

Hagen Findeis

Freiräume in der Diktatur? Die evangelischen Kirchen in der DDR

Einleitung

Über die Rolle der Kirchen in der DDR wird bis heute vor allem unter der politisch inspirierten Fragestellung debattiert, wie hoch der Grad ihrer Anpassung an das SED-Regime war. Angesichts der Einseitigkeit der Machtverteilungsverhältnisse in der Gesellschaft ist diese Frage natürlich naheliegend. Wenn es aber richtig ist, daß die Kirchen ihr Handeln letztlich theologisch begründen, indem sie das Ziel verfolgen, allein Gott die Ehre zu geben, und wenn es zugleich richtig ist, daß die Vertreter des politischen Systems jede Handlung im System unter dem Gesichtspunkt beurteilten, ob sich in ihr Zustimmung oder Widerspruch ausdrückt, dann ist anzunehmen, daß sich durch die gesamte Geschichte der DDR, unabhängig von allen Veränderungen in der politischen, kulturellen und kirchlichen Entwicklung, ein Widerspruch zog: der Widerspruch zwischen den Konformitätserwartungen des politischen Systems und den Handlungsprinzipien der Kirchen. In der Debatte um die Kirchen geht es denn auch vor allem um die Frage, ob sie das, was die überwiegende Mehrheit der Gesellschaft kaum vermochte, zu leisten imstande waren: sich dem totalitären Herrschaftsanspruch der SED zu widersetzen.

Folgt man der seinerzeit populären Selbststilisierung der ostdeutschen Kirchen als machtlose, aber aufrechte Schar mündiger Christen, die unter politischen Beobachtern im Westen ebenso wie in der Ökumene Unterstützung fand, bestärkt dies die Erwartung, daß sich die Kirchen den Restriktionen des Systems widersetzen. Im Gegensatz zur alltäglichen Tristesse und der allenthalben anzutreffenden Ereignislosigkeit im „Volk der kleinen Leute“¹ sei es, so lautete eine geläufige Annahme, in den Kirchen irgendwie lebendiger, weniger verbiestert, spontaner, offener, ehrlicher, ja sogar demokratischer zugegangen als sonst irgendwo in der DDR. Und in der Tat läßt sich eine Reihe von Gründen angeben, die die evangelischen Kirchen zu Widerständigkeit gegenüber dem Beglückungsanspruch der SED prädestinierten.²

¹ G. GAUS, *Wo Deutschland liegt. Eine Ortsbestimmung*, Hamburg 1983.

² Die katholische Kirche verfolgte dagegen eine Überwinterungsstrategie. Sie agierte nicht nur strukturbewußter als die evangelischen Kirchen, sondern versuchte auch, die Kontakte zum politischen System der DDR so gering wie möglich zu halten. Damit erreichte sie zwar ein vergleichsweise hohes Maß an innerer Homogenität, ihre

Inwieweit also ist es den Kirchen in der DDR gelungen, sich beim Verfolg ihrer Interessen politische Freiräume zu bewahren? Wodurch wurden diese Freiräume konstituiert? Welchen Veränderungen waren sie unterworfen? Und in welcher Weise nutzten die Kirchen die Freiräume, die ihnen zur Verfügung standen? Schließlich ist zu fragen, welche politischen Auswirkungen dies hatte?

Konstitutionsbedingungen des kirchlichen Handelns in der DDR

a) *Theoretische Vorüberlegung.* Die Kirchen befanden sich in einer intermediären Stellung zwischen den offiziellen Herrschaftsstrukturen und zivilgesellschaftlichen Elementen,³ die das Funktionsmonopol des Staates in gesellschaftlichen Teilbereichen, wie etwa dem politischen Informationssystem, zunehmend in Frage stellten.⁴ Insofern war ihr politischer Freiraum eine dynamische Größe, eine im weitesten Sinne abhängige Variable der allgemeinen politischen Entwicklung im Kräftefeld zwischen Staat und Gesellschaft, aber auch der Stellung des SED-Staates im Ost-West-Konflikt. Und er beinhaltete auch mehr als den Wert politischer Autonomie; denn als rational handelnder Akteur verfolgte die Kirche – ebenso wie andere komplexe Organisationen – das Ziel, unterschiedliche Werte gleichzeitig zu maximieren. Beispielsweise mußte sie sich bei der Ausbildung von Pfarrern entscheiden, inwieweit sie diese in eigenen Ausbildungsstätten durchführen wollte oder sie den staatlichen Universitäten unter der dort gegebenen politischen Beeinflussung überließ.⁵ Der Wert der Autonomie mußte in diesem Fall mit dem Problem des Pfarrermangels, also dem Interesse an der Erhaltung der eigenen Organisation vermittelt werden. Das Beispiel zeigt, daß die Frage nach politischen Freiräumen der Kirche in der DDR als ein dynamisches Wechselverhältnis unterschiedlicher Einflußfaktoren behandelt werden muß. Auf der einen Seite wurden diese Freiräume von den äußeren Restriktionen des politischen Systems bestimmt. Auf der anderen Seite verfügten die Kirchen aber auch selbst über eigene Ressourcen, die ihren Freiraum begründeten.

b) *Innere Bedingungen des kirchlichen Handelns.* Hier ist zunächst auf das kirchliche Selbstverständnis hinzuweisen. Als ‚moralische Unternehmer‘ standen die Kirchen unter besonderen Wahrhaftigkeitsanforderungen. Die Möglichkeit,

gesellschaftliche Wirksamkeit blieb jedoch gering.

