

DDR-Protestantismus und politischer Protest

Politische Diakonie der evangelischen Kirchen in der DDR in den 70er und 80er Jahren

Michael Haspel

Fragt man nach der Bedeutung der evangelischen Kirchen¹ für die Entwicklung von politischem Protest und politischer Opposition in der DDR in den 70er und 80er Jahre wird man unmittelbar mit dem Paradoxon konfrontiert, daß die acht ostdeutschen Landes- und Provinzialkirchen in ihrer institutionellen Gestalt weder politische Opposition waren noch sein wollten (Meckel 1994: 54), aber gleichwohl die einzigen gesellschaftlich relevanten Institutionen waren, die sich hinsichtlich des politischen Kurses der Verantwortlichen in Staat und Partei immer wieder zu Wort gemeldet und in gravierenden Angelegenheiten zu Resistenz aufgerufen haben. Darüber hinaus haben sich die politisch alternativen Gruppen, die sich ab Mitte der 80er Jahre dann teilweise als politische Opposition verstanden und nicht unwesentlich zum Verlauf der politischen Ereignisse im Herbst 1989 beigetragen haben, zunächst im Raum der Kirche konstituiert.² Auch die Gruppen, die sich - nach ihrem eigenen Selbstverständnis - nicht zur Kirche rechnen wollten, haben bis weit in den Herbst 1989 hinein von kirchlichen Ressourcen und dem relativen Schutz kirchlicher Institutionen in einer Weise profitiert, daß zumindest zu bezweifeln ist, ob sie ohne die kirchliche Unterstützung - wie konfliktrichtig und ambivalent diese Beziehung auch immer gewesen sein mag - überhaupt existenzfähig gewesen wären.³

1 Nach protestantischem Verständnis und empirischem Befund kann man die »evangelischen Kirchen« weder als Einheitssubjekt betrachten noch exklusiv mit den Kirchenleitungen identifizieren. Da besonders im Hinblick auf die Entwicklungen in der DDR auch die Gemeinden, Gruppen und Synoden gerade in ihrer Unterschiedlichkeit von großer Bedeutung sind, findet in diesem Aufsatz auch die Bezeichnung »DDR-Protestantismus« Verwendung.

2 An den Beispielen Rostock und Leipzig wird dieser Befund auch in den folgenden Lokaluntersuchungen bestätigt: Probst 1992; Rink 1992.

3 Markus Meckel vermerkt dazu retrospektiv: „1983 bildeten sich die ersten Gruppen 'Frauen für den Frieden' und 1985 die 'Initiative Frieden und Menschenrechte' - die bekanntesten Gruppierungen, die außerhalb der Kirche entstanden. Gleichzeitig muß jedoch gerade von diesen gesagt werden, daß die Intensität ihrer Kontakte zur Kirchenleitung von

Will man nun versuchen, diesen ambivalenten Befund zu erklären, ist zunächst nach den spezifischen Strukturen der DDR-Gesellschaft zu fragen, durch welche den evangelischen Kirchen ihre besondere Rolle im Gesellschaftsaufbau zugeschrieben wurde, sowie nach den materiellen und institutionellen Ressourcen, welche die evangelischen Kirchen im politischen Prozeß mobilisieren konnten (1). Sind diese sowohl historisch wie sozialwissenschaftlich zu bearbeitenden Problemstellungen in bezug auf die empirische Ausgangslage geklärt, schließt sich daran die Frage an, in welcher Weise die evangelischen Kirchen von den ihnen zukommenden Möglichkeiten zu gesellschaftlicher Wirksamkeit tatsächlich Gebrauch gemacht haben. Da in der deutschen Geschichte Beispiele für eine Affinität des konfessionellen Protestantismus zu emanzipativ-politischem Protest eher selten sind, wird besonders zu untersuchen sein, welche Prozesse im kirchlichen Selbstverständnis, also welche theologischen Orientierungen den DDR-Protestantismus zum gesellschaftlichen Ort der Genesis politischer alternativer Gruppen haben werden lassen können (2). Nachdem in den ersten beiden Kapiteln die Voraussetzungen für gesellschaftliches Handeln der evangelischen Kirchen besonders im Blickpunkt stehen, sollen daran anknüpfend die konkreten Ausprägungen von Systemkritik und politisch alternativem Handeln im Raum der evangelischen Kirchen zur Sprache kommen. Am Beispiel der Friedensbewegung soll gezeigt werden, wie sich die politisch alternativen Gruppen im Raum der Kirche entwickelt und wie sie allmählich gesellschaftliche Wirksamkeit entfaltet haben (3). Darüber hinaus soll in Form eines kurzen Überblicks das Verhältnis der Gruppen zu Gemeinden, Synoden und Kirchenleitungen analysiert werden (4). Abschließend wird am Beispiel der »Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in der DDR« zu zeigen sein, wie die Kirchen ihre besondere gesellschaftliche Rolle auf Grund ihrer theologischen Orientierungen für Systemkritik und für die Ermöglichung politischen Handelns haben nutzen können (5).

Berlin-Brandenburg so groß war wie bei kaum einer kirchlichen Gruppe. Manche der letztgenannten hätte sich gewünscht, in so engem Gesprächskontakt zu ihrer Kirchenleitung zu stehen. So ist das Verhältnis von Kirchenleitungen und oppositionellen Gruppen, eben auch gerade zu den (relativ wenigen) nichtkirchlichen Gruppen, ein bei allen Spannungen recht enges gewesen.“ (Meckel 1994: 52f.)

1. Die evangelischen Kirchen im System des bürokratischen Sozialismus

„Zu keinem Zeitpunkt war im System der DDR irgendeine Opposition vorgesehen“ (Weber 1994: 18). Diese lapidare Feststellung Hermann Webers klingt beinahe banal, und doch weist sie auf eine wesentliche Konstituente des SED-Regimes in der DDR hin, die allzu leicht und allzu schnell vergessen wird: „Unterdrückung und Verfolgung jeglicher Opposition waren dem System der DDR-Diktatur von Anfang bis zum Ende immanent“ (19). Gerade dann aber ist es notwendig zu klären, warum durch die Kirchen systemkritische Positionen vertreten und im Raum der Kirchen politisch-oppositionelles Verhalten entwickelt werden konnten. Dies geht nicht ohne einen Blick auf die Konstitutionsbedingungen der DDR-Gesellschaft im ganzen.

Alle Bereiche der DDR-Gesellschaft waren orientiert am Machtmonopol der SED. Diese hat für alle Ebenen und alle Aspekte des gesellschaftlichen Lebens einen Führungsanspruch erhoben und mittels ihres exklusiven Zugriffs auf materielle und soziale Ressourcen die DDR als Einheitsgesellschaft konstruiert (Lepsius 1994: 17ff.; Glaeßner 1993: 71ff.; u. a.). Der Versuch der SED, ihren Machtanspruch in allen Bereichen der Gesellschaft zur Geltung zu bringen, führte zu einer politischen Überlagerung der gesellschaftlichen Teilbereiche, auch derer, die - um ihre Funktion hinreichend erfüllen zu können - eine hohe Systemautonomie voraussetzen, wie zum Beispiel die Wirtschaft. Der Anspruch auf eine einheitliche ideologische Ausrichtung der gesamten Gesellschaft hat die funktionale Differenzierung und damit den Prozeß der Modernisierung der Gesellschaft behindert. Dies wurde gleichsam zu einem Konstruktionsparadox der DDR: Die SED konnte ihre Macht nur durch die Kontrolle der gesellschaftlichen Ressourcen in allen Bereichen sichern, und gleichzeitig zerstörte sie damit die Reproduktionsmöglichkeiten dieser Ressourcen, da die Modernisierung der Gesellschaft, insbesondere die Differenzierung anhand funktionaler Kriterien auf diese Weise, unterlaufen wurde (Hanf 1991: 73ff.).⁴

4 Als wesentliches Legitimationsinstrument in der DDR und damit als einen der wichtigsten Faktoren für die lange Zeit hohe Stabilität der DDR sieht Detlef Pollack (1990a: 295; 1993: 48) den Austausch von Versorgung gegen Loyalität an). Erst als diesem gesellschaftlichen „Grundvertrag“ auf Grund der schlechter werdenden Versorgungslage zumal im Vergleich mit der BRD seine „Geschäftsgrundlage“ wegbricht, kommt es zu zunehmender Kritik, die mit gesteigertem Repressionsdruck kontrolliert werden muß, bis auch diese Systemregulation dysfunktional wird. Diese Analyse teilt auch Rolf Reißig (1993: 51-53), der von einem „Sozialvertrag“ spricht, zu dessen Kündigung es schließlich komme.

Geht man mit den meisten modernisierungstheoretischen Ansätzen davon aus, daß die Entwicklung moderner Industriegesellschaften notwendig mit Differenzierungsprozessen in allen gesellschaftlichen Bereichen einhergeht, so muß für die DDR festgestellt werden, daß eine *funktionale* Differenzierung weitgehend eingeschränkt wurde. Dieses Dilemma von Differenzierungsdruck und strukturellen Differenzierungshemmnissen ist als „Gegenläufigkeit von Differenzierung und Entdifferenzierung“ (Pollack 1990a: 295) oder hinsichtlich der Systemebene als ein „Entdifferenzierungsprozeß“ (Meuschel 1993: 94) bzw. als eine „Entdifferenzierung von Institutionen“ (Lepsius 1994: 18) charakterisiert worden. Darüber hinausgehend möchte ich hier die These vertreten, daß dieses Dilemma dadurch zu lösen versucht wurde, daß in der DDR zwar in vielen Bereichen eine funktionale Differenzierung nicht zugelassen wurde, sich dafür aber deviante Formen der Differenzierung entwickelt haben: Durch *segmentäre* und *stratifizierende* Differenzierung⁵ konnte teilweise und vorübergehend eine Komplexitätssteigerung der gesellschaftlichen Teilsysteme erzielt und der Modernisierungsdruck zeitweilig aufgefangen werden.⁶ Im Bereich des politischen Systems kann dies an der segmentären und meist nicht funktionalen Ausdifferenzierung im SED-Partei- und Staatsapparat deutlich gemacht werden.⁷ Die beiden Institutionen taten nebeneinander im wesentlichen das gleiche. Dieser Befund läßt sich auch noch auf die Blockparteien und die Massenorganisationen der Nationalen Front ausdehnen. Hinsichtlich der Ökonomie wurde die Segmentarität vor allem durch die unter Honecker forcierte Bildung von Kombinatenevoziert. Insbesondere in Bereichen, die in spezifischer Weise unter dem Konkurrenz- und Modernisierungsdruck des Weltmarktes standen, hatte diese Struktur nachhaltige Auswirkungen: „Gerade in der Herstellung elektronischer Geräte und Anlagen verhinderte das starre Festhalten an den traditionellen Kombinatstrukturen den Aufbau einer *ausdifferenzierten* industriellen Infrastruktur“ (Voskamp/Wittke 1991: 24, Kursivierung M. H.).⁸ Was am Beispiel der Mikroelek-

-
- 5 Unter segmentierender bzw. segmentärer Differenzierung soll verstanden werden, daß in gleichen oder ähnlichen gesellschaftlichen Einheiten nebeneinander und zugleich im wesentlichen das gleiche geschieht (Willke 1991: 170).
 - 6 Was hier nur thesenartig dargestellt werden kann, habe ich ausführlich zu zeigen versucht in: Haspel 1995, hier besonders 14-41. Auch im folgenden beziehen sich Teile meiner Ausführungen auf die Ergebnisse dieser Arbeit, ohne daß das in allen Einzelpunkten angezeigt wird.
 - 7 Artur Meier (1990) bezeichnet Partei und Staat als zwei von einander unterschiedene Säulen der Herrschaft. Helmut Bock (1993) spricht im Anschluß an Trotzki vom „bürokratischen Zentralismus“.
 - 8 Plastische Beispiele dazu finden sich auf den Seiten 22-24. Vgl. auch Adler 1991: 171. Diese Analyse wird in wesentlichen Punkten bestätigt von der Fallstudie Jörg Roeslers (1993) zur Entwicklung von numerisch gesteuerten Werkzeugmaschinen in der DDR.

