

9 Opportunismus, Opposition und Observierung – die Sprache der protestantischen Theologie in der DDR

Die theologische Fachsprache in der DDR ist ein paradoxes Thema, da die Existenz einer christlichen Kirche und einer universitären theologischen Lehre in der sozialistischen Staatsdoktrin im Prinzip nicht vorgesehen war. Im antiimperialistischen, antifaschistischen und überdies atheistischen zweiten deutschen Staat befand sich die christliche Kirche in einer völlig anderen Situation als im freiheitlich-demokratischen Westen Deutschlands. Kirche und universitäre Theologie führten hier ein weitgehendes Schattendasein, waren häufigen Repressionen ausgesetzt und wurden trotz der seit Anfang der 70er Jahre von Kirchen- und Staatsseite propagierten Kompromissformel der *Kirche im Sozialismus* eher widerstrebend geduldet als wirklich toleriert. Hinzu kommt die massive Unterwanderung von kirchlichen und universitären Institutionen durch die allgegenwärtigen Spitzeldienste des Ministeriums für Staatssicherheit. Anders als unter der nationalsozialistischen Diktatur konnten unbequeme kirchliche und christliche Dissidenten zumeist unauffällig in den westdeutschen Nachbarstaat auswandern oder abgeschoben werden, so dass die Theologen in der DDR kaum eine andere Wahl hatten, als sich mit dem Regime in irgendeiner Form zu arrangieren. Betrachtet man die theologische Fachsprache der 40-jährigen Kohabitation von Kirche und Staat mit einem explizit religionsfeindlichen Regime im sozialistischen Teil Deutschlands von 1949 bis 1989, zeigen sich zwei vorherrschende Merkmale: Die im sogenannten „real existierenden Sozialismus“ geduldete theologische Forschung und Lehre war zum einen aufgrund der staatlich verordneten und kontrollierten Unfreiheit der Rede zu besonderer inhaltlicher und sprachlicher Umsicht und Kompromissbereitschaft gezwungen, musste sich der staatlichen Zensur beugen und war gleichzeitig der Bspitzelung durch Fachkollegen und Mitarbeiter ausgesetzt, wie neben anderen der Fall des an der Berliner Humboldt-Universität bis 1991 lehrenden evangelischen Theologen und inoffiziellen Mitarbeiters des MfS Heinrich Fink zeigt. Hinzu kommt eine gewisse auch sprachliche Beeinflussung durch Elemente der sozialistischen Partei- und Staatsrhetorik, die flächendeckend auch im Umfeld von Wissenschaft und Forschung, insbesondere in den Humanwissenschaften, unumgänglich war. Zur Nähe zum alle öffentlichen Diskurse beherrschenden sozialistischen Politjargon kam in nicht wenigen Fällen eine über das Notwendige hinausgehende Übernahme von propagandistischen Themen und Redemitteln hinzu. Im Vergleich zur westdeutschen Fachwissenschaft ist die protestantische Theologie im sozialistischen

Deutschland in der Gesamtschau aufgrund ihres Nischendaseins und der staatlich-gesellschaftlichen Marginalisierung im internationalen wissenschaftlichen Kontext national und international von geringer Relevanz.

Über den allgemeinen politischen Sprachgebrauch in der Sowjetischen Besatzungszone, der sich bereits in dieser frühen Phase im öffentlichen Leben raumgreifend durchsetzt, stellt Dieter Felbick fest:

Der große Unterschied zwischen Ost und West in der Entwicklung der politischen Kommunikation liegt darin, dass im Osten der Sprachgebrauch [...] der Kommunisten [...] dominiert, bis er schließlich alle anderen Gebräuche, und damit konkurrierende Denkmuster, aus der Öffentlichkeit verdrängt. [...] Die dadurch implizierten Formen der politischen Kommunikation weisen eine große Nähe zur Nazi-Zeit auf, wie von Zeitgenossen immer wieder festgestellt wird. [...] Ihre gruppenspezifischen Lexeme und Verwendungen werden durch ihren allgegenwärtigen Gebrauch in die Allgemeinsprache gehoben und mit ihnen gruppenspezifische Denk- und Deutungsmuster. Das bedeutet [...], dass die meisten Begriffe des politisch-ideologischen Wortschatzes relativ klar definiert sind: Das Phänomen der ideologischen Polysemie [...] spielt in der SBZ gar keine Rolle. (Felbick 2003: 69)

Der hier von Felbick bereits für die Sowjetische Besatzungszone konstatierte Befund einer auffälligen Nähe der dominanten staatlich verordneten Sprachideologie zur Sprache der nationalsozialistischen Ideologie wird von Ulla Fix bestätigt, die sich selbst ausführlich mit Sprache und Sprachgebrauch in der DDR auseinandersetzt und in der Einleitung zu einer Aufsatzsammlung (Fix 2014) darauf hinweist, dass u. a. Seidel und Seidel-Slottys *Sprachwandel im dritten Reich* (1961) und Klemperers *LTI* (1975 [1947]) ihrer Untersuchung zur Sprache der DDR Pate gestanden hätten. Sie unterstreicht in diesem Zusammenhang ihr „Misstrauen gegenüber einem Sprachgebrauch, der [...] leer, phrasenhaft, pathetisch, unehrlich“ erscheint, und beschreibt, dass die Beschäftigung mit den genannten einschlägigen Untersuchungen zum Sprachgebrauch im Nationalsozialismus ihr die Gründe für ihr „Unbehagen an der öffentlichen Sprache in der DDR“ durch die offensichtlichen Parallelen zwischen den aufoktroierten ideologischen Sprachmustern nachvollziehbar werden ließen (Fix 2014: 10). Fix widmet einen ihrer Aufsätze zur Sprache in der DDR speziell dem Thema der Sprache der Kirche in der DDR.

Zunächst sei aber kursorisch auf die gesellschaftspolitische Situation des Protestantismus, der protestantischen Kirche und der universitären Lehre im sozialistischen deutschen Staat eingegangen. Die Kirche blieb in der DDR, wie Rudolf Mau feststellt, zwar institutionell autonom, aber „die ideologische Diktatur [setzte] alles daran, sie in eine gesellschaftlich irrelevante Nische zu drängen, aus der dann auf Abruf Beifall für eine Politik, die den Sinn aller Geschichte zu erfüllen behauptete, ertönen sollte“ (2005: 5). Die protestantische Theologie und mit ihr die Pastorenausbildung blieben in der DDR vorwiegend Domäne der Universitäten, wo insbesondere der wissenschaftliche Diskurs zu einem „bald ver-

kümmernenden Gut“ wurde und der Staat sich bemühte, „das Verbleiben der Theologie an der Universität zur gezielten Einflussnahme auf den kirchlichen Nachwuchs zu nutzen“ (89). Neben den sechs theologischen Fakultäten an den Traditionsuniversitäten Berlin, Greifswald, Halle, Jena, Leipzig und Rostock etablierten sich weitere rein kirchliche theologische Forschungs- und Ausbildungsstätten unter kirchlicher Ägide, darunter vor allem das zur Kirchlichen Hochschule ausgebaute Sprachenkonvikt in Berlin, das Katechetische Oberseminar in Naumburg und das ebenfalls zur Kirchlichen Hochschule erweiterte Theologische Seminar in Leipzig, sowie Predigerschulen in Berlin und Erfurt (vgl. Mau 2005: 90). Ungeachtet der vordergründigen institutionellen Unabhängigkeit war die theologische Forschung und Publikationsaktivität jedoch aufgrund der staatlichen Zensur und Einflussnahme und der allgegenwärtigen Bespitzelung durch Mitarbeiter und Informanten des MfS, das seit 1954 eine eigene Kirchenabteilung führte, weitgehend dazu gezwungen, sich auf ideologisch eher unproblematische Disziplinen wie u. a. historisch-kritische Bibel-exegese, praktische Theologie, Lutherforschung, Reformations- und Kirchengeschichte oder Ostkirchenforschung zu konzentrieren. Veronika Albrecht-Birkner weist darauf hin, dass die staatlich propagierte atheistische Indoktrination, die wiederum mit sprachpolitischen Praktiken des NS-Regimes vergleichbar sei, ihrerseits mittels einer „formal hohen Christentumsaffinität“ operiere:

Es wurden „10 Gebote für den neue sozialistischen Menschen“ (1958) propagiert und atheistische Passageriten nicht nur zu Hochzeiten und Beerdigungen, sondern auch zur Taufe und zu Konfirmation bzw. Firmung installiert. In Kommunismusvisionen wurde mit biblischen eschatologischen und chiliastischen Bildern gearbeitet.

(Albrecht-Birkner 2018: 43–44)

Die offizielle Sprachpolitik zielte demnach nicht nur auf Infiltration der kirchlichen und theologischen Lehre ab, sondern bediente sich gleichzeitig glaubens- und religionssprachlicher Lexik zur Legitimierung politischer Doktrinen als Ersatzglauben und zur suggestiven Überhöhung ideologisch motivierter Rituale und Sprechhandlungen, womit sprachpolitische Traditionen der nationalsozialistischen Diktatur unmittelbar wieder aufgegriffen wurden. Die Situation an den Universitäten und in geringerem Maße an den kirchlichen Ausbildungsstätten war somit durch einen erheblichen äußeren politischen Druck durch staatliche Bevormundung und eine (Selbst)zensur sowie die stetige Präsenz und Observation seitens der Staatssicherheit geprägt. Ziel der staatlichen Intervention war dabei, wie Hildebrandt konstatiert, eine vollständige Kontrolle und ideologische Vereinnahmung auch der Studierenden der protestantischen Theologie:

Der Student sollte mithin auf die gerade gängige ideologische Linie in der Auseinandersetzung mit dem Klassenfeind eingeschworen werden. Und wehe einer Theologie die hier

bremsend wirken würde. Wehe einer Theologie, die all dies in ihren Aussagen nicht berücksichtigte und etwa die Klassenzugehörigkeit des Menschen und seine Bestimmtheit durch sie faktisch relativierte, indem sie von einer allen Menschen gemeinsamen Humanität und Verantwortung reden sollte. Sie konnte allein aus diesem Grund schon den Verdacht ideologischer Konvergenz auf sich lenken. (Hildebrandt 1993: 122)

