

Protestantische Kirchen und nationale Identität im geteilten Deutschland

Christoph Kleßmann

1. Kirchen in der Kontroverse

In der Nachkriegsgeschichte haben die Kirchen in beiden Teilen Deutschlands weit über die kirchenhistorischen Entwicklungen im engeren Sinne hinaus eine wichtige Rolle gespielt. Insbesondere gilt das für die jüngste Zeitgeschichte: In der DDR wurde die evangelische Kirche zur Mutter der Revolution stilisiert, aber auch wegen ihrer Nähe zur SED und zur Stasi ins Kreuzfeuer der Kritik genommen¹. Beide Aspekte haben erklärlicherweise im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses gestanden. Denn ohne die Kirche als Institution hätte es in der DDR keine Herbstrevolution gegeben, weil die Gruppen ohne das schützende Dach keine Entfaltungsmöglichkeit besaßen und so die Rolle als Motor des Umbruchs kaum hätten spielen können. Insofern war es wenig verwunderlich, wenn sich die Stasi besonders intensiv um die Infiltration der Kirche als der einzigen relativ autonomen Großorganisation in der DDR kümmerte, weil sie hier subversive Aktivitäten vermutete und fürchtete. Zugleich haben neuere Forschungsergebnisse Erschrecken über das Ausmaß der Verflechtung von SED-Staat und Kirche ausgelöst². Denn gerade an ihre führenden Repräsentanten wurden moralische Maßstäbe angelegt, die eine engere Zusammenarbeit von vornherein verboten hätten.

Beides, die Rolle als kritisches Ferment und die Formen der Verstrickung, ist hier nicht zu diskutieren. Vorweg nur die Feststellung: Die protestantische Kirche der DDR insgesamt war weder Held noch Bösewicht.

¹ Vgl. insbesondere Gerhard Besier/Stephan Wolf (Hg.), „Pfarrer, Christen und Katholiken“. Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen, Neukirchen-Vluyn 1992; Ehrhart Neubert, Vergebung oder Weißwäscherei? Zur Aufarbeitung des Stasi-Problems in den Kirchen, Freiburg/Br. 1993.

² Vgl. Martin Georg Goerner, Die Kirche als Problem der SED. Strukturen kommunistischer Herrschaftsausübung gegenüber der evangelischen Kirche 1945-1958, Berlin 1997; Gerhard Besier, Der SED-Staat und die Kirche. Bd. 1: Der Weg in die Anpassung, München 1993; ders., Der SED-Staat und die Kirche 1969-1990. Bd. 2: Die Vision vom „Dritten Weg“, Berlin 1995; ders., Der SED-Staat und die Kirche 1983-1991. Bd. 3: Höhenflug und Absturz, Berlin 1995.

Distanz und Nähe ergeben ein kompliziertes Untersuchungsfeld, das differenziertes Vorgehen erfordert. Die Historisierung des Blicks in einem größeren zeitlichen Kontext relativiert schrille und pathetische Töne gleichermaßen.

Mein Thema macht Rückgriffe auf einen größeren Zeitraum nötig, um so der doppelten Frage näherzukommen, wie sich die gesellschaftliche und politische Rolle der evangelischen Kirche in beiden deutschen Staaten veränderte und welche Bedeutung das für die nationale Identität im geteilten Deutschland hatte. Diese doppelte Frage stellt sich nach 1990 besonders nachdrücklich, weil sie vorher in frappierender Weise in der Historiographie vernachlässigt wurde und heute als wichtiges Element in der Diskussion um die Schwierigkeiten der inneren Einheit verstanden werden kann.

Was nationale Identität ist und ob es sie überhaupt noch gab, wurde und wird in Deutschland kontrovers diskutiert. In anderen west- und nordeuropäischen Staaten, die über eine ungebrochene Tradition von Nation und Nationalstaat verfügen, ist das Thema in der Regel weniger strittig. Was der Begriff nationale Identität meint, muß gerade angesichts seiner inflationären Verwendung genauer bestimmt werden. Denn die Frage nach Gemeinsamkeiten trotz Spaltung und Abgrenzung bleibt für die deutsche Nachkriegsgeschichte zentral. Zu Recht hat Peter Bender gefragt, was es 1990 denn noch zu vereinigen gab, wenn nicht vielfältige innere Verbindungslinien trotz äußerer Trennung über 40 Jahre erhalten geblieben wären³.

Identität zielt auf die relative Konstanz von Mentalitäten, Verhaltensweisen, ideellen Orientierungen, auf ein rudimentäres gemeinsames Selbstverständnis. Auch Gruppen und soziale Systeme haben eine Identität, und ihr historisches Selbstverständnis ließe sich als historische Identität bezeichnen⁴. Identität ist somit nicht statisch, wie ein nationalistisches Nationsverständnis suggeriert, sondern langfristig durchaus veränderbar.

An den Anfang möchte ich einige Überlegungen zu den ambivalenten Erfahrungen der Deutschen mit dem Nationalstaat im 20. Jahrhundert stellen. Dann ist die Rolle der evangelischen Kirche im Diskussionsprozeß um Einheit der Nation und nationale Identität nach 1945 knapp zu skizzieren. Schließlich ist danach zu fragen, welche Bedeutung die 1969 vom Kirchenbund der DDR formulierte „Besondere Gemeinschaft“ für das Verhältnis der beiden Teile der evangelischen Kirche zueinander und

³ Vgl. Peter Bender, Ansätze zu einer deutschen Nachkriegsgeschichte, in: Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken 47 (1993), 197-206; hier: 206.

⁴ Vgl. Rudolf Vierhaus, Historische Entwicklungslinien deutscher Identität, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.), Die Frage nach der deutschen Identität, Bonn 1985, 11-22; hier: 11.

für die Frage der nationalen Identität im Rahmen einer übergreifenden ökumenischen Gemeinschaft hatte.

2. *Ambivalenzen der deutschen Erfahrung mit dem Nationalstaat*

In seinen Reflexionen über Nation, Nationalität und Nationalstaat hat Hans Rothfels, der Begründer der Zeitgeschichte als wissenschaftlicher Disziplin in der Bundesrepublik, gelegentlich eine Formulierung Franz Grillparzers aufgegriffen, die in drastischer Verkürzung das nationale Prinzip als potentielle Gefährdung der Zivilisation in Mitteleuropa prognostizierte: „Von der Humanität über die Nationalität zur Bestialität“⁵. Die rasseideologische Aufladung und Perversion der Nation ist nirgendwo so offenkundig geworden wie in Deutschland, mit unmittelbaren Folgen für ganz Europa. Eberhard Jäckel hat daher in seiner historischen Bilanz des 20. Jahrhunderts vom „deutschen Jahrhundert“ gesprochen⁶. Das mag problematisch erscheinen, verweist aber zumindest auf die zentrale und fatale Rolle Deutschlands in der Geschichte des 20. Jahrhunderts, in dem deutsche Geschichte in besonderem Maße europäische und Weltgeschichte ist. An diesen Hintergrund ist zu erinnern, wenn man nach nationaler Identität und nach dem Standort des 1990 wiederhergestellten deutschen Nationalstaats fragt.