tronik nachzuweisen ist, galt tendenziell für das gesamte Wirtschaftssystem: „Es entwickelte sich faktisch eine Zerlegung der Gesamtwirtschaft in einzelne, gegeneinander abgeschlossene Reproduktionskreisläufe“ (22).⁹

Aber nicht nur die offizielle Industrie- und Wirtschaftspolitik beförderten segmentäre Strukturen. Durch den notorischen Mangel an Gütern und Dienstleistungen entwickelte sich eine ausgeprägte Schattenwirtschaft: An die offiziellen Wirtschaftsstrukturen lagerten sich inoffizielle Strukturen der Umverteilung und Versorgung an (Lepsius 1994: 21; Srubar 1991: 421f.).¹⁰ Diese hatten kurzfristig durchaus auch positive Effekte für Organisation und Logistik der Betriebe, indem Steuerungsmängel der Planungsbürokratie unterlaufen und die Ressourcen-Allokation optimiert wurden.¹¹ Langfristig wurden dadurch aber auch Modernisierungschancen verspielt: „Die Partikularisierung der Gesellschaft in Kollektive der Umverteilungsnetze [sic!] verleiht dieser Struktur der sozialen Beziehungen einen quasi segmentären Aufbau, der die hierarchische und die arbeitsteilig-funktionale Ordnung unterläuft und sich sozusagen durch diese hindurch fortpflanzt“ (Srubar 1991: 428). Hinsichtlich der Ökonomie der DDR können also zwei Ebenen der Segmentierung beschrieben werden: Zum einen die politisch induzierte und staatlich angeordnete segmentäre Organisation industrieller Produktion in Kombinat, zum anderen die parasitäre Anlagerung informeller Netzwerke an die offiziellen Strukturen. Aber auch im Bereich der Öffentlichkeit kann eine solche Tendenz konstatiert werden. Neben der offiziell inszenierten Öffentlichkeit entwickelte sich ein separater Diskurs, in dem in Prozessen kommunikativer Verständigung politische Willensbildung wie auch rudimentäre Formen der Legitimation der Herrschaft bzw. auch die Infragestellung derselben entwickelt werden konnten.

Dieses Auseinanderfallen von offiziellen und informellen Strukturen wird in der Forschungsliteratur unter ganz unterschiedlichen oppositionellen Termini gefaßt. Die Gegensatzpaare offizielle „Öffentlichkeit“ und „Privatheit“ (Lepsius 1994: 29), sozialistische Ökonomie und Schattenwirtschaft (Srubar 1991: 421), inszenierte Öffentlichkeit und Gegenöffentlichkeit, „informelle Netze“ und „offizielle Gesellschaft“ sowie „öffentliche Kommunikation“ und „Ersatzkommunikation“ (Pollack 1993: 47) referieren jeweils auf diese duale Struktur. Ihr semantischer Gehalt repräsentiert die Gespaltenheit der DDR-Gesellschaft. Zum einen gab es den vorherr-

9 Voskamp/Wittke 1991: 22. Diese verheerenden industriepolitischen Fehlentscheidungen basieren jedoch nicht ausschließlich auf mangelnder Handlungskompetenz. Es fehlte auch das wissenschaftlich-analytische Instrumentarium, um die Fehlentwicklungen zu erfassen. (Meuschel: 1991: 21; Edeling 1992)

10 Siehe dazu ausführlich Kornai 1980.

11 Detlef Pollack (1993: 48) weist in anderem Zusammenhang auf die Bedeutung informeller Netzwerke hin: „Die Einrichtung informeller Netze war ein wichtiges Mittel, um die Funktions- und Kommunikationsdefizite der offiziellen Gesellschaft zu kompensieren.“

schenden Bereich, der zentral von der Staatspartei gelenkt wurde. In ihm wurde versucht, die Gesellschaft vor allem mit dem Medium »Macht« zu lenken. Der Code „sozialistisch/nicht-sozialistisch“ diente dazu, alle Bereiche der Gesellschaft, auch die des Privaten, zu erfassen und zu regulieren (Pollack 1993.: 45f.; 1994a: 64; 1990a: 296). Da die Regelung der Gesellschaft nach diesem zentralen Steuerungscode sehr ineffektiv war bzw. nur mit hohem Repressionsdruck aufrechterhalten werden konnte, entstanden immer weitere Bereiche, die nicht mehr mit Hilfe generalisierter Medien, sondern im Rahmen sozialer Netzwerke durch das kommunikative Handeln der betroffenen Individuen geregelt wurden. Diese inoffiziellen Netzwerke und Kommunikationszusammenhänge durchzogen weite Bereiche der Gesellschaft. Damit bestätigt sich eine theoretische Annahme Niklas Luhmanns, der für Gesellschaften mit geringem Modernisierungsgrad eine Korrelation von segmentärer Differenzierung und nicht-medialer, nämlich interaktiver, Kommunikation angibt: „Subsysteme können nur segmentär und nur in Form von Interaktionskonzentraten (Familie, Wohngemeinschaften, Siedlungen) gebildet werden“ (Luhmann 1991: 576). Dieses Theorem bewährt sich an den „Netzwerken“ in den sozialistischen Gesellschaften. Sie haben segmentäre Strukturelemente und sind interaktionsnah gebildet.

Der Riß bzw. Bruch, der auf diese Weise durch die Gesellschaft der DDR ging, kann also anhand der Differenz von medialer und interaktiver Kommunikation reformuliert werden. Zum einen stellt sich die Gesellschaft dar als ein zentral von der SED-Spitze gesteuertes System, das mit einem hochgeneralisierten Medium, dem der »Macht«, gesteuert wird. Zum anderen erscheint die Gesellschaft in anderer Perspektive zugleich als ein segmentiertes Gebilde, dessen einzelne Segmente in informellen Netzwerken überwiegend durch kommunikatives Handeln konstituiert werden. Ist diese Beobachtung richtig, empfiehlt es sich, die Gesellschaft der DDR im Anschluß an Habermas Theorie des kommunikativen Handelns als das Zugleich von »System« und »Lebenswelt« zu rekonstruieren.

Bezogen auf die DDR kann das Gesellschaftsgefüge des „bürokratischen Sozialismus“ folgendermaßen beschrieben werden: Begründet durch den ideologischen Herrschaftsanspruch der Partei werden Wirtschaft und Administration - mit den Steuerungsmedien »Geld« und »Macht« - quasi kurzgeschlossen. Die eigentlich über das Medium »Geld« gesteuerte Wirtschaft wird somit dem politischen Imperativ unterworfen, der von der übermächtigen Bürokratie exekutiert wird: „[D]as administrative Handlungssystem [erlangt] auf der Grundlage weitgehend verstaatlichter Produktionsmittel und institutionalisierter Einparteienherrschaft [...] Autonomie gegenüber dem Wirtschaftssystem [...]“ (Habermas 1988: 564).¹²

12 Im Original in Form eines Konditionalsatzes.

Bereiche der »Lebenswelt« werden in der Folge auf systemintegrative Mechanismen umgepolt, das heißt, die »Lebenswelt« soll als Bereich der Politik über das Universalmedium »Macht« gesteuert werden. Die kommunikativen Bereiche der »Lebenswelt« werden ersetzt durch „die *Vorspiegelung kommunikativer Beziehungen* in den bürokratisch ausgetrockneten, zwanghaft humanisierten Bereichen eines pseudo-politischen Verkehrs“ (567).¹³ Die Imperative des Systems drangen so in die »Lebenswelt« ein und ersetzen die Prozesse kommunikativer Verständigung. Habermas spricht von der „Kolonialisierung“ der Lebenswelt (293). „Indem das System als Lebenswelt drapiert wird, wird diese vom System aufgesogen“ (567). Innerhalb dieser Gesellschaftskonstruktion gab es kein Forum, auf dem in kommunikativen Verständigungsprozessen Probleme angezeigt, Spannungen ausgeglichen und Konflikte gelöst hätten werden können: Kommunikation wurde in der Öffentlichkeit nur als inszenierte Kommunikation zugelassen (zum Verlust der Öffentlichkeit vgl. Kühnel u. a. 1991: 372ff.). Der einzige Raum, in dem wirkliche Kommunikation möglich war, war der Bereich der evangelischen Kirchen.¹⁴ In ihnen konnte sich kommunikatives Handeln entfalten, sich zu Prozessen kommunikativer Verständigung entwickeln und zu Diskursen aggregieren. In dieser Hinsicht war die Kirche strukturell Teil der »Lebenswelt« und partizipierte an der gesellschaftlichen Dichotomie zwischen »System« und »Lebenswelt«. Da in dieser Funktion für die Kirche die strukturellen Bedingungen der Möglichkeit zur Opposition erfüllt waren, stand sie in einem strukturellen Gegensatz zu den Prozessen auf der Systemebene, die in Form von Kolonialisierungsprozessen mit den Imperativen offiziell inszenierter Kommunikation in die »Lebenswelt« eindringen. Man könnte auch sagen, indem die Kirchen den Code »sozialistisch/nicht-sozialistisch« ablehnten, standen sie notwendigerweise im Widerspruch zu dem ideologisch motivierten Versuch, die gesamte Kommunikation der »Lebenswelt« auf diesen Code, der als generalisiertes Medium systemische Relevanz hatte, umzustellen.¹⁵

Der Protestantismus insgesamt hatte innerhalb der Gesellschaft jedoch auch den Charakter eines segmentär differenzierten Subsystem.¹⁶ Dieses Segment verfügte

13 Kursivierung im Original.

14 Auf Grund ihrer insgesamt geringen Bedeutung in der DDR und bei der gesellschaftlichen Transformation werde ich die römisch-katholische Kirche völlig außer acht lassen. Das soll nicht heißen, daß nicht in Einzelfällen auch aus dem katholischen Bereich bemerkenswerte Initiativen und Beiträge zur Wende kamen. Siehe dazu Pilvousek 1993.

