

Kirche als zivilgesellschaftliche Instanz in Transformationsprozessen: Die deutsche Einigung in vergleichender Perspektive

Ralf K. Wüstenberg

Nach der politischen Wende in Ostdeutschland war nicht selten die Frage aufgetreten, warum nun – nach der friedlichen Revolution des Herbstes 1989 – die Kirchen plötzlich leer seien. Offenkundig waren sie während des Transformationsprozesses eine zentrale Instanz der Zivilgesellschaft,¹ die sie anschließend verlor. Die Gründe hierfür sind zum einen im losen Institutionsverständnis des evangelischen Kirchenbegriffs zu suchen; zum anderen wird es lohnenswert sein, der Frage nachzugehen, inwiefern dieses lose oder breite Institutionsverständnis im protestantischen Raum gerade Kirche als Instanz der Zivilgesellschaft in Transformationsvorgängen begünstigte.

Als evangelischer Theologe wird man hellhörig, wenn von Kirche als Institution die Rede ist, vor allem aus zwei Gründen: Zum einen führt die Rede von der Institution weit in sozialwissenschaftliche Diskurse hinein, die man auch als interdisziplinär interessierter Theologe nur begrenzt überblicken kann. Zum anderen gibt es ein genuin theologisches Problem: Kirche ist nämlich im Kern des evangelischen Verständnisses gerade nicht als Institution in den Blick zu nehmen, etwa als eine solche, durch die Menschen – geradezu institutionalisiert – Anteil am göttlichen Heil erhielten. Gegen solche Auffassungen verwahrten sich Luther und die anderen Reformatoren entschieden.² Grundlegend für ein protestantisches Verständnis von Kirche ist weniger die äußere, beschreibbare Gestalt und damit das, was in soziologischer Kategorialität zu fassen wäre. Im Augs-

1 Vgl. zum Begriff und den Konnotationen von Zivilgesellschaft den Sammelband Bauerkämper, *Praxis der Zivilgesellschaft*. Zur kirchlichen und theologischen Debatte vgl. Vögele, *Zivilreligion*.

2 Es kommt vielmehr auf den Glauben an, nach evangelischem Verständnis ein Vertrauen (*fiducia*) in die Zusage der auch für mich (*pro me*) geltenden Verheißung der Barmherzigkeit Gottes: In Christus ist der Menschen angenommen. Kurz: Christen sind dazu aufgerufen, Gott zu vertrauen und nicht einer Institution.

burger Bekenntnis³ von 1530, in dem die junge Reformation ihre Positionen gegenüber dem Kaiser erläuterte, hielt Philipp Melanchthon über das Wesen der Kirche fest: Kirche ist dort, wo die Sakramente recht verwaltet werden und das Wort der Schrift gemäß verkündigt wird. Es kommt offenbar nicht auf die institutionalisierte Verfasstheit von Kirche an. Als Institution setzt sie allenfalls Rahmenbedingungen, eine Struktur und einen Raum für ein Geschehen, das sich innerhalb ihrer Mauern vollzieht. Für einen Soziologen dürfte diese Bestimmung von Kirche reichlich defizitär sein. Sie könnte aber interessant werden für die Interpretation der Rolle der Kirche im politischen Transformationsprozess der ausgehenden Achtzigerjahre in Ostdeutschland. Im Folgenden wird argumentiert, dass dieses breite Institutionenverständnis des Protestantismus maßgeblich zum Erfolg der protestantischen Revolution in der DDR im Herbst 1989 beitrug. Begünstigte gerade ein solch loses Verständnis die Kirche als Träger der friedlichen Revolution? Dieser Frage möchte ich im Folgenden in drei Schritten nachgehen und zunächst über die äußere Funktion von Kirche als Versammlungsort nachdenken, dann ihre ethische Funktion als Ort des Umgangs mit Schuld in den Blick nehmen und schließlich in einem dritten Abschnitt einen Vergleich mit der Rolle der Kirche in Südafrika herstellen.

1. Die äußere und spirituelle Funktion von Kirche vor und während der politischen »Wende« in Ostdeutschland

Die Kirche war während der friedlichen Revolution zunächst äußerlich ein Versammlungsort. Man traf sich unter dem Dach der Kirche. Während der Montagsdemonstrationen des Herbstes 1989 wurde aber dieser Ort zugleich zum Ort der friedlichen Besinnung. Bevor die Menschen auf die Straße gingen, fanden Friedensgebete statt. Kirche nahm in dieser Hinsicht also auch eine spirituelle Dimension ein.

