

Pfarrerinnen und Pfarrer als organische Intellektuelle der Friedlichen Revolution. Und heute?

Prof. Dr. Michael Haspel, Erfurt

Impulsreferat bei dem Abendforum der Evangelischen Akademie zu Berlin

„Demokratisierung als berufliche Aufgabe? Pfarrerinnen und Pfarrer 1989 und heute. Kirche als Lernort der Demokratie? III“

2. Juli 2019, Französische Friedrichstadtkirche Berlin

Welche Rolle hatten Pfarrerinnen und Pfarrer in der Friedlichen Revolution? Waren sie in besonderer Weise Akteur*innen der Demokratisierung? Und was kann man davon für heute für die Rolle der Kirche und das öffentliche Predigtamt lernen?

Je mehr ich mich mit 30 Jahren Abstand zu den Ereignissen und auch fast 25 Jahren Abstand zu meinen ersten Überlegungenⁱ mit diesem Thema beschäftigt habe, umso mehr Fragen sind aufgetaucht:

War die Friedliche Revolution im Ganzen gesehen eigentlich eine Demokratiebewegung? Und wenn ja, welche Vorstellung von Demokratie lag und liegt dem zu Grunde? Sind nicht neben einigen herausragenden Personen – und das waren dann eben nicht nur Pfarrerinnen und Pfarrer – viele aus dem kirchlichen Bereich nur zögernd und doch auch recht spät auf das Spielfeld der Weltgeschichte getreten? Und was hat bei denen, die klar und mutig schon früh aktiv wurden und nicht unerhebliches, da unkalkulierbares Risiko auf sich nahmen, dazu beigetragen, dass sie diesen Weg gegangen sind und eine wichtige Rolle bei dem Aufstand gegen die gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Situation in der Diktatur des sogenannten „demokratischen Blocks“ der SED und Blockparteien gespielt haben?

1. Pfarrerinnen und Pfarrer in der Friedlichen Revolution

Pfarrerinnen und Pfarrer haben in den 1980er Jahren im Prozess, der dann in die Friedliche Revolutionⁱⁱ mündete, ganz unterschiedliche Rollen gehabt. Es gab viele, aber insgesamt dann doch nur eine begrenzte Zahl, die sich aus theologischer Überzeugung nachdrücklich für Menschenrechte und Demokratie eingesetzt haben: Friedrich Schorlemmer, Heino Falcke, Almuth Berger, Markus Meckel, Rainer Eppelmann, Hans-Jochen Tschiche, Wolfgang Ullmann und Christoph Wonneberger sind einige der bekannten Namen. Viele haben regional und kommunal gewirkt. Doch waren sie in der Regel in ihren Kirchen und Konventen eine Minderheit.

Andere, aber bei weitem eben auch nicht die Mehrheit, oft war es in einer Stadt und einer Region nur eine oder einer, haben denen, die als Ausreiseantragsteller oder aus sonstigen Gründen vom Staat bedrängt wurden, aus seelsorglichen und diakonischen Gründen Raum und Unterstützung gegeben, ohne notwendigerweise sich selbst darüber hinaus politisch zu exponieren. Aber die Übergänge waren fließend, wie man an der Person Christian Führers sehen kann.

Allerdings wurden noch im fortgeschrittenen Herbst 1989 mancherorts kontrovers diskutiert, ob man die Kirchen für die Ausreiseantragsteller und Protestversammlungen öffnen sollte. Und

noch im Dezember 1988 hatte der Weimarer Superintendent Reder die Volkspolizei gerufen, um Ausreisewillige, welche die Sakristei der Herderkirche besetzt hatten, aus der Kirche zu entfernen. Diese wurden dann zu erheblichen Haftstrafen verurteilt.

Nicht vergessen dürfen die gar nicht so wenigen Theolog*innen, die sich aktiv für das vermeintlich sozialistische System der DDR einsetzten, Mitglieder von Christlicher Friedenskonferenz und CDU waren. Die zeitweilige Ministerpräsidentin und Thüringer Pastorin Christine Lieberknecht hat etwa am 10. September 1989 den Brief aus Weimar mitverfasst, der heute als Beitrag zur entstehenden Oppositionsbewegung in Anspruch genommen wird. In meiner Lesart ist er allerdings eher als Versuch zu deuten, durch innerparteiliche Reformen in der CDU eine Reform der DDR unter Führung der Blockpartei insgesamt zu bewerkstelligen. So sollten die Anliegen der sich formierenden Opposition kanalisiert und eine reformierte DDR konserviert werden.ⁱⁱⁱ

