

aus
politik
und
zeit
geschichte

beilage
zur
wochen
zeitung
das parlament

Jürgen Plöhn
Die Denkschriften
der Evangelischen Kirche
in Deutschland

Anton Rauscher
Die Katholische Kirche
im Spannungsfeld von
Gesellschaft und Politik

Reinhard Henkys
Staat und Kirchen
in der DDR

ISSN 0479-611 X

B 2/85
12. Januar 1985

Jürgen Plöhn, Dipl.-Pol., M. A., geb. 1957; Studium der Politik- und Rechtswissenschaft in Hamburg und St. Louis; 1981/82 University Fellow der Washington University in St. Louis; 1984/85 Aufbauhörer an der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer, Konrad-Adenauer-Stipendiat.

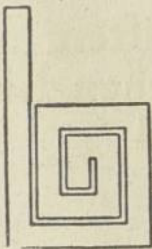
Veröffentlichungen u. a.: Das Staatsverständnis des DGB, in: Thomas Walter (Hrsg.), Gewerkschaften und Demokratie, Walberberg 1982; Ehemalige Bundestagsabgeordnete als Ministerpräsidenten der Länder — ein etabliertes Karrieremuster, in: ZParl, (1984) 2; Enquete-Kommission: Grenzen und Leistungsvermögen am Beispiel der Kommission zum Jugendprotest, in: ZParl, (1985) 1.

Anton Rauscher, Dr. theol., lic. phil., geb. 1928; Studium der Philosophie, Theologie und der Christlichen Gesellschaftslehre an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, Studium der Nationalökonomie an der Universität Münster; seit 1971 o. Prof. für Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Augsburg; seit 1963 Direktor der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach.

Veröffentlichungen u. a.: Die soziale Rechtsidee und die Überwindung des wirtschaftsliberalen Denkens. Hermann Roesler und sein Beitrag zum Verständnis von Wirtschaft und Gesellschaft, München — Paderborn — Wien 1969; Die Eigenart des kirchlichen Dienstes. Zur Entscheidung der katholischen Kirche für den „dritten Weg“, Würzburg 1983; (Hrsg.) Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803—1963, 2 Bde., München 1981/82. Herausgeber der Reihen: Beiträge zur Katholizismusforschung, Paderborn, seit 1971 20 Bde.; (zus. mit Wilhelm Weber) Abhandlungen zur Sozialethik, Paderborn, seit 1969 24 Bde.; Soziale Orientierung, Berlin, seit 1979 3 Bde.

Reinhard Henkys, geb. 1928; Journalist, Leiter des Evangelischen Publizistischen Zentrums Berlin (West).

Buchveröffentlichungen u. a.: Die nationalsozialistischen Gewaltverbrechen. Geschichte und Gericht, Stuttgart 1964; (Hrsg.) Deutschland und die östlichen Nachbarn. Beiträge zu einer evangelischen Denkschrift, Stuttgart 1966; Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. Dokumente zu seiner Entstehung, Witten — Berlin 1970; (Hrsg.) Die evangelischen Kirchen in der DDR. Beiträge zu einer Bestandsaufnahme, München 1982; Gottes Volk im Sozialismus. Wie Christen in der DDR leben, Berlin 1983; (Hrsg. zus. mit V. Deile/M. Karnetzki/G. Rein) Und niemandem untertan. Heinrich Albertz zum 70. Geburtstag, Reinbek 1985.



Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Berliner Freiheit 7, 5300 Bonn 1.

Redaktion: Paul Lang, Dr. Gerd Renken, Karl-Heinz Resch, Rüdiger Thomas (verantwortlich), Dr. Klaus W. Wippermann.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstraße 62—65, 5500 Trier, Tel. 06 51/460 40, nimmt entgegen

- Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT einschließlich Beilage zum Preis von DM 14,40 vierteljährlich einschließlich Mehrwertsteuer; bei dreiwöchiger Kündigungsfrist zum Quartalsende;
- Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von DM 6,50 zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer.

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung des Herausgebers dar; sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland

I. Einleitung

Nicht nur Politologen erscheint die Klassifizierung der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland als Interessengruppen auch heute noch als rechtfertigungsbedürftig. Angeblich sprächen rechtliche Gründe sowie das Selbstverständnis der Kirchen gegen eine solche Einordnung, die gleichwohl aus sozialwissenschaftlicher Sicht geboten sei¹⁾. Zur Verdeutlichung der politologischen Problemsicht ist zu betonen, daß der Begriff des Interesses keineswegs auf die materiellen Eigeninteressen einer Person beschränkt ist, sondern eine allgemeine menschliche Handlungsorientierung bezeichnet, die insbesondere im Rahmen der politischen Willensbildung relevant ist²⁾. „Es ist dabei unwesentlich, ob die als Interessengruppe handelnde Einheit sich ihrer Wirksamkeit als Interessengruppe bewußt ist oder nicht. Sie kann vielmehr der festen Überzeugung sein, ihre Auffassungen in höchster Gerechtigkeit und orientiert an Wertvorstellungen von axiomatischer Evidenz zu bilden und demgemäß ihre Entscheidungen zu fällen. Aber selbst wenn es eine objektiv erkennbare Gerechtigkeit gäbe, könnten die altruistischen Diener dieser Wahrheit im politischen Entscheidungsprozeß nicht anders denn als Interessenvertreter (eben dieser Wahrheit) oder Glieder einer Interessengruppe auftreten.“³⁾

Unbestritten ist heute die Zugehörigkeit der Kirchen zum Bereich der Gesellschaft⁴⁾, die

ihrerseits jedoch im pluralistischen Gemeinwesen mit den staatlichen Institutionen durch den Bereich der politischen Öffentlichkeit verbunden ist⁵⁾. Andersartige Selbstinterpretationen weichen im gesamtkirchlichen Bereich zunehmend pluralismuskonformen Selbstbeschreibungen⁶⁾. Darüber sollten lautstark artikulierte Richtigkeits- und Geltungsansprüche mancher christlicher Gruppen und Teilorganisationen nicht hinwegtäuschen.

Auch der vom Grundgesetz durch Inkorporierung von Artikeln der Weimarer Verfassung den Kirchen eingeräumte Status als Körperschaften des öffentlichen Rechts (Art. 140 GG i. V. m. Art. 136 bis 139, 141 WRV)⁷⁾ vermag den Religionsgemeinschaften hinsichtlich ihrer *politischen* Betätigung keine Vorrangstellung zu geben: „Begeben sich die Kirchen ... in den weltlich-politischen Bereich, so gelten auch für sie die allgemeinen Regeln. Ihre Stellung ist insoweit prinzipiell die gleiche wie die aller sonstigen Gruppen, die versuchen, auf den politischen Prozeß einzuwirken.“⁸⁾

Stuttgart 1973, S. 533 ff., 600 ff.; Klaus Schlaich, Radikale Trennung und Pluralismus, in: Paul Mikat (Hrsg.), Kirche und Staat in der neueren Entwicklung, Darmstadt 1980, S. 427 ff.; Martin Honecker, Protestantismus und Politik, in: Hans Zacher (Hrsg.), Kirche und Politik, Düsseldorf 1982, S. 118 ff.

⁵⁾ Winfried Steffani, Pluralistische Demokratie, Opladen 1980, S. 117.

⁶⁾ Axel Frhr. v. Campenhausen, Staatskirchenrecht, München 1983², S. 238 f.; Ludwig Raiser, Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland als Wahrnehmung des Öffentlichkeitsauftrages der Kirche, in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland (Denkschriftensammlung), Bd. 1/1, Gütersloh 1981², S. 9 ff.

⁷⁾ Dazu Klaus Meyer-Teschendorf, Der Körperschaftsstatus der Kirchen, in: Paul Mikat (Anm. 4), S. 498 ff.

⁸⁾ Konrad Hesse, Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Heidelberg 1984¹⁴, Rdnr. 474.

¹⁾ Jürgen Weber, Die Interessengruppen im politischen System der Bundesrepublik Deutschland, Stuttgart 1977, S. 154 ff.; Klaus von Beyme, Interessengruppen in der Demokratie, München 1980⁵, S. 83 f.

²⁾ Klaus von Beyme (Anm. 1), S. 86; Peter Massing/Peter Reichel (Hrsg.), Interesse und Gesellschaft, München 1977.

³⁾ Winfried Steffani, Parlamentarische und präsidentielle Demokratie, Opladen 1979, S. 33.

⁴⁾ Wolfgang Huber, Kirche und Öffentlichkeit,

II. Historischer Hintergrund

Luthers Schriften über Kauf und Wucher, an den christlichen Adel, über das Schulwesen oder seine Briefe an verschiedene Landesfürsten haben keine kontinuierliche Tradition evangelischer Stellungnahmen zu politischen und sozialen Fragen der Zeit begründen können. Erst nach der Etablierung einer eigenständigen Organisation der evangelischen Kirche aufgrund der Weimarer Verfassung diskutierten nicht mehr nur einzelne kirchliche Gruppen, sondern auch gesamtkirchliche Institutionen über soziale und politische Gegenwartfragen⁹⁾. Um eine kritische Distanz zum Staat zu gewinnen, benötigte der deutsche Protestantismus darüber hinaus die Erfahrungen des nationalsozialistischen Kirchenkampfes. Dieser führte insbesondere zur Verabschiedung der — 1984 wieder kontrovers diskutierten — Theologischen Erklärung von Barmen durch die Synode der Bekennenden Kirche¹⁰⁾.

Die neue Grundhaltung gegenüber dem Staat zeigte sich deutlich an der „Denkschrift der Vorläufigen Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche an den Führer und Reichskanzler“ vom 28. Mai 1936¹¹⁾. In diesem Schreiben protestierte die Bekennende Kirche gegen die nationalsozialistische Prägung aller Lebensbereiche und die damit verbundene „Gefahr der Entchristlichung“. Es war somit ein Dokument der Abwehr. Andere Akzente setzte die vom lutherisch geprägten Freiburger „Bonhoeffer-Kreis“ verfaßte Studie „Politische Gemeinschaftsordnung“ von 1943, in der eine umfassende politische Ordnung neoliberaler Prägung entworfen wurde¹²⁾.

Während diese Schrift heute dem Arbeitskreis evangelischer Unternehmer als Bezugs-

grundlage dient¹³⁾, sind die Barmer Erklärung und die Denkschrift von 1936 Ausgangspunkte für zwei andere Traditionslinien geworden: Zum einen stellen sie historische Vorbilder dar für die heutige politisch-konzeptionelle Tätigkeit der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD); zum anderen begründeten diese Dokumente eine Richtung prinzipieller Opposition, die sich über die Nachkriegszeit und die fünfziger Jahre bis in die Gegenwart fortgesetzt hat¹⁴⁾. Nach dem Zweiten Weltkrieg gab sich die evangelische Kirche mit der Grundordnung der EKD vom 13. Juli 1948 eine — bis 1969 gesamtdeutsche — Verfassung. Die Leitungsorgane sind darin in wesentlichen Aspekten nach schweizer Muster entworfen. Insbesondere ist der Rat nicht durch die Synode abberufbar, sondern auf sechs Jahre gewählt.

Für die neue gesamtkirchliche Organisation bestanden in der Bundesrepublik Deutschland die für Interessengruppen typischen Einflußmöglichkeiten auf die Politik: „eingebauter“ Lobbyismus durch nahestehende Abgeordnete, direktes und indirektes Lobbying. Für die unmittelbare Kommunikation zwischen kirchlichen Stellen und Bonner Politikern richtete der Rat zum 1. Januar 1950 die Stelle des Bevollmächtigten des Rates der EKD am Sitz der Bundesrepublik Deutschland (so die etwas eigentümliche Formulierung) ein¹⁵⁾. Der Teilnahme an der öffentlichen Diskussion politischer Fragen diente in den fünfziger Jahren eine Vielzahl relativ kurzer Erklärungen der Leitungsorgane, teil-

⁹⁾ Zum Kaiserreich: E. I. Kouri, *Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage 1870—1919*, Berlin — New York 1984; zur Weimarer Republik: Johannes Hosemann (Hrsg.), *Der Evangelische Kirchenbund in seinen Gesetzen, Verordnungen und Kundgebungen*, Berlin 1932², S. 149ff. (Quellensammlung).

¹⁰⁾ Text in: *Kirchliches Jahrbuch (KJ) 1933—1944*, S. 72f.

¹¹⁾ Text in: Kurt Dietrich Schmidt (Hrsg.), *Dokumente des Kirchenkampfes II*, 1. Teil, Göttingen 1964, S. 695ff.

¹²⁾ In der Stunde Null, Tübingen 1979.

¹³⁾ *Frankfurter Rundschau* Nr. 198 vom 28. 8. 1982.

¹⁴⁾ Art. 1 Abs. 2 GrdO EKD; Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen, Zf. 2; in: *Denkschriftensammlung* Bd. 1/1, S. 43ff.; Gustav Heinemann, *Neue Fakten und Formen des politischen Engagements der evangelischen Kirche*, in: Kurt Aland/Wilhelm Schneemelcher (Hrsg.), *Kirche und Staat*, Berlin 1967, S. 238f.; Heinz-Georg Binder, *Barmen heute — Der evangelische Christ im Staat des Grundgesetzes*, in: *epd-Dokumentation* 13/84, S. 19ff.

¹⁵⁾ Hermann Kunst, *Verbindungsstellen zwischen Staat und Kirchen. Evangelische Kirche*, in: *HdbStKirchR*, Bd. 2, Berlin 1975, S. 273ff.; Frederic Spotts, *Kirchen und Politik in Deutschland*, Stuttgart 1976, S. 126ff.; Gerd Rauhaus, *Gesprächsangebot der Kirchen an die Politik*, in: *Das Parlament*, Nr. 3 vom 22. 8. 1983.

weise aufgrund von Empfehlungen beratender Kammern veröffentlicht¹⁶⁾.

Die öffentliche Wirksamkeit dieser häufig in stark kirchlich geprägter Sprache verfaßten „Worte“ beruhte primär auf dem Ansehen der kirchlichen Institutionen. Mit der Lockerung religiöser Bindungen und wachsender Zahl der Kundgebungen mußte ihre Wirkung auf

die Öffentlichkeit freilich nachlassen¹⁷⁾. Die heftigen Kontroversen der fünfziger Jahre über die Grundzüge der politischen und ökonomischen Neuorientierung der Bundesrepublik veranlaßten die EKD, längere, argumentative Beiträge zu publizieren — als „Denkschrift“ erstmals 1962 eine Arbeit zur Eigentumsbildung.

III. Einzelne Denkschriften

1. Die Eigentumsdenkschrift

Die innere Freiheit des Menschen von seinem Besitz ist eine wesentliche Forderung des Neuen Testaments¹⁸⁾. Soziale Strukturen ließ die evangelische Amtskirche jedoch lange Zeit unbeachtet, so daß sie noch in den späten vierziger und frühen fünfziger Jahren keine wesentlichen Beiträge zur wirtschaftspolitischen Kursbestimmung etwa der CDU liefern konnte¹⁹⁾.

Innerkirchlich entstanden in der Nachkriegszeit Spannungen über die Frage der Eigentumsverteilung. An der Evangelischen Akademie Bad Boll wurde daraufhin ein aus Expertentagungen hervorgegangener Arbeitskreis gebildet, der der Kammer für soziale Ordnung ein „sozialethisches Memorandum“ vorlegte, das nach Beratungen in der Kammer dem Rat der EKD als Denkschrift zugeleitet und auf dessen Betreiben am 6. April 1962 veröffentlicht wurde²⁰⁾.

Die im Vergleich zu heutigen Arbeiten relativ schmale Studie „Eigentumsbildung in sozialer

Verantwortung“ beginnt mit einer religiösen Aussage: „Die Welt, wir Menschen und alles, was wir haben, sind ein Werk des göttlichen Schöpfers. Jeder Mensch, der Eigentum erstrebt, hat oder darüber verfügt, soll daran denken, daß er und alle Güter Gott zu eigen sind“ (Zf. 1).

Bewegt sich die Denkschrift mit dieser Feststellung noch im Bereich herkömmlicher Bibelauslegung, so geht sie mit den nachfolgenden Überlegungen zu Eigentumsfunktionen und dem sozialen Wandel in der Industriegesellschaft darüber hinaus. Sowohl die gesellschaftliche Eingebundenheit des Individuums als auch der Konsensbedarf der sozialen Ordnung seien gewachsen. Eine grob ungleiche Verteilung des Produktivvermögens gefährde den Konsens (Zf. 7—10). Daher sei die wirtschaftliche Entwicklung der Nachkriegszeit, die einseitig die Inhaber von Produktivvermögen begünstigt habe, durch staatliche Maßnahmen marktwirtschaftskonform zu korrigieren (Zf. 11—21). Konkret empfiehlt die Denkschrift die Schaffung von Sparanreizen für Arbeitnehmer und die Gewährung eines zusätzlichen Einkommensanteils, „der nicht zum Verbrauch, sondern zur produktiven Eigentumsbildung bestimmt ist und darum besonderen Bindungen unterliegt“ (Zf. 23). Am Schluß steht ein Gewissensappell: „Das Eintreten für eine Verbesserung der gesellschaftlichen Ordnung gehört zu den Diensten, über deren rechte Erfüllung wir Gott Rechenschaft schulden.“

Das Presseecho auf diese neuartige protestantische Redeweise fiel für die EKD unerwartet stark und positiv aus. Unter den Verbänden reichte die Zustimmung zunächst vom DGB,

¹⁶⁾ Verzeichnis bei Karl-Alfred Odin, Die Denkschriften der EKD, Stuttgart 1966, S. 230ff.; zu den Kammern: Hans-Peter Braune, Die Kammern der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: Zschr. f. ev. Kirchenrecht, (1976) 21, S. 131ff.

¹⁷⁾ Otto Heinrich von der Gablentz, Die versäumte Reform, Köln 1960, S. 79.

¹⁸⁾ Mk. 10, 17ff.; Lk. 12, 15; 1. Kor. 7, 29ff. u. a.

¹⁹⁾ Rudolf Uertz, Christentum und Sozialismus in der frühen CDU, Stuttgart 1981, S. 48f.

²⁰⁾ Text in: Denkschriftensammlung Bd. 2, S. 19ff.; zur Vorgeschichte: Eberhard Müller, Entstehung und Zielsetzung der kirchlichen Denkschriften zu Fragen der sozialen Ordnung, ebd. S. 8ff.; ders., Evangelische Ratschläge zur Sozialpolitik, in: Paul Collmer u. a. (Hrsg.), Kirche im Spannungsfeld der Politik, Göttingen 1977, S. 120.

der seine Kritik an der Vermögensverteilung bestätigt sah, bis zum BDA, in dessen Organ die Studie grundsätzlich ausdrücklich gebilligt wurde. Später setzte sich jedoch auf der Arbeitgeberseite eine schroff ablehnende Haltung durch; auf der Gewerkschaftseite divergierten die Stellungnahmen zwischen der IG Bau (pro) und IG Metall (contra)²¹⁾.

Die Parteien stimmten hingegen der Denkschrift einhellig zu: Die Bundesregierung und die Mehrheitsfraktionen sahen ihre Privatisierungspolitik unterstützt, die Opposition fühlte sich in ihrer Kritik bestärkt²²⁾. Die katholische Kirche stellte eine geistige Nähe ihrer Ansichten zu denen der EKD fest²³⁾, so daß ein bikonfessioneller Arbeitskreis gegründet werden konnte, der 1964 politische „Empfehlungen zur Eigentums politik“ vorlegte²⁴⁾. Sie wurden — obgleich formell eine private Erklärung — als Stellungnahme der Kirchen angesehen und trugen zu einer wesentlichen Veränderung des 312-DM-Gesetzes bei. Nachdem 1970 die Synode der EKD eine EntschlieÙung zur Vermögensbildung verabschiedet hatte²⁵⁾, ist dieses Thema durch die Organe der EKD nicht mehr aufgegriffen worden.

Aus heutiger Sicht erscheint die Eigentumsdenkschrift angesichts ihrer halbprivaten Entstehungsgeschichte, ihrer relativ begrenzten Thematik und ihres starken Bezugs auf biblische Texte lediglich als ein erster Schritt der Veränderung evangelischer Beiträge zur politischen Diskussion. Auch in verschiedenen Sachfragen setzten spätere Denkschriften andere Akzente.

²¹⁾ Zur „Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung“, in: *Der Arbeitgeber*, 14 (1962) 9; Otto Debatin, *Um die Ertragsbeteiligung der Arbeitnehmer*, in: *Der Arbeitgeber*, 14 (1962) 18; Herbert Ehrenberg, *Die Diskussion um eine gerechtere Vermögensverteilung und die Bonner Wirklichkeit*, in: *GMH*, 13 (1962), S. 724ff.

²²⁾ Zur Rezeption der Denkschrift: Peter Heyde, *Die Eigentumsdenkschrift der Evangelischen Kirche — Was ist aus ihr geworden?*, in: *Christ und Eigentum*, Hamburg 1963, S. 204ff.; Otto Suppert, *Mitbestimmung durch Eigentum*, in: *Zschr. f. Ev. Ethik*, (1963), S. 193ff. m. w. N.

²³⁾ Franz Klüber, *Eigentumstheorie und Eigentums politik*, Osnabrück 1963, S. 202f.; Oskar Klug, *Katholizismus und Protestantismus zur Eigentumsfrage*, Reinbek 1966.

²⁴⁾ Text in: *Denkschriftensammlung* Bd. 2, S. 37ff.

²⁵⁾ Text in: *Synodenprotokoll*, Stuttgart 1970, S. 294.

Hinsichtlich der Argumentationsweise ist zu beachten, daß die empfohlene Eigentums politik in der Denkschrift als Verwirklichung einer vorgegebenen, religiös geprägten Gerechtigkeit dargestellt wird: Jede Generation habe zu prüfen, „wie zwischen Recht und Unrecht in der Frage des Eigentums zu unterscheiden ist“ (Zif. 6). Infolgedessen kommt der durch Glauben und Vernunft vermittelten Erkenntnis des Guten, nicht aber der kontroversen Auseinandersetzung gesellschaftlicher Gruppen der zentrale Platz in der Politikkonzeption der Studie zu.