Ohne die verzweigte Debatte über die Ursachen des Falls der Mauer eigenständig thematisieren zu können,⁴ ist evident, dass der Ausgangspunkt

³ Vgl. *Confessio Augustana*, Art. 7 (CA 7), S. 61.

⁴ Vgl. hierzu Pollack, *Politischer Protest*. Vertreten wird hier die These, dass vier relativ voneinander unabhängige Bewegungen zum Fall der Mauer beigetragen: die Bürgerbewegung, die Massendemonstrationsbewegung, die Bewegung der kommunistischen Reformer und die Fluchtbewegung. Ursprünglich relativ unverbunden, seien sie nach und

für die Diskussion unserer Thematik mindestens zu den Montagsdemonstrationen vom Oktober 1989 – wenn nicht noch weiter⁵ – zurückführt. In der Gewaltfrage brachte der 9. Oktober in Leipzig den Umbruch, auch wenn die Herbsdemonstrationen mit der Kundgebung am 4. November auf dem Berliner Alexanderplatz ihren Höhepunkt erreichen sollten. Dem 9. Oktober in Leipzig vorausgegangen war der Besuch Gorbatschows in Ost-Berlin. Es fielen die Worte: »Wenn wir zurückbleiben, bestraft uns das Leben sofort.«⁶ Mit dem Eingreifen der Sowjetunion (wie 1953 in Berlin, 1956 in Ungarn und 1968 in Prag) war nicht zu rechnen.

Ein Wandel in der Gewaltfrage zeichnete sich ab, nachdem die Demonstrationen in Berlin am 6. und 7. Oktober noch mit aller Härte bekämpft worden waren und die SED-Führung mit der »chinesischen Lösung« gedroht hatte.⁷ Demgegenüber konnten schon am 9. Oktober in Leipzig 70.000 Teilnehmer nach Friedensgebeten in vier Kirchen⁸ ohne Eingreifen der Sicherheitskräfte demonstrieren. Neben der Nikolaikirche

nach miteinander in Interaktion getreten, wodurch es zu einem Ineinandergreifen der einzelnen Bewegungen und zu ihrer wechselseitigen Verstärkung gekommen sei. Der Veränderungswille habe die unterschiedlichen Gruppen der Bevölkerung, Arbeiter und Intellektuelle, Kirchenvertreter und SED-Reformer, die Oppositionellen und die konsumorientierten »Durchschnittsbürger« zusammengebracht. Detlef Pollack analysiert m.E. zutreffend, dass nach der Maueröffnung (mit einer gewissen Phasenverzögerung) die entstandene Einheit zwischen Bürgerrechts- und Volksbewegung wieder auseinander gebrochen sei und beide unterschiedliche Ziele verfolgt hätten.

5 Ein anderer wichtiger *terminus a quo* sind die Kommunalwahlen in der DDR vom Frühjahr 1989, die zu Protesten wegen mutmaßlicher Wahlfälschungen führten.

6 Zitiert nach Lindner, *Demokratische Revolution*, S. 77.

7 Die SED-Führung drohte mit der »chinesischen Lösung« und versuchte, »die Menschen massiv einzuschüchtern« (Schwabe, *Symbol der Befreiung*, S. 17). Dennoch versammelten sich die Demonstranten. Über die Berliner Zusammenstöße mit der Volkspolizei und der Stasi liegen Gedächtnisprotokolle vor: »Ich merke, wie ein Polizist von hinten auf mich zukommt [...] Man hört Schreie und Hundegebell. [...] in der Garage werde ich durch eine besonders extreme Körperhaltung gequält. [...] Dann kam ein Polizist von hinten und forderte mich mit den Worten »Wir werden euch Demokratie schon beibringen« auf, von der Wand wegzukommen und die Beine noch weiter auseinanderzumachen. [...] Mir wurden Schläge angedroht, falls ich zusammenbräche. Ich brach nach ca. 20 Minuten zusammen. Die Polizisten lachten und sagten, sie seien human, ich dürfte mich hinknien.« Ein anderer Augenzeuge fasst seine Erlebnisse in den Satz: »Seit dem gestrigen Tag habe ich das Vertrauen zu unserem humanistischen Staat verloren« (beide Zitate nach Lindner, *Demokratische Revolution*, S. 76). Im Blick auf das Versöhnungsproblem muss die Frage gestellt werden: Was bedeuten solche Ereignisse für das künftige Zusammenleben in einer Gesellschaft? Aus den Vorgängen in Berlin ging die erste Untersuchungskommission hervor.

