

DIE BEZIEHUNG VON PROTESTANTISMUS, POLITIK UND GESELLSCHAFT IM 20. JAHRHUNDERT ALS „PROBLEMGESCHICHTE DER GEGENWART“

VORÜBERLEGUNGEN

Das Kaiserreich, die Weimarer Republik, der Nationalsozialismus und das doppelte Deutschland: Blickt man auf das 20. Jahrhundert, dann treten einem fünf politische Systeme mit den entsprechenden politischen Brüchen und Verwerfungen entgegen. Entsprechend unterschiedlich und vielgestaltig waren auch die Phänotypen des politischen Protestantismus in dieser Zeit: Der letztlich monarchistische und demokratischeskeptische Lutheraner rieb sich an den wenigen sozialistischen Protestanten der Weimarer Republik. Die innerkirchlichen, gelegentlich auch in den politischen Raum gerichteten Auseinandersetzungen im „Kirchenkampf“ während des Nationalsozialismus hinterließen mit der Spaltung von Bekennender Kirche (BK) und Deutschen Christen (DC) einen lang anhaltenden Zwist. Im Parteiensystem der Bundesrepublik standen sich neben der bei

den Wählern gescheiterten gesamtdeutschen Volkspartei nationalkonservative CDU-Mitglieder und linksprotestantische Sozialdemokraten, später auch Grüne gegenüber. Der Neuaufbruch in der Bundesrepublik vollzog sich weitgehend in den alten Formen. In den sogenannten „zerstörten“ Landeskirchen, in denen sich im Zwist zwischen DC und BK große innerkirchliche Gräben aufgetan hatten, rangen oftmals der entschiedene, an der Bekenntnissynode von Dahlem orientierte Zweig mit dem lutherisch geprägten Mehrheitszweig um Macht und Deutungshoheit. Die politische Polarisierung auf der konservativen wie auch der progressiven Seite zum Ende der 1960er Jahre reproduzierte in mancher Hinsicht noch einmal so manche Kirchenkampfspaltung. Erst das Einrichten in das politische und gesellschaftliche System der Bundesrepublik seit den 1980ern ließ dieses Erbe stärker in den Hintergrund treten.

Wendet man den Blick nach Osten und damit in die ehemalige DDR, zeigen sich auch hier sehr unterschiedliche Strukturen und Phasen: das auf der Idee volkskirchlicher Stärke basierende sehr selbstbewusste Agieren gegen die SED-Diktatur in den 1950er Jahren; die Niederlage im Kampf um die Jugendweihe zum Ende dieses Systems, bei dem die resistenten Kirchenleitungen die Fühlung für ihre Basis verloren wie auch das durchaus differenziert zu beurteilende Arrangement als „Kirche im Sozialismus“ seit den 1970er Jahren.

Die Erscheinungsformen von Protestantismus als politischer Kraft waren in diesen Jahrzehnten in der Regel weniger stark konturiert als die des Katholizismus. Eine dezidiert protestantische Volkspartei hatte es abgesehen von den Versuchen eines Adolf Stöckers nicht gegeben. Ein protestantisches Pendant zur katholischen Zentrumsparterie verbot sich schon des-

halb, weil man sich immer im Mainstream der Gesellschaft sah. Dass man deswegen aber unpolitischer agiert hätte, wird man nicht sagen können, im Gegenteil: In den verschiedenen politischen Organisationen und Bewegungen mischten Protestanten – Männer und Frauen – vorne mit.

Dieser Abriss markiert nur sehr grob wenige, wenn auch wichtige Stationen des politischen Protestantismus, lässt aber aufscheinen, wie vielgestaltig sich dieser darstellte und agierte.

Um das sich damit auftuende gewaltige Material nicht nur bewältigen zu können, sondern auch zielgenau auf den Zusammenhang von „Reformation und Politik“ zuschneiden zu können, bedarf es einer ordnenden Perspektive. Das Konzept einer „Problemgeschichte der Gegenwart“, wie es zuletzt vom Münchner Historiker Hans Günther Hockerts entworfen wurde, kann eine solche Orientierung bieten, wenn es die Situation heute auf ihre historische Herleitung hin untersucht und darüber hinaus danach fragt, was sich aus der Dynamik der vergangenen Jahrzehnte an Fragen und Hypothesen mit Blick auf die zukünftige Entwicklung ableiten lässt.¹

Wie stark die Veränderungen bei der Zuordnung von Protestantismus und Politik waren, lässt sich zunächst an einem Beispiel zeigen: „Kann“ Kirche (noch) Politik? So lautete die Leitfrage einer Diskussion, die 2013 im Hamburg stattfand. Aufhänger waren der Kirchentag und die so unterschiedliche Außenwirkung, die damit erzielt wurde. In den Anfängen der Bundesrepublik waren die Kirchentage machtvolle Demonstrationen

1 Vgl. Hans Günther Hockerts: Zeitgeschichte in Deutschland. Begriff, Methoden, Themenfelder, in: Historisches Jahrbuch, Jg. 113, 1993, S. 98–127.

von Stärke und Überzeugungskraft.² 650.000 Menschen fanden sich 1954 bei der Abschlussveranstaltung in Leipzig zusammen.³ Mit dieser größten Versammlung unter freiem Himmel in Deutschland hatte man nicht nur ein deutliches Zeichen für die deutsche Einheit gegeben. Zugleich auch zogen in einer zunehmend säkularen Umgebung Tausende von Christen betend und singend durch die Straßen. Symbolisch hatte man so für wenige Tage eine zunehmend säkular werdende Stadt in der DDR wieder für sich eingenommen. Stärke – Einigkeit – Schlagkraft, so suggerierte der erste Blick, und das wurde nach außen hin symbolisch kommuniziert.