2. Die Ostdenkschrift

Die größte publizistische Resonanz und die intensivste wissenschaftliche Analyse hat zweifellos die Denkschrift „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn“ von 1965 gefunden²⁶⁾.

Auslösendes Ereignis für die Erarbeitung der Vertriebenen- oder Ostdenkschrift war das Bekanntwerden des „Tübinger Memorandums“ einiger protestantischer Intellektueller im Februar 1962²⁷⁾. Angesichts der Mitwirkung führender Vertreter der Kirche an der Erklärung²⁸⁾ löste die damals provokante Forderung nach einem Verzicht auf die Wiederherstellung der Grenzen von 1937 Fragen nach der offiziellen Haltung der EKD aus.

Die mit der Klärung der Problematik betraute Kammer für öffentliche Verantwortung erarbeitete daraufhin unter Anhörung, jedoch ohne direkte Einbeziehung der Vertriebenenorganisationen die Denkschrift.

Einleitend verweist der Text auf „den Umfang der menschlichen Seite der Katastrophe des deutschen Ostens“; jedoch wird zugleich an „das menschliche und geschichtliche Schicksal der östlichen Nachbarn Deutschlands“ und an die „schwere politische und moralische

²⁶⁾ Text in: *Denkschriftensammlung* Bd. 1/1, S. 77ff.

²⁷⁾ Text u. a. in: Georg Picht, *Die Verantwortung des Geistes*, Olten — Freiburg 1965, S. 411ff.

²⁸⁾ Präses Joachim Beckmann, *Kammervorsitzender Ludwig Raiser*, beteiligt auch Bischof Hermann Kunst. Zur Vorgeschichte der Denkschrift: Karl-Alfred Odin (Anm. 16), S. 147ff.; Wolfgang Huber (Anm. 4), S. 389ff.

Schuld" des deutschen Volkes gegenüber seinen Nachbarn erinnert (S. 81).

Zur heutigen Lage der Gebiete jenseits von Oder und Neiße heißt es: „Ohne Zweifel sind hier Interessen entstanden, an denen keine Überlegung vorbeigehen kann“ (S. 94). Allerdings sei die polnische Herrschaft über diese Gebiete noch nicht hinreichend legitimiert (S. 104). In der gegebenen Situation werde „das Beharren auf gegensätzlichen Rechtsbehauptungen, mit denen jede Partei nur ihre Interessen verfolgt, unfruchtbar, ja zu einer Gefahr für den Frieden zwischen beiden Völkern. Auf dieser Ebene ist der Konflikt nicht zu lösen“ (S. 109). Der erforderliche Interessenausgleich müsse mit zunehmender Zeitdauer verstärkt den Anstrengungen Polens Rechnung tragen, die neu erworbenen Gebiete in seinen Staatsverband einzugliedern.

Die vorzeitig veröffentlichte Denkschrift stieß sofort auf scharf ablehnende Erklärungen der Vertriebenenverbände. Die nachfolgende Diskussion trug Züge höchster Erregtheit. Beteiligte, Befürworter und Gegner fanden sich sowohl in der CDU/CSU- als auch in der SPD-Fraktion des Bundestages²⁹⁾.

Das öffentliche Echo veranlaßte auch die Synode der EKD, zu der Denkschrift Stellung zu nehmen³⁰⁾: Die Studie binde nicht die Gewissen nach Art einer Glaubenswahrheit. Der Gedanke einer Kollektivschuld wurde zugunsten der Vorstellung einer Haftungsgemeinschaft des Volkes zurückgewiesen. Vergeltung sei im Sinne der Denkschrift nicht einseitiger Verzicht, sondern ein Auftrag zu friedlichem Ausgleich, der vorbereitungsbedürftig sei und im konkreten Fall zugleich der deutschen Wiedervereinigung diene.

Trotz dieses Versuchs der Integration der Kritiker in die kirchliche Gemeinschaft organisierte sich eine Gruppe evangelischer Christen in einer „Notgemeinschaft“. Anlässlich der späteren parlamentarischen Beratung der

Ostverträge ließen fortbestehende Differenzen kein einmütiges evangelisches Votum zu. Erst 1975 kam auf der Synode der EKD eine mehrheitlich angenommene Erklärung zugunsten der deutsch-polnischen Folgevereinbarungen zustande³¹⁾.

Trotz ihres Alters von fast 20 Jahren wird die Ostdenkschrift noch heute von Politikern als Bezugsgrundlage genutzt³²⁾, jedoch sollte ein zentrales argumentatives Problem der Studie nicht übersehen werden: Obgleich die Denkschrift auf die Formulierung eines konkreten politischen Programms verzichtet, läßt sich ihr Inhalt kaum anders als eine Aufforderung zum vertraglich geregelten Verzicht auf die Gebiete jenseits von Oder und Neiße interpretieren. Fragwürdig ist an dieser Forderung nicht ihr materieller Gehalt, sondern ihre Deduktion aus vorgegebenen Wahrheiten: „Die Opfer, die von dem deutschen Volk erwartet werden, leistet es nur, wenn es geschichtlich denkt und *sich darin der Einsicht in eine höhere Notwendigkeit beugt.*“³³⁾

Politik erscheint hier als Vollzug eines vorgegebenen historischen Planes. Politischen Entscheidungsträgern kommt daher nur die Rolle bloßer Koordinierungstechniker zu: „So wirkt an einer politischen Neuordnung eine Reihe von rechtlichen, politischen und menschlichen Faktoren mit, deren Zusammenspiel zu dirigieren und im rechten Augenblick zu Entscheidungen zu bringen Aufgabe der politischen Führung ist ...“ (S. 119).

Ein solches Politikverständnis dürfte mit einem offenen politischen Entscheidungsfindungsprozeß unvereinbar sein und wirkt gegenüber politisch Andersdenkenden auch dann noch als Provokation, wenn ein letzter Schleier fehlender Konkretisierung über den Forderungen liegt.

3. Die Friedensdenkschrift

Bereits in den fünfziger Jahren waren in der EKD heftige Diskussionen um Krieg und Frie-

²⁹⁾ Reinhard Henkys, Die Denkschrift in der Diskussion, in: ders., Deutschland und die östlichen Nachbarn, Stuttgart — Berlin 1966, S. 39ff.; Bibliographie: Jens Motschmann, Zur Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Frankfurt 1968; Wolfgang Huber (Anm. 4), S. 409ff.

³⁰⁾ Vertreibung und Versöhnung, in: Denkschriftensammlung Bd. 1/1, S. 128ff.

³¹⁾ Erwin Wilkens, Kirchliche Mitverantwortung in Politik, Staat und Gesellschaft, in: Hans-Wolfgang Heßler (Hrsg.), Protestanten und ihre Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, München — Wien 1977², S. 125ff.

³²⁾ Abg. Uwe Ronneburger, Deutscher Bundestag Sten. Ber. 10. W. P., S. 5340 D (7. 6. 1984).

³³⁾ Denkschriftensammlung Bd. 1/1, S. 124, Hervorhebung vom Verf.

den, Wiederbewaffnung und Militärseelsorge geführt worden³⁴). Während die Synode 1958 unüberbrückbare Gegensätze unter ihren Mitgliedern feststellen mußte, legte eine Kommission der Evangelischen Studiengemeinschaft im folgenden Jahr mit den „Heidelberger Thesen“ eine Stellungnahme vor, die zur Grundlage für die weitere Diskussion in der EKD wurde³⁵).

Während der Friede als „Lebensbedingung des technischen Zeitalters“ definiert und die Lehre vom „gerechten Krieg“ verworfen wurde, machten die Thesen über den richtigen individuellen Beitrag zur Friedenserhaltung keine verbindliche Aussage. Unter Umständen könnten sowohl Wehrdienst als auch Wehrdienstverweigerung — verstanden als einander ergänzende (komplementäre) Handlungen — christlich vertretbar sein. Die Kammer für öffentliche Verantwortung hob indes 1969 gerade die problematischen Aspekte der Abschreckung, des Pazifismus und der Komplementaritätsthese hervor, die ihres Erachtens allesamt keine umfassenden Antworten auf die Probleme der Zeit geben könnten³⁶).

Angeregt durch die öffentliche Diskussion und die Initiativen des Weltkirchenrats beauftragte der Rat 1979 die Kammer, sich erneut mit der Friedensproblematik zu befassen. Im November 1981 konnte die Friedensdenkschrift veröffentlicht werden³⁷).

Nachdrücklich betonen die Autoren, daß die Bewahrung des Friedens eine *politische* Aufgabe sei (S. 49—54). Entsprechend heißt es: „Sicherheit ist offenbar noch nicht ohne, aber auch keinesfalls mehr allein durch Rüstung herzustellen“ (S. 22). In Auseinandersetzung mit den „Heidelberger Thesen“ und den Aussagen der Aktion „Ohne Rüstung leben“ führt

³⁴) Dazu ausführlicher Jürgen Plöhn, Die evangelische Kirche und der Streit um den Frieden, in: Gegenwartskunde, 34 (1985).

³⁵) Beschluß in: Berlin 1958, S. 455 f.: „Die unter uns bestehenden Gegensätze in der Beurteilung der atomaren Waffen sind tief... Wir bleiben unter dem Evangelium zusammen und mühen uns um die Überwindung dieser Gegensätze.“ — Heidelberger Thesen u. a. in: Friedensdenkschrift (Anm. 37), S. 76 ff. Die Thesen können als der Versuch einer Synthese aus den konträren Positionen verstanden werden.

³⁶) Der Friedensdienst der Christen, in: Denkschriftensammlung Bd. 1/2, S. 35 ff.

³⁷) Frieden wahren, fördern und erneuern, Gütersloh 1981.

die Kammer aus, daß trotz bislang ausgebliebener Abrüstungserfolge die Grundaussage der Thesen über die Vertretbarkeit des Waffendienstes und seiner Verweigerung vorläufig bestätigt werden muß. Zur Begründung wird auf die Unsicherheiten bei der Einschätzung derjenigen Risiken hingewiesen, die sich aus den politischen Entscheidungen für oder gegen atomare Rüstung ergäben (S. 58).

Der Wehrdienst wird jedoch nur dann als ethisch vertretbar angesehen, wenn alle politischen Anstrengungen auf eine aktive Friedenspolitik gerichtet sind. Falls der gegenwärtig vorhandene Spielraum nicht zu einer Durchbrechung der Rüstungsanstrengungen genutzt werde, „wird der Zeitpunkt kommen, wo Skandal und Risiko der Rüstungsspirale höher veranschlagt werden müssen als der Nutzen des Abschreckungssystems“ (S. 72).

Die Denkschrift setzt sich daher ein für den Aufbau einer internationalen Friedensordnung, für vertrauensbildende Maßnahmen und die Vertretung europäischer Interessen gegenüber den Großmächten. Sie empfiehlt die Prüfung eines auf Defensivwaffen gestützten Verteidigungskonzepts und fordert die Kirche in der öffentlichen Meinungsbildung zu einer aktiven Rolle auf (S. 61—75).

Die Studie fand Zustimmung vor allem bei SPD und FDP. Die CDU hielt sich zurück; die Friedensbewegung reagierte mehr oder weniger ablehnend³⁸). Innerkirchlich mißriet der Versuch einer Konsensbildung durch die Denkschrift, als im Sommer 1982 das Leitungsgremium des Reformierten Bundes in Anknüpfung an die „Frankfurter Erklärung“ der Kirchlichen Bruderschaften von 1958³⁹) die Friedensfrage in dem Sinne zur „Bekennnisfrage“ erhob, daß zu Massenvernichtungsmitteln in Besitz und Anwendung ein „bedingungsloses ‚Nein!‘, ein ‚Nein ohne jedes Ja‘“ gesagt werden müsse⁴⁰). Damit war eine Iden-

³⁸) Süddeutsche Zeitung Nr. 256 vom 6. 11. 1981, Nr. 31 vom 8. 2. 1982; Volkmar Deile, „Frieden wahren, fördern und erneuern“, in: Junge Kirche, 43 (1982), S. 19 ff.; Jürgen Moltmann, Politische Theologie — Politische Ethik, München 1984, S. 180 ff.

³⁹) Text in: Christian Walther (Hrsg.), Atomwaffen und Ethik, München 1981, S. 97 f.

⁴⁰) Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche. Eine Erklärung des Moderaments des Reformierten Bundes, Gütersloh 1982, These V.

tifikationsbasis für die evangelischen Teile der Friedensbewegung geschaffen worden. Nachfolgende Vermittlungsversuche der EKD und der Landeskirchen sind bis heute vergeblich geblieben.

Die erregte Debatte auf der letzten EKD-Synode hat gezeigt, daß die Friedensproblematik innerkirchlich keineswegs ausdiskutiert ist, sondern im vergangenen Jahr durch die Einbeziehung der Barmer Erklärung eine theoretische Vertiefung erfahren hat⁴¹⁾. Das entsprechend einer Empfehlung der Denkschrift in Auftrag gegebene und inzwischen fertiggestellte Friedensgutachten könnte der Diskussion in diesem Jahr einige zusätzliche politikwissenschaftliche Impulse geben⁴²⁾. Angesichts der Hinwendung der evangelischen Kirchen der DDR zu pazifistischen Positionen bleibt vorerst abzuwarten, ob ein einmütiges Wort von Rat und Kirchenbund anläßlich des vierzigsten Jahrestages des Kriegsendes 1985 zustande kommen wird⁴³⁾.

Im Vergleich zu den Heidelberger Thesen zeigt die aktuelle Auseinandersetzung eine stärkere Betonung der politischen Aspekte der Friedensproblematik. So spricht die Friedensdenkschrift der Amtskirche eine politisch aktive Rolle zu; 1959 war hier noch Zurückhaltung empfohlen worden. Während indes die Kammer der EKD die politischen Handlungsbedingungen in einer rechtsstaatlich-pluralistischen Demokratie bewußt akzeptiert⁴⁴⁾, lehnt es das Moderamen des Reformierten Bundes explizit ab, sich als „eine politische Kraft unter anderen“ zu verstehen⁴⁵⁾. Die Kammer ist somit gegenüber ihrer Vertriebenen denkschrift einen entscheidenden Schritt zur Anerkennung offener politischer Entscheidungsprozesse weitergegangen; das Moderamen dagegen ist mit seiner einen Verbindlichkeitsanspruch fordernden Deduktion politischer Entscheidungen aus

der Bibel hinter die Ostdenkschrift auf Positionen der fünfziger Jahre zurückgefallen.

4. Denkschriften zu ökologischen Fragen, zu Stadt und Land

Nachdem sich die Kammer für soziale Ordnung vor der Synodentagung von 1982, die dem Sinn und Wandel der Arbeit gegolten hatte, mit einer Studie zur Arbeitslosigkeit an die Öffentlichkeit gewandt hat⁴⁶⁾, sind 1984 zwei Studien publiziert worden, die Bezüge zu einer anderen bedeutenden Gegenwartsthematik — der Ökologie — aufweisen, diese Erörterungen jedoch einbinden in agrarische bzw. urbane Fragen⁴⁷⁾.

Schon die erste Landwirtschaftsstudie (1965) hatte festgestellt: „In unserer Welt hängen alle Lebensbereiche und ihre Probleme wie in einem Gewebe zusammen“ (Zf. 3)⁴⁸⁾. Dementsprechend waren soziale Fragen ebenso wie ökonomische, landschaftspflegerische und seelsorgerische Probleme erörtert worden. Das zentrale Anliegen der Studie war jedoch ein personales: Der soziale Wandel sollte von der Landbevölkerung bei angemessenen Umstellungshilfen ohne Zukunftsangst erlebt werden (Zf. 6)⁴⁹⁾.

Der wirtschaftspolitische Optimismus der ersten Landwirtschaftsstudie kann von der zweiten nicht mehr geteilt werden (Zf. 4,21—31). Die 1965 noch stärker gegebenen individuellen Anpassungsmöglichkeiten an veränderte ökonomische Rahmenbedingungen sind heute eng begrenzt. Eine Reform des EG-Agrarmarktes ist nach Ansicht der Autoren unausweichlich (Zf. 63, 144). Darüber hinaus aber stellen sich heute umwelt- und entwicklungspolitische Fragen, so daß sich ein Lösungssystem aus den vier Prinzipien der Natur- und Sozialverträglichkeit, der genera-

⁴⁶⁾ „Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen“ — Sozialethische Probleme der Arbeitslosigkeit, Gütersloh 1982.

⁴⁷⁾ Landwirtschaft im Spannungsfeld zwischen Wachsen und Weichen, Ökologie und Ökonomie, Hunger und Überfluß, Gütersloh 1984; Menschen-gerechte Stadt: Aufforderung zur humanen und ökologischen Stadterneuerung, Gütersloh 1984.

⁴⁸⁾ Die Neuordnung der Landwirtschaft in der Bundesrepublik Deutschland als gesellschaftliche Aufgabe, in: Denkschriftensammlung Bd. 2, S. 55ff.

⁴⁹⁾ Eberhard Müller, Einleitung, ebd., S. 50f.

⁴¹⁾ Frankfurter Rundschau Nr. 261 vom 7. 11. 1984.

⁴²⁾ Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 289 vom 14. 12. 1982; Nr. 250 vom 5. 11. 1984.

⁴³⁾ Skeptisch Karl-Alfred Odin, EKD-Synode in einer Zeit der Belebung im Innern und der Beruhigung nach außen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 254 vom 9. 11. 1984.

⁴⁴⁾ Friedensdenkschrift (Anm. 37), S. 49f.

⁴⁵⁾ Brief des Moderamens vom Oktober 1981, in: Moderamenserklärung (Anm. 40), S. 40.

tiven und internationalen Verträglichkeit ergeben muß (Zf. 44).

Entsprechend fordert die Denkschrift die Erhaltung einer bäuerlich geprägten Landwirtschaft (Zf. 46 ff., 145), die Betonung der Solidarität unter den Landwirten, zwischen den Erzeugern und Verbrauchern, den lebenden und nachfolgenden Generationen sowie zwischen Mensch und Kreatur (Zf. 69). Zu einem Export der agrarsozialen Probleme durch permanente Nahrungsmittellieferungen in die Dritte Welt zwecks Überschubabbaus dürfe es nicht kommen (Zf. 34, 119 ff.).

Die Weiterentwicklung der Landwirtschaft soll nach Ansicht der Kammer insbesondere unter Beachtung der Natur als „vielfältiges Gefüge“ erfolgen. Gewarnt wird indes vor einer religiösen Idealisierung der Natur als Inbegriff einer heilen Welt (Zf. 74). Vielmehr habe der Mensch als Handelnder und zugleich Mitbetroffener eine „fürsorgliche Verantwortung“ für die Schöpfung (Zf. 73, 76). So fordert die Studie einen sparsamen, umweltschonenden Umgang mit den Ressourcen, eine artgerechte Tierhaltung, einen möglichst geringen chemischen Pflanzenschutz und die Einbindung der Landwirtschaft in den Landschaftsschutz (Zf. 85, 98 ff., 100 ff., 145 ff.). Besondere öffentliche Beachtung fand der Satz: „Im Zweifelsfall sollten heute ökologische Forderungen Vorrang vor ökonomischen Erwägungen haben, zumal langfristig nur das ökonomisch sinnvoll ist, was auch ökologisch verantwortet werden kann“ (Zf. 146)⁵⁰.

Die andere oben genannte, primär an die interessierte Fachöffentlichkeit gerichtete Studie⁵¹) gilt den Problemen der städtischen Bevölkerungsmehrheit in der Bundesrepublik: Soziale Desintegration, Wohnraumprobleme, wachsende Umweltbeeinträchtigungen, Partizipationsmöglichkeiten der Bürger, die Erfahrbarkeit der Stadt als persönlicher Lebensraum sowie finanz- und wirtschaftspolitische Probleme der Kommunen werden erörtert. Um zu erreichen, daß die Stadt von ihren Bürgern als „Heimat“ erlebt werden kann (Zf. 16), empfiehlt die Denkschrift die offene Gliede-

rung der Stadt unter besonderer Beachtung des „Quartiers“, in dem die verschiedenen Lebensfunktionen möglichst weitgehend integriert werden sollen (Zf. 64 ff.), um eine zu weit gehende Trennung der Lebensbereiche — wie Arbeit, Versorgung und soziale Kontakte — zu verhindern.

In ökologischer Hinsicht setzt sich die Kammer für eine nachhaltige Senkung der Schadstoffbelastung der Städte ein. Sie fordert eine Minderung der Lärmemissionen sowie die Sicherung natürlicher Ausgleichsräume und des Wasserbedarfs und empfiehlt eine Neuorientierung der Stadt- und Verkehrsplanung (Zf. 79 ff.). Für die Erweiterung und Neuansiedlung von Industriebetrieben sollen Luftreinhaltepläne und Emissionskataster eingeführt werden. Dazu heißt es: „Hierbei müßten Kosten und Nutzen verschärfter Bestimmungen im Zielkonflikt zwischen Umweltschonung und Erhaltung von Arbeitsplätzen in der Stadt sorgfältig abgewogen werden“ (Zf. 86). Einen generellen Vorrang für ökologische Belange wird man aus diesem Zitat nicht herauslesen können.

Umweltpolitische Bezüge weisen weiterhin die Ausführungen zur Energiepolitik auf, die einen sparsamen Umgang mit Energiequellen empfehlen (Zf. 116 ff.) Über diesen Fragenkreis hinaus gehen die Erörterungen der Partizipationsrechte der Bürger im Rahmen kommunaler Selbstverwaltung und örtlicher Planungsentscheidungen (Zf. 121 ff.).

