

HEINRICH BÖLL STIFTUNG
DEMOKRATIE



Augustiner
in Erfurt



eebi
THÜRINGEN

Heinrich-Böll-
Stiftung
Thüringen e.V.



KATHOLISCHES FORUM
IM LAND THÜRINGEN
Akademie des Bistums Erfurt



BAND 68

Demokratie und Wahrheit

Über das theologische und politische Vermächtnis von Wolfgang Ullmann

Herausgegeben von der Heinrich-Böll-Stiftung; in Zusammenarbeit mit Heinrich-Böll-Stiftung Thüringen, Evangelische Erwachsenenbildung Thüringen, Katholisches Forum Thüringen und Augustiner in Erfurt

DEMOKRATIE UND WAHRHEIT

**HEINRICH BÖLL STIFTUNG
SCHRIFTEN ZUR DEMOKRATIE
BAND 68**

Demokratie und Wahrheit

Über das theologische und politische Vermächtnis
von Wolfgang Ullmann

Herausgegeben von der Heinrich-Böll-Stiftung

**In Zusammenarbeit mit Heinrich-Böll-Stiftung Thüringen, Evangelische Erwachsenenbildung
Thüringen, Katholisches Forum Thüringen und Augustiner in Erfurt**



Diese Publikation wird unter den Bedingungen einer Creative-Commons-Lizenz veröffentlicht:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de> Eine elektronische Fassung kann heruntergeladen werden. Sie dürfen das Werk vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen. Es gelten folgende Bedingungen: Namensnennung: Sie müssen angemessene Urheber- und Rechteangaben machen, einen Link zur Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden. Diese Angaben dürfen in jeder angemessenen Art und Weise gemacht werden, allerdings nicht so, dass der Eindruck entsteht, der Lizenzgeber unterstütze gerade Sie oder Ihre Nutzung besonders. Nicht kommerziell: Sie dürfen das Material nicht für kommerzielle Zwecke nutzen. Keine Bearbeitungen: Wenn Sie das Material remixen, verändern oder darauf anderweitig direkt aufbauen, dürfen Sie die bearbeitete Fassung des Materials nicht verbreiten.

Demokratie und Wahrheit

Über das theologische und politische Vermächtnis von Wolfgang Ullmann

Band 68 der Schriftenreihe Demokratie

Herausgegeben von der Heinrich-Böll-Stiftung

In Zusammenarbeit mit Heinrich-Böll-Stiftung Thüringen, Evangelische Erwachsenenbildung Thüringen, Katholisches Forum Thüringen und Augustiner in Erfurt

Gestaltung: feinkost Designnetzwerk, C. Mawrodiew (basierend auf Entwürfen von State Design)

Druck: ARNOLD group, Großbeeren

Titelphoto: © Detlev Konnerth - IMAGO

ISBN 978-3-86928-261-9

Die in dieser Publikation vertretenen Positionen sind nicht zwangsläufig die der Stiftung.

Bestelladresse: Heinrich-Böll-Stiftung, Schumannstr. 8, 10117 Berlin

T +49 30 28534-0 **F** +49 30 28534-109 **E** buchversand@boell.de **W** www.boell.de

INHALT

Vorwort und Einleitung	7
Peter Skyba Wolfgang Ullmann – Stationen eines politischen Lebens	13
Fabian Sieber Thomas Müntzer und politische Praxis: Begegnung von Theologie und Politik bei Wolfgang Ullmann	31
Tine Stein Ullmanns Engagement für eine Verfassung in Deutschland und die Europäische Grundrechtecharta	43
Interview Tine Stein im Gespräch mit Ulrich K. Preuß	48
Annemarie Franke Wolfgang Ullmann und Kreisau	61
Jakob Ullmann Bewahrung der schöpfung als theologischer auftrag und aufgabe der kirche	69
Martin Borowsky Eigene Rechte der Natur – ein Weg aus der Klimakrise	85
Julene Jäger Die Stunde des Runden Tisches, die Stunde der Kirche	92
Fabian Jaskolla Das verbindende Potenzial der Ökologie – Hans Jonas' Prinzip Verantwortung	98
Daniel te Vrugt Demokratie und Wahrheit im digitalen Zeitalter	103
Die Autorinnen und Autoren	107

VORWORT UND EINLEITUNG

Die vorliegende Publikation basiert auf Beiträgen der Tagung «Demokratie und Wahrheit – Das theologische und politische Vermächtnis von Wolfgang Ullmann weiterdenken», die vom 9. bis 11. Februar 2022 im Haus Dacheröden in Erfurt stattfand.

Bevor die Veranstaltung im Februar 2022 endlich stattfinden konnte, war sie mehrmals verschoben worden. Ursprünglich war sie anlässlich des Erscheinens der von Wolfgang Ullmanns Sohn Jakob Ullmann herausgegebenen dreibändigen Dogmatik im Frühjahr 2020 geplant gewesen.¹ Die Corona-Pandemie vereitelte das Vorhaben – wie auch 2021, als wir den 30. Jahrestag der Vorstellung des Verfassungsentwurfes des Kuratoriums für einen demokratisch verfassten Bund deutscher Länder in der Frankfurter Paulskirche zum Anlass nehmen wollten.

So entstand aus den verschiedenen Anlässen und durch ein gutes Maß Beharrungsvermögen aller anfangs Beteiligten – auch der Referentinnen und Referenten! – das Programm der Tagung in Dacheröden.

Rückblickend erscheinen diese drei Tage intensiven Gesprächs wie eine Insel – die Teilnehmenden waren dankbar, dass sie trotz hoher Covid19-Inzidenzen «analog» stattfinden konnte. Nur zwei Wochen später überfiel Russland die Ukraine.

Warum war uns die Würdigung des theologischen und politischen Vermächtnisses eines Kirchenhistorikers, Pfarrers, Verfassungsrechtlers und Politikers so wichtig, der heute kaum noch bekannt ist?

Wolfgang Ullmann (1929–2004) gehörte zu den Mitbegründern der Bürgerbewegung «Demokratie Jetzt» und brachte in deren Programmatik sein Wissen und seine Einsichten aus der jüngsten deutschen Geschichte ein, wie beispielsweise die Ideen des Kreisauer Kreises für ein Deutschland nach dem Ende der Naziherrschaft.

Als Minister ohne Geschäftsbereich in der Modrow-Regierung, als Bundestags- und später Europaabgeordneter für Bündnis 90/Die Grünen war er maßgeblich an der Initiierung einer gesamtdeutschen Verfassungsdiskussion beteiligt. Sein Bestreben ging dahin, Spaltungen zu überwinden: zwischen Ost und West, aber auch zwischen Kulturen und Religionen. Nach seinem Willen sollten Volksbegehren und Volksentscheid im Grundgesetz verankert werden. Als Europaabgeordneter beteiligte er sich an der Formulierung der EU-Grundrechtecharta und der EU-Verfassung.

1 Wolfgang Ullmann: *Εἷς ὁ Θεός* – Der eine Gott: Die Geschichte von Dogma und Bekenntnis der Kirche, 3 Bd., hrsg. von Jakob Ullmann, Würzburg 2020.

Einige Ideen, die im deutsch-deutschen Vereinigungsprozess Geschichte machten, gehen auf Wolfgang Ullmann zurück, auch wenn sie in ihrer Umsetzung manchmal ins Gegenteil verkehrt wurden wie beispielsweise die Errichtung einer Treuhandgesellschaft: Aus den ursprünglich beabsichtigten «Anteilsrechten der Bürger mit DDR-Staatsbürgerschaft am Volkseigentum der DDR» wurden schließlich Schuldscheine, zu deren Löschung das Volkseigentum an meist westdeutsche Unternehmer verscherbelt wurde.

Wolfgang Ullmann selbst gibt im Blick auf Politik zu bedenken: «Politik ist nicht ein Handwerk neben anderen, sondern Politik ist die Sache aller erwachsenen Bürger und Bürgerinnen.» Und: «Politische Fragen sind im Kern Rechtsfragen. Und die Macht darf nur dazu da sein, dem Recht zum Durchbruch zu verhelfen.»²

Nicht zuletzt brachte Wolfgang Ullmann – zusammen mit anderen Protagonistinnen und Protagonisten der DDR-Bürgerbewegungen – einen anderen «Wind» in die politischen Debatten ein. Elisabeth Weber, die ab Februar 1990 im Auftrag der grünen Bundestagsfraktion im Berliner «Haus der Demokratie» die Bürgerbewegungen beim Wahlkampf unterstützte, schreibt in ihren Erinnerungen: «*Demokratie Jetzt* vereint ein ganz anderes Milieu aus der DDR, das ich so gar nicht mehr erwartet hatte. Mit Achtung und fast Rührung lerne ich Personen wie Fischbeck, Michael Bartoszek, Konrad Weiß und Ullmann kennen. [...] Ihre Geradheit stützt sich auf bildungsbürgerlich-christliche Werte. [...] In *Demokratie Jetzt* gibt es eine Kultur der Höflichkeit, des Siezens, des intellektuellen Gesprächs, der Achtung von gesellschaftlichen Umgangsformen, von der ich langsam verstehe, wie tief entgegengesetzt sie dem Stasi-System war, wie sehr sie auch Schutz gegen das Stasi-System bot.»³

Die Studierenden an den kirchlichen Hochschulen in Naumburg und Berlin erlebten in den Vorlesungen von Wolfgang Ullmann, ihrem Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte, was in der engen DDR-Gesellschaft unerhört erschien: sie konnten einem Universalgelehrten beim Denken und Reden zusehen und lernen von ihm, dass man nie im Leben davon überzeugt sein darf, schon genug zu wissen oder verstanden zu haben. Wolfgang Ullmann verkörperte in seiner Person, was er in einem Aufsatz über die geschichtsphilosophischen Thesen von Walter Benjamin lobte: Gelehrsamkeit als eine «auf Urteilsicherheit begründete Erfahrung». Sie ist zu unterscheiden vom «abgefeimten Bescheidwissen», «das seinen höchsten Ruhm darin sucht, es mit der Informiertheit jedes Tageblatts aufnehmen zu können».⁴

Ullmann war Querdenker, Ideengeber und Wegbereiter des Dialogs: nicht nur als Politiker, sondern als Theologe, Seelsorger und Geisteswissenschaftler.