Der Kirchentag des Jahres 2013 in der Hansestadt Hamburg war ebenso bunt wie vielfältig und schon allein damit auf jeden Fall anders. Als solcher hat er keine verbindende politische Botschaft. Stattdessen standen auf dem „Markt der Möglichkeiten“ Friedensbewegte neben Schützern des ungeborenen Lebens, Ökoaktivisten neben frommen Traditionalisten, sodass sich das ganze gesellschaftliche Meinungsspektrum wiederfindet. Die „Buntheit“ ist Gewinn und Gefahr zugleich. Die Geschlossenheit und die daraus abgeleitete politische Schlagkraft ist ein Konzept von gestern. Nur wenige werden sich in die Zeit zurücksehnen, als Pfarrer ihren „Schafen“ eindeutige Wahlempfehlungen von der Kanzel predigten. Die Überwindung der

2 Vgl. Thomas Grossmann: Katholikentage und Kirchentage, in: Christoph Marksches (Hrsg.), Erinnerungsorte des Christentums, München 2010, S. 561–573.

3 Vgl. Harald Schroeter-Wittke: Der deutsche Evangelische Kirchentag in den 1960er und 70er Jahren – eine soziale Bewegung?, in: Siegfried Hermle u. a. (Hrsg.): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren, Göttingen 2007, S. 213–225.

Maxime der Einheitlichkeit war ein befreiender Schritt zur Demokratisierung der Bundesrepublik.⁴ Andererseits aber birgt die aktuelle Vielfalt auch bedenkliche Tendenzen: Die christliche Botschaft ist in vielen Belangen hoch politisch, der Glaube der Christen ist sozial und gemeinschaftsstiftend. Bei allen Unterschieden in der Auslegung und Interpretation der christlichen Grundtexte bleibt die Verpflichtung auf das soziale und politische Engagement in der Welt. Wie eintreten für die gesellschaftlich Marginalisierten? Für den Frieden, die Bewahrung der Schöpfung und andere grundlegende politische Ziele, die das Christentum mit sich bringt? Die Bejahung von Pluralität und Meinungsvielfalt ist keine Entschuldigung dafür, diese und andere drängende Fragen zu ignorieren.

Die an diesem Beispiel aufgeworfene Frage, wie Religion und Politik zueinanderstehen, ist nicht banal, sondern entscheidet maßgeblich darüber, wie Religion zukünftig in der modernen Gesellschaft verankert sein wird. Ich folge in der Diagnose Gert Pickel und Oliver Hidalgo, die davon ausgehen, dass genau dieses Verhältnis momentan neu verhandelt wird:

Die Zeiten, in denen die Kirchen auf eine breite Verankerung christlicher Glaubensinhalte und sozialetischer Überzeugungen wie selbstverständlich zurückgreifen konnten, scheinen endgültig vorbei.⁵ Das untergräbt die spontane Legitimität gesellschaftspolitischer Vorschläge von dieser Seite. Dazu zählen

4 Vgl. Thomas Großbölting: *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013, S. 164.

5 Vgl. Gert Pickel/Oliver Hidalgo: *Einleitung – Religion und Politik in Deutschland zwanzig Jahre nach dem Umbruch*, in: dies. (Hrsg.): *Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen?*, Wiesbaden 2013.

nicht nur die Abnahme der Wirkung von kirchlichen Sozialworten und anderen Äußerungen, sondern auch die institutionellen Veränderungen, die den Einfluss der Kirchen auf Politik und Gesellschaft reduziert haben.

Verschiedene Faktoren haben, so ist zu vermuten, die Fähigkeit der Kirche beeinflusst, als politischer Akteur zu wirken. Wie verhalten sich eigentlich, so ließe sich fragen, der Abbruch von individueller Religiosität und der politische Einfluss der Kirchen? Wie wirkt sich mit Blick auf die deutsch-deutsche Geschichte eine allenfalls missglückte Vereinigung von protestantischer Kirche Ost und West aus, die aus der Perspektive des Ostens oftmals immer noch als ein Akt der Vereinnahmung und Überwältigung gesehen wird? Insbesondere in der Friedens- und Sozialpolitik scheinen die Positionen der Landeskirchen in den neuen und in den alten Bundesländern nach wie vor sehr unterschiedlich zu sein. Was ist der Modus operandi von politischem Protestantismus heute? Und, wenn man die Frage noch einmal normativ zuspitzt: Wie sollte er sein?

Um diesen Fragen nachzugehen, können wir eine Unterscheidung fruchtbar machen, die der Politikwissenschaftler Talal Asad 2003 in seinem viel beachteten Buch „Formations of the Secular“ getroffen hat.⁶ Auch wenn seine Frage auf eine andere Religionsgemeinschaft zielte, trifft ihr Kern exakt unser Problem: „Can Muslims be represented in Europe?“ – Können bzw. wie können Muslime in Europa repräsentiert, vertreten sein? Das in Deutschland und in vielen anderen Staaten

6 Im Folgenden: Talal Asad: *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003.

Westeuropas vorzufindende „liberaldemokratische Toleranzmodell“, so formuliert Asad in durchaus kritischer Absicht, basiert auf der post-reformatorischen Trennung von Kirche und Staat und bietet auf dieser Grundlage zwei Wege, die Angehörigen einer Religionsgemeinschaft in den Staat zu integrieren: Als *citizens* – als Staatsbürger – sind Muslime jedem anderen Menschen gleichgestellt. In diesem Sinne funktionierte beispielsweise, so erklärt Levent Tezcan sarkastisch, die Ausländerfeindlichkeit der 1970er Jahre ganz ohne Religion. Als Gemeinschaft mit einem spezifisch religiösen Profil aber gestaltet sich diese Integrationsleistung schwieriger, wie das Beispiel der Bundesrepublik zeigt. Insbesondere durch Zuschreibung, aber auch durch die innere Entwicklung des Islam kam es seit Ende der 1970er Jahre zu einer verstärkten religiösen Aufladung der Muslime in Deutschland. Pointiert gesagt: Aus den „Gastarbeitern“ wurden „Muslime“. Damit drängte sich die Frage stärker auf, wie Muslime an sich, „as such“ wie der Autor sagt, also als religiöse Gemeinschaft mit ihrer transzendenzgeprägten Interpretation der Welt – in das politisch-gesellschaftliche System integriert werden können. Kann man diese Frage nach der Integration von Religion und Politik mit der Unterscheidung zwischen dem Engagement des Einzelnen und der politischen Aktivität und Repräsentation der Religionsgemeinschaft „as such“ auf den Protestantismus übertragen?