Eine Gesamtdarstellung ökologischer Fragen liegt somit nicht vor. Während die Landwirtschaftsstudie mehr einschlägige Detailforderungen enthält, erscheint an der zweiten Denkschrift bemerkenswert, daß sie der „ökologischen Verantwortung“ den gleichen normativen Rang gibt wie der Freiheit, Gleichheit, Mitmenschlichkeit und dem Frieden. Damit wird die Existenz von fünf Grundwerten angenommen. 1968 hatte die Kammer für öffentliche Verantwortung noch vier Grundwerte genannt (Frieden, Freiheit, Gleichheit, Solidarität)⁵²). Die Verlängerung des Katalogs

⁵⁰) Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 81 vom 4. 4. 1984, Nr. 82 vom 5. 4. 1984; Der Spiegel Nr. 15 vom 9. 4. 1984.

⁵¹) Eduard Lohse, Vorwort, in: Menschengerechte Stadt (Anm. 47), S. 10.

⁵²) Friedensaufgaben der Deutschen, in: Denkschriftensammlung Bd. 1/1, S. 15 ff.; zur Grundwerteproblematik kirchlicherseits insbesondere auch: Grundwerte und Gottes Gebot. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Gütersloh — Trier 1979³.

legt die Vermutung nahe, daß die Grundwerteproblematik noch keineswegs ausdiskutiert ist.

Politiktheoretisch interessant sind auch die in der Stadt-Studie angestellten Überlegungen zur Mitwirkung der Kirchen in der Kommunalpolitik. So sieht die Kammer gute Möglichkeiten für eine Identifikation der Kirchen mit den Problemen entscheidungsbetroffener Bürger (Zf. 131). Damit bekennt sich die Denkschrift zu einer Rolle der Gemeinden als advokatorische Interessengruppen. Die Autoren müssen sich dann allerdings darüber klar sein, daß hierfür besondere institutionelle Garantien, wie sie etwa für religiöse Belange das

Bundesbaugesetz bei der Bauleitplanung vorsieht (§ 1 Abs. 6), nicht in Anspruch genommen werden können. Die Berufung auf das allein theologisch, nicht aber rechtlich als solches legitimierte „Wächteramt“ der Kirche (Zf. 164)⁵³⁾ setzt andere Akzente als die Betonung des politischen Amtes durch die Kammer für öffentliche Verantwortung⁵⁴⁾ und gibt zu einigen Bedenken Anlaß: Wenn die Kirche „im Prozeß der Stadt zur Parteinahme aufgerufen“ sein soll, „ohne deshalb Partei zu werden“, so ist dies nur dann richtig, wenn „Partei“ als *politische* Partei verstanden wird. Die Kirche ist und bleibt jedoch Teil (pars) unter anderen Teilen der Gesellschaft⁵⁵⁾.

IV. Folgerungen

Aus der Betrachtung der vorgestellten kleinen Auswahl an Denkschriften sind einige Eigenheiten und Entwicklungstrends der kirchlichen Beiträge zur politischen Diskussion ableitbar.

Zunächst ist festzustellen, daß typischerweise evangelische Denkschriften Antworten auf eine gesellschaftliche und innerkirchliche Spannungssituation darstellen. Erwartungshaltungen unterschiedlichster Art werden von einzelnen Gruppen an die Kirche herangetragen, die ihrerseits bestrebt ist, die divergierenden Positionen einander anzunähern und dadurch einen neuen Konsens herbeizuführen⁵⁶⁾. Ist die Kirche aufgrund ihrer star-

ken institutionellen Ausdifferenzierungen⁵⁷⁾ heute *strukturell* an einem Rückfall in politische Apathie gehindert, so erlangen ihre Beiträge zur politischen Diskussion eine besondere gesamtgesellschaftliche Bedeutung durch die extrem große Weite der zu integrierenden Interessen und Meinungen: Die Probleme der Kirche erscheinen als ein Abbild der gesellschaftlichen Fragen⁵⁸⁾.

Auffällig ist die zunehmende Länge der Studien, verbunden mit wachsender inhaltlicher Komplexität. War es 1962 noch möglich, den Text der ersten Denkschrift im vollen Wortlaut in einer Zeitung abzudrucken⁵⁹⁾, so erreichen die neueren Arbeiten den Umfang normaler Taschenbücher. Sie sind daher nicht geeignet, Positionen zu aktuellen Tagesfragen zu verdeutlichen. Daher haben die Denkschriften kürzere Erklärungen des Rates, seines Vorsitzenden oder der Synode der EKD nicht ersetzen können; vielmehr haben sich

⁵³⁾ 1970 hatte die gleiche Kammer den Begriff des Wächteramtes noch als problematisch bezeichnet, siehe: Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen Zf. 11 (Anm. 14); warnend: Martin Honecker, Die Schwierigkeit, Denkschriften zu formulieren, in: *Zeitwende*, 41 (1970), S. 211 ff.

⁵⁴⁾ Friedensdenkschrift (Anm. 37), S. 48, 51.

⁵⁵⁾ Wie hier: Ernst Gottfried Mahrenholz, Kirchen als Korporationen, in: Paul Mikat (Anm. 4), S. 385 ff.; prinzipiell anders und einem pluralistischen Gemeinwesen unangemessen: Karl Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1946), in: Theodor Strohm/Heinz-Dietrich Wendland (Hrsg.), *Kirche und moderne Demokratie*, Darmstadt 1973, S. 14 ff.

⁵⁶⁾ Dies ist bei Eigentums-, Ost- und Friedensdenkschrift durch Forderungen gesellschaftlicher und kirchlicher Gruppen deutlich sichtbar geworden.

⁵⁷⁾ Insbesondere: spezielle Seelsorgedienste (Militär-, Studentenseelsorge), Diakonie, Entwicklungshilfe, Akademien, Beauftragte für gesellschaftliche Problemkreise (Kriegsdienstverweigerer, Umwelt, Film und Fernsehen u. a.). Diese Dienste stellen Rezeptoren für politische Forderungen dar.

⁵⁸⁾ Für die Weimarer Zeit vgl. Rudolf Smend, *Protestantismus und Demokratie* (1932), in: Theodor Strohm/Heinz-Dietrich Wendland (Anm. 55), S. 1 ff.

⁵⁹⁾ Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 96 vom 25. 4. 1962.

die Stellungnahmen der EKD formal zunehmend differenziert⁶⁰).

Mit der Erarbeitung von Denkschriften ist eine Verschiebung des Laienelements in der Kirche einhergegangen: Einerseits nimmt die öffentlich sichtbare Bedeutung theologischer Laien für kirchliche Erklärungen zu⁶¹), andererseits tritt der allgemeine Laienverstand gegenüber dem fachlich besonders qualifizierten Sachverstand in den beratenden Kammern zurück⁶²).

Für die öffentliche Beachtung einer Denkschrift scheint die Reaktion anderer Interessenverbände von besonderer Bedeutung zu sein⁶³): So haben erst die Proteste der Vertriebenenverbände die Ostdenkschrift bekannt gemacht. 1962 reagierten Parteien und Verbände zunächst deutlich positiv. 1981 fielen die Stellungnahmen zur Friedensdenkschrift unterschiedlich, aber ebenfalls lebhaft aus.

Die Aktualität einer erörterten Frage ist sicherlich für das öffentliche Interesse an einer Studie von Bedeutung, doch zeigt die geringe Beachtung der Mitbestimmungsstudie (1968)⁶⁴), daß nicht die Aktualität allein, sondern die — im Falle der Mitbestimmungsstudie seitens des DGB ausgebliebene — Kommentierung einer Denkschrift durch andere Organisationen mit entscheidend sein dürfte: Denkschriften brauchen einen gesellschaftlichen „Resonanzboden“. Dieser scheint um so vernehmlicher zu tönen, je stärker sich eine Gruppe durch eine Vorlage herausgefordert fühlt. Daraus ergibt sich für die EKD das Problem, daß ihre Studien einerseits das Ziel verfolgen, die Diskussionen politischer Streitfragen zu versachlichen und weiterzuführen,

⁶⁰) Zutreffend Ludwig Raiser (Anm. 6), S. 13; Karl-Alfred Odin erwartete dagegen eine Ablösung der Worte durch Denkschriften (Anm. 16, S. 11).

⁶¹) Martin Honecker (Anm. 53), S. 224.

⁶²) Eine Parallelentwicklung im politischen System findet mit der zunehmenden Einsetzung von Enquete-Kommissionen des Deutschen Bundestages statt, dazu: Jürgen Plöhn, Enquete-Kommissionen: Grenzen und Leistungsvermögen am Beispiel der Kommission zum Jugendprotest, in: ZParl, (1985) 1.

⁶³) So auch Martin Honecker, Sind Denkschriften „kirchliche Lehre“?, in: Zschr. f. Theologie u. Kirche, 81 (1984), S. 244.

⁶⁴) Sozialethische Erwägungen zur Mitbestimmung in der Wirtschaft der Bundesrepublik Deutschland, in: Denkschriftensammlung Bd. 2, S. 85 ff.

andererseits aber gerade schroff ablehnende Reaktionen und polarisierte Stellungnahmen das öffentliche Interesse an einem Beitrag erheblich steigern, das Ziel der Versachlichung jedoch damit verfehlen können. Die sorgfältige Unterscheidung zwischen publizistischem Erfolg, politischen Wirkungen und kirchlicher sowie gesellschaftlicher Bedeutung erscheint daher dringend geboten⁶⁵). Auch die oft als „Schulbeispiel“ kirchlichen Redens hingestellte Ostdenkschrift⁶⁶) ist daraufhin zu befragen, ob ihr Erfolg nicht zu einem Gutteil auf ihrer pluralismusinadäquaten Argumentationsstruktur beruht.

Inhaltlich läßt sich feststellen, daß im Vergleich zu 1962 in neueren Studien mit wirtschaftspolitischem Bezug auf die Bindungen des Eigentums größerer Nachdruck gelegt wird. Hatte die Eigentumsstudie noch stark marktwirtschaftlichen Kräften vertraut und eine gleichmäßigere Teilhabe am Eigentum sichern wollen, so bejahte die Mitbestimmungsstudie ein Mitwirkungsrecht der Arbeitnehmer, sofern die regulative Kraft des Marktes erhalten bliebe. Die Studie zur Arbeitslosigkeit (1982) hält hingegen einen Ausgleich zwischen marktwirtschaftlichen und interventionistischen Ansätzen für erforderlich; die Landwirtschaftsdenkschrift kann sich bezüglich der Sanierung des EG-Agrarmarktes für keine der beiden Strategien entscheiden und fordert über starke soziale Komponenten hinaus auch ökologische Korrekturen der Marktwirtschaft. Dabei ist auffällig, daß in strittigen Fragen heute — anders als in der Mitbestimmungsstudie — eine mehrheitliche Entscheidung unterbleibt.

Einer prinzipiellen gesellschaftlichen Strukturveränderung redet die EKD nicht das Wort. Sie orientiert sich vielmehr am umfassend verstandenen Grundsatz der Solidarität. Dieser — insbesondere in der Arbeitslosigkeitsstudie ausgeführte — Grundsatz deutet eine weitere Entwicklung in den Denkschriften an: Durch ihre fortgesetzte Erarbeitung entstehen Bezüge zwischen verschiedenen

⁶⁵) Martin Honecker (Anm. 63), S. 242 ff.

⁶⁶) Erwin Wilkens, Politischer Dienst der Kirche, Gütersloh 1978, S. 30. Auch die zweite Landwirtschaftsstudie ist wieder an der Ostdenkschrift gemessen worden: Weder wachsen noch weichen (hnj), in: Ev. Kommentare, 17 (1984), S. 238.

Studien, die zur Herausbildung von gefestigten, nur punktuell zu ändernden und zu ergänzenden politischen Ansichten führen. So finden sich in der Friedensdenkschrift Hinweise auf frühere Thesen, Formeln, Studien und Berichte, und ebenso wird in der zweiten Landwirtschaftsdenkschrift auf vier andere kirchliche Dokumente Bezug genommen. Der in der zweiten Landwirtschaftsstudie aufgegriffene Gedanke der Solidargemeinschaft erscheint an einer Stelle bereits zum „Solidaritätsprinzip“ verdichtet (Zf. 63). In der Außenpolitik scheint der Begriff der „Versöhnung“ eine ähnliche Entwicklung zu machen.

In diesem Zusammenhang ist auf eine Parallele zwischen der Denkschriftenformulierung und der Rechtsprechung zu verweisen: Eine der Besonderheiten der Interessengruppe EKD liegt darin, daß sich die interne Legitimation ihrer Stellungnahmen nicht aus Mehrheitsbeschlüssen, sondern aus der Bindung an das *Gemeingut*, die Bibel, ergibt. Aus dieser — interpretationsbedürftigen⁶⁷⁾ — „Grundlegung einer Lebensanschauung“ durch die Bibel⁶⁸⁾ ergeben sich im Vergleich mit den Beschlüssen anderer gesellschaftlicher Organisationen wesentlich stärkere materielle Bindungen.

Dieser inhaltliche Bezug auf das Evangelium bedeutet zugleich die Angabe eines Geltungsgrundes der Aussagen jenseits von Mehrheitsentscheidungen. Die Freiheit des einzelnen bleibt trotz dieses Anspruchs so lange gewahrt, wie es dem Individuum in Gemeinwesen und Kirche freigestellt ist, nach seinem eigenen Gewissen über die subjektive Verbindlichkeit des Anspruchs zu entscheiden. Dennoch besteht für diejenigen gesellschaftlichen Gruppen, die besonders weitgehende politische oder soziale Änderungen anstreben, eine typische Verführungssituation: Da radikale Veränderungen regelmäßig schwerer durchsetzbar sind als graduelle Reformen, besteht für sie ein Interesse daran, alle Institutionen mit einiger Reputation für derartige, regelmäßig von kleineren Gruppen befürwortete Wechsel in Anspruch zu nehmen. Die „Volkskirche“ sieht sich in dieser Hinsicht

ähnlichen Vereinnahmungsversuchen ausgesetzt wie die Einheitsgewerkschaft und die Verfaßten Studentenschaften⁶⁹⁾.

Die EKD wird ihrem Anspruch, „Kirche“ zu sein, jedoch nur dann gerecht, wenn sie die sich aus ihrer religiösen Basis ergebenden Grenzen des Geltungsanspruches ihres Redens beachtet und an dem Punkt zu unverbindlichen Vorschlägen übergeht, an dem der Konsens über das Gemeingut endet. Die mehrheitlich befürwortete, von einigen kritisierte Beteiligung eines breiten Meinungsspektrums an den politischen Äußerungen der EKD⁷⁰⁾ ist daher — soweit nicht die spezifisch christliche Grundorientierung in Frage gestellt wird — keineswegs ein Zeichen opportunistischer Anpassung der Kirche an vorgefaßte Ansichten, sondern ein Ausdruck für ihre Laienhaftigkeit in profanen Fragen.

Die Friedensdiskussion hat gezeigt, daß die Organe der EKD mehrheitlich die Bedingtheit der Möglichkeit kirchlicher Stellungnahmen zur Politik durch die pluralistische Organisation des Gemeinwesens erkannt haben⁷¹⁾. Zugleich ist jedoch deutlich geworden, daß die Akzeptanz der pluralistischen Demokratie unter den Protestanten keineswegs unumstritten ist⁷²⁾. Aufgrund ihres volksskirchlichen Selbstverständnisses kann die EKD nicht darauf verzichten, mit den innerkirchlichen, dem System ablehnend gegenüberstehenden Gruppen im Dialog zu bleiben. Damit leistet sie zugleich einen wertvollen integrativen Dienst für das Gemeinwesen.

⁶⁹⁾ Zur Problemlage beim DGB: Thomas Walter (Hrsg.), *Gewerkschaften und Demokratie*, Walberberg 1982.

⁷⁰⁾ Zu diesem „pluralismuskonformen“ Verhalten der EKD Hans-Peter Braune (Anm. 16), S. 150, 168, 175; Wolfgang Huber (Anm. 4), S. 607; grundsätzlich ablehnend: Hans-Joachim Kraus, Vorwort zu: *Das Bekenntnis ...* (Anm. 40), S. 4.

⁷¹⁾ So bereits das Plädoyer von Ernst Gottfried Mahrenholz (Anm. 55); neben der Friedensdenkschrift siehe auch: „Nur Verhandlungen können das Wettrüsten beenden“, gemeinsame Erklärung von Eduard Lohse und Joseph Kardinal Höffner vom 23. 11. 1983, in: *epd-Dokumentation 2a/84*, S. 8.

⁷²⁾ Insoweit hatte auch Helmut Schmidts Kritik an der Demokratieferne der Kirchen eine teilweise Berechtigung. Vgl. Interview: *Politik und Geist*, in: *Ev. Kommentare*, 14 (1981), S. 212; dagegen Martin Honecker (Anm. 4), S. 126, der auf die überwiegende Meinung unter den evangelischen Theologen abhebt.

⁶⁷⁾ Manfred Linz, *Der selbstlose Eigennutz*, in: *Ev. Kommentare*, 4 (1971), S. 583 ff.

⁶⁸⁾ Martin Honecker (Anm. 63), S. 252.

Die Katholische Kirche im Spannungsfeld von Gesellschaft und Politik

Die Katholische Kirche gehört zu den, wie man sagt, gesellschaftlich relevanten Kräften in der Bundesrepublik Deutschland. Das zeigt sich u. a. daran, daß kirchliche Ereignisse und Vorgänge in den Massenmedien beachtet werden oder daß andere Gruppen — von den Gewerkschaften über die politischen Parteien bis hin zu den Regierungen — das Gespräch mit der Kirche über wichtige Fragen der Gestaltung des kulturellen, wirtschaftlichen, sozialen und politischen Lebens suchen.

Dies wird auch deutlich an der öffentlichen Resonanz, die die Äußerungen des Papstes, der Deutschen Bischofskonferenz oder des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu Ordnungsproblemen in Gesellschaft und Politik finden, die Ereignisse und Vorgänge im Leben der Kirche hier und in anderen Ländern auslösen. Man braucht nur an die Reisen des gegenwärtigen Papstes zu denken, der in den Spannungsfeldern von Kirche, Gesellschaft und Politik etwa in Lateinamerika, in verschiedenen Ländern Afrikas und Asiens, um nur diese zu nennen, tätig wird; an die Vorgänge in Polen, wo mit der Gründung der Gewerkschaft der Solidarnosc erneut die weitgehende Identität zwischen Kirche und Nation hervorgetreten ist, welche die kommunistische Herrschaft, Propaganda und Erziehung nicht aufzulösen in der Lage waren; an die Erklärungen der deutschen, nordamerikanischen und französischen Bischofskonferenzen zu Fragen der Sicherung des Friedens und der Abrüstung; an die Bedeutung, welche die Probleme der Abtreibung oder der Wiedereinführung des Schulgebetes in den staatlichen Schulen im Wahlkampf in den Vereinigten Staaten von Amerika erlangt haben; an die Massendemonstration in Paris zur Erhal-

tung des freien kirchlichen Schulwesens, an der sich mehr als 1,5 Millionen (!) Bürger aus allen Regionen Frankreichs beteiligt haben.

Das äußere Erscheinungsbild der Katholischen Kirche darf freilich nicht über die tiefgreifenden Veränderungen hinwegtäuschen, die in den zurückliegenden Jahrzehnten im Bewußtsein und in den Verhaltensweisen der Katholiken eingetreten sind und die auch die innere Kraft und Struktur der Kirche erfaßt haben. Auf der anderen Seite haben sich aber auch jene Erwartungen nicht erfüllt, daß der Einfluß von Religion und Glauben, mithin auch der Einfluß der Kirche auf die Gesellschaft immer weiter zurückgehen würde; daß die von der Kirche verbürgten Werte und Normen immer weniger einen öffentlichen Anspruch, sondern nur noch private Geltung hätten; daß die Kirche in einer säkularen Gesellschaft über kurz oder lang jene Positionen, die ihr im Laufe der Geschichte zugewachsen waren, räumen und sich mit einer „privaten“ Randexistenz begnügen müsse. Die Vision einer rein säkularen Gesellschaft, von den einen befürchtet, von den anderen herbeigewünscht, ist nicht Wirklichkeit geworden.

Die folgenden Überlegungen wollen einige wichtige Elemente und Linien aufzeigen, die für die gesellschaftliche Präsenz der Katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland wichtig sind. Neben einer kurzen Rückblende auf die Situation nach 1945 sind es zum einen die Veränderungen in der Gesellschaft und in der Kirche nach dem Abschluß der Wiederaufbauphase, zum andern die Entwicklungen, die Stärken und Schwächen der Kirche in der Gegenwart. Notgedrungen kann dies nur ein „Aufriß“ sein, bei dem viele Bereiche und Aspekte außer acht bleiben müssen.

I. Die gesellschaftliche Präsenz der Kirche nach 1945

Die Katholische Kirche hat trotz aller Ein- und Übergriffe die nationalsozialistische Herrschaft in ihrer Seelsorgeorganisation und in ihren sozial-caritativen Wirkmöglichkeiten am wenigsten beschädigt überlebt. Was ihre gesellschaftlich-politische Präsenz in der Nachkriegszeit betrifft, so kann man, wie Karl Forster feststellte, in manchem eine Vorwegnahme jenes Grundmodells erkennen, das später in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des Zweiten Vatikanischen Konzils entwickelt wurde: „Es präsentierte sich damals eine Kirche des Dienstes für die mannigfachen Sorgen und Nöte der Menschen, des Eintretens für Gerechtigkeit und menschliche Würde. Sobald es der Aufbau kommunaler und staatlicher Verantwortlichkeiten zuließ, zog sich die Kirche aus dem unmittelbaren gesellschaftlich und weltlichen Verantwortungsbereich zurück. Sie unterstützte das solidarische Handeln der Katholiken zusammen mit nichtkatholischen Christen und mit religiös nicht klar gebundenen Menschen guten Willens. Sie selbst wollte sich öffnen für einen möglichen Pluralismus politischer Zielsetzungen unter den Katholiken, soweit diesen nicht ein politisches Handeln gegen ihr gläubiges Gewissen zugemutet wird.“¹⁾

Diese Einschätzung stützt sich darauf, daß die Kirche an einem Wiederaufleben der Zentrumspartei, die zwar überkonfessionell gedacht, de facto aber eine „katholische“ Partei geblieben war, kein sonderliches Interesse mehr zeigte und auch den überall entstehenden christlichen Unionsparteien zunächst eher distanziert gegenüberstand²⁾; daß Prälaten und Priester, von wenigen Ausnahmen abgesehen, kein politisches Mandat mehr übernehmen durften — im Unterschied zur Evangelischen Kirche; daß die Christlichen

Gewerkschaften nicht wiederkehrten und große Hoffnungen auf die „Einheitsgewerkschaft“ gesetzt wurden; daß viele Bischöfe nicht auf den Wiederaufbau des vor 1933 reich gegliederten katholischen Verbandswesens drängten.