Zwar habe es auch in der universitären DDR-Theologie „Bestrebungen für eine andere theologische Standortbestimmung und politische Haltung als die staatlich erwünschte und geförderte der vorbehaltlosen Unterstützung der kommunistischen Ideologie und Politik“ gegeben, und dies „trotz der fortschreitenden Tendenz der Einbindung der Fakultäten in den Mechanismus des sog. Demokratischen Zentralismus und der damit vorangetriebenen und massiv durchgesetzten ideologischen Observierung der Hochschulen und der Verpflichtung der Universitätsangehörigen, die Politik des Staates nicht nur zu bejahen, sondern auch in der Universität und außerhalb diese aktiv zu vertreten“ (1993: 123–124). Dennoch seien, so Hildebrandt, kritische Auseinandersetzungen und Möglichkeiten der Einflussnahme auf das geistige Klima gering gewesen, was dazu geführt habe, dass „solches Arbeiten in stark reglementierten Verhältnissen den Blick des Geistes auf Dauer zu verengen drohte, zumal eine gewisse Selbstbeschränkung in der Wahl der Themen und in der Diskussion der theologisch-philosophischen Probleme nicht zu vermeiden gewesen“ sei. Diese Einschränkungen seien „vor allem in mancher ‚Frontverkürzung‘ der Tragweiten der theologischen Aussagen“ manifest geworden (129). Bei aller Relativierung des von staatlicher Seite ausgeübten Druckes auf die universitäre Lehre und Forschung, bis hin zur Behauptung, dass „die kognitiven Grundlagen der Theologie als solche [...] aufs Ganze gesehen davon unberührt [blieben], so daß die theologische Lehre in ihrer Substanz nicht Schaden genommen hat“ (Hildebrandt 1993: 129), räumt Hildebrandt subsumierend doch ein, dass das „Grundproblem der Theologie an den Universitäten“ darin bestanden habe, dass „die staatliche Forderung nach Bejahung des Sozialismus [...] nicht irgendeine, sondern die Voraussetzung ihrer Existenz“ gewesen sei und der Staat zu jeder Zeit auch im Bereich der theologischen Ausbildung, Forschung und Lehrpraxis „konsequent bestrebt [gewesen sei], als Norm für alles gesellschaftliche Zusammenleben ausschließlich die marxistische Gesellschaftslehre gelten zu lassen“ (Hildebrandt 1993: 134). Im Hinblick auf wissenschaftliche theologische Publikationen stellt Hildebrandt schließlich generell fest, dass häufig unabhängig von der staatlichen Zensur „schon in ihrem Vorfeld [...] die Selbstzensur manches verbogen oder erst gar nicht zum Zuge kommen lassen“ habe (135–136).

Während die theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten im Zwangskorsett der ideologischen Gängelung mit dem Staat kohabitieren mussten, wird an vielen Stellen darauf hingewiesen, dass dies nicht grundsätzlich für die kirchliche Praxisebene und die kirchlichen theologischen Ausbildungs-

stätten galt. So unterstreicht der aus der DDR in die Bundesrepublik emigrierte Theologe Eberhard Jüngel, dass „die völlig staatsunabhängigen Kirchlichen Hochschulen den Machthabern eher ein Dorn im Auge waren. Waren sie doch ein Ort uneingeschränkter geistiger Freiheit und als solcher so etwas wie intellektuelle Oasen in einer ideologischen Wüste“ (Jüngel 1993: 339). Ebenso sei die Kirche auch im real existierenden Sozialismus ein Ort der weitgehenden geistigen Freiheit gewesen, „weil sie dem Terror der Lüge, mit dem die sozialistische Diktatur ihren Totalitätsanspruch durchzusetzen versuchte, trotz aller unverkennbaren Schwächeanfälle immer [...] Wahrheit entgegengesetzt hat, [...]. Es gab [...] keine babylonische Gefangenschaft der Kirche“ (Jüngel 1993: 346). Diese Einschätzung der Kirche im Sozialismus als geistigen Freiraums und Forums für unbehelligten Gedanken- und Meinungsaustausch bestätigt Fix in ihrem Aufsatz zur „Sprache der Kirche im entdifferenzierten Diskurs des letzten Jahrzehnts der DDR“ (2014), wenn sie herausstellt, dass die Kirche dem „nivellierende[n], ‚auf die ideologische Linie‘ gebrachte[n] Sprachgebrauch“, also der „entdifferenzierende[n] Ordnung des Diskurses“, ein Gegengewicht in Form eines in weiten Teilen ideologiefreien Sprachraums entgegengestellt habe, denn, so Fix: „Sie unterlief den Machtanspruch der SED, alle öffentliche Kommunikation zu regeln, indem sie die nicht hoch genug zu schätzende Möglichkeit eines unzensierten, machtfreien, öffentlichen Sprechens bot [...]“ (499–501). Anhand dieser Aussagen wird deutlich, dass eine Diskrepanz zwischen der fachsprachlichen Expertenschicht der Wissenschaftssprache und der kirchlichen Praxissprache vorlag, da die dem Staat unterstellten theologischen Fakultäten auf der einen Seite und unmittelbar der Kirche unterstehende Einrichtungen auf der anderen Seite ganz unterschiedlichem Druck seitens der Staatsführung und ideologischer Manipulationsorgane ausgesetzt waren. Während in kirchlichen Kontexten tatsächlich eine bis zu einem gewissen Grad unangepasste und damit subversive Sprache ungeahndet gepflegt werden konnte, war dies in den theologischen Fakultäten kaum der Fall, und dies umso weniger, wenn es um die Herstellung und Verbreitung von wissenschaftlichen Druckerzeugnissen und Publikationen ging. Fix führt zum alternativen, ideologiefreien Wortschatz des Sprach- und Kommunikationsraumes Kirche in der DDR Folgendes aus:

Mit ihrem Wortschatz eröffnete die Kirche [...] andere [...] Denk- und Argumentationsmöglichkeiten und ermöglichte damit andere Identitätsbildungen, als sie die öffentliche Kommunikation in der DDR zuließ. Das betraf zum einen Wörter, die außerhalb der Kirche kaum oder gar nicht verwendet wurden, also Wortschatz aus dem Bereich des Glaubens und des Ethischen wie z. B. *Demut* und *Barmherzigkeit*. [...] Es ging zum anderen um Wörter, die zwar auch außerhalb der Kirche gebräuchlich waren, die aber im Kirchenraum andere Bedeutungen entfalteten als die öffentlich gebräuchlichen. Der Gebrauch von *Frieden* und *Wahrheit* im kirchlichen Kontext hatte nichts mit den marxistisch-leninistisch ge-

prägten Kategorien zu tun, sondern eröffnete Dimensionen, die über Politisch-Ideologisches weit hinausgingen. (Fix 2014: 513)

In der Öffentlichkeit trat die Kirche im Allgemeinen nur im Rahmen von Gottesdiensten und Predigten in Erscheinung. Tatsächlich beschreibt Fix für diese orale Textsorte, insbesondere für die letzte Phase der DDR, eine diffizile Taktik der Mehrfachadressierung: Diese beruht auf der Zusammensetzung des Publikums aus Gläubigen, aus regimekritischen Bürgern mit und ohne religiösem Hintergrund und aus Spitzeln der Staatssicherheit. Neben dem an die christliche Gemeinde gerichteten Sprechakt des Verkündigens wurden Sprechhandlungen des Appellierens, Informierens, Anklagens eingesetzt, die sich einerseits an die Machthaber richteten, wenn auch in durch religiöse Sprache so kodifizierter Form, dass keine explizite Regimekritik nachgewiesen werden konnte. Andererseits richteten sie sich an die regimekritischen Christen, Atheisten, Agnostiker und sonstige Gottesdienstbesucher, die den Code ihrerseits zu entschlüsseln in der Lage waren (vgl. Fix 2014: 521–523).

In den folgenden Kapiteln geht es um die Fachsprache der protestantischen Theologie in der DDR vor dem geschilderten politisch-historischen Hintergrund, insoweit sie in schriftlichen wissenschaftlichen Texten kodifiziert ist. Als Repräsentanten des wissenschaftlich-theologischen Diskurses werden zu diesem Zweck drei der bekannteren Theologen der protestantischen Universitätslehre einer sprachlichen Analyse unterzogen, von denen Walter Grundmann für die Gründungs- und Aufbaujahre der DDR und der sozialistischen Universitätslandschaft steht, Gerhard Bassarak und Heinrich Fink für die Periode der Konsolidierung des sozialistischen deutschen Staates und die Hochphase der ideologischen Konfrontation zwischen Ost und West sowie für die Endphase des Verfalls bis hin zum Untergang der kommunistischen Diktatur.

9.1 „Darum ist der Mensch als Schaffender und Werktätiger Gottes Mitarbeiter“ – Selbstzensur und entdifferenzierende Diskursordnung

Walter Grundmann (1906–1976) ist bereits in Kapitel 5.2 als umtriebiger Repräsentant der protestantischen NS-Theologie ausführlich behandelt worden. Er war, wie bereits erwähnt, ab 1938 Professor für „Völkische Theologie und Neues Testament“ an der Universität Jena sowie 1939 bis 1945 akademischer Direktor des sogenannten „Instituts zur Entjudung von Kirche und Theologie“ in Eisenach, an dem er Gutachten für das Reichssicherheitshauptamt erstellte, das die sogenannte „Endlösung der Judenfrage“ plante und leitete und dessen Ziele der „Ausschaltung des

Judentums“ und der „endgültigen Lösung der Judenfrage“ Grundmann ausdrücklich teilte. 1945 verlor Grundmann seine Professur aufgrund seiner Parteimitgliedschaft in der NSDAP und seine Schriften wurden durch die Besatzungsbehörden aus den Bibliotheken entfernt. 1954 erhielt er jedoch wieder Lehraufträge im Rahmen der Pastorenausbildung am Naumburger Katechetischen Oberseminar sowie am Theologischen Seminar Leipzig und wurde im selben Jahr Rektor des Katechetenseminars in Eisenach. In Aussicht gestellte Berufungen auf Lehrstühle an den Universitäten Leipzig, Greifswald und Jena wurden zwar aufgrund seiner Aktivitäten während des NS-Regimes verworfen; dennoch konnte Grundmann sich als Theologe in der DDR durch zahlreiche Publikationen und ihm verliehene Titel wie „Kirchenrat“ (1974) einen Namen machen. Grundmann wurde 1975 emeritiert; in den 90er Jahren wurde publik, dass er 1956 bis 1969 als inoffizieller Mitarbeiter für das Ministerium für Staatssicherheit aktiv gewesen war und gegen Bezahlung Dossiers, Memoranden und Berichte über Kollegen und Mitglieder der Kirchenleitungen in Ost und West für das MfS verfasst, Einsicht in private Schreiben gewährt und Observierungsaufträge übernommen hatte.