Die historische Ausgangslage wie auch der rechtliche Hintergrund ist grundverschieden, ja geradezu umgekehrt: Während vier bis viereinhalb Millionen Muslime in Deutschland eine religiöse Minderheit sind, ist die evangelische Kirche nach wie vor einer der „großen Anbieter“ von religiöser Sinndeutung

in Deutschland. Etwa ein Drittel der Deutschen gehören ihr an, Tendenz abnehmend. Und juristisch-staatsrechtlich ist die evangelische Kirche durch ihre Stellung als Körperschaft des öffentlichen Rechts besonders privilegiert und kann an Staates Stelle einen Teil von dessen Aufgaben mit übernehmen. Und dennoch scheint mir intern mit der Unterscheidung zwischen dem Staatsbürgerengagement des einzelnen Protestanten und der Religionsgemeinschaft „as such“ eine wichtige Unterscheidung markiert zu sein, die dabei hilfreich sein kann, die aktuelle Zuordnung von Religion in ihrer protestantisch-konfessionellen Gestalt und der Politik zu charakterisieren.

Ein Beispiel illustriert das: Heute sind prominente und weniger prominente Protestanten vielfach in Politik und Zivilgesellschaft aktiv – in den politischen Parteien wie auch in den sozialen Bewegungen aller Couleur. Dieses Engagement ist individuell vielfach von einer religiösen Überzeugung getragen. Darüber hinaus aber wird es weniger als religiöses Engagement des Einzelnen und erst recht nicht der Institution, der diese Personen angehören, wahrgenommen – und wirkt auch nicht als solches. Zu dieser Art Engagement gehört die Friedliche Revolution: Die Demonstrationsbewegung im Herbst 1989 war keine protestantische Bewegung, auch wenn sie zweifelsohne starke Wurzeln in den Räumen und Netzwerken der evangelischen Kirche hatte. Vieles hatte sich aus dem Kirchenraum heraus entwickelt, sich dann aber in die sich durch die Demonstrationsbewegung bildende Zivilgesellschaft verlagert. Diese Bewegung, die sich u. a. aus kirchlich-religiösen Quellen speiste, führte zum politischen Umbruch und schließlich zum Ende der DDR. Einen religiösen Impuls jedoch hat sie nicht gegeben.

Sucht man nach einer abstrahierenden Formel für diese Beobachtung, dann lässt sich das vielleicht folgendermaßen fassen: Der Modus operandi des politischen Protestantismus ist das „Einmischen“ und „Sich-Einmischen“. Im Vordergrund steht die Begleitung von Prozessen, während die Fähigkeit der Organisation selbst, Themen zu setzen, eher zurückgegangen ist.

Zwei Schlaglichter möchte ich entwickeln, die – so hoffe ich – die Dimensionen dessen etwas ausleuchten können, was sich an Änderungen im Verhältnis von Protestantismus, Politik und Gesellschaft im 20. Jahrhundert vollzogen hat: Ich will erstens die Neuorientierung nach 1945 betrachten und kurz skizzieren, wie der Protestantismus den Nationalsozialismus „verarbeitete“ und in die Bundesrepublik startete. Der Blick auf das Ende der 1960er/70er Jahre mit dem Prozess der Politisierung, Polarisierung und der Pluralisierung innerhalb des Protestantismus schließt diese Überlegung ab. Ein zweiter Zugriff soll der DDR gelten und nach Veränderungen in der volksskirchlichen Struktur im Osten Deutschlands suchen. Dabei steht nicht – wie schon so oft – die Diskussion um die Selbstdefinition des Protestantismus als „Kirche im Sozialismus“ vom Anfang der 1970er Jahre im Vordergrund. Aus meiner Sicht waren zu diesem Zeitpunkt wesentliche Rahmenbedingungen der früheren volksskirchlichen Strukturen bereits zerstört. Stattdessen wird es um die letztlich verlorene Auseinandersetzung um die Jugendweihe in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre gehen. Aus meiner Sicht markieren diese Prozesse den eigentlichen Schnitt, mit dem sich die früheren Strukturen der Volkskirche nachhaltig aufzulösen begannen.

POLITISIERUNG, POLARISIERUNG UND PLURALISIERUNG IN DER BUNDESREPUBLIK

Während in den westlichen Besatzungszonen wie auch in der Bundesrepublik Deutschland die katholische Kirche in den Augen vieler den Nationalsozialismus vermeintlich unbeschadet überstanden hatte und somit als „Siegerin in Trümmern“⁷ galt, war die Ausgangsposition der protestantischen Kirchen eine andere: Mit dem Aufstieg der Nationalsozialisten hatten sich in vielen Landeskirchen die Deutschen Christen in der Kirchenleitung durchgesetzt. Allein die lutherischen Landeskirchen von Württemberg, Bayern, Hannover und die preußische Kirchenprovinz Westfalen waren aus Sicht der Gegner der Deutschen Christen „intakt“ geblieben. In der Bekennenden Kirche und den Bruderräten hatten sich diejenigen organisiert, die meist innerkirchlich gegen die Anpassung an den NS-Staat arbeiteten. Während das Gros der Pfarrer und Gläubigen sich als neutral verstand und nicht eindeutig positionierte, orientierten sich die Anhänger der BK entweder an der Bekenntnissynode von Dahlem oder an einer lutherischen, stärker volkskirchlichen Ausrichtung.

Eine Reihe von Konflikten traf die protestantische Kirche tief: Die Schaffung einer einheitlichen Reichskirche, das Agieren des dem Nationalsozialismus treu ergebenen und als Vertrauensmann Hitlers agierenden Reichsbischofs Ludwig Müller, die Gleichschaltung der Landeskirchen – in all diesen Punkten

7 Siehe unter anderem: Damian van Melis u. a. (Hrsg.): *Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft*, Stuttgart 1998.

standen die beiden Gruppen unversöhnlich gegeneinander.⁸ Auch wenn weit über die Hälfte der Pfarrer sich keiner dieser kirchenpolitischen Richtungen zugeordnet hatte, waren Gemeinden, Kirchenkreise und Landeskirchen durch diese Konflikte zerrüttet. Nach Ende der Diktatur waren diese Verwerfungen weiter virulent. Man war sich zwar einig, dass die deutschchristlichen Spitzenfunktionäre ihre Ämter aufgeben mussten. Darüber hinaus aber brachen nach Kriegsende all die offenen Fragen und Streitigkeiten erneut und in aller Schärfe auf, die unter dem Druck des Nationalsozialismus künstlich kleingehalten worden waren. Als Institution insgesamt fehlte den evangelischen Landeskirchen die Geschlossenheit, sodass sie weniger als die katholische Kirche zum Vorbild stilisiert wurde.