Die Bischöfe wollten mit Politik möglichst wenig zu tun haben, wie ja damals allenthalben ein politisches Desinteresse zu verzeichnen war. Die Hirtenbriefe der ersten Nachkriegsjahre beschäftigten sich kaum mit „politischen“ Fragen, vielmehr mit den seelischen und materiellen Nöten der Menschen, vor allem mit der Sorge um die „christliche Familie“.

Die Bischöfe gingen freilich davon aus, daß nach dem Zusammenbruch des antichristlichen Totalitarismus ein gesellschaftlicher Wertkonsens auf der Grundlage der christlichen Wertüberlieferungen zustande komme. Diese Auffassung war ein Reflex der Erneuerung des religiösen und kirchlichen Lebens, wie sie nach dem Zweiten Weltkrieg in den drei Westzonen einsetzte. Überraschend kam die Erklärung der deutschen Bischöfe, daß sie das Grundgesetz nur als „vorläufig“ betrachten könnten, da es nicht gelungen war, darin das Elternrecht für die Bestimmung des weltanschaulichen Charakters der Schule für ihre Kinder zu verankern. Wörtlich heißt es dann: „Wir dürfen uns dadurch (gemeint ist die Berücksichtigung einzelner Anliegen, die besonders von katholischer Seite vertreten wurden: die Anrufung Gottes in der Präambel, das Recht auf Leben und die Unversehrtheit des Körpers, der Bezug auf das Sittengesetz, der Schutz für Ehe und Familie, die Sicherung des Religionsunterrichtes, das Recht auf Privatschulen, die öffentlich-rechtliche Stellung der Kirche, die indirekte Anerkennung der Fortgeltung des Reichskonkordats wie der Länderkonkordate) aber nicht täuschen lassen, daß es nicht gelungen ist, dem ganzen Grundgesetz die tiefere religiöse Begründung zu geben, um deren Verankerung christlich denkende Abgeordnete sich so sehr bemüht hatten. Auch die Anrufung Gottes als solche allein ändert an diesem Grundcharakter noch nichts. Dieses Bedenken ist um so ernster, als

¹⁾ Karl Forster, Neuansätze der gesellschaftlichen Präsenz von Kirche und Katholizismus nach 1945, in: Anton Rauscher (Hrsg.), Kirche und Katholizismus 1945—1949 (Beiträge zur Katholizismusforschung), Paderborn — München — Wien 1977, S. 129.

²⁾ Vgl. Rudolf Morsey, Katholizismus und Unionsparteien in der Ära Adenauer, in: Albrecht Langner (Hrsg.), Katholizismus im politischen System der Bundesrepublik 1949—1963 (Beiträge zur Katholizismusforschung), Paderborn — München — Wien — Zürich 1978, S. 33—59.

die Mehrheit des Parlamentarischen Rates es abgelehnt hat, von ‚gottgegebenen‘ Menschenrechten zu sprechen, welcher Antrag ausdrücklich gestellt war.“³⁾

Diese massiven Vorbehalte der Bischöfe bewirkten jedoch keine kritische Distanz zum neuen Staat, zumal das Grundgesetz der Kirche und der Verwirklichung ihrer Sendung und darüber hinaus den Katholiken als Staatsbürgern bei der Ordnung und Gestaltung der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse große Möglichkeiten eröffnete⁴⁾. Was das Wahlverhalten der Katholiken betrifft, so entschied sich eine große Mehrheit für die Christlichen Unionsparteien, deren Anhängerschaft zu zwei Dritteln aus Katholiken und nur zu einem Drittel aus Protestanten bestand⁵⁾. Die Spannungen und Gegensätze zur SPD, die an die Positionen des Heidelberger Programms von 1925 wieder anknüpfte und sich für christliche Wertpositio-

nen nicht öffnen wollte, nahmen zu. In einem gemeinsamen Hirtenbrief vom 14. Juli 1949 nannten die Bischöfe diejenigen politischen Kräfte beim Namen, die kein Verständnis für „wesentliche christliche Forderungen“ gehabt hätten, nämlich Abgeordnete der „sozialistischen und liberalistischen Weltanschauungen“⁶⁾. Zugleich wurde der Angriff des SPD-Vorsitzenden Kurt Schumacher zurückgewiesen, der die Kirche als „fünfte Besatzungsmacht“ bezeichnet hatte. Auch die Schulpolitik in einigen von der SPD regierten Ländern verfolgte ausgesprochen ideologische Ziele und trug nicht zu einer Entkrampfung bei. Schließlich hielten sich auch die Einheitsgewerkschaften nicht an die bei ihrer Gründung akzeptierten Regeln der weltanschaulichen und politischen Neutralität. Bei der Bundestagswahl 1953 traten sie offen für einen politischen Wechsel ein und provozierten die Katholiken im DGB, was zur Wiederbegründung der Christlichen Gewerkschaften führte.

II. Die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft

Die Katholische Kirche hatte im ersten Nachkriegsjahrzehnt in der Gesellschaft und im politischen System eine Stellung erlangt, wie dies kaum jemand für möglich gehalten hätte. Gerhard Schmidtchen gelangt zu dem Urteil: „Die Katholiken sind die eigentlichen Entdecker der Bundesrepublik. Früher als die Protestanten haben sie im ersten Jahrzehnt der Existenz der Bundesrepublik ein politisches Heimatgefühl entwickelt, während die Protestanten noch länger den Farben Schwarz-

Weiß-Rot nachtrauerten und unter der Teilung litten.“⁷⁾

Die Änderungen, die sich seit Mitte der fünfziger Jahre allmählich anbahnten und die sich dann in den sechziger Jahren durchsetzen konnten, kamen nicht so sehr von außen, von politischen oder weltanschaulichen Gegenkräften, sie kamen vielmehr von innen. Die im Zuge des Wirtschaftswunders sich breit machende „Entideologisierung“ und die Attraktivität dessen, was als „pluralistische Gesellschaft“ verstanden wurde, wirkten sich in wachsendem Maße auf das Bewußtsein, das Denken und die Verhaltensweisen vieler Katholiken aus und veränderten die Stellung der Kirche im Bezugfeld von Gesellschaft und Politik.

³⁾ Hirtenwort der deutschen Bischöfe zum Grundgesetz (Amtsblatt der Erzdiözese München und Freising, Beilage zu Nr. 7/1949, S. 2). Vgl. die Studie von Burkhard van Schewick, Die katholische Kirche und die Entstehung der Verfassungen in Westdeutschland 1945—1950 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 30), Mainz 1980, S. 5—30, 65 ff.

⁴⁾ Vgl. Hans Maier, Die politischen und gesellschaftlichen Grundlagen des Staat-Kirche-Verhältnisses in der Bundesrepublik Deutschland, in: Handbuch des Staatskirchenrechts, Bd. I, Berlin 1974, S. 87—105.

⁵⁾ Klaus Gotto, Die deutschen Katholiken und die Wahlen in der Adenauer-Ära, in: Albrecht Langner (Hrsg.), (Anm. 2), S. 7 ff., hier S. 10. Vgl. auch Rudolf Morsey, Katholizismus und Unionsparteien in der Ära Adenauer, ebd., S. 33 ff.

⁶⁾ Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln, (1949) 89, S. 296. Vgl. auch: Jürgen Aretz, Katholizismus und deutsche Sozialdemokratie 1949—1963, in: Albrecht Langner (Hrsg.), (Anm. 2), S. 61—81.

⁷⁾ Gerhard Schmidtchen, Religiöse Legitimation im politischen Verhalten, in: Anton Rauscher (Hrsg.), Kirche — Politik — Parteien, Köln 1974, S. 57.

Der Verlust der Konfessionsschule

Verhältnismäßig früh wurde von diesem Wandlungsprozeß die Konfessionsschule betroffen, jedenfalls in denjenigen Bundesländern, in denen sie nach 1945 eingerichtet worden war. Von verschiedenen Seiten gingen die Bestrebungen nach „Entkonfessionalisierung“ der Schulen aus. Die Bischöfe setzten sich in einer Reihe von Stellungnahmen und Erklärungen mit Nachdruck für das Elternrecht ein, das den Eckstein für die freie Wahl der bekenntnismäßigen Art der Schule bildete. Nachdem aber die konfessionelle Lehrerbildung aufgegeben werden mußte, war auch die Konfessionsschule nicht mehr zu halten. Letzten Endes waren freilich nicht die politischen Gegenkräfte — vor allem war es die SPD, die auf die Beseitigung der Konfessionsschulen drängte —, sondern „die innerkatholische Pluralisierung seit Beginn der sechziger Jahre“ für diese Entwicklung verantwortlich, wie Bischof Pohlschneider auf dem Stuttgarter Katholikentag 1964 feststellte⁸⁾. Bei Eltern und bei katholischen Verbänden war der Sinn für die Notwendigkeit einer weltanschaulich und religiös geschlossenen Erziehung der Kinder verloren gegangen. Und es fehlten zunehmend jene Lehrerinnen und Lehrer, die Geist und Gehalt der konfessionellen Schule prägen können.

Der Verlust der Konfessionsschule wirkte sich in der Bundesrepublik Deutschland gravierend aus. Die geschichtliche Entwicklung ist hier ja anders verlaufen als etwa in den USA oder in den romanischen Ländern, in denen neben dem staatlichen ein breit ausgebautes freies kirchliches Schulsystem besteht. Die Gefahr war nicht von der Hand zu weisen, daß die Erziehung selbst als eine bloße Wissens- und Informationsvermittlung angesehen wurde und daß an die Stelle der christlichen Orientierung andere, innerweltliche Sinngebungen treten würden.

Die Stellung zu den politischen Parteien

Im Frühjahr 1969 — es war noch die Zeit der Großen Koalition — veröffentlichten die

deutschen Bischöfe das Schreiben „Über die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft und im demokratischen Staat der Gegenwart“, mit dem die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die deutsche Situation angewendet werden sollte. Darin hieß es: „Nicht nur die Programme der politischen Parteien haben sich gewandelt. Heute spricht man nicht selten von einer Entideologisierung der Parteien. Man fordert die parteipolitische Neutralität von Christentum und Kirche und ruft zum Dialog und zur Solidarität mit allen Gruppierungen auf. Hinter diesen Thesen und Forderungen darf sich freilich nicht eine Absage an alle tieferen Fragen der politischen und gesellschaftlichen Ordnung zu Gunsten einer Technokratie des Politischen verbergen. Vielmehr muß gefordert werden, daß die politischen Parteien für das christliche Leitbild vom Menschen und von der Gesellschaft offen sind“ (Nr. 48).

Diese Äußerung markiert eine Entwicklung, die mit der Aufsehen erregenden Tagung der Katholischen Akademie in Bayern über Christentum und Sozialismus im Januar 1958 begonnen hatte. Karl Forster wollte die Möglichkeiten ausloten, die Beziehungen zwischen der Katholischen Kirche und den politischen Parteien in einer ähnlichen Weise zu gestalten, wie dies in den USA der Fall war⁹⁾. Im Katholizismus mehrten sich die Stimmen, die das gute Verhältnis der Kirche zu den regierenden Christlichen Unionsparteien als einseitig empfanden und für eine „Öffnung“, für den Dialog mit der SPD eintraten. Das Godesberger Programm (1959), mit dem die SPD ihre marxistischen Traditionen abstreifte, begünstigte den Wunsch nach „Entideologisierung“. In diesem Programm entwickelte die SPD erstmals eine positive Einstellung zu Religion, Christentum und Kirche, auch in ihrer Bedeutung für das gesellschaftliche und politische Leben. Sie rückte ab von der Kampffparole „Religion ist Privatsache“. Allerdings hatte Gustav Gundlach das für die Kirche entscheidende Kriterium nicht bei der Absage an den Marxismus, sondern bei der

⁸⁾ Johannes Pohlschneider, Schule und Bildung im Spannungsfeld von Kirche und Staat, in: Anton Rauscher (Hrsg.), Kirche und Staat in der Bundesrepublik 1949—1963 (Beiträge zur Katholizismusforschung), Paderborn—München—Wien—Zürich 1979, S. 109.

⁹⁾ Karl Forster (Hrsg.), Christentum und Sozialismus, München 1958. Vgl. auch Jürgen Aretz, Katholizismus und deutsche Sozialdemokratie 1949—1963, in: Albrecht Langner (Hrsg.), (Anm. 2), S. 61—81.

Überwindung der anderen Tradition in der SPD gesehen, nämlich des liberalistischen Wurzelgrundes, was sich vor allem im Bereich der Kultur- und Rechtspolitik auswirkte¹⁰⁾.

Auf katholischer Seite wuchs die Hoffnung, die SPD würde sich weiter wandeln und für das in der Katholischen Soziallehre festgehaltene christliche Menschen- und Gesellschaftsverständnis öffnen. 1964 erklärte Kardinal Döpfner: „Im Godesberger Programm hat die Partei des demokratischen Sozialismus zweifellos eine Brücke über den Abgrund zu bauen begonnen, der Kirche und Sozialdemokratie seit je getrennt hat. Wenn ein Bild erlaubt ist, so kann man sagen, die Spannbetonbrücke ist in einem Ausmaß gewachsen, wie man es vor wenigen Jahrzehnten noch für unmöglich gehalten hätte. Aber, ohne auf Einzelheiten einzugehen, glaube ich doch, nach reiflicher Überlegung sagen zu müssen, die Brücke ist nicht befahrbar, der Abgrund ist zur Stunde nicht geschlossen.“¹¹⁾

Die neue Offenheit fand auch in den Hirtenworten der Bischöfe zu den Bundestagswahlen von 1961 und 1965 ihren Niederschlag. Man beschränkte sich auf mehr formale Gesichtspunkte, auf die Betonung der sittlichen Verantwortung in der Politik und in der Wahlpflicht, auf das Recht der christlichen Staatsbürger, nach ihrem Glauben und Gewissen an der Gestaltung des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens mitzuwirken, auf den Aufruf, Männer und Frauen zu wählen, die aus gläubiger Haltung politische Verantwortung auf sich nehmen.

Der „Pluralisierungsprozeß“ in Kirche und Katholizismus

Bernhard Hanssler, der langjährige geistliche Direktor des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, hat diesen Begriff geprägt¹²⁾. Der

¹⁰⁾ Gustav Gundlach, Katholizismus und Sozialismus, in: Karl Forster (Hrsg.), Christentum und Demokratischer Sozialismus (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern), München 1958, S. 9—27.

¹¹⁾ Zitiert nach Herder-Korrespondenz, (1964) 10, S. 460.

¹²⁾ Bernhard Hanssler, Der Pluralisierungsprozeß im deutschen Katholizismus und seine gesellschaftlichen Auswirkungen, in: Albrecht Langner (Hrsg.), (Anm. 2), S. 103—121.

neue „pluralistische Wille“ sei schon vor dem Konzil am Werk gewesen in den 1960 aufgeflamten Kontroversen um die „katholische Geschlossenheit“, in den Angriffen auf den überlebten Verbandskatholizismus, in kritischen Schriften wie Carl Amerys „Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute“. Richtig in Schwung gekommen sei der Pluralisierungsprozeß durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962—1965). „Apertura“ (Öffnung) und „aggiornamento“ im Sinne der Anpassung der Kirche an die moderne Welt (nicht im Sinne des Heutigwerdens der Kirche) seien die Schlüsselbegriffe geworden, unter denen das Konzil in Deutschland rezipiert worden sei. Daneben tauchten nach und nach die Begriffe Demokratisierung, Pluralismus, Dialog, kritischer Katholizismus auf. In der Theologie wurde es schick, an der Autorität der Bischöfe zu rütteln, die Strukturen der Kirche, aber auch die Glaubenswahrheiten selbst zu „hinterfragen“ bzw. sie in Frage zu stellen.

Diese Entwicklung in der Kirche bildete das Pendant zu den geistig-kulturellen Vorgängen in der Gesellschaft. Nach der Wiederaufbauphase konnte sich die sogenannte Zweite Aufklärung voll entfalten. Sie war bestimmt von einem lange Jahre ungebrochenen Fortschrittsglauben, der nicht nur ein unaufhörliches Wachstum der Wirtschaft und des materiellen Wohlstandes prognostizierte, sondern vielmehr von der Erwartung lebte, es sei nur noch eine Frage der Zeit, bis die Gesellschaft alle Probleme lösen könne.

Kein Wunder, daß unter diesen Umständen der Versuch unternommen wurde, die Offenbarung und den Glauben neu zu verstehen und auch die Aufgabe der Kirche als gesellschaftskritische Instanz zu umschreiben¹³⁾. Das Anliegen der „politischen Theologie“ von Johann Baptist Metz war aus der Sorge geboren, der christliche Glaube und die Kirche könnten von den Wogen des neuen Säkularismus und des Fortschrittsoptimismus zu einer bloß noch „privaten“ Angelegenheit reduziert werden. Man wollte sich also gleichsam an die Spitze der Veränderung in der Welt setzen. Die horizontale Ausrichtung des Glaubens und der Kirche begünstigte die verschie-

¹³⁾ Johann Baptist Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz-München, 1968.

denen Gruppen des kritischen Katholizismus, die, ähnlich wie die Außerparlamentarische Opposition (APO) in der Gesellschaft, wenn auch mit zeitlicher Verzögerung, sich zu Wort meldeten. Nicht umsonst ging das Wort von einer Politisierung der Kirche „nach links“ um, wie dies vornehmlich in katholischen Studentengemeinden zu beobachten war.

Was die Bischöfe mit Sorge erfüllte, war der Rückgang der Bindungen an die Kirche (zurückgehender Kirchenbesuch und Sakramentenempfang) und an die von der Kirche verbürgten christlichen Werte, vor allem im Bereich von Ehe und Familie (Enthaltsamkeit vor der Ehe, Ehescheidung), aber auch in anderen kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Orientierungen. Die öffentliche Meinung erging sich mit steigender Begeisterung im Abbau von „Tabus“, von überkommenen sittlichen Wertorientierungen. Dies färbte auf viele Katholiken ab, die sich dem Sog des Zeitgeistes nicht entziehen konnten. Ein weiterer Einbruch erfolgte auf dem Gebiet des Religionsunterrichts, der bisweilen eher einem Sozialkundeunterricht glich, als daß er den jungen Menschen den Zugang zu den religiösen und sittlichen Werten erschlossen hätte.

Eine Wende trat erst ein, als die 1969 gebildete sozialliberale Koalition unter dem Stichwort der „inneren Reformen“ daran ging, die Wertgrundlagen des Zusammenlebens, zu denen sich das Grundgesetz bekennt, durch vielfältige rechtspolitische Eingriffe zu verändern. Sowohl bei der SPD als auch bei der FDP waren alte ideologische Zielsetzungen wieder hervorgekommen. Die moderne Katholische Soziallehre hat seit Bischof Ketteler dem Liberalismus wie dem „bürgerlichen“ Sozialismus (gemeint ist der „demokratische“ Sozialismus) eine utilitaristische individualistische Gesellschaftsauffassung vorgeworfen, die keine vorgegebenen Werte und Bindungen kenne. Das Bild vom autonomen Menschen, der aus allen Zwängen und Bindungen, die er nicht selbst eingegangen ist, „befreit“

Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland sollte dazu dienen, das aus dem Ruder gelaufene Schiff der Kirche wieder auf einen Kurs zu bringen, der einerseits den eingetretenen Wandlungen Rechnung tragen, der andererseits die religiöse und sittliche Substanz in einer so geänderten Landschaft wieder zur Geltung bringen könnte. Der Forschungsbericht über die von der Deutschen Bischofskonferenz zur Vorbereitung der Würzburger Synode veranlaßten Umfragen spiegelte die Einstellung der Katholiken zu ihrer Kirche wider. Deutlich trat die Diskrepanz zwischen dem in der Gesellschaft akzeptierten Wertsystem zu jenem von der Kirche vertretenen Wertsystem zutage¹⁴⁾. Auffallend waren die Befunde über die Zusammenhänge zwischen der Befürwortung stärkerer kirchlicher Veränderungen und dem Eintreten für eine Veränderung der Gesellschaftsordnung¹⁵⁾.

Die Veränderungen in Gesellschaft und Kirche, die hier nur skizzenhaft angedeutet werden konnten, haben den in Deutschland historisch gewachsenen Katholizismus („politischer und sozialer Katholizismus“) erschüttert und die Kirche verunsichert, auch hinsichtlich ihrer Aufgabe im Kräftefeld von Gesellschaft und Politik.

III. Das Ringen um die Grundwerte

werden müsse, und der sich selbst die oberste Instanz für sein Handeln ist, dieses emanzipatorische Menschenverständnis war die Bezugsbasis der sogenannten Reformpolitik.

Bei der Reformpolitik ging es nicht, wie der Begriff es nahelegen schien, nur darum, die infolge der langen Regierungszeit der Unions-

¹⁴⁾ Gerhard Schmidtchen in Verbindung mit dem Institut für Demoskopie Allensbach, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg – Basel – Wien 1972.