2 Bernhard Maleck: Wolfgang Ullmann: «Ich werde nicht schweigen», Gespräche, Berlin 1991, S. 47 und 141.

3 Elisabeth Weber: Bericht über meine ersten Erfahrungen der Zusammenarbeit von Grünen und Bündnis 90, in: «Grünes Gedächtnis 2009», Heinrich-Böll-Stiftung, Berlin 2009.

4 Wolfgang Ullmann: Walter Benjamin und die jüdische Theologie, in: Michael Opitz, Erdmut Wizisla (Hg.): Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, Texte zu Walter Benjamin, Leipzig 1992, S. 96–122, S. 96.

Theologie war für ihn «Wissenschaft vom Leben». In seinem Denken befruchteten sich Theologie, Kirchen- und Verfassungsgeschichte, Seelsorge und Politik gegenseitig, seine Denk-Wege verließen ausgetretene Pfade in Theologie und Politik.

Demokratie und Wahrheit verbanden sich für Ullmann auf ganz eigenwillige Weise. Wahrheit war für ihn nichts vorrangig Erkenntnistheoretisches, sondern *das* Zentrum seines Glaubens, keine Sache, sondern Subjekt: Er erklärte es 2002 mit einem Bezug auf den Vers: «Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben» des Johannesevangeliums (Joh 14, 6). «Die Wahrheit ist nicht etwas, sondern jemand. [...] Platon hat einmal sinngemäß gesagt: Der Vorgang der Erkenntnis lässt sich nicht schriftlich fixieren. [...] Wir können ihn lediglich vollziehen. Was damit zusammenhängt, daß er die Gestalt eines Blitzes hat. Wir haben die Wahrheit nicht, schon gar nicht wie den sprichwörtlichen Stein des Weisen in der Tasche; wenn überhaupt, so vollziehen wir Wahrheit, und zusammen mit ihr vollziehen wir uns.»⁵

Wolfgang Ullmann versuchte, im Václav Havel'schen Sinne in der Wahrheit zu leben, und das oft genug gegen Widerstände, Spott und Unverständnis. Davon zeugten die Videodokumente seiner Reden in der Volkskammer.

Mit seinem aus dem Glauben gewonnenen Wahrheitsbegriff verband sich auch Ullmanns Demokratieverständnis. Das konnte er ganz einfach ausdrücken, zum Beispiel mit einem Verweis auf die Bedeutung, die die Bergpredigt für ihn als Politiker hatte: «Ein Regierungsprogramm ist sie natürlich nicht, und will sie auch nicht sein. Aber sie ist die Magna Charta der christlichen Ethik der Nachfolge. Wenn ich als Christ Politiker bin, dann gilt diese Magna Charta mit ihren Imperativen auch für mich. Es wird dann immer der nötigen Weisheit bedürfen, wie man dieser Magna Charta gehorsam wird. Aber ich denke, es ist durchaus wichtig für einen Politiker, im Sinne zu behalten, dass die Armen der Maßstab sind und dass die Sanftmütigen das Erdreich besitzen werden und nicht diejenigen, die mit allen möglichen antihumanen Waffen gerüstet sind.»⁶

Diese Grundüberzeugung fand ihren Ausdruck gleichermaßen in Ullmanns Einsatz als *Christ* für den Konziliaren Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung wie auch in seinem Engagement als *Politiker* für Verfassungen, Basisdemokratie, für mehr Gerechtigkeit und für Abrüstung. Und das nur scheinbar naiv – oft wurde ihm das vorgeworfen –, sondern mit einem immensen Gelehrtenwissen. Wie er das tat, beschrieb 2006 sein Schüler Christian Löhr: Ullmann nutzte sein Wissen und seine Erfahrung dazu, «die gegenwärtigen Probleme [...] an ihren oft entlegenen Ursprungsorten und -zeiten zu diskutieren und die Ergebnisse dieser Diskussion dann in die Gegenwart zu transportieren,

5 Aus: Wolfgang Ullmann: «Was heißt und zu welchem Ende studiert man Theologie», Vortrag von 2002, dokumentiert hier: www.linksnet.de/artikel/18920.

6 Bernhard Maleck, a.a.O., S. 62f.

um die Probleme entweder zu lösen oder zumindest einen Weg zu ihrer Lösung aufzuweisen.»⁷

Diese Wechselbeziehung wollten wir auch auf unserer Veranstaltung sichtbar und hörbar machen. Dies geschah zunächst in der biografischen Einführung von Peter Skyba. Danach kommt Fabian Sieber darüber zu Wort, wie der Reformator Thomas Müntzer das politische Denken von Ullmann mitgeprägt hat. Jakob Ullmann stellt anhand der Schöpfungstheologie seines Vaters dar, wie Ullmanns Engagement für den konziliaren Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung seiner politischen Programmatik die Richtung gab.

Ziel der Tagung war es außerdem, Ullmanns politisches Vermächtnis nicht nur zu erinnern, sondern auch in der jetzigen Situation weiter zu denken. Ullmann hat weit hinein in das dritte Jahrtausend gedacht und manches globale Problem schon in den Achtzigern des vorigen Jahrhunderts vorausgesehen. Als Christ und Theologe setzte er sich für das Recht aller Bürgerinnen und Bürger ein, über die Grundlagen und Rahmenbedingungen ihres Zusammenlebens durch eine Verfassung zu entscheiden. Höchst aktuell war in einer sich in Partikularismen aufspaltenden Welt Ullmanns Bestehen auf Universalität, wie sie sich in der universalen Geltung der Menschenrechte ausdrückt. Daran wollten wir anknüpfen und fragten: Wie können wir heute mit Wolfgang Ullmanns Blick, der weit in die Geschichte zurückreicht, unsere gegenwärtige Welt besser verstehen, und was können wir von ihm angesichts der Herausforderungen in Politik und Gesellschaft, aber auch in Theologie und Kirche lernen?

Das in der Publikation dokumentierte Gespräch von Tine Stein mit Ulrich K. Preuß stellte Ullmanns Engagement für eine Verfassung in Deutschland und die Europäische Grundrechtecharta ins Zentrum. Dabei zeichneten sie auch die Etappen seines politischen Engagements deutlich nach. Ullmann, der für «Demokratie Jetzt» am Runden Tisch saß, beteiligte sich sowohl am Verfassungsentwurf des Runden Tisches als auch nach 1990 am Verfassungsentwurf des Kuratoriums für einen demokratisch verfassten Bund deutscher Länder. Im Bundestag war er Mitglied des Verfassungsausschusses. Im Europaparlament wirkte Ullmann auf eine Europäische Menschenrechtscharta hin. Die beiden Gesprächspartner diskutieren auch die Folgen der verhinderten Verfassungsgebung im Prozess des Beitritts der DDR nach §23 GG. Eine Fülle persönlicher Erfahrungen macht ihr Gespräch lebendig.

Annemarie Franke, im Aufsichtsrat der Stiftung Kreisau für Europäische Verständigung und langjährige Leiterin der Gedenkstätte der Stiftung Kreisau, berichtet über Ullmanns Engagement für das Neue Kreisau und über den Einfluss der Kreisauer auf Ullmanns politische Agenda.

Das Zukunftspotenzial des Ullmann'schen Denkens illustriert beispielhaft der Beitrag von Martin Borowsky, Richter am Landgericht Erfurt und selbst an der

7 Christian Löhr: Von der Lust an der Erkenntnis aus dem Glauben und der Gabe, diese Lust zu lehren. Wolfgang Ullmann zum Gedenken und uns allen zum Weiterdenken, in: Stimmstein 11: «Hört auf, euch zu fürchten», Ein Andenken an Wolfgang Ullmann, Mitteilungsblätter 2006 der Eugen Rosenstock-Huessy-Gesellschaft, S. 44.

Ausarbeitung der EU-Grundrechtecharta im Jahr 2000 und heute an der Entwicklung von Eigenrechten der Natur beteiligt. Er referierte über den Stand der Debatten in Sachen «Rechte der Natur» aus juristischer Sicht.

All dieses Nachdenken umkreist eine Ahnung, die Wolfgang Ullmann bereits in den 1990er Jahren formulierte: «Solange es politisch nicht gelingt, nördliche und südliche Hemisphäre und die sie bewohnenden Völker zu einem Handeln im gemeinsamen Interesse aller betroffenen Menschen zusammenzuführen, wird die Grundlagenkrise des Staates auch in den sogenannten entwickelten Ländern nicht überwunden werden können, sondern sich ständig vertiefen.»⁸

An der Tagung nahmen Stipendiatinnen und Stipendiaten des Studienwerkes der Heinrich-Böll-Stiftung teil. Sie hatten mit ihren Abschlussstatements am Ende der Tagung das letzte Wort. Drei von ihnen – Julene Jäger, Daniel de Vrugt und Fabian Jaskolla – formulierten ihre persönlichen Einsichten und weitergehende Gedanken in den Beiträgen, die Sie am Ende der Publikation finden. Alle Texte hier gehen auf die Vorträge der Tagung zurück, die Redeform wurde im Wesentlichen beibehalten.