- 3 Der Begriff Zivilgesellschaft bezeichnet einen Bereich, der in doppelter Hinsicht unterschieden ist: einerseits von der privaten Sphäre, andererseits von der Sphäre des Staates.
- 4 Eine soziologisch durchgearbeitete Prozeßanalyse des gesamtgesellschaftlichen Verflechtungszusammenhangs, in den das Verhältnis zwischen Kirchen und Staat in der DDR hineingestellt war, bietet D. POLLACK, *Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR*, Stuttgart 1994.
- 5 Vgl. R.F. GOECKEL, *Autonomiespielraum der Kirchen in der DDR. Ein Essay aus amerikanischer Sicht*, in: G. KAISER/E. FRIE (Hrsg.), *Christen, Staat und Gesellschaft in der DDR*, Frankfurt a.M. 1996, S. 106 f.

derer sich andere Institutionen und die Mehrheit der Bevölkerung bedienten, mit den Zumutungen des politischen Regimes taktisch umzugehen, nach außen hin etwas anderes zu sagen als man tatsächlich glaubte, stand ihnen von ihrem eigenen Anspruch her nicht offen.

Aufmerksam gemacht werden muß in diesem Zusammenhang auch auf die Traditionen des Christentums. Es ist damit zu rechnen, daß die Einbettung in eine jahrhundertelange religiöse Tradition dazu motivierte, sich den Vereinnahmungsversuchen der politischen Herrschaft zu widersetzen. Auch die Theologie konnte eine Grundlage für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat liefern, deren Fehlen sie leichter beeinflussbar gemacht hätte. Allerdings steht dem die Beobachtung entgegen, daß sich in der theologischen Theorie kein konsistenter Zusammenhang zwischen theologischen und politischen Werturteilen herstellen läßt.⁶ In der Frage der Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt können von ein und derselben theologischen Tradition ganz unterschiedliche, ja sogar entgegengesetzte politische Schlußfolgerungen gezogen werden,⁷ wie man auch umgekehrt aus

- ⁶ Die Übertragung mit letztgültigem Wahrheitsanspruch auftretender Sinnsysteme auf prinzipiell offene soziale Zusammenhänge stellt ein generelles Problem dar, das die begrenzte Kommunikabilität apriorischer Wahrheiten offenbart. Einen systematisch gegliederten Überblick zur begrifflichen Fassung dieses Zusammenhangs bietet D. POLLACK, *Was ist Religion? Probleme der Definition*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1995), S. 163–190. Zu den vielfältigen empirischen Vermittlungsproblemen bei der Übertragung theologischer Deutungsmuster auf die politischen Verhältnisse in der DDR vgl. H. FINDEIS, *Das Licht des Evangeliums und das Zwielicht der Politik. Kirchliche Karrieren in der DDR*, Frankfurt a.M. 2002.
- ⁷ Hinsichtlich der Zwei-Reiche-Lehre Martin Luthers wird das sehr deutlich, wenn man beispielsweise den staatskonformen Kurs des Thüringer Bischofs Moritz Mitzenheim seit den sechziger Jahren sowie die oppositionelle Haltung Reinhard Steinleins, der ebenfalls Lutheraner ist, betrachtet (zu Mitzenheim vgl. G. BESIÉ, *Aus der Resistenz in die Kooperation. Der „Thüringer Weg“ zur „Kirche im Sozialismus“*, in: G. HEYDEMANN/L. KETTENACKER [Hrsg.], *Kirchen in der Diktatur. Drittes Reich und SED-Staat*, Göttingen 1993, S. 182–212; DERS., *Der SED-Staat und die Kirche. Der Weg in die Anpassung*, München 1993; POLLACK [wie Anm. 4], S. 156, 184 u.ö., zu Steinlein siehe FINDEIS [wie Anm. 6], S. 402). Auch die von Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer geprägte Argumentationslinie konnte dazu dienen, den Absolutheitsanspruch des Staates und die Verdrängung der Kirche aus der Öffentlichkeit zurückzuweisen, wie sie sich ebenso dazu benutzen ließ, das Autonomiestreben der Kirche als theologisch illegitimen Selbstverteidigungsversuch zu qualifizieren. Für den Rekurs auf diesen theologischen Hintergrund stehen die beiden ebenso prominenten wie politisch divergierenden Beispiele des emanzipativ-staatskritisch engagierten Erfurter Propstes Heino Falcke (vgl. FINDEIS [wie Anm. 6], S. 408–414) sowie die Kompromißpolitik des Berlin-Brandenburgischen Bischofs und langjährigen Vorsitzenden des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR Albrecht Schönherr (ebd., S. 415–419). Beide repräsentieren überdies verschiedene Handlungstypen in der Auseinandersetzung mit dem politischen System der DDR. Während Falcke als ein Repräsentant des ethischen Handlungstyps (vgl. ebd., S. 399–415) an seinen biographisch erworbenen Wertbindungen, zu denen auch seine theologischen Überzeugungen zählen, festgehalten und immer wieder versucht hat, diese mit der sozialen Wirklichkeit zu ver-

konkurrierenden theologischen Argumentationsmustern ähnliche politische Konsequenzen ziehen kann. Diese Uneindeutigkeit der Theoriebildung nährt Zweifel, ob das kirchliche Handeln überhaupt theologisch zu steuern ist. Gleichwohl erhöhte die Existenz der theologischen Tradition die Kosten des Staates zur Unterdrückung des kirchlichen Freiraums und erweiterte dadurch dessen Potenz.⁸