Grundmanns Veröffentlichungen aus dem Zeitraum seiner wissenschaftlichen Tätigkeit in der DDR seit 1954, von denen einige hier einer sprachlichen Betrachtung unterzogen werden sollen, beschäftigen sich ausschließlich mit neutestamentlichen Themen wie Evangelienkommentaren, Leben-Jesu-Forschungen, Kommentaren zu Paulusbriefen u. a. sowie Handreichungen zur christlichen Glaubenspraxis. Die bekannteren Werke, die wie auch alle anderen nach 1945 publizierten Schriften Grundmanns ideologisch ‚unverfängliche‘ philologische oder historische Forschungsthemen sachlich behandeln, sind *Die Geschichte Jesu* (1957) und *Das Evangelium nach Markus* (1971). Lediglich im Vorwort der Monographie *Die Geschichte Jesu* findet sich ein versteckter Hinweis auf frühere theologische Publikationen: „Wer frühere Arbeiten des Verfassers kennt, wird bemerken, welche Ansätze sich als fruchtbar erwiesen haben und darum weitergeführt worden sind, wo Irrtümer überwunden und falsche Sichten berichtigt worden sind“ (1957: 5). Mit einer saloppen Randbemerkung verharmlost Grundmann hier seine antisemitischen, nationalsozialistischen, rassentheoretischen und nationalistisch-völkischen Schriften und Tätigkeiten kurzerhand zu „überwundenen Irrtümern“ und als „falsch“ erkannten „Sichten“ bzw. zu „unfruchtbaren Ansätzen“. Als inhaltlich, aber auch fachsprachlich zu verstehendes Programm erlegt sich Grundmann von nun an im selben Vorwort „Einfachheit und Klarheit“ (1957: 5) auf und kündigt an:

Es schien sinnvoll, gerade in der Situation, wie sie sich aus der Arbeit der Theologie und Kirche im Bereich der DDR ergibt, in einem zusammenfassenden Werk nach der Fülle der

anderwärts erschienenen Einzeluntersuchungen einmal wieder eine Gesamtschau zu wagen und ein Gesamtbild zu zeichnen. (Grundmann 1957: 5)

Grundmanns theologisch-wissenschaftliches Programm für eins seiner Hauptwerke seiner zweiten Theologenexistenz, das auch in der BRD rezipiert und neu verlegt wurde, ist somit durch Berufung auf Maximen gekennzeichnet, denen zufolge er offenbar für die theologische Lehre und Pastorenausbildung Klarheit, Übersichtlichkeit, Verständlichkeit und kompilatorische Vollständigkeit einfordert. Der Rückzug auf die Rolle des empathischen Lehrers und Mentors, den Grundmann mit seinem Bestreben begründet, „Männern und Frauen, die im Dienste der Gemeinde stehen, und den nach dem Ereignis ‚Jesus Christus‘ fragenden Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche“ (ebd.) als theologischer Erklärer und Vermittler entgegenkommen zu wollen, ist in dreifacher Hinsicht symptomatisch für die Fachsprache der Theologie in der DDR, die immer unter dem Damoklesschwert der staatlichen Zensur steht und sich im ungünstigsten Fall der Möglichkeit von Publikationsverboten oder der Gefahr der Unterstellung mangelnder Solidarität mit dem sozialistischen Gesellschaftsprojekt mit weit reichenden Konsequenzen ausgesetzt sehen muss: Erstens darf die wissenschaftliche Sprache, insbesondere in Religions- und Glaubenszusammenhängen, nicht elitär-hermetisch sein, d. h. sie muss klassenbewusst, demokratisch und volkstümlich, also einfach und verständlich sein und sich gleichermaßen auch an außerkirchliche, also sozialistisch-atheistische Adressaten wenden, denn in der sozialistischen Gesellschaft gibt es keine unterschiedlichen Klassen, somit auch keine durch ihren Glauben in irgendeiner Weise privilegierten oder ‚erwählten‘ Mitbürger. Zweitens soll die Fachsprache eine praxisbezogene Lehrsprache sein, die konkret auf die Ausbildung zum Pastorenberuf ausgerichtet ist und im Kontext der alles überwölbenden Staatsideologie damit implizit zur Formung eines aktiven Mitgliedes des sozialistischen Gesellschaftsprojektes hinführen soll. Drittens soll die Sprache, insofern sie gesellschaftspolitisch relevantes Grundlagen- und Sachwissen in einer „Gesamtschau“ vermitteln soll, keine detailversessene, ‚bürgerlich‘-sophistische Fachsprache sein, die sich in spitzfindige, klassenpolitisch irrelevante Spezialdiskussionen versteigt.

In den zwei zitierten Hauptwerken Grundmanns, die aus seiner wissenschaftlichen Tätigkeit in der DDR hervorgegangen sind, lassen sich diese Maximen nachvollziehen. Insgesamt wird bei der Lektüre deutlich, dass sich Grundmann eines verständlichen, in Teilen nahezu simplen, keinesfalls akademisch verklausulierten Stils befleißigt. Bei einem Vergleich dieser Schriften mit Grundmanns ideologisierte Sprache in Texten aus der ersten Phase seiner theologischen Karriere als ‚völkischer‘ Theologe (vgl. Kapitel V.2.) fällt zudem ins Auge, dass er nun um akkurate Sachlichkeit bemüht ist und jeden auch nur geringsten Anschein zu vermeiden

sucht, in irgendeiner Weise an seine früheren antisemitischen, rassenideologischen, nationalchauvinistischen Diskurse anzuknüpfen. Was den fachsprachlichen Duktus angeht, scheint es sich beim ‚neuen‘ Grundmann um einen geläuterten, seriös an Sachfragen interessierten und sorgfältig auf wissenschaftliche Präzision achtenden Autor zu handeln, ohne sich dabei – wie es bei anderen Theologen in der DDR durchaus der Fall ist (vgl. Kapitel IX.2.) – auf eine von sozialistischer Ideologie geprägte Fachsprache einzulassen. Zur Veranschaulichung sei eine Passage aus dem Anfangskapitel „Johannes der Täufer und Jesus“ aus der *Geschichte Jesu* zitiert:

Es ist eine feststehende geschichtliche Tatsache, daß die an den Namen und die Erscheinung Jesu sich heftende Bewegung in geschichtlichem Zusammenhang steht mit der Bewegung Johannes des Täufers. Es ist aber eine durchaus nicht eindeutig geklärte Frage, welcher Art dieser Zusammenhang ist. Eine Antwort auf diese Frage ist ohne Kenntnis der Verhältnisse in Palästina nicht möglich; gerade aber die Erkenntnis der geschichtlichen Verhältnisse Palästinas in der Zeit Jesu ist durch neue Funde vor neue Aufgaben gestellt. Wir befragen daher die christlichen Zeugnisse über das Verhältnis Jesu zu Johannes dem Täufer und suchen sie im Lichte neu gewonnener Erkenntnisse über die geschichtlichen Verhältnisse in Palästina zu verstehen. [Meine Hervorhebungen, J.G.]

(Grundmann 1957: 25)

Grundmann macht hier bereits am Beginn des Grundlagen-Buches deutlich, dass er sich sachorientiert auf Forschungsergebnisse theologischer Teildisziplinen und Grenzwissenschaften wie Historiographie, Religionswissenschaften, Religionsgeschichte und Archäologie beruft und seine Hypothesen ausschließlich auf nachweisbare Fakten aufbaut. Hinzu kommt eine ostentativ bekräftigte, verbindliche Untermauerung seiner theologischen Aussagen durch gründliche philologische Quellenarbeit:

Unsere Aufmerksamkeit gilt zunächst dem Evangelisten Markus. Er beginnt sein Evangelium mit einem alttestamentlichen Zitat, das er als Zeugnis des Propheten Jesaja bezeichnet. Genaugenommen sind es zwei Zitate, eines aus Jesaja und eines aus Maleachi, beide werden sie als Zeugnis des Jesaja bezeichnet. Darüber kann man heute nicht einfach hinweglesen. Die ersten Funde in der Höhle 1 von Qumran am Toten Meer haben zwei Jesajahandschriften zutage gefördert. Nach Sichtung weiterer Fundfragmente in der Gegend von Qumran hat die dort ansässige Gruppe der Essener mindestens 8 Jesajahandschriften besessen. Der Prophet Jesaja hat also eine besondere Bedeutung gehabt. Er ist der Prophet des eschatologischen Geschehens, auf das die Erwartung der Gruppe gerichtet war. [...] Die Zitate aus Maleachi, verschmolzen mit dem Wortlaut einer ähnlich lautenden Exodusstelle, und aus Jesaja bezieht Markus auf Johannes den Täufer. Sie bezeugen, daß seine Sendung Erfüllung alter Verheißung ist, daß also in seinem Auftreten Gott selbst handelnd am Werke ist. [...] Der Täufer ist mit dem ersten der beiden Zitate vom Evangelisten als Vorläufer Jesu bezeugt. Sein Auftreten aber wird bezeichnet als „Stimme eines Rufenden in der Einöde“. Der alttestamentliche Wortlaut ist etwas anders; er zieht „in der

Einöde“ nicht zu der Stimme eines Rufenden, sondern zu der Aufforderung, den Weg zu bereiten: „In der Wüste bereitet dem Herrn den Weg!“ Die Umstellung dient der Charakterisierung des Täuflers. Er erhebt seine Stimme in der Einöde, er ist der in der Einöde Rufende. In der jüdischen Erwartung ist der Gedanke lebendig gewesen, daß eine Neubegründung des Gottesvolkes durch den Propheten, der Deut. 18,15 verheißen ist, in der Einöde erfolgen wird, wie Mose einst in der Wüste das Gottesvolk durch die erwählende Offenbarung am Sinai in Bundesschluß und Gesetzgebung begründet hat. [...] In aramäisierender Form wird erzählt vom Auftreten des Täuflers. [Meine Hervorhebungen, J.G.] (Grundmann 1957: 25–26)

Das Zitat enthält einige charakteristische Aspekte dieser Art von ‚neutraler‘ Fachsprache: So wird die philologische Quellenarbeit grundsätzlich durch ausführliche Verweise nachvollziehbar gemacht und interpretative Schlussfolgerungen werden jeweils sparsam auf unmittelbare Nachweise in den Quellen bezogen. Intertextuelle Bezüge zwischen Evangelientexten und Büchern des Alten Testaments und anderen Schriften (Qumranfragmente) werden hergestellt und Unterschiede bis hin zu syntaktisch-semantischen Differenzen bei intertextuellen Bezugnahmen werden erläutert. Ferner wird immer wieder auf archäologische, historiographische Forschungsergebnisse Bezug genommen, wie auch auf Erkenntnisse der Judaistik oder im Fall des Ausdrucks „aramäisierende Form“ der historischen Sprachwissenschaften. Auffällig sind in diesem Zusammenhang eine Reihe von das gesamte Werk durchziehenden Ausdrücken, die eine besonders skrupulöse, wissenschaftlich fundierte Arbeitsweise zusätzlich hervorheben, darunter das Adjektiv *aufmerksam* mit Ableitungen, adverbielle Formen wie *genaugenommen*, Verben mit substantivischen Ableitungen wie *bezeugen* oder *sichten*, das in der Wissenschaftssprache generell für eine philologisch seriöse, sorgfältige Lektüre steht. Auch der Hinweis „Darüber kann man heute nicht einfach hinweglesen“ reiht sich in das im Dienst der Betonung der wissenschaftlich-akademischen Aufrichtigkeit stehende sprachliche Requisitorium ein, wenn damit gleichzeitig Unkenntnis und Oberflächlichkeit früherer Forschergenerationen bemängelt und die bessere Forschungslage und Gewissenhaftigkeit der Gegenwartsforschung unterstrichen wird. An zahlreichen weiteren Textstellen finden sich vergleichbare Ausdrücke wie z. B. „aufschlußreicher Beleg“ (66), „entscheidende Beobachtung“ (76), „wesentliche Einsicht“ (76), „umfassende Erörterung“ (96), „Authentie“ (123) „Bestätigung der Auslegung“ (147) sowie ein äußerst häufiger Gebrauch von Verben und Verbalkomplexen wie „erhärten“, „belegen“, „deutlich machen“, „deutlich werden“, „sich (eindeutig) ergeben“, „zur Klarheit kommen“, mit deren Hilfe die Zuverlässigkeit und Nachprüfbarkeit der Forschungsmethoden unter Beweis gestellt werden sollen.