Am Ende möchten wir uns bei allen bedanken, die uns bei der Tagung und der Publikation unterstützt haben: Das sind neben den genannten Autorinnen und Autoren der Beiträge die Kolleginnen und Kollegen der Thüringer Heinrich-Böll-Stiftung und der Bundesstiftung sowie des Studienwerkes; die Evangelische Erwachsenenbildung Thüringens; Niklas Wagner vom Katholischen Forum im Land Thüringen; Pater Jeremias Kiesel OSA von den Augustinern in Erfurt; Edith Müller, Weggefährtin von Ullmann im Europaparlament, mit ihrem Verweis auf die Initiative zur Fortschreibung der EU-Grundrechtecharta durch die Stiftung «Jeder Mensch»; das Deutsche Rundfunkarchiv, das uns das Videomaterial von Ullmanns Volkskammer-Reden zur Verfügung stellte; Bettina Gaus und Torsten Metelka – beide sind nicht mehr am Leben – für die Freigabe des Gaus-Interviews mit Wolfgang Ullmann vom 24.6.1991 bzw. eines Fotos von Tina Bara und wichtige Beratung. Und nicht zuletzt bei den Tagungsteilnehmenden, die uns ermutigt haben, das Vorhaben nicht aufzugeben.

Dorothea Höck, Stefan Kratsch und Fabian Sieber

8 Wolfgang Ullmann: Weltorganisation und Menschheitsperspektive, in: ders. Zukunft Aufklärung. Eine Bestandsaufnahme nach dem Ende der Utopien, KONTEXTverlag Berlin 1995, S. 105.

Wolfgang Ullmann – Stationen eines politischen Lebens

Die Erinnerung an Wolfgang Ullmann hat sich in einer sehr kurzen Phase ins Gedächtnis einer Generation eingebrannt – und zwar der Generation, die ihn während der Friedlichen Revolution und der Phase der deutsch-deutschen Vereinigung kennengelernt hatte. Dazu musste niemand an Demonstrationen gegen die SED-Herrschaft oder an politischen Versammlungen der Bürgerbewegung teilnehmen, denn 1990 war der Bürgerrechtler ständig präsent auf den Bildschirmen in den Wohnzimmern der DDR. Die Liveübertragungen der Sitzungen des Runden Tisches, die Wolfgang Ullmann mit seinem aktiven Auftreten oft prägte, hatten enorme Einschaltquoten. Und in den folgenden Jahren profilierte er sich als Bundestagsabgeordneter im langwierigen deutsch-deutschen Einigungsprozess als Vertreter ostdeutscher Belange. Spätestens aber mit seinem Einzug als Abgeordneter ins Europäische Parlament 1994 aber wurde es ruhig um Wolfgang Ullmann. Heute ist er weitgehend vergessen, lediglich Ostdeutsche im Alter von 50+ verbinden Erinnerungen mit dem Namen und dem Gesicht Wolfgang Ullmanns.

Heute sind es vor allem ehemalige Schüler des Theologen und Kirchenhistorikers sowie Mitstreiter und Weggefährten aus der Bürgerbewegung, die versuchen, sein politisches und gesellschaftliches Vermächtnis lebendig zu halten. Naturgemäß kommen damit vor allem Ullmanns aktives Engagement in der Bürgerbewegung der DDR ab Mitte der 1980er Jahre, seine Rolle in Bündnis 90 während der Friedlichen Revolution und seine Arbeit als Bundestagsabgeordneter von Bündnis 90/Die Grünen vor allem im deutsch-deutschen Einigungsprozess in den Blick. Nur wenig bekannt ist, dass Ullmann mehr als ein halbes Jahrhundert lang in unterschiedlicher Weise politisch und gesellschaftlich aktiv gewesen ist.

Wolfgang Ullmann ist als «Grenzüberschreiter» beschrieben worden.¹ Das spielt darauf an, dass er in der wissenschaftlichen und politischen Tätigkeit mutig gängige Grenzen überschritt und zu inter- und auch transdisziplinärer Arbeit fand, lange bevor die Begriffe Konjunktur hatten. Er gelangte damit zu eigenständigen und kreativen Perspektiven und Lösungen und eröffnete nicht zuletzt als Hochschullehrer seinen Schülern Horizonte. Auch als politischer Mensch ließ er sich

1 Thomas Krüger: Der Grenzüberschreiter. Zum Tode Wolfgang Ullmanns (1.8.2004), www.spiegel.de/politik/deutschland/zum-tode-von-wolfgang-ullmann-der-grenzueberschreiter-a-311216.html (10.2.2023)

durch Grenzen nicht einengen. Er vertrat aktiv seine Überzeugungen in Demokratie und Diktatur, in der Bundesrepublik und in der DDR, im vereinten Deutschland und im vereinten Europa. Es ist charakteristisch für Menschen, die in ihrem Werk bestehende oder behauptete Grenzen sprengen, dass sie kaum nach gängigen Kriterien zu etikettieren sind und sich einfacher Ein- und Zuordnung entziehen.

Der vorliegende Beitrag wirft einige Schlaglichter auf Ullmanns prägende Erfahrungen und politische Aktivitäten und soll damit Bausteine zur Einordnung seines Beitrags in Bürgerbewegung, Friedlicher Revolution und deutschem Einigungsprozess beisteuern. Sein Schwerpunkt liegt daher auf der Zeit vor dem Engagement des Kirchenhistorikers in der Bürgerbewegung.

Einem Verdacht muss an dieser Stelle vorgebeugt werden. Wenn im Folgenden einige Stationen auf Ullmanns politischem Lebensweg kurz beleuchtet und dabei auch zentrale Elemente seines Denkens und Handelns fokussiert werden, so wird damit keineswegs Ullmanns fast lebenslangem politischem Handeln vorschnell ein hohes Maß an Kontinuität unterstellt. Die Frage nach Kontinuitäten, Entwicklung und Brüchen bedarf einer differenzierteren Diskussion als sie in diesem Rahmen möglich ist. Insofern verstehen sich diese Schlaglichter als Auftakt und Beitrag zu dieser Diskussion.

Kindheit und Krise

Wolfgang Ullmann wuchs in einem kleinbürgerlich-etablierten Elternhaus in der sächsischen Provinzstadt Bad Gottleuba auf. Der Vater war als Kommunalbeamter quasi die rechte Hand des Bürgermeisters. Mit der Leitung der städtischen Bibliothek und ehrenamtlicher Arbeit in der evangelischen-lutherischen Gemeinde erwarb er Ansehen und Respekt in der kleinstädtischen Gesellschaft. Die Mutter widmete sich als Hausfrau Wolfgang und seinem jüngeren Bruder. Wolfgang suchte weniger den Kontakt zu seinen Altersgenossen am Ort. Die Familie war die wichtigste Bezugsgröße, und hier gab vor allem der Vater mit intensiver Hinwendung Impulse und Orientierung.

Der Umzug der Familie von der überschaubaren, naturnahen kleinstädtischen Lebenswelt nach Dresden verlangte 1937 von dem eher introvertierten Kind einen Neuanfang in der Großstadt. Ausweislich hervorragender Zensuren fiel ihm dies in der Schule leicht, größere Schwierigkeiten bereitete ihm aber der Kontakt zu Gleichaltrigen in der Freizeit. Vermutlich war die Suche nach sozialer Anerkennung ein Motiv für die intensive Hinwendung zur NS-Jugendorganisation. Ullmann wurde wie nahezu alle Kinder seines Alters Mitglied in Jungvolk und anschließend der Hitlerjugend. Und er war nach eigenem Bekunden nicht etwa passiver Mitläufer, sondern begeisterter und aktiver Hitlerjunge. Dieses Engagement war sicher zunächst kein Bruch mit dem elterlichen Willen, denn der Nationalsozialismus hatte längst Eingang in den Haushalt Ullmann gefunden. Ullmanns Vater hatte als kirchentreuer und deutschnationaler Protestant als Mitglied der DNVP seine Distanz zur Weimarer Demokratie ausgedrückt. 1933 hatte er wie Millionen «Märzgefallene» nach der NS-Machtergreifung die Mitgliedschaft in der NSDAP beantragt

und es noch in Gottleuba zum Scharführer der SA gebracht.² Für den Vater stand aber die NS-Kirchenpolitik im unauflösbaren Konflikt mit seiner Hochschätzung von Religion und Kirche. Und genau darüber kam es zu tiefen Spannungen zwischen Vater und Sohn. Denn Wolfgang Ullmann lehnte unter dem Einfluss der HJ alles Religiöse und Kirchliche vehement ab und widersetzte sich demonstrativ den Versuchen des Vaters, ihm beispielsweise sakrale Kunst näherzubringen. Die anfänglichen Erfolge des deutschen Eroberungs- und Weltanschauungskrieges festigten zusätzlich Ullmanns nationalistischen Fanatismus. Mit scheinbar gefestigter Weltanschauung und wachsender Selbständigkeit schien Ullmann gerade auf dem Weg, seinen Platz in der Welt zu finden, als diese seine Welt in Kaskaden zusammenbrach.