Dennoch rückte sie in der Nachkriegszeit ebenso wie diese in eine wichtige Position. „Die Stunde der Kirche ist nicht vergangen, sondern neu im Kommen“, so hatte schon im Januar 1945 der bayerische Landesbischof Hans Meiser an die ihm unterstellten Pfarrer geschrieben.⁹ In der öffentlichen Wahrnehmung standen beide christliche Konfessionen für Kontinuität: Wo die Hoheitszeichen des Nationalsozialismus abgeschlagen wurden und das US-Sternenbanner oder die französischen und britischen Flaggen vielen noch fremd waren, da blieben die kirchlichen Riten, Gesänge und Symbole gleich und gaben damit, so vermutete der Würzburger Theologe und Dekan Georg

8 Vgl. Doris Bergen: *Twisted Cross. The German Christian Movement in the Third Reich*, Chapel Hill 1996.

9 Rundschreiben vom 22. Januar 1945, zit. n.: Clemens Vollnhals: *Die Evangelische Kirche zwischen Traditionswahrung und Neuorientierung*, in: Martin Broszat u. a. (Hrsg.): *Von Stalingrad zur Währungsreform. Zur Sozialgeschichte des Umbruchs in Deutschland*, München 2009, S. 154.

Merz, „einen Abglanz der Ewigkeit, die dem Worte der Kirche Gehalt und Bestand gibt“.¹⁰

Bot sich mit dem Kriegsende tatsächlich die Chance einer umfassenden Rechristianisierung des westlichen Teils von Deutschland? In der Zusammenbruchgesellschaft der unmittelbaren Nachkriegsjahre schien das Angebot der Kirchen in zuvor nie gekannter Weise den Bedürfnissen der Bevölkerung zu entsprechen: Man garantierte Kontinuität in einer Phase extremen Wandels. Man bot gleichermaßen einen geistigen Neuanfang, eine umfassende Erklärung des Vergangenen sowie eine Lösung gesellschaftlicher Probleme, die auf Orientierung an überzeitlichen Werten und christlichen Gottesvorstellungen zielte. Auf diese Weise konnte sich das Gros der in den Nationalsozialismus verflochtenen deutschen Gesellschaft sicher sein, dass nach individueller Verstrickung in die Diktatur, nach Schuld und Verantwortung kaum gefragt wurde.

Fasst man Indikatoren wie Mitgliedschaft, Kirchenbesuch, Zugehörigkeit zu Gliedorganisationen zusammen, dann weisen die Befunde auf eine zwar leicht abnehmende, aber insgesamt stabile Religiosität hin. Religiöses Leben war in der Masse gleichbedeutend mit expliziter Kirchlichkeit. Evangelische und katholische Kirchen boten die Ausdrucksformen und Riten an, die auch allgemein akzeptiert wurden. Zusätzlich strahlten die Gestaltungsideen und Moralvorstellungen der Religionsgemeinschaften weit in die Gesellschaft hinein. Eben weil die Gestaltung kirchlichen Lebens Hand in Hand ging mit

10 Stimmungsbericht an den Landeskirchenrat vom 4.9.1945, in: Landeskirchliches Archiv Nürnberg, Vorgänge bei der militärischen Besetzung; zitiert nach Vollnhals, *Die Evangelische Kirche*, S. 114.

„den dominierenden, durch eine Mischung traditionaler und bürgerlich-industrieller Werte geprägten gesellschaftlichen Kulturmustern“, erhielt in der frühen Bundesrepublik das Staat-Kirche-Verhältnis sein charakteristisches Gepräge.¹¹

Im Grundgesetz von 1949 hatte man die Kirchenartikel der Weimarer Verfassung übernommen. In der politischen Praxis füllte man dieses Gesetzeswerk aber wesentlich religions- bzw. in diesem Fall kirchenaffiner aus. Insgesamt gesehen wurde die Bundesrepublik dadurch kein klerikaler Staat. Dennoch blieben eine Reihe von Eigenheiten, die die besonderen Probleme heute mit erklären helfen.

In Schule und Hochschule, in der Aufsicht der öffentlich-rechtlichen Medien, durch die staatliche Kirchensteuerhebung – die evangelische und die katholische Kirche wurden in vielfacher Hinsicht in das öffentliche Leben eingebunden. Ihre Stellung als Körperschaften des öffentlichen Rechts gab diesem Engagement das juristische Fundament und ihnen praktisch eine breite Handhabe. Schon damals hat man die Besonderheiten des damit zugrunde gelegten Staat-Kirche-Verhältnisses erkannt und beschrieben. Der protestantische Staats- und Kirchenrechtler Rudolf Smend sprach 1951 von einer „hinkenden Trennung“¹² zwischen Kirchen und Staat: Der Staat habe es versäumt, seine Position gegenüber den Kirchen stärker herauszustellen. In der „notgedrungenen Kompromissformel des Bonner Grundgesetzes“ habe der Gesetzgeber geglaubt,

11 Karl Gabriel: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i. Br. 1965, S. 52.

12 Zum Begriff siehe Ulrich Stutz: Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII. nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals Domenico Ferrata, Berlin 1926. S. 54.

darüber hinweggehen zu können. So seien kirchliche Freiheitsrechte gewährt worden, ohne aber ihre „gleichzeitige grundsätzliche Begrenzung durch die staatliche Souveränität“ zu definieren.¹³

Im Endeffekt setzte man in der politischen Praxis der Adenauerära auf eine gewisse Homogenität der vorhandenen religiösen Überzeugungen und den Grundvorstellungen staatlichen Zusammenlebens. Das damit etablierte hohe Kooperationsniveau hält sich in vielen Bereichen bis heute: in den Medien und der Medienaufsicht, im Bereich der Schule und Hochschule, auf dem großen und finanzträchtigen Markt der Gesundheitsfürsorge und Pflege.

