

AUFGEARBEITETE VERGANGENHEIT?

Kirche in der DDR als Problem der Kirche heute¹

Friedemann Stengel

I ZUR AMBIVALENTEN AKTUALITÄT DES HISTORISCHEN

Ist die Kirche in der DDR heute überhaupt noch ein Problem, das mehr ist als bloß memoriale Gestrigkeit? Könnte ein kritischer Rückblick vielleicht handlungsorientierte Reflexionsanregungen für die Gegenwart und Aufschlüsse speziell für die Situation der Kirche auf dem Gebiet der ehemaligen DDR erbringen? Wenn man als Zeitgenosse und Zeithistoriker die Diskussionen der letzten 20 Jahre selbst erlebt und mitgestaltet hat, dann ist der Eindruck kaum von der Hand zu weisen, dass es eine deutliche Abwärtsbewegung beim Interesse in der öffentlichen Diskussion gegeben hat, und das trotz der Tatsache stabiler und sogar steigender Anträge auf Akteneinsichtnahme bei der Gauck-Birthler-Jahn-Behörde.² Ist die Abnahme des öffentlichen Interesses also generationell bedingt? Wäre die Beschäftigung mit der DDR letztlich eine biologische Frage? In Lehrveranstaltungen dominieren inzwischen die erst um das Ende der DDR Geborenen, die zuweilen ihr Interesse an dieser nicht mehr vorhandenen Realität damit begründen, dass sie herausfinden wollen, warum ihre Vorfahren, nicht mehr nur Eltern, sondern bereits Groß- und Urgroßeltern in den 1950er oder 1960er Jahren aus der Kirche ausgetreten sind und niemals mehr irgendein religiöses oder konfessionelles Interesse gezeigt haben.

¹ Für Hinweise und kritische Diskussionen danke ich Michael Bergunder, Daniel Cyranaka, Christian Eger, Lars Fiedler, Werner Meyknecht, Christian Rebert und Falko Schilling.

² Vgl. etwa »Es geht nicht um Abrechnung, es geht um Aufklärung«. Roland Jahn im Interview mit dem Deutschland Archiv vom 26. Oktober 2012, http://www.bstu.bund.de/DE/BundesbeauftragterUndBehoerde/Bundesbeauftragter/Interviews/2012_10_26_bpb.html (Stand: 18. 4. 2013).

Das Thema DDR bleibt angesichts der Beobachtung, dass die Konfessionslosigkeit in manchen ehemals sozialistischen Ländern extrem niedrig ist,³ hochaktuell.

Wir befinden uns gleichwohl an der Schnittstelle zwischen zwei ›Reichen‹, der *Unrealität* einer nur noch durch Memorialkonstruktion vorhandenen DDR, deren Konstrukteure aber alle (auto-)biographischen Befangenheiten unterliegen, und der *Realität* einer in erdrückender Majorität konfessionslosen Gesellschaft.⁴ Dass diese Schnittstelle zwischen den historischen Reichen biographisch definiert wird und dazu zwingt, immer wieder die DDR-Realität vor dem Hintergrund aktueller Diskussionen zu konstruieren, zeugen jüngste und allerjüngste Debatten.

Hier ist der Vorstoß der Landesbischöfin der Evangelischen Landeskirche in Mitteldeutschland (EKM), Ilse Junkermann, von November 2009 zu nennen, einen Versöhnungsprozess in Gang zu bringen, der vor allem auch von den sogenannten Opfern initiiert werden sollte.⁵ Die Vehemenz, mit der ehemalige kirchliche DDR-Bürger, aber vereinzelt auch mit Kirchenaustritt drohende Altbundesdeutsche⁶ hier reagiert haben, zeigt, dass das Thema ›christliche Existenz in der DDR‹ gerade unter dem Horizont der Schuldfrage keineswegs erledigt ist. Fast zur selben Zeit wurde eine ebenfalls unbeeendete Debatte um die wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten und ideologischen Anpassungsleistungen des früheren sachsen-anhaltischen Kultusministers, jetzigen Präsidenten der Humboldt-Universität und prominenten evangelischen Christen Jan Hendrik Olbertz geführt, die gezeigt hat, dass das Problem der akademischen und zugleich christlichen Existenz in der DDR sich eben nicht auf die Belastung durch inoffizielle Mitarbeit im Dienst des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS), auf Zugehörigkeit zur SED oder einer Blockpartei beschränkt, sondern auf die persönliche Positionierung zwischen vermeintlichen Karrierepflichten und freiwilligen Akklamationen ausgedehnt werden

³ Vgl. den Beitrag von GERT PICKEL in diesem Band.

⁴ Ebd., sowie neuere Zahlen: DERS./ANJA GIADKIRCH, Neue Formen des Atheismus. *Alter Wein in neuen Schläuchen?* Vortrag 28. 04. 2010 Pastorkolleg Meißen »Argumente für Gott«. *Argumente einer fairen Auseinandersetzung mit neuen Formen des Atheismus*, http://www.uni-leipzig.de/~prtheol/picke/V_neueratheismus_out.pdf (Stand: 18. 4. 2013).

⁵ Vgl. dazu FRANK-MICHAEL LÜTZE, »So ist Versöhnung [...] eine Aufgabe, die noch mehr vor als hinter uns liegt«. Zum Umgang mit Schuld im Gottesdienst, in: *Pastoraltheologie* 100 (2011), 316–331, hier: 316f.

⁶ Vgl. Prof. [Dr.-Ing.] HERMANN KÜHNLE/Magdeburg, Die Seele lässt sich nicht täuschen. Leserbrief in der *Mitteldeutschen Zeitung* vom 27. 11. 2009, 16.

muss, die anstelle einer persönlichen Meinung erbracht worden sind. Problematisierende Fragen sind in dieser unbeeendeten und unter plakative Mitgliedschaften und Spitzeldienste zielenden Debatte nur von einer ganz kleinen Zahl von Autoren vorgelegt worden, die sich einen kritischen Blick über den existenziellen Zusammenhang von Konformität und Kritik – in diesem Fall: auf dem Gebiet der Universität – bewahrt haben.⁷ Für die Brisanz des Themas DDR steht auch die Heftigkeit der Reaktionen Ostdeutscher auf Thesen des früheren (evangelischen) Ministerpräsidenten von Sachsen-Anhalt, Wolfgang Böhmer, über den Zusammenhang von Moral und ideologischer Erziehung der DDR-Bevölkerung.⁸

Der Workshop, der zu dem Thema »Aufgearbeitete Vergangenheit« im Rahmen der Theologischen Tage an der Theologischen Fakultät Halle 2013 gehalten und auf dessen Basis der vorliegende Text entstanden ist, hatte die Kirche in der DDR mit dem Ziel zum Thema, über Kirche *damals* im Blick auf die Relevanz für die *heutige* Situation zu sprechen. Sicher wird zu berücksichtigen sein, dass die Debatten, die in den 1990er Jahren über die Kirche(n) und ihre Amtsträger zwischen SED und MfS stattgefunden haben, seinerzeit

⁷ Vgl. dazu ILKO-SASCHA KOWALCZUK, Die Hochschulen und die Revolution 1989/90. Ein Tagungsbeitrag und seine Folgen, in: BENJAMIN SCHRÖDER/JOCHEN STAADT (Hrsg.), Unter Hammer und Zirkel. Repression, Opposition und Widerstand an den Hochschulen der SBZ/DDR, Frankfurt a. M. 2011, 365–408, zugänglich auch auf der Homepage der Robert-Havemann-Gesellschaft, http://www.havemann-gesellschaft.de/fileadmin/Redaktion/Aktuelles_und_Diskussion/Dezember_2009/Dezember_2010/Olbertz/Kowalczuk_FU_Tagung.pdf (Stand: 18. 4. 2013). Besonders haben sich Autoren der Mitteldeutschen Zeitung an dieser Debatte beteiligt. Vgl. CHRISTIAN EGER, Dünnbrettbohrer, in: Mitteldeutsche Zeitung vom 25. 5. 2010; HENDRIK KRANERT, Habilitation aus DDR-Zeit wird für Olbertz zum Problem, in: ebd.; CHRISTIAN EGER, Von der Freiheit der Wissenschaft, in: Mitteldeutsche Zeitung vom 27. 5. 2010; DERS., Darum erst jetzt, in: ebd.

⁸ Ausgehend von einem Interview im Focus: Wolfgang Böhmer. »Ein Mittel der Familienplanung«. In: http://www.focus.de/politik/deutschland/wolfgang-boehmer_aid_262743.html; vgl. auch: Ministerpräsident Böhmer. »Kindstötung als Familienplanung«, in: stern.de vom 24. 2. 2008, <http://www.stern.de/politik/deutschland/ministerpraesident-boehmer-kindstoetung-als-familienplanung-612117.html> (Stand: 18. 3. 2013), oder: Sachsen-Anhalt: Ministerpräsident Böhmer macht DDR-Mentalität verantwortlich für Kindstötungen, in: Spiegel Online vom 24. 2. 2008, <http://www.spiegel.de/politik/debatte/sachsen-anhalt-ministerpraesident-boehmer-macht-ddr-mentalitaet-verantwortlich-fuer-kindstoetungen-a-537375.html> (Stand: 18. 3. 2013); oder: Böhmer erklärt Babymorde zum DDR-Relikt, in: Die Welt vom 24. 2. 2008, <http://www.welt.de/politik/article1717733/Boehmer-erklaert-Babymorde-zum-DDR-Relikt.html> (Stand: 18. 3. 2013).

virulent gewesen sind und nur noch für manche, besonders für damals in verantwortlichen Positionen Stehende, durchaus heute ebenfalls virulent sind. Jedoch drehten sich die angesichts der schnell aufgestellten These, eine »protestantische Revolution« mitgestaltet zu haben, unerwarteten Diskussionen der 1990er Jahre um Schuld- und Verstrickungsvorwürfe, um Exkulpationen und kircheninterne Untersuchungen.⁹

Aus der Perspektive der Theologischen Tage und dieses Bandes, der sich der Rolle von Kirche und Theologie in der Konfessionslosigkeit und im »säkularen Kontext« der neuen Bundesländer auf dem Gebiet der ehemaligen DDR verschrieben hat, soll der Blick über die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und SED-Staat hinaus darauf gelenkt werden, was an kritischen und produktiven Fragestellungen aus der Betrachtung der Situation der Kirche in der DDR für eben die heutige Situation fruchtbar gemacht werden und womöglich zu weiterführenden Anregungen führen kann. Es geht auch um kirchliche Strukturen, um innerkirchliches Verhalten und theologische Ansätze, um den Raum und Rahmen einer Gesellschaft, die parallel und dann zunehmend separiert von den Kirchen zu dem geworden ist, was sie ist: eine tatsächlich entkirchlichte und in diesem Sinne säkulare Gesellschaft.

Es kann daher nicht nur, ja vielleicht sogar nicht mehr, um die SED, nicht nur um das MfS, nicht nur um unaufgearbeitete Konflikte, nicht nur um Täter-Opfer-Geschichten gehen, die für die nachwachsende Generation lebensgeschichtlich höchstens mittelbar über die familiären Prägungen noch von Belang sind.

Wenn nun nach Horizonten gefragt wird, die für die Analyse der heutigen Situation von Theologie, Kirche und Christen auf dem Gebiet der ehemaligen DDR relevant sein könnten, dann kann eine in sich geschlossene Untersuchung nicht Ziel und Gegenstand der folgenden Ausführungen sein. Es geht zunächst um die Bündelung von Fragestellungen und Befunden, die sich in einem un abgeschlossenen zeitgeschichtlichen und damit kirchlich existenz-

⁹ Vgl. etwa exemplarisch für die Sicht der zweiten Hälfte der 1990er Jahre: MICHAEL BEYER, Kirche im Zwielficht. Vergangenheitsbewältigung oder Selbstvergewisserung, in: Die Zeichen der Zeit 49 (1995), Heft 2, 47-56; sowie ANKE SILOMON, Situation, Probleme und Stand bei der Erforschung der Geschichte der evangelischen Kirche im geteilten Deutschland, in: HORST DÄHN/JOACHIM HEISE (Hrsg.), Staat und Kirchen in der DDR. Zum Stand der zeithistorischen und sozialwissenschaftlichen Forschung, Frankfurt a. M. 2003, 97-140, hier: 101-104; CLAUDIA LEPP, 15 Jahre kirchengeschichtliche Forschung im wiedervereinten Deutschland – ein Rückblick und Ausblick, in: Theologische Rundschau 70 (2005), 455-503 hier: 459-461, 484f.

ziellen Terrain ergeben. Viele dieser Fragen sind in bestimmten Kontexten seit 1989, manche schon davor, manche intensiver und andauernder, Thema innerkirchlicher Diskussionen und historischer oder religionssoziologischer Untersuchungen gewesen. Die Literatur zur Kirche in der DDR ist in manchen Feldern geradezu uferlos; sie wird in diesem Aufsatz nur peripher berührt werden können. Fünf Themenfelder werden benannt, die in ihrer heutigen Gestalt in die Zeit vor 1990 zurückreichen.

1. das Thema Kirche und SED-Staat, in der verengten Perspektive hieß das praktisch zumeist: Kirche und MfS;
2. das Phänomen der A-Konfessionalität und Säkularität als späte Konsequenz ideologischer Religionspolitik der SED, nämlich als Folge des sogenannten ›wissenschaftlichen Atheismus‹;
3. das Verhältnis des für die neuen Bundesländer diagnostizierten *homo areligiosus* zu der ihn meinenden, auf ihn abzielenden oder auch nur mit diesem anthropologischen Sonderfall rechnenden Theologie, die im aktuellen ostdeutschen gesellschaftlichen Kulturkontext der Religionslosigkeit generiert worden ist;
4. das Phänomen der Verbindung der (minoritären) Kirchen zum Staat als einer Rechtsverbindung, die als Inanspruchnahme einer Privilegierung gesehen werden kann, die vom SEDStaat bis 1989 permanent verletzt oder verweigert worden ist;
5. die Frage nach der Institutionalität von Kirche auf zwei Ebenen, die sich als ›Erbe‹ der DDRZeit verstehen lassen: als Frage einerseits nach dem Verhältnis zwischen ›Apparat‹ und ›Basis‹ und andererseits nach dem Verhältnis zwischen landeskirchlicher und überregionaler Institutionalität gegenüber der gemeindlichen, vielerorts sehr schmalen Basis.

Am Workshop der Theologischen Tage am 17. Januar 2013 nahmen etwa 50 Personen teil, davon etwa 20 emeritierte kirchliche Mitarbeiter und Fakultätsangehörige, teilweise aus dem kirchenleitenden Bereich wie frühere Superintendenten und Oberkirchenräte, 15 aktive kirchliche Mitarbeiter sowie zehn aktive Mitarbeiter und Studierende der Fakultät. Von den genannten fünf Komplexen wurden per Handzeichen drei ausgewählt, die dann jeweils etwa 25 Minuten diskutiert worden sind. Thema 5 erhielt 28 Stimmen, Thema 3 19, Thema 1 18 Stimmen. Im Anhang zu diesem Text werden die Frage-Thesen abgedruckt, die den Teilnehmern zu allen fünf Komplexen vorgelegt worden sind.