Mit den deutschen Niederlagen und mit der Kriminalisierung und Verfolgung von Teilen der bislang überhöhten deutschen Militärelite nach dem Anschlag vom 20. Juli kühlte Wolfgang Ullmanns Glauben an den Nationalsozialismus ab. Einen tiefen Einschnitt markiert der Verlust des Vaters, der trotz familiärer und vermutlich pubertätstypischer Konflikte die wichtigste Identifikationsfigur für den Jugendlichen geblieben war. 1944 erhielt die Familie die Nachricht, dass Hans Ullman nach kurzem Militärdienst an der Ostfront vermisst wurde. Weitere Informationen über seinen Verbleib und sein Schicksal blieben aus.

Nur kurze Zeit später waren es wiederholte Erfahrungen unmittelbarer Gewalt, die Wolfgang Ullmann schwer traumatisierten. Die Verheerungen der Bombenangriffe auf Dresden vom 13./14. Februar 1945 erlebte er am Folgetag bei seiner Rückkehr in die noch brennende Stadt; im März überlebte er mit Mutter und Bruder im Keller einen weiteren schweren Luftangriff, in dessen Zentrum sein Stadtviertel lag.³ Die Gewalt fand mit dem 8. Mai 1945 kein Ende. Zu Ullmanns ambivalenten Erfahrungen mit den sowjetischen Besatzungstruppen gehörten Vergewaltigungen im engen persönlichen Umfeld, deren machtloser Zeuge er wurde.⁴ Das Inferno blieb auch nach Kriegsende unmittelbar präsent. Wolfgang Ullmann wurde wie viele seiner Altersgenossen ab Mai 1945 zu Entrümmerungseinsätzen herangezogen. Konkret hieß das: harte körperliche Arbeit in der Trümmerwüste des ehemaligen Dresdner Stadtzentrums, in dem nach wie vor Leichen geborgen wurden von Menschen, die bei den Bombenangriffen in Kellern erstickt oder unter den zusammengestürzten Häusern verschüttet worden waren.

Multiple Krise oder Trauma dürften den Zustand Ullmanns in den ersten Nachkriegsjahren treffend kennzeichnen. Der Verlust des Vaters und die wiederholten Gewalterfahrungen stürzten den Teenager in tiefe Krisen. Da waren auf der einen Seite seine individuelle tiefe Erschütterung und der Verlust des emotionalen

2 Hans Ullmann: Lebenslauf, 10.7.1937, RHG, WU 21.

3 Wolfgang Ullmann: Vom unverdienten Glück der Deutschen, 15.3.1999, RHG; WU 115. Es handelte sich um einen amerikanischen Verband, der mit mehr als 400 Bombern am 2. März 1945 Dresden als Ausweichziel angriff.

4 Wenn Menschen wie verbrannte Steine aussehen. Zur Erinnerung: Friedrich Schorlemmer im Gespräch mit Wolfgang Ullmann (Auszüge aus einem Podiumsgespräch an der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt in Wittenberg am 14. Oktober 2003), in: der Freitag, 4.8.2006.

Halts im persönlichen Umfeld. Dies umso mehr, als die Mutter über Monate im Schmerz versunken nicht ansprechbar war und er mehr oder weniger auf sich gestellt blieb. Und da war auf der anderen Seite eine völlige Desorientierung. Mit dem Nationalismus und der nationalsozialistischen Ideologie hatte er zugleich auch seine Ordnungsideen zur Gestaltung menschlicher Lebensverhältnisse verloren. Hinzu kam schrittweise noch die erschreckende Erkenntnis, dass seine Familie und er selbst ja durchaus dem Nationalsozialismus gehuldigt hatten, also auf indirekte Weise in die Menschheitsverbrechen des NS-Deutschlands involviert gewesen waren. Für Ullmann war damit nicht nur sein persönliches Lebensumfeld und das Deutsche Reich zusammengebrochen, sondern die bisherigen geistigen Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens obsolet geworden. Aus vielen Schulaufsätzen und anderen Texten Ullmanns aus diesen Jahren spricht tiefste Verzweiflung und Hoffnungs- und Orientierungslosigkeit. Und auch im narrativen Rückblick betonte Ullmann den Zäsurcharakter dieser Phase – für sein persönliches Leben und für die gesellschaftlichen Verhältnisse aber auch als Epochenbruch mit transzendentaler Dimension:

«Am Vormittag des 15.02.1945 fuhr ein knapp 16-jähriger mit dem Fahrrad aus Richtung Königsbrück kommend auf das bombardierte Dresden zu, noch immer nicht willens, die wahnsinnige und zugleich kindische Hoffnung aufzugeben, die berühmte Innenstadt, eines der Symbole Europas, werde doch wohl nicht zerstört sein.

Beim ersten Blick ins Elbtal wurde er eines Schlimmeren belehrt: Die Brühlsche Terrasse hatte für immer aufgehört, der Balkon Europas zu sein. Aber noch ganz andere Dinge hatten aufgehört. Die Hitze zitterte noch über den rauchenden Resten der Häuserblöcke. Trotzdem fröstelte ihn, als er über die nur wenig beschädigte Carolabrücke fuhr. Es stand fest: Die strategisch wichtigen Elbbrücken gehörten nicht zu den Bombenzielen. Was getroffen werden sollte, war genau jenes einmalige Ensemble von Landschaft und Architektur, eines von jenen, die gute Europäer wie Winckelmann, Fr. Schlegel oder D. H. Lawrence zu erinnern pflegten, wenn sie sich vergegenwärtigen wollten, wie weit die Menschheit heimisch geworden sei auf dem Planeten Erde.

Dieses also hatte aufgehört. Daran würde man sich nie wieder erinnern können, auch nicht, wenn man Bilder aufsuchte und betrachtete. Denn jetzt war auf der Straße, von deren einziger Pracht noch soviel Breite geblieben war, daß man ungehindert zwischen Trümmern links und rechts fahren konnte, folgendes zu sehen: Ein junges Mädchen kam dem Radfahrer auf der sonst leeren Straße entgegen, die Augen mit beiden Händen bedeckt. Auch eine dieser unsinnig hilflosen Gebärden, mußte der radfahrende Junge denken, sich die Augen zuzuhalten, wo man die Hitze der zerbombten Häuser von rechts und links fühlt, Kleider und Unterkleider vom Brandgeruch durchtränkt sind. Erst einen Moment später erkannte er: Auch sein eigener Gedanke war eine solche Gebärde unsinniger Hilflosigkeit. Denn darum handelte es sich: Was er für Steine an beiden

Seiten der Straße gehalten hatte, waren alles Leichen. Also auch das hatte aufgehört, die Möglichkeit, Menschen von Steinen zu unterscheiden.»⁵

Millionen Menschen durchlebten in Europa ähnlichen Horror wie Wolfgang Ullmann; die daraus resultierenden Traumata wurden auf ganz unterschiedliche Weisen verarbeitet, blieben aber oftmals auch gänzlich unaufgelöst. Für Wolfgang Ullmann wurde das Trauma zum Ausgangspunkt einer neuen Orientierungssuche und schließlich einer zunächst tastenden Lebensplanung.

Studium in der «Frontstadt» während der Blockade Westberlins

Noch als 14jähriger hatte Wolfgang Ullmann ein naturwissenschaftliches Studium angestrebt, aber nach dem Abitur begann er 1948 das Studium der Theologie. Dieser Wechsel war weit mehr als ein Austausch der Fakultäten, er spricht für Ullmanns durch sein Trauma entstandene Skepsis gegenüber einem rein auf Logik und Rationalität beruhenden Zugang zur Welt. Hatte die vom Nationalsozialismus ins Werk gesetzte Menschheitskatastrophe nicht gezeigt, dass die Rationalität der Moderne allein nicht in der Lage ist, den gesellschaftlichen Rückfall in die gesellschaftliche Barbarei zu verhindern? Ullmann war hinsichtlich der gesellschaftlichen Entwicklung erfüllt von tiefstem Kulturpessimismus, der übrigens einherging mit einer Hochschätzung der Kultur etwa in der Musik und der Literatur.

In seiner tiefsten Krise hatte Wolfgang Ullmann nach einem Zusammenbruch Halt im Glauben gefunden und damit auch zu Religion und Kirche (zurück)gefunden. Das Theologiestudium war nun nicht primär der Versuch, seinem Glauben eine wissenschaftliche Grundlage zu geben, sondern stark motiviert durch das Interesse an ethischen Konzepten für gesellschaftliches Handeln. Zugespitzt lässt sich formulieren, dass Ullmanns Studienentscheidung auch der Suche nach Integration von Transzendenz und Gesellschaftskonzept geschuldet war.

Im Jahr 1948 immatrikulierte Ullmann sich an der Kirchlichen Hochschule in Westberlin, die starke personelle und konzeptuelle Wurzeln in der Bekennenden Kirche und ihrem Widerstandsgeist gegen die Nazidiktatur hatte. Diese Ausrichtung war allerdings für Ullmann nicht ausschlaggebend, vielmehr war die Kirchliche Hochschule quasi 2. Wahl nachdem Ullmanns Bewerbung an der Leipziger Universität abgelehnt worden war. Auffällig ist, dass er im Studium der zeitgenössischen Theologie eher aus dem Weg ging und sich vor allem Theologie und Philosophie der Spätantike und des Mittelalters widmete. Die Theologie des 20. Jahrhunderts hatte offenkundig in wesentlichen Teilen nicht die Ullmann brennend interessierenden Fragen gestellt und hielt für ihn kaum befriedigende Angebote bereit.

5 Wolfgang Ullmann: Die Staatsrechtsanforderungen der Nachkriegsgesellschaft und die Kreisauer Reformprogramme, in: Wolfgang Ullmann: Demokratie – jetzt oder nie!, Perspektiven der Gerechtigkeit, herausgegeben von Wolfram Bürger und Michael Weichenhan, München 1990, S. 115–124 zit. S. 115f.