Dazu kommen die, welche offiziell mit den Stellen des Staats kooperiert und zumindest in Einzelfällen auch mit diesen gemeinsame Sache gemacht haben, um beiderseits unliebsame Gruppen und Personen im Raum der Kirche zu disziplinieren.^{iv}

Des Weiteren gab es ja nicht nur in den Kirchenleitungen diejenigen, die der Stasi zugearbeitet haben.^v

Der größte Teil der Pfarrerinnen und Pfarrer dürfte allerdings – wenn man das so sagen darf – Oktobergewendete gewesen sein: Ohne selbst eine aktive Oppositionsrolle einzunehmen wurden im Oktober und November die Kirchgebäude vielerorts zu wichtigen Versammlungsorten und die Pfarrer*innen waren nun als Redner*innen und Organisatoren gefragt. Joachim Gauck wird wohl exemplarisch hier genannt werden dürfen. Es kam ihnen dann bei der Einrichtung der Runden Tische im November und Dezember 1989 an vielen Orten die Rolle der Moderator*innen zu. Ob diese Rolle Ausdruck von profunder demokratischer Gesinnung, schlichtem Mangel an Alternativen oder letztendlich sogar Ausdruck eines vermeintlich unpolitischen Selbstverständnisses war, wissen wir nicht.

Seit ich bei den Auseinandersetzungen mit Rechtsextremisten immer wieder im Raum der ehemaligen DDR höre: „Wir müssen als Kirche neutral bleiben“, was vermutlich mit einem Bild verbunden ist, dass da „Rechte“ und „Linke“ einen Konflikt haben, in dem man sich als Kirche nicht positioniert, sondern als neutrale Instanz fungiert, finde ich diese Frage nicht mehr von der Hand zu weisen.

Auf zwei Aspekte ist an dieser Stelle noch hinzuweisen:

Die oppositionellen Gruppierungen, die sich im Laufe der 1980er Jahre bildeten, waren zwar oft von kirchlichen Mitarbeitenden und ehrenamtlich kirchlich engagierten geprägt, aber gerade nicht von Pfarrerinnen und Pfarrern. Die *Initiative Frieden und Menschenrechte*, zu der ja auch Marianne Birthler gehörte, kann hier als Beispiel genannt werden. Die Pfarrerinnen und Pfarrer sind dann in größerer Zahl, wie oben angedeutet, doch wohl erst ab Oktober 1989 auf den Plan getreten.^{vi}

Anders verhält es sich mit den Theologiestudierenden sowie Vikarinnen und Vikaren. Unter den Bausoldaten, die im Mai 1989 z.B. in Prora die Fälschung der Kommunalwahlen aufdeckten,

waren zahlreich angehende Pfarrer vertreten. Viele waren in der *Solidarischen Kirche* engagiert und suchten nach neuen Perspektiven für Kirche, Gesellschaft und Staat. Nicht wenige, die dann politisch in, durch und nach der Friedlichen Revolution aktiv wurden, waren zu diesem Zeitpunkt noch in der Ausbildung: Katrin Göring-Eckardt, Christoph Matschie, Stefan Dorgerloh...^{vii}

2. War die Friedliche Revolution eine Demokratiebewegung?

Als ich diese Frage neulich im Freundeskreis stellte, gab es eine Schrecksekunde, bevor ein Pfarrer, der damals als Vikar in der Solidarischen Kirche engagiert war, nachdrücklich mit Ja antwortete. Um dann ein wenig später nachzuschieben: „Aber die Frage ist mit Blick auf die vielfältigen Ereignisse ab Mitte Oktober berechtigt.“

So vielfältig die Haltungen und Rollen der Pfarrpersonen 1989 war, so unterschiedlich mögen auch ihre Motivationen und Ziele gewesen sein. Überhaupt wissen wir ja nicht, was die Motive und Ziele dieser grob umrissenen Gruppen von Pfarrer*innen waren, die in sich ja auch keinesfalls homogen waren. Wollte man eine liberale Demokratie basierend auf Menschenrechten und Rechtsstaatlichkeit, wie sie von den meisten oppositionellen Gruppen gefordert wurde? Oder war die Bedrängung der Kirche und der eigenen Kinder eine ganz konkrete Belastung, gegen die man angehen wollte? War die Opposition gegen das SED-Regime bei einem nicht unerheblichen Teil der Pfarrer konservativ-national und antikommunistisch begründet? Das ist zumindest bei einer sozialgeschichtlichen Betrachtung der deutschen Pfarrerschaft naheliegend. Wir wissen es nicht – und werden es auch nicht mehr in Erfahrung bringen können.^{viii}