2 KIRCHE UND SED-STAAT

Zu fragen wäre zunächst, inwieweit die über die Kirche in der DDR geführten kombattanten Diskussionen in den 1990er Jahren für die heutige Situation relevant sind und inwieweit deren Gegenstand selbst – Kirche und Christen in der DDR – noch heute für die Positionierung der Kirche in der Öffentlichkeit bedeutsam ist. Es ist unübersehbar, dass die politische Rolle der evangelischen Kirche in der Gesellschaft der DDR selbst wie dann nach 1989 maßgeblich die öffentliche Diskussion über die DDR insgesamt mitgeprägt hat. In diesem Zusammenhang ist nur an den ›Besier-Schock‹ zu erinnern: Die Kirchen hatten sich ab Dezember 1989 im Zuge dervolksseits herbeidemonstrierten deutschen Einheit zwar schnell wieder geleert, aber überall an ›Runden Tischen‹, dann in politischen Gremien und Parlamenten waren hauptamtliche und ehrenamtliche Kirchenvertreter stark vertreten, schon damals überproportional gegenüber der tatsächlichen Bedeutung der Kirchen in der Gesellschaft, der um 1990 nicht einmal ein Drittel der DDR-Bevölkerung angehörte.¹⁰ In der Sozialdemokratischen Partei in der DDR (SDP) waren anfangs Christen und besonders auch Pfarrer ebenso stark vertreten wie im Demokratischen Aufbruch (DA), Demokratie Jetzt!, in der Deutschen Sozialen Union (DSU) oder in der Grünen Liga.¹¹ Angesichts dieser überraschenden politischen Aufwertung führte der Westberlin-Heidelberger Kirchenhistoriker Gerhard Besier mit seinen Quellendokumentationen und dann umfangreichen, die Gesamtzeit der DDR umfassenden Dokumentenpräsentationen¹² einen von vielen Kirchenrepräsentanten empfundenen Enthüllungsschock herbei, der das von Ehrhart

¹⁰ Für 1990/91 liegen keine genauen Zahlen, sondern nur drei verschiedene Schätzungen vor. Die niedrigste geht von 21 % evangelischen und 3,6% katholischen, die höchste von 27 % evangelischen und 5,5 % katholischen und eine mittlere Angabe von 24 % evangelischen und 4,6% katholischen Kirchengliedern aus. Angehörige der evangelischen Kirchen 1946: 81,5 %, der römisch-katholischen Kirche: 12,2 %. Vgl. DETLEF POHLACK, Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR, Stuttgart/Berlin/Köln 1994, 374.

¹¹ Vgl. EHRHART NEUBERT, Unsere Revolution. Die Geschichte der Jahre 1989/90, München/Zürich 2008, 345–362.

¹² GERHARD BESIER (Hrsg.), »Pfarrer, Christen und Katholiken«. Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen, Neukirchen-Vluyn 1992² [1991¹]; DERS., Der SED-Staat und die Kirche. Der Weg in die Anpassung, München 1993; DERS., Der SED-Staat und die Kirche 1969–1990. Die Vision vom »Dritten Weg«, Berlin et al. 1995; DERS., Der SED-Staat und die Kirche 1983–1991. Höhenflug und Absturz, Berlin et al. 1995.

Neubert und dem Journalisten des Süddeutschen Rundfunks Gerhard Rein offenbar parallel erfundene Diktum von der »Protestantischen Revolution«¹³ durch den Vorwurf der Kumpanei konterkarierte. Die Reaktionen reichten von der Weigerung, mit Besier überhaupt auf gemeinsamen Podien aufzutreten,¹⁴ über das tatsächliche Entsetzen über das »erschreckende Ausmaß« der Instrumentalisierung kirchlicher Mitarbeiter durch das MfS, so der Erfurter Propst Heino Falcke,¹⁵ über den innerkirchlichen Protest ebenfalls Falckes und vieler anderer, besonders oppositioneller Gruppierungen gegen die ihrer Sicht nach nicht nur zu langsamen, sondern auch in Verdrängung und Apologie verharrenden Kirchen, etwa in Gestalt von Vertretern der Offenen Jugendarbeit und der »Kirche von unten« um Walter Schilling,¹⁶ bis hin zu den Veröffentlichungen altbundesdeutscher Journale und Tageszeitungen, die die Diskussion um die Kirchen in der DDR in den 1990er Jahren prägten und lange Zeit den Diskurs über die DDR insgesamt wesentlich mitbestimmten.

Bis in unsere Tage sind die Nachwirkungen dieser Debatte zu spüren, auch wenn nicht mehr dieselbe öffentliche Resonanz zu verzeichnen ist. Die 2009 veröffentlichte große Exkulpationsenthüllung des früheren Thüringer Oberkirchenrats Ludwig Große unter dem Titel »Einspruch« ist nichts anderes als ein fundamentaler Widerspruch gegen die mit Besier anhebende Kirchenkritik, die durch die Darstellung Walter Schillings zur Thüringer Kirche ergänzt, präzisiert und an vielen Stellen erweitert worden ist.¹⁷ Gerade so, als

¹³ EHRHART NEUBERT, Eine protestantische Revolution, in: Deutschland Archiv 23 (1990), 704–713; GERHARD REIN, Die protestantische Revolution 1987–1990. Ein deutsches Lesebuch, Berlin 1990.

¹⁴ So im Falle des früheren Bischofs der Kirchenprovinz Sachsen Werner Krusche bei einem Podiumsgespräch zum 15jährigen Gedenken an das Treffen der Leitung des Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR mit der Staatsführung am 6. 3. 1978. Vgl. auch: Grauzone Gott. Die Kirchen in der ehemaligen DDR bekennen sich nur zögerlich zu ihren Verstrickungen im Stasi-Staat, in: Der Spiegel 46 (1992), Nr. 6, 40–45, hier: 40; WERNER KRUSCHE, Ich werde nie mehr Geige spielen können. Erinnerungen, Stuttgart 2007, 388.

¹⁵ Grauzone Gott (s. Anm. 14), sowie WOLF KRÖTKE, Das beschädigte Wahrheitszeugnis der Kirche. Zu den Folgen der Einflußnahme des MfS auf die Kirche, in: CLEMENS VOLLHALS (Hrsg.), Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit. Eine Zwischenbilanz, Berlin 1996, 405–414.

¹⁶ Vgl. zum Beispiel: KATHARINA LENSKI u. a. (Hrsg.), »So besteht nun in der Freiheit, zu der uns Christus befreit hat ...«. Die »andere« Geschichte, Erfurt 1993. Diese Debatten am Anfang der 1990er Jahre wären mittlerweile selbst ein lohnender Forschungsgegenstand.

¹⁷ WALTER SCHILLING, Die »Bearbeitung« der Landeskirche Thüringen durch das MfS, in:

würde er die Geschichte seiner eigenen Unterstützung widerständiger und emanzipatorischer Bewegungen wie der Offenen Jugendarbeit um Walter Schilling vor 1989 mit der Thüringer Landeskirche als ganzer identifizieren, behauptet Große unverdrossen, dass es keinerlei wirksame Einflussnahme des MfS auf die Thüringer Kirche, ja im Grunde nicht einmal einen »Thüringer Weg« gegeben habe; er nimmt den schon in DDR-Zeiten angegriffenen Bischof Mitzenheim in Schutz und erklärt das völlige Scheitern der Kirchenpolitik des MfS gegenüber der Kirche, von Einzelfällen abgesehen.¹⁸ Die mit Besier anhebenden unhintergehbaren Offenlegungen und die nötige Problematisierung des Verhältnisses von Kirche und SED-Staat werden nach wie vor mit dem Verdikt einer irreführenden Verunglimpfung belegt.¹⁹

Nach zwanzig Jahren Forschung zu den Kirchen in der DDR wird man wohl sagen können, dass weder der Kumpanei-Vorwurf noch die Sicht der Kirchen als durchweg kritischer geschweige denn Oppositionsorganisation, die die »protestantische Revolution« bewirkt habe, für zutreffend gehalten werden kann und der Komplexität und Vielfalt kirchlichen Lebens aber eben auch kirchlichen Leitungshandelns vollauf entspricht. Festzuhalten bleibt aber, dass normativ attackierenden, auf Enthüllung abzielenden, aber auch kritisch abwägenden Positionen wie denen von Rudolf Mau, die sich gegen Fundamentalexkulpationen absetzen und sowohl die kollaborativen als auch oppositionellen Positionen der Kirchen aus einer historischen Perspektive ästimieren,²⁰ seit den 1990er Jahren deutliche »Dennochs« gegenüberstehen. Das mit dem »Dennoch« verbundene Beharren auf grundsätzlicher Integrität wird trotz nachgewiesener Konspirationen und Verquickungen mit der Staats-

VOI LNHALS, Kirchenpolitik (s. Anm. 15), 211–266. Zu diesem Thema insgesamt vgl. besonders GÖTZ PIÄNER-FRIEDRICH, Trojanische Pferde. Wie sich die Stasi in die evangelischen Kirchen der DDR einschlich, in: THOMAS A. SEIDEL (Hrsg.), Gottlose Jahre? Rückblicke auf die Kirche im Sozialismus der DDR, Leipzig 2002, 47–56; FRIEDEMANN STENGEL, Partizipation an der Macht. Zur Motivlage Inoffizieller Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit an den Theologischen Fakultäten der DDR, in: ZThK 106 (2009), 407–433.

¹⁸ Vgl. LUDWIG GROSSE, Einspruch! Das Verhältnis von Kirche und Staatssicherheit im Spiegel gegensätzlicher Überlieferungen, Leipzig 2009, besonders 575–585, 601–603. Vgl. die Kritik von RUDOLF MAU in: ThLZ 136 (2011), 411–413.

¹⁹ Vgl. GROSSE, Einspruch (s. Anm. 18), 637–642.

²⁰ Vgl. RUDOLF MAU, Eingebunden in den Realsozialismus? Die Evangelische Kirche als Problem der SED, Göttingen 1994. Vgl. auch CHRISTOPH DEMKE u. a. (Hrsg.), Zwischen Anpassung und Verweigerung. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Leipzig 1994.

macht ins Feld geführt, und zwar gerade so, als hätte *die* Kirche als solche widerstanden und destabilisiert, wo man doch zutreffender sagen müsste, dass Kirche als Institution problematisiert, zuweilen widerstanden, aber eben darin auch stabilisiert hat, als Teil des Systems. Das wird nicht erst durch die weitgehende Behinderung der Freizügigkeit für kirchliche Mitarbeiter bei der Ausreise²¹ und durch die Probleme deutlich, denen vordergründig politisch agierende Gruppen – mit regionalen Differenzen – innerkirchlich ausgesetzt gewesen sind.²² Inwiefern steht das »Dennoch«²³ für die Verteidigung einer *corporate identity* gegen das einfache Eingeständnis, dass die Kirche als solche und insgesamt nicht durchweg und konsequent auf der Seite derer gestanden hat, die über die internen Staat-Kirche-Gespräche hinaus den unübersehbaren gesellschaftlichen Grundkonflikt in der DDR enttabuisieren und in Szene setzen wollten?²⁴ Kirche befand sich hier häufig zwischen den Lagern der Konfliktinszenierung und der Konflikteliminierung oder -tabui-

²¹ Vgl. auch Werner Krusches Begründung für ein Bleiben in der DDR noch Ende 1985: »Weil Gott uns hier braucht«. Zitiert nach RUDOLF MAU, *Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945-1990)*, Leipzig 2005, 163. Hier auch zur Infragestellung dieses »resignativ-realistisch[en] Tabu[s]« durch Heino Falcke 1984 und der im Auftrag der Theologischen Studienabteilung des BEK erarbeiteten und von der SED scharf attackierten Dokumentation von JOACHIM GARSTECKI, *Leben und Bleiben in der DDR – Gedanken zu einem neuen und alten Thema. Zur Eskalation der Ausreiseproblematik und der Einrichtung eines Beratungsbüros für Antragsteller in Berlin Anfang 1988*, ebd., 180f., passim.

²² Vgl. DETIEF POLJACK (Hrsg.), *Die Legitimität der Freiheit. Politisch alternative Gruppen in der DDR unter dem Dach der Kirche*, Frankfurt a. M. 1990; ein Überblick: DERS., *Kirche und alternative Gruppen. Evangelische Kirche in der DDR zwischen inszenierter Öffentlichkeit und informeller Subkultur*, in: *Die Zeichen der Zeit* 48 (1994), Heft 6, 202–209.

²³ Vgl. beispielhaft die nach Walter Schillings Tod (29. 1. 2013) kurz geführte Auseinandersetzung: Leserbrief MARGOT RUNGES mit dem Vorwurf, der Thüringer Landesbischof Ingo Braecklein und mehrere Oberkirchenräte müssten sich dafür »schämen [...], Hand in Hand mit den staatlichen Stellen« gegen Schilling agiert zu haben, sowie die unter der bemerkenswerten Überschrift »Richtigstellung« abgedruckte Entgegnung LUDWIG GROSSSES »Wir mussten staatliche Erpressung abwehren«, *Glaube und Heimat* 2013, Nr. 10 vom 10. 3. 2013, 9 und Nr. 13 vom 31. 3. 2013, 9. Runge bezieht sich auf den diese Konflikte ihrer Ansicht nach auffällig umschiffenden Nachruf des ehemaligen Landesbischofs Werner Leich, der die Anstößigkeit von Schillings Hinwendung zu den »Ausgegrenzten« betont hatte, ebd., Nr. 6 vom 10. 2. 2013, 5.

²⁴ Neben der ausführlichen Darstellung aus der Perspektive der Gruppen durch EHRHART NEUBERT, *Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989*, Bonn 2000², ist ein diesen Basiskonflikt zwischen Staat, Gruppen und Kirchenleitung(en) betonender Überblick durch MAU, *Protestantismus* (s. Anm. 21), ab 141, gegeben worden.

sierung²⁵ in einer situativ auch nicht einheitlichen Vermittlungsposition, die vielfach auf Konfliktvermeidung abzielte, sofern erstens die Gruppen als dritter Block ein eigenes Gewicht zwischen Staat und Kirche erhielten und zweitens gerade volksgemeinnützlich strukturierte Gemeinden den Konflikt scheuten.²⁶ Diese beiden Fronten des Konflikts sind ganz unabhängig von der Tatsache unübersehbarer Einflussnahmen von SED und MfS auf Kirchenleitungen und Mitarbeiter zu nennen.

Inwiefern sind – bedingt auch durch die Abwehr des Vorwurfs der Kumpanei – kirchlicherseits die Diskussionen um die problematische Stellung der Kirche(n) insgesamt auf belastete Einzelfälle wie den Magdeburger Konsistorialpräsidenten und Offizier im besonderen Einsatz (OibE) des MfS Detlef Hammer,²⁷ auf den prominenten Rechtsanwalt Wolfgang Schnur oder auf den Thüringer Oberkirchenrat Martin Kirchner²⁸ abgewälzt worden, um die (weitere) kirchliche (Selbst-) Demontage im Zusammenhang mit dem Abbruch des Revolutionsmythos²⁹ zu verhindern?

Ein anderer Horizont wird eröffnet, wenn der Blick auf die innerkirchliche Lage in den späten 1970er und 1980er Jahren gerichtet wird, die stark von nur partiell aus dem kirchlichen Milieu stammenden sogenannten Basisgruppen geprägt gewesen ist, die zwischen politischem Engagement und politi-

²⁵ Für die sechs Sektionen Theologie in den 1980er Jahren habe ich eine ähnliche Bestimmung des differierten Umgangs mit politisch-theologischen Konflikten seitens der Studierendenschaft und seitens des Lehrkörpers dargestellt. Vgl. FRIEDEMANN STENGEL, Zur Rolle der Theologischen Fakultäten in der DDR 1980–1990, in: KURT NOWAK/LEONORE SIEGEL-WENSCHKE WITZ (Hrsg.), Zehn Jahre danach. Die Verantwortung von Theologie und Kirche in der Gesellschaft (1989–1999), Leipzig 2000, 32–78

²⁶ Mangelnden »Widerstandswillen der Gemeindeglieder« im Konfliktfeld Jugendweihe konstatierte Werner Krusche noch 1991, vgl. WERNER KRUSCHE, Rückblick auf 21 Jahre Weg- und Arbeitsgemeinschaft im Bund der Evangelischen Kirchen. 3. Tagung der VI. Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen. 22.–24. Februar 1991 in Berlin, Berlin 1991, 31. Eine zusätzliche Akzentuierung seiner Sicht zu diesem Thema in KRUSCHE, Geige (s. Anm. 14), 186–194.