Mit dem Ende des Ost-West-Konflikts waren neue Modelle internationaler Kooperation und Sicherheit gefordert, die auch die wiederaufgeflamnten Ängste vor einem neuen deutschen Nationalstaat in der Mitte Europas abbauen konnten. Insofern unterschied sich die Entstehungsgeschichte des Deutschen Reiches von 1871 prinzipiell von der Situation des Jahres 1990. Die internationale Konstellation und die innenpolitische Lage in Deutschland hatten sich tiefgreifend verändert. Ein „deutscher Sonderweg“ stand nicht mehr zur Diskussion. Daß er nicht mehr zur Diskussion stand, war das Ergebnis einer langen historischen Entwicklung und eines konfliktreichen Lernprozesses. Deutschland war historisch nie ein Nationalstaat im traditionellen Sinne eines ethnisch homogenen Gebildes mit klaren Grenzen gewesen. Der Anspruch darauf gehörte jedoch zu den zahlreichen Problemen, die schon seit den Debatten des Frankfurter Paulskirchen-Parlaments 1848/49 erhebliche Brisanz entwickelten.

Der Kern des Nationalstaatsproblems waren nach 1945 trotz aller aufgeregten Debatten nicht die Außengrenzen, sondern die Spaltung der Nation in zwei Staaten. Die Souveränitätserklärung und doppelte Block-

⁵ Hans Rothfels, *Zeitgeschichtliche Betrachtungen*, Göttingen 1959, 49.

⁶ Eberhard Jäckel, *Das deutsche Jahrhundert*, Stuttgart 1996.

integration der beiden deutschen Provisorien 1955 bedeutete ohne Zweifel einen gravierenden Einschnitt in der Geschichte der deutschen Frage. Die Sowjetunion gab das politische Ziel einer Wiedervereinigung propagandistisch zunächst zwar nicht auf, verwies jedoch in internationalen Verhandlungen stets darauf, beide deutschen Staaten müßten ihr Verhältnis zueinander nun selber regeln. Wie hohl und vorgeschoben diese Argumentation war, offenbarte 1961 der Bau der Mauer in Berlin, zu dem die Sowjetunion erst spät ihre Zustimmung gegeben hatte, ohne den aber die Existenz der DDR auf dem Spiel stand.

Ironischerweise wurde dieser Höhepunkt des Kalten Krieges in Deutschland zum Ausgangspunkt einer neuen politischen Strategie und damit auch eines veränderten Verhältnisses zur nationalen Identität.

„Zwei Staaten in Deutschland“, die füreinander nicht Ausland sein, aber sich um ein „geregeltes Nebeneinander“ bemühen sollten – dies war die von Willy Brandt nach langen innenpolitischen Debatten erstmals 1969 offiziell verkündete deutschlandpolitische Zielsetzung⁷. Der gewollte „Wandel durch Annäherung“ hatte durchaus die nationale Einheit zum Ziel, deckte sich aber nicht ohne weiteres mit der Wiederherstellung des Nationalstaats. Auf diese Differenz zielte die häufig zitierte Formulierung von der Wiedervereinigung als „Lebenslüge der Bundesrepublik“.⁸ Die Einheit der Nation als Kommunikationszusammenhang stand im Zentrum dieser Politik, nicht dagegen eine vorgegebene Form ihrer staatlichen Umsetzung.

Die Wahrnehmung der neuen Konstellation lief in Deutschland und Europa seit den siebziger Jahren jedoch schneller in eine andere Richtung, als die Architekten der Neuen Ost- und Deutschlandpolitik beabsichtigt hatten. Die Zweistaatlichkeit verfestigte sich, der Nationalstaat verlor, sofern er überhaupt noch Ausstrahlungskraft besaß, weiter an Bedeutung. Die Stabilität der europäischen Nachkriegsordnung schien nicht nur auf anerkannten Außengrenzen, sondern auch auf der internationalen Anerkennung zweier deutscher Staaten zu beruhen. Die Kontinuität dieser deutschlandpolitischen Linie blieb auch nach dem Regierungswechsel von 1982 viel stärker erhalten, als manche Ankündigungen erwarten ließen⁹.

Richtete sich somit die Bundesrepublik zunehmend in ihrer Doppelhaushälfte ein und verabschiedete sich von der Vorstellung eines Provisoriums, so galt dies in anderer Weise auch für die DDR. Die SED erklärte auf ihre Weise die deutsche Frage für gelöst, kreierte die Theorie

⁷ Vgl. Peter Bender, Die „neue Ostpolitik“ und ihre Folgen. Vom Mauerbau bis zur Vereinigung, München 1995.

⁸ Vgl. Andreas Vogtmeier, Egon Bahr und die deutsche Frage, Bonn 1996, 287 ff.

⁹ Vgl. Gregor Schöllgen, Geschichte der Weltpolitik von Hitler bis Gorbatschow 1941-1991, München 1996, 387 f.

einer eigenen sozialistischen Nation und strich alle Bezüge auf eine deutsche Nation 1974 aus der DDR-Verfassung, um auf diese Weise das definitive Ende eines deutschen Nationalstaats zu dokumentieren¹⁰. Über Einstellungen und Verhaltensweisen der Bevölkerung sagte das wenig aus, gleichwohl entwickelte das Faktum der Stabilisierung der Teilung insbesondere bei jüngeren Generationen eine eigene politische Dynamik. Anders als in der polnischen Dissidentenszene¹¹ ist in der Bürgerrechtsbewegung der DDR bis zum Herbst 1989 nirgendwo in nennenswertem Maße die „deutsche Frage“ als nationalstaatliches Problem thematisiert worden. Die Ziele der Gruppen bezogen sich auf die Reform des Herrschaftssystems im Sinne eines „dritten Weges“. Dazu gehörte ohne Zweifel auch die Absage an das Prinzip der Abgrenzung und somit ein neues Verhältnis zu Westdeutschland¹². Über eine künftige staatliche Einheit wurde jedoch ebensowenig diskutiert wie über die Ostgrenze. Insofern gab es ein signifikantes nationales Desinteresse in der Programmatik der Gruppen. Eben darin lag nicht zuletzt die Kluft zu einem großen Teil der Bevölkerung begründet, die hier offensichtlich anders dachte. Denn diese verwandelte in den Massendemonstrationen des Winters 1989 den Slogan „Wir sind das Volk“ bald in die Parole „Wir sind ein Volk“ und setzte damit das Thema der nationalen Einheit auf die politische Tagesordnung. Gleichwohl wäre es falsch, darin einen starken Indikator für ungebrochenes Nationalbewußtsein und „patriotische Kontinuität“ zu sehen. Wichtiger dürfte gewesen sein, daß die Öffnung der Mauer und die anschließenden millionenfachen Reisen nach Westen auch einen Zustand der tiefen Resignation über das ökonomische und ökologische Desaster der DDR produzierten. Aus der Misere konnte man nur durch westliche, das heißt westdeutsche Hilfe herauskommen. Insofern enthielt die Parole „Wir sind ein Volk“ vor allem eine ausgeprägte soziale Komponente im Hinblick auf die erwartete Hilfe¹³.