Bemerkenswert erscheint ferner, dass und wie ein Theologe, der sich in seinen Fachtexten vor 1945 u. a. in seiner Eigenschaft als Direktor des „Instituts

zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ als notorischer und erbarmungsloser Antisemit hervorgetan hatte, das Thema des Judentums in der Bibel und im Kontext des Christentums behandelt. Folgende Textstellen geben exemplarisch Aufschluss darüber:

Nach seiner Tätigkeit wird Johannes der Taufende genannt, und die Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden ist der Inhalt seines Botenamtes. Durch die Taufe also geschieht die Bereitung des Weges für den Kommenden. Was ist die Taufe? Die Taufe des Täufers ist zurückgeführt worden auf die Proselytentaufe der Juden. Wenn ein Nichtjude zum Judentum übertrat, mußte er sich eines Tauchbades unterziehen [sic!], das die dem Heiden anhaftende Unreinigkeit tilgt. Diese Proselytentaufe hätte der Täufer auf das jüdische Volk ausgedehnt und sie ihm zugemutet; denn um eine Zumutung handelt es sich; durch die Taufe würden nämlich die Juden den Heiden gleichgestellt und ihnen das Bekenntnis abverlangt, sie seien nicht mehr Gottes Volk. [...] Wenn Johannes eine Generalreinigung dem ganzen Volk zumutet, dann bezeugt er die Unreinheit des ganzen Volkes.

(Grundmann 1957: 26–27)

An dieser Stelle nimmt das Judentum Anstoß an Jesus bis auf diesen Tag. Der in englischer Sprache schreibende jüdische Gelehrte Montefiore erklärt den Versuch, die Sünder durch Mitleid, Liebe und Dienen zu retten als etwas Neues. Er sagt, daß die Verdammung der Sünde und der Aufruf zur Umkehr den Juden geläufig sei, aber durch Herstellung einer Gemeinschaft mit den Sündern ihre Umkehr auf dem Weg der Tröstung und Ermutigung und nicht der Verdammung zu suchen, das sei unerhört.

(Grundmann 1957: 50)

Begriffe wie *Jude*, *Nichtjude*, *Judentum* oder auch *jüdisch*, *jüdisches Volk* treten nun bei Grundmann als vollständig neutrale Termini ausschließlich in Bezug auf das alttestamentliche historische Judentum auf und entbehren jeder Art von Ambiguität oder auch nur entfernt polemischer Anspielung auf die jüdische Religion und Kultur der Gegenwart, wenn nicht unmittelbar und sachlich auf den jüdischen Glauben bezogen. Auffällig ist dabei der Hinweis auf den „in englischer Sprache schreibenden jüdischen Gelehrten Montefiore“¹, eine Formulierung, die sich durch respektvoll-vorsichtige Hervorhebung sprachlicher und akademischer Merkmale von einer Nähe zu in der NS-Zeit üblichen antisemitisch konnotierten Diktionen distanziert. Das mag angesichts der kaum mehr als zwei Jahrzehnte älteren einschlägigen Schriften Grundmanns aus der NS-Zeit erstaunen; es ist jedoch offensichtlich, dass dieser unter den neuen politischen Machtverhältnissen bemüht ist, in dreifacher Hinsicht nicht in den Verdacht ideologischer Abweichungen zu geraten: Als Theologe im Staatsdienst und Kirchendienst eines nach offizieller Staatsdoktrin antifaschistischen sozialistischen Staates durfte insbesondere aufgrund von Grundmanns akademischer

¹ Claude Joseph Goldsmid-Montefiore (1858–1938), britisch-jüdischer Theologe, 1926–1938 Vorsitzender der *World Union for Progressive Judaism*.

Vorgeschichte im Dienst der nationalsozialistischen Rassenideologie erstens auch nicht der geringste Zweifel an seiner vollständigen Abkehr von faschistischen Doktrinen aufkommen. Um zweitens auch im ‚kapitalistisch-imperialistischen‘ Westen, wo ja die international anerkannte und renommierte wissenschaftliche Universitätstheologie sich frei entwickeln konnte, Gehör zu finden, mied er offenbar auch eine zu deutliche Nähe zu marxistisch-leninistisch-sozialistischen Positionierungen. Im Gegensatz zu etlichen anderen DDR-Theologen findet sich bei Grundmann kaum eine Spur sozialistischer Parteinahme, wie es andernorts nicht nur in der Theologie geschieht. Gleichzeitig meidet Grundmann drittens aber auch eine irgendwie geartete Nähe zu als imperialistisch und kapitalistisch inkriminierbaren Positionen, die ja im Kontext der christlichen Theologie in Form von auf ‚Herrschaft‘ bezogenen Begriffskonstellationen wie *Herr und Diener*, *Gottesherrschaft*, *Reich Gottes*, *Gehorsam*, *Untertan*, *Dienst*, *Unterwerfung* etc. eine zentrale Rolle spielen und deutliche semantische Überschneidungen mit in der Staatsdoktrin der DDR dem Klassenfeind zugeordneten semantischen Feldern aufweisen. Tatsächlich wird diese fachsprachliche Vermeidungsstrategie im Kapitel *Bild und Kommen des Reiches Gottes* (Grundmann 1957: 195–205) besonders deutlich. Der im Kontext des Erscheinungszeitpunktes in der DDR auch im Ausdruck *Reich Gottes* offenbar nicht unumstrittene Begriff *Reich* wird umständlich in eine unverfängliche semantische Richtung uminterpretiert. So fragt Grundmann zunächst unter Hinweis darauf, dass Jesus weniger vom *Reich Gottes* als vielmehr vom „kommende[n] Äon“ spreche (Grundmann 1957: 196), ob die Rede von der „Teilhabe am kommenden Reiche Gottes [...] bildhaft oder übertragen oder in doppelter Weise, bildhaft und übertragen, zu verstehen“ sei (196). Mit dieser Hinterfragung einer wörtlichen Interpretation wird dem Wortfeld der *Herrschaft* und des *Reiches* bereits ein entscheidender Teil seines verfänglichen semantischen Gehaltes entzogen. Davon ausgehend deutet Grundmann das *Eingehen ins Reich Gottes* in seiner „bildhaft-räumlichen Grundbedeutung“ unter Berufung auf Jesusworte vom Eintreten durch eine „enge Pforte“ (Matth. 7,13; Luk. 13,24) als Eintreten in das „Innere eines Hauses“ oder das „Innere einer Stadt“ (1957: 196). Weiter legt Grundmann, wiederum in Anbetracht eines Jesuszitates, in dem vom „Anklopfen“ die Rede ist (Matth. 18,18) und der generellen Gleichsetzung Gottes mit dem „himmlischen Vater“, das Eingehen ins *Gottesreich* als Eintreten in eine „Tür zu einem Hause [...], an die angeklopft werden soll“, aus, denn Jesus rede „häufiger von einem Haus und vergleicht Reich und Haus miteinander. Das Dasein des Menschen ist wie ein Haus“ (197). Mit der Gleichsetzung des *Reiches* mit einem *Haus* im Sinne einer gleichnishaften Verwendung wird das Lexem zu einer harmlosen Metapher, der keine politisch-konterrevolutionäre Bedeutungsebene unterstellt werden kann:

Diese Vorstellung vom Reiche Gottes als einem Haus wird hinreichend bestätigt durch die Wortfolge, die Lukas herstellt im Zusammenhang mit der Aufforderung, einzugehen durch die enge Tür. Es ist die Tür eines Hauses, denn an der verschlossenen Tür, die auf die durch die Einlaßbegehrenden entstandene Unruhe hin geöffnet wird, kommt es zu einem Gespräch mit dem Hausherrn. Bei diesem Gespräch vermögen die Draußenstehenden in das Innere des Hauses zu schauen und sehen das Festmahl im Hause, an dem die Erzväter mit vielen Gästen aus allen Himmelsrichtungen der Erde teilnehmen und sehen sich selbst ausgeschlossen. [...] *Das Reich Gottes ist unter dem Bild eines Hauses vorgestellt, in dessen Inneren der Tisch zur festlichen Mahlzeit gedeckt ist, an dem das Festmahl stattfindet.* (Grundmann 1957: 197–198)

Dieses Haus, so spinnt Grundmann den Faden weiter, sei das „Vaterhaus“, und damit „das Haus und der Hof eines Bauern“, in dem ein „Festmahl am Tisch des Vaterhauses“ stattfinde (198). Quintessenz des gesamten interpretatorischen Verfahrens sei somit Folgendes:

Für das Verständnis des Reiches Gottes gewinnen wir: *Das Haus, unter dem das Reich Gottes vorgestellt ist, ist das Vaterhaus.* Ist Gott für Jesus Abba² und ist dieses Abba Schlüssel der Erkenntnis, so ist das Reich Gottes das diesem Abba eigene Haus, das Vaterhaus. In ihm ist der Tisch zum Festmahl gedeckt. (Grundmann 1957: 198)