²⁷ Vgl. HARALD SCHULTZE/WALTRAUT ZACHHUBER, Spionage gegen eine Kirchenleitung. Detlef Hammer – Stasi-Offizier im Konsistorium Magdeburg, Magdeburg 1994.

²⁸ Zu beiden NEUBERT, Revolution (s. Anm. 11), 365f., 430 passim.

²⁹ Gegen die These von der protestantischen Revolution hat sich schon 1994 POLACK, Kirche (s. Anm. 10), 455, ausgesprochen. Der Umbruch habe sich nicht »aus dem Geist des Protestantismus« vollzogen, sondern sei ein »kontingentes Ereignis« gewesen. Die Frage nach der Rolle der Kirchen 1989 (und vorher) ist damit allerdings nicht suspendiert.

scher Spiritualität changierten. Diese Gruppen waren Adresse und Ziel für die ausufernden MfS-Aktivitäten jener Jahre.³⁰ Sind diese Gruppen durch die politische Öffnung 1989 komplett aus den Kirchen ausgewandert, weil die gesellschaftlichen Aktionsräume geöffnet und legalisiert worden waren? Was ist aus den Impulsen ihrer oppositionellen politischen Spiritualität geworden, die gerade konservativere Theologen und kirchliche Amtsträger allerdings schon damals anzweifeln und zu delegitimieren versuchten?³¹ Die Verbindung der Signifikanten politisch-oppositionell-kirchlich war in den 1980er Jahren durchaus selbstverständlich auch für viele, die sich selbst nicht als religiös bezeichneten. Die Selbstverständlichkeit, dass das kritische Potential der östlichen Bevölkerung selbstredend auch eine kirchliche Bindung besitzt, gehört im dritten Jahrzehnt nach dem Ende der DDR scheinbar der Vergangenheit an.

Haben die teils tumultuarischen Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Gruppen um den Fall Stolpe³² bis hin zu den Debatten im Brandenburger Landtag unter maßgeblicher Beteiligung von Günter Nooke³³ die Gruppen

³⁰ Vgl. dazu vor allem die Interview-Beiträge führender Vertreter der Offenen Jugendarbeit in LARS EISERT-BAGEMIH/ULFRIED KLEINERT (Hrsg.), *Zwischen sozialer Bewegung und kirchlichem Arbeitsfeld. Annäherungen an die Offene Jugend(-)Arbeit*, Leipzig 2002; sowie summarisch NEUBERT, *Opposition* (s. Anm. 24).

³¹ Vgl. als Beispiel das bekannte Wort des sonst gegenüber den Gruppen weitgehend solidarisch agierenden Thüringer Landesbischofs Werner Leich vom Februar 1988, der einige Wochen später im Gespräch mit Erich Honecker mit äußerster Schärfe das staatliche Vorgehen gegen die kirchliche Opposition und die Ausreiseantragsteller attackierte: »Die Kirche ist für alle da, nicht für alles.« Vgl. dazu MAU, *Protestantismus* (s. Anm. 21), 183. Zur Delegitimierung religiös-politischen Protests durch »Theologisieren« vgl. STENGEL, *Rolle* (s. Anm. 25), 65–67. Vgl. dazu auch GROSSE, *Einspruch* (s. Anm. 18), 648f.

³² Vgl. dazu den 85minütigen Dokumentarfilm (1992) von HORST EDLER, *Manfred Stolpe. Gethsemanekirche 1992* (Zeitzeugen TV Film- & Fernsehproduktion GmbH, bei der Progress Film-Verleih GmbH).

³³ Vgl. GÜNTER NOOKE, *Die politische Bedeutung des Falls Stolpe*, in: TOBIAS HOLLITZER (Hrsg.), *Einblick in das Herrschaftswissen einer Diktatur – Chance oder Fluch? Plädoyers gegen die öffentliche Verdrängung*, Opladen 1996, 120–131; *Beschluß der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg zum Vorermittlungsverfahren Dr. Manfred Stolpe vom 31. März 1995*, in: VOLNHALS, *Kirchenpolitik* (s. Anm. 15), 207–210; *LANDTAG BRANDENBURG* (Hrsg.), *Debatte zum Bericht des Parlamentarischen Untersuchungsausschuß 1/3 des Landtages. »Aufklärung der früheren Kontakte des Ministerpräsidenten Dr. Manfred Stolpe zu Organisationen des Staatsapparates der DDR, der SED sowie zum Staatssicherheitsdienst und der in diesem Zusammenhang erhobenen Vorwürfe«*. Wortprotokoll der Plenarsitzung vom 16. Juni 1994; *SPD-LANDTAGSFRAKTION BRANDENBURG*

und ihre Impulse aus den Kirchen vertrieben und den Stachel aus dem Fleisch der volkskirchlichen Gemeinden gezogen?³⁴ Diese Frage kann ganz unabhängig von der Beobachtung gestellt werden, dass die erneute Austrittswelle der in der Regel politisch konformen Bevölkerung kurz nach 1990 kaum auf die MfS-Enthüllungen und Kumpaneivorwürfe, sondern wohl vor allem auf finanzielle Gründe im Zusammenhang mit der Einführung der D-Mark zurückgegangen ist.

In diesem Zusammenhang ist aber daran zu erinnern, dass bis auf die Berlin-Brandenburger Kirche die Synoden aller Landeskirchen bis 1993 die Regelüberprüfung der zu dieser Zeit hauptamtlichen Mitarbeiter, in manchen Fällen auch der Gemeindekirchenräte und Synodalen beschlossen haben.³⁵ Mehr als 160 disziplinarisch relevante Fälle sind bis Ende 1996 von den einzelnen Landeskirchen untersucht worden.³⁶ Man kann also nicht davon sprechen, dass die Kirchen untätig gewesen seien. Allerdings sind in diesem Zeitraum nur 11 unbefristete und 13 befristete Amtsenthebungen gegenüber weitaus häufiger verhängten Geldstrafen, Verweisen sowie Warte- und Ruhestandsversetzungen ausgesprochen worden.³⁷ Nach 1990 aus dem Dienst aus

(Hrsg.), *Der Bericht. Der Stolpe-Untersuchungsausschuß; Ergebnisse, Analysen, Argumente*, Potsdam 1994.

³⁴ Vgl. etwa die Austrittsankündigung des prominenten Bürgerrechtlers und Mitbegründer des Neuen Forums Reinhard Schult und den Kommentar von Walter Schilling zur Enthüllung der MfS-Mitarbeit des Berliner Pfarrers Gottfried Gartenschläger im November 1991 und angesichts des Beschlusses der Berlin-Brandenburgischen Synode, keine Regelüberprüfung der kirchlichen Mitarbeiter durchzuführen: Film von PETER WENSIERSKI, Gottfried Gartenschläger. Online verfügbar unter: <http://www.youtube.com/watch?v=DMeWh5l4jaU> (Stand: 5. 4. 2013).

³⁵ Vgl. LUDWIG GROSSE u. a. (Hrsg.), *Überprüfungen auf Stasikontakte in den östlichen Gliedkirchen der EKD. Dokumentation und Kommentar*. Im Auftrag des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland = *Die Zeichen der Zeit* 51 (1997), Beiheft 1, hier: 26. HARALD SCHULZE, *Stasi-Überwachung der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen. Zwischenbemerkungen aus der Sicht der Forschung*. Beilage zum Amtsblatt 1/96 der Ev. Kirche der Kirchenprovinz Sachsen. Der XII. Synode der Kirchenprovinz auf ihrer 4. Tagung am 17. 11. 1995 in Halle (36 S.). Für Thüringen WALTER WEISPFENNIG, *Aufarbeitung von Stasi-Verstrickungen. Der Umgang mit MfS-Belastungen kirchlicher Mitarbeiter in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen*. Ein Bericht im Auftrag des Landeskirchenrates der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen (EPD Dokumentation Nr. 40, 27. 9. 2006). Für Berlin-Brandenburg ULRICH SCHRÖTER, *Die »Bearbeitung« der Landeskirche Berlin-Brandenburg durch das MfS*, in: VOLLNHALS, *Kirchenpolitik* (s. Anm. 15), 201–210.

³⁶ Ebd., 18f.

geschiedene kirchliche Mitarbeiter, darunter auch hochstehende Kirchenleitungsmitglieder wurden nicht überprüft, unauffindbare Akten haben manche Verfahren erschwert. Manche Fälle kommen nach jahrzehntelangem Abstreiten jeder Form von Zusammenarbeit mit dem MfS erst heute durch die Möglichkeiten der Rekonstruktion von zerrissenen Akten ans Licht.³⁸ Dennoch: eine Verengung des DDR-Problems auf das Ministerium für Staatssicherheit, die gerade im ersten Jahrzehnt nach der politischen Einheit vorgeherrscht hat, kann aus heutiger Perspektive leichter vermieden werden.

Aber dieses Problemfeld ist in der Öffentlichkeit der 1990er Jahre mit großer Aufmerksamkeit beobachtet und diskutiert worden und dürfte wohl zu den Faktoren zu zählen sein, die Distanzierungen bestimmter kirchlicher Milieus von ihren Kirchen beschleunigt haben. Es führte beispielsweise zu Protesten, als die Magdeburger Kirchenleitung einen früheren Studentenfarrer als Beauftragten für die Vorbereitung des Leipziger Kirchentags 1997 auf dem Gebiet der Kirchenprovinz Sachsen benannte. Der Pfarrer war 1993 durch Spruch der Disziplinarkammer der Kirchenprovinz Sachsen erst ganz aus dem kirchlichen Dienst entlassen und nach einer Revision vom Disziplinartag der EKV 1994 für zwei Jahre in den Wartestand versetzt worden.³⁹ Seine seitdem auch immer wieder öffentlich gemachte »Selbstrechtfertigung«

³⁷ Statistik in GROSSE u. a. (s. Anm. 35), 18f.

³⁸ Vgl. etwa den Fall des schwer belasteten schwedischen Pfarrers und früheren Professors für Systematische Theologie in Halle (1993–1995) Alexander Radler, dessen IM-Akte nach jahrzehntelangem Leugnen der 1993 erstmalig bekannt gewordenen Vorwürfe erst 2012 nach Rekonstruktion von Aktenbruchstücken bekannt geworden ist, vorläufig <http://www.swp.de/ulm/nachrichten/politik/Elite-Agent-aufder-Kanzel;art4306,1588920> (Stand: 5.4.2013); ähnlich die jahrelang abgestrittene IM-Tätigkeit des Berliner Altkrektors, Mitglied der PDS-Bundestagsfraktion und Professors für Praktische Theologie Heinrich Fink (Akte 2005 rekonstruiert), vgl. dazu Der Spiegel vom 9. 5. 2005, <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-40325357.html> sowie http://eine.stages.spiegel.de/static/topicalbum-background/2077/vergangenheit_in_fetzen.html (Stand: 5. 4. 2013).

³⁹ **KONSISTORIUM DER EVANGELISCHEN KIRCHE DER KIRCHENPROVINZ SACHSEN**, Beschreibung der Reaktionen der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen auf die Zusammenarbeit von Pfarrer Dr. [...] mit dem ehem. Staatssicherheitsdienst, in: LANDESBEAUFTRAGTE FÜR DIE UNTERLAGEN DES STAATSSICHERHEITSDIENSTES DER EHEMALIGEN DDR SACHSEN-ANHALT (Hrsg.), IM »Raucher«. Die Zusammenarbeit eines Studentenfarrers mit dem Ministerium für Staatssicherheit, Magdeburg 1997 (Sachbeiträge 5), 128–130. Dieser Fall wird im Folgenden exemplarisch angeführt, weil er anders als die Diskussionen um Manfred Stolpe die Region der jetzigen EKM betrifft. Diese Exemplarität macht die Nennung des Klarnamens an dieser Stelle unnötig.

und Verteidigung seines »Verhaltens während der kommunistischen Diktatur«, die mit der Bagatellisierung und theologischen Rechtfertigung seiner MfS-Tätigkeit trotz der 1997 abgebußten schweren Disziplinarstrafe verbunden war,⁴⁰ veranlasste die Landesbeauftragte für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR in Sachsen-Anhalt, eine umfangreiche Dokumentation der Akte zu publizieren, um »möglichst vielen die Möglichkeit zu geben, ihre Sichtweise darzustellen«.⁴¹ Als der Pfarrer nach dem Ende seiner Disziplinarstrafe zum Kirchentagsbeauftragten ernannt wurde, sagten frühere Kirchentagsrepräsentanten, Wissenschaftler, aber eben auch ursprünglich sehr wohl mit der Kirche verbundene Bürgerrechtler ihre offizielle Teilnahme ab. Das Verständnis für die nunmehr hervorgehobene repräsentative Position eines disziplinarisch derart schwer belangten Pfarrers hatte in diesen Kreisen seine Grenzen überschritten; »Sünden vergeben – ja, aber nicht noch belohnen«, so ein 1952 mit der Organisation des Leipziger Kirchentags Beauftragter in seiner bündigen Absage an Bischof Demke.⁴² Untersuchungen darüber, inwieweit solche öffentlich kombattant diskutierten Fälle eines problematisch empfundenen Umgangs der Kirchen mit ihren Belastungen die Distanzierung des ehemaligen Milieus der Gruppen – und anderer – forciert haben, sind nicht bekannt und sicher auch keine monokausale Begründungsdimension. Dennoch fällt die geringe Zahl höherer Disziplinarstrafen auf, und es wäre zu fragen, in welchem Verhältnis der »Täter«-Schutz zu der »Wiedergutmachung« und Rehabilitierung von »Opfern« steht, die vor 1990 zwischen die Mühlen von Kirche(n) und Staat geraten waren und kirchliche (und gemeindliche) Entsolidarisierung erfahren haben, nicht nur im Falle kirchlicher Hauptamtlicher, deren Ordinationsrechte nach einer nicht genehmigten Übersiedelung in die Bundesrepublik erst nach zwei Jahren

⁴⁰ Leserbrief von HANS JOCHEN GENTHE zur Predigthilfe des ehemaligen Studentenpfarrers für den 21. Sonntag nach Trinitatis (Jer 29,1.4-7.10-14), die dieser für die Rechtfertigung seiner »Tätigkeit« für das MfS benutzt habe, sowie dessen Antwort, die ihrerseits Genthe »Gerüchte, Vorurteile und Vorverurteilungen« und Unterstellungen unterstellt, in: Die Zeichen der Zeit 49 (1995), Heft 2, 70-71. Die Predigtmeditation in: Ebd., 48 (1994), Heft 4, P 72-74.

⁴¹ Vorwort zu IM »Raucher« (s. Anm. 39), 5. Der frühere Pfarrer habe das Angebot, seine Sichtweise darzustellen, »nicht angenommen«.

⁴² Vgl. Schreiben an Demke, 18. 3. 97, in: IM »Raucher« (s. Anm. 39), 136. Weitere Pressemeldungen und Schreiben ebd., 131-136; Artikel »Sehr deutlich links«. Enttäuscht sagen Bürgerrechtler und ein Wissenschaftler ihre Teilnahme in Leipzig ab, in: Focus Magazin vom 9. 6. 1997, http://www.focus.de/politik/deutschland/kirchentag-sehr-deutlich-links_aid_164166.html (Stand: 18. 4. 2013).

wieder zuerkannt werden sollten,⁴³ die in der Praxis aber auch mit härteren Sanktionen für ihre Übersiedelung bestraft wurden.⁴⁴ Das wäre übrigens hinsichtlich der Tatsache zu thematisieren, dass die Pfarrerschaft im Blick auf Reisemöglichkeiten in das westliche Ausland gegenüber der Bevölkerung und den Kirchengemeinden privilegiert war.