Ohne Zweifel hat die Teilung für die Bevölkerung der DDR ein ungleich größeres Gewicht als für die Bewohner der Bundesrepublik gehabt. Gleichwohl läßt sich kaum bestreiten, daß die Mehrheit in beiden Teilen sich prinzipiell mit der Zweistaatlichkeit abgefunden hatte. Nicht abgefunden hatten sich jedoch offenbar die DDR-Bürger mit einem eher wachsenden statt abnehmenden Wohlstandsgefälle und zudem mit einem starrsinnigen, zu Reformen unfähigen Regime, das innerhalb eines radi-

¹⁰ Vgl. Alfred Kosing, *Nation in Geschichte und Gegenwart. Studie zur historisch-materialistischen Theorie der Nation*, Berlin (Ost) 1976, 304 ff.

¹¹ Vgl. Helga Hirsch, *Die deutsche Frage in der unabhängigen Presse Polens*, in: *Sozialwissenschaftliche Informationen* 16 (1987), 191-197.

¹² Vgl. Konrad H. Jarausch, *Die unverhoffte Einheit 1989-1990*, Frankfurt/M. 1995, 82 f.

¹³ Vgl. Hartmut Zwahr, *Ende einer Selbsterstörung. Leipzig und die Revolution in der DDR*, Göttingen 1993, 138 ff.

kalen Reformprozesses in Osteuropa verzweifelt seine orthodoxen Positionen verteidigte.

Schon der punktuelle Vergleich von 1870 und 1990 zeigt die gravierenden Unterschiede in der Konstellation, im Verhalten der Deutschen, in den internationalen Reaktionen, obwohl die historische Kontinuität der Zielvorstellung Nationalstaat die Basis für seine Wiederherstellung 1990 bildete. Der Nationalismus war 1945 durch die Exzesse des Nationalsozialismus nachhaltig delegitimiert und konnte keine größere Wirkung mehr entfalten. Dazu trugen wesentlich die erfolgreiche Demokratiegründung und die Westintegration bei¹⁴. Der Nationalstaat als politisches Ziel überdauerte dennoch. Er wurde 1949 geteilt, blieb aber als normative Größe erhalten und anfangs auch selbstverständliches Ziel offizieller Politik in beiden deutschen Staaten.

Längerfristig verlor jedoch der Nationalstaat unabhängig von parteipolitischen Positionen an Bindekraft. Dabei zeigten sich freilich deutliche Unterschiede zwischen West und Ost. Im Westen schien das nationalstaatliche Dach im Zuge der westeuropäischen Integration entbehrlich, und eine jüngere Generation gewöhnte sich nicht nur an die Vorstellung, die Bundesrepublik sei Deutschland, sondern interpretierte die Absage an die nationale Vereinigung auch als postnationalen Fortschritt im Zeichen des westeuropäischen Zusammenwachsens. Junge Schüler und Studenten empfanden die DDR zunehmend als osteuropäisches Ausland. Nach Paris oder Rom zu fahren, war ungleich interessanter als nach Leipzig oder Ostberlin. Von unterschiedlichen Positionen ausgehend forderten Historiker und Publizisten, die Bundesrepublik solle sich vom Provisoriumscharakter verabschieden und den Teilstaat zur Basis nationaler Identifikation nehmen¹⁵.

In der DDR war die Situation komplizierter. Die Historiker folgten den ideologischen Vorgaben der SED und trugen mit problematischen historischen Argumenten den Nationalstaat als politisches Ziel zu Grabe¹⁶. Ideologische Legitimationsfiguren besaßen dabei aber weniger Bedeutung als die Evidenz des Faktischen. International und völkerrechtlich schien der Zustand der Teilung sanktioniert. Der Verweis auf die lange Geschichte der Vielstaaterei und die Unverträglichkeit eines deutschen Einheitsstaats in der Mitte Europas schuf trotz völlig anderer Ausgangspositionen gewisse Berührungspunkte zwischen ost- und westdeutschen Historikern.

¹⁴ Vgl. Christoph Kleßmann, *Die doppelte Staatsgründung. Deutsche Geschichte 1945-1955*, Göttingen 1995, 302 f.

¹⁵ Vgl. etwa die Vorbemerkung der Herausgeber der fünfbändigen *Geschichte der Bundesrepublik Deutschland* (Band 1, Stuttgart 1983).

¹⁶ Vgl. etwa das Vorwort zur *deutschen Geschichte*, Band 9 von einem Autorenkollektiv unter Leitung von Rolf Badstübner, Berlin (Ost) 1989.

Unterschwellig behielt jedoch die Nation in der Bevölkerung einen höheren Stellenwert als in der Bundesrepublik. Das mochte erstens mit dem altertümlichen Charakter und der verzögerten Modernisierung der DDR zusammenhängen. Traditionale Wertvorstellungen hielten sich in vielen Bereichen in der Gesellschaft dauerhafter und erodierten langsamer als im Westen¹⁷. Die Gründe waren zweitens ökonomischer und sozialer Natur. Nur nationale Zusammengehörigkeit versprach irgendwann Besserung der eigenen Lage. Nach den enttäuschten Erwartungen der sechziger und frühen siebziger Jahre gewann der Westen in den achtziger Jahren auf breiter Front erneut an Attraktivität. Von einer klaren Orientierung an nationaler Einheit war das alles dennoch weit entfernt.

Das vereinigte Deutschland mußte sich nach 1990 nolens volens mit dem Nationalstaatsproblem auseinandersetzen. Der von linksliberalen Vertretern geforderte „Verfassungspatriotismus“¹⁸ reichte offenkundig nicht mehr, als die Mauer gefallen war, der Trabi zum Liebling nationaler Emotionen avancierte und die Euphorie der sich abzeichnenden staatlichen Vereinigung plötzlich bewußt machte, daß sich die große Mehrheit der nationalen Zweifler gründlich geirrt hatte.

3. *Die Rolle der evangelischen Kirche in den Diskussionen um Einheit, Nation, nationale Identität nach 1945*

In der Zusammenbruchsgesellschaft nach dem Ende des „Dritten Reiches“ konnten die Kirchen schnell in dreifacher Weise eine Sonderstellung erringen¹⁹:

1. Da der weitaus größte Teil der Bevölkerung ihnen zumindest nominell angehörte und es keinen Staat mehr gab, konnten die Kirchen als halbwegs intakt gebliebene Institutionen im Namen des Volkes sprechen und eine quasi politische Stellvertreterrolle übernehmen.

2. In sozialen und humanitären Fragen wuchs ihnen, da andere Institutionen fehlten, eine Schlüsselrolle zu.

3. Da sie in den Augen der Besatzungsmächte und auch im Selbstverständnis während der nationalsozialistischen Zeit eine „weiße Weste“ behalten hatten, konnten sie sich nun als moralische Autorität präsentieren und damit auch eine politische Rolle erfüllen.

¹⁷ Vgl. Günter Gaus, *Texte zur deutschen Frage*, Darmstadt 1981, 31.

¹⁸ Vgl. Günther C. Behrmann/Siegfried Schiele (Hg.), *Verfassungspatriotismus als Ziel politischer Bildung?*, Schwalbach/Ts. 1993.

