen Kontextualisierung wurde die Verkündigung auf die konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse bezogen, die in diesem Lichte als veränderungswürdig erschienen. Die jeweilige kontextuelle Theologie beinhaltete, dass sich die Kirchen zu eigenständigen Organisationen mit Zugriff auf materielle Ressourcen entwickelten, die sie auch in die jeweiligen sozialen Bewegungen einzubringen bereit waren. Darüber hinaus hat das theologische Programm auch inhaltlich den Protestdiskurs beeinflusst.<sup>9</sup>

### **3 Methodische und methodologische Probleme: Der Zusammenhang von religiösen Akteuren und sozialen Bewegungen**

Die bisherige Argumentation verlief auf zwei Ebenen. Erstens konnte in der Perspektive der *Resource Mobilization Theory* gezeigt werden, dass die Kirchen in beiden Fällen als organisatorisches Rückgrat der Protestbewegungen dienten. Mit dem Ansatz kann man zeigen, wie die kirchlichen Ressourcen notwendige Voraussetzung für Entstehung und Erfolg des Protestes waren. Dies scheint mir bei den untersuchten Fallbeispielen zu plausibleren Ergebnissen zu führen als etwa Analysen mit Hilfe der *Rational Choice* Theorie. Dabei steht es außer Zweifel,

dass weitere politische Bedingungen zur Entstehung des Protestes notwendig waren, auf die hier nur kurz verwiesen werden konnte.

Sicher strittig ist die zweite Komponente meiner Argumentation. Gestützt auf eine *Diskursanalyse* behaupte ich, dass es einen bedeutsamen Zusammenhang gibt zwischen dem theologischen Selbstverständnis der religiösen Akteure und ihrer Rolle in den jeweiligen sozialen Bewegungen. Ich meine zeigen zu können, dass es im Vorfeld der Protestbewegungen eine Veränderung des theologischen Programms der Akteure gegeben hat, die ich mit *Kontextualisierung* bezeichne. Die bewusste Annahme der gesellschaftlichen Verantwortung als Teil des theologischen Selbstverständnisses und die Einbeziehung einer gesellschaftlichen Situationsanalyse in die theologische Methodik erscheinen in meiner Analyse als notwendige Voraussetzungen dafür, dass die Kirchen die ihnen gesellschaftsstrukturell zukommende Rolle angenommen, sich als eigenständige Organisationen behauptet, ihre Ressourcen in den Transformationsprozess eingebracht haben und mit ihrem theologisch-sozialethischen Programm im gesellschaftlichen Diskurs wirksam wurden.<sup>10</sup>

Methodisch kann man hier freilich keine kausalen Beziehungen nachweisen und bleibt darauf angewiesen, mit Plausibilitäten zu arbeiten. Dieses methodologische Problem tritt auf, wenn verschiedene Analyseinstrumente und theoretische Perspektiven miteinander in Beziehung gesetzt werden sollen. M.E. wäre es aber für die Bewegungsforschung und die Sozialwissenschaften im Ganzen durchaus lohnend, durch weitere Studien diesen Zusammenhängen nachzugehen. Für eine solche Forschungsperspektive lassen sich zwei Ebenen unterscheiden. Zum einen scheint mir bislang die Rolle der religiösen Organisationen in sozialen Prozessen zu wenig Beachtung zu finden.<sup>11</sup> Dies hat mit historischen, weltanschaulichen und biographischen Blockaden in den Sozialwissenschaften zu tun. Die Rolle, welche die Kirchen in gesell-

schaftlichen Prozessen spielen, etwa in der Transformation in der DDR, kann mit Hilfe der *Resource Mobilization Theory* untersucht werden, ohne dass dabei das theologische Selbstverständnis der Kirchen mit analysiert werden müsste. Zum anderen wäre es auch ein lohnendes Unterfangen, solche interdisziplinären Forschungsdesigns zu entwickeln, die zumindest mit der Möglichkeit rechnen, dass das theologische Selbstverständnis religiöser Organisationen für das Verstehen gesellschaftlicher Prozesse explanatives Potenzial haben könnte.

*Dr. Michael Haspel* (geb. 1964) ist Privatdozent für Sozialethik (Systematische Theologie) und Mitglied des Zentrums für Konfliktforschung an der Philipps-Universität Marburg. Zur Zeit ist er Vikar an der Jakobskirche in Weimar. Seine Mail-Anschrift lautet: [haspelm@staff.uni-marburg.de](mailto:haspelm@staff.uni-marburg.de)

## Anmerkungen

<sup>1</sup>Zum ursprünglichen Design der Untersuchung vgl. Haspel 1993, zu den Ergebnissen, auf die ich mich auch im folgenden beziehen werde Haspel 1997a. Dort finden sich auch ausführlichere Belege und Literatur. In diesem Artikel bleibt die gesellschaftstheoretische Grundlegung der Untersuchung aus Platzgründen unberücksichtigt.