¹⁵⁾ Karl Forster, Zur theologischen Motivation und zu den pastoralen Konsequenzen der Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, in: Befragte Katholiken — Zur Zukunft von Glaube und Kirche, hrsg. von Karl Forster, Freiburg – Basel – Wien 1973, S. 21.

parteien eingetretenen Verkrustungen abzubauen und neue ungelöste Aufgaben anzugehen, sondern um eine „neue Gesellschaft“, was die Jusos und Judos damals auch klar ausgesprochen haben. Auf kirchlicher Seite sperrte man sich keineswegs gegen die Reformbedürftigkeit von Einrichtungen und Regelungen, die veraltet und nicht mehr zeitgerecht waren. Wo aber sittliche Grundwerte angetastet wurden, mußte dies den Widerstand herausfordern.

Um das Lebensrecht der ungeborenen Kinder

Im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen stand die strafrechtliche Freigabe der Tötung ungeborenen Lebens (§ 218 StGB). Die Deutsche Bischofskonferenz, die Bischöfe, das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, viele katholische Verbände und prominente Katholiken haben sich massiv gegen die Absicht gewandt, den Schutz für die ungeborenen Kinder zu mindern oder aufzuheben. Nachdem das Bundesverfassungsgericht die Unvereinbarkeit der Fristenregelung mit dem Grundgesetz festgestellt hatte, rückten die Regierungsparteien zwar formell von dieser Regelung ab, verwirklichten jedoch mit Hilfe der weitgefaßten sozialen Indikation ihr ursprüngliches Vorhaben. Im „Pastoralen Wort der deutschen Bischöfe“ vom 7. Mai 1976 heißt es: „Der Deutsche Bundestag hat durch Änderung des § 218 StGB den umfassenden Rechtsschutz für das ungeborene Leben aufgehoben ... Der Staat hält sich nicht mehr für verpflichtet, Leben und Würde des Menschen im notwendigen Umfang auch strafrechtlich zu schützen. Diese Regelung erschüttert das Fundament unseres Rechtsstaats, sie zerstört das sittliche Bewußtsein der Bürger und macht die Gesellschaft nicht menschlicher, sondern unmenschlicher.“

Es hat vereinzelt Theologen und kleine Gruppen von Katholiken gegeben, die die vordergründige Argumentation der Koalitionsparteien sich zu eigen machten, man wolle durch die Änderung des § 218 StGB das ungeborene Leben besser schützen. Auch gab es Vorstöße, die verschiedenen Bereiche des Sittengesetzes und des Strafrechts stärker voneinander abzuheben. Die große Mehrheit der Katholiken jedoch nahm zusammen mit ihren Bischö-

fen eine dem christlichen Gewissen und der Wertnorm des Grundgesetzes verpflichtete Haltung ein, so daß auch alle Versuche scheitern mußten, einen Keil zwischen die angeblich „konservative“ Kirchenführung und das „fortschrittliche“ Kirchenvolk zu treiben. Wenn der von den Bischöfen vertretene Standpunkt breite Zustimmung fand, so auch deshalb, weil er nicht als eine Art parteipolitischer Option mißverstanden werden konnte. Allen Beteiligten, selbst jenen, die anders urteilten, war klar, daß die Kirche hier den unantastbaren Wert jedes Menschenlebens verteidigte.

Die Grundwerte von Ehe und Familie

Ein weiteres Spannungsfeld zwischen Kirche, Gesellschaft und Politik war die Reform des Ehescheidungsrechtes und des elterlichen Sorgerechtes. Es war weniger der Übergang vom Verschuldens- zum Zerrüttungsprinzip, der den Widerstand der Kirche herausforderte. Zum Problem wurde die „Reform“, weil der auch im Grundgesetz verbürgte Charakter der Ehe als einer Gemeinschaft auf Lebenszeit in Frage gestellt wurde und weil das beabsichtigte Fristenprinzip bei der Ehescheidung auch den Ehegatten, der sich nichts hatte zuschulden kommen lassen, nicht vor Betrug und Ausbeutung schützte¹⁶⁾.

Nicht minder problematisch war die beabsichtigte Reform des elterlichen Sorgerechtes. Die Kritik entzündete sich auch hier nicht an der Ersetzung des Begriffs der „elterlichen Gewalt“ durch den der „elterlichen Sorge“. Die Kritik richtete sich vielmehr gegen das Mißtrauen, das den Eltern und der Familie entgegengebracht wurde. Man sprach davon, daß das Kind „nach heutigem Rechtsbewußtsein nicht als Objekt elterlicher Fremdbestimmung“ angesehen werden dürfe und deshalb dem Staat entsprechende Kontroll- und Eingriffsmöglichkeiten an die Hand gegeben werden müßten. Darüber hinaus sollten Kindern und Jugendlichen eine Reihe von Rechtsansprüchen an den Eltern vorbei ein-

¹⁶⁾ Vgl. Vincens M. Lissek, Gegen die Ehe. Der Entwurf des Ersten Eherechtsreformgesetzes und seine Auswirkungen, in: Reihe Kirche und Gesellschaft, hrsg. von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Heft Nr. 20, Köln 1975.

geräumt werden¹⁷⁾. Dies lag ganz auf der ideologischen Linie des Zweiten Familienberichts der Bundesregierung (1975), der im Grunde davon ausging, daß die Familie eine überholte, autoritäre Einrichtung sei, die nicht mehr in die „demokratische“ Landschaft passe¹⁸⁾. Die Familie wurde verdächtigt, die eigenen Kinder zu unterdrücken, ihnen, anstatt die Freiheit zu geben, gesellschaftlich festgelegte Werte und Normen aufzuzwingen, sie für bestimmte Rollen und Verhaltensweisen in der Gesellschaft zu präparieren und auf diese Weise dafür zu sorgen, daß „willige“ und „folgsame“ Staatsbürger heranwachsen.

Natürlich sind die politischen Vorstöße für eine Neuordnung des elterlichen Sorgerechts nur verständlich, wenn man den damaligen gesellschaftlichen Hintergrund mitberücksichtigt. Die sozialistische Ideologie hatte in der Familie stets ein Hemmnis zur Durchsetzung der radikalen Gleichheit gesehen. Hinzu kam jetzt die Ideologie der Emanzipation, die dem Erziehungsauftrag der Eltern mißtraut und ihn, wenn sie ihn überhaupt noch gelten läßt, völlig uminterpretiert. Um die Familie ins gesellschaftliche Abseits zu rücken, wurde so getan, als ob die Familien schlechthin „versagen“ und gar nicht mehr ihren Auftrag erfüllen können. Die Massenmedien überschlugen sich in der Kritik an der versagenden Familie.

Unter diesen Umständen war es für die Kirche nicht leicht, die Werte von Ehe und Familie, und zwar auch in ihrer unersetzlichen Bedeutung für die Gesellschaft, hochzuhalten. Erschwert wurde diese Aufgabe dadurch, daß die Kirche in den Geruch geriet, sie wolle nicht nur diese Werte in ihrem bleibenden Gehalt verteidigen, sondern auch frühere zeit- und kulturbedingte Formen des Zusammenlebens und der Rollenverteilung zwischen Mann und Frau, zwischen Eltern und Kindern aufrechterhalten. Fragen der Familie und der Familienpolitik kamen erst wieder

stärker ins Blickfeld, als die Diskussion über die Folgen einsetzte, die der starke Geburtenrückgang bei der deutschen Bevölkerung für die soziale Sicherheit in der Zukunft mit sich bringen werde.

Es gab noch andere Felder, auf denen Wertpositionen, die für das christliche Verständnis vom Menschen und der Gesellschaft wichtig sind, aufgeweicht oder in Frage gestellt wurden: Jugendschutz; Erziehungsziele im Schulwesen; Stellung der Freien Träger im Sozial- und Jugendbereich; die immer schneller zunehmende Staatsverschuldung, die die Lebenschancen der nachwachsenden Generation in unverantwortlicher Weise beeinträchtigt und die gesellschaftliche Ordnung auf die Dauer zerrüttet.

Wer bestimmt die Grundwerte?

Von seiten derjenigen gesellschaftlichen und politischen Kräfte, die die „Reformpolitik“ befürworteten, wurde der Katholischen Kirche gerne vorgehalten, sie versuche, die von ihr vertretenen Normen nicht nur für die Katholiken, sondern auch für die Nicht-Katholiken aufzustellen und sie mit Hilfe des Staates durchzusetzen. Damit überschreite aber die Kirche ihre Kompetenz in einer pluralistischen Gesellschaft und in einem weltanschaulich neutralen Staat. Diese Argumentation ist im Kern irreführend. Die Kirche will keineswegs die „katholische Moral“ zum Maßstab des staatlichen Rechts machen. Jedoch handelt es sich bei den Grundwerten eben nicht um „katholische“ oder „christliche“ Werte. Die Anerkennung und der Schutz des Lebensrechtes eines jeden Menschen, auch des ungeborenen, der Ehe als Gemeinschaft auf Lebenszeit, der Familie als der Lebensgemeinschaft der Eltern mit ihren Kindern, diese Grundwerte und Grundrechte besitzen einen allgemeinen Geltungsanspruch, weil sie im Wesen des Menschen grundgelegt sind. Deshalb sind sie auch im Grundgesetz anerkannt, ebenso in vielen Verfassungen anderer Staaten, die die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen nach dem Zweiten Weltkrieg aufgenommen haben.

Wenige Wochen, nachdem die deutschen Bischöfe die im Bundestag durchgesetzte Änderung des § 218 StGB zurückgewiesen hatten,

¹⁷⁾ Vgl. Walther J. Habscheid, Das elterliche Sorgerecht in Gefahr, in: Reihe Kirche und Gesellschaft (Anm. 16), Heft Nr. 49, Köln 1978.

¹⁸⁾ Zweiter Familienbericht, hrsg. vom Bundesminister für Jugend, Familie und Gesundheit, Bonn 1975. Dazu: Clemens und Rudolf Willeke, Versagen unsere Familien? Zum Zweiten Familienbericht der Bundesregierung, in: Reihe Kirche und Gesellschaft (Anm. 16), Heft Nr. 26, Köln 1976.

versuchte Bundeskanzler Helmut Schmidt, die aufgerissene Kluft zur Katholischen Kirche zu überbrücken. In einem vielbeachteten Vortrag vor der Katholischen Akademie in Hamburg am 23. Mai 1976 erklärte er, daß das Grundgesetz aller staatlichen Gewalt die Verpflichtung auferlege, die Unantastbarkeit der Menschenwürde zu achten und zu schützen, aber es sage nichts darüber, wie dies zu geschehen habe¹⁹⁾. Und was die Grundrechte des Grundgesetzes anbelangt, so sei es falsch, sie mit transzendent orientierten, mit religiösen oder sittlichen Grundwerten gleichzusetzen. Die Grundrechte würden keine Garantie ganz bestimmter Auffassungen, Überzeugungen, Werthaltungen oder eines bestimmten Glaubens oder Bekenntnisses enthalten. Welche Wertgehalte und Auffassungen mit den Grundrechten verbunden werden, dies würden in einer pluralen Gesellschaft und in einer Demokratie die Bürger selbst oder, richtiger gesagt, die jeweilige Mehrheit der Bürger entscheiden. „Wenn bestimmte ethische Auffassungen in der Gesellschaft nicht mehr vorhanden sind, dann verliert das Recht seine demokratische Legitimation.“ Es hänge von den Kirchen und Religionsgemeinschaften ab, ob und welche sittliche Auffassungen in der Gesellschaft lebendig sind und ob sie den Konsens der Mehrheit finden.

Diese Rede löste eine langanhaltende, heftige Diskussion aus. Von katholischer Seite wurde die Vorstellung, man könne die Grundwerte

und die Grundrechte in dieser Weise voneinander trennen, als unhaltbar abgewiesen. Wer den Staat auf die Aufgabe beschränken wolle, nur „Grundrechte“ zu schützen, deren Grundwertgehalt je nach der Mehrheitsmeinung der im Parlament vertretenen Kräfte bestimmbar sei, der degradiere den Staat zum Notar der in der Gesellschaft vorhandenen Meinungen²⁰⁾. Sicherlich sind die Bürger, auch die Kirche, für die Grundwerte mitverantwortlich, und der Staat kann Werte und Normen des Zusammenlebens mit Hilfe des Rechts auf die Dauer nur schützen, wenn er dafür entsprechenden Rückhalt im Volk und in den politischen Parteien findet. Aber der Staat muß auch selbst nicht nur für die Grundrechte, sondern auch für die zugrundeliegenden Grundwerte eintreten. Er darf nicht aus seiner besonderen Verpflichtung für die Grundwerte entlassen werden. Man kann nicht die Grundwerte und damit den Inhalt der Grundrechte in einem „demokratischen“ Verfahren „bestimmen“.

Auch die Kirchen und Religionsgemeinschaften würden unter solchen Umständen ihre Aufgabe der Wertbegründung nicht mehr erfüllen können. Nicht nur würden sie zu geistig-sittlichen „Pressure-groups“, die Grundwerte selbst würden zum Spielball der je mächtigeren und einflußreicheren Gruppen. Sie würden ihre sittliche Verbindlichkeit verlieren und dafür eine plurale Beliebigkeit eintauschen. Die Grundwerte würden wertlos.

IV. Das Verhältnis von Glaube und Welt

Das Verhältnis von Glaube und Welt, von Kirche und Gesellschaft ist wie jeder geistig-sittlich-politische Sachverhalt Mißverständnissen und Fehldeutungen ausgesetzt. Es sind vor allem zwei Ansätze, die hier problematisch sind und die nicht nur heute, sondern im Laufe der Geschichte in immer neuen Varianten hervorgetreten sind.

Fehldeutungen: Spiritualisierung oder Politisierung von Glaube und Kirche

Auf der einen Seite sind hier die Bestrebungen zu nennen, sich auf das „Eigentliche“ des Christentums zu besinnen. Das Evangelium richte sich an den Menschen, an sein persönliches Heil, an sein Gewissen, nicht aber auf

¹⁹⁾ Helmut Schmidt, Ethos und Recht in Staat und Gesellschaft, in: Grundwerte in Staat und Gesellschaft, hrsg. von Günter Gorschenek (Beck'sche Schwarze Reihe, Bd. 156), München 1977, S. 17 ff.

²⁰⁾ Eine große Zahl von Erklärungen der Bischöfe, von Stellungnahmen und Äußerungen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und Einzelpersonlichkeiten zum Fragenbereich der Grundwerte sind in dem von G. Gorschenek veröffentlichten Band (Anm. 19) zusammengefaßt.

die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Verhältnisse und Strukturen dieser Welt. Folglich würde auch die Kirche ihre Aufgabe, die Frohe Botschaft den Menschen zu verkünden und sie zu ihrem Heil zu führen, verfehlen, wenn sie sich auf „weltliche“ Angelegenheiten einlasse.

Bei diesen Bestrebungen, das Evangelium und den Glauben als Angelegenheit einer „privat-innerlichen“ Sphäre zu begreifen, können sehr verschiedene Beweggründe am Werk sein. Sie können gespeist sein aus der Sorge um eine Veräußerlichung des Evangeliums und des Glaubens, um eine Verweltlichung der Heilsbotschaft und der Kirche. Man leugnet nicht die Verantwortung der Christen und der Kirche, sich für die Gerechtigkeit und die Liebe einzusetzen, aber man neigt dazu, diesen ganzen Bereich zu relativieren, weil die vollkommene Gerechtigkeit und Liebe sowieso nur im Reich Gottes dereinst herrschen werden.

Ganz andere Wurzeln haben jene Überlegungen, die in der Regel von politischer Seite herkommen und die in der Weltverantwortung aus dem Glauben eine Gefahr für die Eigenständigkeit der Politik oder der Wirtschaft erblicken. Man sieht in Erklärungen der Kirche zu Ordnungsfragen in Wirtschaft, Gesellschaft und Politik, jedenfalls wenn sie sich nicht mit der eigenen Ansicht decken, eine „Einmischung“ in fremde Zuständigkeiten. Die Kirche solle sich aus dem politischen Bereich heraushalten und nicht Einfluß auf die Entscheidungen souveräner Bürger zu nehmen suchen. Und was das gesellschaftliche Wirken der Katholiken angeht, so hätten sie zwar dieselben Freiheiten und Pflichten wie alle anderen Bürger auch; aber z. B. die Berufung auf Werte, insoweit sie im christlichen Menschen- und Gesellschaftsverständnis begründet sind, könne keinen allgemeinen Geltungsanspruch erheben. Die Katholiken befänden sich in der pluralistischen Gesellschaft eben in Konkurrenz zu anderen Wertsystemen und Überzeugungen.

Auf der anderen Seite gab und gibt es Versuche, das Evangelium „politisch“ zu lesen und zu verstehen, Glaube und Kirche für den politischen Kampf um Gerechtigkeit und Solidarität in der Welt einzusetzen. Hierher gehören jene Bestrebungen, die den Christen die

Rolle zuweisen, an der Spitze der Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu marschieren, und die der Kirche die Aufgabe einer institutionellen Gesellschaftskritik aufdrängen möchten. In welche Richtung diese „Veränderung“ und die „Revolution“ zur Durchsetzung von Gerechtigkeit und Solidarität gehen sollen, dies entscheidet sich meist danach, von welchen geistigen und begrifflichen Voraussetzungen her gedacht wird. Wie es in der Weimarer und nationalsozialistischen Zeit vereinzelt Vorstöße gab für eine Politisierung von Glaube und Kirche „nach rechts“, so gibt es heute nicht wenige Versuche einer Politisierung nach links, wobei Denk- und Begriffsmuster wie die sogenannte „marxistische Analyse“, eine klassenkämpferische Deutung der „Armen“ im Evangelium oder auch die „Basis-Kirche“ im Gegensatz zur hierarchisch verfaßten Kirche verwendet werden.

Die Auseinandersetzungen zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und den Führungen mancher katholischer Jugendorganisationen spiegeln diese Problematik ebenso wie die jüngst erschienene Instruktion der Glaubenskongregation, die sich kritisch mit einigen Aspekten der vor allem in Lateinamerika verbreiteten „Theologie der Befreiung“ befaßt²¹⁾.

Christliche Weltverantwortung

Sowohl eine Spiritualisierung als auch eine Politisierung verfehlen das Wesentliche dessen, was mit christlicher Weltverantwortung gemeint ist. Diese hängt natürlich eng zusammen mit der Frage der Zuordnung von Welt und Heil, von Kirche, Gesellschaft und Politik. Das Zweite Vatikanische Konzil sagt diesbezüglich: „Die ihr eigene Sendung, die Christus der Kirche übertragen hat, bezieht sich zwar nicht auf den politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich: das Ziel, das Christus

²¹⁾ Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“ vom 6. August 1984, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 57. Vgl. hierzu Joseph Höffner, Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung? (Reihe: Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Nr. 11, Bonn 1984.

ihr gesetzt hat, gehört ja der religiösen Ordnung an. Doch fließen aus eben dieser religiösen Sendung Auftrag, Licht und Kraft, um der menschlichen Gemeinschaft zu Aufbau und Festigung nach göttlichem Gesetz behilflich zu sein."²²⁾

Mit der Betonung der religiösen Sendung der Kirche hat das Konzil eine Politisierung des Glaubens zurückgewiesen. Wo immer versucht würde, aus Texten der Heiligen Schrift politische Rezepte und Lösungen abzuleiten oder sie dafür zu gebrauchen, wäre dies nicht nur ein „Mißverständnis“, sondern ein Verstoß gegen die christliche Botschaft und gegen die Sendung der Kirche. Eine Theologisierung der Politik, der Wirtschaft, der Wissenschaft in diesem Sinne ginge an der christlichen Weltverantwortung vorbei, an der grundsätzlichen Unterscheidung der beiden Bereiche vom religiösen Heil und der Welt, von Kirche und Gesellschaft und auch an der Autonomie der gesellschaftlichen Lebensbereiche. Dies ist auch der Grund dafür, warum es keinen „christlichen Staat“ und keine „christliche Wirtschaft“ gibt, auch wenn bisweilen die Verwendung dieser Begriffe zur Verwirrung beigetragen hat.

Aber diese Grenzziehung gegen eine Politisierung darf nicht so ausgelegt werden, als ob der Glaube nur im privaten Kämmerlein gelebt werden könne und nicht für die gesellschaftlichen Verhältnisse von Bedeutung sei. Aus der religiösen Sendung erwachsen nämlich, wie das Konzil sagt, „Auftrag, Licht und

²²⁾ Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“, Nr. 42.

Kraft, um der menschlichen Gemeinschaft zu Aufbau und Festigung nach göttlichem Gesetz behilflich zu sein“. Es geht um die geistig-sittliche Orientierung, die bei allen Ordnungsfragen der Gesellschaft nicht ausgeklammert werden kann. Die Kirche hat in ihrer Sozialverkündigung diejenigen Grundwerte aufzuzeigen, die für eine Gesellschaft, die den Anforderungen der Gerechtigkeit und der Solidarität genügen will, unverzichtbar sind und die auch das christliche Menschen- und Gesellschaftsverhältnis bestimmen. Und während die Katholische Soziallehre wissenschaftlich diese Werte und die Zusammenhänge reflektiert, sind die Christen gehalten, diese Werte in der Praxis, im konkreten Vollzug des gesellschaftlichen Lebens zur Geltung zu bringen, nicht einfach, um die Gesellschaft „christlich“ zu machen, sondern um sie „gerecht“ und „solidarisch“ zu gestalten.

Weil es bei der christlichen Weltverantwortung nicht um die Durchsetzung kirchlicher Interessen geht, deshalb wäre es abwegig, die Kirche als „Pressure-group“ zu sehen, sie auf dieselbe Linie wie die anderen sozialen Gruppen und Interessenorganisationen zu stellen und ihre Legitimation darin zu suchen, ob sie in der Lage ist, die Mehrheit der Bürger für die von ihr vertretenen Positionen zu gewinnen oder wenigstens lautstark und effektiv ihre „Macht“ auszuspielen. Auftrag und Legitimation der Kirche im Spannungsfeld von Gesellschaft und Politik sind anderer Art. Die Kirche wird im eigenen Interesse auf die Grenze ihrer moralischen Autorität achten müssen.