¹⁹ Vgl. Martin Greschat, *Die Kirchen in den beiden deutschen Staaten nach 1945*, in: *GWU* 42 (1991), 267-284; hier 267 f.

Diese dreifache Sonderstellung führte in allen Besatzungszonen zu einer deutlichen Privilegierung der Kirchen als Institutionen in der Zusammbruchsgesellschaft. Diese Ausgangssituation präjudizierte in der SBZ die spätere Entwicklung insofern, als die Kirchen frühzeitig eine relativ starke Position entwickeln konnten, die sich später unter veränderten politischen Bedingungen auch in der SBZ/DDR nicht ohne weiteres beliebig wieder zurückschrauben ließ²⁰. Bis in die 1949 fixierte verfassungsrechtliche Verankerung hinein beruhte die politische und gesellschaftliche Position der Kirchen auf diesen in den ersten Nachkriegsjahren geschaffenen Voraussetzungen, die zunächst eine komplette Wiederherstellung der Volkskirche ermöglichten²¹.

Martin Greschat hat drei Modelle genannt, die im Verhältnis von Staat und Kirche insbesondere in der DDR relevant wurden: die grundsätzliche Kooperation mit dem Staat; die grundsätzliche Konfrontation; die Verweigerung dieser Alternative zugunsten einer distanzierteren Mitarbeit, getragen vom Konzept einer gesamtdeutschen Verantwortung der Kirche²². Das dritte Modell ist hier von vorrangigem Interesse, weil es insbesondere in den ersten beiden Jahrzehnten in beiden deutschen Staaten am nachdrücklichsten in den Mittelpunkt kirchlicher Debatten rückte.

Das politische Erbe des deutschen Protestantismus war widersprüchlich und problematisch. Die nationalkonservative Tradition aus der Verbindung von Thron und Altar im Kaiserreich blieb in der Weimarer Republik dominant und beförderte die partielle Kooperation mit dem Nationalsozialismus²³, wobei dessen prinzipielle Differenz zum traditionellen Nationalismus viel zu spät und nur von wenigen erkannt wurde. Daß auch die Bekennende Kirche nur eine primär theologisch begründete „Widerstandsbewegung wider Willen“ war, so Ernst Wolf²⁴, keineswegs aber fundamentale Opposition betrieb und trotz der Barmener Erklärung von 1934 stark obrigkeitsstaatliche Elemente konservierte, ist erst mit erheblicher Verzögerung in den sechziger Jahren kritisch aufgearbeitet worden²⁵. Dietrich Bonhoeffer gehörte zu den wenigen, die hier

²⁰ Vgl. Christoph Kleßmann, Sozialgeschichte des protestantischen Milieus in der DDR, in: GG 19 (1993), 288-300; hier: 31.

²¹ Vgl. Kurt Meier, Volkskirchlicher Neuaufbau in der sowjetischen Besatzungszone, in: Victor Conzenius u.a. (Hgg.), Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte, Göttingen 1988, 213-234.

²² Greschat, Die Kirchen, aaO. (Anm. 19), 270 f.

²³ Vgl. Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, 2 Bde., Frankfurt/M. 1986; 1988.

²⁴ Ernst Wolf, Zum Verhältnis der politischen und moralischen Motive in der deutschen Widerstandsbewegung, in: Walter Schmidthener/Hans Buchheim (Hg.), Der deutsche Widerstand gegen Hitler, Köln 1966, 215-255; hier: 230.

²⁵ Vgl. z.B. Friedrich Baumgärtel, Wider die Kirchenkampf-Legenden, Neudettel-sau 1959.

schon frühzeitig vor einer zu engen Beschränkung auf kirchliche Belange warnten und insofern eine genuin politische Dimension von Widerstand einforderten²⁶.

Die traditionelle Distanz zur demokratischen Staatsform und die Nähe zu nationalistischen Positionen wurde bei so unterschiedlichen Repräsentanten wie Otto Dibelius und Martin Niemöller 1945 auf erschreckende Weise deutlich²⁷. Wie unkritisch aber nicht nur bei führenden Kirchenvertretern das Verhältnis zum Nationalismus als Integrationsideologie und seiner Funktionalisierung für die nationalsozialistische Machtergreifung nach dem Ende des „Dritten Reiches“ war, zeigten die distanzierenden Reaktionen auf das Stuttgarter Schuldbekenntnis der evangelischen Kirche von 1945. Diese vor allem als Voraussetzung für die Wiederaufnahme in die Ökumene zu verstehende Erklärung löste in den meisten Landeskirchen und Gemeinden massive Vorbehalte aus²⁸, die auf die verbreitete nationalkonservative Grundstimmung im deutschen Protestantismus hinwies und die Schwierigkeiten einer kritischen Aufarbeitung der eigenen Vergangenheit deutlich machte. Gleichwohl entwickelte sich seit 1945 aus der Bekennenden Kirche und den Bruderschaften eine gegenläufige Position, die für die Bestimmung des Verhältnisses zu Staat und Politik in beiden Staaten von großer Bedeutung werden sollte.

Gustav Heinemann, Präses der Synode der 1948 in Eisenach als gesamtdeutsche Institution gegründeten EKD, ging 1950 als Innenminister auf Distanz zu Adenauers Kurs der bedingungslosen Westintegration und verließ das Kabinett. Er versuchte mit seiner Gesamtdeutschen Volkspartei (GVP) eine politische Alternative zu formulieren²⁹. Obwohl er politisch ein Fiasko erlebte, blieb die gesamtdeutsche Motivation im kirchlichen Lager lange Zeit sehr wirkungsvoll, da es sich hier anders als bei den Katholiken um ein elementares Problem des deutschen Protestantismus handelte. Zum programmatischen Profil dieses Flügels gehörte auch das Selbstverständnis einer gesellschaftspolitischen Verantwortung der Kirchen in einem säkularen Staat. Das bedeutete zugleich Distanz zum anfangs unter anderem von Dibelius nachdrücklich formulierten Postulat einer „Re-Christianisierung“ der Gesellschaft als Lehre aus der Erfah-

²⁶ Aus der umfangreichen Literatur zu Bonhoeffer sei hier nur verwiesen auf: Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie, Gütersloh 1994.

²⁷ Vgl. Clemens Vollnhals, Die Evangelische Kirche zwischen Traditionswahrung und Neuorientierung, in: Martin Broszat/Klaus-Dietmar Henke/Hans Woller (Hgg.), Von Stalingrad zur Währungsreform. Zur Sozialgeschichte des Umbruchs in Deutschland, München 1988, 119; 122.

²⁸ AaO., 136 ff.