Offenbar lassen sich »Versöhnungsprozesse« kaum in breitem Stil realisieren. FrankMichael Lütze hat ein von überzogenen Erwartungen an einen gesamtgesellschaftlichen Rekonziliationsprozess freies, entlastendes Modell vorgeschlagen, bei dem das gemeinsame Ertragen unter der Anerkennung von Schuld und besonders auch die »Sichtbarmachung der Opferperspektive« anstelle eines vorschleunigen Vergebungsziels und einer eher normativen Versöhnungsforderung ins Auge gefasst wird.⁴⁵ Allerdings verlangt auch dieses Modell das Eingeständnis von Schuld – und das wird von »Tätern« in nur sehr seltenen Fällen erbracht.⁴⁶ Dieses Thema dürfte aktuell bleiben, besonders solange lebensgeschichtlich Betroffene vorhanden sind.

⁴³ Das beschlossen 1977 die Räte der EKU-Ost und EKU-West. Vgl. RUDOLF SCHUIZE, EBERHARD SCHMIDT und GERHARD ZACHHUBER, Gehen oder bleiben. Flucht und Übersiedelung von Pfarrern im geteilten Deutschland und die Gesamtverantwortung der Kirchenleitungen. Berichte und Dokumentation, Leipzig 2002, 67f.

⁴⁴ Der Berlin-Brandenburger Pfarrer Dietmar Linke beispielsweise erhielt nach seiner Ausreise und dem Entzug der Ordinationsrechte 1983 erst 1987 eine Pfarrstelle in Berlin-West, vgl. EHRHART NEUBERT, Art. Linke, Dietmar, in: HELMUT MÜLLER-ENBERGS et al. (Hrsg.), Wer war wer in der DDR? Ein biographisches Lexikon, Berlin 2001², 529. Erst nach seinem erneuten Amtsantritt erschien Linkes Autobiographie, ohne Erwähnung seines faktischen Berufsverbots: Niemand kann zwei Herren dienen. Als Pfarrer in der DDR Hamburg 1988. Es wären weitere Fälle zu ergänzen, so etwa der des Pfarrers von Themar, Hans Günther, der auf Initiative der Thüringer Kirche sogar in den Niederlanden keine Anstellung bekam, obwohl er mit einer Niederländerin verheiratet war. Vgl. Leserbrief von LOTHAR KÖNIG und GOTTHARD LEMKE (Jena) »Unrecht durch die Kirchen«, in: Glaube und Heimat 2013, Nr. 49 vom 6. 12. 2009, 9; sowie Leserbrief »Mehr miteinander sprechen« von in: ebd., Nr. 51/52 vom 20. 12. 2009, 9. Dieses Thema harret noch einer umfassenden Aufarbeitung, auch als Pendant zum Forschungsprojekt der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte über den Transfer kirchlicher Mitarbeiter und Pfarrer aus dem Westen in den Osten Deutschlands 1945–1961, vgl. http://www.ekd.de/zeitgeschichte/aufgaben_projekte/forschungsprojekte/8637.html (Stand: 18. 4. 2013).

⁴⁵ Vgl. LÜTZE, Versöhnung (s. Anm. 5), hier: 330f.; vgl. demgegenüber den älteren Ansatz von MICHAEL BEINTKER, Die Schuldfrage im Erfahrungsfeld des gesellschaftlichen Umbruchs im östlichen Deutschland. Annäherungen, in: Kirchliche Zeitgeschichte 4 (1991), 445–461.

⁴⁶ So das bemerkenswerte Schuldeingeständnis und Bedauern des früheren Majors der

3 KONFESSIONSLOSIGKEIT UND ATHEISMUS

Die ideologisch-atheistische Indoktrination in den Staatssozialismen des 20. Jahrhunderts hat nicht monokausal zu Entkirchlichung und Konfessionslosigkeit oder gar pauschaler »Entreligionisierung« geführt. Aus zwei Blickwinkeln wird dieser Zusammenhang in Frage gestellt: durch das Beispiel Polens und anderer postsozialistischer Länder wie Ungarn oder der Slowakei, aber auch Russland mit einer hohen Religiosität, und angesichts der niedrigen Religiosität in ehemals staatskirchlichen protestantischen westlichen Ländern wie Schweden, aber auch Westdeutschland, Frankreich und England.⁴⁷ Auch wenn man hierbei neben anderen Faktoren vor allem das Verhältnis zwischen Kirche und Staat mit berücksichtigen muss, scheint eine Verbindung zwischen damaliger Ideologie und jetziger Konfessionslosigkeit in den östlichen Bundesländern kaum von der Hand zu weisen zu sein. Bereits 1985 hat Olof Klohr, einer der führenden Ideologen der SED und zeitweiliger Inhaber des Lehrstuhls für wissenschaftlichen Atheismus an der Universität Jena, angesichts der damaligen Kirchengliederung in Großstädten wie Halle, Leipzig, Magdeburg und Erfurt von nur 11% und Ostberlin von nur 7% prognostiziert, dass der Anteil der Kirchenmitglieder DDR-weit nach 1990 auf unter 20% und nach 2000 auf unter 10% sinken werde.⁴⁸ Klohr ging allerdings auf der Grundlage der marxistisch-leninistischen Religionstheorie⁴⁹ davon aus, dass

Kreisdienststelle des MfS Saalfeld Bernd Roth bei einer Podiumsdiskussion in Gera am 21. 2. 2013 zum Jahrestag der Aktion »Gegenschlag«, der Zerschlagung der Jenaer Opposition um den Friedenskreis durch das MfS 1983, vgl. http://www.bstu.bund.de/DE/In-DerRegion/Gera/Notizen/20130221_gera_debatte.html (Stand: 5. 4. 2013). Dass es kaum Fälle offenen Einstehens für die frühere Verantwortung im Kontext der DDR gab und gibt, ist von mehreren Teilnehmern des Workshops in Halle moniert worden.

⁴⁷ Kriterium: Gottgläubigkeit. Zu statistischen Erhebungen vgl. den Beitrag von GERT PICKEL in diesem Band, ältere Angaben aber bereits bei EBERHARD TIEFENSEE, *Homo areligiosus. Überlegungen zur Entkonfessionalisierung in der ehemaligen DDR*, in: SEIDEL, Jahre (s. Anm. 17), 197–215; FRANZ HÖLLINGER, *Religion im Rückwärtsgang. Intellektualismus und Wohlstand zerstören die Kirchenbindung*, in: *Zeitzeichen* 4 (2003), Heft 7, 25–27.

⁴⁸ Zitiert nach BESIER, *Höhenflug* (s. Anm. 12), 134.

⁴⁹ Vgl. dazu MARTIN GEORG GOERNER, *Die Kirche als Problem der SED. Strukturen kommunistischer Herrschaftsausübung gegenüber der evangelischen Kirche 1945–1958*, Berlin 1997, 16–28, 35f., 363f.; sowie auch OLOF KLOHR, *Atheismus und Religion in der DDR*, in: GÜNTHER HEYDEMANN/LOTHAR KETTENACKER (Hrsg.), *Kirchen in der Diktatur. Drittes Reich und SED-Staat*, Göttingen 1993, 282–293.

mit der immer besseren Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse sich auch die Religion als Instanz zur Kontingenzbewältigung mit der Zeit erübrigen werde, eine angesichts der starken religiösen Bindung auch des wohlhabenden nordamerikanischen Mittelstandes jedenfalls monokausal kaum zutreffende Erklärung. Unabhängig davon, was man von dieser Theorie hält, dürften es nach 1990 noch zusätzliche Faktoren gewesen sein, die der Prognose Klohrs Recht gegeben und dazu geführt haben, dass der Durchschnittsostdeutsche egal welcher politischen Richtung nicht kirchlich oder religiös gebunden ist – und zwar gegenüber dem majoritär nach wie vor kirchensteuerzahlenden Durchschnittswestdeutschen.

Es wäre auch den Identitätskonstruktionen der angegliederten ehemaligen DDR-Bürger nach 1990 im Gegenüber zu der vielfach als Gegenidentität konstruierten westdeutschen (religiösen) Identität nachzugehen, für die der Magdeburger römisch-katholische Bischof Gerhard Feige Heiligabend 2012 die Zustandsbeschreibung gefunden hat, Gott sei bei den Westdeutschen aus dem Herzen, bei den Ostdeutschen auch aus dem Kopf verschwunden.⁵⁰

Angesichts der diskurstheoretischen Einsicht, dass Identitätskonstruktionen a) stets situativ und kontingent geschehen und in Machtdiskurse eingebettet sind, dass sie b) differenzielle Akte sind, bei denen die Differenz zwischen diesen Identitäten als wechselseitiger Ausgleich eines »Mangels« erscheint, dass c) bei den wechselseitigen Konstruktionen von Repräsentanten und Repräsentierten die eigene repräsentierte Identität immer zur Repräsentation der Identität des anderen beitragen muss und deshalb zu folgern wäre, dass d) aufgrund der konstitutiven Einschreibung der Identität des Repräsentierten in die des Repräsentanten ein »reines Repräsentationsverhältnis«, also die Identität von »Wesen« und seiner Repräsentation gegenüber einer anderen Repräsentation gar nicht möglich ist und e) das repräsentierte Wesen niemals selbst, sondern nur als Repräsentant erscheint⁵¹ – hätte das zunächst diese Konsequenz: Den »reinen« für sich selbst stehenden und vor allem »mit sich selbst« identischen Ostdeutschen gäbe es gar nicht; er wäre stets ein Abgrenzungsprodukt, machtpolitisch im Kontext von Identifikationsprozessen generiert, bei denen in der Beitrittsnarrative nach 1990 die Differenzattribute

⁵⁰ Vgl. Interview der Mitteldeutschen Zeitung mit Landesbischöfin Junkermann und Bischof Feige, MZ vom 24. 12. 2012, online abrufbar: <http://www.mz-web.de/archiv/Lernen-mit-den-Menschen-zu-leben/HC-12-24-2012-7130738.71-47618264HA.htm> (Stand: 5. 4. 2013).

⁵¹ Vgl. dazu ERNESTO LACLAU, Macht und Repräsentation, in: DERS., Emanzipation und Differenz, Wien 2010, 125–149, hier: 128, 134f.

»nichtwestdeutsch« und »nichtkirchlich«/»nichtreligiös« miteinander verbunden worden wären. Aus dieser Perspektive hätte sich die lockere Verbindung der Differenzattribute zu einer wachsenden Verschmelzung verfestigt, je mehr die Fremd- und Eigenkonstruktion des Ostdeutschen als einer im westdeutschen Horizont minoritären und nur regional majoritären Ausnahmerecheinung⁵² festgeschrieben wird. Wird in diese Überlegungen eine der Grundfiguren der Identitätstheorie Homi K. Bhabhas, die Verbindung von Mimikry und Widerstand bei der Konstruktion nicht essenzieller, sondern positioneller fluider Identitäten einbezogen, die nur als Repräsentationen erscheinen, dann ergäbe sich folgende markante Konsequenz: im identifikatorischen Prozedere bliebe dem Ostdeutschen, der eine eigene ostdeutsche Identität erzielen oder – vermeintlich – erhalten wollte, gar keine andere Möglichkeit, sich von den Repräsentationsattributen des »anderen«, hier des religiösen/kirchlichen Westdeutschen abzugrenzen. Und diese Abgrenzung von der im öffentlichen Diskurs als für die westdeutsche Identität selbstverständlichen Konfessionalität wäre ein Akt des Widerstandes gegenüber einer vermeintlichen oder in großen Kreisen der Bevölkerung gerade in den 1990er Jahren als Verlust von Arbeit, Status und Sicherheit empfundenen⁵³ Bedrohung des Eigenen. Fatalerweise entstammte dieser Abgrenzungsakt zugleich dem Verlangen nach Identität.⁵⁴

Bei diesen Identifikationspositionierungen ist die abgewiesene Repräsentation – hier des westdeutschen Religiösen/Kirchlichen als »Abjekt« also unhintergehbär für die Konstruktion des fluiden Subjekts nötig, allerdings liegt das abgewiesene »Abjekt« als »konstitutive[s] Außen« im Subjekt selbst.⁵⁵

⁵² Vgl. hier den Beitrag von DANIEL CYRANKA in diesem Band.

⁵³ Vgl. dazu jetzt den eindrücklichen und fraglos aus einer ganz bestimmten Perspektive prekärer ostdeutscher – und nichtkirchlicher! – Erfahrungen nach 1989 abgegebenen Bericht von SABINE RENNEFANZ, Eisenkinder. Die stille Wut der Wendegeneration, München 2013.

⁵⁴ Vgl. insgesamt HOMI K. BHABHA, Die Verortung der Kultur. Tübingen 2000, hier: DERS., Die Frage der Identität. Frantz Fanon und das postkoloniale Privileg, in: ebd., 59–96, hier: 65f., 73f., sowie DERS., Von Mimikry und Menschen. Die Ambivalenz des kolonialen Diskurses, in: ebd., 125–136 und besonders: Zeichen als Wunder. Fragen der Ambivalenz und Autorität unter einem Baum bei Delhi im Mai 1817, in: ebd., 151–180. Einen Überblick über Bhabhas Theorie bietet jetzt KAREN STRUVE, Zur Aktualität von Homi K. Bhabha. Einleitung in sein Werk, Wiesbaden 2013.

⁵⁵ »The abject« im Sinne von JUDITH BUTLER, Einleitung, in: DIES., Körper von Gewicht.

Der religiöse/kirchliche Ostdeutsche wäre nun vom Los einer noch stärker differenzierten Gebrochenheit getroffen: Mit seinem »säkularen« ostdeutschen Nachbarn teilte er das Nichtwestdeutschsein und die lebensgeschichtliche Bewohnung des Beitrittsgebiets, mit seinem religiösen/kirchlichen westdeutschen Nachbarn verbande ihn die Religiosität. Ohne diese Relationen könnte seine Sonderidentität als ostdeutscher Religiöser/Kirchlicher überhaupt nicht fixiert werden. Aber beide Überschneidungsidentifikationen wären in sich gebrochen. Denn was ihn mit dem einen verbande, trennte ihn von dem anderen. Der religiöse/kirchliche Ostdeutsche wäre kein »richtiger« Ostdeutscher und kein »richtiger« Westdeutscher, und er wäre von dem gesamtdeutschen Ausnahmefall des Ostdeutschen⁵⁶ der Ausnahmefall.

Was bedeutete diese gebrochene,⁵⁷ im Sinne Bhabhas hybride⁵⁸ Identität, die für viele Ostdeutsche älterer Jahrgänge – und mittelbar deren Nachkommen – durch den Wegfall der von der Krippe an identitätsstiftenden kirchenfeindlichen Macht des SED-Staates verschärft worden ist, für die Religiosität? Und inwieweit wären diese Repräsentations- und Identifikationsprozesse kritisch zu durchleuchten und durch die Kritik vielleicht in neue Bahnen zu lenken, wenn man sich vor Augen hält, dass in der westdeutschen Perspektive die (in der Regel durchweg kirchen- und religionslose)⁵⁹ Linkspartei oftmals als ostdeutscher Normalfall angesehen wird, während umgekehrt beispielsweise deren Protagonisten Angriffe auf ihren wichtigsten Repräsentanten, den (religionslosen) Gregor Gysi, als Generalangriff, ja gar als »Kampagne

Die diskursiven Grenzen des menschlichen Geschlechts, Frankfurt a. M. 1997, 21–49, hier: 23.