Staat und Kirchen in der DDR

In allen Perioden der bisherigen DDR-Geschichte hat die Partei- und Staatsführung den Kirchen im Lande hohe Aufmerksamkeit gewidmet. In diesen 36 Jahren ist die Säkularisierung voll zum Zuge gekommen. 1949 war in der Deutschen Demokratischen Republik ebenso wie in der Bundesrepublik, fast jeder Bürger zugleich auch Kirchenmitglied. Heute wird man höchstens noch bei vier von zehn Landesbewohnern religiöse Bindungen annehmen können. Dennoch scheint der Stel-

lenwert der Kirchenpolitik nicht gesunken, wenn Inhalt und Zielrichtung sich auch erheblich gewandelt haben. Ja, die SED Erich Honeckers räumt den zur Minderheit gewordenen, im Bewußtsein großer Teile der Bevölkerung nicht mehr verankerten Kirchen in der entwickelten sozialistischen Gesellschaft Rechte zur Mitgestaltung ein, die der Mehrheitskirche in der Periode des Aufbaus des Sozialismus der fünfziger Jahre nachdrücklich bestritten wurden.

Religionszugehörigkeit

Die Entwicklung der Religionszugehörigkeit der Bevölkerung im Gebiet der DDR ist nur bis 1964 in Volkszählungen erfaßt worden. 1946 waren noch etwa 95 Prozent Mitglieder einer Religionsgemeinschaft (davon 82 % ev. und 12 % röm.-kath.), 1950 rd. 94 Prozent und 1964 waren es nur noch knapp 68 Prozent (59 % ev., 8 % röm.-kath.). In den siebziger Jahren dürfte die Religionszugehörigkeit die 50-Prozent-Grenze unterschritten haben. Heute liegt sie nach Einschätzung kirchlicher Kenner wahrscheinlich unter 40 Prozent. Offiziell allerdings haben die Kirchen die von ihnen genannten Zahlen seit Jahren nicht mehr nach unten korrigiert.

Nach diesen statistisch nicht abgesicherten Schätzungen haben die im Kirchenbund zusammengeschlossenen acht evangelischen Landeskirchen zusammen 7,8 Millionen, die römisch-katholischen Jurisdiktionsbezirke 1,2 Millionen Mitglieder. Hinzu kommen die (evangelischen) Freikirchen mit etwa 115 000, bei einer Wohnbevölkerung von 16,7 Millionen. Der Anteil der Sekten mit wahrscheinlich 150 000, der Angehörigen der jüdischen Gemeinden (rd. 600) und der Anhänger anderer nichtchristlicher Religionen (islamische Gastarbeiter und Studenten) ist unbeachtlich.

Bei dem allgemeinen Rückgang blieb die dominierende Stellung der evangelischen Landeskirchen im seit der Reformation fast durchweg protestantisch geprägten Gebiet der heutigen DDR erhalten, auch wenn die katholische Kirche durch den Flüchtlings- und Umsiedlerstrom aus dem Osten zunächst relativ zunahm und bald im Gesamtgebiet der DDR mit eigenen Gemeinden vertreten war. Hauptsächliches geschlossenes katholisches Siedlungsgebiet ist das thüringische Eichsfeld. Die in „doppelter Diaspora“ lebenden katholischen Gemeinden erweisen sich, ebenso wie die Freikirchen, gegenüber der staatlich forcierten Säkularisierung als relativ resistenter als die Gemeinden der evangelischen Landeskirchen.

Christen sind in der politischen Führungsschicht der DDR seit deren Umwandlung aus einem antifaschistisch-demokratischen Staat (Verfassung 1949) in einen sozialistischen Staat (Verfassung 1968/74) nicht mehr vertreten. Ihre Repräsentanz durch die CDU in Staatsorganen und Volksvertretungen hat nur noch marginale Bedeutung. Die SED, deren Weisungen sich alle Parteien und gesellschaftlichen Organisationen mit Ausnahme der Kirchen unterstellen, nimmt keine Kir-

chenmitglieder auf. Berufe und Positionen, für die die Fähigkeit zur SED-Mitgliedschaft Voraussetzung ist (Polizei, Berufssoldaten, Leitungspositionen), sind Christen damit verschlossen.

Auch die kulturell tragenden Schichten sind inzwischen weitgehend entchristlicht. Als Folge der Überalterung der christlichen Gemeinden (die Taufziffer liegt seit langem unter 20, in Großstädten unter 10 Prozent der Geburten) bilden Christen auch in der bäuerlichen Bevölkerung, bei selbständigen Handwerkern und Gewerbetreibenden und in der technisch-wirtschaftlichen Intelligenz nur noch eine Minderheit.

Seit den siebziger Jahren zeigt sich jedoch zunehmend unter nicht getauften und nicht

religiös aufgewachsenen Jugendlichen und jungen Erwachsenen ein neues Interesse an der Kirche bzw. an kirchlich getragener Aktivität (Jugendarbeit, Friedens- und Umweltgruppen) und Gemeinschaft. Im kirchlichen Unterricht (Christenlehre, Konfirmandenunterricht) und in den Jungen Gemeinden nimmt die Zahl der teilnehmenden Nichtchristen zu. Zuweilen sind sie in der Mehrzahl. Zur Taufe entschließt sich jedoch nur eine Minderheit von ihnen. Vor allem im evangelischen Bereich mehren sich die Stimmen, die die Taufe als rechtliches Kriterium der Kirchenmitgliedschaft in Frage stellen. Auch das ist — neben dem Verbot statistischer Erhebungen — ein Grund dafür, daß die Angaben über die Mitgliederzahlen der Kirchen stark schwanken.

Kirchen

Eine gesetzliche Registrierungspflicht für Kirchen und Religionsgemeinschaften besteht nicht. Ihre Gesamtzahl wurde staatlicherseits früher mit 27, in jüngster Zeit mit 39 angegeben. Dabei dürften auch Gemeinschaften mit nur örtlicher Bedeutung mitgezählt sein.

Die evangelischen Landeskirchen sind seit 1969 im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR zusammengeschlossen und seitdem nicht mehr Mitglieder der bis dahin den Protestantismus in beiden deutschen Staaten zusammenfassenden Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Die acht sehr unterschiedlich großen Landeskirchen zählen zusammen etwa 7 200 Kirchengemeinden mit mehr als 4 000 aktiven Geistlichen und zahlreichen weiteren Mitarbeitern. Die Gesamtmitgliederzahl wird vom Kirchenbund seit Ende der siebziger Jahre auf etwa 7,8 Millionen geschätzt. Zum Kirchenbund gehören:

Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens (2,35 Mill.),

Evangelische Kirche der Kirchenprovinz Sachsen (1,5 Mill.),

Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg (ohne West-Berlin, 1,4 Mill.),

Evangelisch-Lutherische Kirche in Thüringen (1 Mill.),

Evangelisch-Lutherische Kirche Mecklenburgs (750 000),

Evangelische Landeskirche Greifswald (früher Pommern, 450 000),

Evangelische Landeskirche Anhalts (220 000),

Evangelische Kirche des Görlitzer Kirchengebiets (früher Schlesien, 125 000).

Die sächsische, thüringische und mecklenburgische Landeskirche haben sich zusätzlich zur Vereinigten Evangelischen Lutherischen Kirche (VELK) in der DDR zusammengeschlossen, die übrigen bilden den Bereich DDR der Evangelischen Kirche der Union (EKU).

Der Kirchenbund wird von der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen geleitet. Ihr Vorsitzender ist gegenwärtig der Dresdener Landesbischof Johannes Hempel.

Die römisch-katholische Kirche zählt in der DDR etwa 940 Pfarreien mit 1 300 Priestern, dazu Diakone, Seelsorge- und Diakonatshelfer sowie 2 500 vorwiegend in Einrichtungen der Caritas tätige Ordensfrauen und 120 Angehörige von Männerorden. Sie ist in sechs Jurisdiktionsbezirke gegliedert, an deren Spitze Bischöfe stehen. Größtes und einziges voll auf DDR-Gebiet liegendes Bistum ist Meißen (offizielle Angabe: 270 000 Katholiken). Das Bistum Berlin umfaßt auch das

kirchlich selbständig verwaltete West-Berlin (160 000 ohne West-Berlin). Die Bischöflichen Ämter Erfurt-Meiningen (250 000), Magdeburg (240 000) und Schwerin (90 000) sind selbständig geleitete Teile westdeutscher Diözesen, die Apostolische Administratur Görlitz ist deutscher Restbestand der Erzdiözese

Breslau. Leitungsgremium der römisch-katholischen Kirche in der DDR ist die Berliner Bischofskonferenz (bis 1976 Berliner Ordinarientkonferenz), der die Bischöfe und die drei Weihbischöfe angehören. Vorsitzender ist der Berliner Kardinal Meisner.

Rechtsstellung der Kirchen

Ein ausgeformtes Staats-Kirchenrecht gibt es in der DDR nicht. Artikel 39 der Verfassung von 1968 gewährt allen Bürgern das Recht, „sich zu einem religiösen Glauben zu bekennen und religiöse Handlungen auszuüben“, und stellt fest: „Die Kirchen und Religionsgemeinschaften ordnen ihre Angelegenheiten und üben ihre Tätigkeit aus in Übereinstimmung mit der Verfassung und den gesetzlichen Bestimmungen der DDR. Näheres kann durch Vereinbarungen geregelt werden.“ Artikel 20 sichert Glaubens- und Gewissensfreiheit zu. Mit dieser Bestimmung ist der staatliche Verzicht darauf verbunden, materielles Recht für die Kirchen zu setzen. Wo staatliche Gesetze religionspezifische Bestimmungen enthalten, regeln sie Recht und Grenzen der Religionsausübung der Bürger (z. B. im Strafvollzug). Strafprozeßordnung und Arbeitsgesetzbuch berücksichtigen Besonderheiten kirchlicher Tätigkeit (Zeugnisverweigerungsrecht für Geistliche, kirchliches Arbeitsrecht für Mitarbeiter im Verkündigungsdienst). Die Kirchen, ihre Gemeinden und rechtlich selbständigen Institutionen sind nach Abschaffung der Körperschaften öffentlichen Rechts Rechtspersonen eigener Art, unterliegen also nicht dem Privat- oder Ver-

einsrecht. Von der Möglichkeit der Vereinbarungen wurde zur Regelung kirchlicher Ausbildung in Diakonie und Caritas für medizinisches Personal Gebrauch gemacht.

1957 schuf die Regierung das Amt eines Staatssekretärs für Kirchenfragen, der mit seiner Behörde dem Vorsitzenden des Ministerrates zugeordnet ist (und gleichzeitig der Arbeitsgruppe Kirchenfragen im ZK der SED untersteht). Auf Bezirks-, Kreis- und Gemeindeebene nehmen die für Inneres zuständigen Stellvertreter der Vorsitzenden der Räte vergleichbare Aufgaben wahr. Der Staatssekretär hat keine Exekutivbefugnisse. Er vertritt die Politik von Partei und Regierung gegenüber den Kirchen. Seine Haupteinflußmöglichkeit besteht darin, daß sämtliche Kontakte der Kirchen zu Regierungsstellen über den Staatssekretär bzw. seine Behörde laufen müssen. In den siebziger Jahren ist es dazu gekommen, daß der Staatssekretär in gewissen Grenzen auch Wünsche der Kirchen gegenüber Regierungsstellen vertritt und auch Gespräche vermittelt. Jedoch blieben die Bemühungen des evangelischen Kirchenbundes, mit den Ministerien für Volksbildung und Verteidigung zur Regelung von Konflikten ins Gespräch zu kommen, ohne Erfolg.

Konstanten der Kirchenpolitik der SED

Zu keiner Zeit war das Verhältnis von Staat und Kirche in der DDR spannungsfrei. Insbesondere in den ersten beiden Jahrzehnten standen Konfrontation und Auseinandersetzung im Vordergrund. Die Religions- und Kir-

chenpolitik der SED hat sich jedoch auch in den Zeiten schärfster Konflikte nicht so sehr vom ideologischen Ziel der Durchsetzung des Atheismus leiten lassen, sondern orientierte sich in der Hauptsache am Ziel des Machtge-

winns und der Machtsicherung für die Partei sowie der Konsolidierung des sozialistischen Staates und seiner Gesellschaftsform. Kirchenpolitik und Deutschlandpolitik der DDR hängen bis heute eng zusammen.

In der DDR hat es bisher keinen ernsthaften Versuch gegeben, die Autonomie der Kirchen zu beseitigen. Während alle anderen gesellschaftlichen Organisationen und Vereinigungen durch die SED Zug um Zug dem Führungsprinzip des „Demokratischen Zentralismus“ unterworfen wurden, blieben die Kirchen eigenständig. Sie entscheiden autonom über den Inhalt ihrer Tätigkeit, ihre inneren Rechtsverhältnisse, ihre Organisation und die für sie tätigen Personen, die sie nach innen leiten und nach außen repräsentieren. Sie unterhalten eigene Ausbildungsstätten ohne Staatsaufsicht für kirchliche Berufe. Die SED hat die Kultus- und Gottesdienstfreiheit sowie das Recht der Kirchen auf religiöse Unterweisung von Kindern und Jugendlichen nie in Frage gestellt.

Die Restriktionspolitik gegenüber den Kirchen, administrative Behinderungen und politischer Druck auf Christen konzentrierten sich stets auf die Bereiche, in denen die Regelungszuständigkeit des Staates oder gesellschaftlicher Institutionen gegeben ist. Einschränkungen der Religionsfreiheit, wo diese über Kult und innere Autonomie der Religionsgemeinschaften hinausgreift, sind in der DDR Folge der dort verhängten Freiheitsbeschränkungen für alle Bürger; religionspezifische Freiheitsbeschränkungen sind, von Einzelfällen abgesehen, nicht nachweisbar.

Auch in der Zeit des Stalinismus hat sich die Kirchenpolitik der SED nur wenig am sowjetischen Vorbild orientiert. Sie berücksichtigte in gewissen Grenzen deutsche Traditionen (z. B. Theologische Fakultäten bzw. Sektionen an den Universitäten) und konservierte einige kirchliche Privilegien bzw. hergebrachte Rechte (staatliche Zuschüsse, keine Kollektivierung der kirchlichen Land- und Forstwirtschaft). Vor allem versuchte und versucht die SED der Sondersituation Rechnung zu tragen, daß die DDR das einzige Land des Ostblocks mit rein protestantischer Tradition ist. Im Mittelpunkt der Kirchenpolitik der DDR steht daher — bei Konflikt wie Kooperation

— das Verhältnis zur evangelischen Kirche, wobei Versuche unterblieben sind, Minderheitskirchen gegen sie auszuspielen.

Das erste Jahrzehnt

In der Literatur und in zeitgenössischen Äußerungen von Kirchenleuten werden die fünfziger Jahre öfter als Zeit des Kirchenkampfes charakterisiert. Tatsächlich war die Zeit nach der Staatsgründung, in der die SED die Umgestaltung des antifaschistisch-demokratischen Staates in einen sozialistischen Staat durch „Revolution von oben“ betrieb, kirchenpolitisch von scharfen Auseinandersetzungen und von dem — erfolgreichen — Bestreben des Staates bestimmt, den Einfluß der Kirchen und religiöser Bindung auf das gesellschaftliche und politische Leben auszuschalten.

Von einem Kirchenkampf läßt sich jedoch insofern nicht sprechen, wenn damit ein Kampf innerhalb der Kirche gemeint ist, wie er in den dreißiger Jahren zwischen den Hitlerhörigen „Deutschen Christen“ und der „Bekennenden Kirche“ stattfand. Die SED hatte — trotz einiger propagandistisch herausgestellter „Friedenspfarrer“ — keinerlei innerkirchlichen Einfluß. Den Angriffen und Eingriffen des Staates standen Kirchenleitungen, Pfarrer und Gemeinden geschlossen entgegen.

Auch die Kirchenverfolgung fiel zurückhaltender aus als etwa in Ungarn oder der CSSR. Es kam zwar zu einigen Prozessen gegen Christen und Theologen, doch eigentliche Schauprozesse blieben aus. Kein Bischof kam in Haft. Hingegen führten die Auseinandersetzungen dazu, daß zahlreiche aktive Christen — vor allem Oberschüler und Mitglieder der Jungen Gemeinden — sich politischer Verfolgung oder Diskriminierungen, insbesondere dem Ausschluß von Schule und Universität, durch Flucht nach Westen entzogen.

In den fünfziger Jahren schuf die SED gegenüber den Kirchen Tatsachen, die seitdem zur „Normalität“ des Landes gehören, z. B. die Privatisierung der Kirchensteuer, die seitdem rechtlich den Spielschulden gleichgestellt ist, die Entfernung der kirchlich verantworteten Christenlehre aus den Schulräumen und aus dem zeitlichen Zusammenhang mit dem Schulunterricht, die Einführung und politi-

sche Durchsetzung der Jugendweihe, die der evangelischen Konfirmation entgegengestellt wurde, die Nachzensur der kirchlichen Presse mit Hilfe des Vertriebsmonopols der Post. Dies und anderes wurde durch eine massive, durch politischen und administrativen Druck unterstützte Kirchenaustrittspropaganda begleitet, mit deren Hilfe sich die SED für Schlüsselberufe, besonders im Bildungsbereich, ihr ergebene Kader schuf, und durch eine überwiegend primitive und deshalb weit- hin wirkungslose atheistische und antiklerikale Propaganda nach sowjetischem Vorbild.

Man wird jedoch sehen müssen, daß der Kampf gegen die Kirche, gegen christliche Sitte und religiöse Prägung vor allem der bürgerlichen Gesellschaft und ihren Repräsentanten galt.

Hauptmotiv war nicht Kirchen-, sondern Klassenkampf. Im Ergebnis jedoch erlitten die christlichen Gemeinden mit der Dezimierung der sie traditionell tragenden Schichten und der weitgehenden Zugangssperre für die im Lande Gebliebenen zu gesellschaftlich prägend wirkenden Berufen damals ihre entscheidende Schwächung.

Der von der SED aus der Führungsposition im Staate heraus im Inneren in Gang gesetzte Klassenkampf war von vornherein mit dem Klassenkampf nach außen, gegen die Bundesrepublik und das von ihr vertretene Wiedervereinigungskonzept zu führen, das der DDR das Existenzrecht und der SED jede Legimität absprach. Das westlich-demokratische Wiedervereinigungskonzept war in der DDR-Bevölkerung breit verwurzelt. Es hatte im Lande zudem in der evangelischen Kirche faktisch eine organisatorische Stütze.

Der nach dem Kriege neu formierte Zusammenschluß des deutschen Protestantismus in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), der im Bereich der Kirchenorganisation die Wiedervereinigung vorwegnahm, war von der DDR zunächst akzeptiert und sogar hofiert worden. Die EKD wahrte formale politische Neutralität in der deutschen Auseinandersetzung. Sie bezog sich dabei der DDR gegenüber auf deren antifaschistisch-demokratische Verfassung von 1949 und das von ihr ebenfalls vertretene Wiedervereinigungsziel. Dies schloß allerdings faktisch eine Partei-

nahme für den provisorischen Charakter der DDR und gegen die als illegitim bewertete sozialistische Umgestaltung des Staates ein. Die SED, die wegen der im deutschen Protestantismus stark verbreiteten Befürwortung eines unbewaffneten, jedenfalls neutralen wiedervereinigten Deutschlands die EKD zunächst durchaus als partiellen Verbündeten ihrer Deutschlandpolitik ansah, wertete den 1957 zwischen EKD und Bundesregierung geschlossenen Militärseelsorgevertrag als Option für das Bonner Konzept und Parteinarbeit gegen die DDR und brach 1958 die Regierungsbeziehungen zur gesamtdeutschen Kirche ab. Das kirchliche Angebot zum Abschluß eines gleichartigen Vertrages mit Ost-Berlin empfand man als Hohn und lehnte es ab.

Kampf gegen die EKD

In der Folgezeit kam es zu einer Neuorientierung der kirchenpolitischen Ziele Walter Ulbrichts. Die Kirchen im Lande sollten zur Option für den sozialistischen deutschen Staat und seine politischen Ziele gedrängt und veranlaßt werden, in der EKD ihr Gewicht für eine Tolerierung dieser Haltung und eine kritische Distanz der Gesamtkirche zur Westintegration der Bundesrepublik in die Waagschale zu werfen. Einen ersten Ansatzpunkt dafür bot ein im Juli 1958 nach Regierungsverhandlungen mit einer Delegation evangelischer Kirchenvertreter aus der DDR (die einen Verhandlungsauftrag der EKD hatte) veröffentlichtes Kommuniqué. Die Regierung sicherte darin Überprüfung antikirchlicher Maßnahmen zu, während die kirchliche Seite erstmals erklärte, daß Christen „die Entwicklung des Sozialismus“ respektieren und als Staatsbürger auf der Grundlage der Gesetzmäßigkeit zum „friedlichen Aufbau des Volkslebens“ beitragen.

Um Voraussetzungen für die neue Kirchenpolitik zu schaffen, stoppte die SED die gesamte atheistische Propaganda, während gleichzeitig die gegen die „Nato-Kirche“ gerichtete antiklerikale Propaganda verschärft, aber vor allem auf im Westen lebende Personen konzentriert wurde. Öffentliche Angriffe gegen EKD-treue Bischöfe und Pfarrer in der DDR wurden immer seltener. Die kirchliche Basis sollte für den Sozialismus gewonnen werden. Mit ihrer Hilfe wollte man „reaktionäre“ Kir-

chenleitungen unter Druck setzen und zur Kurskorrektur veranlassen. Die Christen sollten Teil der von Ulbricht ausgerufenen, von der SED geführten „sozialistischen Menschengemeinschaft“ werden.