In diesem Sinne funktionierte das religionspolitische Zusammenspiel in den 1950er Jahren für Politik und Kirchen ganz hervorragend. Diese Win-win-Situation hat zur Überwindung des Zweiten Weltkriegs und auch zu einem *vermeintlichen* ideellen Neuanfang nach dem Nationalsozialismus erheblich beigetragen. Bis heute hat es Anpassungen gegeben im Staat-Kirche-Verhältnis, aber keine grundsätzliche Reform. Die „hinkende Trennung“ ist nach wie vor der konventionelle Modus der Staat-Kirche-Beziehung. Eine insgesamt konservative Rekonstruktion der Strukturen des Protestantismus, die in vielerlei Hinsicht unmittelbar an die volkskirchlichen Strukturen der 1930er Jahre anschloss, haben die enge Verflechtung von Kirche und Staat zusätzlich unterstützt.

„Konnte“ der Protestantismus damals, in den 50er Jahren also, Politik? Schaut man hinter die Fassade der vermeintli-

13 Rudolf Smend: Staat und Kirche nach dem Bonner Grundgesetz, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht*, Jg. 1/1951, S. 5.

chen Rechristianisierung und auf konkrete Politikfelder, treten die Probleme dieses Modells, welches auf Geschlossenheit und starke Integration setzte, rasch zutage. Ein Beispiel ist die tief reichende Diskussion um die Wiederbewaffnung bzw. Remilitarisierung der Bundesrepublik. Tief gezeichnet von den Gewalterfahrungen des wenige Jahre zurückliegenden Zweiten Weltkriegs stemmten sich größere Teile der Gesellschaft gegen den Kurs einer raschen Wiederbewaffnung, die Gründung der Bundeswehr und die Stationierung von Atomwaffen. Viele Christen, Männer und Frauen, sahen sich durch das biblische Friedensgebot herausgefordert und standen mitten in dieser Bewegung. Was taten die Kirchenleitungen in dieser Situation?

Die katholische und die evangelische Kirche gingen in dieser Situation unterschiedliche, fast entgegengesetzte Wege: Die katholische Bischofskonferenz sah sich ganz in der Pflicht, die strikte Westbindungspolitik der Regierung Konrad Adenauers zu unterstützen. Autoritär unterband man das pazifistische Engagement der vorher in diese Frage hoch aktiven Laienverbände. So erzwang man die Demonstration von Einigkeit, wurde aber unglaublich spätestens in dem Moment als die französische Bischofskonferenz zu einem entgegengesetzten Urteil kam. Nicht nur der Protest von außen, sondern auch der Unmut innerhalb des Katholizismus zeigte deutlich, dass das Geschlossenheitspostulat nicht mehr aufrechtzuerhalten war. Spätestens mit den 1960er Jahren hatte sich dieser autoritäre Modus der kirchlichen Politik überlebt.¹⁴

14 Vgl. dazu Anselm Doering-Manteuffel: *Katholizismus und Wiederbewaffnung. Die Haltung der deutschen Katholiken gegenüber der Wehrfrage 1948–1955*, Mainz 1981.

Die Leitung der evangelischen Kirche schlug einen anderen Kurs ein: „Wir bleiben unter dem Evangelium zusammen und bemühen uns um die Überwindung der Gegensätze“, so formulierte die gesamtdeutsche Synode 1958. Das Dokument wurde rasch als „Ohnmachtserklärung“ bekannt. Nach ausufernden und heftigen Diskussionen war es nicht gelungen, die Vertreter der Lutheraner, der Bruderräte sowie die Abgesandten aus der DDR in der Frage der Wiederbewaffnung zu einen. So entschied man sich dafür, keine eindeutige Position zu beziehen.¹⁵ In der sogenannten Denkschriftendenkschrift von 1970 wurde diese Politik dann Programm: Die protestantische Kirche wollte keine fix definierten Positionen mehr vertreten, sondern durch Denkanstöße verhärtete Fronten auflockern und zur allgemeinen Bewusstseinsbildung beitragen. Ein Nebel guter Worte – sollte das die christliche Botschaft sein? So spotteten zeitgenössische Gegner dieser Erklärung.

Unter der Oberfläche einer vermeintlich gelungenen Rechristianisierung und einer organisatorischen Neuformierung christlichen Lebens hatte sich die Gesellschaft massiv verändert – und mit ihr der Protestantismus. Die Rollenerwartungen und Anforderungen an die Lebensgestaltung, die von den christlichen Kirchen an ihre Mitglieder gestellt wurden, trafen immer weniger auf die Bereitschaft der Gläubigen, diesen auch zu folgen. Nicht nur in Fragen der Moral, der privaten Lebensführung wie auch der Geschlechterrollen, sondern auch mit

15 Gerhard Ringhausen: Die Kirchen – herausgefordert durch den Wandel in den sechziger Jahren, in: Werner Faulstich (Hrsg.), Die Kultur der sechziger Jahre, München 2003, S. 31–48, S. 38.