Dass Ullmanns Wahl auf eine Hochschule im «Westen» gefallen war, hatte nachhaltige und kaum zu überschätzende Wirkung. Während er im Studium vor allem Lehrveranstaltungen von akademischen Außenseitern besuchte, erlebte er hautnah den Ost-West-Konflikt auf einem Höhepunkt des Kalten Krieges; er kam dabei unmittelbar in Kontakt mit kulturellen Aufbruchsstimmungen im Westen, die sich mit Herausforderungen aus dem sowjetischen Machtblock aktiv auseinandersetzten.

Ullmann begann sein Studium in Westberlin, als die Sowjetische Blockade die Lebensadern der Stadt systematisch abschnürte. Er selbst konnte zwar die Grenze zur Sowjetischen Besatzungszone passieren, war aber dennoch in Westberlin unmittelbar betroffen von der akuten Mangelsituation in allen Sortimenten von Nahrungsmitteln bis Heizmaterialien. Und er wurde Zeuge des gigantischen logistischen Unternehmens der Westalliierten, die mit der «Luftbrücke» die Minimalversorgung der Stadt sicherten. Sowjetische Blockade und westliche Luftbrücke stärkten in Westdeutschland den antikommunistischen Konsens und die Bereitschaft zur Westintegration und hinterließen auch bei Wolfgang Ullmann ihre Wirkung.

Für ihn war aber der Kontakt mit der zeitgenössischen westlichen Kultur nachhaltiger als die Versorgung mit Lebensmitteln. Parallel zur Luftbrücke intensivierte der Westen seine Anstrengungen, der Wirkung von kommunistischer Kultur und sowjetischem Einfluss auf Kulturschaffende und Intellektuelle im Westen entgegenzutreten. Mit erheblichen Mitteln, vor allem aus den USA, auch von der CIA, wurde eine kulturelle Gegenbewegung angestoßen, die von vielen Intellektuellen wie Theodor W. Adorno, Hannah Arendt, Heinrich Böll, Raymond Aron, George Orwell, Arthur Koestler, Thomas Mann oder Milovan Djilas mit getragen wurde. Ullmann rezipierte durch Lektüre und durch persönliches Erleben – 1950 beispielsweise als Gast beim «Kongreß für kulturelle Freiheit»⁶ – die Anstrengungen junger westlicher Intellektueller, dem sowjetkommunistischen Einfluss in der Kultur mit eigenen Positionen entgegenzutreten. Diese kraftvollen Inszenierungen westlicher Freiheitsvorstellungen hinterließen nachhaltigen Eindruck:

«West-Berlin, das war Begegnung mit Vertretern der Bekennenden Kirche und deren Bewußtsein einer legitimen Opposition gegen das kriminelle Regime der Nazis und gleichzeitig die Stadt der Luftbrücke, das Freiheitspathos der Amerikaner gegenüber der russischen Diktatur, was ich damals in einer ganz unpolitisch-emotionalen Weise übernahm. Die Amerikaner organisierten einmal einen großen Kongreß im Titaniapalast in Steglitz über kulturelle Freiheit. Für uns Studenten war es einigermassen berauschend, durch die Polizeikette vor dem Titaniapalast gehen zu dürfen und so berühmte Männer wie Art[h]ur Koestler gewaltige Reden an die Adresse der Stalinschen Kommunisten halten zu hören.

⁶ Vgl. Programm des «Kongress für kulturelle Freiheit», 26.6.1950, von Ullmann später als Notizpapier genutzt, RHG, WU 143.

Dann die Feier des Endes der Blockade im Sommer 1949 – all das habe ich in jugendlicher Naivität mitgemacht.»⁷

Als Student in Berlin wurde Ullmann Teil eines Prozesses, der häufig, aber auch missverständlich, als Westernisierung gekennzeichnet wird. Waren es in der Bundesrepublik zahlreiche Künstler, Journalisten, Politiker und Wirtschaftsfachleute, die nach USA-Aufenthalten oder nach berufsspezifischen Kontakten in den angelsächsischen Raum Medien, Wirtschaft, Politik und Kultur in Westdeutschland wichtige Modernisierungsimpulse gaben, so sollte Ullmann als einer von wenigen seine Erfahrungen in die DDR tragen.

Allerdings blieb Ullmann alles andere als ein unkritischer Adept westlicher politischer Konzepte und kultureller Strömungen. Vielmehr begegnete er gerade der bundesdeutschen Politik – insbesondere der jeweils regierenden Parteien – stets auch mit kritischer Distanz. Und auch diese Skepsis gegenüber der Realpolitik des Westens hat einen Hintergrund in Ullmanns eigenen Erfahrungen.

Studium in Göttingen und deutsch-deutsche Teilung

1950 verließ Ullmann Westberlin und setzte sein Studium im bundesdeutschen Göttingen fort. Zwar enttäuschte und frustrierte ihn das Angebot der theologischen und der philosophischen Fakultäten, auch, weil er hier wie zuvor in Berlin keine Antworten auf die ihn nach wie vor treibenden Fragen fand. Dennoch schloss er das Studium 1954 mit der Promotion ab und legte damit den Grundstein für seine spätere akademische Tätigkeit in der DDR.

Außerhalb der Universität musste Ullmann sich in Göttingen zunächst orientieren. In der städtischen Gesellschaft dominierten Anfang der 1950er Jahre konservativ-nationalistische Kräfte, von denen erhebliche Teile keineswegs mit dem Nationalsozialismus gebrochen hatten. Göttingen war zudem eine Hochburg des reaktionären studentischen Korps- und Verbindungswesens. Ullmann fand nur schwer Kontakte und gesellschaftlichen Anschluss. Seine anfangs wenig gerichteten Suchbewegungen führten ihn nach einem ebenso kurzen wie schockierenden Intermezzo in einer studentischen Verbindung zum politischen Engagement und auch zum Straßenprotest.

Zunächst sammelte Wolfgang Ullmann schmerzhaft Erfahrungen in der Auseinandersetzung mit den reaktionären Milieus der Stadt. Mit anderen Studenten demonstrierte er 1952 gegen die Aufführung eines neuen, zu Teilen in Göttingen gedrehten Films von Veit Harlan – dem Regisseur des rassistischen NS-Hetzfilms «Jud Süß». Der Protestzug traf auf den geballten Zorn und auf ungezügelte Gewalt der konservativen Studentenschaft und Göttinger Bürgerinnen und Bürger.⁸ Die Demonstranten wurden mit antisemitischen und nationalsozialistischen Parolen

7 Wolfgang Ullmann: «Vertreibung aus dem Paradies – biographische Notizen», in: Demokratie – jetzt oder nie!, S. 57–73, zit. S. 63.

8 Vgl. Ernst Böhme: Zwischen Restauration und Rebellion. Die Georgia Augusta und die politische Kultur Göttingens in den fünfziger Jahren, in: Göttinger Jahrbuch (53), 2005, S. 125–156, bes. S. 143–147.

beschimpft und bedroht. Ullmann und zahlreiche andere Demonstranten wurden körperlich angegriffen und verletzt. Es waren eben auch derartige unmittelbare Eindrücke, die Ullmann aus dem Westen mitnahm, und die seinen Verdacht jahrzehntelang wach hielten, in der Bundesrepublik sei der Ungeist des NS nach wie vor weit verbreitet.

Es waren aber nicht seine schmerzhaften Erfahrungen in Straßenschlachten, die Ullmanns Bild der bundesdeutschen Politik dauerhaft eintrübten. Viel nachhaltiger wirkte hier die Deutschlandpolitik der Regierung unter Bundeskanzler Konrad Adenauer. In Ullmanns Göttinger Jahre fällt einer der heißesten politischen Konflikte in der alten Bundesrepublik. Streitpunkt waren das Ob und das Wie der militärischen und politischen Westintegration der Bundesrepublik und die möglichen Konsequenzen für die beiden deutschen Staaten. Adenauer verstand eine rasche Integration in die westlichen Strukturen als unabdingbare Voraussetzung für eine erfolgsversprechende Politik der Wiedervereinigung. Dagegen stand die Befürchtung erheblicher Teile des politischen Establishments, eine enge Bindung an die Westmächte würde in der Ost-Westkonfrontation des Kalten Kriegs eine Annäherung unmöglich machen und die deutsche Spaltung auf Dauer stellen. Für Ullmann war die Frage der deutschen Einheit der Anstoß, sich erstmals politisch zu organisieren. Er trat der Gesamtdeutschen Volkspartei bei. Die kleine und kurzlebige Partei, lehnte Westbindung, militärische Aufrüstung und auch die Politik der Regierung Adenauer gegenüber der DDR strikt ab. Sie plädierte vielmehr dafür, beide deutsche Staaten aus den im Kalten Krieg entstehenden Bündnissystemen in Ost und West auszunehmen und so die Option einer deutschen Verständigung offen zu halten: «[...] Ich war damals wegen der deutschen Einheit in Opposition zur Adenauer-Regierung. Diese Auseinandersetzung hat mich zu einem politisch denkenden Menschen gemacht. Ich kam dann 1954 mit der politischen Meinung in die DDR zurück: Die Tatsache, daß dieses tyrannische und antidemokratische Regime der SED so konsolidiert ist, das verdanken wir Adenauers Westpolitik.»⁹

Bei seiner Rückkehr in die DDR saß Ullmann zwischen zwei politischen Stühlen. Bei aller Distanz zur Parteidiktatur in der DDR teilte er keineswegs die Haltung vieler seiner Landsleute, die ihre Hoffnung auf ein Ende der deutsch-deutschen Teilung mit Bundeskanzler Adenauer verbanden.