Grundmanns aufwändiger Argumentationsgang zeigt beispielhaft, wie ein mit unerwünschten Konnotationen behafteter theologischer Begriff im Sinne einer marxistisch-materialistischen Semantik zu einem unverdächtigen Ausdruck umgedeutet werden kann: Der zentrale theologische Begriff des *Gottesreiches* enthält staatlicherseits ‚unerwünschte‘ Konnotationen im Hinblick auf historischen und klassengesellschaftlichen Ballast und muss daher semantisch ‚entladen‘ werden. Das geschieht, indem der Ausdruck mit Hilfe zahlreicher eigentlich aus anderen Kontexten stammender Belegstellen aus der Bibel als metaphorische Abstrahierung des semantischen Feldes des „Vaterhauses“ gedeutet wird. Auf diese Weise wird der in der theologischen Fachsprache geläufige Bildbereich der *Herrschaft* und *Gefolgschaft* auf das Vater-Sohn-Verhältnis reduziert und das *Reich Gottes* zum familiären Heim erklärt, in dem Familienmitgliedern und willkommenen Gästen opulent aufgetischt wird. Wenn das Vaterhaus dann zusätzlich als Bauernhaus oder Bauernhof identifiziert wird, das „Gäste aus allen Himmelsrichtungen“ aufnimmt, während draußen den Personen, die „die Einladung abgeschlagen haben [...] nur das Schreien des Entsetzens und das wütende Zähneknirschen [bleibt]“ (198), ist der Bezug zur sozialistischen Staatengemeinschaft eindeutig hergestellt: Es handelt sich um eine Gesellschaft von proletarischen Werktätigen, die ihr materielles Gut in internationaler Solidarität mit denen teilen, die die Verhaltens- und Verteilungsregeln der Kommunität teilen

2 Aramäisch für „Vater“; im Neuen Testament persönliche Anrede Gottes durch Jesus.

und die dadurch bereits im irdischen Leben keine Not erleiden müssen, während die Verweigerer dieser Teilhabe in verzweifelter Elend fallen. Solche interpretatorischen Zugeständnisse an die offiziell vorgeschriebene Gesellschaftsdoktrin sind in Grundmanns zweiter Schaffensphase symptomatisch und modellhaft, wenn auch jeweils theologisch verklausuliert.

Ein weiteres expliziteres Beispiel für Grundmanns Sekundierung staatspolitischer ideologischer Vorgaben ist etwa die Propagierung eines absoluten, unreflektierten Fortschritts- und Technikvertrauens, das einerseits zeittypisch ist, andererseits aber in der DDR einen besonders prestigehaltigen Status im Hinblick auf die ‚Errungenschaften der sozialistischen Gesellschaft‘ hat und von theologischer Skepsis nicht in Zweifel zu ziehen war, wie aus folgendem Zitat aus dem theologischen Kurzbrevier *Dem Ursprung neu verbunden. Auskunft des Glaubens für den fragenden Menschen der Gegenwart* von 1965 hervorgeht:

Der Mensch entbindet durch seine forschende Erkenntnis Kräfte der Natur, die dem Weiterleben der Menschheit dienen. Das geschieht jeweils zur rechten notwendigen Zeit. Wir erfahren es deutlich in unserer Gegenwart. In einem Zeitabschnitt, da das Menschengeschlecht rasch anwächst, werden durch die Entdeckung atomarer Kraftquellen neue Energiebereiche und neue Hilfsmittel erschlossen, die die Menschheit benötigt, wenn sie leben und nicht verderben will. Unser Glaube zeigt uns: Gott erhält seine Welt heute auch durch Naturwissenschaft und Technik. Darum ist der Mensch als Forscher und Techniker, als Schaffender und Werktätiger, Gottes Mitarbeiter. Er ist damit zur Verantwortung gerufen, ob er das, was er weiß und schafft, zu Heil oder Unheil der Menschheit verwaltet und verwendet. (Grundmann 1965: 15)

Augenfällig erscheint hier die unmittelbare Verschränkung von Begriffen aus der sozialistischen Rhetorik wie „Schaffende“ und „Werktätige“ mit theologischer Terminologie wie „Glaube“ und „Gott“, „Verantwortung“ und „Heil“. Die Verbindung zwischen beiden semantischen Feldern wird durch Lexik aus den Bereichen der Technik und Naturwissenschaften hergestellt, darunter „atomare Kraftquellen“, „neue Energiebereiche“, „Forscher und Techniker“. Diese werden damit gleichzeitig als gottgegebene „Hilfsmittel“ beschrieben, mit denen Gott „seine Welt erhält“, und als Errungenschaften menschlicher Arbeit und Forschung qualifiziert, mit denen der Mensch „Naturkräfte entbindet“ und diese im Dienst des Fortschritts „verwaltet und verwendet“. In dieser rhetorischen Figuration wird das Verhältnis des Menschen zu Gott erneut von seiner traditionell hierarchischen vertikalen Ebene der Herrschaft und Unterwerfung auf eine paritätische horizontale Ebene des „verantwortlichen Mitarbeiters“ übertragen, der zufolge Gott zu einem *Primus inter Pares* degradiert wird, der in der Art eines Brigadeleiters zwar das Geschehen lenkt und leitet, dabei aber nicht viel mehr als einen gleichrangigen Status innehat. Der „Schaffende“ ist hier der Mensch, der seine eigene Schöpfung rational zu seinem Besten einsetzen soll. Und nicht mehr der Schöpfergott, der sein Schöpfungswerk nunmehr

offenbar nur noch in wohlwollender Supervision begleitet. Als Element einer als theologische Fachsprache erkennbaren Diktion verbleiben Lexeme wie „Menschengeschlecht“, „leben und verderben“, „Heil und Unheil“, die aber lediglich in ihrer Eigenschaft als sprachliche Archaismen einen religiös-theologischen Konnotationswert evozieren.

Vergleichbare Phänomene finden sich in anderen Nachkriegswerken Grundmanns. Grundmanns Sprache ist zum überwiegenden Teil ausgesprochen sachbezogen, nüchtern und ideologisch unverdächtig. Er legt Wert auf eine ausführlich und sorgfältig, kleinschrittig dokumentierte philologische Quelleninterpretation. Das gilt z. B. weitgehend für den auch im Westen rezipierten detaillierten Kommentar zum Markusevangelium (*Das Evangelium nach Markus*, Grundmann 1971) oder für die Kommentare zum Judasbrief und zum Zweiten Petrusbrief (*Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus*, Grundmann 1974). Die Auswahl gerade dieser beiden kleineren Texte des Neuen Testaments als Gegenstände theologischer Fachkommentare mit ihrer Polemik gegen die die Christengemeinde infiltrierende Irrlehren könnte als Hinweis auf eine textuelle Mehrfachadressierung gedeutet werden, wenn wiederholt Begriffe wie „Falschlehrer“, „falsche Propheten“, „Widersacher“, Mißbrauch der Freiheit“, „Häretiker“, „Spöttischer Widerspruch“, „Verachtung [...] gemeindlicher Ordnung und ethisch bindender Gebote“, „libertinistisches Verhalten“, „Frevler“, „Verführer“ etc. verwendet werden. Auszuschließen ist nicht, dass hierin sprachlich-diskursive Parallelen zu offiziellen politischen Statements zum Thema des Klassenfeindes und der Auseinandersetzung mit der ‚westlich-dekadenten‘ Gesellschaftsform zu sehen sind. So schließt Grundmann den Aufsatz *Wandlungen im Verständnis des Heils zwischen Paulus und „Johannes“* mit den Worten „Eben diese Gemeinschaft als Zugehörigkeit zu Christus ist das Grundthema des Neuen Testaments, ist das Heil, dessen Verständnis und Aussage situations- und existenzbedingt sich verändernde Ausprägungen erfährt“ (Grundmann 1980: 59). An dieser Stelle unterstreicht Grundmann in einem nachgeschobenen Attributsatz, dass die Interpretation dessen, was im protestantisch-neutestamentlichen Sinn als *Heil* verstanden werden kann, von „Situation“ und „Existenzbedingungen“ abhängt, also keineswegs absolut sei, sondern vielmehr in jeweiliger Relation zu zeithistorischem und menscheitsgeschichtlichem ‚Überbau‘ und damit zu den jeweils den gesellschaftlichen Diskurs beherrschenden Sprachregelungen stehe.

Auf vergleichbare Weise passt Grundmann vermutlich im eigenen Interesse schließlich auch den *Schuld*-Diskurs an die Gegebenheiten der Nachkriegs-DDR an, wenn er ausführt:

Gott deckt in katastrophalen Schicksalen Verschuldungen des Menschen auf; sie sind darum Strafe und Heimsuchung Gottes. Aber Jesus bestreitet, daß ein Zusammenhang zwischen einem katastrophalen Schicksal und einer individuellen Verschuldung bestehen

müsse, der ausrechenbar wäre, wie das die Vergeltungstheorie des Judentums versucht. Er bestreitet, daß die von einem katastrophalen Schicksal Betroffenen schuldig seien vor allen anderen, so daß man auf sie als auf Gezeichnete mit Fingern zeigen könnte. Statt dessen enthüllt er einen völlig anderen Sinn solchen Schicksals: er hat stellvertretende Bedeutung für die anderen. Der von einem katastrophalen Schicksal Betroffene wird zu einem Aufruf an die anderen, die mit ihm in der gleichen Schuld stehen, daß er umkehre von seinem verkehrten Weg, auf dem er geht. Schicksal ist also nicht allein Strafe für eigene Verschuldung, sondern ist Heimsuchung, die stellvertretend für die anderen getragen wird, so daß der vom Schicksal Gezeichnete zugleich der Ausgezeichnete ist. [Meine Hervorhebungen, J.G.]