Zusätzliche Brisanz gewinnt diese Fragestellung dadurch, dass sich inzwischen einige Akteure des Herbstes 1989 in den Reihen der Rechtspopulisten, ja sogar auch Rechtsextremen wiederfinden. Keine(r) von den bisher genannten, niemand aus der ersten Reihe, aber doch wohl aus der zweiten. Haben sie ihre Einstellung geändert? Oder war schon damals die Ablehnung der SED-Diktatur nicht mit einer Orientierung auf eine *liberale* Demokratie verbunden? Denn das macht ja den Unterschied ums Ganze: Im weiteren Sinne demokratisch sind auch die Rechtspopulisten in Deutschland, Frankreich, Italien, Polen, Ungarn. Sie stellen gerade die Bürger*innen- und universalen Menschenrechte sowie den Rechtsstaat in Frage, indem sie Positionen gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit *demokratisch* durchsetzen wollen.

Die Menschenrechte gehörten ganz überwiegend zu den programmatischen Forderungen der Oppositionsgruppen in der DDR. Aber wurden sie auch von der Mehrheit der Demonstrierenden Ende Oktober, Anfang November geteilt, oder gar von der Mehrheit der Bevölkerung der DDR? Von Menschen, die als Kinder von sogenannten Vertragsarbeiter*innen den Herbst 1989 miterlebt haben, wird überliefert, dass sie schon damals vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungen mit rassistischer Diskriminierung das Motto „Wir sind das Volk“ und dann „Wir sind ein Volk“ mit Unbehagen gehört haben.

Insofern bleibt das Diktum Bärbel Bohleys „Wir wollten Gerechtigkeit und bekamen den Rechtsstaat“ weiter irritierend, vor allem weil es ja eine breite Wirkung entfaltet hat. Wie sollen

denn in einer demokratischen Gesellschaft Gerechtigkeit und Menschenrechte garantiert werden, wenn nicht durch Rechtsstaatlichkeit?

Mit dem Abstand von 30 Jahren kann es auch als irritierend empfunden werden, dass die Gruppierungen, die am Runden Tisch vertreten waren, und die sich zur PDS wandelnde SED gemeinsam für die Erhaltung der DDR und einen „dritten Weg“ – nicht zu verwechseln mit der gegenwärtig unter diesem Label firmierenden rechtsextremen Gruppierung - zwischen Leninismus und Kapitalismus eintraten. Das Volk adressierte da schon den politischen Willen zur Wiedervereinigung an Helmut Kohl. Mit den 48% der Stimmen für die Allianz für Deutschland bei den Wahlen im März und 2,8% für Bündnis 90 waren die Würfel gefallen. Nie wieder hat seither bei einer nationalen Wahl eine politische Gruppierung in Deutschland einen so hohen Stimmanteil bekommen.

Und was heißt das für unsere Frage nach der Rolle der Pfarrpersonen? Zumindest, dass es notwendig ist, sehr differenziert zu schauen, wer zu welchem Zeitpunkt für was eingetreten ist und was gemacht hat. Die *eine* Rolle der Pfarrer*innen und Pfarrer hat es nicht gegeben. Ob die Mehrheit überhaupt für eine liberale Demokratie eintrat, wissen wir nicht.

Die Skepsis in traditionellen kirchlichen Kreisen gegenüber dem Islam, gegenüber LGBT-Personen und einer offenen, pluralen Gesellschaft, die heute noch in den jungen Ländern jenseits der kirchenoffiziellen Verlautbarungen zu verzeichnen ist, lässt zumindest fragen, ob das damals ganz anders war. Der Ruheständler, der sich am Reformationstag 2006 im Augustinerkloster zu Erfurt angeblich als Protest gegen die zunehmende Islamisierung selbst verbrannt hat – *nota bene* 2006 in Thüringen – war im Wendeherbst im aktiven Pfarrdienst. Wir müssen also davon ausgehen, dass nicht nur das Verhalten der Pfarrpersonen in der Friedlichen Revolution sehr unterschiedlich war, sondern auch ihre Einstellungen zu und Vorstellungen von Demokratie.