²⁹ Vgl. Johannes Rau, Gustav Heinemann, in: Hans Sarkowicz (Hg.), Sie prägten Deutschland. Eine Geschichte der Bundesrepublik in politischen Porträts, München 1999, 212-220.

rum mit den Dämonen des totalitären Staates³⁰. Karl Barth hat die Beschwörung des „Dämonischen“ in den kirchlichen Debatten 1945 um das „Dritte Reich“ sarkastisch kritisiert und statt dessen nüchterne Analysen gefordert. Nach einer Deutschlandreise im Herbst 1945 schrieb er:

„Es ist bezeichnend, daß an den von mir besuchten Tagungen von Theologen viel von Dämonen gesprochen wurde [...] Schließlich konnte ich nicht mehr schweigen [...] Warum sagt ihr nicht konkret ‚Wir sind die politischen Narren gewesen? Erlaubt bitte eurem schweizerischen Kollegen, euch zu einem rationaleren Denken zu ermahnen.“³¹

In den Auseinandersetzungen um die Wiederaufrüstung und später noch mehr um die Atombewaffnung der Bundeswehr geriet die EKD in ein kaum lösbares Dilemma, wenn sie einerseits vor allem aus gesamtdeutschen Motiven eine klare politische Willensbildung versuchte, sich aber nicht auf eine parteipolitische Option festlegen lassen und damit die innere Spaltung provozieren wollte. Zwar wurden öffentliche Äußerungen der EKD durch die aktuelle politische Lage immer wieder angestoßen, aber sie blieben in ihrem theologischen und politischen Gehalt notwendigerweise ungenau, weil es keine akzeptierte gemeinsame theologische Basis für die EKD gab³². Insofern führten aktuelle Konflikte immer wieder auf grundsätzliche theologische Fragen zurück und blieben darin stecken (z.B. die Zwei-Reiche-Lehre). Gemeinsam war und blieb jedoch der Bezug fast aller Erklärungen zur nationalen Einheit, die nahezu wie eine theologische Größe behandelt wurde³³. Darin glichen diese Texte denen der Bundesregierung.

Seit Ende der fünfziger Jahre manifestierte sich der gesamtdeutsche Anspruch der EKD zunehmend weniger in der unmittelbaren Forderung nach Wiedervereinigung, sondern eher in symbolischen Gesten der Förderung von Frieden und Verständigung. „In diesem überstaatlichen Verantwortungsbewußtsein“, hat Ulrich Bayer festgestellt³⁴, „wurde ein Stück deutscher Identität sichtbar, die [...] gleichsam eine Art ‚Nationalität höherer Ordnung‘ intendierte.“ In der Gründung der „Aktion Sühnezeichen“ und der gemeinsamen Durchführung der Initiative „Brot für die Welt“ in beiden Staaten sollte diese Form der kollektiven Identität

³⁰ Vgl. Vollnhals, Evangelische Kirche, aaO. (Anm. 27), 164 ff.

³¹ Zitiert aaO., 146.

³² Vgl. Johanna Vogel, Kirche und Wiederbewaffnung. Die Haltung der Evangelischen Kirche in Deutschland in den Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik 1949-1956, Göttingen 1978, 226.

³³ AaO., 227.

³⁴ Ulrich Bayer, Die „Deutsche Frage“ auf den EKD-Synoden 1958-1963: Konsolidierung und Ernüchterung im Zeichen des Mauerbaus, in: KZG 3 (1990), 336-354; hier: 341.

unter anderem ihren Ausdruck finden, die überdies den nationalen Rahmen überschritt.

In der DDR verliefen die Fronten teils ähnlich, teils völlig anders als in der Bundesrepublik, so daß die EKD als gesamtdeutsche Institution schließlich zu Stellungnahmen gezwungen wurde, die der Frage nach nationaler Identität auch politisch einen anderen Stellenwert gab.

In der DDR war der evangelischen Kirche wie erwähnt schon durch die sowjetische Besatzungspolitik eine zentrale Rolle zugewiesen worden. Als nationale Klammer der politisch auseinander driftenden Ost- und Westzonen wurde sie zunächst bevorzugt behandelt und erhielt damit institutionell als Volkskirche eine Stellung, die auch die SED später nicht ohne weiteres in Frage stellen konnte. Daraus erklärt sich das relativ diffuse Erscheinungsbild der Kirchenpolitik in den fünfziger Jahren. Nach dem Debakel des 17. Juni 1953 verfolgte die SED eine differenziertere Strategie³⁵, deren Ziel aber eindeutig auf die Ausschaltung der Kirche als eigenständiger gesellschaftlicher und politischer Kraft und auf ihre Zurückdrängung auf den Status einer Kultusgemeinschaft hinauslief. Kirchliche Einheit in der EKD als Element nationaler Einheit stand dem entgegen, so sehr diese bis Mitte der fünfziger Jahre aus propagandistischen Gründen erwünscht war. Die harten Konflikte um die Jugendweihe, die Schulpolitik und den von der gesamten EKD unterzeichneten Militärseelsorgevertrag trieben die Kirche in der DDR immer mehr in die Enge und tangierten damit die EKD insgesamt. Mit dem Mauerbau 1961 wurden durch äußere Gewalt neue kirchenpolitische Überlegungen erzwungen.

Schon 1958 hatte der Militärseelsorgevertrag zum Bruch zwischen SED und Kirchenführung geführt. Die vorsichtige Andeutung einer Tolerierung des sozialistischen Systems in der Beratung der Kirchenführung und Grotewohls 1958 führte zu keiner nennenswerten Entspannung³⁶. Massive schulpolitische Diskriminierung von Christen durch die SED förderte einerseits die Abwendung der Bevölkerung von der Kirche, erschwerte aber andererseits auch alle gutgemeinten Versuche einer Öffnung christlicher DDR-Bürger gegenüber ihrem atheistischen Staat.

Das grundsätzliche Dilemma der DDR-Kirche, das die folgenden Jahrzehnte bestimmte, zeichnete sich bereits jetzt ab: Vertrat sie eine klare Linie der Verweigerung, drohte sie zur Sekte zu schrumpfen und damit das SED-Ziel einer Kultusgemeinschaft unfreiwillig zu erfüllen. Wollte sie dagegen weiter eine institutionelle Rolle spielen und damit auch ihrem gesellschaftlichen Auftrag gerecht werden, war sie zu Konzessionen gegenüber dem SED-Staat gezwungen, zumal viele Eltern ihr bei einem

³⁵ Vgl. Goerner, Die Kirche als Problem der SED, aaO. (Anm. 2), Teil II.

³⁶ AaO., 353 ff.

konsequenten Konfliktkurs die Gefolgschaft verweigerten³⁷. Eine solche Kursänderung konnte nicht ohne Auswirkungen auf die gesamtdeutschen Ambitionen der EKD bleiben.

Über diesen politischen Konflikten ist jedoch nicht zu vergessen, daß sich Deutschland insgesamt in den sechziger Jahren stärker als zuvor ebenso wie die westliche Welt in einem Prozeß der industriegesellschaftlichen Modernisierung und forcierten Säkularisierung befand, der Traditionen relativierte und hergebrachte Orientierungen in Frage stellte³⁸. Diese globalen Trends beförderten unabhängig vom politischen System tiefgreifende Veränderungen. Martin Greschat hat sie für die sechziger Jahre pointiert so zusammengefaßt:

„Im Westen ebenso wie im Osten Deutschlands vollzog sich also ein Prozeß des Umdenkens und der Neuorientierung der evangelischen Kirche gegenüber ihrem Staat. Hier wie da läßt sich diese neue Einstellung als kritische Solidarität mit und gegenüber dem Staat charakterisieren. Es ging um einen Weg, auf dem weder die Kooperation noch die Konfrontation mit dem Staat selbstverständlich sein sollten.“³⁹

Was dies in bezug auf die gesamtdeutsche Rolle der evangelischen Kirchen bedeutete, läßt sich in der Erörterung des Konzepts der „Besonderen Gemeinschaft“ genauer entfalten.