(Grundmann 1957: 107)

In diesem Kommentar zu den Jesusworten aus Luk. 13,2–5, mit denen Jesus die Schuld der galiläischen Opfer des Pilatus infrage stellt, gelingt es Grundmann mittels einer geschickten semantisch-pragmatischen Mehrdeutigkeitsstrategie, einen Textabschnitt zu erstellen, der auf unterschiedliche Weise disambiguiert werden kann. Auf der einen Seite kann er als theologische Interpretation des Lukasverses gelesen werden, indem Jesu Worte in auch dem wissenschaftlichen Laien verständlicher Sprache als Aufruf zur Vergebung und zur Gnade gegenüber dem Sünder erklärt werden. Dass der Abschnitt auf der anderen Seite aber auch als Rechtfertigungstext im Hinblick auf eigene historische und persönliche Schuldverstrickungen des Autors Grundmann und seiner Zeitgenossen gelesen werden kann, liegt aufgrund der auffälligen Häufung der Nominalphrase „katastrophales Schicksal“ und der mit dieser in Verbindung gebrachten Sememe nahe. „Katastrophales Schicksal“ taucht im Singular und Plural insgesamt viermal auf, ein weiteres Mal als „solches Schicksal“ und zweimal attributlos als „Schicksal“, das im Kontext als referenzidentische Verkürzung erkennbar ist. Auffällig ist der Begriff hier insofern, als der „Untergang der Galiläer“, die Pilatus ermorden lässt (Luk. 13,1–3) bzw. die vom Turm von Siloah erschlagen werden (Luk. 13,4–5), üblicherweise als Jesu Infragestellung einer Gleichsetzung solcher von Menschenhand oder durch Naturkräfte herbeigeführter Todesfälle mit einer durch Untaten verdienten Strafe Gottes erklärt wird. Vordergründig ist dies auch in Grundmanns Text der Fall. Auf einer parallelen semantischen Ebene wird aber erkennbar, dass das insistierend immer wieder zitierte „katastrophale Schicksal“ offenbar über das Unglück der Galiläer weit hinausweisen soll, wenn hier wiederholt *Schicksal* mit „Verschuldung des Menschen“, „individuelle Verschuldung“, „Strafe und Heimsuchung Gottes“, „Strafe für eigene Verschuldung“, „stellvertretende Heimsuchung“ identifiziert wird. Damit relativiert Grundmann im gleichen Atemzug wieder Jesu Aussage von der Nicht-Identität von individuellem Leid und göttlicher Strafe für menschliche Schuld. Wenn er außerdem auf die „Vergeltungstheorie des Judentums“ anspielt, kann kaum noch bezweifelt werden, dass implizit auf die Shoah, die nationalsozialistischen Verbrechen und die Schuldverstrickung der Deutschen Bezug genommen werden soll, zumal die spezifischen Begriffswörter *Schick-*

sal, *Katastrophe* und *Judentum* in der Nachkriegszeit semantisch mit den unmittelbar vorausgegangenen historischen Ereignissen konnotiert sind. Offenbar bezieht Grundmann das „katastrophale Schicksal“ gleichermaßen auf die jüdischen Opfer des Holocaust, wenn er explizit die bis in die Gegenwart gelegentlich als Erklärung für den Genozid zitierte „Vergeltungstheorie“ anführt, wie auch auf die Täter und geistigen Wegbereiter, zu denen er selbst gehörte; denn Grundmanns Formulierungen von „Gezeichneten“, auf die „mit Fingern gezeigt“ werde, von Menschen, die auf einem „verkehrten Weg gehen“, und von denen schließlich „ein Aufruf an die anderen, die [...] in der gleichen Schuld stehen“ ergehe, die diese „stellvertretend für die anderen“ trügen, lässt sich keinesfalls auf die jüdischen Opfer der Shoah beziehen, sondern relativ eindeutig auf die verfeimten Täter der nationalsozialistischen Diktatur, die Strafprozessen, Entnazifizierung und einem allgemeinen öffentlichen ‚Pranger‘ unterworfen sind. Diese Täter, so will Grundmann den Bibeltext hier aktualisierend ausgelegt wissen, sind vom *Schicksal* in die *Katastrophe* des Schuldigwerdens gerissen worden, womit ihre *Schuld* nicht ausgelöscht, aber immerhin relativiert und zu einer der Menschheit zum Nutzen dienenden „Heimsuchung“, „Betroffenheit“ oder „Verschuldung“ umgedeutet wird, wobei mit dem vom transitiven Verb *verschulden* abgeleiteten Substantiv *Verschuldung* der *Schuldige* vom Agens zum entlastenden Patiens transformiert wird. Nicht nur die Opfer der Verbrechen, sondern auch die zur Rechenschaft gezogenen Täter werden durch diese semantische Operation schließlich sogar von „vom Schicksal Gezeichneten“ zu „Ausgezeichneten“, die stellvertretend für die gesamte Menschheit entweder unschuldig die *Schuld* der anderen büßen oder *schuldig* die anderen vom „verkehrten Weg“ abzubringen beauftragt sind.

Die behutsame und gleichzeitig doch verdeckt opportunistische Fachsprache des sozialistisch geläuterten ‚völkischen‘ Theologen Walter Grundmann steht wegweisend für die Fachsprache einer im ‚real existierenden Sozialismus‘ unter hohem gesellschaftlichen Rechtfertigungsdruck stehenden Wissenschaft, die einen Mittelweg zwischen ideologischer Anpassung, wissenschaftlicher Seriosität und dem Bemühen um systemübergreifende akademische Anerkennung zu finden sucht.

9.2 „Parteilichkeit des Wortes Gottes: ein fröhliches Ja zur sozialistischen Entwicklung der Gesellschaft“ – Fahnenwörter und Stigmawörter

Bei Betrachtung der staatlichen und gesellschaftlichen Konsolidierungsperiode der DDR und schließlich der Endphase des politischen und wirtschaftlichen Niedergangs, der in die Selbstauflösung und den Beitritt zur Bundesrepublik mün-

det, erscheinen drei in der DDR erfolgreiche und renommierte protestantische Theologen als geeignete Prototypen einer zunehmend in ideologische Abhängigkeit geratenden Universitätstheologie: Gerhard Bassarak (1918–2008) war von 1957 bis 1966 Studienleiter der Evangelischen Akademie Berlin-Brandenburg, 1967 bis 1969 Professor für Ökumenische Theologie an der Martin-Luther-Universität Halle und 1969 bis 1983 an der Berliner Humboldt-Universität. Von 1958 bis 1989 war Bassarak als inoffizieller Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit tätig. Heinrich Fink (1935–2020) war 1979 bis 1991 Professor für Praktische Theologie an der Humboldt-Universität Berlin und von 1990 bis 1991 Rektor der Humboldt-Universität. Fink wurde 1991 aufgrund seiner Tätigkeit als Inoffizieller Mitarbeiter des MfS (1968–1989) fristlos aus allen akademischen Ämtern entlassen. Eine Reihe von Klagen gegen die Auflösung von Finks Dienstverhältnis blieben erfolglos und wurden 1997 vom Bundesverfassungsgericht in letzter Instanz abgewiesen. Hanfried Müller (1925–2009) war 1964 bis 1990 Professor für Systematische Theologie an der Berliner Humboldt-Universität sowie gemeinsam mit Gerhard Bassarak Mitbegründer des Weißenseer Arbeitskreises, einer Plattform von Theologen, die sich für eine „Kirche für den Sozialismus“ einsetzten. Müller war von 1954 bis 1990 nebenberuflich für das Ministerium für Staatssicherheit tätig. Bassarak, Fink und Müller vertraten eine dezidiert staatsloyale wissenschaftliche Linie.

Gerhard Bassarak fasst im Vorwort zu einer 1975 von ihm zusammengestellten und herausgegebenen ökumenischen Predigtsammlung Zielsetzung und Gestalt des Bandes zusammen. Zunächst skizziert er aus seiner Sicht die pragmatische Kommunikationsfunktion der Textsorte Predigt. Diese sei, so stellt Bassarak fest, „der Ort [...] der ‚Spiritualität im Kampf‘“ und spiegele „die Auseinandersetzung der Gemeinde mit den Mächten und Gewalten des Bösen, die Menschheit und Welt bedrohen“, wider. Über diese verbale Darstellung hinaus „führt sie diesen Kampf“ aktiv (1975: 11). Der Textsorte Predigt wird damit zusätzlich zu ihren konventionellen pragmatischen Funktionen der Affirmation, der Persuasion und des Appells eine performative Sprechhandlungsdimension zugewiesen, wenn sie im Vollzug ihres verbalen Äußerungsprozesses neben Sprechhandlungen auch eine konkrete Handlung, nämlich die des in das Wirklichkeitsgeschehen konkret eingreifenden Kampfes, ausüben soll. Tatsächlich ist *Kampf* ein Schlüsselbegriff in Bassaraks Charakterisierung und Beschreibung der Textsorte Predigt:

Die Predigt [...] führt diesen Kampf

Dieser Kampf ist aber ein durchaus spiritueller.

Funktion der Predigt als eine des geistlichen Kampfes

Praxis dieses Kampfes in den [...] Predigten

Die Christenheit [...] kann aufgerüttelt werden [...], den Kampf aufzunehmen.
[Meine Hervorhebungen, J.G.] (Bassarak 1975: 11)

Es mag zunächst seltsam erscheinen, dass die christliche Predigt generell mit dem semantischen Feld des *Kampfes* in Verbindung gebracht wird oder ihre Sprechhandlungen sogar unmittelbar mit einer physischen Kampfhandlung identifiziert werden. Diese semantische Gleichung entspricht jedoch der definitorischen Praxis der Sprachpolitik im Kontext der sozialistischen Staatsideologie: Hier fungieren die Wortfelder des *Kampfes* und allgemein des *Krieges* (*Soldaten, Schlacht, Sieg, Niederlage* etc.) oder auch Begriffe aus dem Kontext der religiösen Moralethik (das *Böse, Teufel, teuflisch, Laster* etc.) als Metaphern für die politische Auseinandersetzung der sozialistischen Gesellschaftsordnung und ihrer Repräsentanten. Diese sollen das *Gute* repräsentieren und den *Sieg* gegen das *Böse, Teuflische, Lasterhafte*, nämlich die antagonistische, als ‚kapitalistisch‘ bezeichnete Gesellschaftsordnung der westlichen Demokratien, davontragen. Charakteristische Schlagworte, die nach Strauß, Haß und Harras „immer ideologisch markiert, an den Sprachgebrauch von Gruppen und deren Interessen festgemacht und mit Wertungen verbunden“ sind, lassen sich in „Leit- oder Fahnenwörter mit positiver und [...] Feind- oder Stigmawörter mit negativer Wertung“ unterscheiden (1989: 33). Ebendies überträgt Bassarak auf die theologische Predigt- und Fachsprache, indem er auf der einen Seite Fahnenwörter der sozialistischen Ideologie mit dem christlichen Glauben in unmittelbaren Zusammenhang bringt oder die christliche Theologie in den Dienst der Staatsideologie stellt und auf der anderen Seite Stigmawörter der sozialistischen Propaganda entsprechend in Gegensatz zur christlichen Lehre stellt bzw. sie mit dem theologisch definierten *Bösen* identifiziert: Der *Kampf* wird als der gute, christliche Kampf, also als „Auseinandersetzung der Gemeinde mit den Mächten und Gewalten des Bösen“ und als „Benennung der Feinde Gottes und der Menschen“ (Bassarak 1975: 11) definitorisch festgelegt. Tatsächlich erstreckt sich dieser *Kampf* somit auch auf eine fachsprachlich-terminologische Praxis der Zuordnung von Begriffen und Benennungen. Dieser *Kampf* richtet sich laut Bassarak unter anderem gegen folgende Phänomene, die „die heutige Gestalt, die das Böse angenommen hat“, repräsentierten (Bassarak 1975: 11):