3. Pfarrerinnen und Pfarrer als organische Intellektuelle in der Friedlichen Revolution

Nachdem nun gezeigt wurde, dass wir nicht pauschal von *den* Pfarrer*innen als organische Intellektuelle der Friedlichen Revolution sprechen können, möchte ich in diesem Abschnitt fragen, was diejenigen, die eine wichtige Rolle gespielt haben und deren Ziel auch eine demokratisch organisierte Gesellschaft auf der Basis der Menschenrechte war, zu diesem Verhalten disponiert hat.

Meine These ist, dass es eine spezifische Form von kontextueller, auf Befreiung orientierte Theologie war.^{ix} Eine Theologie wie sie exemplarisch Heino Falcke in seinem wegweisenden Synodalvortrag von 1972 „Christus befreit – darum Kirche für andere“^x entfaltet und in der Gliederung des Vortrags zum Ausdruck kommt:

„Die Befreiung des Menschen durch Christus, die Befreiung der Kirche zum Dienst, die Kirche im Dienst der Befreiung.“^{xi} Ausgehend von dem Motiv der Gotteskindschaft (Gal. 4,1-7) entfaltet Falcke, die in Christus begründete Freiheit sei als Liebe immer Befreiung zum „Dasein für andere“. Diese Freiheit „ist Freiheit in Gemeinschaft und sie zielt auf das Recht der Freiheit für alle Menschen.“^{xii} Dieses so begründete Dasein für andere äußere sich in einer grenzüberschrei-

tenden Liebe, welche in die Solidarität mit den Leidenden münde. Das Elend in der Welt erfordere die schöpferische Phantasie der Liebe, um gesellschaftliche Verhältnisse verändern zu können. Die Auferweckung des Gekreuzigten begründe die Hoffnung auf eine *verbesserliche* Welt. In gleichem Sinne spricht er von der *verbesserlichen Kirche*, die sich auf ihren Dienst der Befreiung hin weiterentwickeln müsse.

Um diesem Auftrag nachkommen zu können, fordert Falcke eine Situationserkundung ein, zu der er den Auftrag im Evangelium für gegeben sieht: Die „geschichtliche Dynamik des Evangeliums will uns aufschließen für unsere Situation. Sie macht lernbereit und führt in die Aufgabe der Situationserkundung.“^{xiii} Den Zusammenhang von Wort und gesellschaftlicher Situation sieht er als konstitutiv für die Wirkung des Evangeliums als Befreiung an: „Nur wenn wir uns auf unsere gesellschaftliche Situation wirklich einlassen, werden wir die befreiende Kraft des Wortes erfahren.“^{xiv} Dieses Einlassen erfordert seines Erachtens eine Situationserkundung, die sich notwendigerweise auch empirischer Instrumentarien, wie die der Soziologie und Psychologie, bedienen muss. Die Situationserkundung sei notwendige Voraussetzung für die Veränderung der Situation, die durch das Evangelium intendiert sei: „Das Wort Jesu Christi will aber die Situation nicht nur deuten, sondern verändern.“^{xv} Dieser Gedanke wird mit dem theologischen Konzept der Sendung verknüpft. Da, so Falcke, auch der Sozialismus *verbesserlich* sei, ist die Kirche in diesen Dienst der Befreiung in der konkreten Gesellschaft gerufen, in der sie sich befindet. Dies wird im Weiteren konkretisiert: An erster Stelle steht die Forderung, die Kirche müsse Partei nehmen für die Notleidenden und Unterdrückten. Sodann weist Falcke auf die Notwendigkeit der Informationsvermittlung hin. Darüber hinaus könne die Kirche als Institution exemplarisch ein Ort für personale Kommunikation werden, ja Kirche könnte, ein Forum für kritische Öffentlichkeit sein.