Drittens ist die institutionelle Sonderstellung der Kirchen innerhalb der von der SED durchorganisierten Gesellschaft zu nennen. Sie waren die einzigen Organisationen in der DDR, die nicht in das System des administrativen Sozialismus eingebunden waren. Die Kirchen verwalteten ihre Finanzen selbständig, gaben eigene Zeitungen und Zeitschriften heraus, unterhielten ein eigenes System der Rechtsprechung ebenso wie Krankenhäuser, Kindergärten und anderes mehr. Vor allem aber hatten sie die Möglichkeit, mit einer breiten Palette von Veranstaltungen vom Kindergottesdienst bis zum überregionalen Kirchentag ihre Anliegen in eigener Verantwortung öffentlich zu vertreten. Dem stand freilich die Tatsache entgegen, daß die Rechtsfähigkeit der Kirchen von der SED nie respektiert worden ist. Aus diesem Grund gerieten sie in eine Situation, die sie dazu nötigte, zwei einander entgegengesetzte Ziele zu verfolgen: Auf der einen Seite mußten sie sich von den Vereinnahmungsversuchen des Staates abgrenzen, auf der anderen Seite mußten sie sich um dessen Kooperationsbereitschaft bemühen. Der langjährige Kirchenpräsident der Anhaltischen Landeskirche Eberhard Natho drückte diesen Konflikt in einem 1995 durchgeführten Interview folgendermaßen aus: „Ich kann nicht zum Rat des Bezirkes gehen und sagen: Ich möchte von Ihnen, daß Sie mir das Posaunenfest genehmigen, im übrigen möchte ich Ihnen mal sagen, ich anerkenne Sie überhaupt nicht.“⁹ Die durch den von Natho beschriebenen Zielkonflikt erzeugte Abhängigkeit der Kirchen führte dazu, daß diese die Bewahrung ihrer institutionellen Autonomie als prioritäres Ziel verfochten. Der Thüringer Bischof und letzte Kirchenbundvorsitzende vor dem Zusammenbruch der DDR, Werner Leich, stellte die Autonomie sogar über alle anderen kirchlichen Ziele: „Das höchste Gut für uns war immer die Bewahrung der Eigenständigkeit der Kirche.“ Und er fügte hinzu, daß die Kirchenvertreter „um des Gespräches willen [...] bis an die äußersten Grenzen gegangen [sind], so daß geradezu unklar wurde, ob wir diese Eigenständigkeit noch wollten.“¹⁰

mitteln, entspricht Schönherr dem Typus des Pragmatikers (vgl. ebd., S. 415–424), der in der Auseinandersetzung mit dem DDR-System seine biographischen Prägungen politischen Nützlichkeitskriterien untergeordnet, die Wirklichkeit also unter dem Gesichtspunkt des Möglichen, nicht unter dem des ethisch Gebotenen, Notwendigen betrachtet hat.

⁸ Vgl. GOECKEL (wie Anm. 5), S. 108.

⁹ E. NATHO, „*Wir müssen den Mut haben, uns die Finger dreckig zu machen*“. Interview am 6. Februar 1995, abgedruckt in: H. FINDEIS/D. POLLACK (Hrsg.), *Selbstbewahrung oder Selbstverlust. Bischöfe und Repräsentanten der evangelischen Kirchen in der DDR über ihr Leben – 17 Interviews*, Berlin 1999, S. 499–545, 509 f.

¹⁰ W. LEICH, „*Doch die Nüchternheit hat nicht angehalten*“. Interview am 23. Januar 1995, abgedruckt in: ebd., S. 351.

Um das Verhalten der Kirchenführer zu verstehen, darf man deren Erfahrungen während der Zeit des Nationalsozialismus nicht unberücksichtigt lassen. Nicht noch einmal wollte man aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit verdrängt werden und mit ansehen müssen, wie die Bevölkerung von ihren kirchlichen Bindungen entfremdet wird. Fatalerweise aber sah man sich nach 1945 wiederum mit einem Weltanschauungsstaat konfrontiert, der die Kirche in ihren Grundfesten angriff. Wollte sie weiter öffentlich tätig sein, war es zumindest eine politische Überlebensfrage, die eigene Autonomie gegen staatliche Übergriffe zu verteidigen.

Doch trotz der Abhängigkeit, in der sich die Kirche vom Staat befand, stellte auch ihre organisatorische Struktur ein gewisses Autonomisierungspotential dar. Die demokratischen Elemente in den Kirchenverfassungen, insbesondere ihre synodalen Organe, die lockere Verbindung zwischen mehr oder weniger selbständigen Werken und Organisationen innerhalb der Kirche sowie ihre relative Offenheit für gesellschaftliche Strömungen verhinderten eine zentrale Steuerung der Kirche insgesamt. Synodale Entscheidungen ließen sich sowohl vom Staat als auch von den Kirchenleitungen nur bedingt beeinflussen. Selbst im Falle korrumpierten Führungspersonals und der mit der lockeren Organisationsstruktur gegebenen Gefahr staatlicher Unterwanderung stellten die vielfältigen Handlungsebenen auch organisationsinterne Korrekturmöglichkeiten dar, so daß sich das kirchliche Handeln nie vollständig unter Kontrolle halten ließ. Als Indikator dafür steht die Tatsache, daß es den staatlich gelenkten Mobilisierungsorganisationen wie der CDU, dem Pfarrerbund oder der Christlichen Friedenskonferenz, deren Aktivitäten auf die Kirche abzielten, zu keinem Zeitpunkt gelungen ist, die Pfarrerschaft auf ihre Seite zu bringen.¹¹