15 Die prinzipielle Unmöglichkeit des Sich-Einlassens auf diesen Code ist theologisch begründet. Siehe dazu Härle 1990.

16 Hier soll keine prinzipielle Identität von Religionssystem und Kirchenorganisation behauptet werden. Im Rahmen des konkreten Beispiels jedoch ist der Protestantismus so dominant und außerchristliche Religiosität tritt kaum auf, daß diese Vereinfachung aus Gründen der Anschaulichkeit in Kauf genommen wird.

weitgehend über eigene Mittel der materiellen Reproduktion, über ein eigenes Programm, nämlich die Verkündigung des Reiches Gottes, und über ein eigenes generalisiertes Kommunikationsmedium, den Glauben. Darüber hinaus aber, und das manifestiert die Segmentarität, wurden im Subsystem Religion Funktionen des politischen Systems übernommen: Interessen wurden artikuliert, Mißstände angemahnt und als Prozesse kommunikativer Verständigung in politische Diskurse überführt. Die alternativen Gruppen unter dem Dach der Kirche, die kirchlichen Veranstaltungen, insbesondere Kirchentage und Synoden, wurden so zu Foren politischer Willensbildung, auf denen über normative Kriterien der Gesellschaft und die Legitimität der Herrschaft kommuniziert wurde: „Die öffentliche Kommunikation war in der DDR tiefgreifend gestört. Kirchliche Räume wurden deshalb immer wieder zum Diskussionsort für Probleme, die normalerweise in Parlamenten, Bürgerversammlungen und Parteien zur Sprache kommen“ (Alisch 1990: 142). Damit übernahm die Kirche aber nicht nur die Funktion einer Gegenöffentlichkeit, sondern wurde geradezu zu einem komplementären Gegenstück des politischen Subsystems. In der Kirche wurden Möglichkeiten zur Partizipation geboten, gegen die sich das offizielle politische System immunisiert hatte.¹⁷ Damit hatte sie aber den lebensweltlichen Kontext überschritten und operierte auch unter den Aspekten systemischer Funktion und Kommunikation. Für die Kirche in ihrer institutionellen Form bedeutete dies, daß sie im Übergangsbereich zwischen »System« und »Lebenswelt« angesiedelt war: „Die Kirche stand, so könnte man das entwickelte Gesellschaftsmodell ergänzen, genau auf der Bruchlinie zwischen Führung und Bevölkerung, zwischen offiziellem System und informellen Strukturen“ (Pollack 1993: 48).¹⁸

In doppelter Weise wurde also die Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR von den durch die politischen Vorgaben der SED geschaffenen gesellschaftlichen Strukturen determiniert: Zum einen wurden sie, durch die segmentäre Differenzierung bedingt, als Orte des öffentlichen Diskurses im eigentlichen Sinne »Öffentlichkeit« und damit Teil des politischen Teilsystems des Gesellschaftssystems. Zum anderen wurden sie zur zentralen Institution kommunikativer Verständigung in der »Lebenswelt«, in der sich Diskurse aggregieren und teilweise gesellschaftlich relevant werden konnten. Zwei weitere Faktoren waren jedoch für die Ausfüllung dieser zugeschriebenen Rolle unerlässlich: Die evangelischen Kirchen mußten einerseits ihre inhaltliche Unabhängigkeit gegenüber dem SED-Regime wahren, andererseits waren sie auf externe Ressourcen angewiesen, die eine gewisse Independenz in

17 Vgl. zum Erfordernis der Partizipation Krisch 1988: 9f.

18 Pollack bezieht diese Differenz zwischen offiziellem System und informellen Strukturen allerdings nicht auf die Differenz von »System« und »Lebenswelt«, sondern erklärt dies durch die Unterscheidung verschiedener Ebenen gesellschaftlicher Kommunikation.

Hinsicht auf die alle gesellschaftlichen Ressourcen verwaltende SED trotz der massiven Mitgliederverluste im Laufe der 50er und 60er Jahre ermöglichten.

Durch die Erfahrungen der Bekennenden Kirche im Nationalsozialismus begründet und manifestiert in der Barmer Theologischen Erklärung, verfügten die acht Landes- und Provinzialkirchen in der DDR über ein theologisches Programm, das von vornherein staatliche Eingriffe in innerkirchliche Angelegenheiten nicht nur ablehnte, sondern gegebenenfalls auch eine aktive Abwehr begründete (Noack 1993: 100ff.).¹⁹ War damit die programmatische Grundlage für die Wahrung der Unabhängigkeit gegeben, so war es neben dem kirchlichen Grundbesitz und den Kirchensteuern vor allem die Unterstützung aus den westlichen Landeskirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKiD), die auch nach der organisatorischen Verselbständigung der ostdeutschen Kirchen eine relative Unabhängigkeit der Kirchen in der DDR zumindest in materieller Hinsicht sicherstellten.²⁰ Neben den Strukturen des Gesellschaftsaufbaus waren es also vor allem auch die an die Erfahrungen der Bekennenden Kirche anknüpfenden theologischen Orientierungen und nicht zuletzt die materielle Unterstützung aus dem Westen, welche die besondere soziologische Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR trotz des zunehmenden Minorisierungsprozesses begründeten. Inwiefern der DDR-Protestantismus aus dieser Sonderrolle Kapital schlug und willens war, sie für gesellschaftliche Aktivitäten zu nutzen, soll in dem folgenden Gedankengang bedacht werden.

2. »Kirche für andere« - Kontextuelle Theologie in der sozialistischen Gesellschaft der DDR

Anfang der 70er Jahre hatte sich für die evangelischen Kirchen in der DDR die Situation gegenüber der unmittelbaren Nachkriegszeit grundlegend geändert. Schon in den 50er Jahren setzte auf Grund der massiven antikirchlichen Propaganda und Maßnahmen des SED-Staates ein erheblicher Mitgliederverlust ein, der langfristig die volkswirtschaftlichen Strukturen in Frage stellte. Der allgemeine Prozeß der Säkularisierung, der in allen Industrieländern zu beobachten war, führte in der DDR unter staatlichem Druck rasch zu einer Minorisierung des Protestantismus (Pollack 1994: 271ff.). Darüber hinaus war die Mitarbeit in den Gremien der EKiD nach dem Mauerbau 1961 faktisch unmöglich geworden, und nach der Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) stellten die acht ostdeutschen Lan-

19 An dem Befund der organisatorischen und inhaltlichen Unabhängigkeit vermögen auch einzelne, wenn auch spektakuläre, Stasi-Fälle nicht zu rütteln (vgl. dazu Vollnhals 1993).

20 Zu den Hilfeleistungen vgl. z. B. Witte 1993.

des- und Provinzialkirchen ihre Mitarbeit in der EKID ein. Doch auch die Gesellschaft der DDR hatte sich verändert. Zwar hinkte die wirtschaftliche Entwicklung dem Westen stets hinterher, aber auch die DDR war auf dem Weg zu einer modernen Industriegesellschaft mit den entsprechenden sozialstrukturellen Veränderungen. Diese grundlegend neue Situation mußte auch von den evangelischen Kirchen verarbeitet werden. Angeregt durch die ökumenische Diskussion um das Konzept der »Missionarischen Gemeinde« begann der BEK Anfang der 70er Jahre den Prozeß einer theologisch-programmatischen Standortbestimmung in der sozialistischen Gesellschaft der DDR. *Formal* fand diese Ortsbestimmung ihren Niederschlag in der Formel »Kirche im Sozialismus«, *inhaltlich* wurde im Anschluß an Bonhoeffer das Konzept der »Kirche für andere« entwickelt: „Deshalb ist die Formel ‘Kirche im Sozialismus’ stets im Zusammenhang mit einer anderen Formel zu sehen: mit der theologischen Auftragsbestimmung, ‘Kirche für andere’ zu sein, für die Gesellschaft und den Menschen da zu sein“ (Pollack 1993: 53).

Neben der Bundessynode 1971 war es vor allem der Ausschuß „Kirche und Gesellschaft“ des BEK, der in dieser Hinsicht wertvolle Vorarbeiten leistete.²¹ Schließlich aber war es die dritte Tagung der ersten Synode des BEK 1972 in Dresden, die nicht nur für die Ausformung der ekklesiologischen wie sozialetischen Formel der »Kirche für andere« weitere Impulse bringen sollte, sondern von der auch eine weitere Klärung des Verhältnisses von Staat und Kirche erwartet wurde.

Im theologischen Hauptreferat der Dresdener Synode „Christus befreit - darum Kirche für andere“ entfaltete Heino Falcke das paulinische Motiv der Befreiung der Menschen durch Christus. Die in Christus begründete Freiheit sei immer Freiheit in Gemeinschaft, die sich erst in einem „Dasein für andere“ realisiere. Falcke führt im weiteren aus, daß in der Botschaft von der Auferstehung des Gekreuzigten die Hoffnung auf eine *verbesserliche Welt* und eine *verbesserliche Kirche* begründet sei. Für die konkrete Situation in der DDR hält er fest, daß der Glaube zwar nur aus dem Evangelium kommen könne, aber er sei auch nur Glaube, wenn er in das „Dasein für andere“ mündet und so sozialetische Verantwortung im gesellschaftlichen Handeln übernimmt. Um diesem Auftrag nachkommen zu können, fordert Falcke eine Situationserkundung ein, zu der er den Auftrag im Evangelium für gegeben sieht: Die „geschichtliche Dynamik des Evangeliums will uns aufschließen für unsere Situation. Sie macht lernbereit und führt in die Aufgabe der Situationserkundung“ (Falcke 1972: 223). Den Zusammenhang von Wort und gesellschaftlicher Situation sieht er als konstitutiv für die Wirkung des Evangeliums als Befreiung an: „Nur wenn wir uns auf unsere gesellschaftliche Situation wirklich einlassen, werden wir die befreiende Kraft des Wortes erfahren“ (ebd.). Dieses Einlassen erfordert seines Erachtens eine Situationserkundung, die sich notwendigerweise auch empiri-

21 Zur Entwicklung im einzelnen vgl. Haspel 1995: 95-118; 1994.

scher Instrumentarien wie die der Soziologie und Psychologie, bedienen muß. Die so erfolgte Situationserkundung sei notwendige Voraussetzung für die Veränderung der Situation, die durch das Evangelium intendiert sei: „Das Wort Jesu Christi will aber die Situation nicht nur deuten, sondern verändern“ (224).²² Durch diesen theologischen Neuansatz Falckes wird das theologische Denken auf die gesellschaftliche Situation reflexiv und zielt notwendig auf gesellschaftliches Handeln der Kirche ab.

Begründet im theologischen Motiv der »Sendung« konkretisiert Falcke sein Konzept der mündigen Mitarbeit in der sozialistischen Gesellschaft als eine Befreiung aus verabsolutierten Alternativen: „Christus befreit aus der lähmenden Alternative zwischen prinzipieller Antistellung und unkritischem Sich-Vereinnahmenlassen zu konkret unterscheidender Mitarbeit“ (226). Der Vorbehalt eines Rechtes zur Kritik ist aber eingebettet in ein prinzipielles Ja zur intendierten sozialistischen Gesellschaftsordnung: „So werden sich Christen überall engagieren, wo es gilt, die sozialistische Gesellschaft als gerechtere Form des Zusammenlebens aufzubauen und in ihren Wirtschafts- und Gesellschaftsstrukturen dem Menschen zu dienen“ (227).²³ Denn auch hinsichtlich der sozialistischen Gesellschaftsordnung der DDR gilt die eschatologisch begründete Hoffnung: „Unter der Verheißung Christi werden wir unsere Gesellschaft nicht loslassen mit der engagierten Hoffnung eines *verbesserlichen Sozialismus*“ (ebd.).²⁴ Im Anschluß an diese Analyse der Bedingungen der Möglichkeit für kirchliches Engagement in der sozialistischen Gesellschaft zeigt der Gnadauer Rektor konkrete Optionen für die Kirchen auf. An erster Stelle steht die Forderung, die Kirche müsse Partei nehmen für die Notleidenden und Unterdrückten. Des weiteren weist Falcke auf die Notwendigkeit der Informationsvermittlung hin. Darüber hinaus könne die Kirche als Institution exemplarisch ein Ort für personale Kommunikation werden, ja Kirche könne, so der Referent, ein Forum für kritische Öffentlichkeit sein (227ff.).

Die staatlichen Repräsentanten waren von dem Referat Falckes wenig angetan. Sie sahen in seiner Formulierung vom „verbesserlichen Sozialismus“ einen Eingriff in ihr weltanschauliches Definitionsmonopol und verurteilten die Position Falckes als „Sozialdemokratismus“ und „Revisionismus“.²⁵ Obwohl das Referat auf Grund

22 Diese Formulierung ist natürlich eine bewußte Allusion auf Marx' elfte These über Feuerbach: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kommt drauf an, sie zu *verändern*.“ (MEW III, 7). Kursivierungen im Original.