Auch wenn das hier nur sehr knapp rekonstruiert werden konnte, sollte deutlich geworden sein, dass diese theologische Grundlegung für diejenigen Pfarrerinnen und Pfarrer und andere Akteure, die sich dann ab den 1970er und 1980er Jahren in Friedens-, Umwelt-, Solidaritäts- und Menschenrechtsgruppen engagierten, eine wesentliche Orientierung war. Diese kontextuelle Theologie für die Gesellschaft der DDR forderte zur Situationserkundung auf, zum Aussprechen der Wahrheit, zur Solidarisierung mit den Bedrängten, zum Widersprechen gegen Feindbilder und zur Schaffung von Öffentlichkeit. Diese Theologie ist dann nicht stehen geblieben, sondern hat Eingang gefunden in die Überlegungen und Ergebnisse der Ökumenischen Versammlungen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.^{xvi}

Wenn sich Menschen auf eine Theologie eingelassen haben, die ihren Ausgangspunkt in der Erkundung der gesellschaftlichen Wirklichkeit hat, mit dem Ziel sie im Lichte des Reiches Gottes zu verändern, dann konnten sie organische Intellektuelle^{xvii} werden, die gesellschaftliche Wirklichkeit und die Hoffnung auf ihre Veränderung zusammen denken und gestalten konnten.

Zwischenbetrachtung: Verbesserliche Demokratie

Wir beschäftigen uns in diesen Tagen ja nicht nur mit dem Thema Demokratie, weil wir 30 Jahre Friedliche Revolution, 70 Jahre Grundgesetz und 100 Jahre Weimarer Reichsverfassung feiern

dürfen, sondern weil durch das Erstarken von rechtspopulistischen Parteien und Positionen der demokratische Konsens der westlichen Demokratien in Frage gestellt zu sein scheint. Vielfach wird darauf, auch im Raum der Kirchen, mit Appellen zur Beteiligung an Wahlen, apologetischen Plädoyers u.ä. reagiert.^{xviii} Ich hatte oben schon angedeutet, dass es notwendig erscheint, zu differenzieren, weil ja nicht Demokratie an sich abgelehnt wird, sondern die auf Menschenrechte und Rechtsstaatlichkeit basierende „liberale“ Demokratie, die eben auch denen, die von der Mehrheit abweichen, grundlegende Rechte, Schutz und Gleichheit garantiert. Das ist die erste notwendige Differenzierung.

Als zweite Differenzierung ist m.E. notwendig, zwischen der real existierenden Form von repräsentativer parlamentarischer Parteiendemokratie und dem Konzept von Demokratie als Herrschafts-, Gesellschafts- und Lebensform an sich zu unterscheiden. Denn hinsichtlich der konkreten demokratischen Organisationsformen wird man in der Linie der oben angeführten Argumentation auch von der Demokratie als *verbesserlich* sprechen können und müssen.

Die bewährte und in Deutschland nun seit 70 Jahren im Westen und auch für den Osten seit 30 Jahren erfolgreiche Form demokratischer ist mit neuen Herausforderungen konfrontiert, die durchaus als krisenhaft wahrgenommen werden können – und zwar ganz unabhängig von populistischen und digitalmedialen Erregungs- und Empörungspotentialen.

Durch die globale Vernetzung, die Mehrebenendemokratie im europäischen Kontext, durch die manchmal schwer zu durchdringende Verteilung von Zuständigkeiten und Verantwortlichkeiten, durch die zunehmende Komplexität vieler Sachfragen, durch den grundlegenden Wandel von politischer Öffentlichkeit durch die digitalen Medien wird es immer schwerer, wichtige Fragen transparent in eindeutig zurechenbaren demokratischen Prozessen zu entscheiden. Das führt notwendig dazu, dass gerade auf kommunaler und Länderebene viele Dinge gar nicht mehr wirklich entschieden werden können. Zugleich müssen die entsprechenden Parlamente aber ein Selbstbild erzeugen und vermitteln, als ob sie wichtige Entscheidungsinstanzen seien und den Willen der Bürgerinnen und Bürger umsetzen. Ingolfur Blühdorn hat hierfür den Begriff der „Simulativen Demokratie“ geprägt.^{xix} Um Zustimmung für politische Entscheidungen zu generieren, müssen sie als demokratisch legitimiert wahrgenommen werden, auch wenn die dahinterliegenden Prozesse wesentlich komplexer sind. Das Entscheidende in Blühdorns Analyse ist, dass er diese als „Postdemokratie“ bezeichnete Situation nicht als Ausdruck böser Machenschaften des „Kapitals“ oder als Verschwörung machthungriger Politiker*innen ansieht, sondern als Konsequenz der global vernetzten, sich immer weiter beschleunigenden und komplexer werdenden Wirtschaft und Politik, die aber der Mehrheit der Bevölkerung des globalen Nordens Vorteile bringt und deshalb auch akzeptiert wird. Es ist alles andere als trivial, diese Prozesse normativ bzw. demokratisch zu steuern.^{xx} Markige politische Forderungen, die Politik müsse wieder das Primat von der Wirtschaft zurückholen, sind mehr ein Symptom als Teil der Lösung. Diese Probleme sind vor Ort spürbar: Kommunalparlamente, die nicht nur weit weg sind, wie etwa in Mecklenburg-Vorpommern, sondern deren Kompetenzen in mehrfacher Hinsicht begrenzt sind, oder Länderparlamente, deren Debattenkultur und Fachkompetenz nicht immer zu Begeisterungs-