Blick auf die politischen Überzeugungen versammelte sich in den Religionsgemeinschaften das in der Gesamtbevölkerung vertretene Spektrum von Positionen. Dabei waren, das scheint mir ganz wichtig zu sein, die Religionsgemeinschaften nicht passive Objekte, sondern auch aktive Gestalter dieses Wandels, wie sich an der Veränderung des *religiösen Codes* zeigen ließ. Zentral ist der Wandel des Gottesbildes und der damit verbundenen Jenseitsvorstellungen: Aus den Jahrhunderte lang angedrohten Höllenqualen, die der strafende Gott im Jenseits verhängte, wurde die Vorstellung eines „zutiefst menschlichen Gott[es]“, der in „schöpferischer Liebe [all jenes] zurechtbiegt“, das sich „diesem Zurechtbiegen nicht völlig verschließt“.¹⁶ Die Zitate sind einer Predigtvorlage der evangelischen Landeskirche Westfalen 1974 entnommen. Immanenz und Transzendenz, Diesseits und Jenseits wurden in diesem Prozess, der sich vor allem in der populären Theologie und in der Religionsvermittlung abspielte, in ein völlig neues Verhältnis zueinander gerückt. Aus der autoritären Verkündigung der christlichen Botschaften wurde während der 1970er Jahre kirchliche Beratung in Lebensfragen. An die Stelle der Mission der 1950er Jahre, die autoritär zu belehren trachtete, traten nach und nach kommunikative Strategien, die auf Überzeugen, Vermitteln und Dialog zielten.¹⁷ Dieser Wan-

16 Michael Ebertz: „Tote Menschen haben keine Probleme“? – oder: Der Zwang zum Vergessen und Erinnern. Die Beschneidung des eschatologischen Codes im 20. Jahrhundert, in: Andreas Holzem (Hrsg.): Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, Darmstadt 2004, S. 294.

17 Thomas Mittmann: Moderne Formen der Kommunikation zwischen „Kirche“ und „Welt“. Der Wandel kirchlicher Selbstentwürfe in der Bundesre-

del strahlte weit aus und berührte verschiedene bislang zentrale Achsen des Glaubenslebens in Deutschland.

Der in der populären Religionsliteratur so hervorstechende Paradigmenwechsel von *Heil und Verdammnis* hin zu *Liebe, Verletzung* und anschließender *Heilung* korrespondierte eine neue Sozialfigur des Christen: *Der Suchende*, also derjenige, der seine Erfahrungen machte, sich eventuell selbst korrigierte und im kirchlichen Idealfall von dieser bei seiner Suche begleitet wurde, dieser Typus trat an die Stelle desjenigen, der treu der Lehre seiner Kirche folgte.

Mit Vokabeln wie „Auswahlchristentum“, „Bricolage“ oder „Leutereligion“ beschreiben Pastoraltheologen und Religionssoziologen diese Prozesse; ihren Ausgangspunkt haben sie in den „langen“ 60er Jahren. Diese veränderten Dispositionen in der religiösen Selbstbeschreibung wie auch im individuellen Selbstverständnis vieler Gläubiger hatten gravierende Konsequenzen für die Sozialformen des Religiösen: Statt auf Abgrenzung basierende Formen der Vergemeinschaftung prägten (und prägen) instabile religiöse Identitätsbildungsprozesse mit synkretistischen Zügen und neuen, auf eine breite gesellschaftliche Inklusion zielende Praktiken des öffentlichen Wirken von Religionsgemeinschaften.

Diese Ausprägungen von Pluralisierung und Individualisierung im religiösen Feld, wie sie für die 1970er und 1980er Jahre kennzeichnend waren, bedeuteten den endgültigen inneren

publik in evangelischen und katholischen Akademien, in: Frank Bösch/Lucian Hölscher (Hrsg.): *Kirchen – Medien – Öffentlichkeit. Transformationen kirchlicher Selbst- und Fremddeutungen seit 1945*, Göttingen 2009, S. 218 f.

Abschied von der historisch kulturellen Sonderstellung, die die Kirchen in der unmittelbaren Nachkriegszeit und in den 1950er Jahren innehatten. Auf diese Weise hat sich die Stellung von Religionsgemeinschaften in der Gesellschaft ebenso verändert wie die Formen, in denen Religiosität individuell und kollektiv gelebt wurde. Damit wurde eine Epochenschwelle überschritten und eine bestimmte Sozialform der Religion, nämlich die der Religion als Organisation, abgelöst. Diese Entwicklung löste Gegenreaktionen auf beiden Seiten des kirchenpolitischen Spektrums aus: Politisierte Studentengemeinden, tendenziell individualisierte und konservativ ausgerichtete Glaubensbewegungen wie die Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ – in vielfacher Hinsicht versuchte man, Glauben zu radikalisieren und auf seine Wurzeln zurückzuführen.¹⁸ Die Politisierung, Polarisierung und Pluralisierung in den 1970ern sowie den folgenden Jahren waren die äußere Ausprägung dieses untergründig so wirksamen Trends.

VERÄNDERUNGEN IN DER VOLKSKIRCHLICHEN STRUKTUR IN DER DDR

Im Gegensatz zur Situation in der Bundesrepublik war die Entwicklung des religiösen Feldes in der DDR keine innerkirchliche oder innergesellschaftliche Angelegenheit, sondern eingebunden in den Machtkampf mit der Diktatur: Solange die Macht nicht gesichert war, verfolgte die SED eine vergleichs-

18 Vgl. dazu Hartmut Stratmann: Kein anderes Evangelium. Geist und Geschichte der neuen Bekenntnisbewegung, Hamburg 1970.

weise liberale Religionspolitik. Die Sowjetische Militäradministration (SMAD) hatte eine strikte Trennung von Staat und Kirche vorgegeben. Zugleich aber hatte die Führung der Besatzungsverwaltung auch signalisiert, dass die Religionsgemeinschaften in den „antifaschistisch-demokratischen Aufbau“ mit einbezogen werden sollten. Gemäß diesen kirchenpolitischen Grundlinien garantierte die DDR-Verfassung vom 7. Oktober 1949 „volle Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie die ungestörte Religionsausübung“. Weiterhin erlaubte sie den Religionsgemeinschaften, „zu den Lebensfragen des Volkes von ihrem Standpunkt aus Stellung zu nehmen“. Hierzu gehörte auch das Recht auf die Erteilung von Religionsunterricht in den Schulräumen.¹⁹