Pfarrer auf dem Land im Klassenkampf

Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass Wolfgang Ullmann nur wenige Jahre später in der DDR vorgeworfen wurde, er betreibe in der DDR das Geschäft des «räuberischen Militarismus» Westdeutschlands. Tatsächlich saß Ullmann mit seiner Haltung zwischen den Stühlen, zwischen Ost und West, als er nach der Promotion 1954 wieder in die DDR zurückkehrte: er ließ sich in dem zunehmend polarisierten und radikalisierten Konflikt zwischen beiden deutschen Staaten von keiner Seite vereinnahmen, sondern bestand auf seinen kritisch-distanzierten

⁹ Bernhard Maleck: Wolfgang Ullmann: «Ich werde nicht schweigen», Berlin 1991, S. 25f.

Positionen. Für einen Geistlichen in der DDR hieß das nichts weniger als eine permanente, konfliktreiche und riskante Selbstbehauptung im Spannungsverhältnis mit staatlichen Behörden und Organen.

Ullmann übernahm 1955 eine Pfarrei in Colmnitz in der ländlichen Provinz Sachsens, in einem Zeitabschnitt, in dem der SED-Staat daran ging, seine Macht auch auf dem Land durchzusetzen, die SED den «Klassenkampf» auf dem Land anheizte. Konkret bedeutete dies auf der einen Seite die Kollektivierung der Landwirtschaft, also die mehr oder oft weniger freiwillige Überführung privater Bauernhöfe in Landwirtschaftliche Produktionsgenossenschaften. Und auf der anderen Seite erneuerte die Staatspartei den Versuch, die traditionelle ländliche Gesellschaftsstruktur aufzubrechen und durch eigene Machtstrukturen zu ersetzen. Typische Konfliktfelder dieser Durchsetzung des Parteistaates in der ländlichen Lebenswelt waren neben der Kollektivierung etwa die Entmachtung der traditionellen dörflichen Eliten, die Entkirchlichung beispielsweise durch die Zurückdrängung der Konfirmation zugunsten der Jugendweihe und die politische und wirtschaftliche Mobilisierung der Landbevölkerung.

Als Teil der ländlichen Eliten standen die Pfarrer dabei unter besonderem staatlichem Druck, sich den neuen politischen Verhältnissen nicht in den Weg zu stellen, sich ihnen anzupassen oder sie sogar zu unterstützen. Auch Ullmann war ständigen Nötigungen ausgesetzt, als Pfarrer Stellungnahmen zu den unterschiedlichsten politischen Positionen des SED-Staates abzugeben, sich von den lokalen Staatsorganen für die lokale Geistlichkeit organisierten «Diskussions»-Veranstaltungen zu beteiligen, seine Stimmabgabe bei den pseudodemokratischen Wahlritualen zuzusichern oder wenigstens formal auf Gesprächsanfragen des Mitarbeiters für Kirchenfragen des Rats des Kreises einzugehen.

Wolfgang Ullmann hatte sehr bald nach den ersten Kontakten dieser Art in der DDR gelernt, dass die staatlichen Gremien und Funktionäre – darunter auch vom MfS – weder an Austausch noch an argumentativer Auseinandersetzung, sondern ausschließlich an Zustimmungsbekundungen zum gesetzten Thema interessiert waren, und dass er zwar in der Diskussion Sieger bleiben konnte, die Agenten des Staates sich aber dennoch stur die vorgegebene Haltung klammerten. Dennoch hielt er mit seiner im Zeitverlauf immer kritischer werdenden Meinung nicht hinterm Berg. Wir sehen hier einen Wesenszug, der sein gesellschaftliches Handeln in ganz unterschiedlichen politischen Zusammenhängen über ein halbes Jahrhundert hinweg charakterisiert. Ullmann setzte stets auf das Argument in der politischen Auseinandersetzung – und das auch unter Herrschaftsverhältnissen, die Argumenten erkennbar unzugänglich waren. Nicht nur in der SED-Diktatur, sondern auch in drei Systemen parlamentarischer Demokratie konfrontierte Ullmann die Macht mit dem Diskurs.

In der DDR ging er durch seine unmissverständlichen Positionierungen in Veranstaltungen und Gesprächen, denen er sich aufgrund seiner Stellung als Gemeindepfarrer nicht entziehen konnte, wachsende Risiken ein. Die archivalische Hinterlassenschaft von lokalen Behörden, Volkspolizei und Staatssicherheit, zeigen einen Ullmann, der bei solchen Gelegenheiten deutliche Kritik übte an

der Deutschlandpolitik der DDR, an der Haltung zur Kirche, an der Militarisierung in der DDR, an den Machtausübung im SED-Staat gegenüber der Bevölkerung und keinen Zweifel ließ an seiner Position als Geistlicher und als Demokrat.

Ein Beispiel von vielen illustriert – auch bei aller kritischen Distanz gegenüber den Dokumenten der ostdeutschen Geheimpolizei – Ullmanns ebenso engagierte wie riskante argumentative Kampfansage an die kommunistische Parteidiktatur: Im September 1960 sollten die Geistlichen des Kreises in einer Versammlung dazu gebracht werden, eine Solidaritätsadresse zur Position des sowjetisch geführten Lagers im höchst virulenten Ost-West-Konflikt und zu Aufrüstung und Wehrpropaganda in der DDR zu unterzeichnen. Für Ullmann war nach seinen noch nicht verarbeiteten Erfahrungen aus den Jahren 1944/45 in Dresden die weitere Militarisierung der DDR, ähnlich wie die Diskussion über Westintegration und Bewaffnung der Bundesrepublik in seinen Göttinger Jahren, ein Reizthema. Nach einigen scharfen Attacken auf das SED-Regime gelang es ihm, mit einigen kühl kalkulierten Vorschlägen die Intention der Versammlung zu unterlaufen. «Herr Pfarrer Dr. Ullmann, Colmnitz, betonte, daß er der Friedenspolitik unserer Republik nicht immer folgen könne, da sie nach seiner Ansicht nur ein Teil der Taktik der Parteipolitik des SED sei und damit eine kommunistische Bewegung darstelle. [...] Herr Pfarrer Dr. Ullmann, der im Verlaufe der Zusammenkunft immer mehr zum Hauptsprecher der Pfarrer wurde, unterbreitete den Vorschlag, einen Beitrag zur Erhaltung des Friedens insofern zu leisten, indem die soz. Staaten oder ganz besonders die DDR einseitig eine völlige Entwaffnung aller Streitkräfte vornehmen würde. Diese einseitige Handlung würde damit zum Beispiel für alle anderen Völker. [...] Abschließend wurde den anwesenden Pfarrern ein Brief an die 15. UNO-Tagung der Vollversammlung in New York vorgeschlagen [...]» Nachdem dieses Dokument mit der staatsoffiziellen Position der DDR auf Ablehnung gestoßen war, ging Ullmann in die Offensive und zwang die Staatsfunktionäre zum Bekenntnis, ob die erwartete Stellungnahme tatsächlich gegen jedweden Militarismus gerichtet sei oder ob es sich nur um antiwestliche Propaganda des Regimes handelte. Er schlug schlicht vor, anstelle des offiziell vorbereiteten Textes «eine Erklärung aller Anwesenden in die Presse zu bringen, daß die Vertreter des Staates und der Kirche künftig zusammenarbeiten würden und alle Anwesenden es ablehnen würden, eine Waffe in die Hand zu nehmen.» Wie erwartet konnten die offiziellen Vertreter dem nicht zustimmen, vielmehr endete die Versammlung in Kontroversen, in der die Halbherzigkeit der DDR-Friedenspolitik bloßgestellt wurde; das MfS musste den Misserfolg einräumen und konstatierte «heftige Auseinandersetzungen. Im Ergebnis kam es weder zu einer Adresse an die UNO-Vollversammlung noch zu einer Veröffentlichung in unserer Presse.»¹⁰

Nicht in allen Fällen blieb es bei der argumentativen Auseinandersetzung. Zumindest in einem Fall verhinderten die dörflichen Bauern, dass sich Ullmann mit politischer Aktion in höchste Gefahr brachte. In Colmnitz versuchten die

¹⁰ Kreisdienststelle Freital des MfS: Betr.: Argumente des Dr. Ullmann Colmnitz, 29.9.1960 (Abschrift), BStU MfS BV Hle AOPK 2753/78, Bl. 22f, zit. Bl. 23.