stürmen Anlass geben. Gleichwohl verbürgt die demokratische Repräsentanz die Legitimation einer menschenrechtlichen und rechtsstaatlichen Ordnung. Dieses Dilemma kann nicht einfach aufgelöst werden. Vielmehr ist es die politische Herausforderung, gerade mit der Unlösbarkeit umzugehen.

4. Pfarrerinnen und Pfarrer als organische Intellektuelle im globalen digitalen Konsumkapitalismus

Und heute? Diese Frage steht lapidar am Ende des Titels dieses Beitrags.

Wenn es auch heute gilt, dass Christus zum Dasein für andere befreit, dass dazu eine Situationserkundung notwendig ist, und es die Sendung der Kirche ist, befreiende Verantwortung in der verbesserlichen Welt wahrzunehmen – was folgt dann daraus? Dazu möchte ich mit einigen Thesen schließen:

1. Die öffentliche Verantwortung gehört zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche und der Pfarrpersonen, weil sie im Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums und der Sendung der Kirche begründet ist. Die Kirche ist nicht zur Kirche, sondern in die Welt gesandt.
2. Mit Amos 5, 24 „Es ströme aber das Recht wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach“ und Jesu Selbstidentifikation mit den Prophetenworten „Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat und gesandt, zu verkündigen das Evangelium den Armen, zu predigen den Gefangenen, dass sie frei sein sollen, und den Blinden, dass sie sehen sollen, und die Zerschlagenen zu entlassen in die Freiheit und zu verkündigen das Gnadenjahr des Herrn“ in Lukas 4, 18f. (aus Jesaja 61, 1f.) ist inhaltlich gefüllt, was es heißt, öffentlich das Evangelium zu kommunizieren.
3. Dazu bedarf es der Kontextualisierung, die nur durch eine gesellschaftliche Situationserkundung möglich ist. Wir müssen wahrnehmen was ist. Es im Lichte des Evangeliums deuten und verstehen. Und schließlich entsprechend die Befreiung verkündigen und ins Werk setzen, wie es in dem heutigen Kontext notwendig ist. So können Pfarrer*innen organische Intellektuelle werden.
4. Dazu muss die Kirche sich selbst als verbesserlich verstehen. In diesem Sinne sind wir auch zur Kirche gesandt. Aber nur insofern Sammlung und Sendung nicht voneinander zu trennen sind, sondern sich wechselseitig verstärkende, simultane Prozesse: In der verbesserlichen Welt gilt auch für die Kirche und ihre Glieder, die Botschaft von der Gottebenbildlichkeit und Würde aller Menschen und deren Schutz durch das Recht immer wieder neu zu hören. Rechtspopulismus macht an den Kirchentüren ja leider nicht halt.^{xxi}
5. Gerade im Wandel der Öffentlichkeit durch digitale Medien und Netzwerke müssen den *Fake News* und den Verunsicherungskampagnen gesicherte Fakten und überzeugende Wahrheiten entgegengehalten werden. Es ist Aufgabe der Kirche, gesellschaftliche Wahrheiten auszusprechen, vom Klimawandel bis zur Verletzung der Würde von Menschen hier bei uns und gera-

de dort, wo Menschen unter den Konsequenzen unseres Lebensstils und Wirtschaftssystems leiden.

6. Das Evangelium öffentlich in diesem Sinne zu kommunizieren heißt auch, dafür mediale Formen und eine Sprache zu gestalten, welche die Menschen erreichen und zugleich die Logik der Algorithmen unterlaufen. Aus der Religion des Wortes kann eine Sprache der Freiheit und Gerechtigkeit erwachsen, die in der digitalen Kommunikation eine eigensinnige Öffentlichkeit ermöglicht, die nicht in der gegenläufigen Eskalationslogik von Mobilisierung und Gegenmobilisierung entlang von Schlagwörtern gefangen bleibt.