4. „Besondere Gemeinschaft“ und nationale Identität

Mit der 1969 im Artikel 4, Abs. 4 der Ordnung des „Bundes der Evangelischen Kirchen der DDR“ geprägten Formel wurde, so wäre meine These, im kirchlichen Rahmen antizipiert, was Willy Brandt im gleichen Jahr in seiner Regierungserklärung politisch formulierte: Zwei Staaten in Deutschland, die füreinander nicht Ausland sind. Das zielte auf eine spezifische Form nationaler Identität. Im Artikel 4.4 hieß es:

„Der Bund bekennt sich zu der Besonderen Gemeinschaft der ganzen evangelischen Christenheit in Deutschland. In der Mitverantwortung für diese Gemeinschaft nimmt der Bund Aufgaben, die alle evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik und in der Bundesrepublik Deutschland gemeinsam betreffen, in partnerschaftlicher Freiheit durch seine Organe wahr.“⁴⁰

³⁷ Vgl. Werner Krusche, Kirchenleitendes Handeln, in: ZdZ 46 (1992), 55; Detlef Pollack, Interpretation von Entscheidung zur Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit in der ehemaligen DDR, in: GILern 6 (1991), 144-156.

³⁸ Vgl. Greschat, Die Kirchen, aaO. (Anm. 19), 276.

³⁹ AaO., 280.

⁴⁰ Zit. nach Peter Kraske, Was ist die „Besondere Gemeinschaft“?, in: KiSo 1987, H. 2, 48.

Die Notwendigkeit einer solchen Neuorientierung war für beide, Staat und Kirche, offenkundig angesichts der kurzfristig nicht veränderbaren politischen Zwänge. In beiden Gesellschaften hatten sich aber auch in zwischen Maßstäbe und Wertorientierungen erheblich verändert, so daß eine solche deutschlandpolitische Neuorientierung auf relativ breite Akzeptanz rechnen konnte. Gleichwohl handelten sich beide mit dieser organisatorischen und programmatischen Neuorientierung ein Ergebnis ein, das nicht gewollt, aber schwer vermeidbar war: Nationale Identität wurde diffus. Wie formelhaft und illusionär auch immer – bis 1969 war das Ziel der evangelischen Kirche doch auf eine einheitliche Nation und die Wiederherstellung eines nationalen Einheitsstaates ausgerichtet gewesen. Nun sollte die Nation als Klammer und Kommunikationszusammenhang gerettet werden durch Anerkennung der politischen und organisatorischen Trennung, um neue Handlungsspielräume zu gewinnen. Das Dilemma war ähnlich wie für die sozialliberale neue Ost- und Deutschlandpolitik.

Noch in der Fürstenwalder Erklärung von 1967 hatten die Landeskirchen formuliert:

„Wir werden heute durch öffentliche Angriffe und durch administrative Maßnahmen hart gefragt, ob wir an der Gemeinschaft der EKD festhalten wollen [...] Unser evangelisches Bekenntnis weist uns an, kirchliche Gemeinschaften nur dann aufzukündigen, wenn der Bruder in Irrlehre und Ungehorsam gegen den Herrn der Kirche beharrt. Diese Gründe zu einer Trennung der Kirchen innerhalb der EKD liegen nicht vor.“⁴¹

Zur Erläuterung wurden vier „gute Gründe“ für die Aufrechterhaltung der EKD angeführt:

1. Das gemeinsame Erbe der Reformation;
2. Die ökumenischen Bemühungen um Stärkung der Einheit zwischen den Kirchen;
3. Das Stuttgarter Schuldbekenntnis von 1945 und die daraus ableitbare Pflicht, im geteilten Deutschland gemeinsam für Friedfertigkeit, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit einzutreten;
4. Die menschliche Not, die aus der Teilung Deutschlands und Berlins entspringe und einen Anwalt brauche.

Den Anlaß zur Veränderung dieser Position durch Gründung des Kirchenbundes gab die neue DDR-Verfassung von 1968, die nicht zuletzt in ihrem kirchenpolitischen Artikel deutlich machte, daß die staatlichen Grenzen auch die Grenze kirchlicher Organisationsmöglichkeiten markierten. Unabhängig von den Details der Entstehungsgeschichte des Gründungstextes hat die „Besondere Gemeinschaft“ sehr unterschiedliche Interpretationen gefunden. Angesichts einer fehlenden präzisen Definition war das unvermeidlich. Die Adjektive geistlich, deutsch, ökumenisch boten unterschiedliche Akzente in der Auslegung des Begriffs. In den achtziger

⁴¹ Zit. aaO., 49.

Jahren entstanden die Formulierungen „Verantwortungsgemeinschaft“ und „Haftungsgemeinschaft“, die etwas ähnliches meinten⁴².

Reinhard Henkys hat 1990 in seiner sorgfältigen Analyse der einschlägigen Texte eine Interpretation geliefert, die mir plausibel erscheint und aus der ich hier eine wesentliche Passage zitieren möchte.

„Kirchenbund und EKD haben durch ihr Bekenntnis zur Besonderen Gemeinschaft dem Trend in beiden deutschen Teilstaaten entgegenwirken wollen, dadurch aus der historischen Verantwortung Deutschlands für den Zweiten Weltkrieg und seine Folgen auszusteigen, daß man sich auf die Seite des jeweiligen Siegers schlägt. Hier haben Kirchenbund und EKD zumal in den gemeinsamen Worten seit 1979 versucht, nationales Bewußtsein zu konstituieren und daran zu appellieren, ohne daraus eine Heiligung der Nation zu machen. Aus dem naiven Nationalismus der Erklärung des Rates der EKD von 1950, niemals dürften Deutsche auf Deutsche schießen, wurde angesichts nationaler Flucht Tendenzen in Ost und West die Übernahme der Verantwortung für im Namen Deutschlands aufgehäuften Schuld. Das führte in die Verantwortung für eine friedliche Zukunft Europas und der Welt, eben nicht nur Deutschlands. [...]