8 Zitiert nach: Feydt/Heinze/Schanz, *Leipziger Friedensgebete*, S. 126.

fanden die Friedensgebete in der Reformierten Kirche, der Thomaskirche und der Michaeliskirche statt. Bei den Predigten wurde unter anderem am Beispiel Martin Luther Kings »auf die Veränderung bewirkende Macht der Gewaltlosigkeit« verwiesen. In einer anderen Predigt hieß es: »Für uns Christen bleibt auch der, der gegen uns vorgeht mit Gewalt, ein Mensch!« Die Dynamik, die seit den ersten Friedensgebeten am 4. September von Leipzig ausging,⁹ hatte ihren Höhepunkt erreicht. »Vom Segen begleitet, verließen die Menschen die Kirche.«¹⁰

Die symbolische Kraft der Veränderung, die ihren Ausgang in den Kirchen nahm, hatte das ganze Volk ergriffen – und zum Teil auch einzelne SED-Funktionäre.¹¹ »Die Akteure des Anfangs, meist heraustretend aus Kirchen, wo Gläubige und Ungläubige ihre Gedanken geläutert, ihre Gefühle entspannt, ihre Fäuste entkrampft hatten, schärfen nur die eine Parole ein [...]: »Keine Gewalt!« So tropfte Kerzenwachs auf die Straßen, kein Blut.«¹² Die Tatsache, dass die Revolution in Ostdeutschland friedlich verlief, gewann an symbolischer Bedeutung für ganz Deutschland. Es war auf deutschem Boden gelungen, ein autoritäres Regime mit friedlichen Mitteln zu stürzen.¹³ Die Kirche wurde zur Instanz der Zivilgesellschaft. Die Kirchen in der SED-Diktatur konnten wegen der ihnen eingeräumten relati-

9 Eine Chronik bietet Lindner, *Demokratische Revolution*, S. 82f.

10 Feydt/Heinze/Schanz, *Leipziger Friedensgebete*, S. 130.

11 Seitens der SED-Machthaber waren Vorbereitungen zu einem militärischen Schlag getroffen worden. Es gab Truppenverlegungen. »Die Krankenhäuser räumten Betten, Blutplasma stand bereit, die Ärzte hatten erhöhte Bereitschaft und waren aufgefordert, sich auf Schussverletzungen einzustellen« (zitiert nach Lindner, *Demokratische Revolution*, S. 77). Der entscheidende Impuls zum friedlichen Verlauf der Demonstrationen ging wohl von den Teilnehmern selbst aus. Dass sie keinen Anlass zur Gewaltanwendung boten, war nicht in den Strategieplanungen der Sicherheitskräfte eingeplant gewesen. Ein Aufruf der »Leipziger Sechs« um Kurt Masur, der permanent im Rundfunk gesendet wurde, trug ebenso zum friedlichen Verlauf bei. Zu den Unterzeichnern des Aufrufs zur Besonnenheit gehörten auch drei Funktionäre der SED (u. a. Kurt Meyer). Nur so konnte erreicht werden, dass der Aufruf auch in den Medien der Stadt gesendet wurde. Schließlich darf auch nicht vergessen werden, dass ein Einsatzbefehl weder aus Berlin noch aus Leipzig erteilt wurde. Ob hier Menschlichkeit oder politisches Kalkül ausschlaggebend war, wird schwer zu klären sein. Vgl. ergänzend: Schwabe, *Symbol der Befreiung*, S. 18.

12 Schorlemmer, *Versöhnung*, S. 254.

13 Im Bundestag fielen Anfang 1990 die Sätze: »Vorherrschend für uns Deutsche bei dem Jahreswechsel war sicher das Gefühl des Glücks und auch ein wenig des Stolzes über die deutsche Revolution in der DDR. Sie hat tiefe europäische Wurzeln, was nicht nur in den Jahreszahlen 1789/1989 symbolisch zum Ausdruck kommt« (Ehmke, zit. n.: *Deutsche Einheit I*, S. 282f.).

ven Autonomie zum Zufluchtsort oppositioneller Bewegungen werden. Das bedeutet freilich nicht, dass die evangelischen Kirchen in der DDR systematisch auf den Sturz der SED hingearbeitet hätten. Akteure der Leipziger Friedensgebete berichteten vielmehr, dass es noch im Spätsommer 1990 Konflikte zwischen den Basisgruppen und den offiziellen Vertretern der Kirche gegeben habe, da der politische Charakter der Friedensgebete mit ihrem christlichen Gehalt als Gottesdienst unvereinbar schien. Aussagen wie diese erinnern an die eingangs zitierte reformatorische Bestimmung dessen, was innerhalb der Kirchenmauern zu geschehen hat, nämlich Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung.