23 Im „Brief aus Lehnin“ (1968: 181), wird der Sozialismus „als eine Gestalt gerechteren Zusammenlebens“ bezeichnet.

24 Kursivierung M. H.

25 In den Akten der Arbeitsgruppe Kirchenfragen beim ZK der SED finden sich dazu mehrere Dokumente: Zur Einschätzung der Führungskräfte in der evangelischen Kirche und den sich daraus ergebenden Schlußfolgerungen, 1972-1973, 1976-1977, 9/Bl. 35; Infor-

des staatlichen Drucks nicht veröffentlicht werden durfte, wurde es innerkirchlich verbreitet.²⁶ Indem die Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR (KKL) dann im Januar 1973 das „Profilpapier“²⁷ des Ausschusses „Kirche und Gesellschaft“, das starke Parallelen aufweist und an dem Falcke wesentlich beteiligt war, zur Diskussion freigab, wurde die Position Falckes gestärkt und nochmals deutlich gemacht, daß die Kirche zwar bereit war, sich auf die sozialistische Gesellschaft einzulassen, aber andererseits im konkreten Einzelfall ihre Kritik anmelden würde. Wurde auf der *formellen* Ebene noch Rücksicht auf die staatlichen Bedenken genommen, um eine Eskalation der Konfrontation zu vermeiden, so wurde das Referat Falckes *inhaltlich* wesentlicher Teil „des theologischen Grundbestand[s] des Kirchenbundes“ (Schönherr 1986: 9).²⁸

Mit diesem vielbeachteten Referat ist Heino Falcke nicht nur ein konzeptioneller Beitrag zur Ortsbestimmung einer »Kirche im Sozialismus« als »Kirche für andere« gelungen, sondern er hat damit ein Fundament für das gesellschaftliche Engagement der evangelischen Kirchen in der DDR in den 70er und 80er Jahren gelegt. Die Forderung nach einem Annehmen der gegebenen Situation und nach einer kritischen Auseinandersetzung mit ihr wurde in den folgenden Jahren von Gemeinden, Synoden und Kirchenleitungen zunehmend wahrgenommen und hat in vielen Synodenbeschlüssen zu Themen wie Frieden und Gerechtigkeit ihren Ausdruck gefunden. Ihren Charakter als kritische Öffentlichkeit haben die evangelischen Gemeinden und Kirchen nicht zuletzt dadurch gewonnen, daß sie die sozialetischen und politisch alternativen Gruppen als Teil der Kirche akzeptierten bzw. ihnen den Raum der Kirche öffneten. Dies läßt sich exemplarisch an der Entwicklung der

mation über den Verlauf und die Ergebnisse der 4. Tagung der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (vom 5.7.1972), 1972-1974, 2/Bl. 11. In einer Stellungnahme des Staatssekretariats für Kirchenfragen wird diese Einschätzung noch fünf Jahre nach der Synode für erwähnenswert gehalten. Vgl. Staatssekretär für Kirchenfragen, 1972, 1977, 8/Bl. 26. Siehe dazu auch Mau 1994.

26 Der Thüringer Oberkirchenrat Lotz versuchte, eine Verbreitung auch innerkirchlich zu verhindern (Lotz 1972). Lotz wurde inzwischen als Stasi-IM „Karl“ entlarvt. Vgl. Vollnhals 1993; Besier/Wolf 1992: 922f.

27 Vgl. Zeugnis und Dienst der evangelischen Kirche und Christen in der sozialistischen Gesellschaft der DDR (Profilpapier). Die redaktionell überarbeitete und von der KKL innerkirchlich freigegebene Fassung ist jetzt erstmals veröffentlicht in: Demke 1994. Diese Textfassung weist gegenüber der Version des Ausschusses vor allem Umstellungen, sprachliche Glättungen, aber auch einige Abschwächungen hinsichtlich der kritischen Aussagen in bezug auf den SED-Staat auf. Im theologischen Teil wurden nicht nur Umstellungen, sondern auch inhaltliche Veränderungen vorgenommen.

28 Die Bedeutung von Falckes Vortrag stellt auch heraus: Friebel 1992: 338.

Friedensbewegung und friedensethischer Positionen der evangelischen Kirchen verfolgen.

3. Die Entwicklung der Friedensbewegung im Raum der Kirchen

Die *theologisch* begründete Entscheidung des BEK, die DDR prinzipiell als Staat mit einem sozialistischem Gesellschaftsmodell anzuerkennen und in dieser Gesellschaft als Kirche und Christen Verantwortung zu übernehmen, implizierte notwendigerweise eine kritische Begleitung der öffentlichen Angelegenheiten und ein kritisches Engagement der Kirchen im gesellschaftsdiakonischen Bereich. Die Rede vom *verbesserlichen* Sozialismus stellte die DDR-Gesellschaft, wie jede andere Gesellschaft, unter den Zuspruch aber auch den Anspruch Gottes. Dies implizierte für die Kirchen nicht nur die Notwendigkeit von sozialetischen Stellungnahmen, sondern auch die Notwendigkeit zu *kritischer* sozialetischer Reflexion, in der gesellschaftliche Wirklichkeit an dem aus dem Evangelium folgenden Kriterium der Lebensförderlichkeit gemessen wird.²⁹ Gerade im Hinblick auf die Friedensthematik wurde das von den evangelischen Kirchen früh und deutlich praktiziert.

Im Anschluß an das „Friedenswort“ der Synode in Berlin-Weißensee aus dem Jahre 1950 hatte die EKID im weiteren Verlauf der 50er Jahre schon den Versuch unternommen, auch bei der DDR-Regierung eine Verfassungsgarantie für das Recht auf Kriegsdienstverweigerung einzufordern. Diese Bemühungen blieben zunächst erfolglos, wurden aber Anfang der 60er Jahre nochmals verstärkt, als in der DDR die allgemeine Wehrpflicht eingeführt werden sollte. Schon im Jahre 1961 reagierte die Kirchenleitung von Berlin-Brandenburg auf die verschärfte Werbung für die NVA unter den Jugendlichen vor allem von Seiten der FDJ. Als 1962 dann die allgemeine Wehrpflicht eingeführt wurde, drängten die evangelischen Kirchen in der DDR in einem Spitzengespräch auf die Ermöglichung der Verweigerung des Wehrdienstes aus Gewissensgründen. Diese Forderung taucht auch unisono in den beiden theologischen Grundsatzpapieren des Jahres 1963 wieder auf: Sowohl die „Zehn Artikel“ der KKL als auch die „Sieben Sätze“ fordern den gesetzlichen Schutz der Kriegsdienstverweigerer.³⁰ Dem entsprach die Regierung der DDR jedoch nicht. Die Einführung des Dienstes in waffenlosen Baueinheiten 1964 war keine hinreichende Lösung des Problems, denn die „Bausoldaten“ blieben unter militärischer Befehlsgewalt und wurden auch im Rahmen militärischer Projekte

29 Zum Kriterium der »Lebensförderlichkeit« vgl. Keil 1966a: 35, 182f., 207; 1966b.

30 Vgl. Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche 1963; Von der Freiheit der Kirche zum Dienen 1963.

eingesetzt. Deshalb gab es neben den Wehrdienstverweigerern, die einen waffenlosen, aber gleichwohl militärischen Dienst in den Baueinheiten absolvierten, eine nicht unerhebliche Zahl von Totalverweigerern. Sowohl Bausoldaten als auch Totalverweigerer kamen zum großen Teil aus dem Bereich der evangelischen Kirche. Sie schlossen sich zu den ersten pazifistischen Gruppen im Raum der Kirche, insbesondere in den Studentengemeinden, zusammen. Hier kann eine der Wurzeln der späteren Friedensbewegung ausgemacht werden (Mechtenberg 1982: 356ff.; Franke 1994: 14ff.; Zander 1989: 247f.). Die evangelische Kirche nahm sich dieses Problems in Form einer Stellungnahme der KKL an. In der Verlautbarung „Zum Friedensdienst der Kirche - eine Handreichung für Seelsorge an Wehrpflichtigen“ vom 11. November 1965 wurde nicht nur die Entscheidung der Kriegsdienstverweigerer als ein „deutlicheres Zeugnis des gegenwärtigen Friedensgebots unseres Herrn“ angesehen (KJ 93 1966: 256), sondern die individuelle ethische Dimension überschritten und der Friedensdienst als gesellschaftliche Aufgabe begriffen. Damit gerieten die Kirchen in einen gewissen Widerspruch zur offiziellen „Friedenspolitik“ der DDR. Sie waren gezwungen, wollten sie eine offene Konfrontation vermeiden, in Form eines Nachtrags Konzessionen zu machen. Ihre eigenständige friedensethische Position wurde dadurch allerdings nicht beeinträchtigt, wie im Zusammenhang der Auseinandersetzungen um die Einführung des Wehrkundeunterrichts noch deutlich werden wird. Die evangelischen Kirchen in der DDR sind auch nie Glieder der staatsnahen Prager Christlichen Friedenskonferenz geworden (Mechtenberg 1982: 364f., 375ff.).

Die friedensethische Arbeit wurde nach seiner Gründung im BEK von Anfang an auch institutionell verankert. Eine 1969 im Rahmen der Evangelischen Kirche der Union (EKU) entstandene Arbeitsstelle für Friedensforschung wurde in das Sekretariat des Bundes übernommen und 1974 als Studienreferat Friedensfragen, das vom Facharbeitskreis Friedensfragen des Ausschusses „Kirche und Gesellschaft“ getragen wurde, in die Theologische Studienabteilung integriert. Durch diese Maßnahme war die Kontinuität und Qualität der Arbeit der evangelischen Kirchen im Themenbereich Frieden gesichert.

Als 1978 deutlich wurde, daß die SED eine weitere Militarisierung der Gesellschaft intendierte und das Fach „Sozialistische Wehrerziehung“ verbindlich in den neunten und zehnten Klassen der allgemeinbildenden polytechnischen Oberschulen einführt, entfaltete die Kirche eine breite friedensethische Initiative und setzte damit gegenüber der staatlichen Definition der Friedenspolitik deutliche eigene Akzente. Bereits am 14. Juni 1978 wandte sich die KKL nicht nur mit der Bitte an die Regierung, Gewissensschutz für die Nichtteilnahme am Wehrkundeunterricht zu garantieren, sondern sie wandte sich mit einer „Anrede“ und „Orientierungshilfe“ auch an die Gemeinden. In diesen Dokumenten wurde zunächst die christliche Verantwortung für den Friedens- und Versöhnungsdienst herausgestellt, um so das

Vorgehen der Kirchenleitung gegen die geplante Einführung der Wehrerziehung zu begründen. Schließlich wird für den Bereich der Kirchen eine konsequente Friedenserziehung gefordert, um so auch nach außen glaubwürdig zu sein. Dem folgte noch im selben Jahr ein Studien- und Aktionsprogramm „Erziehung zum Frieden“ sowie eine weitere Handreichung im folgenden Jahr unter dem Titel „Was macht uns sicher?“. Die Auseinandersetzung erfolgte nicht mehr nur mit dem Wehrkundeunterricht, sondern prinzipiell mit der Sicherheitspolitik der beiden politischen Blöcke und vor allem mit der geplanten Stationierung atomarer Mittelstreckenraketen der Großmächte in beiden deutschen Staaten. Der sowjetische Einmarsch in Afghanistan sorgte zusätzlich für eine erhöhte Brisanz des Themas Friedenspolitik (Mechtenberg 1982: 366ff.; Franke 1994: 18f.; Zander 1989: 252ff.). Erstmals gemeinsam mit der EKid wurde 1979 ein „Wort zum Frieden“ anlässlich des 40. Jahrestages des Beginns des Zweiten Weltkrieges verfaßt (vgl. Wort zum Frieden 1989), dem ab 1980 in Ost und West abgehaltene Bittgottesdienste für den Frieden in der Welt folgten (Zander 1989: 265; In besonderer Gemeinschaft 1989 : 25ff.). Daran schlossen sich in den folgenden Jahren regelmäßig friedensethische Stellungnahmen der beiden Kirchenbünde an. Für die Friedensaktivitäten des BEK wurde schließlich ein Rahmenkonzept „Erziehung zum Frieden“ erarbeitet, das 1980 auch von der KKL angenommen und der Synode zur Kenntnis gebracht wurde (Rahmenkonzept „Erziehung zum Frieden“ 1981). Aus diesen vielfältigen Vorarbeiten entstanden die Friedensdekaden, die zuerst 1980 unter dem Motto „Frieden schaffen ohne Waffen“ DDR-weit stattfanden und später gemeinsam mit der EKid durchgeführt wurden. Damit hatten die evangelischen Kirchen ihre friedensethische Position deutlich gemacht. Dies wurde dann grundlegend auf der Hallenser Tagung der Bundessynode im Jahr 1982 manifestiert: Der Beschluß der Synode zu Friedensfragen machte sich explizit die „Absage an Geist und Logik der Abschreckung“ zu eigen und befürwortete die Friedensdekaden (Mechtenberg 1982: 379ff.; Franke 1994: 255ff.; Israel 1991: 201ff.).