7. Pfarrerrinnen und Pfarrer werden in der Lage sein, das Evangelium öffentlich zu kommunizieren, wenn sie aus der Kraft des Wortes an einer qualifizierten Öffentlichkeit mitwirken und die Erkundung und Deutung des jeweiligen gesellschaftlichen Kontextes als theologische, mithin intellektuelle Aufgabe wahrnehmen. Es gilt, in prophetischer Rede *und* im weisheitlichen Diskurs die Freiheit und Gerechtigkeit Gottes, die immer auf die Freiheit und Gerechtigkeit aller Menschen zielen, anzusagen, einzufordern und dafür einzutreten.

8. Das geschieht im Gottesdienst und Predigtgeschehen, in Bildungsprozessen in Kita, Schule und Jugendarbeit, in der Diakonie und Seelsorge, in der Arbeit mit Geflüchteten und Ausgegrenzten, an Akademien, im Engagement gegen Menschenfeindlichkeit, in der Entwicklungszusammenarbeit, in der Öffentlichkeit der Medien und konkreter kirchlicher und gesellschaftlicher Räume.^{xxiii} Denn: Wo der Geist Gottes ist, da ist Freiheit (2. Kor 3, 17)!

ⁱ Haspel, Michael: Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transformation. Ein Vergleich der Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR und der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in den USA, Tübingen/Basel 1997.

ⁱⁱ Einen guten knappen Überblick zu den Ereignissen 1989/90 bietet Fraude, Andreas: Die Friedliche Revolution in der DDR im Herbst 1989, Erfurt, 2. Aufl. 2014; grundlegend weiterhin Kowalczuk, Ilko-Sascha: Endspiel. Die Revolution von 1989 in der DDR, 3. Aufl./NA 2015 und Pollack, Detlef: Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR, Stuttgart/Berlin/Köln 1994.

ⁱⁱⁱ Neben der einschlägigen Literatur zur Ost-CDU vgl. Sozialismus aus christlicher Verantwortung? Die Ost-CDU und die Kirchenpolitik in der DDR, epd-Dokumentation 20, 2012.

^{iv} Vgl. etwa Lenski, Katharina; Merker, Reiner: Zwischen Diktat und Diskurs. Oppositionelle Handlungsräume in Gera in den 80er Jahren, Erfurt 2006.

^v Zwar wurde intensiv untersucht, wer mit dem MfS zusammengearbeitet hat. Aber bis heute gibt es keine umfassenden Untersuchungen, wie IM und hauptamtliche Mitarbeitende des MfS zusammengewirkt und in der Kirche Personal- und Sachentscheidungen beeinflusst haben. Ohne solche Untersuchungen, bleiben Überlegungen zum tatsächlichen Einfluss der Stasi in jegliche Richtung spekulativ.

^{vi} Vgl. zu den Gruppen etwa Grabner, Wolf-Jürgen; Heinze, Christiane; Pollack, Detlef (Hg.): Leipzig im Oktober: Kirchen und alternative Gruppen im Umbruch der DDR. Analysen zur Wende, Berlin 1990; Pollack, Detlef (Hg.): Die Legitimität der Freiheit. Politisch alternative Gruppen in der DDR unter dem Dach der Kirche, Frankfurt a.M. 1990; Pollack, Detlef; Rink, Dieter (Hg.): Zwischen Verweigerung und Oppositi-

on. Politischer Protest in der DDR 1970-1989, Frankfurt a.M./New York 1997; Neubert, Ehrhart: Geschichte der Opposition in der DDR 1949-1989 (Schriftenreihe der bpb 346), Berlin 2. Aufl. 2000.

vii Die Fragestellung bedingt es, hier ausschließlich die Ereignisse in der DDR in den Blick zu nehmen. Dass für die Friedliche Revolution sowohl die Politik der Sowjetunion als auch die massive Ausreise- und Fluchtbewegung notwendige Voraussetzungen waren, wird damit nicht in Frage gestellt.