⁵⁶ Vgl. den Beitrag von DANIEL CYRANKA in diesem Band.

⁵⁷ Gebrochen ist hier keinesfalls normativ oder qualifizierend zu verstehen. Im Sinne Laclaus, bei dem Jacques Lacans psychoanalytische Grundfigur vom Spiegelstadium diskurstheoretisch und gesellschaftstheoretisch eingesetzt wird, kann es eine ungebrochene, mit sich selbst identische Identität niemals geben, sofern Identität nur als Differenz möglich ist. Vgl. JACQUES LACAN, Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint, in: DERS., Schriften, Weinheim 1996 [1949], 61–70. Bereits für Wittgenstein gibt es im Übrigen »kein schöneres Beispiel eines nutzlosen Satzes« als die Behauptung eines mit sich selbst identischen Dings. Vgl. LUDWIG WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen, in: DERS., Schriften. Bd. 1, Frankfurt a. M. 1969, 289–484, hier: 385 (Nr. 216).

⁵⁸ Dazu STRUVE, Aktualität (s. Anm. 54), 97–128.

⁵⁹ Von Ausnahmen abgesehen, siehe etwa den Thüringischen Vorsitzenden Bodo Ramelow oder das Mitglied des Landtags Katharina König, Tochter des Jenaer Stadtjugendpfarrers Lothar König.

gegen Ostdeutsche insgesamt« betrachten?«⁶⁰ In diesem Fall gäbe es eine »grenz-überschreitende Anerkennung der Bedeutung der (konstruierten) Identität des Anderen für die Konstruktion der Identität des Eigenen, bei der der kirchliche/religiöse Ostdeutsche nichts anderes mehr sein kann als ein überflüssiges Vehikel vergangener Zeiten und ein Störfaktor. Die Agenda des Kalten Krieges würde so fortgeschrieben.

Als beispielsweise der SPD-Kandidat für das Amt des Bundeskanzlers, Peer Steinbrück, im Sommer 2013 der ostdeutsch-stämmigen Kanzlerin Angela Merkel unterstellte, aufgrund ihrer Sozialisation bis 1989 und der – u n – ausgesprochenenmaßen – damit einhergehenden Horizontverengtheit keine überzeugte Europäerin sein zu können, empörte sich neben manch anderen mit der Süddeutschen Zeitung eine der prominentesten altbundesdeutschen Tageszeitungen. Jens Bisky (geb. 1966), leitender Redakteur des Feuilletons der SZ, Sohn des langjährigen Vorsitzenden und Funktionärs von SED, PDS und Linkspartei Lothar Bisky, als SED-Mitglied und freiwillig gedienter Offizier der Nationalen Volksarmee bis 1989 ein geradezu repräsentativer Vertreter der jüngeren partei und staatstragenden Akademikerschaft der DDR, protestierte gegen diese kollektive »Herabsetzung« der Ostdeutschen. Zwar habe auch die CDU die einfallsarme »Diffamierung« beklagt, sich damit aber nur gegen Steinbrück gewehrt. Denn, so Bisky lapidar und ohne weitere Erklärung gleichsam wie eine liturgische Formel: »Die Linkspartei verteidigt die Ostdeutschen gegen Herabsetzung.«⁶¹ Hier wird nicht nur deutlich, dass die (in der Regel religions und konfessionslose) Linkspartei als wirkliche, wahre und einzige Vertreterin des gerechten Kampfes für die gescholtene DDRBürgerschaft insgesamt mit der ostdeutschen Identität als solcher vernäht wird. Obwohl die evangelisch-stämmige Angela Merkel einen solchen Repräsentationsanspruch von der Sache her aushebeln müsste, wird sie der linksparteilichen Ostdeutschheit subsumiert, während ihre evangelische Identität

⁶⁰ So deren Vorsitzende Katja Kipping, vgl. Focus Online vom 12. 2. 2013. Vgl. aber auch den Widerspruch von PHILIPP LENGSELD (Sohn von Vera Lengsfeld): Linkspartei: Katja Kipping beleidigt die Ostdeutschen, <http://www.deutschland.net/content/katja-kipping-beleidigt-die-ostdeutschen-achgut-welt-tagesspiegel> (Stand: 18. 3. 2013).

⁶¹ JENS BISKY: Kanzlerkandidatur. Steinbrücks halbes Europa. In: Süddeutsche Zeitung vom 7. 8. 2013 (Nr. 181), 4. In der Tat fährt der Artikel abrupt mit einem ganz anderen Thema fort (Steinbrücks »halbiertes, nostalgisches Europa-Bild«), geradezu so, als würde das gesamte Osteuropa von den alten Herrschaftseliten repräsentiert, für die er als Autor selbst steht und gegen die sich die revolutionären Bewegungen in der DDR, in der ČSSR, Polen etc. gerichtet haben.

als Störfaktor⁶² – an dieser Stelle – ausgeblasen wird. Altbundesdeutsche Medienmacht und altostdeutsche SED-Identität verschmelzen auf diese Weise; der Normalfall der Identität des (in der Regel angepassten oder staatstragenden und kirchenlosen) Ostdeutschen wird von einem Vertreter der Funktionärselite im Konsens und im Vollzug altbundesdeutscher Medienmacht hergestellt; die (möglicherweise auch kirchliche) Devianz von dieser DDR-Identität wird eingeebnet, so als wäre genau der von dem ehemaligen NVA-Offizier Bisky verkörperte DDR-Bürger die gegenüberliegende Wunschidentität eines (linksliberalen!) westdeutschen Mediums. Die Marginalisierung der Abweichung von der realsozialistischen Verordnungsidentität der DDR wird damit unterstrichen und (erneut) vollzogen.

Eine kritische Sicht auf das Verhältnis von Religion, Macht und Identifikation wäre freilich auch auf die ostdeutschen Binnenverhältnisse reduzierbar, die zur Identitätskonstruktion des nichtkirchlichen Nichtwestlers basal und generationenübergreifend dient. In der majoritär konfessionslosen Gesellschaft der ehemaligen DDR ist ganz unabhängig von der nach wie vor starken Verankerung der SED-Nachfolgepartei die politische Seite der Herrschaftsideologie der SED zwar weitestgehend abgelegt worden. An einer entscheidenden Stelle wurde jedoch ihr Erbe in einer dreistufig beschreibbaren Weise bewahrt: in Kirchenfeindlichkeit, Kirchenabgewandtheit oder Desinteresse und – m. E. eher vereinzelt oder singulär – militantem Atheismus. Dass sich in östlichen Bundesländern flächendeckend 80–90% der Bevölkerung von den Kirchen abgewandt haben, hat aber keine alternative Religionisierung nach sich gezogen. Esoterische oder sogenannte »fernöstliche« Religionspraxen etwa spielen eine völlig untergeordnete Rolle im Osten.⁶³ Und wer wie Wilhelm Gräß in der ehemaligen DDR eine über marginale Phänomene hinausgehende Konfession der Konfessionslosen⁶⁴ erblicken will, mit der man ins Gespräch kommen könne und solle, behauptet ohne empirischen Beleg und gegen vorhandene

⁶² Erstaunlicherweise wird der bis 1989 in der NVA dienende Bisky in seinem Artikel nicht müde, gerade die Europasehnsucht der DDR-Bürger [gegen die die NVA ja die Grenzen »sicherte« – FS] als typisch ostdeutschen Beitrag zu betonen.

⁶³ Vgl. dazu exemplarisch den Sammelband von HELMUT OBST/DANIEL CYRANKA, »... mit den in der Stadt«. Halle zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt, Halle 2001.

⁶⁴ In einem Vortrag: Wer sind die Konfessionslosen – und was könnte ihr Interesse an Religion wecken? Religionserschließung im konfessionslosen Kontext, am 12.4.2012 in Halle, zur Eröffnungstagung der Forschungsstelle Religiöse Kommunikations- und Lernprozesse, gedruckt in: MICHAEL DOMSGEN/FRANK-MICHAEL LÜTZE (Hrsg.), Religionserschließung im säkularen Kontext. Fragen, Impulse, Perspektiven, Leipzig 2013, 11–22.

Untersuchungen⁶⁵ eine vermeintliche und auch noch quasi-institutionalisierte Gruppenidentität oder eine konfessionslose Nicht-Kirche der unkirchlichen Ostdeutschen, die hingegen eher als »diffuse Abbegrenzungs-gemeinschaft«⁶⁶ zu betrachten ist. Theoretische Ansätze sollten wenigstens die erhobenen und erhobenen Befunde einbeziehen und nicht eine Situation voraussetzen, die theoretisch nach bestimmten theologischen Vorstellungen so sein müsste, wenn nämlich Religiosität oder wenigstens Quasi-Religiosität als eine anthropologische Konstante betrachtet wird, die wegen ihrer Universalität auch auf die Bürger der ehemaligen DDR zutreffen muss.

Damit wird aber auch zugleich übersehen, wie tiefgehend die Verbindung zwischen sozialistischer Ideologie, Macht und marxistisch-leninistischer Wissenschaft über Generationen pädagogisch gewirkt hat, und zwar in einer ganz banalen, nach der Lesart Michel Foucaults aber kräftigsten aller möglichen Herrschaftsformen innerhalb der diskurssteuernden Achse Macht-Wissen-Ethik: der Wissenschaft.⁶⁷ Kaum etwas hat auf dem religionspolitischen Feld mehr gewirkt als die Feuerbach-Marx'sche Religionsthese: dass nämlich Gott selbst nach dem Bilde des Menschen vom Menschen geschaffen worden sei, dass er nichts anderes als die vorwissenschaftliche und ganz unvernünftige Extrapolierung der inneren unbefriedigten Defizite des Menschen in einen Raum außerhalb der Produktionsverhältnisse sei, derjenigen Produk-

⁶⁵ Die Selbstorganisation konfessionsloser Ostdeutscher in Weltanschauungs- und Atheistenvereinigungen auf dem Gebiet der ehemaligen DDR umfasst wenige tausend, wenn nicht heute sogar noch weniger Mitglieder. Vgl. die ältere Untersuchung von ANDREAS FINCKE, Freidenker – Freigeister – Freireligiöse. Kirchenkritische Organisationen in Deutschland seit 1989, Berlin 2002 (EZW-Texte; 162), sowie die Beiträge in ANDREAS FINCKE (Hrsg.), Woran glaubt, wer nicht glaubt? Lebens- und Weltbilder von Freidenkern, Konfessionslosen und Atheisten in Selbstaussagen, Berlin 2004 (EZW-Texte; 176). Bevor solche weitreichenden systematischen Thesen wie die W. GRÄBS (Anm. 64) aufgestellt werden, wäre es für die weitere analytische Arbeit vonnöten, diese Texte wenigstens zur Kenntnis zu nehmen.

⁶⁶ So HELMUT OBST, Konfessionslos! Eine neue Konfession?, In: CYRANKA/OBST, Stadt (s. Anm. 63), 199–212, hier: 212.

⁶⁷ Vgl. MICHEL FOUCAULT, Was ist Aufklärung? In: EVA ERDMANN u. a. (Hrsg.), Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt a. M./New York 1990, 35–54, hier: 52; ANDREA HEMMINGER, Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?, Berlin/Wien 2004, 164; JÜRGEN LINK, Warum Diskurse nicht von personalen Subjekten »ausgehandelt« werden. Von der Diskurs- zur Interdiskurstheorie, in: REINER KELLER u. a. (Hrsg.), Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung, Konstanz 2005, 77–99.

tionsverhältnisse nämlich, die den Menschen von sich selbst entfremdet und dadurch zur Erfindung Gottes und des Jenseits erst gebracht hätten. Religion an sich sei nichts anderes als, mit Engels gesprochen, die »phantastisch verkehrte Widerspiegelung« von »Zusammenhängen der objektiven Welt«. ⁶⁸ Es ist bemerkenswert, dass diese These in ihrer unübersehbaren Relevanz für den Osten in manchen aktuellen und westlich dominierten religionsgeschichtlichen Diskussionen nicht einmal mehr erwähnt wird, ⁶⁹ gerade so, als würde der ostdeutsche Sonderfall nichts anderes als ignoriert werden können und als würde der SED-Staat mit seiner Weltanschauungsideologie nicht einmal unter historischen Gesichtspunkten noch legitim abgehandelt werden können.

Der zweite Teil der These, dass sich die Grundlagen der Religion bei revolutionärer Veränderung der Produktionsverhältnisse in der entwickelten sozialistischen Gesellschaft nach und nach und dann im Kommunismus gänzlich erledigt hätten, ist wohl im allerüberwiegenden Teil der Ost-Gesellschaft verschwunden, aber der erste Teil der Argumentation scheint geblieben zu sein: dass der Atheismus eine, vielleicht gar *die* wissenschaftliche Anschauung der Welt sei, dass Religion und Kirche insgesamt abergläubische, ausschließlich in Erziehung, Kultur und Ökonomie begründete Phänomene seien.

Gerade die Konnotation der beiden Signifikanten Aufklärung und Atheismus ist für die DDR-Kultur typisch. Selbst bei den weniger reflektierten Religionsgleichgültigen scheint diese Verschlagwortung tief verankert zu sein. Kant galt zuweilen als Begründer des wissenschaftlichen Atheismus. ⁷⁰ Wenn Glaube und

⁶⁸ Eindrücklich dafür sind Schul- und andere Lehrbücher aus der DDR, so z. B. ERICH HAHN/ALFRED KOSING, *Marxistisch-leninistische Philosophie geschrieben für die Jugend*, hg vom Zentralrat der FDJ, Berlin (Ost) 1982, 164 (Zitat); ausführlicher: AUTORENKOLLEKTIV, *Einführung in den dialektischen und historischen Materialismus*, Berlin (Ost) 1972, 444–447. Vgl. den knappen Überblick und die kritische Auseinandersetzung von RICHARD SCHRÖDER, *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*, Freiburg/Basel/Wien 2008, 182–186.

⁶⁹ Vgl. z. B. NORBERT SCHOLL, *Religiös ohne Gott. Warum wir heute anders glauben*, Darmstadt 2011². Hier werden im Abriss der Geschichte phänomenologischer Erhebungen lediglich genannt: F. Schleiermacher, R. Otto, C. G. Jung, S. Freud, M. Eliade, E. Fromm, H. Lübbe, Th. Luckmann, J. Habermas, E. O. Wilson, P. Tillich. Die östliche Perspektive fehlt auch im darstellenden Teil völlig.

⁷⁰ Der Ostberliner Aufbau-Verlag gab 1954, in der Phase einer sich verschärfenden und durchdachten Kirchenpolitik der SED, als ersten Band einer Philosophischen Bibliothek Kants *Träume eines Geistersehers* heraus. Im Vorwort wird behauptet, mit dieser Schrift

Kirche unter »unaufgeklärt« oder »unwissenschaftlich« rubriziert werden, dann kann darüber auch nicht mehr wie über »relevante« Fragen diskutiert werden.