Die großen sozialen Übel: Krieg, Imperialismus, Hunger, Ausbeutung, Massenelend, Rüstungswahn, rassistische Diskriminierung, Faschismus und Neofaschismus, Kolonialismus und Neokolonialismus, Kapitalismus, Profitgier und verantwortungsloser Umgang mit menschlichen und natürlichen Ressourcen

Versuchungen politischer Reaktion, aber auch der Resignation

Weißer Rassismus und die weißen Unterdrückungsstrukturen

(Bassarak 1975: 11–15)

Die Politisierung der Theologie und der theologischen Fachsprache im Sinne der sozialistischen Staatsideologie wird insbesondere durch die in der Propagandasprache das antagonistische kapitalistische Lager betreffenden Lexeme wie u. a. „Imperialismus“, „Ausbeutung“, „Kapitalismus“, „Profitgier“ explizit benannt. Aber auch Begriffe wie etwa „Massenelend“, „Rüstungswahn“, „(Neo)faschismus“, „(Neo)kolonialismus“ sind Termini, die im offiziellen sozialistischen Sprachgebrauch eindeutig der ‚kapitalistischen‘ Gegenseite zugerechnet werden, zumal die durch sie bezeichneten Referenten der offiziellen Parteidoctrin zufolge in den Staaten des real existierenden Sozialismus nicht existieren dürfen und können. Umgekehrt wird der Begriff des *Kampfes* positiv definiert als „spezifischer Beitrag in der Kraft des Evangeliums [...] die Wurzel der Übel zu erkennen, sich um das Bündnis mit allen Menschen guten Willens zu bemühen, den Willen Gottes zu begreifen und ihn zu tun“, und umgekehrt verworfen, sofern es sich bei diesem *Kampf* um wirkungslose „ohnmächtige Versuche der Bannung, der Beschwörung“ (Bassarak 1975: 11–12) handeln sollte. Ganz konkret werden dann wiederum die Ziele dieses *Kampfes* „um den rechten Platz des Christen in den Auseinandersetzungen der heutigen Welt“ (15) folgendermaßen ausformuliert:

Der Gemeinde [in Afrika, J.G.] in der revolutionären Situation ihrer Gesellschaften den Weg aufzeigen

Gottes Ziel mit seiner auch und gerade in den Veränderungen geliebten Welt nicht aus dem Auge verlieren

Stellung in dem weltweiten Ringen um Gerechtigkeit und Frieden zu nehmen

Parteilich werden und – einmal auf die Parteilichkeit des Wortes Gottes gestoßen – den Gemeinden Rechenschaft ablegen von der Gestalt der Liebe, zu der uns der Glaube an Christus heute drängt

Fröhliches Ja zu der sozialistischen Entwicklung [der] Gesellschaft

Engagement für den Frieden und für die Einheit des Volkes Gottes

Ökumenische Einheit und weltweiter Frieden

(Bassarak 1975: 15–19)

Aus der Gegenüberstellung der *Kampf*-Rhetorik mit den allgemeinen Zielen dieses *Kampfes* erhellt, dass Bassarak die theologische Fachsprache in den Dienst seiner und der von ihm als loyalem sozialistischem Staatsbürger mitgetragenen politischen Ideologie stellt und ihr somit ihre wissenschaftliche Objektivität entzieht. In der christlich-theologischen Terminologie relevante ‚Leitwörter‘ wie *Frieden*, *Gerechtigkeit*, *Liebe*, *Glauben*, *Volk Gottes* usw., die definitorisch im theologischen Diskurs im Allgemeinen durch die neutestamentliche Botschaft festgelegt sind, werden durch Parallelverwendung semantisch mit den

„Fahnenwörtern“ der sozialistischen Ideologie gleichgesetzt, die ihrerseits politisch eindeutig und monosemisch definiert sind. Dadurch wird die theologische Fachsprache zu einer politischen Hilfterminologie umfunktioniert und riskiert den Verlust ihrer begrifflich-definitiven, wissenschaftlichen Autonomie. Dabei wird mit der „Parteilichkeit des Wortes Gottes“ eine politische Parteilichkeit des Christen im Sinne eines „Ja[s] zu der sozialistischen Entwicklung [der] Gesellschaft“ gerechtfertigt.

Ähnlich verfährt Heinrich Fink, der ebenso wie Gerhard Bassarak über Jahrzehnte Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit und aktiv an der Überwachung und Bespitzelung von Mitbürgern, Kollegen und Studenten beteiligt war. Wie beispielsweise im Vorwort zu einem Sammelband über die Theologie Dietrich Bonhoeffers (Fink, Kaltenborn und Kraft 1987) erkennbar ist, geht es Fink um eine Begründung der in der DDR von staatlicher Seite propagierten Anpassung der Theologie Dietrich Bonhoeffers an das sozialistische Weltbild, der als Widerstandskämpfer gegen den Hitler-Faschismus und als Opfer des nationalsozialistischen Terrors als „Sympathisant“ einer sozialistischen Weltordnung posthum ideologisch vereinnahmt werden soll. Zu diesem Zweck verfährt Fink unter Berufung auf Bonhoeffer – aus dessen Werken er umfangreich zitiert, indem er Bonhoeffer als „Zeugen“ für die Identifikation von christlich-protestantischen Glaubensinhalten und sozialistischer Gesellschaftsdoktrin anführt – in ähnlicher Weise wie Bassarak und operiert mit sprachlichen Formeln, die jeweils parallelgesetzt und damit unter Verzicht auf differenzierende definitiven Spezifizierung synonymisiert werden. So spricht auch Fink vom „Friedenskampf“, in dem „Christen als Bürger ihrer Länder in unterschiedlichen Gesellschaftsordnungen“ engagiert seien (Fink, Kaltenborn und Kraft 1987: 7). Den Magdeburger Bischof Christoph Demke zitierend, benennt er als „Voraussetzung für die Entwicklung eines dauerhaften Friedens“, also als Kernstück dieses von ihm so bezeichneten „Friedenskampfes“, die „Überwindung des Antikommunismus in der konkreten Form des Antisowjetismus“ (7). und distanziert sich gleichzeitig von der „kirchlichen Kampfansage gegen die ‚gottlose‘ marxistische Lehre“, die sich die Kirche während der nationalsozialistischen Diktatur neben „antirevolutionärer Parteinahme“, „christliche[r] Sanktionierung des preußisch-deutschen Imperialismus“ sowie der Gutheißung des „mörderische[n] großdeutschen Machttraums“ und dessen „Verklärung durch ‚messianische‘ Züge“ habe zu Schulden kommen lassen (6–7). Neben dem so definierten *Kampf*-Begriff nimmt bei Fink das Begriffswort *Frieden* eine zentrale Position ein, wie auch der *Kampf* zumeist als *Friedenskampf*, *Kampf für den Frieden* etc. oxymorisch in Erscheinung tritt. Strauß, Haß und Harras verweisen darauf, dass „im sozialistischen Sprachgebrauch [...] der Pazifismus generell negativ eingeschätzt und offiziell als ‚bürgerliche politische Strömung und Ideologie‘ gekennzeichnet [wird], die sich

„gegen jeden Krieg [...] auch den gerechten Verteidigungs- und Befreiungskrieg‘ wende“ (1989: 282); Fix stellt in Bezug auf die öffentlichen Diskurse in der DDR entsprechend fest, dass „der Gebrauch von *Frieden* und *Wahrheit* im kirchlichen Kontext [...] nichts mit den marxistisch-leninistisch geprägten Kategorien zu tun [hatte], sondern [...] Dimensionen [eröffnete], die über Politisch-Ideologisches weit hinausgingen“ (2013: 513). Im 1974 in Leipzig erschienen „Philosophischen Wörterbuch“ wird der Begriff *Frieden* aus sozialistischer, staatsideologischer Sicht dementsprechend folgendermaßen definiert:

Ist der Krieg eine gesetzmäßige Erscheinung der Klassengesellschaft und folglich ein Ziel der Bestrebungen der Ausbeuterklassen zur Sicherung und Erweiterung ihrer Macht, so ist der Frieden eine gesetzmäßige Erscheinung des Kommunismus und Ziel des Kampfes der Arbeiterklasse. (Klaus und Buhr 1974: 429)

Wenn Fink vor diesem Hintergrund von „Christen mit klarer Friedensposition“, „Herausforderung zum Friedensengagement“, „Friedensarbeit [...] die Zusammenarbeit mit anderen, sogar nichtchristlichen Friedensbewegungen [erfordert]“, spricht, zeigt sich, dass der Begriff *Frieden* für ihn einen politischen Hochwertbegriff im Sinne der staatsideologischen Definition darstellt, der zufolge *Frieden* begrifflich der kommunistischen Gesellschaftsordnung zugeordnet wird, während der Begriff *Krieg* semantisch dem Vokabular der kapitalistischen Klassengesellschaft angehört. Ausdrücke aus den Wortfeldern des *Krieges*, des *Kampfes*, der *militärischen Auseinandersetzung* sind demnach, sofern sie in ‚sozialistisch-kommunistischen‘ Diskursen Verwendung finden und auf den Aufbau der sozialistischen Gesellschaftsordnung bezogen sind, positiv konnotiert, da sie dem *Frieden* als „Ziel des Kampfes der Arbeiterklasse“ untergeordnet sind. Umgekehrt wird der *Friedens*-Begriff, der in Diskursen der ‚kapitalistischen Klassengesellschaft‘ auftaucht, ein antagonistischer Schein-Hochwertbegriff zur Verhüllung und Verharmlosung ‚imperialistischer und ausbeuterischer‘ Zwecke. In diesen fachsprachlich-semantischen Kontext sind Äußerungen wie etwa die folgende einzuordnen:

Bonhoeffer wußte, daß überall da, wo Friede nur als religiöses Prinzip verkündet wird, reale Kriegsgefahr verschleiert, christliche Friedenskräfte gespalten oder sogar gelähmt werden. Welche unheilvolle Rolle Theologie und Kirche zumindest in der europäischen Geschichte bei der Rechtfertigung von Krieg und Verhinderung von Revolution gespielt haben, ist deutlich. (Fink, Kaltenborn und Kraft 1987: 8)

Hier wird auf die inkriminierte Verwendung des Begriffswortes *Frieden* seitens der gegnerischen ‚Klassengesellschaft‘ angespielt, in der *Frieden* auch in der Politik im rein religiösen und damit stigmatisierten pazifistischen Sinn verwendet werde. In seiner eigenen ideologisch adaptierten theologischen Terminologie ist der Friedensbegriff dagegen ein politischer Kampf- oder Fahnenbegriff, der in

theologische Diskurse integriert wird, wodurch letztere mehr oder weniger offensichtlich sprachlich und terminologisch in politisch-ideologische Dienste gestellt werden. Das wird aus einigen weiteren, hier beispielhaft zitierten Aussagen deutlich:

- (1) Wenn Kirchen sich für Frieden wirklich ernsthaft engagieren und in Zusammenarbeit mit anderen in der gefährdeten internationalen Lage auch wirklich positive Veränderungen erreichen wollen, so muß die Friedensfrage mit der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit verbunden sein.
- (2) Weil aber der Friede mit dem jeweils konkreten Staat, der Wirtschaft und dem sozialen Leben zusammenhängt, kann die Kirche sich nur dann wirksam für den Frieden einsetzen, wenn sie Sachkenntnis hat. [...] Somit sind der einzelne Christ sowie eine Kirche, die sich diesen Fragen gar nicht erst stellen, unbußfertig.
- (3) [...] er [Bonhoeffer, J.G.] [sieht] die Sowjetunion an den Kriegsvorbereitungen nicht beteiligt, sondern vielmehr durch sie bedroht [...]. Er fordert die Kirche auf, nicht gegen, sondern gemeinsam mit der Sowjetunion das drohende Völkermorden zu verhindern. Noch mehr: Er sagt ausdrücklich, daß die Friedensbereitschaft der Sowjetunion die immer noch unentschlossenen Kirchen zum Nachdenken bringen müsse.
- (4) Es geht uns um verantwortliche Mitarbeit für den Frieden unter neuen gesellschaftlichen Bedingungen. Und wir wollen diese Erfahrungen aus einem sozialistischen Land [...] in die ökumenische Friedensverantwortung der Kirchen einbringen.
- (5) Der Theologe Bonhoeffer wird auf den Sockel gehoben, aber der antifaschistische Widerstandskämpfer zugleich vom Sockel gestürzt. Eine andere Versuchung, Bonhoeffers Erbe preiszugeben, ist gegenwärtig dort gegeben, wo Bonhoeffer sogar für die Ziele eines bürgerlichen Neo-Konservatismus reklamiert wird. [...] Gilt es doch, gut unterscheiden zu lernen, wo Kirchen sich in gottlosen Bindungen verstricken oder wo sie heute eine Koalition der Vernunft wagen.
- (6) Kritisches Nachdenken über den Krieg hat in unseren Kirchen überhaupt erst spät nach dem Abwurf der amerikanischen Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki begonnen. [Meine Hervorhebungen in den Zitaten (1)–(6), J.G.]
(Fink, Kaltenborn und Kraft 1987: 12–18)

Der *Friedens*-Begriff und Komposita mit *Frieden*- als Modifikator, wie „Friedensfrage“ (1), „Friedensbereitschaft“ (3), „Friedensverantwortung“ (4), erscheinen syntaktisch und semantisch jeweils ausschließlich in Verbindung mit eindeutig terminologisch im Hinblick auf die sozialistische Staatsideologie konnotierten Attribuierungen, darunter „soziale Gerechtigkeit“ (1), „Staat“ (2), „Sowjetunion“ (3), „sozialistisches Land“ (4), während *Krieg* als Schlüsselbegriff für das gegnerische Lager eingesetzt wird, wenn der Begriff etwa im syntaktisch-semantischen Umfeld von „amerikanischen Atombomben“ und deren Abwürfen über Japan auftaucht (6). Auf diese Weise mutiert der theologische Fachtext zu einem theologisch kaschierten politischen Pamphlet, bei dem das obligatorische Lagerdenken nahtlos

in die theologisch-religiöse Sphäre übertragen wird. Parallel werden dem so identifizierten *Friedens*-Lager Hochwertbegriffe wie „antifaschistischer Widerstand“ (5), „(kritisches) Nachdenken“ (3, 6), „positive Veränderungen“ (1) sowie „Koalition der Vernunft“ (5) zugeordnet. Mit letzterem Ausdruck soll eine Brücke zwischen aufklärerischem Rationalismus und einer verstandesgesteuerten christlichen Religiosität geschlagen werden. Tatsächlich tauchen ähnliche Konstellationen auch in anderen theologischen Texten auf, so bei Hanfried Müller als „Koalition der Vernünftigen“, bezogen auf eine politisch-theologische Einheitsbewegung gegen die westliche Aufrüstungspolitik (Müller 1987: 61). Der „Koalition der Vernunft“ steht auf der Gegenseite neben einem „bürgerlichen Neo-Konservatismus“ (5), der Bonhoeffers Theologie für seine Zwecke zu missbrauchen sich anschicke, neben „drohende[n] Völkermorden“ (3) und „gottlosen Bindungen“ (5) erstaunlicherweise auch der vom ‚Klassenfeind‘ auf seine Eigenschaft als „Theologe“ reduzierte Bonhoeffer gegenüber (5). Tatsächlich scheint die fachsprachliche ‚Einbürgerung‘ theologischer Aussagen in präskribierte politisch-ideologische Perspektivierungen so weit zu reichen, dass eine Verengung wissenschaftlicher Diskurse auf die ‚reine‘ theologische Lehre einer, wie Fink es ausdrückt, „Verstrickung in gottlose Bindungen“ gleichzukommen droht.

Bestätigt wird dieser Ansatz in der theologischen Fachsprachenverwendung in einem Aufsatz des Berliner Theologen Hanfried Müller zu Bonhoeffers Theologie, wobei dieser den Begriff der *Freiheit* als Schnittpunkt christlicher Eschatologie und sozialistischer Heilsverheißung in den Mittelpunkt seiner Reflexionen stellt. Bonhoeffers Theologie habe, so Müller, „viele befreit und befreit noch immer viele im Kampf gegen Faschismus und Imperialismus“ (Müller 1987: 47); sie sei „eine Theologie, die im Prozeß der Befreiung entsteht. [...] Sie führt [...] nicht zu einer *Theologie* oder religiösen Reflexion bzw. Interpretation, sondern zu einer nichtreligiösen und höchst säkularen *Politik* immanenter Befreiung“ (Müller 1987: 48). Tatsächlich werden die Theologie und ihre Fachsprache hier in einem paradoxen Akt der Selbstverleugnung zur Grundlage ihrer eigenen Negation umgedeutet, wenn als semikausale Konsequenz eine „nichtreligiöse und höchst säkulare“ Politik aus ihr hervorgehen solle. Müller subsumiert seine ‚nicht theologische Theologie‘ dann noch einmal folgendermaßen:

In einem Freiheitskampf [...] hat Dietrich Bonhoeffer den freien Gott in einem freien Menschenleben bezeugt: frei zu einer nichtreligiösen, aber allein auf Gottes Werk in seinem Wort, in Christus, konzentrierten Theologie! Und frei zu einer nichtreligiösen, aber ganz auf das Tun des Gebotenen in dieser säkularen Welt konzentrierten Existenz! Da wurde das Reich Gottes nie zum Ziel des politischen Wirkens und zum eigenen Werk. Aber das eigene Werk und politische Wirken wurde in der Nachfolge des Menschgewordenen zum profanen Werk, bei dem es hier und heute um das Zusammenleben und den Frieden, um

Recht, Freiheit und Arbeit der Menschen füreinander geht, ohne Rücksichten und Absicherungen, frei zum Tun des Gebotenen. (Müller 1987: 60–61)

Der *Freiheitskampf* eines theologischen Wissenschaftlers wird von Müller schlichtweg und allen Ernstes zum Kampf für eine „nichtreligiöse Theologie“ und eine „nichtreligiöse Existenz“ erklärt und sein Werk zum „profanen Werk“ ohne transzendente, religiöse „Absicherungen“ umgedeutet. An dieser Stelle führt die theologische Fachsprache sich selbst ad absurdum bzw. entschlägt sich ihrer ureigenen Substanz durch logisch kaum nachvollziehbare Argumentationsketten der Selbstnegation. Wenn Theologie nach der Definition des Online-*Dudens* die „wissenschaftliche Lehre von einer als wahr vorausgesetzten (christlichen) Religion, ihrer Offenbarung, Überlieferung und Geschichte“³ ist, dann kann die negative Assertion, der zufolge Theologie in irgendeiner Weise nicht religiös sei, keinen Wahrheitsgehalt beanspruchen, wenn Theologie nicht zu einer atheistischen, bloß historischen, geistesgeschichtlichen oder philosophischen Hilfswissenschaft der materialistischen Gesellschaftsideologie umgewidmet werden soll.

9.3 Fazit

„Die Theologie stand in der Gefahr, in den [...] quasimetaphysischen Gegensatz zwischen Kapitalismus und Sozialismus hineingezogen zu werden“, stellt Hildebrandt fest (1993: 122). Fix stellt demgegenüber heraus, dass Kirche in der DDR „den Machtanspruch der SED, alle öffentliche Kommunikation zu regeln“, unterlaufen habe, „indem sie die nicht hoch genug zu schätzende Möglichkeit eines unzensierten, machtfreien öffentlichen Sprechens bot“ (Fix 2014: 502). Beide Positionen charakterisieren das Spannungsfeld, in dem sich die theologische Fachsprache in den 40 Jahren der Unterordnung und der Auseinandersetzung mit dem SED-Regime bewegen musste. Die zitierten Textbelege machen zudem den Kontrast deutlich, der zwischen der wissenschaftlichen theologischen Sprachpraxis an den staatlichen Universitäten auf der einen Seite und der kirchlichen und homiletischen Praxissprache auf der anderen Seite bestand. Erstere war nicht nur unmittelbar mit staatlicher Zensur und Einflussnahme konfrontiert, sondern ihre Repräsentanten selbst waren zu Teilen Mitarbeiter des repressiven staatlichen Spitzel- und Überwachungswesens. Letztere bot hingegen Möglichkeiten der Bildung von schwer kontrollierbaren Nischenbereichen und der Konstituierung oppositioneller Gesprächsformen. Die Fachsprache der wissenschaftlichen Theologie und der universitären theologischen Lehre sowie der akademischen

³ <https://www.duden.de/rechtschreibung/Theologie> (letzter Zugriff 20.10.2021).

Publikationspraxis in der DDR unterscheidet sich daher deutlich von der Fachsprache der konkreten Religionsausübung in Kirchen und der Kirche nahestehenden Institutionen. Während erstere, sofern sie nicht offen opportunistisch auftrat, zumindest eine begriffliche Gratwanderung zwischen äußerlicher Loyalität, objektiver Sachlichkeit und mit maximaler Diskretion vorgetragener Abweichung von ideologischen Gesellschaftsdoktrinen vornehmen musste, konnte letztere, wenn auch in begrenztem Umfang und unter stetigem Risiko, eine Sprache der behutsamen freien Meinungsäußerung oder zumindest der vieldeutigen und für Eingeweihte entschlüsselbaren, für die staatliche Kontrolle jedoch schwer zu deutenden kritischen Mehrfachadressierung pflegen.