Freilich standen kirchliche Amtsträger unter unerhörtem Druck »staatlicher Behörden«; teilweise war die Kirche sogar von der Staatssicherheit unterwandert.¹⁴ Auch Gemeindeglieder sollen sich daran gestört haben, dass »nicht der kirchliche, sondern der politische Charakter« der Friedensgebete die Menschen anzog. Für die Revolution entscheidend war, so die abschließende Analyse, »dass immer mehr Menschen die Chance nutzten, vor und nach dem Friedensgebet sich untereinander auszutauschen und aus der gesellschaftlichen Isolation herauszutreten.«¹⁵

2. Die ethische Dimension der Kirche nach der politischen »Wende« am Beispiel der sogenannten »Täter-Opfer-Gesprächskreise«

Der Raum der Kirche kann zu einem Ort werden, an dem über Schuld und Versöhnung nachgedacht wird, etwa bei Täter-Opfer-Gesprächskreisen. Kirche nimmt hier eine ethische Funktion wahr. Exemplarisch zu nennen ist der Gesprächskreis um den Beauftragten für die Auflösung des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS), den evangelischen Pfarrer Ulrich Schröter. Zu diesem Kreis, der bis 1999 einmal im Monat in den Räumen der Erlöserkirche in Berlin-Lichtenberg zusammenkam, fanden sich neben Betroffenen ehemalige, teils hochrangige Mitarbeiter des Ministeriums ein, vor allem aus dem Bereich »Spionage«. Das »Stasiproblem« war mit der for-

14 Vgl. Besier/Wolf, *Pfarrer*, zur Forschungslage Grande/Schäfer, *Kirche*, S. 11f., bes. S. 13, Anm.6–8.

15 Feydt/Heinze/Schanz, *Leipziger Friedensgebete*, S. 124f.; vorangegangene Zitate ebenda.

mellen Auflösung des MfS nicht erledigt; vielmehr belastete die menschliche Dimension Gegenwart und Zukunft. Die Mitarbeiter der Staatssicherheit wurden mit den Folgen dessen konfrontiert, woran sie geglaubt hatten. Die Betroffenen lernten vielleicht erstmals, dass hinter dem verhassten Instrument der »Stasi« Menschen standen. Insofern haben solche Kreise Stellvertreterfunktion für einen eigentlich gesamtgesellschaftlich zu vollziehenden Prozess.

Der Täter-Opfer-Gesprächskreis um den ehemaligen Regierungsbeauftragten für die Auflösung der Hauptabteilung Aufklärung (HVA) innerhalb des MfS war eine private Initiative, die 1990 als Reaktion auf den undifferenzierten Umgang der Medien mit dem Thema »Stasi« gegründet wurde. Sie war geleitet von dem Ansatz »Miteinander, nicht Gegeneinander«. ¹⁶ Durch eine wöchentliche Diskussionsrunde und die Herausgabe einer Zeitschrift sollte die »Auseinandersetzung zwischen Opponenten« ermöglicht werden. Die Zeitschrift mit dem beredten Titel *Zwie-Gespräch* diente nicht der Polarisierung; nicht nur Standpunkte sollten thematisiert, sondern auch der »Stil der Diskussion und der Umgang miteinander« ¹⁷ reflektiert werden. »Man mache sich klar«, schreibt Schröter in der ersten Nummer von *Zwie-Gespräch*: »Menschen, die sich in ihrem eigenen Wertesystem als Elite verstehen durften, wurden sehr abrupt mit der Situation konfrontiert, Abschaum der Gesellschaft zu sein. [...] Selbstmord, Krankheit sind nicht selten Symptome, die bei ihnen anzutreffen sind. Keine gute Voraussetzung, um angstfrei die Vergangenheit zu bedenken.« ¹⁸

Was bleibt von mir, wenn ich das zugebe? In Fragen wie diesen sah Ulrich Schröter eine christliche Herausforderung: »Sehe ich richtig, so verurteilt Jesus nicht als erstes. Er zeigt einen neuen Weg in die Zukunft auf: ›Gehe hin und sündige hinfort nicht mehr.‹ Im Zusammenhang mit der Zukunftseröffnung wird also auch Verfehlung benennbar.« ¹⁹ Angst, Schuld, Bitte um Vergebung zogen sich thematisch durch die Beiträge der ehemaligen MfS-Angehörigen. Ein Mitarbeiter hat die drei Phasen bezeichnet, die er durchlief: »Erster Schritt: ›Verdrängen‹, dann doch ›Aufschreiben‹: Das brachte Erleichterung, aber was nun? Ich ging zu einem Rechtsanwalt. Der wiegelte ab: ›Bis Ihre Akte gefunden ist [...] Schweigen Sie und alles geht vorbei.‹ [...] Ich war im öffentlichen Dienst tätig – das