Viertens müssen die bereits angeklungenen ökonomischen Ressourcen der Kirchen bei der Beurteilung ihrer politischen Handlungsräume berücksichtigt werden. Die Kirchen besaßen nicht nur Land und Gebäude, sie verfügten auch über eine soziale Infrastruktur, deren Funktionieren freilich immer von staatlichen Zuschüssen und westlichen Transferleistungen abhängig war. Besonders hervorzuheben ist die eigenständige Besoldung des kirchlichen Personals, die eine wesentliche Voraussetzung für dessen relative Unabhängigkeit darstellte. Freilich muß man auch und gerade in ökonomischer Hinsicht die ambivalenten Auswirkungen der finanziellen Transfers aus dem Westen in Betracht ziehen. Bei den Kirchen wurden dadurch nicht zuletzt politisches Wohlverhalten, wirtschaftliche Interessen und organisationsinterne Modernisierungsblockaden gefördert.¹²

Fünftens waren die evangelischen Kirchen aufgrund ihrer lebendigen Konfessionskultur und ihrer milieuspezifischen Dichte zu politischer Resis-

¹¹ Vgl. R.F. GOECKEL, *Thesen zu Kontinuität und Wandel in der Kirchenpolitik der SED*, in: C. VOLLNHALS (Hrsg.), *Die Kirchenpolitik von SED und Staatsicherheit. Eine Zwischenbilanz*, Berlin 1996, S. 50 f.

¹² Zu den Auswirkungen der sog. Kirchengeschäfte A und B, des Valutamark-Programms und der Sonderbauprogramme vgl. BESIER, *Der SED-Staat* (wie Anm. 7), S. 240–246, 537–540; DERS., *Der SED-Staat und die Kirche 1969–1990. Die Vision vom „Dritten Weg“*, Berlin 1995, S. 511–547; GOECKEL (wie Anm. 11), S. 33 f., 54 f.

tenz gegenüber dem Totalitätsanspruch des Staates prädisponiert. Dem kirchlichen Interesse, politische Verantwortung zu übernehmen, korrespondierte die protestantische Kultur des Wortes, die auch unter den Bedingungen der DDR gepflegt wurde. Gerade unter den repressiven politischen Verhältnissen gewann das vergleichsweise freie Gespräch in Gemeindekreisen, auf Synoden und Kirchentagen eine kaum zu überschätzende Bedeutung. Die kirchlichen Foren spiegelten die Probleme der Gesellschaft wider, deren offene Diskussion von der SED unterdrückt worden war. Auf diese Weise entstand eine Dynamik, die angesichts weitgehender gesellschaftlicher Agonie das Gefühl vermitteln konnte, daß der Zukunftshorizont noch nicht völlig geschlossen sei, die Gesellschaft sich – wenn auch nur in Gestalt der Kirche – noch bewegen, also auch verändern lasse. Die Resistenzkraft protestantischer Milieus im Umfeld von Pfarrhäusern, kirchlichen Ausbildungsstätten oder der Diakonie¹³ war eine wesentliche soziale Stütze für die sich entwickelnde politische Alternativkultur. Die Kontinuität dieser Milieus ermöglichte die Entstehung neuer Gelegenheitsstrukturen, wie sie von den politisch alternativen Gruppen seit Ende der siebziger Jahre zunehmend genutzt wurden.

Die zweifellos wichtigste Bedingung für die Erhaltung von Freiräumen aber war die Verbindung der Kirchen mit der Bevölkerung. In den fünfziger Jahren, als die Kirchen deren Unterstützung noch in hohem Maße besaßen, konnten die Kirchenleitungen dem Staat noch mit Machtbewußtsein gegenüberreten. Als aber aufgrund staatlicher Zwangsmaßnahmen die Unterstützung der Bevölkerung für die Kirchen nachzulassen begann, mußte diese neue Arrangements für ihre Autonomiesicherung finden. Erst in den achtziger Jahren, als die Unterstützung der Bevölkerung für sie wieder zunahm, konnte die Kirche auch deren Anliegen erneut offensiver gegenüber dem Staat vertreten und selbst davon profitieren.

c) Äußere Bedingungen des kirchlichen Handelns. Prinzipiell kommt drei Faktoren grundlegende Bedeutung zu: der Stabilität der innenpolitischen Machtverhältnisse, der deutschlandpolitischen Lage und der internationalen politischen Situation.¹⁴ Da ich hier nicht auf die jeweiligen politischen Entwicklungen im einzelnen eingehen kann, beschränke ich mich auf wenige holzschnittartige Bemerkungen, die die Korrespondenzverhältnisse verdeutlichen sollen.