Die pseudowissenschaftliche Tabuisierung des Religiösen insgesamt verbindet sich in jüngster Vergangenheit mit neuatheistischen Ansätzen aus westeuropäischen und US-amerikanischen Kontexten in Gestalt etwa von Richard Dawkins⁷¹ oder Sam Harris,⁷² die nicht sozialistisch konnotiert, sondern in einer Doppelbewegung den islamischen und christlichen Fundamentalismus geißeln und dabei selbst in die Nähe von Kombattanten im »Kampf der Kulturen« geraten. Richard Schröder hat den Versuch unternommen, in einer populären Doppelfront den alten marxistisch-leninistischen Parteiatheismus und den angloamerikanischen NeuAtheismus zu attackieren. Es ist für die

habe die Aufklärung sich nicht nur der »offene[n] Dunkelmännerei« entledigt, sie habe sich auch daran gemacht, mit ihren theologischen Resten »ins Gericht zu gehen«. FRIEDRICH BASSENGE, Einleitung zu IMMANUEL KANT, Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, Berlin (Ost) 1954, 9. Mit anderen Worten: Theologie, Glaube und Kirche standen auf der Abschussliste einer im Kern einheitlichen Aufklärung, die nun von der SED in der Auseinandersetzung mit den Kirchen lediglich fortgeführt wird. Sie werden insgesamt unter den Begriff Aberglaube subsumiert. Das für manche DDR-Philosophen repräsentative Bild Kants als eigentlicher Begründer des wissenschaftlichen Atheismus ist gerade für die Moralphilosophie natürlich nicht haltbar. Selbst wenn man es streng auf die epistemologischen Möglichkeiten der (theoretischen) Gotteserkenntnis bezieht, wäre es durch Agnostizismus zu ersetzen.

⁷¹ Vgl. RICHARD DAWKINS, Gotteswahn, Berlin 2011 (2007; engl.: The God Delusion, Boston 2006).

⁷² Vgl. etwa SAM HARRIS, Das Ende des Glaubens. Religion, Terror und das Licht der Vernunft, Winterthur 2007 (engl. The End of Faith. Religion, Terror and the Future [!] of Reason. London 2005); sowie DERS., Glück ohne Gott. Für unser Wohlergehen brauchen wir Menschen keine Religion: Der amerikanische Philosoph Sam Harris plädiert für eine weltliche Moral, in: Die Zeit 2013, Nr. 2 vom 3. 1. 2013, 48. Bemerkenswerterweise ist als Illustration zu Harris' Beitrag ein Bild von Wolfgang Matheuer (1970, »Liebespaar«), dem Mitbegründer der sogenannten Leipziger Schule und Protagonisten des »Sozialistischen Realismus« in der DDR, abgedruckt. Das DDR-Thema taucht bei Harris sonst nicht auf. Es ist in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, dass der Kern von »Aufklärung« im 18. gesamteuropäischen Jahrhundert auch von aktuellen westlichen Historikern und Philosophen in einer atheistischen oder monistisch-spinozistischen Bewegung erblickt wird, die aber zumeist und im Gegensatz zu Dawkins oder Harris über die Fachgrenzen hinaus im öffentlichen Diskurs eher wenig rezipiert werden. Vgl. repräsentativ etwa JONATHAN ISRAEL, Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750, Oxford et al. 2003; WINFRIED SCHRÖDER, Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts, Stuttgart 2011.

Situation seiner im Kontext der DDR entwickelten Theologie bezeichnend, dass er an vielen Stellen darauf verzichtet hat, der Benachteiligungs- und Verfolgungssituation der Kirchen des Ostens zu entrinnen. Auf diese Weise wird aus der DDR-Erfahrung apologetisches Kapital gegenüber den neuen Fronten geschlagen.⁷³ Denn diesen antikirchlichen oder neuatheistischen Fronten ist eine suprahistorische Parallelität zu den weltanschaulichen realsozialistischen Unrechtsstaaten nur dann unterstellbar, wenn Religionskritik pauschal aus ihren politischen Bezügen und den Machtapparaten entkontextualisiert und als Wesenseinheit behauptet wird, ob sie nun im freien demokratischen Diskurs als eine Position unter anderen vorgetragen oder in diktatorischen Systemen totalitär in der Bevölkerung verbreitet wird. Apologetische Theologie muss sich dann zwangsläufig einer im Ursprung ungeschichtlichen essenziellen Antichrist-Figur entgegenstellen, der überall mit gleichen Argumenten und Zielen geantwortet werden muss. Die Chancen eines in demokratischen Rahmenbezügen führbaren offenen Gesprächs würden durch einen solchen Abwehrkampf, bei dem historische Kontexte schlichtweg vertauscht werden, womöglich vertan. Die DDR-Situation würde, indem sie nach mehr als zwanzig Jahren nicht nur memorial, sondern auch mit aus ihr erhobenen und gleichsam immerwährenden theologischen Geltungsansprüchen iteriert wird, zwischen die neuen Fronten geschoben.

Unabhängig von der Frage, inwieweit der Entkonfessionalisierungsschub durch den SED-Staat bewirkt oder tatsächlich katalytisch vorangetrieben worden ist und inwieweit die Identitätskonstruktion des nichtreligiösen Ostdeutschen gegenüber dem religiösen oder für religiös gehaltenen Westdeutschen den Effekt dieses Katalysators noch forciert hat, wäre als Frage aus diesem Zusammenhang zu erheben: Sind die epistemologischen Grenzen des wissenschaftlichen Geltungsbereichs und die Verbindung von Wissenschaft und Macht gegenüber religiösen Wirklichkeitserklärungen und Praxen transparent oder überhaupt erkennbar? Wie könnte es gelingen, durch die Offenlegung dieser Grenzen rationale Vorbehalte bei den Menschen des Ostens zu beseitigen, die schon das religiöse Fragen gleichsam a priori als vorwissenschaftlich verunmöglichen? Die Infragestellung dieser alten staatsideologischen und neuen kulturkämpferisch behaupteten Barrieren wäre nicht als missionarische Vorarbeit zu begreifen, sondern als diskursive Öffnung, bei der rationale Vorbehalte gegenüber religiösen Denkmöglichkeiten und Praxen fallengelassen würden. Eine solche Aufgabe entspräche einem

⁷³ Vgl. SCHRÖDER, Abscha ffung (s. Anm. 68), 10–23 passim.

Mündigwerden gegenüber den einstmals vom SED-Staat fixierten ideologischen Barrieren.

4 *HOMO ARELIGIOSUS* UND KONTEXTUELLE THEOLOGIE

Von der Beobachtung ausgehend, dass sich langanhaltende Wirkungen atheistischer Propaganda in der ostdeutschen Bevölkerung mit heutigen, gegenüber Staats und Kulturchristentümern emanzipatorischen Neuatheismen vermengen, wäre die Frage zu stellen, ob und inwieweit sich theologische Arbeit konzeptionell an diesem Kontext orientiert, der für Ostdeutschland auch dann typisch bleiben dürfte, wenn die westlichen Kirchentümer dem Trend weiteren Schwundes unterliegen sollten. Was bedeutet das Wissen um den nicht nur kirchen-, sondern auch religionslosen Menschen für die Theologie? Offenbar besitzt der Durchschnittsmensch eine dreifache Barriere oder einen dreifachen Komplex gegenüber dem Kirchlichen: a) eine hybride ideologisch-wissenschaftliche Barriere, die rational und übergenerationell antrainiert worden ist und im wesentlichen die anderen beiden Barrieren dirigiert, b) eine pekuniäre Barriere, die für die allermeisten während und in den Jahren kurz nach der DDR mit ihrem Kirchenaustritt (aus der katholischen und evangelischen Kirche)⁷⁴ aufgerichtet worden ist, und c) eine existenzielle Barriere, die religiöse Fragen aus dem Alltagshorizont heraushält und zu Unfragen macht.

Davon abgesehen, dass die Kirchengliederung und die in Umfragen erhebbare Gottgläubigkeit nach 1990 noch einmal stark gesunken ist, unterscheidet sich die Situation der (nicht mehr ganz, aber immer noch) neubundesdeutschen Gesellschaft qualitativ nicht von der DDR. Natürlich ist zu berücksichtigen, dass es keine Staatsideologie und damit auch keine feindliche »Obrigkeit« mehr gibt, die das Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft auf verschiedenen Ebenen so zu beeinflussen versucht, dass beide auseinanderdividiert werden.

⁷⁴ Nach 1990 sind nach einem Bericht von Michael Domsgen Kirchenaustrittserklärungen in dieser Weise schriftlich verfasst worden: »Hiermit trete ich aus der katholischen und evangelischen Kirche aus.« Vgl. Kirche in Ostdeutschland. DDR-Erbe: Das schwere Kreuz mit der Gottlosigkeit, in: Focus Online, http://www.focus.de/politik/deutschland/mitten-im-oster/kirche-in-ostdeutschland-ddr-erbe-das-schwere-kreuz-mit-der-gottlosigkeit_aid_836379.html (Stand: 25. 4. 2013).

Aber weitestgehend ist, und zwar trotz über wenige Wochen hinweg gefüllter Kirchengebäude im Herbst 1989, Kirche in der Ostgesellschaft wie ein fremder Faktor geblieben, was nicht heißt, dass dieser Faktor außerhalb der Gesellschaft in einem diskursfreien Raum bestünde und keinen Einfluss auf ihre Prozesse habe. Trotz der minoritären Gestalt der Kirche (und der Religion) ist es unumgänglich, dass – auch nichtkirchliche – Gesellschaft und Kirche gegenseitig Einflüsse aufeinander ausüben, unabhängig von der privilegierten Position der beiden früheren »Groß«-Kirchen.

Wenn die Frage nach der Kontextualität der theologischen Konzepte gestellt wird, mit der auf den *homo religiosus* zugegangen wird – hilft der Blick auf in der DDR entwickelte Theologien weiter, die, abgesehen von den genannten Differenzen, eine im Grundansatz ganz ähnliche, nämlich kirchenferne Gesellschaft vor Augen hatten? Diese Erinnerung möchte keine rückwärtsgewandte, gleichsam »ostalgische« Repristinierung von Kontexten sein, die in der Geschichte selbst zur Geschichte geworden sind. Es ginge vielmehr um theologische Konzepte, die die Andersartigkeit, die Nichtreligiosität oder wenigstens die geringe religiöse Ansprechbarkeit des Menschen der Umgebungsgesellschaft klar vor Augen hatten und diesen Blick unbedingt als Ausgangsbasis des kirchlichen Handelns ansahen. Nicht die Hoffnung auf eine von selbst laufende Reorganisation der gegenüber anderen Religionsgemeinschaften privilegierten Volkskirche, die in den Jahren nach dem Anschluss an das Gebiet des Grundgesetzes gehegt worden sind, waren hier leitend, sondern die Akzeptanz einer Situation, die als solche gerade nicht hingenommen, sondern als Handlungsort und -auftrag begriffen worden ist.

In den von der Königsherrschaft Christi⁷⁵ her entworfenen theologisch-strategischen Positionen Johannes Hamels seit den späten 1950er Jahren ist

⁷⁵ Anders als vorschnelle Interpretationen oder besser gesagt: Umdeutungen der sog. Zwei-Reiche-Lehre als Zwei-Regimenten-Lehre (so etwa durch WILFRIED HÄRLE), die implizit auf eine tendenzielle Gleichsetzung mit der Lehre von der Königsherrschaft Christi hinauszulaufen scheinen, sind gerade vor dem Hintergrund der DDR-Erfahrung bereits 1980 nachdrücklich solche Identifizierungen zurückgewiesen worden. Die Regimenten-Lehre treffe, so die Ergebnisse eines theologischen Gesprächs von 1980, keinesfalls den »viel umfassendere[n] Charakter« der Zwei-Reiche-Lehre. Ferner wurde auf die angemessene Ergänzung der zwei Reiche durch das dritte, die beiden anderen Reiche durchdringende »Reich des Teufels« bei Luther hingewiesen. Auch vor einer Übertragung der Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium auf die beiden Reiche wurde gewarnt. Die Autoren legten ihr Augenmerk demgegenüber auf eine fruchtbare Komplementierung und dabei dennoch Unterscheidung beider Konzepte. Vgl. JOACHIM ROGGE/HEIMUT ZEDDIES (Hrsg.), Kirchengemeinschaft und politische Ethik. Ergebnis eines theologischen Gesprächs zum

dies klar formuliert: die bewusste Annahme, aber nicht unkritische Anpassung an die gesellschaftliche Situation, die Absage an die innere Emigration, die Warnung, sich auf den Staat – in der Situation von 1957: auch nicht als Gegner – zu fixieren oder politischer Parteigänger zu sein.⁷⁶ Gerade die *Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche* von 1963 warnen vor ideologischer Anpassung.⁷⁷ Sie bejahen das Engagement für die Erhaltung des Lebens und wenden sich zugleich gegen die geforderte Bindung an den Atheismus und gegen die »Ideologisierung der Wissenschaft«. Dafür stellen sie die christliche Verkündigung und den Mitmenschen mit seinem Recht auf Glaubens- und Gewissensfreiheit ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Signifikant ist ihre Sicht von Kirche und deren Rechtsansprüchen. Wenn Kirche für ihr Recht eintrete, dann im Interesse der »Freiheit der Verkündigung und des Dienstes«. Aus der alleinigen Verpflichtung auf den »Auftrag des Herrn« sei sie in »keiner geschichtlichen Lage« entlassen. Es laufe auf »Unglauben« hinaus, wenn Kirche »überlieferte Vorrechte lediglich um ihrer selbst willen« behaupte oder ihrer Ordnung das zutraue, »was allein Wirkung des Heiligen Geistes sein kann«. Diese Fokussierung auf den Verkündigungsauftrag, nicht die Sorge um die eigene Institution bestimmt den Duktus der *Zehn Artikel*: wenn Jesus Christus, nicht die »Weltrevolution« und nicht der »neue Mensch in der neuen Gesellschaft« es sei, der mit seinem Sieg die »Hoffnung der Kirche« ausmache, dann brauche es keine »falsche Aktivität«, es sei aber auch möglich, die »Leiden dieser Zeit geduldig« zu ertragen. Diese kulturkritische Perspektive wäre, auch im Blick auf aktuelle soziale und anthropologische Perfektibilitätsvorstellungen, wenigstens darauf zu prüfen, inwieweit sich kirchliches Handeln und theologische Programme an solchen sozialpolitischen Projekten oder am zeitgenössischen Mitmenschen und dem an Christus gebundenen Auftrag orientieren.

Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi, Berlin (Ost) 1980, 14, 20, 22, 50; WILFRIED HÄRLE, Luthers Zwei-Regimenten-Lehre als Lehre vom Handeln Gottes. In: Marburger Jahrbuch. Theologie I (Marburger Theologische Studien; 22), Marburg 1987, 12–32.

⁷⁶ So die Zusammenfassung von MAU, Protestantismus (s. Anm. 21), 70. Zugleich widerspricht MAU POLLACKS (Kirche, s. Anm. 10, 164) Vermutung, Hamels Position sei nichts anderes als »theologisch verbrämte[r] Opportunismus«. JOHANNES HAMEL, Christ in der DDR, Berlin (West) 1957 (1960^e).

⁷⁷ Sie sind in der DDR nicht gedruckt worden, sondern enthalten in: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 90 (1963), 181–185, zusammengefasst bei MAU, Protestantismus (s. Anm. 21), 83.