16 Ulrich Schröter, in: *Zwie-Gespräch*, Nr. 31 (1995), S. 5.

17 Ebd., S. 3.

18 In: *Zwie-Gespräch*, Nr. 1 (1991), S. 4.

19 Ebd., S. 5

bedeutete fristlose Entlassung, [...] Existenzangst. Zweiter Schritt: Bekenntnis vor einem evangelischen Pfarrer. Das war bestimmt nicht leicht, brachte aber zum ersten Mal Zuspruch, zum ersten Mal die Erkenntnis, auf dem richtigen Weg zu sein. Dritter Schritt: Aktive Buße tun, ein äußeres Zeichen setzen. [...] Da ich vier Jahre (beim MfS) mitgemacht hatte, spendete ich nun, im Dezember 1990, 800.-- DM (Entlohnung für die Mitarbeit) dem Diakonischen Werk. (Es folgte die Offenbarung beim Arbeitgeber). [...] Am 11.11.91 bekam ich meine [...] fristlose Kündigung. [...] Was aber soll man denen sagen, die darüber nachdenken, ob sie sich offenbaren sollen oder nicht? [...] Ich habe Schuld und bitte um Vergebung«.²⁰

Auch Ohnmacht und Wut wurden thematisiert. Ein Major des MfS beklagt: »Mitarbeitern des früheren MfS werde täglich die Chance verwehrt, in einem neuen Betätigungsfeld moralische Schuld abzutragen«.²¹ An einen »Dialog zwischen ›Tätern‹ und ›Opfern‹«, so *Schröter* im Rückblick, »war mit der Herausgabe der Zeitschrift Anfang 1990 noch nicht zu denken. Wir wollten aber dazu ein Angebot machen«.²² Erst in den letzten der 31 Nummern, die von *Zwie-Gespräch* bis 1995 erschienen, finden sich Dialogstücke. So wird beispielsweise das »Zwiegespräch« zwischen einem Mitbegründer des Neuen Forums und einem ehemaligen Offizier des MfS abgedruckt.²³

Der Briefwechsel zeugt von einer klaren Auseinandersetzung in der Sache, die aber fair im Umgang mit der Person bleibt. Im Rückblick kann man fragen: Hat der Kreis sein Ziel erreicht? Dass er nach zehn Jahren noch bestand, kann als indirekter Hinweis für seinen Erfolg gesehen werden. Zur positiven Bilanz trug nach meinen Beobachtungen die Akzeptanz des Moderators auf beiden Seiten ebenso bei wie die Tatsache, dass es sich um einen geschlossenen Raum handelt.²⁴ Allerdings blieb die Gewichtung des Verhältnisses zwischen Tätern und Opfern fragwürdig. Wenn man den Prozess der Versöhnung als eine Verständigung auf eine gemeinsame Geschichte begreift, schien es mir, dass den Opfern mehr abverlangt wurde als den Tätern. Eine Veränderung der Sichtweisen bei den ›Tätern‹, ein ›Sich-in-Frage-Stellen‹ war nur bei einzelnen erkennbar. Es zeigen sich zweifellos Grenzen eines solchen Versuchs. Immerhin demonstriert das

20 In: *Zwie-Gespräch*, Nr. 5 (1991), S. 5.

21 Heinz Engelhardt, in: *Zwie-Gespräch*, Nr. 4 (1991), S. 3.

22 In: *Zwie-Gespräch*, Nr. 23 (1994), S. 27.

23 Kurt Zeiseweiß, in: *Zwie-Gespräch*, Nr. 31 (1995), S. 36f.

24 Vertreter der Medien hatten zum Beispiel keinen Zugang zum Gesprächskreis.

Beispiel, dass der Raum der Kirche zu einem Ort werden kann, an dem über Schuld und Versöhnung nachgedacht wird.

Zusammengefasst lassen sich die bisherigen Ausführungen in folgende These fassen: Die Transformationsgesellschaft bedarf in dem Maße der »Kirche als Institution«, wie sie Orte, geschützte Räume zur Versammlung, zur gemeinsamen politischen Orientierung, zur spirituellen Besinnung, zur Erinnerung an Opfer, aber auch zur ethischen Neuorientierung in Fragen des Umgangs mit der Schuld der Täter benötigt. In diesen drei Dimensionen, nämlich äußerlich als Versammlungsort, spirituell als Ort der friedlichen Besinnung und ethisch als Ort des Umgangs mit Schuld wurde Kirche zur Instanz der Zivilgesellschaft.