Zunächst zum Einfluß der innenpolitischen Lage: Immer dann, wenn die Machtstellung der SED aufgrund von Krisen geschwächt war, mußte sie ihre Ausgrenzungspolitik gegenüber den Kirchen abmildern. Umgekehrt konnte sie aber auch die Konfrontation verschärfen. Von der Tendenz her hatte dies von 1952 an, als die SED auf ihrer 2. Parteikonferenz den ‚Aufbau des Sozialismus‘ beschloß und zu offensiven Angriffen auf die kirchliche Jugendarbeit überging, bis zur organisatorischen Trennung der evangelischen Landeskir-

¹³ Vgl. C. KLESSMANN, *Zur Sozialgeschichte des protestantischen Milieus in der DDR*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 19 (1993), S. 29–53; DERS., *Relikte des Bildungsbürgertums in der DDR*, in: H. KAEUBLE/J. KOCKA/H. ZWAHR (Hrsg.), *Sozialgeschichte der DDR*, Stuttgart 1994, S. 254–270.

¹⁴ Vgl. D. POLLACK, *Kirchliche Eigenständigkeit in Staat und Gesellschaft der DDR*, in: LEPP/NOWAK (wie Anm. 18), S. 190–193.

chen auf dem Gebiet der DDR von der gesamtdeutschen Kirchenorganisation im Jahre 1969 eine – von wenigen kurzzeitigen Unterbrechungen abgesehen – stetige Verringerung der kirchlichen Handlungsmöglichkeiten zur Folge.¹⁵ Erst seit der offiziellen Anerkennung des Bundes der Evangelischen Kirchen durch den Staat im Jahr 1971 ging man auch auf staatlicher Seite dazu über, einen *modus vivendi* mit den Kirchen zu suchen.¹⁶ Dazu hatten diese ihrerseits bereits politische Vorleistungen erbracht. So unterließen ihre führenden Repräsentanten die in den fünfziger Jahren noch öffentlich vorgebrachte Kritik an den scheindemokratischen Wahlen in der DDR und nahmen ihre Orientierung an der freiheitlichen Demokratie des Westens zurück.¹⁷ Einerseits entwickelte sich nun eine Politik des rationalen Interessenausgleichs, die in dem Treffen Erich Honeckers mit dem Vorstand der Konferenz der Kirchenleitungen in der DDR (KKL) 1978 einen symbolischen Höhepunkt fand. Andererseits stand dies unter der Prämisse eines extremen Machtgefälles, das die Kirchen bei der Annahme staatlicher Wohltaten instrumentalisierbar machte. Bis Mitte der achtziger Jahre blieb der Freiraum der Kirchen weitgehend ein Zugeständnis des Staates.

Komplizierter hingegen war der Einfluß der Deutschlandpolitik auf die kirchlichen Autonomieräume. Als die vielleicht wichtigsten institutionellen Klammern zwischen beiden deutschen Staaten waren die Kirchen in besonderer Weise von den politischen Veränderungen zwischen ihnen betroffen. Solange die deutsche Einheit noch auf der politischen Tagesordnung stand, konnten die Kirchen in der DDR hiervon profitieren, denn die SED mußte Rücksicht auf deren gesamtdeutsche Organisation nehmen. Eine für den kirchlichen Freiraum förderliche Rolle spielten zunächst auch die Interessen der Sowjetunion, die die Wiedervereinigungsfrage bis Mitte der fünfziger Jahre zumindest noch als politisches Druckmittel gegenüber den Westalliierten einsetzen konnte. Die Virulenz der nationalen Frage brachte den Kirchen einerseits also einen beträchtlichen Zugewinn an Autonomie.¹⁸ Mit der zunehmenden Verfestigung der beiden deutschen Teilstaaten und der neuen

¹⁵ Markante Einschnitte in diesem Prozeß waren die staatliche Einführung der Jugendweihe 1954, mit der die systematische Zurückdrängung der Kirche aus der Gesellschaft durch die SED eingeleitet worden ist (vgl. POLLACK [wie Anm. 4], S. 125–156), aber auch Eingriffe wie z.B. die Aufkündigung des staatlichen Kirchensteuerinzugs über die Finanzämter und die Kürzung der finanziellen Zuwendungen des Staates an die Kirchen 1956, die Abschaffung des schulischen Religionsunterrichts 1958 oder die juristische Schlechterstellung der Kirchen durch die neue Verfassung der DDR von 1968. Hinzu kam die prinzipielle Benachteiligung von Christen im Bildungssystem und bei beruflichen Aufstiegsmöglichkeiten (vgl. ebd., S. 113–218).

¹⁶ Vgl. POLLACK (wie Anm. 4), S. 237 ff.

¹⁷ Vgl. FINDEIS/POLLACK (wie Anm. 9), S. 25–29; GOECKEL (wie Anm. 11), S. 42 f. Vgl. auch FINDEIS (wie Anm. 6), S. 403, 417.

¹⁸ So gerieten z.B. die gesamtdeutschen Kirchentage von 1951 in Berlin und 1954 in Leipzig zu einer öffentlichen Demonstration der Verbindung von kirchlicher und nationaler Einheit. Vgl. C. LEPP, *Entwicklungsetappen der Evangelischen Kirche*, in: DIES./K. NOWAK (Hrsg.), *Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90)*, Göttingen 2001, S. 55; BESIEN, *Der SED-Staat* (wie Anm. 7), S. 171–175.