Die wegen Beteiligung von sozialismusaffinen Autoren, vor allem des Ostberliner Systematikers Hanfried Müller, innerkirchlich schon zeitgenössisch sehr kritisch betrachteten *Sieben Theologischen Sätze* des Weißenseer Arbeitskreises, die damals ausgerechnet gegen die *Zehn Artikel* entworfen worden waren, enthalten gleichwohl bedenkenswerte Anregungen, die auf einem ganz ähnlichen theologischen Fundament entwickelt worden sind.⁷⁸ Nicht um die Kirche, sondern um den »selbstlosen« Dienst an der Welt und an dem Mitmenschen gehe es. Kirche werde »Gottes Wort« nicht zu schützen versuchen, sondern »einfältig ihren Auftrag erfüllen und leben«.⁷⁹ Wo ihre rechtlichen Möglichkeiten beschnitten würden, werde sie »furchtlos« neue Wege suchen. Nicht ihre Ordnung begründe den Auftrag der Kirche, sondern der Auftrag die Ordnung, ja die Kirche werde sich »Eingriffen von außen in ihre Ordnung nicht entgegenstellen« und auch die »Rechtsgestalten ihrer Ordnung ändern«, wenn ihr Auftrag durch sie behindert werde. Auf diese Weise werde sie davor »bewahrt, in Situationen zu geraten, in denen sie bestochen oder erpreßt werden könnte«. Ohne Errichtung einer »christlichen Front« sei der »nichtchristlichen Gesellschaft [...] hilfsbereit und besonnen«, nicht »ängstlich oder gehässig« zu begegnen. Wie die *Zehn Artikel* betonten die *Sieben Sätze* das »Kreuz Jesu Christi« als Zentrum kirchlicher Hoffnung und Ausgangsort kirchlichen Dienstes, aber auch in »Erwartung einer heilen Welt«. Was 1963 gegen jedweden politisch-oppositionellen Einfluss der Kirchen gerichtet und deshalb von der SED-Spitze auch gewünscht war, wäre heute daraufhin zu befragen, inwieweit Kirche selbst oder das Ziel der Verkündigung für ihr Handeln leitend sind. Kirche, so betonen die *Artikel* und die *Sätze* gleichermaßen, hat zu dienen und nicht zu herrschen und gesellschaftliche Positionen gerade nicht zu ihrem Handlungszentrum zu machen.

Schließlich wäre das prominent von Heino Falcke stark gemachte, von Dietrich Bonhoeffer abgeleitete Konzept »Kirche für andere«⁸⁰ bedenkenswert,

⁷⁸ Kirchliches Jahrbuch 90 (1963), 194–198; kommentierte Zusammenfassung bei MAU, Protestantismus (s. Anm. 21), 83f.

⁷⁹ Satz 1 fordert in der für Hanfried Müller typischen Manier zugleich, die Kirche müsse sich selbst verleugnen, wenn sie die Welt lieben wolle. Schließlich habe Gott sich in Jesus Christus »selbst verleugnet und die Welt geliebt«. Diese gleichzeitige Selbstverleugnung und Liebe zur Welt gebe Gott der Kirche »in allen Gesellschaftsordnungen«. Kirchliches Jahrbuch (s. Anm. 77), 195.

⁸⁰ Vgl. HEINO FALCKE, Christus befreit – darum Kirche für andere. Hauptvortrag bei der 4. Tagung der I. Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR in Dresden

auch wenn damals in erster Linie der Einsatz für entrechtete Randgruppen unter der Diktatur der Partei der Arbeiterklasse gemeint war. Haupttenor war die Befreiung zum Dienst und die – immer kritische – Solidarität mit der Gesellschaft.

Wenn ich diese Punkte hier erwähne, dann weil es sich um theologische Konzepte handelt, die nicht das Überleben der Kirche, sondern in einer zunehmend kirchenabgewandten bis -feindlichen Gesellschaft die christliche Verkündigung und den christlichen Handlungsauftrag als Zeugnis und Dienst in den Mittelpunkt stellen. 1971 sprach der Magdeburger Bischof Werner Krusche ausdrücklich davon, Kirche dürfe in den Konflikten der Welt niemals selbst Partei werden, sie müsse aber Partei ergreifen. Und er fasste den ekklesiologischen Tenor der genannten Ansätze mit der Warnung zusammen, dass eine Kirche, indem sie »überleben will, [...] überlebt« sei.⁸¹ »Indem« Königherrschaft Christi, so eine theologische Studie von 1980, als »Herrschaft des Gekreuzigten verstanden« werde, sei es »den Kirchen verwehrt, für sich selbst Macht zu beanspruchen«. Sie werden im Gegenteil nicht zu herrschen, sondern zu dienen bestrebt sein und sich derer annehmen, »die der Macht oder Willkür anderer wehrlos ausgesetzt sind«.⁸²

Welche textuelle und intentionale Reihung liegt in heutigen kirchlichen Konzepten vor? Welche Rolle spielt das Wort von Zeugnis und Dienst in einer konfessionslosen Gesellschaft, wo der Dienst als Diakonie⁸³ unhintergehbarem und weiter wachsendem Professionalisierungsdruck und Ökonomisierung ausgesetzt ist und das Zeugnis sich nicht auf ein religiöses Elementarvokabular in der Gesellschaft stützen kann, sondern vor den drei genannten Barrieren steht? Kann es fruchtbar gemacht werden, dass die Haltung kritischer Solidarität damals davon ausging, dass eine Synthese von Kultur, Recht, Staat, Religion/Kirche eben nicht vorlag? Wird heute nicht erneut und nach wie vor – theologisch und kirchlich – eine solche Synthese entgegen allen aktuellen Trends quasi-freikirchlicher Institutionalität ange-

vom 30. Juni bis 4. Juli 1972, in: DEMKE u. a., Anpassung (s. Anm. 20), 14–33, vgl. dazu auch MAU, Protestantismus (s. Anm. 21), 110f.

⁸¹ WERNER KRUSCHE, Diener Gottes, Diener des Menschen. Referat auf der Vollversammlung der KEK 26. 4.–3. 5. 1971 in Nyborg, in: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 98 (1971), 355–364.

⁸² ROGGE/ZEDDIES (s. Anm. 75), 18 sowie 27.

⁸³ Weiterführend und unter besonderer Berücksichtigung des ostdeutschen Kontextes PETER GEORG ALBRECHT, Professionalisierung durch Milieuaktivierung und Sozialraumorientierung? Caritas-Sozialarbeit in der Entwicklung, Wiesbaden 2008, besonders 11–21.

strebt und der Fall des Ostens als Abweichung der erwünschten Regel betrachtet?

Entscheidend wird dabei nicht nur bleiben, inwieweit die Selbstsorge geschweige Restitution von Kirche ihr Handeln bestimmt. Ebenso entscheidend wird die theologisch-anthropologische Grundentscheidung sein, ob die Areligiosität des überwiegenden Teils der ostdeutschen Bevölkerung anerkannt oder als Ausnahme von der Regel des *per se* für religiös gehaltenen Menschen angenommen wird, dem das »Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit«⁸⁴ im Sinne Schleiermachers eignet. Wird das exemplarische Selbstzeugnis des durchaus kirchenfreundlichen Leipziger Autors Erich Loest, nicht Atheist, sondern *Untheist*,⁸⁵ offenbar im Sinne der religiösen Unmusikalität Max Webers, zu sein, anerkannt oder als eine falsche Selbsteinschätzung qualifiziert, weil sie theologischen Prämissen entgegensteht? Wittgensteins Einsicht, dass eine erkennbare außersprachliche Wirklichkeit auf der Ebene der Erfahrung, eines Erlebnisses oder eines Gefühls, das Sprache konstituieren würde, nicht sprechbar ist,⁸⁶ und die davon ableitbare Kritik an der axiomatisch in die Prolegomena kulturprotestantischer Dogmatiken gesetzte anthropologische Begründung von Religion im Sinne Schleiermachers scheint durch den *homo areligiosus* gleichsam empirisch bestätigt worden zu sein – durch einen nicht religiösen Menschen nämlich, der sich nicht oder nur dann als defizitär empfindet, wenn ihm dieses Defizit als Mangel, nämlich als Abwesenheit von Fülle aufgedrängt wird. Wird dieser (Ost-) Mensch aber weiterhin als *homo religiosus* betrachtet, der sozusagen sein Wesen verfehlt, muss er für substantiell defizitär gehalten werden. Man müsste versuchen, auf der Basis dieses weder empirisch, noch metaphysisch klar belegbaren oder evidenten Defizits eine nachträgliche Religionisierung zu betreiben. Dies wäre nichts anderes als die Entsprechung des genannten Versuchs einer Restitution der Volkskirche nach 1990. Die institutionelle und anthropologische Grundlegung beider Versuche würde die Faktizität des sich selbst (in der Regel) nicht defizitär empfindenden Menschen in einer kirchenfremden Gesellschaft in Ab-

⁸⁴ Diese Figur ist durch die früher nachweisbare Behauptung einer »Empfindung unserer gänzlichen Abhängigkeit von Gott« durch Johann Joachim Spalding zu ergänzen, vgl. ALBRECHT BEUTEL, Frömmigkeit als »Empfindung unserer gänzlichen Abhängigkeit von Gott«. Die Fixierung einer religionstheoretischen Leitformel in Spaldings Gedächtnispredigt auf Friedrich II. von Preußen, in: ZThK 106 (2009), 177–200.

⁸⁵ Zitiert bei TIEFENSEE, *Homo areligiosus* (s. Anm. 47), 208 f. Loests Sohn hat Theologie studiert.

⁸⁶ Vgl. WITTGENSTEIN, *Untersuchungen* (s. Anm. 57), 390–395 (Nr. 244–263).

rede stellen oder schlicht ignorieren. Demgegenüber würde, sofern sich Kirche in staatlich privilegierter gesellschaftlicher Position befindet, eine hegemoniale Identifikation herbeizuführen versucht, indem danach gedrängt würde, die ehemals gespaltene Repräsentation des nichtreligiös/nichtwestlichen Ostdeutschen zu dekonstruieren, um sie hernach durch das axiomatisch von Schleiermacher abgeleitete Bild des *homo religiosus* zu ersetzen. Das mag im Einzelfall gelingen, wenn ein Defizit empfunden oder erfolgreich in den Partner, der dann Missionsobjekt im klassischen Sinne wäre, implementiert wird. Aus der Perspektive der von Daniel Cyranka⁸⁷ beschriebenen einseitigen Missionierung als Transmission eines Inhalts auf ein Objekt liefe die Zuschreibung eines Defizits auf die Schaffung eines Mangels oder einer Leere hinaus, die dann mit einem zu setzenden Inhalt gefüllt würde. Eine solche Füllung wäre nichts anderes als ein hegemonialer Akt.⁸⁸ Er liefe überdies auf die theologische Nichtanerkennung der Situation hinaus, die wie beschrieben mehrfach gebrochen ist und vom Spiel der Achsen Macht-Wissen-Ethik figuriert wird.

In dem von Eberhard Tiefensee schon vor Jahren als Gespräch monierten ›heißen Pluralismus‹ in der Ökumene hätte Mission im klassischen Sinne von Transmission keinen Platz. Vielmehr ginge es darum, in diesem Gespräch im Rahmen einer ›Ökumene der dritten Art‹ die Positionen wechselseitig zu nächst anzuerkennen und so zur Disposition zu stellen, dass eine kommunikative Offenheit angesteuert wird, deren Ausgang den Gesprächspartnern während des Gesprächs unbekannt bleibt.⁸⁹ In einer solchen Kommunikation bestünde nicht die oben zitierte Sorge um die Existenz von Positionen und Institutionen, das Wort des Evangeliums würde von diesen Sorgen freigestellt. In einem solchen Gespräch wäre auch nicht mit dem Widerstand – oder der Gleichgültigkeit – eines substanziell defizitär angesehenen Menschen zu rechnen, der empört auf den Verdacht reagierte, er könne sich den Sinn des Lebens nicht erschließen, sei moralisch instabil und besitze »keine verlässliche Orientierung für ein erfülltes Leben«. ⁹⁰ In einem Gespräch auf dem Niveau

⁸⁷ Siehe seinen Beitrag in diesem Band.

⁸⁸ Vgl. ERNESTO LACLAU, Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun? In: Mesotes 4 (1994), 157–165, hier: 164.

⁸⁹ TIEFENSEE, Homo areligiosus (s. Anm. 47), 213–215 [Hervorhebung bei Tiefensee].

⁹⁰ Leserbrief von Dr. DIETMAR WEIDER »Zu ›Haseloff hält Kanzelrede‹, in: Mitteldeutsche Zeitung vom 18. April 2013. Hier zitiert Weidner die drei genannten Thesen des der römisch-katholischen Kirche angehörenden Ministerpräsidenten (und gedienten Bausoldaten) Sachsen-Anhalts, Reiner Haseloff (CDU), und kommentiert: »Genau in dieser Urteils-

der »Ökumene der dritten Art« würde ein »dritter« Raum geöffnet, in dem sich die Kommunikanten nicht mit der Voraussetzung unveränderlicher Identitäten begegnen. Mit dem von Tiefensee angeregten Konzept würde über raschenderweise der poststrukturalistisch-diskurstheoretischen Einsicht Rechnung getragen, dass Identitäten nicht *per se* festgelegt, sondern recht eigentlich dynamische, »fluide« Positionierungen sind. Darüber hinaus würde dem Imperativ evangelischer Freiheit entsprochen: Das in der Historizität unerbittlicher Notwendigkeiten und Zwangsläufigkeiten verharrende Subjekt ist gerufen, sich nicht durch erneute historische Kontexte begrenzen und normieren zu lassen, sondern sich in einen stets geöffneten Raum angstfreier Kommunikation zu begeben – wissend um die Historizität der eigenen historischen Prägungen,⁹¹ aus der der Glaube an den aus der Historizität Auferstandenen befreit.

5 KIRCHE UND STAAT

Bereits 1992 hat Trutz Rendtorff die Frage-These aufgestellt, ob man die DDR Kirche nicht als »unter sozialistischen Bedingungen neu aufgelegtes Staatskirchentum« verstehen könne, in der es um ein »inniges Zusammenarbeiten im Interesse des DDR-Gemeinwohls, bei dem unter der formal geltenden Trennung von Kirche und Staat gerade diese Zusammenarbeit auf dem informellen Weg in vielleicht hohem Maße notwendig war«. ⁹² Man wird diese These aus verschiedenen Gründen erheblich modifizieren müssen, nicht nur wegen der phasenweise angestrebten Liquidierung der Kirche(n) in der DDR, sondern auch wegen der heterogenen Zusammensetzung der einzelnen Landeskirchen, Kirchenleitungen und Gemeinden. Aber trotz der unter Punkt drei genannten *Zehn Artikel* und *Sieben Sätze* ist für das Verhältnis Staat – Kirche

überheblichkeit, die letztlich allen Religionen zu eigen ist, sind seit ihrer Entstehung die schlimmsten Feindschaften entstanden und ausgetragen worden. Ich achte jeden Christen, solange er nicht versucht, mich in die Ecke zu stellen.«

⁹¹ Nach Bhabha führen Hybridität und Mimikry zum »Verblässen der Identität und ihrem fingierten Einschreiben« in die Position des anderen. Die »Logik des Supplements« endet aber nicht in »Geschichtslosigkeit«. HOMI K. BHABHA, Fanon (s. Anm 54), 83, 85.

⁹² Vgl. TRUTZ RENDTORFF (Hrsg.), *Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR. Ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien*; Vorträge und Diskussionen eines Kolloquiums in München, 26.–28. 3. 1992, Göttingen 1993, 242.

natürlich erkennbar, dass Kirche in der DDR mit dem Recht »ihrer« Christen stets ihr eigenes Recht eingeklagt und sich stets in einer Lage bewegt hat, in der sie entrechtet oder minderberechtigt war. Das hat damals ihre Attraktivität in kirchenfernen oder kirchenperipheren, ebenfalls aber minderberechtigten Gruppierungen erhöht. Als nach dem Ende der DDR Rechtssicherheit hergestellt wurde, ging nicht nur diese Solidarität der Minderberechtigten zu Ende, es wurden nun auch die staatskirchenrechtlichen Fundamente des Westens übernommen. Durch den Anschluss an die EKD verbanden sie sich mit der Erfahrung jahrzehntelanger Minderberechtigung. An die Stelle der eigenen Erfahrung rückten die nun wiedererlangten, als naturgegeben angesehenen und privilegierten Rechte. Die Konsequenzen der Einheit Deutschlands für die kirchliche Vereinigung wurden nach 1989 durchaus theologisch als Effekt göttlichen Wirkens in der Geschichte überhöht⁹³ – als Pendant zu der theologisch affizierten Rede von der »Protestantischen Revolution«.