Seit der Staatsgründung 1949 aber verschärfte die SED ihre Politik gegenüber den Kirchen. Der Konflikt eskalierte 1952/53 im Streit um die Junge Gemeinde als der zentralen Jugendorganisation der evangelischen Kirche wie auch um die Einführung der Jugendweihe seit 1954. In beiden Auseinandersetzungen zielte die SED darauf, die Kirchen in ihrem Einfluss auf die Jugend zu schwächen, um auf diese Weise ein Monopol auf die Sozialisation der nächsten Generation zu erreichen. Agententätigkeit für den Westen, Arbeit gegen den Staat wie auch massive Dienstverfehlungen von kirchlichen Mitarbeitern – mit einem ganzen Arsenal von Vorwürfen begründete die SED, warum ab 1952 die Bahnhofsmision geschlossen, kirchliche Heime und Pflegeeinrichtungen enteignet, die Kirchensteuer nicht mehr, wie im Rückgriff auf die Weimarer Reichsverfassung bislang praktiziert, vom Staat eingezogen und die Arbeit der Jun-

19 Vgl. Peter Maser: Die Kirchen in der DDR, Bonn 2000, S. 18.

gen Gemeinde eingeschränkt wurde. Diese antikirchlichen Maßnahmen waren begleitet von massivem Vorgehen in anderen Bereichen, welches darauf abzielte, den auf der II. SED-Parteikonferenz beschlossenen „Aufbau des Sozialismus“ zu forcieren. Wer sich in der Jungen Gemeinde engagierte, musste damit rechnen, vom Besuch der Oberschule ausgeschlossen zu werden. Erst mit dem von der Sowjetunion diktierten „Neuen Kurs“ im Juni 1953 drosselte die SED das Tempo und änderte damit auch die Vorgehensweise gegen die Kirchen.

Die Kirchen sahen sich unter den gegebenen Verhältnissen durchaus als Sieger dieser Auseinandersetzung. Erfolgreich hatte man an der Jungen Gemeinde festhalten und die eigene Mitgliedschaft in diesem Kampf mobilisieren können. Eben diese Überzeugung aber, in der Auseinandersetzung mit der SED durchaus mithalten zu können, sollte ihnen dann kurze Zeit später im Kampf um die „Jugendweihe“ zum Verhängnis werden: Die „Jugendweihe“ war keine DDR-Erfindung, sondern blickte in der Arbeiterbewegung auf eine länger verwurzelte Tradition zurück. Die Bedeutung der kirchlichen Übergangsriten wie Taufe, Hochzeit und Beerdigung hatte sie im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhundert nicht ernsthaft infrage stellen und erst recht nicht brechen können. Genau aus diesem Grund schreckte die SED 1949 noch vor der Einführung der Jugendweihe zurück, fürchtete man doch den Einfluss der Kirchen und ihrer Anhänger. Nach einer kurzen Phase der Zurückhaltung nach der Volkserhebung vom 17. Juni 1953 forcierte die Staatspartei allerdings ihren Kurs des Gesellschaftsumbaus erneut und verstärkte dabei auch den Einsatz gegen die Kirchen. Mit der Einführung der Jugendweihe zielte man vor allem darauf, das kirchliche Monopol auf die Übergangsriten zu brechen.

Mit der Taufe, der Konfirmation oder der Firmung, der Hochzeit und dem Begräbnis hatten bislang christliche Formen das Leben vieler Menschen an entscheidenden Stellen geprägt. Damit sollte Schluss sein: Die Jugendweihe sollte als staatliches Angebot der Konfirmation zur Seite gestellt werden, diese am besten gleich ablösen.

In der zweiten Hälfte der 1950er Jahre eskalierte dieser Konflikt: Der Staat hatte zunächst vorgeschützt, weltanschaulich neutral zu sein, obwohl sowohl der Zeitpunkt der Jugendweihe wie auch deren Ausrichtung diese eindeutig als Konkurrenz zu Firmung und Konfirmation bestimmten. Warum, so suggerierte das Vorgehen der SED, sollten nicht beide Rituale, das weltliche und das kirchliche, nebeneinander stehen? Die evangelische wie auch die katholische Kirche hatten gegen die Einführung des staatlichen Übergangsritus bei den staatlichen Stellen energisch protestiert. Von ihren Gläubigen verlangten beide Konfessionsgemeinschaften eine strikte Entscheidung, da sie Konfirmation bzw. Firmung und Jugendweihe für unvereinbar erklärten. Wer an der staatlichen Jugendweihe teilnahm, dem wurde die kirchliche Segenshandlung verweigert. Einen Zwischenweg sollte es nach Ansicht der Kirchenleitungen nicht geben.

Die ersten Monate des Konflikts schienen den Kirchenoberen recht zu geben: Große Teile der Bevölkerung hielten zunächst an den traditionellen religiösen Formen fest. Selbst SED-Mitglieder wählten in manchen Orten für ihre Kinder lieber die kirchliche Variante der Firmung und nicht den sozialistischen Ersatzritus. Erst ab 1957 wendete sich das Blatt. Die Jugendweihe wurde nach und nach zu einem Massenereignis und auf Dauer zu einer „Volkssitte“, an der sich später bis zu 90 Pro-

zent der Familien beteiligten.²⁰ Eine konzertierte Aktion von staatlichen Stellen und politischen Organisationen hatte diesen Umschwung bewirkt: Nicht nur der persönliche Einsatz Walter Ulbrichts trug dazu bei. Auch strukturell unterstützte man den Trend tatkräftig. Und nicht nur die Parteien und die Massenorganisationen, sondern auch die staatlichen Schulen hatten sich um steigende Teilnehmerzahlen zu bemühen. Das Freiwilligkeitsprinzip wurde aufgehoben. Wer nicht teilnahm, musste mit Nachteilen in der Schule, beim Studium oder im Beruf rechnen. Mit der Zeit verlor die Jugendweihe diese politische und kämpferische Note und wurde in weiten Teilen der Bevölkerung als selbstverständlich, ja sogar als eher entpolitisiertes Fest oder besonderes Familienereignis akzeptiert.