Als Instrument dafür setzte die SED die inzwischen voll gleichgeschaltete DDR-CDU und kollaborierende Kleingruppen wie den neu entstandenen evangelischen Pfarrerbund ein. Walter Ulbricht erklärte zur Bestürzung vieler Altkommunisten bei seiner Wahl zum Staatsratsvorsitzenden im Oktober 1960 vor der Volkskammer: „Das Christentum und die humanistischen Ziele des Sozialismus sind keine Gegensätze.“ Im Februar 1961 meinte er im Gespräch mit einer von dem Leipziger Theologieprofessor Emil Fuchs angeführten Delegation von „fortschrittlichen“ Christen, die Ziele des ursprünglichen Christentums und die sozialen und humanistischen Ziele des Sozialismus stimmten so weitgehend überein, „daß sich ein Zusammengehen geradezu aufdrängt“. Im weit publizierten Wartburg-Gespräch mit dem thüringischen Landesbischof Moritz Mitzenheim vom August 1964 sprach Ulbricht schließlich von der „gemeinsamen humanistischen Verantwortung“, die Marxisten und Christen verbinde.

Dies Konzept der gesellschaftlichen Integration der christlichen Bevölkerung und der Unterordnung der Kirchen unter Zielvorgaben der Partei blieb erfolglos, da gleichzeitig die Politik der Säkularisierung der Gesellschaft unter ideologischem Vorzeichen und der administrativen Einschränkung kirchlicher Wirksamkeit außerhalb des Kultbereichs fortgeführt wurde. Nach dem Mauerbau von 1961 war ein Ausweichen der Betroffenen nach Westen kaum mehr möglich. Im Ergebnis wurden die Christen nicht für den Sozialismus mobilisiert, die Gemeinden vielmehr weithin in die Resignation geführt. Die Kirchenleitungen konnten dem wenig entgegenzusetzen. Sie waren in eine Situation gebracht worden, in der das Festhalten an der von der SED politisch bekämpften gesamtdeutschen Kirchenorganisation in der EKD den Rang einer Bekenntnisfrage erhielt. Die EKD-Organe aber, bei denen die Zuständigkeit zur Vertretung kirchlicher Anliegen gegenüber den „Inhabern öffentlicher Gewalt“ lag, waren handlungsunfähig geworden: Gegenüber dem

Staat, weil der sie nicht anerkannte; innerkirchlich, weil die Mauer gemeinsame Beratung und Leitung verhinderte. Die verbliebenen Möglichkeiten reichten nur noch zur formalen Selbstbehauptung. Politisch gesehen gab die Zeit des Kalten Krieges weder Staat noch Kirche Spielraum für eine flexiblere Haltung.

Das änderte sich erst, als sich die Möglichkeit der Entspannungspolitik abzuzeichnen begann und die Konsolidierungsphase der DDR abgeschlossen war. Die evangelischen Landeskirchen in der DDR nahmen angesichts der Perspektivlosigkeit ihrer Situation nach dem Mauerbau die neue DDR-Verfassung vom April 1968 zum Anlaß, eine Neuorientierung einzuleiten. Bisher war ihre EKD-Zugehörigkeit zwar politisch bekämpft und administrativ behindert, aber staatsrechtlich nicht in Frage gestellt worden. Dies drohte mit der neuen Verfassung, deren Kirchenbestimmungen offiziell dahin interpretiert wurden, daß an den Grenzen der DDR auch die kirchlichen Organisationsmöglichkeiten enden. Im Juni 1969 wurde der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR gegründet; seine acht Mitgliedskirchen schieden aus der EKD aus.

Beginnende Normalisierung

Damit hatten die evangelischen Landeskirchen die Formalvoraussetzungen dafür geschaffen, daß Partei und Regierung ihrerseits bisher vertretene Positionen und Verhaltensweisen überprüfen und eine Neuordnung des Staat-Kirche-Verhältnisses einleiten konnten. Das geschah im Zuge der beginnenden Entspannungspolitik und des Übergangs von Ulbricht zu Erich Honecker in der SED-Führung.

Die Gründung des Kirchenbundes und das damit verbundene Ende der gesamtdeutschen EKD erscheint als ein Erfolg der Kirchenpolitik Ulbrichts. Tatsächlich aber handelt es sich um einen recht begrenzten Sieg. Das weitergesteckte Ziel der Gleichschaltung, jedenfalls der politischen Integration der Kirchen als Parteigänger des Systems, wie es in Ungarn vorgeführt worden war, wurde nicht erreicht. Der neue Kirchenbund verweigerte ausdrücklich die neben der rechtlichen und organisatorischen Trennung von den Kirchen in der

Bundesrepublik geforderte ideologische „Parteinahme im internationalen Klassenkampf auf der Seite des Fortschritts, des Humanismus und des Friedens“, wie damals benutzte Formeln hießen. Er bekannte sich zur Fortsetzung der vorgegebenen geistlichen „besonderen Gemeinschaft der ganzen evangelischen Christenheit in Deutschland“ und schrieb eine ausdrückliche Zuständigkeit seiner Organe für die Wahrnehmung daraus resultierender gemeinsamer Aufgaben mit den Kirchen in der Bundesrepublik in seine Verfassung hinein.

Die SED brauchte fast zwei Jahre, um sich damit abzufinden und die in dieser Haltung liegenden Chancen für die Entspannungspolitik zu erkennen. Erleichtert wurde ihr dies durch das erste selbständige Votum des Kirchenbundes im Bereich angewandter christlicher politischer Ethik: Die Konferenz der Kirchenleitungen — das Leitungsorgan des Kirchenbundes — stimmte Anfang 1971 vorbehaltlos dem ökumenischen Programm zur Bekämpfung des Rassismus zu und stellte sich damit an die Seite der Befreiungsbewegungen insbesondere in Afrika. Kurz darauf, im Februar 1971, kam es zur Aufnahme offizieller Beziehungen zwischen der DDR-Regierung und der Leitung des Kirchenbundes.

In der Folgezeit bemühten sich Staat wie evangelische Kirche, das Konfrontationsverhältnis abzubauen. Der Kirchenbund entwickelte sein Selbstverständnis als „Kirche im Sozialismus“, unterstrich seine Absicht, Zeugnis- und Dienstgemeinschaft in der sozialistischen Gesellschaft und für sie zu sein. Er erkannte damit die geschaffenen politischen Verhältnisse an und erklärte ausdrücklich, nicht die Rolle einer politischen Opposition spielen zu wollen, meldete aber gleichzeitig den Anspruch an, über die Wahrnehmung der religiösen Interessen der Kirchenmitglieder hinaus zu Grundfragen des Zusammenlebens der Menschen in Staat und Gesellschaft von den eigenen Voraussetzungen her Stellung zu nehmen und aktiv zu werden.

Der Staat seinerseits verzichtete darauf, die Kirche von innen her zu „sozialisieren“ und sie als „Klassenfeind“ zu behandeln, als Restbestand der im Sozialismus überwundenen „bürgerlichen Gesellschaft“ zu bekämpfen. Er

akzeptierte die Identität der Kirche und ihrer Leitung und beendete damit die für die Ulbricht-Ära kennzeichnende Politik des Baus kirchenpolitischer Fassaden: Die CDU verlor ihre Rolle als Sprecherin des eigentlichen, des „fortschrittlichen“ Kirchenvolkes. SED und Regierung verhandelten nunmehr mit der „real existierenden Kirche“ statt mit selbstausgesuchten, anpassungswilligen, aber kirchlich nicht legitimierten Scheinpartnern (Emil Fuchs, Bischof Mitzenheim). Eine Reihe bisheriger Dauerkonflikte zwischen Staat und Kirche wurde beigelegt. Der religiöse Charakter kirchlicher Wirksamkeit außerhalb des kulturellen Bereichs (und damit z. B. die Anmeldebzw. Genehmigungsfreiheit vieler kirchlicher Veranstaltungen) wurde anerkannt, Kirchbau in sozialistischen Neubeugebieten zugelassen, u. Ä. mehr.

Das Gespräch vom 6. März 1978

Ihre Bestätigung und erheblichen Impuls zur Fortentwicklung fanden die Ansätze, von der Konfrontation zu einer begrenzten Kooperation zwischen Staat und Kirche zu kommen, in einem Gespräch, das der Staatsratsvorsitzende und SED-Generalsekretär Erich Honecker am 6. März 1978 mit dem Vorstand des evangelischen Kirchenbundes unter Leitung von Bischof Albrecht Schönherr führte. Dabei wurde eine Reihe von bisher strittigen Sachfragen geregelt, u. a. Übernahme kirchlicher Mitarbeiter in die staatliche Sozialversicherung, Pachtzahlung für genossenschaftlich genutztes Kirchenland usw. Von besonderer Bedeutung war, daß Honecker der Kirche das Recht zusprach, über die traditionellen Gottesdienstsendungen im Hörfunk hinaus in einer monatlichen Informationssendung im Hörfunk sowie in sechs Fernsehsendungen pro Jahr sich in eigener Zuständigkeit an die Öffentlichkeit zu wenden.

Vor allem dies wurde als konkreter Beleg dafür gewertet, daß die SED, welche die antireligiöse und antiklerikale Propaganda bereits seit langem eingestellt hatte, nunmehr der Kirche das Recht gesellschaftlicher Tätigkeit auch im sozialistischen Staat bestätigte. Honecker sprach von gemeinsamen Aufgaben bei der Erreichung humanistischer Ziele. Schönherr unterstrich, daß Staat und Kirche

sich an die gleichen Menschen wenden. Als Maßstab für das von beiden Seiten gewünschte positive Verhältnis von Staat und Kirche bei fortbestehendem Antagonismus zwischen Ideologie und christlichem Glauben bezeichnete Schönherr die Erfahrungen, die der einzelne christliche Bürger in seiner gesellschaftlichen Situation ‚vor Ort‘ macht. In der Folge des Gesprächs vom 6. März, bei dem beide Seiten von der Eigenständigkeit des Partners ausgingen, dessen Identität zu respektieren sei, konnte die Kirche ihre öffentliche Tätigkeit erheblich ausweiten und auch die Kooperation mit der EKD verstärken.

Das Gespräch vom 6. März 1978 hat den inhaltlichen, den ideologischen Gegensatz zwischen dem dem Marxismus-Leninismus verpflichteten sozialistischen Staat und der dem Evangelium verpflichteten Kirche nicht zu lösen versucht. Insbesondere die Spannung zwischen der Bildungszielsetzung „kommunistische Persönlichkeit“ und der Glaubens- und Gewissensfreiheit wurde nicht aufgelöst. Die zugesagte Toleranz und das Mitwirkungsrecht auch der Christen an der „Gestaltung der entwickelten sozialistischen Gesellschaft“ finden insbesondere im Schul- und Ausbildungsbereich da ihre Grenzen, wo Eltern oder Kinder die von allen geforderte sozialistische Anpassung nicht mitvollziehen. Das gilt für alle Bürger. Doch christliche Kinder und Eltern führt ihr Glaube öfter als andere dazu, Anpassung zu verweigern und eigene Wege zu gehen.

Sichtbar ist das in den letzten Jahren vor allem in der Frage der Friedensverantwortung geworden. Honecker hat der Kirche ausdrücklich das Recht auf eigenständige Friedensarbeit bestätigt. Das ist auch nicht zurückgenommen worden. Doch ihre Konsequenzen werden da, wo sie von der sozialistischen Norm abweichen, nicht akzeptiert. Der Einspruch der Kirche gegen die 1978 verbindlich eingeführte schulische Wehrerziehung blieb wirkungslos. Die gesellschaftliche Verbreitung von — für die kirchliche Diskussion von der SED tolerierten — christlich-pazifistischen Haltungen wird weithin unterbunden, nötigenfalls auch bekämpft, wie etwa das öffentliche Tragen des kirchlichen Friedenssymbols „Schwerter zu Pflugscharen“.

Ideologische Entfrachtung

Dennoch ist die ideologische Entfrachtung im Staat-Kirche-Verhältnis sowohl Voraussetzung wie — zumindest mittelfristig geltendes — Ergebnis der mit dem Datum des 6. März 1978 gekennzeichneten Kirchenpolitik der DDR. Unter den Bedingungen der Entspannungspolitik und zu deren Förderung haben sich beide Seiten faktisch drauf geeinigt, sich nicht mehr grundsätzlich in Frage zu stellen und Kooperation dort zu suchen, wo sie bei den Partnern möglich erscheint. Gegensätze sollen nicht zur Konfrontation führen, sondern zu Gesprächen, in denen pragmatischer Konsens gesucht wird.

Kennzeichnend dafür sind Äußerungen von Klaus Gysi, dem derzeitigen Staatssekretär für Kirchenfragen. Im Frühsommer 1980 nannte er im Fernsehen die Frage nach dem Absterben der Religion und der Kirchen „ahistorisch“; sie stelle sich nicht, „und wir stellen sie nicht“. Ein Jahr später hat Gysi in London und Genf vor internationaler Zuhörerschaft die Honeckersche Kirchenpolitik, die er als „historisches Experiment“ bezeichnete, im Zusammenhang dargelegt. In seiner Genfer Rede finden sich die Sätze: „Solange die Kirche Kirche bleibt, wird sie eigenständig sein müssen. Wir sind der Meinung, sie wird auf diese Weise nie voll integriert in unserer Gesellschaft sein als eine gesellschaftliche Kraft. Aber trotzdem steht vor uns die Aufgabe, einen modus vivendi zu finden. Wir sehen, daß ein großer Teil des langen Weges als gemeinsamer Weg vor uns liegt. Das zwingt uns dazu, zu überlegen, wie wir ihn gemeinsam gehen.“ Und hinsichtlich des praktischen Staat-Kirche-Verhältnisses sagte er: „Wir wünschen ein Verhältnis, das kooperativ-konstruktiv ist dort, wo wir übereinstimmen, und das dort, wo wir nicht übereinstimmen, sozusagen Tolerierung der staatlichen Entscheidungen ist, wo es solche gibt. Im übrigen Respektierung der Identität des anderen, Respektierung der Eigenständigkeit beider Seiten.“ (K. Gysi, Kirche und Staat in der DDR. Vortrag im Ökumenischen Zentrum Genf vom 29. 5. 1981, Wortlaut in: epd Dokumentation 28/81)

Trennung von Staat und Kirche

Auch innerhalb der DDR liegen inzwischen Veröffentlichungen vor, die dokumentieren, daß die Ideologen die Leitlinien der pragmatischen Kirchenpolitik des Staates nachvollzogen haben. Verwiesen sei auf die 1982 im Ost-Berliner Dietz-Verlag von einem Autorenkollektiv herausgebrachte Darstellung der „Bündnispolitik im Sozialismus“. Als Verfasser des darin enthaltenen Abschnittes „Sozialismus und Religion“ (S. 249—257) gilt Wolfgang Kliem, Direktor des Instituts für Marxismus-Leninismus der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED.

Unter dem Stichwort „Trennung von Staat und Kirche“ wird hier einerseits die damit verbundene Freiheit der Kirche von staatlicher Beeinflussung ihrer Angelegenheiten und von staatlichem Hereinreden in das innerkirchliche Leben, in Lehre, Verkündigung, innerkirchliche Gesetzgebung und Personalentscheidungen, religiöse Unterweisung und Finanzfragen betont, andererseits aber auch formuliert: „Trennung von Kirche und Staat bedeutet jedoch auch, daß die Kirche sich nicht in ausschließlich staatliche Belange einmisch.“ Und erläuternd heißt es dazu: „Der sozialistische Staat bedarf nicht der Rechtfertigung seines politischen Handelns durch Religion und Kirche und erkennt den Anspruch eines sogenannten Wächteramtes der Kirche über den Staat nicht an. Der sozialistische Staat respektiert die geistig-weltanschauliche Spezifik der Kirche.“

Der Hinweis auf „ausschließlich“ staatliche Belange impliziert die Existenz gemischter „Zuständigkeiten“. Dies folgt aus der ideologischen Anerkennung des Glaubens als mögliche produktive Triebkraft auch für die Gestal-

tung der sozialistischen Gesellschaft. Kliem formuliert: „Der Marxismus-Leninismus geht überhaupt davon aus, daß ein durch religiöse Überzeugungen motiviertes Verantwortungsbewußtsein ein aufrechtes sittliches Verhalten, einen tätigen Humanismus hervorbringen kann, der von Kommunisten stets geachtet wird und eine wichtige Grundlage für die Zusammenarbeit bildet.“ Weiter heißt es: „Tatsächlich ist die sozialistische Gesellschaft ebensowenig eine ‚atheistische Gesellschaft‘ wie die kapitalistische Gesellschaft eine ‚christliche Gesellschaft‘ ist“, und: „Im Gegensatz zum bürgerlichen Materialismus und Atheismus und bei allem kritischen Verhältnis zur Religion lehrt der Marxismus-Leninismus darum nicht den ‚Kampf‘ gegen die Religion bzw. die Errichtung eines ‚Reiches der Vernunft‘. Er lehrt vielmehr die Notwendigkeit der Überwindung des Kapitalismus und der Errichtung der kommunistischen Gesellschaft als Weg zu einem menschlichen Dasein ohne Ausbeutung und Unterdrückung. Allgemein kann man sagen, daß die religiöse Frage der Klassenfrage untergeordnet ist.“ (S. 253)

Auf dieser Grundlage können Ideologen der SED dann die weitere Sicherung der Gewissens-, Glaubens- und Religionsfreiheit, die volle Einbeziehung der Gläubigen in die Gestaltung der entwickelten sozialistischen Gesellschaft und in den Kampf um die Sicherung des Friedens sowie „die Entwicklung konstruktiver, auf Vertrauen, Offenheit und Sachlichkeit gegründeter Beziehungen von Staat und Kirche“ propagieren, „die eine eigenständige Mitwirkung der Kirche an der Lösung der vom IX. Parteitag der SED gestellten Aufgaben einschließt“.

„Kirche im Sozialismus“

Der ideologischen Entfrachtung auf seiten von Staat und Partei korrespondiert auf kirchlicher Seite das Selbstverständnis als „Kirche im Sozialismus“. Die Formel geht auf die ersten Berichte der Konferenz der Kirchenleitungen an die Synode des Kirchenbundes

1970 und 1971 und die entsprechenden Synodalentschlüsselungen zurück. Im Konferenzbericht 1971 heißt es: „Eine Zeugnis- und Dienstgemeinschaft von Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik wird ihren Ort genau zu bedenken haben: In dieser so gepräg-

ten Gesellschaft, nicht *neben* ihr, nicht *gegen* sie." Die der kirchlichen Sprachwelt zugehörige Begriffsprägung „Zeugnis- und Dienstgemeinschaft" enthält den Anspruch gesellschaftlicher Relevanz der Kirche und definiert ihn. Kirche will damit über den Bereich ihrer Mitglieder hinaus wirken. Sie meldet keine Ansprüche auf Privilegien und Mitentscheidungsrechte an, wohl aber den Willen, von den eigenen Voraussetzungen her in die Gesellschaft hineinzusprechen und ihr — dienend — zur Verfügung zu stehen.

Dabei ist konkret die sozialistische Gesellschaft gemeint, wie sie in der DDR existiert, in der die Kirche lebt, an deren Gestaltung Christen mitwirken sollen. Negativ ausgedrückt enthält dieses Konzept den Verzicht auf Systemopposition, auf Rückzug in ein kulturelles Getto oder auf einen „dritten Ort". Positiv wird der Anspruch auf Einbeziehung eigenständiger gesellschaftlicher Wirksamkeit von Christen und Kirche in die garantierte Religionsfreiheit angemeldet, die Hoffnung auf die Veränderungsmöglichkeit der Gesellschaft ausgedrückt (Heino Falcke sprach 1972 auf der Bundessynode von der Hoffnung der Christen auf einen „verbesserlichen Sozialismus") und der humanistische Ansatz des Systems ernst genommen. Die „Kirche im Sozialismus" wolle den sozialistischen Staat an seinen eigenen Grundsätzen, seinem Humanisierungs- und Friedensziel messen und nicht fremde Maßstäbe an ihn anlegen, ist von kirchlicher Seite gelegentlich erläutert worden.

In einer jetzt vorgelegten politologischen Untersuchung (Wider die Militarisierung der Gesellschaft: Kirche und Friedensbewegung in der DDR, Melle 1984) kommt Eberhard Kuhrt zu dem Ergebnis, das Konzept der „Kirche im Sozialismus" trage an den Staat ein eigenes, ihm selbst fremdes Verständnis heran, es erlaube dem Christen, den Staat „besser zu verstehen als er sich selbst". Der Anspruch des sozialistischen Staates, mit seiner Politik eine menschlichere Gesellschaft zu verwirklichen, werde seines ideologischen Charakters entkleidet und ernst genommen:

„Dieses ‚Ernstnehmen‘ des Staates und seines Selbstverständnisses ist zu einem Leitmotiv kirchlicher Aussagen über die eigene gesellschaftliche Funktion, zu einem zentralen Be-

griff des Konzeptes ‚Kirche im Sozialismus‘ geworden. Es bedeutet die Anerkennung der Selbstlegitimation dieses Staates: als eines Staates, der die Heraufführung einer humaneren Gesellschaftsordnung anstrebt. Daraus aber leiten die Kirchen das Recht einer kritischen Mitarbeit ab, bei der sie politische Maßnahmen des Staates an seinem eigenen humanen Anspruch messen. Und daraus ergibt sich, daß das ‚Ernstnehmen‘ nur die Ziele der staatlichen Politik betrifft und gerade nicht das Selbstverständnis der Partei, allein den richtigen Weg zu diesem Ziel bestimmen zu können. Es ist also ein partielles Ernstnehmen der SED-Politik, das aus dem Vertrauensvorschuß, die deklarierten Ziele als die wirklichen anzuerkennen und sie zu billigen, den Anspruch herleitet, die Mittel nach dem Maßstab christlicher Nächstenliebe zu kritisieren." (S. 59)

Kuhrt hat auch deutlicher als andere Autoren darauf aufmerksam gemacht, daß die mit dem Gespräch vom 6. März 1978 verbundene Anerkennung der gesellschaftlichen Eigenständigkeit der evangelischen Kirche sich in den Äußerungen Honeckers auf jene Bereiche gesellschaftlichen Lebens bezieht, in denen im Prinzip ein Konsens zwischen Staat und Kirche besteht: Ökumenische Friedensarbeit und Unterstützung der staatlichen Entspannungspolitik, humanitäre Hilfe für notleidende und um ihre Befreiung kämpfende Völker, diakonische Arbeit in der DDR. Nach seiner Analyse, der im wesentlichen zuzustimmen ist, bildet die Fortsetzung der Entspannungspolitik den tragenden Konsens: „Er umgreift sowohl die staatliche Erwartung, die Kirchen würden auch weiterhin die Außenpolitik der DDR unterstützen, als auch die Erwartung des Kirchenbundes an eine Innenpolitik, in der die Menschenrechte schrittweise verwirklicht werden." Dieser Konsens bestehe jedoch nur ansatzweise und sei eigentlich erst auszubauen: „Der Signalcharakter für das Staat-Kirche-Verhältnis besteht darin, daß beide Seiten einander die Fähigkeit und den guten Willen zur Konsensfindung zusprechen. In den unterschiedlichen Akzenten, die beide Seiten bezüglich der Entspannungspolitik setzen, deuten sich allerdings bei der Interpretation dieser Konkordienformel fortbestehende Differenzen an." (S. 53 f.)