staatlichen Behörden mit besonders brachialen Methoden, die sogar der örtlichen SED-Leitung zu weit gingen¹¹, und unter Einsatz der Polizei jeden Widerstand gegen die Kollektivierung zu brechen: Ullmann stand mitten in diesem Konflikt. Er war «Mitglied einer von der Sächsischen Landeskirche eingesetzten Kommission, die den Bauern im Lande durch seelsorgerischen Zuspruch helfen sollte».¹² Obgleich er aus ökonomischen Gründen den freiwilligen genossenschaftlichen Zusammenschluss der Bauern auf dem Land durchaus für richtig hielt lehnte er die Kollektivierung unter Zwang und die dabei in der DDR angewandten «terroristischen Methoden» auf das Schärfste ab. Es waren die repressiven Mittel des SED-Staats im Umgang mit den Bürgern, die Ullmanns Empörung hervorrief, ihn zur Parteinahme für die drangsalierten Landwirte motivierte und zum riskanten kollektiven und individuellen Widerspruch drängte. Er setzte sich für ein «öffentliches Protestschreiben gegen die Methoden der Zwangskollektivierung» der «Pfarrer des Freiburger Kirchenkreises» ein.¹³ Und er war bereit, sich als Einzelner noch stärker zu exponieren: «Als [...] die Leute in massiver Weise bedrängt wurden, bin ich zu den Bauern gegangen und habe ihnen angeboten, mit ihnen zu kommen und an ihrer Stelle zu reden, wenn es um die Abwehr dieser Einschüchterungsversuche ging.»¹⁴ Das Angebot war mutig und Ausdruck von Ullmanns Vertrauen in das Wort und die argumentative Auseinandersetzung selbst in der Diktatur, aber es zeugt auch von einer gewissen Unbedarftheit. Der Pfarrer als Fürsprecher und Vertreter der Bauern – in der vulgär-ideologischen Interpretation der SED hätte dies das alte Feindbild der Kooperation von Klerus und Kapitalismus auf dem Land revitalisiert und in geradezu idealer Weise den Vorwand zum Vorgehen gegen eine vermeintliche politische Verschwörung von widerspenstigen Landwirten und aufmüpfigem Pastor geliefert. Es spricht also für die instinktiv richtige Einschätzung der Lage, wenn die Bauern Ullmanns Unterstützung ablehnten: «Herr Pfarrer, machen Sie das bloß nicht, dann wird alles nur noch schlimmer.»¹⁵ Ullmanns Haltung und Engagement blieben dennoch festgehalten und in SED-Berichten 1960 unter der Überschrift «Feindtätigkeit» subsummiert. Er wurde zusammen mit fünf seiner Amtsbrüder aus dem Kreisgebiet als «reaktionärste, auf der NATO-Konzeption von Dibelius stehende Pfarrer» diffamiert.¹⁶

Nach dem Mauerbau schließlich sollte es aber gerade seine Forderung nach freier öffentlicher Meinungsäußerung sein, die ihn nicht nur in Gefahr brachte, sondern zum Ziel staatlicher Angriffe und eines geplanten Pogroms machte.

¹¹ Vgl. 1. Sekretär der SED-Kreisleitung Freital an 1. Sekretär der SED-Bezirksleitung Dresden, 28.11.1959, SächsHStA IV/4.05.102.

¹² Bernhard Maleck, a.a.O., S. 24.

¹³ Ebd.

¹⁴ Wolfgang Ullmann, «Vertreibung aus dem Paradies – biographische Notizen», a.a.O., S. 57–73, zit. S. 66.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ SED-Kreisleitung Freital – Abt. Sicherheitsfragen, Vorlage für das Büro: Betr.: Einschätzung der Feindtätigkeit im Kreis Freital, 30.5.1960, SächsHStA IV/4.05.188.

Was war der Hintergrund der Eskalation? Nach dem Mauerbau hatte die SED den politischen Druck in der DDR mit kruder antiwestlicher Propaganda und offener Aufrüstung massiv erhöht. Nachdem die Ausweichmöglichkeit in die Bundesrepublik geschlossen war, gab das Regime jede Zurückhaltung auf und bereitete die Wehrpflicht vor, die ohne Mauer nicht denkbar gewesen wäre, weil sie die ohnehin extrem hohen Zahlen junger Männer, die die DDR Richtung Bundesrepublik verließen, weiter gesteigert hätte.

In dieser Situation wurde Ullmann vom Colmnitzer Bürgermeister mehrfach genötigt, an der für September 1961 angesetzten Kommunalwahl teilzunehmen. Wie der SED-Apparat notierte, weigerte sich Ullmann aus Protest gegen den Mauerbau und weil er Aufrüstung und Wehrpflicht als neuen deutschen Militarismus strikt ablehnte und die Wahlteilnahme als Zustimmung zu diesen Maßnahmen gewertet werden würde. «Er ist mit dem Friedensvertragsentwurf und der Stärkung der Verteidigungskraft der SU nicht einverstanden, ebenso nicht mit der angeblichen Remilitarisierung in der DDR und meint dabei auch die NVA-Werbung. Deshalb könne er es nicht mit seinem Gewissen vereinbaren zu wählen. Er forderte eine Aussprache in einer Einwohnerversammlung und Kreistagssitzung über diese Probleme. Am Wahltag selbst sagte er dazu, er wolle dann zur Wahl gehen, wenn diese Stellungnahme im Wahllokal ausgehängt würde. Er hätte sich noch einmal das Neue Deutschland mit der Rede Walter Ulbrichts zur Hand genommen und festgestellt, daß es mit der Durchführung der Wahlen nicht um Kommunalwahlen gehe, sondern daß gleichzeitig die Zustimmung zum Friedensvertragsentwurf der SU und zur weiteren Stärkung der Verteidigungsbereitschaft gegeben wurde.»¹⁷ Die staatliche Seite stimmte sofort zu, denn ein besseres Szenario zur Entfernung Ullmanns war gar nicht denkbar: ein Pfarrer, der sich gegen die Aufrüstung in der DDR, die ja nach der Propaganda der Friedenssicherung gegen den angeblich aggressiven Westen diene. Die lokalen Behörden bereiteten eine Einwohnerversammlung vor, auf der die Spitzenfunktionäre von Staat und SED des Kreises die Angriffe führen sollten. Ein Flugblatt schürte Pogromstimmung im Ort. Ullmann würde sich «schützend vor die Verderber Deutschlands», den «räuberischen Militarismus» in Westdeutschland stellen. Es sei «im Interesse aller, wenn wir diese Verbrecher schonungslos entlarven». Es verbreiteten sich Gerüchte, dass ein nächtlicher Demonstrationzug zum Pfarrhaus geplant sei.

In dieser bedrohlichen Situation verzichtete Ullmann auf den aussichtslosen Versuch argumentativer oder gar diskursiver Auseinandersetzung. Auf Rat seiner Frau und mit Rückendeckung der sächsischen Landeskirche nahm er weder an der Einwohnerversammlung noch an der Wahl teil.

Für Ullmann wurde unter derartigen Umständen die Zeit in Colmnitz zu einer Phase, in der er die Grenzen der Meinungsfreiheit, die Unterdrückung politischen Diskurses, die Blockade bürgerschaftlicher Mitwirkung auf zuweilen drastische

¹⁷ SED-KL Freital an SED-BL Dresden, Abt. Org.Kader – Sektor Parteiinformation, 18.9.1961, Betr.: Einschätzung der Haltung der Pfarrer zu Wahl. Nachtrag zum Abschlußbericht am Wahltag; SächsHStA, IV/4.05.103

Weise erfuhr und im Alltag die auch brutale Durchsetzung der SED-Diktatur gegen die Bürger erlebte. Da er selbst sich aber nicht auf die Rolle des Untertans reduzieren wollte und konnte, war sie zugleich eine Phase, in der er in die Auseinandersetzung mit dem Regime und seinen Repräsentanten gedrängt wurde. In diesen Konflikten beharrte er nicht nur auf seinem Verständnis vom Bürger und seinem Verhältnis zum Staat, sondern er behauptete in einem langen und schmerzhaften Lernprozess diese Position gegen die Parteidiktatur der DDR-Provinz. Es mutet fast kurios an, wenn die örtliche Stasi Anfang der 1960er Jahre intern resignierte und hoffte, der Pfarrer würde aus ihrem Arbeitsbereich «verschwinden». Es ist aber zu betonen, dass Ullmanns widerständige Resilienz in diesem Umfang nur möglich war, weil er als Pfarrer besonderen Spielraum und den Schutz der Landeskirche hatte.

Akademische Lehre und politische Positionsbestimmung

1963 nahm Wolfgang Ullmann einen Ruf als Kirchenhistoriker an das Katechetische Oberseminar in Naumburg an. An dieser Ausbildungs- und Forschungseinrichtung der Kirche für evangelische Theologen war Ullmann wieder im akademischen Milieu angekommen. In Naumburg und später in Ostberlin am Sprachenkonvikt hatte er sein ihm gemäÙes berufliche Biotop gefunden.

Aus seiner akademischen Tätigkeit seien hier nur zwei Aspekte besonders unterstrichen: Ullmann war als Lehrer anspruchsvoll, aber er öffnete Zugänge zu unkonventionellen Themen und wissenschaftliche Herangehensweisen. An einer theologischen Einrichtung bot er beispielsweise Seminare zum Marxismus an, die nicht zuletzt zur kompetenten Auseinandersetzung mit SED-Funktionären befähigten. Auch sein Stil war unkonventionell. Bei allem Anspruch als Dozent begegnete er den Studierenden nicht von oben herab, sondern förderte eine Diskussionskultur, an der er sich auf Augenhöhe beteiligte. Das machte seine herausfordernden Lehrveranstaltungen nicht für alle Studierenden attraktiv, bescherte ihm einen Kreis besonders engagierter Schülerinnen und Schüler, von denen ein Teil später in der Bürgerbewegung aktiv wurde.

In seiner Zeit als Hochschullehrer in Naumburg meldete sich Wolfgang Ullmann zum ersten Mal mit einer ausführlichen politischen Positionsbestimmung zu Wort.