viii Es liegen zu dieser Fragestellung nur begrenzt empirische Daten vor. Diese beziehen sich v.a. auf den Raum Leipzig (für die Angaben s. Haspel: Politischer Protestantismus, 211-216) bzw. auf exponierte Akteur*innen. Vgl. Findeis, Hagen; Pollack, Detlef (Hg.): Selbstbewahrung oder Selbstverlust: Bischöfe und Repräsentanten der evangelischen Kirchen in der DDR über ihr Leben; 17 Interviews, Berlin 1999.

ix In diesem Abschnitt nehme ich Überlegungen und Formulierungen auf, die ich erstmals entwickelt habe in: Haspel: Politischer Protestantismus, 143-149. Vgl. dazu auch: Christus befreit – darum Kirche für andere! 35 Jahre nach dem Vortrag von Heino Falcke vor der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Referate einer Tagung der Evangelischen Akademie Thüringen am 30. Juni 2007 im Augustinerkloster zu Erfurt, epd-Dokumentation 50, 2007.

x Vgl. Heino Falcke: Christus befreit — darum Kirche für andere, in: Alfred Burgsmüller (Hg.): Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II), Gütersloh 1974, pp. 213-232. Dieser Text stimmt mit einem Typoskript in den Akten des Evangelischen Zentralarchivs in Berlin überein. Lediglich die Zählung der Abschnitte weicht ab, die Anmerkungen sind als Endnoten gedruckt, und an einigen wenigen Stellen gibt es typographische Devianzen (Referat Dr. Falcke: Christus befreit — darum Kirche für andere. [Hektographiertes Typoskript, zweiseitig bedruckt. 10 Blätter = 15 gezählte Seiten und Anmerkungen], EZA Bestand 101 Nr. 49). Das Referat ist mit anderer Gliederung wieder abgedruckt in ders.: Mit Gott Schritt halten. Reden und Aufsätze eines Theologen in der DDR aus zwanzig Jahren, Berlin 1986, 12-32 und in: Christoph Demke u.a. (Hg.): Zwischen Anpassung und Verweigerung, Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Leipzig 1994, 14-33 sowie aktuell greifbar in: Falcke, Heino: Einmischungen. Aufsätze, Reden und Vorträge aus 40 Jahren, hg. v. Albrecht-Birkner, Veronika; Stobbe, Heinz-Günther, Leipzig 2014, 83-103. Es wird nach der oben angegebenen, ersten Veröffentlichung bei Burgsmüller zitiert.

xi Falcke: Christus befreit, 213.

xii A.a.O. 217.

xiii A.a.O. 223.

xiv Ebd.

xv A.a.O., 224.

xvi Vgl. Aktion Sühnezeichen/ Friedensdienste (Hg.): Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dresden — Magdeburg — Dresden. Eine Dokumentation, Berlin 1990.

xvii Zur Verwendung dieses Begriffs in diesem Kontext vgl. Haspel: Politischer Protestantismus, 211, Anm. 722.

xviii Vgl. dazu Vertrauen in die Demokratie stärken. Ein Gemeinsames Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz; Kirchenamt der EKD (Gemeinsame Texte 26) Bonn/Hannover 2019.

xix Blühdorn, Ingolfur: Simulative Demokratie. Neue Politik nach der postdemokratischen Wende, Berlin 2013.

xx Vgl. dazu in sozialetischer Perspektive: Haspel, Michael: Sozialethik in der globalen Gesellschaft. Grundlagen und Orientierung in protestantischer Perspektive (Ethik - Grundlagen und Handlungsfelder 5), Stuttgart 2011, 62-76.

xxi Vgl. dazu Haspel, Michael: Wegschauen und schweigen gilt nicht! Warum sich die Evangelische Kirche gegen Rechtsextremismus und Rechtspopulismus engagieren muss. Eine theologische Perspektive, in: EKM (Hg.): Reden in schwierigen Zeiten. Nächstenliebe verlangt Klarheit. Bausteine und Materialien für die Arbeit gegen Rechtspopulismus in der Gemeinde, Erfurt 2018, 10-14.

^{xxii} Vgl. Ev. Akademien in Deutschland e.V.: Diskurskultur. Ein Positionspapier der Evangelischen Akademien in Deutschland, Berlin 2012; Haspel, Michael: Protestantismus, Demokratie und Menschenrechte – Zur evangelischen Grundlage politischer Jugendbildung, in: Waldmann, Klaus; Jantschek, Ole (Hg.): Jung, aktiv, vernetzt. Politische Jugendbildung und der Wandel der Demokratie, Berlin 2014, 18-24.