Daß die Kirchen dabei zunächst den offenen Konflikt mit dem Staat vermieden haben, indem sie den Dissens immer unterhalb der prinzipiellen ideologischen Auseinandersetzung hielten, tut der Prägnanz ihrer Position keinen Abbruch und eröffnete für sie selbst, aber auch für die wachsende Friedensbewegung erhebliche Spielräume. Entscheidend war jedoch, daß die Kirche diese Friedensethik nicht etwa in einem innerkirchlichen Ghetto einforderte, sondern in die Gesellschaft hineinwirkte und sich für die Friedensbewegung öffnete.

Schon im Laufe der 70er Jahre hatten sich aus den Verweigerergruppen in der Kirche zahlreiche Friedensgruppen gebildet. Hinzu kamen etliche Intellektuelle, die in der ideologisch verschärften Situation nach der Ausweisung Biermanns im Jahre 1976 in den Raum der Kirche einwanderten. Ende der 70er, im Übergang zu den 80er Jahren gab es also schon eine Friedensbewegung, die über den engen Bereich

der evangelischen Kirche hinausreichte, zunächst aber noch im Raum der Kirche aktiv war. Bereits seit Mai 1981 wandte sich die Initiativgruppe „Sozialer Friedensdienst“ mit ihrem Anliegen und einem entsprechenden Aufruf an die kirchliche Öffentlichkeit.³¹ Über 5.000 Unterzeichner baten die Synoden um Unterstützung ihrer Initiative, durch die Einführung eines sozialen Friedensdienstes eine echte Alternative zum Wehrdienst zu schaffen. Ohne sich den Aufruf in Form eines Synodalbeschlusses selbst zu eigen zu machen, leitete ihn die Güstrower Bundessynode, nachdem sich auch alle acht Landessynoden positiv geäußert hatten, an die staatlichen Stellen weiter, die jedoch deutlich machten, daß ihrerseits an dieser Stelle keine Gesprächsbereitschaft zu erwarten sei. Im selben Jahr sorgte der im Rahmen der Friedensdekade als Arbeitsmaterial verteilte Aufnäher „Schwerter zu Pflugscharen“ für weitere Konflikte mit dem Staat. Obwohl das Symbol des Badges eine von der Sowjetunion der UNO gestiftete Skulptur abbildete, in der die Vision von Micha 4,3 plastischen Ausdruck in Form der Darstellung eines Schmiedes, der ein Schwert in eine Pflugschar umschmiedet, gefunden hat, wurde das Tragen des Aufnehmers 1982 staatlicherseits verboten, weil man dahinter die Gefahr der Verbreitung kritischer („feindlicher“) Einstellungen befürchtete (Mechtenberg 1982: 387ff.; Franke 1994: 21; Zander 1989: 250ff.; Ramet 1987: 85ff.). 1982 spitzte sich der Konflikt mit dem Staat weiter zu, gleichzeitig wurde aber auch die zunehmende Eigenständigkeit der Friedensgruppen deutlich. Beim „Berliner Appell“ einer Gruppe um Rainer Eppelmann, der nicht nur die Friedenspolitik der SED kritisierte, sondern darüber hinaus grundsätzliche gesellschaftliche Veränderungen forderte, wurde deutlich, daß die Kirchenleitungen nicht bereit waren, eine offen oppositionelle Haltung einzunehmen. Sie rieten von einer Unterzeichnung ab und versuchten, in Gesprächen Einfluß auf die Initiativgruppe zu nehmen. Zur gleichen Zeit war die Kirche aber bereit, den Friedensgruppen als Schutzraum zu dienen. Bei einer im selben Jahr in Dresden anberaumten Veranstaltung zum Jahrestag der Zerstörung Dresdens am 13. Februar stellte Landesbischof Hempel ca. 5.000 zumeist jugendlichen Bürgern die Kreuzkirche für ein „Friedensforum“ zur Verfügung. Auf diese Weise konnte das Eingreifen der Sicherheitskräfte verhindert werden.

Die weitere Entwicklung der unabhängigen Friedensbewegung in der DDR kann hier nicht im einzelnen dargestellt werden. Es kann jedoch festgehalten werden, daß die evangelische Kirche in der DDR trotz eines gewissen Arrangements mit der SED-Regierung, das im Gespräch vom 6. März 1978 seinen Ausdruck gefunden hat (Kirche als Lerngemeinschaft: 211ff.), eine eigenständige friedensethische Position entwickelt und vertreten hat. Dabei hat sie versucht, unter der Schwelle der offenen ideologischen Konfrontation mit den Machthabern zu bleiben, aber gleichzeitig ihre Kritik an essentiellen Punkten deutlich zur Sprache gebracht. Dafür steht exempla-

31 Vgl. den Beitrag von Josef Schmid in diesem Band.

risch das entschiedene Vorgehen gegen den Wehrkundeunterricht nur wenige Monate nach dem Spitzengespräch im Jahr 1978. Insofern steckt der Rahmen des 6. März nicht nur einen *modus vivendi*, sondern viel mehr einen *modus operandi* ab. Die Kirche hat sich zwar nicht an die Spitze der oppositionellen Friedensgruppen gestellt, ihnen aber gleichwohl einen Schutzraum gewährt, da es inhaltlich immer eine Affinität gab, wohingegen die Strategie different blieb. Als die Friedensgruppen ihre Arbeit in den 80er Jahren zunehmend eigenständiger gestalteten, hat die Kirche sie trotzdem ekklesiologisch als Teil der Kirche verstanden. Auch die thematische Schwerpunktverschiebung hin zu den Fragen der Menschenrechte und der Umwelt wurde von den evangelischen Kirchen mitgetragen. Die »Kirche für andere« hat somit die sozialetischen Themen der Gesellschaft der DDR aufgegriffen und ihnen eigenständig *und* im Dialog mit den Friedensgruppen zur Sprache verholten.

4. Die Kirchen und die Gruppen

Die in den 80er Jahren sich entwickelnden sozialetisch engagierten Gruppen³² unterschieden sich grundlegend von den in den 60er Jahren im Rahmen des Konzepts der Missionarischen Gemeinde entstandenen Gruppen in den Kirchengemeinden. Die sozialetisch engagierten Gruppen der 80er Jahre waren eine Reaktion auf die Entwicklung der Industriegesellschaft, und sie traten mit einem programmatischen Anliegen auf den Plan. Es waren neben der politischen Situation in der DDR gerade die *Fehlentwicklungen* der Industriegesellschaft, die Anlaß zum kritischen Engagement der Gruppen gaben (Knabe 1988: 551ff.; 1989: 14ff.). Die Kirchen mußten sich also mit diesem neuen Phänomen auseinandersetzen. Dabei war nicht nur die Ausrichtung an einer bestimmten Thematik neu, sondern auch, daß in den

32 Die Bezeichnungen „politisch alternative“ (Pollack) und „sozialetische“ Gruppen (Findeis, Pollack) sowie der Begriff der „Neuen Sozialen Bewegungen“ (Knabe) werden hier promisk verwendet. Das Konzept der „Neuen Sozialen Bewegungen“ liefert die Erklärung für die gesellschaftlichen Ursachen der Entstehung der Gruppen. „Politisch alternativ“ referiert auf ihre gesellschaftliche Funktion und „sozialetisch“ verweist auf die Thematik. Es geht an dieser Stelle nicht um eine soziologisch-empirische Analyse, sondern um eine Darstellung der theologischen Verarbeitung des Auftretens der Gruppen in der Kirche. Pollack wirft den zugrunde liegenden Texten vor, sie würden Deskription und normative Deutung nicht hinreichend voneinander trennen. Die dezidiert theologisch argumentierenden Texte haben diesen analytischen Anspruch aber explizit nicht. Sie wollen theologisch orientieren, indem sie versuchen, die Gruppen ekklesiologisch zu verorten (Pollack 1989: 116-120).

Gruppen oft Nichtchristen mit Christen zusammenarbeiteten, was ein ekklesiologisches Novum konstituierte. Seit 1984 haben sich überörtliche Kirchengremien regelmäßig mit dem Gruppenphänomen auseinandergesetzt (Falcke 1985: 46; Krusche 1988: 58; Neubert 1986: 80).

Es war wiederum Heino Falcke, der die Gruppen emphatisch ekklesiologisch qualifizierte: „Die Sozialgestalt des Bekennens heute könnten die Gruppen sein“ (Falcke 1985: 41).³³ Von dieser - explizit als solcher gekennzeichneten - Hypothese ausgehend, spürt er dem theologischen Ort der alternativen Gruppen nach. Die Form der Gruppen stellt für ihn eine mögliche Gestalt christlicher Gemeinde dar. Anknüpfend an seinen oben dargestellten theologischen Neuanatz der »Kirche für andere«, sieht er deren sozialetisches Engagement als konstitutives Element der Kirche an (Falcke 1985: 49ff.; Neubert 1985: 35, 39). Darüber hinaus deutet Falcke die Gruppen in einem weiteren theologischen Horizont: Die Gruppen könnten und sollten für die Gesellschaft und auch die Kirche die Funktion der Stellvertretung übernehmen, wo die Kirche als pluralistische Organisation nicht so entschieden bekennen kann wie die kleinen, homogeneren Gruppen. Auf diese Weise wird die Spannung, die zwischen Gruppen und der Institution Kirche besteht, ekklesiologisch produktiv verarbeitet.³⁴

Diese Position zum Verhältnis von Kirche und Gruppen war durchaus optimistisch, oder zumindest von Hoffnung getragen, ohne die möglichen Spannungen zu ignorieren. Als die Spannungen zwischen Kirche und Gruppen in der zweiten Hälfte der 80er Jahre jedoch zunahmen, einzelne Gruppen zunehmend radikaler wurden und der Staat seinen Repressionsdruck auch gegenüber den Kirchen wieder erhöhte, wurden in diesen vermehrt Stimmen laut, die eine deutlichere Abgrenzung von evident nicht-kirchlichen Gruppen forderten (Neubert 1986: 94ff.). Diese zunehmenden Schwierigkeiten sind jedoch in den gesellschaftlichen Kontext einzuordnen: Es war nicht primär das Verhältnis zwischen Kirchen und Gruppen, das sich