Inwieweit wirkte und wirkt die DDR-Geschichte als Grundlegung einer Wiedergutmachungsnarrative nach der Benachteiligungserfahrung? Verharrt die schon damals wie auch jetzt minoritäre Kirche des Ostens im einstmaligen missachteten Privileg der Bevorzugung durch den Staat? Und erschöpft sich in diesem nach wie vor – und noch – erfüllten Bedürfnis nach rechtlicher und privilegierter Verankerung auch die Präsenz von Kirche? In welchem Verhältnis steht der Zeugnis-Auftrag zum privilegierten Rechtsstatus? Es steht außer Frage, dass die Übertragung der in der majoritär kirchlichen Gesellschaft des Westens herrschenden Staat-Kirche-Regelungen auf die kirchlich-minoritäre Ost-Gesellschaft als anachronistisch und teils als feindliche Übernahme empfunden worden ist. Schon im Vorfeld der von führenden Kirchenvertretern unterstützten und desaströs gescheiterten Berliner Volksabstimmung »Pro Reli« warnte der Professor für Öffentliches Recht und Rechtsphilosophie Bernhard Schlink die Kirche(n) nachdrücklich davor, ihren missionarischen Auftrag mit rechtlichen Mitteln durchzusetzen.⁹⁴ Die Beob-

⁹³ Noch 1994 betrachtete der langjährige Präses der Synode der Kirchenprovinz Sachsen, (1990) Vizepräsident der ersten freigewählten Volkskammer der DDR und (ab 1994) SPD-Ministerpräsident von Sachsen-Anhalt die kirchliche – nicht die politische – Situation so: »Diese neugewonnene Gemeinsamkeit ist ein Geschenk Gottes.« REINHARD HÖPPNER, Es gilt das gesprochene Wort. Grußwort an die 5. Tagung der VIII. EKD-Synode im November 1994, in: Die Zeichen der Zeit. 49 (1995), Heft 2, 56f., Zitat: 56.

⁹⁴ Vgl. BERNHARD SCHLINK, Die Kirchen haben schon verloren, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 15. 1. 2009, abrufbar unter <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/f-a-z-gastbeitrag-die-kirchen-haben-schon-verloren-1754303.html> (Stand: 18. 4. 2013).

achtung, dass die Konfessionslosigkeit heute in den Ländern am höchsten ist, wo die Kirchen dem Staat am nächsten waren, ob nun als politischer Gegner unterdrückt, vereinnahmt und korrumpiert (Tschechien) oder als Staatskirche (Schweden) privilegiert – gibt Schlink vollauf recht. Kann man eine distanzierte oder gleichgültige Bevölkerung mit Rechtsargumenten gewinnen? Was würde geschehen, wenn die Privilegien oder auch der innerdeutsche Finanzausgleich wegfallen würde? In Sachsen-Anhalt wird seit März/April 2013 von der Landesregierung, der mehrere Christen und zwei Theologen angehören, von den einzelnen Ministerien offen gefordert, die staatlichen Zahlungen an die Kirchen auf den Prüfstand zu stellen.⁹⁵ Bevor kirchlicherseits unerwünschte politische Entscheidungen getroffen werden und ohne damit Präjudikationen hervorrufen zu wollen – müssten nicht solche Szenarien gerade auch auf denkbare positive Effekte diskutiert und nicht länger ignoriert werden? Es ginge dabei nicht nur um eine womöglich nachgeholte pragmatische Reaktion. Gerade im Kontext zu dem oben problematisierten Verhältnis zwischen Selbstsorge und Verkündigungsdienst wären neue, vielleicht unerwartet fruchtbare Denkrichtungen beschreibbar.

6 KIRCHE ALS INSTITUTION(EN): APPARAT UND BASIS

Dass die Kirchen seit dem 19. Jahrhundert an einer Zentralisierung von Institutionen und an überregionalen und überkonfessionellen Zusammenschlüssen gearbeitet haben, ist natürlich eine Tradition, die nicht auf die DDR reduziert werden kann. In der DDR lag das Interesse an starken überregionalen Kirchenbünden, der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in der DDR (VELKDDR), dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) und dem Spezialfall der Evangelischen Kirche der Union-Ost (EKU-Ost), sicherlich auch daran, als Kirche gegenüber dem SED-Staat möglichst mit einer Stimme zu sprechen, um kräftig gehört zu werden. Nicht zuletzt deshalb war der BEK nicht im Sinne der SED und genau aus diesem Grund verhinderte der maß-

⁹⁵ Vgl. KAI GAUSELMANN, Praller Klingelbeutel in Sachsen-Anhalt, in: Mitteldeutsche Zeitung vom 1. 4. 2013; einen Monat zuvor hatte die Linkspartei im Magdeburger Landtag einen entsprechenden Antrag auf Überprüfung und Überarbeitung der staatskirchlichen Vereinbarungen aus den 1990er Jahren angekündigt, vgl. HENDRIK KRANERT-RYZY, Linke will Kirchen ans Geld, in: Mitteldeutsche Zeitung vom 9. 3. 2013, sowie RALF BÖHME, Zahlungen als Ausgleich für Enteignungen, in: ebd., vom 6. 4. 2013; Sachsen-Anhalt: Zuschüsse überprüfen, in: Glaube und Heimat vom 7. 4. 2013, 2.

geblich vom Staat geförderte Thüringer Sonderweg lange Zeit eine einheitliche Stimme.⁹⁶ Mit dem Ende der DDR ist der BEK in die EKD so eingegangen, dass aufgrund eines Gutachtens des Tübinger Kirchenrechtlers Martin Heckel die Mitgliedschaft der Landeskirchen auf dem Gebiet der ehemaligen DDR in der EKD lediglich reaktiviert und – genauso wie im Falle der beiden deutschen Staaten – auf ein Zusammenwachsen beider Institutionen verzichtet worden ist.⁹⁷ Die wiedervereinigte EKU vergrößerte sich zur UEK, die VELKD ist zusammengewachsen. Trotz schon damals vorhandener Stimmen, die vor einem allzu schnellen Beitritt warnten und den mangelnden Reformwillen der West-EKD als Grund ansahen,⁹⁸ wird diese Zentralisierung und Konzentration kirchlichen Handelns auf institutionelle Unifizierungen bis in unsere Tage als Erfolgsgeschichte⁹⁹ angesehen.

Bereits in der DDR drifteten die Bestrebungen nach überregionaler und landeskirchlicher Institutionalität und die Interessen an der Kirchenbasis auseinander. Die zuweilen konspirativ erscheinenden Geheimverhandlungen zwischen Kirchenfunktionären und Staatsfunktionären wurden nicht erst nach 1990 misstrauisch betrachtet, und zwar von Gemeinden und vor allem von den kirchlich-alternativen Gruppen. Unabhängig von der DDR-Geschichte, die den Hang zu Zentralität und Institutionalität weiter gefördert hat, wäre nach dem Verhältnis zwischen den Ämtern und der Basis zu fragen. Aus welchem Grund überhaupt soll es gut und richtig sein, ein Hauptaugenmerk kirchlicher Tätigkeit auf die Vergrößerung, damit zwangsläufig einhergehend: Hierarchisierung und Veramtung, von Kirche zu legen, wo doch auf der anderen Seite die Basis ständig schrumpft?

Die problematischen Erfahrungen mit »Kirche von unten« im Hiatus zu »Kirche oben« wären nicht nur im Blick auf Finanzverteilungen in bloße Leitungs- und Verwaltungseinheiten zu betrachten, sondern eben angesichts des »eigentlichen« kirchlichen Lebens »unten« gegenüber einer öffentlichen

⁹⁶ Vgl. dazu CHRISTIAN DIETRICH, Die Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 1968/69, in: SEIDEL, Jahre (s. Anm. 17), 23–34; sowie MAU, Protestantismus (s. Anm. 21), 92–108; BESIER, Vision (s. Anm. 12), 21–60.

⁹⁷ Vgl. MARTIN HECKEL, Die Vereinigung der evangelischen Kirche in Deutschland. Tübingen 1990; Überblick bei MAU, Protestantismus (s. Anm. 21), 214–218.

⁹⁸ So von der langjährigen Präses des BEK, Rosemarie Cynkiewicz. Vgl. J. F. GERHARD GOETERS/JACHIM ROGGE (Hrsg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Ein Handbuch. Bd. 3: Trennung von Staat und Kirche. Kirchlichpolitische Krisen. Erneuerung kirchlicher Gemeinschaft (1918–1992), Leipzig 1999, 744.

⁹⁹ Vgl. oben Anm. 93.

Repräsentation, die in einer unverhältnismäßigen Beziehung zueinander stehen. Wenn die Kirche (Landeskirche, Kirchenbund) sich um ihre Selbstbehauptung sorgt – sorgt sie sich um ihre Leitungen oder um ihre Gemeinden? Wie sieht es mit Leitungslegitimationen aus, wenn die Olof-Klohr-Prophezei eingetreten sein wird, dass Kirche unter 10% der Bevölkerung gefallen sein wird? Ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Konservierung – und womöglich weiteren Zementierung – aus volkskirchlichen Verhältnissen stammender Kirchenstrukturen und einer vielerorts und bald (fast) überall minoritären Ortsgemeindebasis wirklich schon hinreichend gestellt und untersucht worden? Landeskirchen und Kirchenbünde wachsen »oben« zusammen – aber: cui bono?

7 AUSSICHT

Mit diesen in fünf Punkten zusammengefassten Fragehinsichten ist versucht worden, den Horizont auf Probleme zu eröffnen, die mit der Geschichte von Kirchen und Christen in der ehemaligen DDR und deren Ende zusammenhängen. Es geht nicht um die Präsentierung von fertigen Antworten, von Forschungsergebnissen oder geschlossenen Konzepten. Die heute in kirchlicher und akademischer theologischer Verantwortung stehenden Akteure und natürlich auch die Gemeinden gehören entweder selbst der Generation der Mitlebenden an oder sind von dieser Generation und deren Erfahrungen geprägt. Die Probleme, vor und in denen Kirche auf dem Gebiet, das wegen dieser Prägungen nach wie vor mit dem Attribut »der ehemaligen DDR« beschreibbar ist, können kaum übersehen werden. Eine von Forderungen sowohl nach Tribunalen wie auch nach eiligen Schlussstrichen freie Debatte über die strukturellen, institutionellen, lebensbiographischen Verwobenheiten und Zusammenhänge wäre ein Chance, die kritische Reflexion über die heutige Existenz von Kirche und Christen in der Konfessionslosigkeit – neu – zu befruchten.

ANHANG

WORKSHOP: AUFGEARBEITETE VERGANGENHEIT?¹⁰⁰

KIRCHE IN DER DDR ALS PROBLEM DER KIRCHE HEUTE

Thesen und Fragen

1 Kirche und SED-Staat

- 1.1 Hat die Debatte um die Rolle der Kirche(n) in der DDR zur Entkonfessionalisierung beigetragen?
- 1.2 Angesichts der Enthüllungsattacken seit den 1990er Jahren: In welchem Verhältnis stand die »Demut« des Einräumens gegenüber dem apologetischen »Dennoch« der Verteidigung kirchlicher corporate identity?
- 1.3 Hat sich die DDR-Debatte auf die Auswanderung der Gruppen wie auch ihrer politischen Spiritualität ausgewirkt?
- 1.4 Sind die Kirchen zu nachsichtig mit belasteten Fällen umgegangen?
- 1.5 Gab es eine »Verknappung« auf den MfS-Sektor?
- 1.6 War/ist das Verhältnis zwischen »Täter«-Schutz und »Opfer«-Rehabilitierung innerkirchlich angemessen?
- 1.7 Gab es ungenutzte Möglichkeiten für die Öffnung und Versöhnung der Kirchen,/Gemeinden gegenüber ehemaligen Systemträgern oder Parteigängern?

2 Konfessionslosigkeit und Atheismus

- 2.1 Die Konfessionslosigkeit in der ehemaligen DDR ist nur partiell auf die atheistische Ideologie der SED zurückzuführen.
- 2.2 Nach 1990 verbanden sich Nichtwestlichkeit und Nichtkonfessionalität im differenziellen Identifikationsprozess der Neubundesbürger – als Selbst- und Fremdzuschreibung.
- 2.3 Der Entkonfessionalisierung folgte keine alternative »Religionisierung«. Es gibt keine Konfession der Konfessionslosen.
- 2.4.1 Neubundesbürger setzen in der Regel wie in der SED-Propaganda Aufklärung, Wissenschaft und Atheismus in eins.
- 2.4.2 Umgekehrt werden Unaufgeklärtheit, Unwissenschaftlichkeit und Religion/Kirche in eins gesetzt.
- 2.5 Sind die Grenzen »wissenschaftlicher« Kritik gegenüber religiösen Wirklichkeitserklärungen transparent und vermittelbar?

¹⁰⁰ Stattgefunden an der Theologischen Fakultät Halle am 17. 1. 2013. Theologische Tage »Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie in säkularem Kontext«.

3 Homo areligiosus und kontextuelle Theologie

- 3.1 Der homo areligiosus besitzt eine rationale, eine pekuniäre und eine »existenzielle« Barriere gegenüber Kirche und Religion. Lassen sich diese Barrieren auflösen?
- 3.2 Der nichtkonfessionelle und nichtreligiöse Mensch des »Ostens« muss theologisch konsequent ebenso anerkannt werden wie die »quasi-freikirchliche« Situation der Kirche(n). Eine Restitution von Volkskirche ist nicht zu erwarten.
- 3.3 Theologische Entwürfe aus der DDR (Hamel, Zehn Artikel, Sieben Sätze, Kirche für andere) sind konsequent von einer konfessionslosen Gesellschaft ausgegangen und haben gefordert:
 - Annahme, nicht Anpassung an die Situation
 - Absage an innere Emigration
 - Warnung vor der Politik und Staatsfixierung
 - Hauptgewicht kirchlichen Handelns: Verkündigung, Mitmensch, nicht Kirche
 - Verkündigungswort nicht schützen, sondern freigeben
 - Verkündigung nicht von Rechtsrahmen abhängig machen
 - Verkündigung ist Dienst als kritische Solidarität
- 3.4 Inwieweit ist die Synthese Kultur/Staat/Religion/Kirche trotz der konfessionslosen Situation noch handlungsleitend?
- 3.5 Inwieweit verharren Kirche/Gemeinden in der abgeschotteten Situation, die von der SED erzwungen wurde?

4 Kirche und Staat

- 4.1 Ist das Rechtsverhältnis der Kirchen zum (neu-)bundesdeutschen Staat als anhaltende Inanspruchnahme einer Privilegierung beschreibbar, die vom SED-Staat permanent verletzt worden war? Dient DDR-Geschichte als Legendierung und Legitimation der wiedergutmachten Privilegierung?
- 4.2 Wie verhält sich die Minoritätssituation der Kirchen zu ihrer Privilegierung?
- 4.3 Wird die Präsenz der Kirche(n) und ihres Auftrags durch die staatliche Privilegierung negativ beeinflusst?

5 Kirche als Institution(en)

- 5.1 Schon in der DDR klafften Zentralität, Institutionalität, überregionale Zusammenschlüsse und Gemeindebasis auseinander.
- 5.2 Weitere Zentralisierung, Veramtung und Unifizierung der institutionalisierten Kirchen ist (nicht nur) gegenüber der geschrumpften Gemeindebasis nicht plausibel.
- 5.3 Ist eine um institutionelle Selbstbehauptung ringende Kirche noch an der »Basis«?
- 5.4 Landeskirchen, Kirchenbünde, Sprengel wachsen »oben« zusammen – cui bono?