Katholische Kirche und Staat

Seit der Reformationszeit ist die römisch-katholische Kirche im Gebiet der heutigen DDR als Volkskirche nicht mehr heimisch gewesen, mit Ausnahme der kleinen katholischen Siedlungsgebiete im Eichsfeld und im sorbischen Gebiet. Der Zustrom katholischer Flüchtlinge aus den Ostgebieten führte jedoch nach dem Kriege zu der Notwendigkeit, im ganzen Lande Gemeinden und Seelsorgezentren aufzubauen, für die vielfach Gebäude und andere Voraussetzungen fehlten. Naturgemäß kam es so zu engem Kontakt mit den heimischen evangelischen Kirchengemeinden, die vielfach Herberge gaben. Dies und die sich entwickelnde gemeinsame Diasporasituation im atheistisch geführten Staat führte Katholiken und Protestanten am Ort zusammen.

Gleichzeitig jedoch hat die „doppelte Diaspora“ die katholischen Bischöfe im politisch-gesellschaftlichen Felde besonders vorsichtig werden und — jedenfalls in diesen Fragen — deutliche Distanz zur dominierenden evangelischen Kirche mit ihren Konflikten und Annäherungen zum Staat wahren lassen. Das Bestreben, die eigene Identität unter den gesetzten ungünstigen Bedingungen zu wahren, führte zur Konzentration auf die pastorale Versorgung der Gemeinden unter weitgehendem Verzicht auf Versuche zur Beteiligung am gesellschaftlichen Dialog. Die katholische Kirche nützte dabei ihre Chance, als Minderheitskirche nicht in erster Linie die Aufmerksamkeit des Staates auf sich zu ziehen und aufgrund ihrer Besonderheiten auch weniger Ansatzpunkte zum Konflikt zu bieten.

Das gilt z. B. für die Auseinandersetzung um die Jugendweihe. Dieser 1954 in der DDR mit allem Nachdruck eingeführte Ritus (für den im übrigen Ostblock Vergleichbares fehlt) war von der Partei sichtlich als Gegenveranstaltung für die als allgemeine bürgerliche Sitte verbreitete evangelische Konfirmation der Vierzehnjährigen konzipiert worden, die es im katholischen Bereich nicht gibt. Zwar erklärten beide Kirchen übereinstimmend die Teilnahme an der Jugendweihe für im Prinzip nicht vereinbar mit dem christlichen Bekenntnis, doch stellte sich für die Katholiken die Alternative nicht in vergleichbarer Schär-

fe: Erstkommunion und Firmung katholischer Kinder finden lange vor dem Konfirmations- bzw. Jugendweihealter statt.

Auch der die Kirchenpolitik der sechziger Jahre beherrschende Staat-Kirche-Konflikt um die „gesamtdeutsche“ Kirchenorganisation fand die katholische Kirche in der zweiten Linie. Gewiß, einerseits waren die Verhältnisse der römisch-katholischen Diözesen komplizierter als die der evangelischen Landeskirchen: Nur ein einziges Bistum liegt voll auf dem Gebiet der DDR. Die katholische Kirche wurde deshalb nach dem Mauerbau genötigt, ohne rechtliche Preisgabe des Bestands der grenzübergreifenden Bistümer pragmatische Aufgliederungsregelungen zu treffen. Für die in der DDR gelegenen Teile westdeutscher Diözesen wurden am Ende Apostolische Administratoren eingesetzt, die von den westdeutschen Ordinarien unabhängig sind.

Die Verselbständigung der Jurisdiktionsbezirke in der DDR geschah schrittweise, jedoch immer mit Hilfe des Vatikans. Dies erlaubte der DDR-Führung, das Gesicht zu wahren. Sie hatte die Internationalität der katholischen Weltkirche stets anerkannt und war deshalb in ihrem Prestige und Souveränitätsdenken durch langes Herausögern entsprechender Entscheidungen weniger verletzt als im Falle der EKD, wo bis 1969 westdeutsche Kirchenleute — wenigstens de jure — an Personal- und Leitungsentscheidungen für die DDR-Kirchen mitbeteiligt waren. Der umgekehrte Fall hingegen war und ist der DDR nicht beschwerlich: Der in Ost-Berlin ansässige katholische Bischof ist nach wie vor Oberhirte auch des West-Berliner Teils der Diözese.

Der Bischof von Berlin ist auch Vorsitzender der 1973 durch vatikanisches Dekret gebildeten Berliner Bischofskonferenz (vorher Ordinarienkonferenz), in der die katholischen DDR-Bischöfe zusammenarbeiten. Bis dahin bestand eine gleichzeitige Mitgliedschaft in der Deutschen (Fuldaer) Bischofskonferenz, an der teilzunehmen den DDR-Bischöfen jedoch staatlicherseits verwehrt wurde.

Das Bestreben der katholischen Kirche, sich so weit wie möglich aus politischen Konflikten wie Annäherungen herauszuhalten,

hat die einzelnen Oberhirten und die Bischofskonferenz auch veranlaßt, nur in seltenen Fällen zu politischen Gegenständen öffentlich Stellung zu nehmen. Nur wo katholische Grundüberzeugungen unmittelbar tangiert werden — wie etwa bei der Hintansetzung des Elternrechts in den staatlichen Schulen oder bei der Freigabe des Schwangerschaftsabbruches — kam es zu von den Kanzeln verlesenen kritischen Hirtenworten. Auch ihren Einspruch gegen das Schulfach Wehrerziehung haben die katholischen Bischöfe in der DDR nicht von sich aus öffentlich gemacht. Eine gewisse Änderung dieser Praxis zeichnete sich erst an der Jahreswende 1982/83 ab, als die DDR-Bischöfe mit einem gemeinsamen Hirtenwort zum Frieden

vor ihre Gemeinden traten und sich darin ökumenische Grundpositionen und Einschätzungen zu eigen machten, die seitens des evangelischen Kirchenbundes seit längerem nachdrücklich vertreten wurden.

Ihre traditionelle Zurückhaltung hat die katholische Kirche in der DDR auch zu deutlicher Distanz von dem evangelischen Konzept der „Kirche im Sozialismus“ und zu dem gesellschaftlich-politischen Teil des Gesprächs vom 6. März 1978 veranlaßt. Sie bemühte sich nicht um ein eigenes vergleichbares Arrangement mit Honecker. Ungeachtet dessen gelten die mit dem 6. März gekennzeichneten Grundtatsachen des Staat-Kirche-Verhältnisses auch für die katholische Kirche.

Kirche und Friedensverantwortung

Hauptfeld staatlich anerkannter und geförderter gesellschaftlicher Tätigkeit der Kirchen sind die Arbeit von evangelischer Diakonie und katholischer Caritas im Gesundheits- und Sozialwesen. Mehrfach haben Staatsvertreter öffentlich eingeräumt, daß sie vor allem anerkennen, daß die Kirchen Menschen ausbilden und motivieren können, sich Mitmenschen zuzuwenden, die wenig oder keine Chancen haben. Diakonie und Caritas stellen z. B. jeden zweiten Rehabilitationsplatz für Schwerstbehinderte in der DDR. Die Diakonie beschäftigt rd. 15 000, die Caritas 7 400 hauptberufliche Mitarbeiter. Sie unterhalten zusammen u. a. 85 Krankenhäuser mit mehr als 12 000 Betten, 108 Heime und Einrichtungen für Behinderte (7 000 Plätze), 344 Alten- und Pflegeheime (14 000). Die Mitarbeiter werden in mehr als hundert eigenen Ausbildungsstätten herangebildet.

Mit einer umfangreichen Buchproduktion in eigenen Verlagen, mit Wochen- und Monatszeitschriften erreichen die Kirchen eine begrenzte Öffentlichkeit, ebenso mit kirchlichen Rundfunksendungen. Sehr anerkannt ist die Kirchenmusik. Über den Kreis der Kerngemeinde hinaus erreichen auch die Kirchentage viele Menschen in der DDR. Im Lutherjahr 1983 wurden bei sieben evangelischen

Kirchentagen rd. 200 000 Teilnehmer registriert. Einige Veranstaltungen wurden erstmals direkt im Funk übertragen. Hier wie in der Friedensarbeit, in Umweltgruppen usw. wird die Möglichkeit genutzt, der Öffentlichkeit der DDR Themen, Einsichten und Überzeugungen bekanntzumachen, die sonst verschwiegen werden.

Die Friedensarbeit ist das in den letzten Jahren öffentlich am stärksten beachtete gesellschaftliche Wirkungsfeld vor allem der evangelischen Kirchen in der DDR. Kirchenoffizielle Stellungnahmen aus der DDR zu Frieden und Abrüstung zeigen eine zunehmende Tendenz zum sogenannten Atom pazifismus, die von offiziellen Gremien der EKD in der Bundesrepublik so bisher nicht geteilt wird. Immerhin führten Konsultationen mit der EKD 1982 zu der gemeinsamen Feststellung: „Kein Ziel oder Wert kann heute die Auslösung eines Krieges rechtfertigen. Die Abwendung des Krieges ist Voraussetzung für die Verwirklichung von Menschenrechten, Freiheit und Gerechtigkeit.“ (epd 18. 8. 1982)

In den Zielen friedliche Koexistenz, europäische Friedensordnung auf der Grundlage der KSZE-Schlußakte von Helsinki, Sicherheitspartnerschaft zwischen Ost und West und nukleare Abrüstung stimmt der evangelische

Kirchenbund mit der DDR-Führung überein. Er stützt grundsätzlich die Entspannungspolitik und Honeckers erklärte Absicht der „Schadensbegrenzung“, sein Ziel einer „Koalition der Vernunft“ und die „Verantwortungsgemeinschaft“ der deutschen Staaten. Die DDR-Kirche tritt jedoch in diesem Rahmen für einen stärkeren Beitrag der DDR und der anderen sozialistischen Staaten zur Vertrauensbildung und Entwicklung der Friedensfähigkeit der eigenen Gesellschaft ein.

In diesem Zusammenhang kritisiert die kirchliche Friedensarbeit die zunehmende Militarisierung aller Lebensbereiche. Der Kirchenbund setzte, als er 1978 mit seinem Einspruch gegen die Einführung der Wehrerziehung als Schulpflichtfach erfolglos blieb, der staatlichen Wehrerziehung im kirchlichen Bereich ein Programm der Erziehung zum Frieden an die Seite. Kirchliche Studien begründen die politische Rationalität des Pazifismus; Beschlüsse der Synode des Kirchenbundes enthalten eine Absage an Geist, Logik und Praxis des Systems der Abschreckung.

Seit Einführung der Allgemeinen Wehrpflicht 1962 hat sich die evangelische Kirche in der DDR für das Recht auf Wehrdienstverweigerung eingesetzt. Auf ihre Vorstellungen geht die Verordnung von 1964 über den waffenlosen Wehrdienst in Baueinheiten zurück. Eine 1965 kirchlich erarbeitete Handreichung für die Seelsorge an Wehrpflichtigen „Zum Friedensdienst der Kirche“ rechtfertigt die Wehrdienstverweigerung jedoch nicht nur als individuelle christliche Entscheidung, sondern sieht in dem Dienst der Bausoldaten und der Bereitschaft der Totalverweigerer, ins Gefängnis zu gehen, gegenüber dem als Friedensdienst verstandenen Wehrdienst im atomaren Zeitalter das „deutlichere Zeugnis“ des gegenwärtig gebotenen Friedensdienstes.

Erst Ende der siebziger Jahre allerdings griff der Kirchenbund diese These wieder offiziell auf, während sie von Bausoldaten, die den Kern der bis in die sechziger Jahre zurückgehenden Basisgruppen für Friedensarbeit bildeten, ständig in Erinnerung gehalten wurde. 1981 fand dann eine Initiative „Sozialer Friedensdienst“ mit mehreren tausend an die Sy-

noden gerichteten Eingaben bzw. Unterschriften in der evangelischen Jugend und darüber hinaus breite Resonanz. Ebenso fanden die seit 1978 regelmäßig in vielen Gemeinden veranstalteten Friedensdekaden, besondere Friedenswerkstätten und Foren zeitweise starken Zuspruch. Das für die Friedensdekaden als gemeinsames Zeichen gewählte Symbol „Schwerter zu Pflugscharen“ fand als Aufnäher weite Verbreitung in der DDR, was schließlich zu harten staatlichen Reaktionen und Gegenkampagnen der FDJ führte.

Die — hier nicht weiter darzustellende — eigenständige Friedensarbeit der evangelischen Kirche ist zum „programmatischen Zentrum“ (Kuhrt) der sich in der Kirche und um sie sammelnden Gruppen vor allem Jugendlicher geworden, die in westlicher Optik die „unabhängige Friedensbewegung der DDR“ darstellen. Der Staat-Kirche-Konsens vom 6. März 1978 bezieht sich ja insbesondere auf das eigenständige Eintreten der Kirche für den Frieden. So konnte sie als eigenständige, nicht gleichgeschaltete und doch loyale Institution den zum Protest vor allem gegen die Militarisierung im eigenen Lande angetretenen Gruppen ein Diskussionsforum geben und ihnen Artikulationsmöglichkeiten eröffnen. Gleichzeitig aber kommt ihr die Funktion des Moderators zu, der nach zwei Seiten hin vermittelt: Die Kirche versucht der staatlichen Seite klar zu machen, daß der christliche Pazifismus sich mit den Zielen und dem System der DDR verträgt, und sie versucht den Friedensgruppen gegenüber zu verdeutlichen, daß sich ihr Protest gegen Fehlentwicklungen richtet, die nicht zwangsläufig mit dem Sozialismus verbunden sind. Die Partei- und Staatsführung ihrerseits versucht, eigenständige Friedensdiskussionen und Aktionen auf den kirchlichen Raum zu beschränken und dem sich hier zeigenden kritischen Potential so wenig Öffentlichkeit wie möglich zu geben, ohne den kirchlichen Freiraum zu beseitigen. Sie ist bemüht, zwei Interessen zum Ausgleich zu bringen: Einerseits die Integrationskraft der Kirche für von der Partei nicht erreichbare Gruppierungen und Protestanstöße zu erhalten, andererseits die von ihnen ausgehenden gesellschaftlichen Reformanstöße abzublocken.

Literatur

Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. Dokumente zu seiner Entstehung. Ausgewählt und kommentiert von R. Henkys, Witten u. Berlin 1970;

W. Knauff, Katholische Kirche in der DDR. Gemeinden in der Bewährung 1945—1980, Mainz 1980;

R. Henkys (Hrsg.), Die evangelischen Kirchen in der DDR. Beiträge zu einer Bestandsaufnahme, München 1982;

H. Dähn, Konfrontation oder Kooperation? Das Verhältnis von Staat und Kirche in der SBZ/DDR 1945—1980, Opladen 1982;

W. Büscher, P. Wensierki (Hrsg.), Friedensbewegung in der DDR, Hattingen 1982;

K. Ehring, M. Dallwitz (Hrsg.), Schwerter zu Pflugscharen. Friedensbewegung in der DDR, Reinbek 1982;

R. Henkys, Gottes Volk im Sozialismus. Wie Christen in der DDR leben, Berlin 1983;

E. Kuhrt, Wider die Militarisierung der Gesellschaft: Friedensbewegung und Kirche in der DDR, Melle 1984;

Kirchliches Jahrbuch der evangelischen Kirchen in Deutschland, Gütersloh (jährlich, liegt vor bis 1980);

Kirche im Sozialismus, Zeitschrift erscheint sechsmal jährlich, Berlin (West);

Evangelischer Pressedienst. Dokumentation, Reihe: Texte aus der DDR, Frankfurt a. M.

Jürgen Plöhn: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 2/85, S. 3—13

Als soziale Organisationen sind die Kirchen Teile der Gesellschaft: Wenn und soweit sie politisch tätig werden, stellen sie politische Interessengruppen dar. Für die politische Betätigung der evangelischen Kirche gibt es bereits Ansätze in der Reformationszeit. Nach 1945 hat sich die EKD — nicht zuletzt aufgrund ihrer Erfahrungen im Dritten Reich — bewußt zu ihrer Mitwirkung im politischen Bereich bekannt.

Seit 1962 werden die politischen Stellungnahmen der EKD zunehmend von argumentativen Beiträgen (Denkschriften) bestimmt. Von diesen wird hier beispielhaft auf die Eigentumsdenkschrift (1962), die Ostdenkschrift (1965), die Friedensdenkschrift (1981), die zweite Landwirtschaftsstudie (1984) und die Studie „Menschengerechte Stadt“ (1984) eingegangen.

Beim Vergleich der Denkschriften zeigt sich ein mehr oder minder erfolgreiches Bemühen um einen innerkirchlichen Konsens sowie um die Versachlichung eines Themas. Dieses Bemühen steht jedoch oft in einem Spannungsverhältnis zu der publizistischen Resonanz einer Studie. Als gesellschaftliche Großorganisation ist die EKD den Forderungen der unterschiedlichsten Gruppierungen ausgesetzt, die das Ansehen der Kirche für ihre Ziele einzusetzen bestrebt sind. Der besondere Beitrag der Kirchen zur politischen Diskussion beruht jedoch darauf, daß sie ihre politischen Aussagen nicht aufgrund geänderter politischer Mehrheitsverhältnisse beliebig wandeln, sondern an das legitimierende Gemeingut als Grundlage einer besonderen Lebensanschauung gebunden bleiben. Aus diesem Umstand sowie aus einer zunehmenden Bezugnahme neuer Denkschriften auf frühere Arbeiten ergibt sich eine wachsende Verfestigung politischer und sozialer Positionen der EKD.

Anton Rauscher: Die Katholische Kirche im Spannungsfeld von Gesellschaft und Politik

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 2/85, S. 14—24

Die Untersuchung setzt bei der gesellschaftlichen Präsenz der Katholischen Kirche nach 1945 ein. Man erwartete, daß Gesellschaft und Staat nach dem Zusammenbruch der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft auf der Grundlage der christlichen Wertüberlieferungen aufgebaut würden. Unter diesen Umständen wollte sich die Kirche für einen möglichen Pluralismus politischer Zielsetzungen unter den Katholiken öffnen. Da aber die alten sozialistischen und liberalistischen Weltanschauungen wieder auflebten, war es naheliegend, daß sich zu den Christlichen Unionsparteien eine große Nähe ergab.

Nach der Wiederaufbauphase kam es in den sechziger Jahren zu tiefgreifenden Veränderungen in der Gesellschaft und in der Kirche. Die Konfessionsschule war nicht zu halten, die Stellung zu den Parteien wandelte sich, der „Pluralisierungsprozeß“ erfaßte auch die Katholiken. Die sogenannten „inneren Reformen“, die die sozialliberale Koalition durchsetzte, führten zu schweren Auseinandersetzungen mit der Katholischen Kirche in der Frage des Schutzes des Lebensrechtes der ungeborenen Kinder und des Ehe- und Familienrechtes.

Die Kirche ist keine „Pressure-group“. Ihr geht es nicht um die bestmögliche Vertretung ihrer Interessen, sondern um die Geltendmachung jener Grundwerte, ohne die eine Gestaltung der Gesellschaft in Gerechtigkeit und Solidarität nicht möglich ist. Glaube und Kirche dürfen weder spiritualisiert noch politisiert werden. Die Kirche wird im eigenen Interesse auf die Grenze ihrer moralischen Autorität achten müssen.

Reinhard Henkys: Staat und Kirchen in der DDR

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 2/85, S. 25—38

Die Kirchen in der DDR, vor allem die Evangelische Kirche, ziehen immer wieder publizistische und politische Aufmerksamkeit auch außerhalb der Grenzen ihres Landes auf sich. Obgleich die Zahl ihrer Mitglieder inzwischen auf unter 40 Prozent der Bevölkerung gesunken sein dürfte, betrachtet auch die SED sie als eine gesellschaftlich relevante Kraft. Seit ihrer organisatorischen Verselbständigung gegenüber der bis dahin gesamtdeutschen Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) 1969 hat sich das Verhältnis zwischen Staat und evangelischer Kirche in der DDR von der Konfrontation weg zu einer von beiden Seiten gewollten Kooperation auf Teilgebieten gewandelt, ohne daß die aus dem Antagonismus zwischen atheistischer Ideologie und marxistischem Glauben resultierende Konfliktlage aufgelöst worden ist. Die von der SED gleichzeitig tolerierte und behinderte eigenständige Wirksamkeit der Kirche im gesellschaftlichen Felde hat sie zum programmatischen Zentrum für solche Gruppen und Aktivitäten werden lassen, die in der westlichen Publizistik als „unabhängige Friedensbewegung der DDR“ bezeichnet worden sind.