Ostpolitik Willy Brandts war dann aber die SED gezwungen, auf diese Veränderungen einzugehen. Sie tat dies, indem sie auf einen aggressiven Abgrenzungskurs gegenüber der Wiedervereinigungsforderung umschwenkte und mit der Kriminalisierung der gesamtdeutschen Kirchenorganisation die kirchliche Autonomie massiv beschränkte.

Aber selbst in dieser Situation boten sich den Kirchen neue Handlungsmöglichkeiten. Sie bezogen sich auf internationale Kontakte, deren teilweise staatliche Förderung in den internationalen Entspannungsprozeß seit Mitte der siebziger Jahre fiel. In dem Maße, wie die SED ihren Staat in den KSZE-Prozeß einbinden ließ, bemühte sie sich verstärkt darum, internationale Anerkennung zu finden. Gleichzeitig hatte die Öffnung nach außen innenpolitische Folgen. Westliche Journalisten kamen in die DDR und berichteten über sie. Auf diese Weise geriet die SED in zunehmende Abhängigkeit von ihrem politischen Image, und die als relativ unabhängig geltenden Kirchen wurden zu einem Gradmesser politischer Stabilität. Dies erhöhte ihr politisches Gewicht enorm.¹⁹

Der ehemalige Konsistorialpräsident der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg Manfred Stolpe erläutert diesen Zusammenhang an einem – wie er es nennt – „läppischen Vorgang, daß mit der Akkreditierung von Botschaftern aus westlichen Ländern mit einem Mal auf dem diplomatischen Parkett Berlins ein neuer Stil anbrach. Das heißt, diese Botschaften luden Vertreter der Kirchen zu ihren Empfängen ein, was die SED maßlos erbitterte. Wir wurden zunächst angegangen vom Staatssekretär für Kirchenfragen, daß wir doch um Himmels willen nicht zu den Feinden hingehen sollen. Wir haben immer gesagt: Das können wir nicht machen, wir müssen da hingehen. Wir können doch nicht die Politik der DDR konterkarieren. Sie sind für Zusammenarbeit, und wenn wir da nicht erscheinen, dann vermuten die doch, uns ist das verboten worden. Also müssen wir da hingehen. So sind wir einfach hingegangen und haben da eine Position besetzt.“²⁰

Allerdings haben sich die Kirchen auch für die Interessen der SED einspannen lassen. Sie übernahmen das Dogma vom Primat der sogenannten ‚Friedensfrage‘, hinter der alle anderen Fragen zurücktreten müßten,²¹ und engagierten sich in internationalen Nichtregierungsorganisationen wie dem Ökumenischen Rat der Kirchen und dem Lutherischen Weltbund eher im Sinne der außenpolitischen Ziele der SED.²² Dennoch konnten bei solchen

¹⁹ Vgl. BESIER (wie Anm. 12), S. 141–152; GOECKEL (wie Anm. 5), S. 109 ff.; DERS. (wie Anm. 11), S. 53 f.; POLLACK (wie Anm. 14), S. 192 f.; K. KUNTER, *Die Kirchen – Europa – die Ökumene*, in: LEPP/NOWAK (wie Anm. 18), S. 272 f.

²⁰ Manfred Stolpe, „... ein Schlag von Sturheit: nicht auszuweichen, wenn man an der Reihe ist.“ Interviews am 7. Februar und 6. Dezember 1995, abgedruckt in: FINDEIS/POLLACK (wie Anm. 9), S. 622–671, 630 f.

²¹ GOECKEL (wie Anm. 11), S. 53.

²² Um Konflikte mit dem Staat zu vermeiden, konzentrierten sich die Kirchen in ihrem gesellschaftspolitischen Engagement zunehmend auf außereuropäische Probleme und stellten dabei auch eine gewisse Nähe zur Politik der SED her (vgl. POLLACK [wie Anm. 4], S. 267 f.; GOECKEL [wie Anm. 5], S. 116). Goeckel bezieht sich u.a. auf die prosovjetsche Haltung einiger Vertreter des Kirchenbundes auf der Versammlung

Begegnungen auch Kontakte zur anderen Seite des Eisernen Vorhangs geknüpft und die Beziehungen zu den westdeutschen Schwesterkirchen gepflegt werden. Und obschon sie die Reputation des Staates förderten, auch die Kirchen selbst gewannen durch ihre internationale Beachtung an Selbstbewußtsein.²³

Politische Auswirkungen des kirchlichen Freiraums

Obwohl es also ein ganzes Bündel von Bezugspunkten gab, die die Kirchen in die Lage versetzten, sich politische Freiräume in der staatlich dominierten Gesellschaft zu bewahren, waren diese Freiräume doch in hohem Maße außenabhängig und vielfältigen Veränderungen unterworfen. Während die Kirchen in den fünfziger und sechziger Jahren wichtige Bereiche dieses Freiraums eingebüßt haben, konnten sie diese seit den siebziger Jahren wieder sukzessive erweitern. Es ergaben sich neue Möglichkeiten zur Seelsorge, neue Kirchen durften gebaut werden, der Reiseverkehr wurde in Ausnahmefällen liberalisiert u.a.m.²⁴ Am deutlichsten aber zeigte sich der kirchliche Autonomiegewinn an der Virulenz neuer politisch alternativer Gruppen, die sowohl globale Gefährdungslagen (wie die Bedrohung des Friedens und der Umwelt) thematisierten als auch Ausdruck der von der SED verschleierte Probleme in der eigenen Gesellschaft waren.²⁵ Diese Gruppen waren es vor allem, die