Die Kirchen gingen aus diesem Konflikt als klare Verlierer hervor: Auf längere Sicht folgten nur wenige und dort vor allem Pfarrerskinder der kirchlichen Weisung und verweigerten sich der Jugendweihe. Im Gegensatz zur katholischen Kirche, die zumindest theoretisch bis zuletzt an der Unvereinbarkeit von Firmung und Jugendweihe festhielt, baute man in der evangelischen Kirche verschiedene Brücken, mit denen man auch die Teilnehmer an der Jugendweihe wieder in die eigene Gemeinschaft zu integrieren suchte. Dennoch aber rückten Konfirmation und Firmung an den Rand des kirchlichen Lebens. In einer Situation der direkten Entscheidung, so hatte dieser Konflikt gezeigt, waren viele Kirchenmitglieder nicht bereit, den Vorgaben der religiösen Autoritäten zu folgen. Beide Kirchen waren

20 Peter Helmberger: Blauhemd und Kugelkreuz. Konflikte zwischen der SED und den christlichen Kirchen um die Jugendlichen in der SBZ/DDR, München 2008, S. 238, 241.

als traditionsbewusste Gegeninstitutionen zum Staat in diesen Konflikt gestartet, mussten sich aber von diesem Selbstbild verabschieden.

Zeitgleich mit dem Konflikt um die Junge Gemeinde gingen die Mitgliederzahlen zurück und verringerte sich die Beteiligung an kirchlichen Ritualen. 1953/1954 sanken die Tauf- und Konfirmationszahlen in der evangelischen Kirche um ein Sechstel, die Austrittszahlen nahmen ebenfalls um 15 Prozent zu. In den Jahren zwischen 1957 und 1959, als Staat und Kirche um die Jugendweihe stritten, brachen die Tauf- und Konfirmationszahlen jeweils um etwa ein Drittel ein. Die ohnehin hohen Austrittszahlen verdoppelten sich. Jährlich traten nun aus der evangelischen Kirche 2,5 Prozent der Mitglieder aus. Wie hoch diese Zahl war, zeigt der Vergleich mit der Bundesrepublik. Auch dort gab es zum Ende der 1960er und zu Beginn der 1970er Jahre eine Austrittswelle, die als dramatisch und bedrohlich beurteilt wurde. Ihr höchster Stand aber belief sich 1974 auf lediglich 0,8 Prozent der evangelischen Gläubigen.²¹

Die Kirchenleitungen in der DDR hatten, so demonstrierte die Auseinandersetzung um die Jugendweihe, den Kampf um die Gefolgschaft der Bevölkerung verloren. Konnten sie in dem Streit um die Junge Gemeinde noch im Bewusstsein agieren, eine traditionsreiche, mächtige und mitgliederstarke Organisation zu repräsentieren, die sich gegen den Staat behauptete, hatte sich diese Überzeugung nun als Illusion entpuppt. Die

21 Detlef Pollack: Integration vor Entscheidung. Zur Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit in der ehemaligen DDR, in: *Glaube und Lernen*, Heft 6/1991, S. 145 f.

protestantischen Kirchenleitungen blieben bis zum Ende der 1980er Jahre stark von dieser Erfahrung geprägt.

Eine direkte Kraftprobe mit dem Staat suchten die Kirchenleitungen nicht mehr und versuchten stattdessen, ihre eigene Position auf dem Verhandlungsweg mit dem Staat zu stärken. Auch gegenüber den eigenen Mitgliedern agierte man vorsichtiger. Die Kirchenleitung zwang ihre Gläubigen nicht mehr, sich eindeutig „pro Kirche“ und „contra Staat“ zu positionieren. Stattdessen verfolgte sie vielmehr das Ziel, möglichst breite Kreise in der Kirche zu halten. Auch hier war, wenn auch unter vollkommen anderen Bedingungen, die Organisation Kirche, die ihren Mitgliedern bestimmte Verhaltensmaximen abverlangen und die Nichtbefolgung mit Sanktionen belegen konnte, an ihr Ende gekommen.

ZUKUNFTSPROGNOSE

Die zwei präsentierten Schlaglichter – der eher untergründige Abbruch politischen Protestantismus in und nach der Ära Adenauer wie auch der Bruch der Volkskirche in der DDR in der Auseinandersetzung um die Jugendweihe in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre – markieren zwei Etappen auf dem Weg der Veränderung und erklären viel auch im Sinne einer Problemgeschichte der Gegenwart. Versucht man noch einmal zu abstrahieren, kann man die unter anderem dadurch angestoßene Entwicklung vielleicht folgendermaßen beschreiben: Aus einer soziologischen oder gesellschaftshistorischen Perspektive erscheinen christliche Lebensformen in der Welt besonders dann

erfolgreich zu sein, wenn es ihnen gelingt, sich in den Zusammenhang der Gesellschaft zu integrieren, eigene Inhalte mit anderen gesellschaftlichen Themen zu verbinden, zu außerreligiösen sozialen Gruppen in Beziehung zu treten und sich zugleich durch den Transzendenzbezug ein eigenes Profil zu bewahren. Eine Voraussetzung dafür ist ein ausbalanciertes Verhältnis von staatsbürgerlichem Engagement und dem Profil der Institution als solcher: *Citizenship* auf der einen, die Wirkung der *religious community as such* auf der anderen Seite. Nur noch in wenigen und zudem sehr kleinen Segmenten scheint das aktuell zu gelingen. Beispiele dafür sind das Zusammenlaufen des christlich motivierten Einsatzes für die Bewahrung der Schöpfung mit der ökologischen Bewegung oder der christliche Einsatz für den Frieden, der sich mit vergleichbaren zivilgesellschaftlichen Initiativen verbindet. Das aber sind schmale Elitenphänomene, quantitativ keinesfalls vergleichbar mit der volkskirchlichen Struktur der 1950er Jahre und der aus diesen Zusammenhängen entfalteten Wirkung.

Die Voraussetzungen für eine erneute breite Verankerung oder auch für grundlegende interne Reformen sind generell nicht gut: Die besondere Mischung von Auszehrung und Fragmentierung im Inneren und der breite Schwund von gesellschaftlicher Verankerung lassen aus meiner Sicht keine gute Zukunftsprognose für die verbliebenen Strukturen der Verankerung des Protestantismus in Politik und Gesellschaft zu. Ein Zurück zum Gestern wird es nicht geben. Wohin die Entwicklung tatsächlich geht, scheint mir offen zu sein. Ob man das als Gefahr oder Chance begreift, hängt wohl nicht zuletzt vom persönlichen Temperament des Betrachters ab.