3. Die Rolle der Kirche vor und nach der »Wende« in Ostdeutschland im Vergleich zu Südafrika

Im Quervergleich zum Transformationsprozess in Südafrika, der mit der Ankündigung der Freilassung Nelson Mandelas am 2. Februar 1990 begann, müssen an dieser Stelle die Gründe für die sehr anderen politischen Konstellationsbedingungen außer Acht gelassen werden.²⁵ Als bekannt vorausgesetzt werden darf Folgendes: Es gab keine »Revolution«, die zu einer schnellen Ablösung der Machthaber führte hat, sondern einen verhandelten Übergang, der sich über mehrere Jahre bis zu den ersten freien Wahlen im April 1994 hinzog. Das *tertium comparationis* bilden in unserem Vergleich auch nicht vergangenheitspolitische Weichenstellungen, sondern die Rolle der Kirche als Institution in der Transformationsphase.

Blickt man auf die Rolle der Kirche im südafrikanischen Transformationsprozess, so wird man im Hinblick auf die Institutionen sagen müssen: Kirche, oder besser die Kirchen in ihren verschiedenen Denominationen, traten weder vor und während noch nach der politischen Transformation in den Vordergrund.²⁶ Es ist hier auch kein loses Institutionenverständnis zu erkennen, wonach politische Gruppen mit sehr unterschiedlichen religiösen Sozialisationen den Raum der Kirche zur Versammlung genutzt hät-

25 Vgl. hierzu meine Abhandlung *Aufarbeitung oder Versöhnung*.

26 Vgl. Villa-Vicencio, *Wunden der Apartheid*.

ten. Bis auf Ausnahmen²⁷ hatten die Kirchen – allen voran die *Dutch Reformed Church* – aber die Apartheid toleriert, sie zum Teil sogar theologisch legitimiert und in ihren eigenen Reihen durchgesetzt. Kirchen, die ehemals schwarze und weiße Mitglieder beheimateten, waren durch die Gesetzgebung der Apartheid und die Umsiedlungspolitik getrennt worden: Trennung, »*apartness*«. Apartheid meinte bekanntermaßen nicht zuletzt die sehr schlichte räumliche Trennung von Schwarz und Weiß, sodass nach den Aussiedlungen der Schwarzen in separaten Siedlungen außerhalb der Städte dort eigene, separate Gemeinden entstanden. Es war deshalb schon in räumlicher Hinsicht schwer, sich gemeinsam – sozusagen unter einem Dach der Kirche – zu versammeln und Widerstand zu organisieren.

Auch während und nach der Transformationsphase waren die Kirchen nicht als Institutionen sichtbar. »Kirche« spielte aber auf zweifache Weise in der Transformationsphase am Kap eine zivilgesellschaftliche Rolle: Erstens durch Akteure aus ihren Reihen, die dann auf politischen Foren wirkten. Zweitens durch ihre Liturgie, die vom gottesdienstlichen Rahmen Eingang in die politische Wahrheits- und Versöhnungskommission fand.

Zum einen haben einzelne Vertreter der Kirche in politischen Rollen zum Teil christliche Werte weiterverfolgt. Drei bekanntere Namen sind der ehemalige Erzbischof, Friedensnobelpreisträger und spätere Vorsitzende der TRC Desmond Tutu, der ehemalige Kapstädter Theologieprofessor Charles Villa-Vicencio, der die Forschungsabteilung der TRC leitete und den Abschlussbericht der Kommission maßgeblich verfasste, und der ehemalige Methodistenpfarrer Alexander Boraine, der während der »Wende« eine Nichtregierungsorganisation (NGO) mit dem Namen *Justice in Transition* gründete, um über Möglichkeiten des gesellschaftlichen Umgangs mit Schuld nachzudenken und den Weg für die südafrikanische Wahrheitskommission zu ebnen. Er gilt als der eigentliche Architekt der südafrikanischen Wahrheitskommission, die nach den freien Wahlen im April 1994 vom Parlament eingesetzt werden konnte.