33 Auch Ehrhart Neubert (1986: 90) sieht in den Gruppen eine Sozialgestalt der Kirche.

34 Die Affinität der Thematik der Gruppen und der christlichen Botschaft sowie die christliche Motivation etlicher Gruppenmitglieder wird bestätigt von Poppe (1988: 67) und Meckel (1994: 51); sowie exemplifiziert bei Neubert (1986: 73-76). Neubert geht in seiner Argumentation noch weiter, indem er nicht theologische Inhalte untersucht, sondern religionssoziologisch nach Phänomenen von Religion fragt. Er sieht in den Gruppen eine spezifische Form von Kontingenzbearbeitung gegeben, die er auf Grund der Verwendung von spezifischen Symbolen als religiös qualifiziert. Ferner sei diese reproduzierte Form von Religion zwar in ihrer Sozialgestalt von volkskirchlichen Ausformungen unterschieden, aber er konstatiert eine „funktionsbedingte[...] Kongruenz traditioneller und reproduzierter Religion“ (73). Die Affinität der Gruppen mit der Kirche wird bei ihm also von den beiden gleichermaßen zugrunde liegenden gesellschaftlichen Ursachen ihrer spezifischen Sozialgestalt christlicher Religiosität hergeleitet (54-76).

verschlechterte. Diese Verschlechterung war nur ein Symptom für die sich immer mehr verstärkenden gesellschaftlichen Spannungen, welche nun nicht mehr länger verdeckt gehalten werden konnten. Diese Spannungen manifestierten sich in der Kirche, weil sie in der DDR-Gesellschaft der einzige Raum war, in dem Konflikte zugelassen wurden und ausgetragen werden konnten. Und dies führte dann immer wieder zu den besagten Konflikten zwischen Gemeinden und Gruppen. Die Forderung nach einer Abgrenzung der kirchenleitenden Gremien von den Gruppen, wie sie in verschiedenen Diskussionspapieren erhoben wurde, konnte sich gesamtkirchlich jedoch nicht durchsetzen.³⁵ In einer im Auftrag des Leitungsgremiums des BEK auf dem Höhepunkt der Spannungen des Jahres 1989 erarbeiteten Stellungnahme findet sich diese Position dann so nicht wieder. Gruppen werden auch in dem Papier „Gesichtspunkte für das Miteinander von Kirche und Gruppen“ als legitime, ekklesiologisch begründete Gemeindeform anerkannt. Des weiteren wird gefordert, daß die Kirche sich dem kritischen Anliegen der alternativen Gruppen stellen soll: „In der Kirche muß Raum sein für unbequeme und anstößige Wahrheiten sowie für kritische Haltungen gegenüber [...] Kirche und Gesellschaft. Darum sollte kritischen Meinungen und Stimmen nicht vorschnell Raum verweigert werden“ (Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR 1989: 93).³⁶

Die KKL stellt als inhaltliche Richtschnur den kritischen Anspruch des Evangeliums in das Zentrum ihrer Überlegungen. Diesem Anspruch des Evangeliums sollen sich auch die Gruppen nicht entziehen. Jedoch wird kein demonstratives Bekenntnis gefordert, sondern verlangt, daß „[d]ie von Gruppen verfolgten Ziele [...] der Freiheit des Evangeliums nicht widersprechen [dürfen]“ (ebd). Zur Lösung der vor Ort in den Gemeinden auftretenden Probleme empfehlen die Kirchenleitungen, die Zusammenarbeit der Gruppen mit den Gemeindevertretungen einvernehmlich zu regeln und vor allem Verantwortlichkeiten verbindlich festzulegen, wie dies zum Beispiel in Leipzig schon seit dem Vorjahr praktiziert wurde.³⁷ Damit hat die KKL inmitten der Spannungen des Spätsommers 1989, auf dem Höhepunkt der Krise um die ausreisewilligen DDR-Bürger in der Botschaft der BRD in Budapest und Prag, als noch keinerlei Veränderung in der DDR selbst abzusehen war, klargemacht, daß die evangelische Kirche die Gruppen weiterhin als Teil der Kirche ansieht und ihr

35 Das Verhalten vor allem der Kirchenleitungen wird trotzdem von vielen damaligen Gruppenmitgliedern auch noch retrospektiv sehr kritisch beurteilt (Pahnke 1993; Lenski 1993; Findeis 1994).

36 Siehe dazu auch die früheren Stellungnahmen: Evangelische Kirchenleitung Berlin-Brandenburg 1984; Ausschuß Kirche und Gesellschaft des BEK 1989.

37 Vgl. Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR 1989: 93f., Brief von Pfarrer Christian Führer an die Friedensgruppen in Leipzig vom 8.12.1988 (Grundsätze, Ablauf/Ordnung, Verfahren der Friedensgebete). Kopie im Archiv M. H.

Anliegen als ihr eigenes begreift und unterstützt, ohne sich allerdings selbst in die Rolle einer politischen Opposition drängen zu lassen.

5. Die Ökumenische Versammlung als alternative Öffentlichkeit

Ende der 80er Jahre nahmen die gesellschaftlichen Spannungen in der DDR stark zu. Der „Riß“, der ideologische Vorgaben und gesellschaftliche Realität voneinander trennte, klappte immer offensichtlicher auseinander. Mit der neuen sowjetischen Politik unter Gorbatschow entstanden Möglichkeiten und Hoffnungen, die sowohl den politisch alternativen Gruppen als auch den evangelischen Kirchen gesellschaftliche Veränderungen in der DDR immer notwendiger erscheinen ließen. Besonders im Rahmen der Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung wurden dann offen systemkritische Positionen bezogen.

Auf der 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) 1983 in Vancouver waren es die Delegierten aus der DDR, welche die Idee eines allgemeinen christlichen Friedenskonzils, das Dietrich Bonhoeffer im Vorfeld des Zweiten Weltkriegs vorgeschlagen hatte, der Versammlung zur Prüfung vorlegten. Daraus entwickelte sich die Einladung des ÖRK zu einem „konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der ganzen Schöpfung“ (Tammer 1991: 113; Krusche 1993: 149ff.; Gemeinsam unterwegs 1989: 264). In der DDR selbst wurde der Prozeß von der Bundessynode begrüßt, und die Kirchenleitungen, Gemeinden und Gruppen wurden dazu aufgerufen, sich an den Vorbereitungen zu beteiligen (Erklärung der Synode des Bundes zur Vorbereitung eines „Konzils des Friedens“ 268f.). Schließlich war es der Stadtökumenekreis Dresden, der im Rahmen eines ökumenischen Gedenkgottesdienstes anlässlich des 41. Jahrestages der Zerstörung Dresdens am 13. Februar 1986 die Leitungen der Kirchen in der DDR dazu aufrief, „im Vorfeld einer Weltversammlung eine Ökumenische Versammlung (ÖV) der Christen und Kirchen in der DDR für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einzuberufen“ (Tammer 1991: 113). Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR (AGCK) nahm den Vorschlag auf und lud zu der ersten Vollversammlung der Ökumenischen Versammlung zum 13. Februar 1988 nach Dresden ein.³⁸ Der Plan, im Rahmen des Konziliaren Prozesses auch in der DDR eine Ökumenische Versammlung abzuhalten, wurde vom BEK ausdrücklich begrüßt und unterstützt (vgl. Beschluß der 3. Tagung der 5. Synode des BEK in der DDR: 233f.). Eine Vorbereitungsgruppe hat die Koordination der Vorbereitungsarbeit übernommen, in welche Gemeinden und Gruppen aktiv mit einbezogen wurden. Über 10.000 Vorschläge zu den von der Vorbereitungsgruppe vorgelegten thematischen Schwerpunkten sind allein bis zur

38 Zu Teilnehmern und beteiligten Organisationen siehe Aktion Sühnezeichen 1990: 182.

ersten Vollversammlung eingebracht worden. Auf dem vom 12. bis 15. Februar 1988 in Dresden stattfindenden ersten Treffen der Ökumenischen Versammlung wurden dreizehn Arbeitsgruppen beauftragt, bis zur zweiten Vollversammlung vom 8. bis 11. Oktober desselben Jahres in Magdeburg zu den einzelnen Themen Texte zu erarbeiten. Diese Arbeitsphase wurde begleitet von einem intensiven Diskussionsprozeß in Gemeinden und Gruppen, auf den Kirchentagen im Juni sowie in verschiedenen kirchlichen Gremien. Neun der in Magdeburg erstellten Textentwürfe wurden direkt für die Beratung in den Gemeinden freigegeben. Drei weitere folgten nach einer Überarbeitung im Vorstand der ÖV im Dezember nach. Wiederum war das Interesse an der Basis sehr groß. 10.000 Exemplare der vorgeschlagenen Texte wurden angefordert und 1.400 Stellungnahmen wurden dazu abgegeben. Vom 26. bis 30. April 1989 tagte schließlich die dritte Vollversammlung der Ökumenischen Versammlung wiederum in Dresden, auf der zwölf Texte nach teilweise kontroverser Diskussion mit Zweidrittelmehrheit verabschiedet werden konnten. Diese Texte sind dann zwei Wochen später in die „Europäische Ökumenische Versammlung“ in Basel eingebracht worden (Tammer 1991: 113ff.; Israel 1991: 223f.; Aktion Sühnezeichen 1990: 184ff.) und haben darüber hinaus in der weiteren Entwicklung des Umbruchs in der DDR eine bedeutende Rolle gespielt.

Die theologische Grundlegung der Dokumente der Ökumenischen Versammlung weist strukturelle Ähnlichkeiten mit den oben analysierten Arbeiten vom Beginn der 70er Jahre auf. Auch der in Dresden beschlossene Text setzt mit einer Situationsanalyse ein. Unter der Überschrift „Unsere Situation und Gottes Ruf zur Umkehr“ wird die Situation in der DDR als Teil einer global vernetzten Entwicklung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation angesehen. Im Welthorizont werden die rein gewinnorientierte Wirtschaftsordnung und das Wettrüsten für Ungerechtigkeit, Unfrieden und Naturzerstörung verantwortlich gemacht. Im Bezug auf die DDR wird vor allem der undemokratische Zentralismus als Ursache für die gesellschaftlichen Fehlentwicklungen benannt (Aktion Sühnezeichen 1990: 21ff.)³⁹. Diese Situationsanalyse wird der weiteren theologischen Argumentation zugrunde gelegt. Die als ungerecht gekennzeichnete Situation wird mit Gottes Ruf zur Umkehr konfrontiert (Mk 1,15). Dem Bußruf folgt in dem Abschlußdokument ein Schuldbekenntnis und dann die Entfaltung des biblischen Motivs des Schalom, das als Alternative zur bisherigen Lebensweise angesehen wird. Gerechtigkeit wird auch als innergesellschaftliche Aufgabe in der DDR benannt. Dabei wird an das Motiv des „verbesserlichen Sozialismus“ aus Heino Falckes Synodalvortrag von 1972 angeknüpft: „Um dieser Hoffnung [auf mehr Gerechtigkeit; M. H.] heute näher zu

39 Teile der Dokumente finden sich auch in KJ 116 1989: 117-121.

kommen, bedarf auch der in der DDR existierende Sozialismus einer Umgestaltung“ (37).