des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Nairobi 1975 (DERS. [wie Anm. 11], S. 49; BESIER [wie Anm. 12], S. 176 ff.) und auf die Verhinderung einer direkten Kritik des ÖRK am Einmarsch der sowjetischen Armee in Afghanistan durch Vertreter des BEK (GOECKEL [wie Anm. 11], S. 49). Kontrastierend dazu steht die Kritik führender Vertreter des Bundes der Evangelischen Kirchen am NATO-Nachrüstungsbeschuß (vgl. G. BESIER, *Der SED-Staat und die Kirche 1983–1991. Höhenflug und Absturz*, Berlin 1995, S. 37–40 u.ö.) und ihre Präferenz für den Weltfrieden und die Beseitigung des Rassismus in Südafrika gegenüber der Menschenrechtssituation im eigenen Land. In den Gemeinden wurde den Kirchenführern dafür häufig Angepaßtheit und Lebensferne vom DDR-Alltag vorgeworfen. Eine kritische Stimme meinte: „Ich empfinde es als beschwerlich, gefährlich und beschämend, daß in kirchlichen Verlautbarungen viele Worte der Verletzung von elementaren Menschenrechten in Südafrika und USA [...] gefunden werden, aber keine oder nur wenige Worte – und dann nicht mit der nötigen Deutlichkeit und Entschiedenheit – bei Vorkommnissen, besser: unhaltbaren Zuständen in unserem Land. [...] So fühlen sich Pfarrer und Gemeindeglieder [...] durch ein sich bedenklich entwickelndes Taktieren maßgeblicher kirchlicher Stellen verraten und verkauft.“ (*Kirchliches Jahrbuch* 103/104 [1976/77], S. 406) Vgl. auch POLLACK (wie Anm. 4), S. 233 f.; BESIER (wie Anm. 12), S. 153–157 u.ö.

²³ Vgl. GOECKEL (wie Anm. 5), S. 114–118; DERS. (wie Anm. 11), S. 53 f.

²⁴ Vgl. POLLACK (wie Anm. 4), S. 294 f.

²⁵ Zu Entstehungsursachen, Verbreitung, Sozial- und Motivationsstruktur der politisch alternativen Gruppen in der DDR, ihren Zielen und Handlungsmitteln, Selbst- und Weltdeutungsmustern, gruppeninternen Strukturen und Prozessen, Außenkontakten und ihrer gesellschaftlichen Funktion in der DDR sowie ihrer Rolle im Umbruchs- und Transformationsprozeß seit 1989 vgl. H. FINDEIS/D. POLLACK/M. SCHILLING

die Grenzen des *modus vivendi* zwischen Kirche und Staat offenlegten, indem sie ihn auf seine Belastbarkeit prüften. Von der Kirche erwarteten sie, daß sie ihrem Anspruch auf Wahrhaftigkeit und Beistand für schutzlos Benachteiligte gerecht werde. Umgekehrt nahmen sie die von der SED beanspruchten Werte beim Wort und befragten die SED auf die Ernsthaftigkeit ihrer Bemühungen. Die Berufung auf die Vokabel Frieden erhielt dadurch einen gewissen instrumentellen Zug. Nicht, daß die Friedensgruppen an der mit diesem Wort gemeinten Sache kein Interesse gehabt hätten. Doch in der Berufung auf diesen herrschaftslegitimierend benutzten Begriff lag auch eine subversive Note, wenn man ihn als aufklärerisches Instrument gegen die Herrschenden richtete. Man sagte Frieden, um unter dem Schutz dieses Propagandawortes noch etwas ganz anderes mitzumeinen: zum Beispiel Freiheit.

Dem Staat waren diese Gruppen mehr als ein Dorn im Auge. Und er war bemüht, ihren politischen Protest zu verkirchlichen. Für die Kirche resultierte daraus zunächst eine partielle Zunahme an Handlungsspielraum. Auf Seiten der weitgehend informellen Gruppen entsprach dem bis zum Beginn der achtziger Jahre eine Tendenz der Innerlichkeit, bei der sich ein vor allem moralisch geprägtes Selbstverständnis entwickelte, das von politischen Naherwartungen, wie sie 1968 mit der Hoffnung auf einen reformfähigen Sozialismus noch in aller Munde gewesen waren, erst einmal Abstand nahm. Man ermahnte sich nun lieber gegenseitig, mit den großen Veränderungen im kleinen, am besten natürlich bei sich selbst, zu beginnen. Gestützt und inspiriert wurde dieses Pathos zudem durch die Tendenz einer aus dem Westen importierten gesellschaftskritischen Literatur. Man las Franz Alt, Carl-Friedrich von Weizsäcker, mit Vorliebe auch Erich Fromm und trank dazu Rotwein. Haben oder Sein, so lautete die Frage.