<sup>2</sup>1955/56 wurde in Montgomery der erste erfolgreiche Busboykott gegen die Rassentrennung unter der Leitung von Martin Luther King, Jr. durchgeführt. Er wurde zum Beispiel für weitere Aktionen der Bürgerrechtsbewegung.

<sup>3</sup>Russische Bezeichnung für nicht von der Zensur genehmigte, heimlich im Selbstverlag gedruckte und verteilte Literatur.

<sup>4</sup>Es ist ganz offensichtlich, dass in beiden Fällen weitere Faktoren hinzukommen mussten, welche die Entstehung und den Erfolg des Protestes ermöglicht haben. In den USA sei

etwa an die einschlägigen Gerichtsurteile und die – wenn auch widerwillige – Unterstützung durch die Kennedy-Regierung erinnert, im Falle der DDR sind vor allem die neue Politik unter Gorbatschow ab 1985 und die Öffnung der Grenzen zwischen Ungarn und Österreich zu erwähnen. McAdam weist darauf hin, dass hier die *Resource Mobilization Theory* an ihre Grenzen stoße und es der Perspektive der *Political Process Theory* bedürfe, um dies angemessen zu beschreiben (McAdam 1985: 5-64).

<sup>5</sup>Zu den zugrunde gelegten Quellen vgl. Haspel 1997a: 333-376. Auf das Problem, wie die unterschiedlichen Perspektiven methodisch angemessen aufeinander bezogen werden können, komme ich im abschließenden Kapitel noch zu sprechen.

<sup>6</sup>Im congregationalistischen Kirchenmodell kommt den einzelnen Gemeinden (Congregationen) hohe Autonomie zu. Eine übergreifende kirchliche Organisation ist in der Regel nur schwach entwickelt und hat gegenüber den einzelnen Gemeinden nur wenig Eingriffsbefugnisse.

<sup>7</sup>In episkopalen (bischöflichen) Kirchen kommt der zentralen Organisation und Leitung eine besondere Rolle zu. Die einzelnen Gemeinden stehen unter Aufsicht der zentralen Leitung. Dadurch können sich zwischen den einzelnen Ebenen und Leitungsorganen Interessenkonflikte ergeben.

<sup>8</sup>Es ist hier nicht der Ort, ausführlich auf die Stasi-Problematik einzugehen. Es wird vorausgesetzt, dass es zwar eklatante Fälle von Kooperation mit der Stasi und ebenso eklatante Infiltration durch Agenten gab, im großen und ganzen dies aber den Kurs der Kirche(n) nicht wesentlich beeinflusste.

<sup>9</sup>Dies widerspricht der Analyse von Zald/McCarthy, die davon ausgehen, dass der Infrastruktur religiöser Gruppen mehr Bedeutung für das Entstehen und den Erfolg sozialer Bewegungen zukommt als den theologischen Prinzipien (Zald/McCarthy 1987: 69). Das mag daran

liegen, dass in meiner Analyse entsprechend meinem eigenen Erkenntnisinteresse zwei Fallbeispiele untersucht wurden, in denen evangelische Kirchen wesentlich zum Gelingen eines emanzipatorischen Prozesses beigetragen haben, während Zald/McCarthy auch politisch und moralisch konservative Bewegungen in den USA in ihre Untersuchung einbezogen haben.

<sup>10</sup>Insofern kann ich Detlef Pollack zustimmen, wenn er meinen Ansatz unter den gesellschaftstheoretischen Ansätzen rubriziert und meine Analyse näher hin als ‚kulturalistisch‘ bezeichnet (Pollack 2003: 84). Das Attribut ‚kulturalistisch‘ verstehe ich hier in dem Sinne, dass ich in der Weberschen Tradition der ‚Kultur‘ eine eigenständige Bedeutung neben der Gesellschaftsstruktur für das Handeln von Akteuren zuschreibe, auch wenn ich selbst wohl eher eine an Habermas orientierte Theoriesprache wählen würde, die letztendlich aber diese Webersche Trias als Strukturen der Lebenswelt aufnimmt.

<sup>11</sup>Vgl. die Arbeiten von Heidi Swarts (Swarts 2003; dort weitere Literaturhinweise), die die Bedeutung von Zusammenschlüssen von Kirchen für Bürgerinitiativen im urbanen Kontext in den USA untersucht hat. In den bislang veröffentlichten Teilen sind leider die Zusammenhänge von religiöser Orientierung und gesellschaftlicher Aktivität noch nicht enthalten. Untersucht wird vor allem die institutionelle Rolle der kirchlichen Netzwerke.

## Literatur

*Branch, Taylor* 1989: Parting the Waters. America in the King Years 1954-63, New York: Touchstone.

*Falcke, Heino* 1972: Christus befreit – darum Kirche für andere. In: Falcke, Heino 1986, Mit Gott Schritt halten. Reden und Aufsätze eines Theologen in der DDR aus zwanzig Jahren. Berlin: Wichern, 12-32.