Diese Aufgabe ist bereits in der Geschichte der EKD angelegt gewesen, vom Stuttgarter Schulbekenntnis von 1945 an bis zum Versuch, sich mit der Remilitarisierung und der atomaren Bewaffnung auseinanderzusetzen. Eine weitere Aufgabe, mit der die EKD noch mehr scheiterte als in diesen Debatten, war ihr Wille, in der politischen Teilung die Einheit der Nation mit ihrem Anspruch auf Wiederherstellung eines gemeinsamen Staates zur Sprache zu bringen und darum die Versöhnung zwischen Ost und West zu betreiben [...] Doch faktisch hat die Bildung des eigenständigen DDR-Kirchenbundes und seine Verbindung mit der EKD durch die Besondere Gemeinschaft den deutschen Dialog nicht nur an der Basis durch Ausbau der Partnerschaftbeziehungen gefördert. Es scheint, daß zumal durch Annahme der gemeinsamen betreffenden Aufgabe, für den Frieden einzustehen, Annäherung und Dialog der beiden Staaten erheblich gefördert worden sind.“⁴³

Ohne Zweifel bot die „Besondere Gemeinschaft“ die Basis für vielfältige deutsch-deutsche Kontakte und Initiativen auf allen Ebenen der Kirche von den Gemeinden bis zu Spitze. Andererseits ist unverkennbar, daß sich im Laufe der beiden Jahrzehnte nach Gründung des Kirchenbundes Interessen, Einstellungen und Motive veränderten und die organisatorische Trennung Eigendynamik entwickelte, die nicht mehr ohne weiteres mit traditioneller nationaler Identität vereinbar war. Hier zeigen sich erneut signifikante Parallelen zur Bonner Ost- und Deutschlandpolitik. Diese war initiiert worden, um einen Restbestand der Nation zu ret-

⁴² Vgl. Reinhard Henkys, Verantwortungsgemeinschaft. Anmerkungen zur „Besonderen Gemeinschaft der Kirchen“, in: KiSo 1990, H. 1, 22-27; Albrecht Schönherr, Gemeinschaft in Haftung, Verantwortung und Hoffnung. Eine Rede über Deutschland, gehalten in den Münchener Kammerspielen am 1.12.1985, in: ders., Abenteuer der Nachfolge. Reden und Aufsätze 1978-1988, Berlin 1988, 176-189.

⁴³ Henkys, Verantwortungsgemeinschaft, 24.

ten und „Wandel durch Annäherung“ zu erreichen. Sie konnte aber nicht verhindern, daß neue Generationen, die ohne die prägenden Erfahrungen des Kalten Krieges aufgewachsen waren und für die Gesamtdeutsches nur eine verblässende Schimäre bildete, im praktischen Alltag andere, darunter auch westeuropäische Optionen entwickelten.

Die EKD im Westen hatte der Gründung des Kirchenbundes nolens volens zugestimmt und die Formel der „Besonderen Gemeinschaft“ übernommen, ihr zunächst allerdings eine stärker nationale Akzentuierung zu geben versucht⁴⁴. In der Praxis aber bedeutete ja die organisatorische Trennung auch zu akzeptieren, daß beide Teilkirchen ihre politische Verantwortung selbständig wahrnahmen. Das ermöglichte und erforderte auch unterschiedliche Politikstrategien, trotz gelegentlicher gemeinsamer Stellungnahmen. Was aber blieb dann noch von einer besonderen, das heißt deutschen Gemeinschaft? Wo löste sie sich etwa in der ökumenischen Gemeinschaft auf und verlor damit ihr Spezifikum?

Tatsächlich hat die ökumenische Orientierung in der DDR in mancher Hinsicht ein größeres Gewicht gehabt als in der Bundesrepublik, etwa hinsichtlich des Antirassismus-Programms. Die Kirchen in der DDR, stellte Olaf Lingner, bis 1986 Leiter des Kirchenamts der EKD in Berlin, in einem Interview fest, seien aus der Sicht der Ökumene „die besseren Partner“ und eher bereit, „auf die von der Ökumene vertretene und praktizierte Parteilichkeit einzugehen“, während die EKD eher bereit sei, „eine gewisse Distanz zur Ökumene zu halten.“⁴⁵

Dieser Rekurs auf die internationale kirchliche Gemeinschaft hatte primär mit dem Kampf um erweiterte Spielräume und somit indirekt mit DDR-eigenen Problemen zu tun, weniger mit der überkonfessionellen und transnationalen Option. Ein Beleg dafür wäre die ökumenische Versammlung in Dresden im Frühjahr 1988. Der frühere Landesjugendpfarrer Johannes Lohmann stellte dazu rückblickend fest: „Zu dieser ökumenischen Versammlung äußerten sich Menschen aus der DDR in über 10 000 Zuschriften. Zeugnisse der Betroffenheit, die der unmittelbaren Erfahrung in der DDR stammten. Der ursprüngliche Ansatz, nämlich global die Probleme der heutigen Welt zu erörtern, kippte damit um. Nicht aus dem Nord-Süd-Konflikt wuchs der DDR-Beitrag zur Europäischen Ökumenischen Versammlung und auch nicht aus dem Ozonloch, sondern die eigene DDR-Realität machte diesen Beitrag zu etwas wirklich eigenständigem.“⁴⁶

⁴⁴ Vgl. Kraße, „Besondere Gemeinschaft“, aaO. (Anm. 40), 50.

⁴⁵ Kirchen und Christen in beiden deutschen Staaten. Interview mit Olaf Lingner, in: Gisela Hellwig/Detlef Urban (Hgg.), Kirchen und Gesellschaft in beiden deutschen Staaten, Köln 1987, 210-219; hier: 218.

⁴⁶ Johannes Lohmann, Gratwanderung. Die Rolle der Kirche in den vergangenen Jahrzehnten, in: KiS 1 (1991), 20.

Wir wissen mittlerweile viel genauer als vor 1989, daß die unerledigte „nationale Frage“ für die SED ein politisches Trauma und permanentes Ärgernis bildete, so sehr diese sich im Westen auch in floskelhaften Bekenntnissen oder mehr oder minder inhaltsleeren Ritualen aufgelöst hatte. Gerade diese Situation machte es für die evangelische Kirche in der DDR besonders schwierig, nationale Dimensionen anzusprechen. 1987 stellte ein Stasi-Bericht fest: „Nach dem historisch bedeutsamen Besuch des Generalsekretärs des ZK der SED und Vorsitzenden des Staatsrates der DDR, Genossen Erich Honecker in der BRD muß auch dem Letzten klar werden, so wie es weltweit verstanden wird, daß ein endgültiger Schlußpunkt unter gesamtdeutschen Spekulationen gesetzt wird, daß Träumereien an deutschen Kaminen keinen Sinn haben, daß sich Sozialismus und Kapitalismus ebensowenig vereinigen lassen wie Feuer und Wasser.“⁴⁷

Andererseits gab es auf der Basis organisatorischer Trennung unzweifelhaft eine Intensivierung der deutsch-deutschen Kooperation auf allen Ebenen, auch denen der Kirche. Zudem hingen die DDR-Landeskirchen finanziell in erheblichem Ausmaß am Tropf der Westkirchen. Der durchschnittliche Anteil westlicher Hilfe für die landeskirchlichen Haushalte wird auf mindestens 30 Prozent angegeben⁴⁸. Da das Devisen brachte, akzeptierte die SED diesen für sie unerfreulichen und eigentlich inakzeptablen Zustand. Die „Besondere Gemeinschaft“ war also keineswegs nur theologisch-geistlicher Natur, auch wenn sie primär so gedacht war.