Als sich in den achtziger Jahren die wirtschaftliche Lage der DDR kontinuierlich verschlechterte, so daß die Unzufriedenheit der Bevölkerung weiter stieg und zudem die offizielle Friedenspropaganda durch forcierte militärische Aufrüstung und die paramilitärische Erziehung der Jugend immer unglaubwürdiger wurde, verschränkten sich bislang isoliert und weitgehend unter der Oberfläche der offiziellen politischen Kultur verlaufende Stränge politischen Protestpotentials. Schriftsteller, deren Publikationstätigkeit vom Staat behindert wurde, lasen in Studentengemeinden, Liedermacher mit Auftrittsverbot spielten in Kirchen, liberal denkende Intellektuelle hielten Vorträge in Evangelischen Akademien. Die zunehmende Spannung zwischen der offiziellen Politik und den Erwartungen der Bevölkerung konnte weder in den Kirchen offiziell integriert noch in den privaten Bereich abgedrängt werden. Hinzu kam, daß es mit der Machtübernahme Gorbatschows in weiten Teilen der Bevölkerung binnen kurzem zu einer spürbaren Bewußtseinsveränderung kam. Die Menschen wollten (noch einmal) wissen, ob im Sozialismus nicht doch noch einiges an Demokratie möglich sei.

Beide Faktoren – das Auftreten der Gruppen und die ebenfalls immer offener gezeigte Unzufriedenheit der Bevölkerung – brachten die Kirchen seit

(Hrsg.), *Die Entzauberung des Politischen. Was ist aus den politisch alternativen Gruppen der DDR geworden? Interviews mit ehemals führenden Vertretern*, Leipzig/Berlin 1994; D. POLLACK, *Politischer Protest. Politisch alternative Gruppen in der DDR*, Opladen 2000.

Mitte der achtziger Jahre in eine Position, in der sie nicht mehr nur ihre eigenen Autonomieansprüche verfochten, sondern in einer Stellvertreterrolle für die Gesellschaft gegenüber dem Staat agierten. Erst als das System seine Problemlösungskapazitäten aufgebraucht hatte und auf die Artikulation der in der Gesellschaft herrschenden Probleme mit Kommunikationsverweigerung reagierte, und erst als die Bevölkerung dazu überging, dem Regime die Loyalität zu kündigen – eine besondere Signalfunktion kommt hier den Ausreiseartragstellern zu –, war die Kirche in der Lage, sich aus der Umklammerung der siechen Machthaber zu lösen. Das heißt freilich auch, daß es sich bis dahin offenbar gelohnt hat, mit den Vertretern des Staates zu reden.

Auf die Frage, welche politischen Folgen der Freiraum der Kirchen in der DDR hatte, ist schließlich eine doppelte Antwort zu geben: Auf der einen Seite hat er die zivilgesellschaftliche Differenzierung verstärkt und wesentlich zur kommunikativen Vernetzung beigetragen. Auf der anderen Seite ist eine deutliche Tendenz zur Anpassung der Kirchen an die Erwartungen des Systems unübersehbar. Von den bürgerlichen und zunächst antikommunistisch geprägten kirchlichen Eliten wurde die DDR als sozialistische Gesellschaft akzeptiert, deren antifaschistische und elitäre Selbstbeweihräucherung wurde zuweilen sogar ausdrücklich unterstützt, während das Leitbild der freiheitlichen Demokratie nach westlichem Vorbild im Zuge der sukzessiven Akzeptierung der deutschen Teilung an Bedeutung verlor. Aber auch wenn insbesondere die Kirchenleitungen im Laufe der Zeit dazu neigten, den Ambivalenzkonflikt zwischen Systemerwartungen und kirchlichen Handlungsprinzipien vor sich selbst zu harmonisieren, hat es sich dabei nicht etwa um einen vorbehaltlosen Anpassungsprozeß gehandelt.²⁶ Es gab selbst unter den Kirchenführern der siebziger und achtziger Jahre nicht einen, der die SED-Herrschaft in der SBZ/DDR begrüßt hätte. Bis in die fünfziger Jahre hinein war deren dezidierte Ablehnung, mitunter sogar das Gefühl, ihr überlegen zu sein, eine allgemein geteilte Haltung. Infolge des Wegbrechens großer Teile der volkshirchlichen Basis und des Mauerbaus war aber die Frage zu klären, wie man in einem politischen System, das mit der nationalen, religiösen und kulturellen Tradition radikal gebrochen hatte, auf lange Sicht überleben konnte.

Die Geschichte der Kirchen in der DDR zeigt, wie schwer es ist, in einer Situation weitgehender Entmächtigung innere Unabhängigkeit zu bewahren. Und sie vermag auch einen Eindruck von der prekären Wirkung der Hoffnung zu vermitteln. Die Hoffnung auf eine Verbesserung der politischen Verhältnisse war überlebensnotwendig und zugleich verhängnisvoll, eignete ihr doch ein erhebliches Maß an Selbsttäuschung über die eigene Lage. Mehr noch, der Weg der Kirchen zeigt, wie mit der zunehmenden Aussichtslosigkeit ihrer Hoffnung auf eine Verbesserung des Sozialismus die Bereitschaft zunahm, ebendiese Hoffnung mit der Realität zu verwechseln.

Dennoch haben die evangelischen Kirchen in der DDR 40 Jahre lang dem Druck des Staates standgehalten und der Gesellschaft immer wieder Freiräume zur Verfügung gestellt, in denen bei einem vergleichsweise geringen

²⁶ Vgl. FINDEIS (wie Anm. 6).

Maß an Fremdzwang kommuniziert werden konnte. Insofern darf man sagen, daß die Kirche mit ihren Autonomiespielräumen eine – für Diktaturen typische – konfliktträchtige Symbiose mit den Mächtigen eingegangen ist, in der sie sowohl herrschaftsstabilisierend als auch systemzersetzend gewirkt hat.