*Garrow, David J.* 1988 [1986]: Bearing the Cross. Martin Luther King, Jr., and the Southern Christian Leadership Conference, New York: Vintage Books.

*Haspel, Michael* 1993: Funktion und Relevanz von Religion (Forschungsbericht). In: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, Jg. 6, Heft 3-4, 176-178.

*Haspel, Michael* 1997a: Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transformation. Ein Vergleich der evangelischen Kirchen in der DDR und der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in den USA, Tübingen, Basel: Francke.

*Haspel, Michael* 1997b: DDR-Protestantismus und politischer Protest. Politische Diakonie der evangelischen Kirchen in der DDR in den 70er und 80er Jahren. In: Pollack, D./Rink, D. (Hg.), Zwischen Verweigerung und Opposition. Politischer Protest in der DDR 1970-1989, Frankfurt a.M., New York: Campus, 78-105.

*Haspel, Michael* 1998: Kontextuelle Theologie, organisierte Religion und gesellschaftlicher Wandel. Die evangelischen Kirchen in der DDR und die schwarzen Kirchen in den USA als Beispiele. In: Fechtner, Kristian/Haspel, Michael (Hg.), Religion in der Lebenswelt der Moderne, Stuttgart: Kohlhammer, 189-207.

*Haspel, Michael* 2003a: Die evangelischen Kirchen in der DDR. Zur Institutionalisierung einer öffentlichen Sphäre zwischen System und Lebenswelt. In: Rittersporn, Gábor/Rolf, Malte/Behrends, Jan C. (Hg.), Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs, Frankfurt a.M.: Lang, 239-253.

*Haspel, Michael* 2003b: Kirche im Sozialismus – Protestantismus in der DDR. In: Faber, Richard/Palmer, Gesine (Hg.): Der Protestantismus – Ideologie, Konfession oder Kultur? Würzburg: Königshausen und Neumann, 147-165.

*Haspel, Michael* 2004: The Protestant Church as Institution of Interpretation and Or-

ganization of Action in Modern Society. In: *Scriptura*, Jg. 85 (im Erscheinen).

King, Jr., *Martin Luther* 1958: *Stride Toward Freedom. The Montgomery Story*, New York: Harper and Row.

King, Jr., *Martin Luther* 1981 [1963]: *Strength to Love*, Philadelphia: Fortress Press.

King, Jr., *Martin Luther* 1964: *Why We Can't Wait*, New York: Harper and Row Publishers.

King, Jr., *Martin Luther* 1968 [1967]: *Where Do We Go from Here: Chaos or Community?* Boston: Beacon Press.

King, Jr., *Martin Luther* 1987: *The Trumpet of Conscience*, San Francisco: Harper and Row.

Lincoln, C. Eric; Mamiya, Lawrence H. 1992 [1990]: *The Black Church in the African American Experience*, Durham, London: Duke University Press, 5. Aufl.

Neubert, Ehrhart 2000 [1997]: *Geschichte der Opposition in der DDR 1949-1989*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2. Aufl.

McAdam, Doug 1985 [1982]: *Political Process and the Development of Black Insurgency 1930-1970*, Chicago, London: University of Chicago Press.

Morris, Aldon D. 1984: *The Origins of the Civil Rights Movement. Black Communities Organizing for Change*, New York: Free Press/London: Collier Macmillan Publishers.

Pollack, Detlef (Hg.) 1990: *Die Legitimität der Freiheit. Politisch alternative Gruppen in der DDR unter dem Dach der Kirche*, Frankfurt a.M. et al.: Lang.

Pollack, Detlef 1994: *Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR*, Stuttgart: Kohlhammer.

Pollack, Detlef/Rink, Dieter (Hg.) 1997: *Zwischen Verweigerung und Opposition. Politischer Protest in der DDR 1970-1989*, Frankfurt, New York: Campus.

Pollack, Detlef 2000: *Politischer Protest. Politisch alternative Gruppen in der DDR*, Op-laden: Leske und Budrich.

Pollack, Detlef 2001: *Wie modern war die DDR? FIT Arbeitsberichte 4/01*, Frankfurt a.d.O.

Pollack, Detlef 2003: *Die politische und soziale Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR aus sozialwissenschaftlicher Sicht*. In: Dähn, Horst/Heise, Joachim (Hg.), *Staat und Kirchen in der DDR*, Frankfurt a.M. et al.: Lang, 69-95.

Swarts, Heidi J. 2003: *Setting the State's Agenda. Church-Based Community Organizations in American Urban Politics*. In: Goldstone, Jack A. (ed.), *States, Parties, and Social Movements*, Cambridge: Cambridge University Press, 78-106.

Zald, Mayer N./McCarthy, John D. 1987: *Religious Groups as Crucibles of Social Movements*. In: Zald, Mayer N./McCarthy, John D. (Hg.), *Social Movements in an Organizational Society*. New Brunswick, Oxford: Transaction Books, 67-95.