Zum anderen brachten diese kirchlichen Akteure ihre Liturgien in den öffentlichen Raum. Wenn zum Beispiel Desmond Tutu eine Anhörung der TRC leitete, wurde diese in der Regel mit einem Gebet eröffnet; überhaupt

27 Eindrucksvoll war das sog. »Kairos-Dokument«, eine Bekenntnisschrift aus dem Jahr 1985, in dem namhafte Kirchenvertreter unterschiedlicher Denominationen die Politik der Apartheid öffentlich kritisierten und die Meinung vertraten, es sei der »rechte Zeitpunkt« (*kairos*), um das Evangelium gegen die Instrumentalisierung des Apartheid-Staates zu bekennen (*status confessiones*).

glichen Anhörung in vielem einem sakramentalen Ritual mit symbolischen Handlungen: Es gab einen Einzug der Opfer, bei dem sich alle im Saal Versammelten von den Plätzen erhoben; die Einzelgeschichte wurde eingebettet in ein feste Ritual von Fragen und Antworten; es gab schließlich ein Verabschiedungsritual, das einem Segen glich. Solche an Gottesdienste erinnernden Rituale²⁸ wurden in der südafrikanischen Gesellschaft nicht als anstößig betrachtet, sondern als angemessenes Ritual von Heilung und Versöhnung gewürdigt. Das kirchliche Ritual stärkte gewissermaßen den politischen Aufarbeitungsprozess, indem es der Trauer, der Klage und der Heilung einen Raum gab, in dem das Bewusstsein des Verlustes, der Unwiederbringlichkeit der Opfer offen ausgesprochen werden konnte.

4. Zusammenfassung und Thesen: Kirche als Institution in Transformationsprozessen und das Verhältnis zur Zivilgesellschaft

Zusammenfassend wird man Unterschiede und Gemeinsamkeiten in den Rollen der Kirche für die Zivilgesellschaften in Südafrika und Deutschland erblicken können. Während einerseits markante Unterschiede in der äußeren und spirituellen Dimension des Raums Kirche unverkennbar sind werden andererseits Gemeinsamkeiten etwa in der Rolle christlicher Akteure und der Übernahme religiöser Liturgien im politischen Raum sichtbar. Schließlich treten Unterschiede und Gemeinsamkeiten in der ethischen Dimension von Kirche in Deutschland und Südafrika hervor.

Während in Deutschland die Kirche in der Zeit vor dem Umbruch auch äußerlich einen zivilgesellschaftlichen Raum etwa für die politische Versammlung bot, war dies in Südafrika allenfalls in manchen englischsprachigen Gemeinden, etwa der *Presbyterian Church* in den 1980er-Jahren der Fall. Kirche spielte als Institution in der Ablösung des alten Regimes in Südafrika eine vergleichsweise geringe Rolle.

Gemeinsamkeiten sind erkennbar, wo es um die Rolle von ehemals kirchlichen Amtsträgern in der Politik geht. Im deutschen Transformati-

28 Ich habe an anderer Stelle die Rituale und Symbolik von Anhörungen der südafrikanischen Wahrheitskommission mit Gottesdienstritualen verglichen; s. *Politische Dimension*, S. 633–653.

onsprozess sind markante Beispiele Joachim Gauck und Rainer Eppelmann. Zwar verstanden beide ihre Rolle in den staatlichen Institutionen (Bundesbeauftragte für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik, BStU, beziehungsweise Vorsitz der Enquete-Kommissionen zur SED-Diktatur) dezidiert nicht als Geistliche (anders als zum Beispiel Desmond Tutu, der stets seine Bischofsrobe trug). Andererseits waren sie von biblischen Motiven geleitet, sei es die Befreiung aus Unterdrückung (wie bei Gauck) oder der Umgang mit Schuld, der nach biblischen Motiven die Reue voraussetzt (wie bei Eppelmann). Eine weitere Parallele zu Südafrika ergibt sich über den Transfer von Ritualen der Heilung von Versöhnung vom kirchlichen in den politischen Raum. Auch Eppelmann berichtet, dass er manche seiner Anhörungen in der Enquetekommission mit bestimmten Ritualen unterlegte.²⁹

Als Beispiel der ethischen Dimension von Kirche nannten wir für Deutschland die Täter-Opfer-Gesprächskreise. Hier bildete wieder die Kirche das »Dach« für solche Begegnungen. In Südafrika fanden Täter-Opfer-Begegnungen unter staatlichem »Dach« statt, nämlich im Rahmen der Anhörungen des Amnestieausschusses der Wahrheits- und Versöhnungskommission. Täter, die Amnestie für Verbrechen während der Apartheidära suchten, mussten nämlich ein umfassendes Geständnis ihrer Taten ablegen. Dabei konnten sie von Opfern oder Angehörigen befragt werden, sodass viele Anhörungen an Täter-Opfer-Gesprächskreise erinnerten.³⁰ Folgende Schlussthesen zur zivilgesellschaftlichen Aufgabe von Kirchen in Transformationsprozessen können formuliert werden:

- Die Aufgabe der Kirche liegt nach politischen Umbrüchen darin, die Verbindung zwischen der großen Vision und den kleinen Schritten zu halten. Ihre Räume werden *allen* Menschen offen stehen, um zur Versöhnung beizutragen. Die Einrichtung von Täter-Opfer-Gesprächskreisen ist ein hoffnungsvolles Beispiel, weil hier der kirchliche Rahmen in Anspruch genommen wird, um Begegnungen zu ermöglichen und Opfergeschichten Raum zu geben.
- Die Kirche stärkt als »Liturgin« den politischen Aufarbeitungsprozess, indem sie der Trauer, der Klage und der Heilung einen Ort gibt. In öffentlichen Gedenkritualen, die die Christengemeinde als »Liturgin der

29 Gespräch mit Rainer Eppelmann, *Perlen der Versöhnung*.

30 Anhördungsdokumentationen finden sich in meinem Buch *Aufarbeitung oder Versöhnung?*, S. 92–104.

Stadt beisteuern kann, wird das Bewusstsein des Verlustes, der Unwiederbringlichkeit der Opfer offen ausgesprochen.

- Die Kirche hat um ihres Selbstverständnisses willen Partei für die Opfer zu ergreifen. Am Umgang mit den Opfern erweist sich auch Legitimität der Kirche Jesu Christi. Kommen die Opfer von Gewalttaten in unseren Gottesdiensten vor und bekommt ihr Leiden ein Sinnangebot?
- In Selbstkritik hat die Kirche ihren Anteil an der Stärkung bzw. Duldung von Systemunrecht zu bekennen und kann beim Umgang mit der Schuld in der Gesellschaft ein Vorbild sein.
- Die Kirche wird die Politik daran erinnern, dass beim Umgang mit menschlicher Schuld Räume offen zu halten sind für ein Geschehen, das jenseits der juristischen Aufarbeitung die menschlichen Möglichkeiten übersteigt.

Literatur

- Bauerkämper, Arnd (Hg.), *Die Praxis der Zivilgesellschaft. Akteure, Handeln und Strukturen im internationalen Vergleich*, Frankfurt/M. 2003.
- Besier, Gerhard/Wolf, Stephan, »Pfarrer, Christen und Katholiken«. *Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen*. 2. Aufl., Neukirchen/Vluyn 1992.
- »Confessio Augustana«, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1930, 1998¹² (BSLK), S. 50–137.
- Feydt, Sebastian/Heinze, Christiane/Schanz, Martin, »Die Leipziger Friedensgebete«, in: Wolf-Jürgen Grabner/Detlef Pollack/Christiane Heinze et al. (Hg.), *Leipzig im Oktober. Kirchen und alternative Gruppen im Umbruch der DDR. Analysen zur Wende*, Berlin 1994, S. 123–135.
- Gespräch mit Rainer Eppelmann, Perlen der Versöhnung, *Rheinischer Merkur* Nr. 37, 15. September 2000.
- Grande Dieter/Schäfer, Bernd, *Kirche im Visier. SED, Staatssicherheit und katholische Kirche in der DDR*. 2. Aufl., Leipzig 1998.
- Lindner, Bernd, *Die demokratische Revolution in der DDR 1989/90*, Bonn 1998.
- Pollack, Detlef, *Politischer Protest. Politisch alternative Gruppen in der DDR*, Opladen 2000.
- Schorlemmer, Friedrich, *Versöhnung in der Wahrheit. Nachschläge und Vorschläge eines Ostdeutschen*, München 1992.

- Schwabe, Uwe, »Symbol der Befreiung«. Die Friedensgebete in Leipzig«, *Horb und Guck. Historisch-literarische Zeitschrift des Bürgerkomitees* ›15. Januar‹, 23/2 (1998), S. 1–22.
- Villa-Vicencio, Charles, »Wunden der Apartheid«, *Rheinischer Merkur* 20 (16. Mai 1996), S. 25.
- Vögele, Wolfgang, *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*, Gütersloh 1994.
- Wüstenberg, Ralf K., *Aufarbeitung oder Versöhnung? Vergangenheitspolitik in Deutschland und Südafrika* (Internationale Probleme und Perspektiven, 18), Potsdam 2008.
- *Die politische Dimension der Versöhnung. Eine theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland* (Öffentliche Theologie, Bd. 18), Gütersloh 2004.
- Zwie-Gespräch. Beiträge zum Umgang mit der Staatssicherheitsvergangenheit* Nr. 1ff. (1991ff.).