Aufschlußreich für die flexible und sicher auch schillernde Interpretation der „Besonderen Gemeinschaft“ scheint mir die Rede zu sein, die Manfred Stolpe im März 1984 in der Evangelischen Akademie in Tutzing bei der Frühjahrstagung des „Politischen Clubs“ hielt⁴⁹. Vergegenwärtigt man sich Stolpes Position als Konsistorialpräsident, den deutschlandpolitisch traditionsreichen Ort Tutzing (hier hatte Egon Bahr seine programmatische Rede gehalten) und die Rücksicht, die Stolpe angesichts seines Auftritts im „westlichen Ausland“ zu nehmen hatte, so erhalten seine Ausführungen ein besonderes Gewicht.

Stolpes Rede war ein deutliches politisches Plädoyer für ein „geregeltes Nebeneinander“ beider deutscher Staaten. „Besondere Gemeinschaft“ verstand er primär als Beitrag der Kirchen zur Stabilität beider deutscher Staaten für die Sicherung des Frieden. Sehr vage heißt es, beide sollten, ohne den eigenen Standort aufzugeben, „im Dialog Impulse zur Selbstklärung empfangen.“ Wesentlicher Bezugspunkt war die gemeinsame Vergangenheit, die Kriegsschuld und die daraus resultierende

⁴⁷ Besier/Wolf, „Pfarrer, Christen und Katholiken“, aaO. (Anm. 1), 520.

⁴⁸ Lohmann, Gratwanderung, aaO. (Anm. 47), 19.

⁴⁹ Manfred Stolpe, Modell für deutsch-deutschen Dialog. Anmerkungen zur besonderen Gemeinschaft. in: KiSo 1984, H. 2, 15-24.

„Haftungsgemeinschaft“. Der Dialog der Kirchen als selbständige und unabhängige Partner wurde als Modell des deutsch-deutschen politischen Dialogs begriffen. Diese vage Perspektive verband Stolpe dann aber mit einer deutlichen Warnung vor falschen Träumen und kam damit auf das Kernproblem der Nation. Ich möchte daraus einen längeren Passus zitieren:

„In der Bundesrepublik wird heute von zunehmendem Nationalbewußtsein geredet. Man hört, die deutsche Einheit komme bestimmt, und über eine gesamtdeutsche Nation wird intensiv nachgedacht.

Ich möchte warnen. Vielleicht hat man in der Bundesrepublik einen Nachholbedarf zur Besinnung auf die deutsche Verantwortung. Wir haben in der DDR keine Probleme mit unserem Deutschsein. Ich bin auch sicher, daß wir nicht nur uns gemeint haben, wenn wir von Deutschen oder Deutschland sprachen. Ich kann mir nur überhaupt nicht vorstellen, wer etwas davon haben soll, wenn zum Beispiel darüber gestritten wird, ob die Deutschen in ihren beiden Staaten zu einer Nation gehören. [...] Der Begriff Nation ist von der Definition abhängig, und das wird unterschiedlich möglich und kann nicht friedensfördernd sein. Die Nationalität hingegen ist trotz unterschiedlicher Staatsangehörigkeit unbestritten deutsch. Das Adjektiv deutsch beschreibt einen realen Sachverhalt.

Begriffe wie Nation und Wiedervereinigung hingegen stiften Unruhe und lösen Ängste aus. Nicht zuletzt bei allen Nachbarn. Ich kenne jedenfalls dort niemanden, der entsprechenden Plänen ruhig zusehen würde. Das fürchten viele mit Recht, mehr als die Raketen. Und zudem ist es auf alle absehbare Zeit auch völlig unrealistisch. Zentraleuropa hat im Wechsel der Geschichte mancherlei politische Strukturen gehabt. Darunter auch das Modell des Einheitsstaates. Das wurde historisch verspielt.⁵⁰

Stolpe sprach damit aus, was auch im Westen in der politischen Praxis und im Bewußtsein der Mehrheit der Bevölkerung weitgehend akzeptiert war.

Die Rede kann als ein repräsentatives Beispiel kirchlicher Positionen in der DDR gelten. Bischof Schönherr's Rede in der Vortragsreihe in München 1985 wäre ein weiteres⁵¹. Sie spiegeln die spezifische Schwierigkeit der westlichen Deutschlandpolitik und sollte auch so verstanden werden: Nationale Identität bedeutete Verzicht auf die Wiederherstellung eines deutschen Einheitsstaates, aber Festhalten an einer historisch und nicht zuletzt kirchlich gewachsenen deutschen Nationalität und Identität. Die „Besondere Gemeinschaft“ war damit kein theologisch begründeter Ersatz für die verlorene nationale Einheit, sie war aber auch nicht die Übernahme der SED-Position von zwei souveränen, völkerrechtlich anerkannten Staaten, die überdies auf unterschiedlichen Nationsbegriffen basierten.

⁵⁰ AaO., 23 f.

⁵¹ Vgl. Albrecht Schönherr, Gemeinschaft, aaO. (Anm. 42).

Stolpe ging später zwar weiter, etwa als er in einem Interview mit dem „Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt“ äußerte:

„Ich habe Erich Honeckers Forderungen von Gera [...] immer als beispielhafte Punkte verstanden, an denen man die Hauptfrage festmachen kann, ob und wie man den anderen deutschen Staat als gleichberechtigt ansieht, ob und wie man bewußt auch darauf verzichtet, in ihm ein lästiges Provisorium zu sehen. Nach meiner Überzeugung folgert daraus, daß man die Staatsbürgerschaft des anderen respektieren muß. Die Modalitäten werden nicht leicht zu regeln und voll vergleichbar sein. Schließlich ist auch zu überlegen, inwieweit es zu einer Entkrampfung beitragen könnte, wenn die Bundesrepublik die Erfassungsstelle in Salzgitter aufheben würde. Bei uns hier herrscht nun einmal der Eindruck vor, daß in Salzgitter Vorgänge aufgehoben werden für den gewünschten Tag, an dem die DDR zusammenbricht, und dann kommt die Nacht der langen Messer“⁵².

Gleichwohl war dies nicht die SED-Position zur Nationsfrage, auch wenn heute eine kritische Auseinandersetzung mit solchen politischen Positionen ohne Zweifel notwendig ist.

Beide Kirchen erlagen, so läßt sich von heute aus leicht feststellen, mehrheitlich dem gleichen historischen Irrtum wie Politiker, Historiker und Publizisten, indem sie die nationale Frage in ihrem traditionellen Verständnis für erledigt hielten. Dieser Irrtum war jedoch, so könnte man paradox formulieren, politisch notwendig, um Handlungsspielraum zu erreichen. Daß Politiker und Kirchen mit der nationalen Frage 1990 auf völlig überraschende Weise wieder konfrontiert wurden, entwertet nicht die vielfältigen Bemühungen um ein komplexes und situationsangemessenes Verständnis von nationaler Identität, die eben keine statische Größe ist und sich in vierzig Jahren geteilter deutscher und europäischer Nachkriegsgeschichte in unterschiedlichen Formen ausgeprägt hat.

Prof. Dr. *Christoph Kleßmann*, Zentrum für Zeithistorische Forschung
Potsdam, Am Kanal 4/4a, D-14467 Potsdam

⁵² Zit. nach: Gerhard Besier, *Der SED-Staat und die Kirche*, Bd. 3, aaO. (Anm. 2), 256.