In welche Richtung diese Umgestaltung gehen soll, wird dann im Dokument 3 „Mehr Gerechtigkeit in der DDR - unsere Aufgabe, unsere Erwartung“ konkret und systemkritisch dargelegt. In diesem in der Diskussion sehr umstrittenen Votum werden offene Probleme der DDR-Gesellschaft benannt. Diese werden als Teil des globalen Modernisierungsprozesses angesehen, der Kirchen und Regierungen vor neue Aufgaben stellt. Bewußt wird die Gesellschaft als Aufgabenfeld für Christen und Kirchen angenommen. Brisant wird das Dokument insbesondere durch seine konkreten Monita und Verbesserungsvorschläge: Mangelnde Wahrhaftigkeit wird beklagt und Rechtssicherheit eingefordert; Informationsdefizite werden benannt und Meinungsfreiheit verlangt; die geheime Überwachung und fehlender Datenschutz werden bemängelt und Gewaltenteilung gefordert; die Bevormundung durch den Staat wird angeprangert, und es werden freie Wahlen, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit sowie Reisefreiheit angemahnt.

Deutlicher konnte man wohl im April 1989 in der DDR nicht nach Veränderungen rufen. Es ist nicht verwunderlich, daß diese Themen dann wesentlich die Agenda für die Demonstrationen des Herbstes bestimmten. Manches Programm der damals entstehenden Parteien und Gruppierungen weist große Ähnlichkeiten zu diesen Schlußdokumenten auf. Die Synodaltagung des Kirchenbundes hat im September 1989 die Arbeit und die Ergebnisse der Ökumenischen Versammlung ausdrücklich begrüßt und die Dokumente zur Weiterarbeit an die Gemeinden weitergegeben (vgl. Beschluß der 5. Tagung der 5. Synode des BEK in der DDR 1994: 234ff.). Die Formulierungen der Dokumente der Ökumenischen Versammlung haben bis in die Verfassungen der neuen Bundesländer hinein fortgewirkt. Der Wille, dem Frieden, der Gerechtigkeit und der Bewahrung der Schöpfung zu dienen, wurde so ausdrücklich die Zielbestimmung des neuen, demokratischen Gemeinwesens in Ostdeutschland (Daiber 1994: 12ff.; Meckel 1994: 52).

Am Beispiel der Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in der DDR kann gezeigt werden, wie die bisher rekonstruierten gesellschaftlichen Entwicklungen und theologischen Reflexionen zur Ausgestaltung systemkritischer Positionen und zur Ermöglichung oppositionellen Handelns beigetragen haben. Die oben dargestellte besondere gesellschaftliche Rolle der evangelischen Kirchen ermöglichte es ihnen, gemeinsam mit den politisch alternativen Gruppen, im Rahmen des konziliaren Prozesses eine kritische Gegenöffentlichkeit DDR-weit zu etablieren. Nur die Kirchen waren auf Grund ihrer Funktion als lebensweltliche Kommunikationsräume in der Lage, verständigungsorientierte Diskurse und konsensuelle Bündelung politischer Handlungsoptionen zu ermöglichen. Nur sie verfügten über die Ressourcen, die für solche Handlungskoordination notwendig waren. Das Gewähren von Schutzräumen und das Engage-

ment vieler kirchlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sowie die kommunikative Vernetzung verschiedener Gruppen war ausschließlich im Rahmen der evangelischen Kirchen möglich. Daß dies so war und daß die Kirchen diese Potentiale selbst zur Systemkritik nutzten und für oppositionelles Handeln nutzbar machten, war jedoch nicht selbstverständlich. Durch die Verteidigung der organisatorischen Unabhängigkeit und durch die theologische Neuorientierung Anfang der 70er Jahre wurden die Bedingungen dafür geschaffen. Die Öffnung der Kirche für sozial-ethische Themen und für das Wirken von politisch alternativen Gruppen ermöglichte dann im Rahmen der Ökumenischen Versammlung eine - wenn auch nicht konfliktfreie - Zusammenarbeit von Christen und Nichtchristen, Basisgemeinden und Kirchenleitungen, Protestanten und Katholiken. Wohl ist die inhaltliche Verve von den Basisgruppen eingebracht worden. Ohne die institutionellen Voraussetzungen, welche die Kirchenleitungen - wenn manchmal auch zaudernd - zur Verfügung stellten, wäre die Ökumenische Versammlung mit all ihren Konsequenzen so jedoch nicht möglich gewesen. Die Ursachen der Entwicklungen des Herbstes 1989 sind vielschichtig und wohl zum größeren Teil in außenpolitischen Veränderungen und in der fundamentalen Systemkrise der DDR begründet. Weder die politisch alternativen Gruppen noch die evangelischen Kirchen haben die Wende herbeigeführt oder gesteuert. Daß aber die Wende innerhalb der kontingenten, externen Bedingungen so verlaufen ist, wie es sich nun historisch manifestiert hat, ist nicht zuletzt dem Umstand zuzuschreiben, daß die evangelischen Kirchen in der DDR im Rahmen einer kontextuellen Theologie der »Kirche für andere«, Freiräume für einzelne und Gruppen geschaffen, als Orte verständigungsorientierter Diskurse in der »Lebenswelt« gedient und oppositionelles Handeln mit ihren personalen und institutionellen Ressourcen ermöglicht haben.

Literatur

- Adler, Frank: Ansätze zur Rekonstruktion der Sozialstruktur des DDR-Realsozialismus, in: *Berliner Journal für Soziologie* 1 (1991), 157-175
- Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste (Hg.): *Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dresden - Magdeburg - Dresden. Eine Dokumentation*, Berlin ²1990
- Alisch, Steffen: Die Gebetswand in der Leipziger Thomaskirche. Eine Möglichkeit zur persönlichen Problemformulierung, zum Gebet und zur öffentlichen Kommunikation, in: Grabner, Wolf-Jürgen u. a. (Hg.): *Leipzig im Oktober. Kirchen und alternative Gruppen im Umbruch der DDR. Analysen zur Wende*, Berlin 1990, 136-146
- Ausschuß Kirche und Gesellschaft des BEK: Die Kirche und die Friedensgruppen - Wie hören sie zusammen?, in: *Gemeinsam unterwegs. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 1980-1987*, Berlin (Ost) 1989, 110-125

- Beschluß der 3. Tagung der 5. Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR in Görlitz vom 22. September 1987. Zum Antrag des Ausschusses „Friedensfragen“ zum „Konziliaren Prozeß“, in: Demke, Christoph u. a. (Hg.): *Zwischen Anpassung und Verweigerung. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR*, Leipzig 1994, 233f.
- Beschluß der 5. Tagung der 5. Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR in Eisenach vom 19. September 1989. Zur Ökumenischen Versammlung in der DDR, in: Demke, Christoph u. a. (Hg.): *Zwischen Anpassung und Verweigerung. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR*, Leipzig 1994, 234-238
- Besier, Gerhard/Wolf, Stephan (Hg.): „Pfarrer, Christen und Katholiken“. *Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen*, Neukirchen-Vluyn ²1992
- Bock, Helmut: Partei - Staat - bürokratische Kaste. Zu einigen strukturanalytischen Aspekten des staatsmonopolistischen Sozialismus in der DDR, in: *ZfG* 41 (1993), 5-23
- Brief aus Lehnin. [Brief von sieben Bischöfen der KKL an den Staatsratsvorsitzenden vom 15.2.68], in: *KJ* 95 (1968), 181f.
- Daiber, Karl-Fritz: Ritual von Bedeutung. Zivilreligion in ostdeutschen Verfassungspräambeln, in: *Lutherische Monatshefte* 33 (1994), 12-14
- Demke, Christoph u. a. (Hg.): *Zwischen Anpassung und Verweigerung. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR*, Leipzig 1994
- Edeling, Thomas: Organisationssoziologische Ansätze in der Industriosozologie der DDR, in: *Berliner Journal für Soziologie* 2 (1992), 323-332
- Erklärung der Synode des Bundes zur Vorbereitung eines „Konzils des Friedens“ vom 24. September 1985 (5. Tagung der 4. Synode, Dresden), in: *Gemeinsam unterwegs. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 1980-1987*, Berlin (Ost), 268f.
- Evangelische Kirchenleitung Berlin-Brandenburg: *Orientierung für die Arbeit mit Gruppen, die die Kirche durch ihre besondere Thematik herausfordern* (Anlage zu K Ia Nr. 458/84 vom 10. Februar 1984)
- Falcke, Heino: Christus befreit - darum Kirche für andere (1972), in: Burgsmüller, Alfred (Hg.): *Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II)*, Gütersloh 1974, 213-232
- Falcke, Heino: *Mit Gott Schritt halten. Reden und Aufsätze eines Theologen in der DDR aus zwanzig Jahren*, Berlin 1986
- Falcke, Heino: Unsere Kirche und ihre Gruppen. Lebendiges Bekennen heute? (1985), in: Pollack, Detlef (Hg.): *Die Legitimität der Freiheit. Politisch alternative Gruppen in der DDR unter dem Dach der Kirche*, Frankfurt/M. 1990, 41-55
- Findeis, Hagen u. a. (Hg.): *Die Entzauberung des Politischen. Was ist aus den politisch alternativen Gruppen der DDR geworden? Interviews mit ehemals führenden Vertretern*, Leipzig 1994
- Franke, Ulrike: Geschichte der politisch alternativen Gruppen in der DDR, in: Findeis, Hagen u. a. (Hg.): *Die Entzauberung des Politischen: Was ist aus den politisch alternativen Gruppen der DDR geworden? Interviews mit ehemals führenden Vertretern*, Leipzig 1994, 14-34
- Friebel, Thomas: *Kirche und politische Verantwortung in der sowjetischen Zone und der DDR 1945-1969. Eine Untersuchung zum Öffentlichkeitsauftrag der evangelischen Kirchen in Deutschland*, Gütersloh 1992
- Gemeinsam unterwegs. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 1980-1987*, Berlin (Ost) 1989

- Glæbner, Gert-Joachim: Am Ende des Staatssozialismus. Zu den Ursachen des Umbruchs in der DDR, in: Joas, Hans/Kohli, Martin (Hg.): *Der Zusammenbruch der DDR. Soziologische Analysen*, Frankfurt/M. 1993, 70-92
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1988
- Hanf, Thomas: Modernisierung der Gesellschaft als sozialstrukturelles Problem, in: *Berliner Journal für Soziologie* 1 (1991), Sonderheft, 73-82
- Härle, Wilfried: Wenn ein System zusammenbricht. Theologische Bewertung des Staatssozialismus, in: *Evangelische Kommentare* 23 (1990), 421-424
- Haspel, Michael: Evangelische Sozialethik im sozialistischen Kontext. Zum Weg der evangelischen Kirchen in der DDR, in: Dimpker, Susanne (Hg.): *Freiräume leben - Ethik gestalten. Studien zu Sozialethik und Sozialpolitik (FS Siegfried Keil)*, Stuttgart 1994, 218-231
- Haspel, Michael: *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*, Diss. theol., Marburg 1995
- In besonderer Gemeinschaft. Gemeinsame Worte des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und der EKdD* (EKD-Texte 26), Hannover 1989
- Information über den Verlauf und die Ergebnisse der 4. Tagung der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (vom 5.7.1972) [von Willi Barth], in: *Bundessynoden der BEK 1972-1974*, Stiftung Archiv der Parteien und Massenorganisationen der DDR im Bundesarchiv IV B 2/14/85, [Blatt 10 bis 17]
- Israel, Jürgen (Hg.): *Zur Freiheit berufen. Die Kirche in der DDR als Schutzraum der Opposition 1981-1989*, Berlin 1991
- Joas, Hans/Kohli, Martin (Hg.): *Der Zusammenbruch der DDR. Soziologische Analysen*, Frankfurt/M. 1993
- Kaelble, Hartmut u. a. (Hg.): *Sozialgeschichte der DDR*, Stuttgart 1994
- Keil, Siegfried: *Sexualität. Erkenntnisse und Maßstäbe*, Stuttgart 1966a
- Keil, Siegfried: Absolutheit und Relativität der Normen in soziologischer und theologischer Sicht, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 8 (1966b), 67-78
- Knabe, Hubertus: Neue Soziale Bewegungen im Sozialismus. Zur Genesis alternativer politischer Orientierungen in der DDR, in: *KZSS* 40 (1988), 551-569
- Knabe, Hubertus: Neue Soziale Bewegungen, in: *Kirche im Sozialismus* 15 (1989), 14-16
- Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR. Gesichtspunkte für das Miteinander von Kirche und Gruppen (1. September 1989), in: Demke, Christoph u. a. (Hg.): *Zwischen Anpassung und Verweigerung. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR*, Leipzig 1994, 92-94
- Kornai, Jiri: *Economics of Shortage*, 2 Bde., Amsterdam 1980
- Krisch, Henry: Perspektiven des politischen Wandels in der Deutschen Demokratischen Republik, in: Spittmann-Ruehle, Ilse/Helwig, Gisela (Hg.): *Veränderungen in Gesellschaft und politischem System der DDR*, Köln 1988, 5-14
- Krusche, Günter: Gemeinden in der DDR sind beunruhigt. Wie soll die Kirche sich zu den Gruppen stellen? (1988), in: Pollack, Detlef (Hg.): *Die Legitimität der Freiheit. Politisch alternative Gruppen in der DDR unter dem Dach der Kirche*, Frankfurt/M. 1990b, 57-62; zuerst veröffentlicht in: *Lutherische Monatshefte* 27 (1988), 494-497
- Krusche, Günter: Das ökumenische Engagement des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR, in: Rendtorff, Trutz (Hg.): *Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR. Ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien*, Göttingen 1993, 145-155

- Kühnel, Wolfgang/Sallmon-Metzner, Carola: Protestkulturen und Protestdiskurse im Wandel der DDR-Gesellschaft, in: *Berliner Journal für Soziologie* 1 (1991), 369-382
- Lepsius, M. Rainer: Die Institutionenordnung als Rahmenbedingung der Sozialgeschichte der DDR, in: Kaelble, Hartmut u. a. (Hg.): *Sozialgeschichte der DDR*, 1994, 17-30
- Lotz, Gerhard: Brief an Stolpe vom 25. Juli 1972, *Evangelisches Zentralarchiv (EZA)*, Bestand 101 Nr. 51
- Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M. 41991
- Mau, Rudolf: *Eingebunden in den Realsozialismus? Die Evangelische Kirche als Problem der SED*, Göttingen 1994
- Mechtenberg, Theo: Die Friedensverantwortung der Evangelischen Kirchen in der DDR, in: Henkys, Reinhard (Hg.): *Die evangelischen Kirchen in der DDR. Beiträge zur Bestandsaufnahme*, München 1982, 355-399
- Meckel, Markus: Aufbrüche, in: ders./Gutzeit, Martin 1994, 25-77
- Meckel, Markus/Gutzeit, Martin (Hg.): *Opposition in der DDR. Zehn Jahre kirchlicher Friedensarbeit. Kommentierte Quellentexte*, Köln 1994
- Meier, Artur: Abschied von der sozialistischen Ständegesellschaft, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 16-17 (1990), 3-14
- Meuschel, Sigrid: Wandel durch Auflehnung. Thesen zum Verfall bürokratischer Herrschaft in der DDR, in: *Berliner Journal für Soziologie* 2 (1992), 323-332
- Meuschel, Sigrid: Revolution in der DDR. Versuch einer sozialwissenschaftlichen Interpretation, in: Joas, Hans/Kohli, Martin (Hg.): *Der Zusammenbruch der DDR. Soziologische Analysen*, Frankfurt/M. 1993, 93-114
- Neubert, Ehrhart: Reproduktion von Religion in der DDR-Gesellschaft, in: *epd-Dokumentation* 35/36 (1986), 1-112
- Neubert, Ehrhart: Religion in der DDR-Gesellschaft. Zum Problem der sozialisierenden Gruppen und ihrer Zuordnung zu den Kirchen (1985), in: Pollack, Detlef (Hg.): *Die Legitimität der Freiheit. Politisch alternative Gruppen in der DDR unter dem Dach der Kirche*, Frankfurt/M. 1990b, 31-40
- Noack, Axel: Der Weg der Kirchen in der DDR als Aufarbeitung von Kirchenkampf-Erfahrungen in der NS-Zeit, in: Siegele-Wenschkewitz, Leonore (Hg.): *Die evangelischen Kirchen und der SED-Staat. Ein Thema Kirchlicher Zeitgeschichte*, Frankfurt/M. 1993, 100-112
- Pilvousek, Josef: Die katholische Kirche in der DDR, in: Dähn, Horst (Hg.): *Die Rolle der Kirchen in der DDR. Eine erste Bilanz*, München 1993, 56-72
- Pollack, Detlef: Das Ende einer Organisationsgesellschaft. Systemtheoretische Überlegungen zum gesellschaftlichen Umbruch in der DDR, in: *ZfS* 19 (1990a), 292-307
- Pollack, Detlef. (Hg.): *Die Legitimität der Freiheit. Politisch alternative Gruppen in der DDR unter dem Dach der Kirche*, Frankfurt/M. 1990b
- Pollack, Detlef: Sozialethisch engagierte Gruppen in der DDR. Eine religionssoziologische Untersuchung (Juni 1989), in: ders. (1990b), 115-154
- Pollack, Detlef: Der Umbruch in der DDR - Eine protestantische Revolution? Der Beitrag der evangelischen Kirchen und der politischen alternativen Gruppen zur Wende 1989, in: Rendtorff, Trutz (Hg.): *Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR. Ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien*, Göttingen 1993, 41-72
- Pollack, Detlef: *Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR*, Stuttgart 1994a

- Pollack, Detlef: Von der Volkskirche zur Minderheitenkirche. Zur Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit in der DDR, in: Kaelble, Hartmut u. a. (Hg.): *Sozialgeschichte der DDR*, Stuttgart 1994, 271-294
- Poppe, Ulrike: Das kritische Potential der Gruppen in Kirche und Gesellschaft (1988), in: Pollack, Detlef (Hg.): *Die Legitimität der Freiheit. Politisch alternative Gruppen in der DDR unter dem Dach der Kirche*, Frankfurt/M. 1990b, 63-79
- Probst, Lothar: Die Entwicklung der Bürgerbewegung im Prozeß der Vereinigung. Eine regionalgeschichtliche Untersuchung des Neuen Forums Rostock, in: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 5 (1992), H. 1, 47-60
- Rahmenkonzept „Erziehung zum Frieden“, in: *Kirche als Lerngemeinschaft. Dokumente aus der Arbeit der BEK in der DDR*/Hg. vom Sekretariat des BEK, Berlin (Ost) 1981, 266-275
- Ramet, Pedro: *Cross and Commissar*, Bloomington 1987
- Reißig, Rolf: Das Scheitern der DDR und des realsozialistischen Systems. Einige Ursachen und Folgen, in: Joas, Hans//Kohli, Martin (Hg.): *Der Zusammenbruch der DDR. Soziologische Analysen*, Frankfurt/M. 1993, 49-69
- Rendtorff, Trutz (Hg.): *Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR. Ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien*, Göttingen 1993
- Rink, Dieter: Bürgerbewegung im Übergang. Entwicklungslinien der Leipziger Bürgerbewegungen, in: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 5 (1992), H. 1, 61-69
- Roesler, Jörg: Einholen wollen und Aufholen müssen. Zum Innovationsverlauf bei numerischen Steuerungen im Werkzeugmaschinenbau der DDR vor dem Hintergrund der bundesrepublikanischen Entwicklung, in: Kocka, Jürgen (Hg.): *Historische DDR-Forschung. Aufsätze und Studien*, Berlin 1993, 263-285
- Schönherr, Albrecht: Einführung, in: Falcke, Heino: *Mit Gott Schritt halten. Reden und Aufsätze eines Theologen in der DDR aus zwanzig Jahren*, Berlin 1986, 7-10
- Srubar, Ilja: War der reale Sozialismus modern? Versuch einer strukturellen Bestimmung, in: *KZSS* 43 (1991), 415-432
- Staatssekretär für Kirchenfragen: Informationen Nr. 4/77. Ideologische Probleme des Sozialdemokratismus bei kirchenleitenden Persönlichkeiten und in Leitungsgremien der protestantischen Kirchen in der DDR (vom 28.2.1977), (AZ VD-Nr. II/10/77), in: *Staatssekretariat für Kirchenfragen 1972, 1977*, SAPMO IV B 2/14/38, [Blatt 19-43]
- Tammer, Josef: Ökumenische Versammlung in der DDR. Beschreibung eines Weges, in: Sens Matthias/Bodenstein, Roswitha (Hg.): *Über Grenzen hinweg zu wachsender Gemeinschaft. Ökumene in der DDR in den achtziger Jahren*, Frankfurt/M. 1991, 113-118
- Vollnhals, Clemens: *Die Stasi-Akte Lotz*. Typoskript des Referats gehalten auf der 56. Sitzung der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“ am 14. Dezember 1993 in Erfurt
- Von der Freiheit der Kirche zum Dienen. Theologische Sätze des Weißenseer Arbeitskreises, in: *KJ* 90 (1963), 194-198
- Voskamp, Ulrich/Wittke, Volker: Aus Modernisierungsblockaden werden Abwärtsspiralen. Zur Reorganisation von Betrieben und Kombinat der ehemaligen DDR, in: *Berliner Journal für Soziologie* 1 (1991), 17-39
- Weber, Hermann: Vorwort, in: Meckel, Markus/Gutzeit, Martin (Hg.): *Opposition in der DDR. Zehn Jahre kirchlicher Friedensarbeit. Kommentierte Quellentexte*, Köln 1994, 17-24
- Willke, Helmut: Systemtheorie. Eine Einführung in die Grundprobleme der Theorie sozialer Systeme, Stuttgart/New York ³1991

- Witte, Barthold C.: *Bericht über kirchliche Transferleistungen im evangelischen Bereich in die DDR von 1957-1990*, Bonn-Bad Godesberg 1993, maschinenschriftlicher Bericht im Auftrag des Rates der EKD
- Wort zum Frieden, in: *In besonderer Gemeinschaft. Gemeinsame Worte des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und der EKID* (= EKD-Texte 26), Hannover 1989, 6f.
- Zander, Helmut: *Die Christen und die Friedensbewegungen in beiden deutschen Staaten. Beiträge zu einem Vergleich für die Jahre 1978-1987*, Berlin 1989
- Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche vom 8.3.1963, in: *KJ* 90 (1963), 181-185
- Zeugnis und Dienst der evangelischen Kirche und Christen in der sozialistischen Gesellschaft der DDR, EZA Bestand 101, Nr. 599, überarbeitet in: Demke, Christoph u. a. (Hg.): *Zwischen Anpassung und Verweigerung. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR*, Leipzig 1994, 172-192
- Zum Friedendienst der Kirche. Eine Handreichung für Seelsorge an Wehrpflichtigen, in: *KJ* 93 (1966), 249-261
- Zur Einschätzung der Führungskräfte in der evangelischen Kirche und den sich daraus ergebenden Schlußfolgerungen, in: *Analysen, Einschätzungen 1972-1973, 1976-1977*, SAPMO IV B 2/14/11, [Blatt 27-39]