Anlass war der Ende 1967 vorbereitete Entwurf einer neuen Verfassung für die DDR. Nach dem Willen der Staatsführung und namentlich des Staatsratsvorsitzenden Walter Ulbricht sollte eine neue Version die erste Verfassung des ostdeutschen Staates ablösen, die in den vierziger Jahren unter den Bedingungen des Besatzungsrechts, des formalen Bekenntnisses zu einer gesamtdeutschen Perspektive und zum demokratischen Mehrparteiensystem entstanden war. Von derlei Rücksichtnahmen inzwischen befreit zielte das Parteiregime nunmehr darauf, seine eigene Herrschaft durch die Fixierung der «führenden Rolle der SED» in der als «sozialistisch» apostrophierten Verfassung abzusichern und rechtlich zu überhöhen. Gleichzeitig suchte sie die Stellung der DDR mit einem demonstrativen

Bekanntnis zur Sowjetunion und zum Ostblock bei gleichzeitiger Betonung der deutschen Zweistaatlichkeit staatsrechtlich zu stabilisieren. Eine «Volksaussprache» sollte dem Anfang 1968 vorgestellten Verfassungsentwurf durch die Vorspiegelung von Partizipationschancen zu höherer Akzeptanz und Weihe verhelfen.

Für die evangelischen Kirchen der DDR, in der EKD noch vereint mit den Kirchen in Westdeutschland, barg die erkennbare Abgrenzung zur Bundesrepublik erhebliche Brisanz. Besorgnis lösten auch zahlreiche Artikel aus, die kirchliche Tätigkeit strikt auf Ostdeutschland beschränken und die Kooperation mit den westdeutschen Bruderkirchen unterbinden sollten. Formulierungen des Verfassungsentwurfs ließen die Verwässerung der Glaubens- und Gewissensfreiheit und eine Aufweichung der Trennung von Staat und Kirche in der DDR befürchten. Kirchen und auch viele Christen in der DDR waren alarmiert. In verschiedenen Gremien der ostdeutschen Landeskirchen begann die Suche nach einer abgestimmten Position zur geplanten Verfassungsänderung. Eine gemeinsame Stellungnahme aller evangelischen Bischöfe scheiterte allerdings.

Auch unter Teilen von Lehrpersonal und Studierenden am Naumburger Oberseminar lösten die geplanten Verfassungsänderungen Befürchtungen aus. Die Mehrzahl der Dozenten wurde trotz mancher Monita nicht aktiv. Ullmann dagegen begriff den Entwurf geradezu als Herausforderung, nicht allein seine Position zu den für Glaubensfreiheit, Religionsausübung und Arbeit der Kirchen relevanten Bestimmungen deutlich zu machen, sondern seine politischen Essentials für eine Verfassung der DDR insgesamt unmissverständlich zu artikulieren. Hier trafen seine große Wertschätzung für Verfassungsdokumente und seine Sensibilität für die Relevanz ihrer Artikel auf die politische Aufbruchsstimmung des Jahres 1968: «Durch die Ereignisse des Prager Frühlings und das leidenschaftliche Engagement der Studenten sah ich mich aufgefordert, in angemessener Weise Stellung zu nehmen.»¹⁸ Zwei Naumburger Kollegen, Dr. Wolfgang Schenk, Dozent für Neues Testament, und Dr. Harald Schultze, Dozent für Systematische Theologie, sahen wie er den Zeitpunkt zum Handeln gekommen. Gemeinsam erarbeiteten sie ein Positionspapier mit zahlreichen Alternativvorschlägen und schickten es Ende März 1968 an die offizielle Verfassungskommission.¹⁹

Keiner der Autoren dürfte damit gerechnet haben, dass die Vorschläge bei der Redaktion der Verfassung berücksichtigt werden würden; sie verstanden die höchst-offizielle Aufforderung zur Diskussion des Entwurfs unabhängig von den realen Partizipationsmöglichkeiten als Chance, politische Position zu beziehen. Insbesondere für Ullmann war das offizielle Angebot, über die Verfassung zu debattieren, eine Aufforderung zur Mitwirkung in Politik und Gesellschaft, auch wenn es sich dabei nicht um echten Meinungsstreit, sondern um eine staatliche Inszenierung von gesellschaftlicher Partizipation handelte. Man geht aber kaum fehl mit der Annahme, dass es für ihn mehr als nur eine sträfliche Unterlassung gewesen

¹⁸ Wolfgang Ullmann, a.a.O., S. 57-73, zit. S. 69.

¹⁹ Vgl. zum Folgenden: Schenk, Schultze, Ullmann an die Kommission zur Ausarbeitung einer sozialistischen Verfassung der DDR, 23.3.1968, RHG, WU 303 und Interview mit Prof. Dr. Harald Schultze am 8. September 2016.

wäre, diese Möglichkeit zur Formulierung politischer Essentials als Denkanstöße zur Überwindung der Parteidiktatur in naher oder fernerer Zukunft zu ignorieren; dies umso mehr, als er Verfassungstexte höchste Relevanz beimaß – auch und gerade als Herausforderung der SED-Herrschaft. Nunmehr meldete er sich freiwillig und wohlkalkuliert zu Wort und setzte zusammen mit Wolfgang Schenk und Harald Schultze mutige Zeichen für Alternativen und für die Möglichkeit des Wandels in der Parteidiktatur.

Dass die Autoren sich nicht für die politischen Strategien des SED-Regimes vereinnahmen lassen wollten, machten die einzelnen Monita und Vorschläge des Papiers sehr deutlich. Wohl wissend, dass ihr Text im Staatsapparat als Fundamentalkritik an der SED-Herrschaft verstanden werden würde, bestand das Trio darauf, dass es sich bei den Anmerkungen und Alternativformulierungen um einen Beitrag zur Verbesserung des Politischen in der DDR handle.

Ausdrücklich begrüßten sie das formale Bekenntnis des Entwurfs zur «Überwindung der deutschen Spaltung», bezweifelten aber die Ernsthaftigkeit dieses Ziels unter Verweis auf andere Artikel, die «in klarem Widerspruch» zur deutsch-deutschen Annäherung stünden und gaben ihrer «Befürchtung» Ausdruck, «daß die Aufgabe der nationalen Einigung als zweitrangig oder gar als überflüssig angesehen wird». Wie an vielen anderen Stellen auch verlangten sie, in der Frage der deutschen Einheit auf Formulierungen im Geist der Verfassung von 1949 zurückzugreifen.

Scharf und unzweideutig war die Kritik an Artikeln des Verfassungsentwurfs, die eine Interpretation erlaubten, nach der «eine Reglementierung von Kultur und Kunst verfassungsrechtlich möglich sei», wie sie in «der Epoche des Personenkults» – der Stalinära – zum «Schaden der Kunst, der Wissenschaft und damit des ganzen Volkes vorgekommen» war. Eine Verfassung müsse solche Ausschaltung künstlerischer und wissenschaftlicher Freiheit wie sie in den finstersten Zeiten kommunistischer Diktatur Praxis war, «eindeutig abwehren.»

Das Recht auf freie Meinungsäußerung war nach Ansicht der Wissenschaftler «nicht eindeutig umschrieben». Sie forderten daher eine unzweideutige Garantie dieses fundamentalen Rechts, das «gleichfalls das Recht zur öffentlichen Rede im Sinne der persönlichen Weltanschauung ebenso wie zur Benutzung der Publikationsmittel» einschließe. War unter den Verhältnissen in der DDR mit Zensur und Publikationsmonopol dies allein bereits ein Affront, so gingen die Autoren noch einen Schritt weiter und verlangten, im Verfassungstext die proklamierte «führende Rolle der SED» so einzugrenzen, dass sie weder die Gleichheit der Bürger noch beispielsweise die Unabhängigkeit der Justiz beschädigen könne. Das war nicht weniger als der Versuch, der unlimitierten Macht des SED-Staates mit den Mitteln des Verfassungsrechts Schranken zu setzen. Hier war Ullmann ganz in seinem Element, der Einsatz für Verfassungsrecht sollte bis ans Ende seiner politischen Laufbahn von großer Bedeutung bleiben. Der Text bezog sich zudem auf ein Dokument, das in Ullmanns politischem Denken einen zentralen Platz einnahm und auf dessen grundsätzliche Bedeutung er in Vorträgen, politischen Texten und wissenschaftlichen Ausarbeitungen immer wieder zurückkam.

Die Autoren problematisierten die im Verfassungsentwurf proklamierte «Führungsrolle der SED» als im Konflikt stehend mit der «Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte» der Vereinten Nationen vom Dezember 1948; sie stellten also zumindest in den Raum, dass der unumschränkte Herrschaftsanspruch der SED nicht nur im Einzelfall sondern quasi systemisch zu Verletzungen der Menschenrechte führen könnte. Auch wenn die UN-Menschenrechtserklärung kein verbindliches Recht setzte – mit einer legalistischen Argumentation war ein schärferer Angriff auf das Parteiregime nur schwer vorstellbar.

Zu ihren Forderungen hinsichtlich Religion, Religionsausübung und Kirche reklamierten die Theologen eine unzweideutige Garantie der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Und sie verlangten in mehreren Einzelpunkten, die bisherige Rechtsstellung der Kirchen und ihrer Arbeit auch künftig konstitutionell zu garantieren.

Mit scharfer Argumentation widmeten sich die Autoren der Selbstverortung der DDR in der internationalen Staatenwelt. Sie begrüßten zwar ausdrücklich das Bekenntnis zum Ziel eines europäischen Sicherheitssystems und zu einer globalen Friedensordnung, monierten aber umso deutlicher, dass der neue Entwurf im Unterschied zur Verfassung von 1949 nicht «Freundschaft mit allen Völkern» sondern allgemein «Völkerfreundschaft» proklamierte und diese auf die Länder des «sozialistischen Lagers», also den Ostblock, fokussierte und gleichzeitig «den Gegensatz gegen die USA und die Bundesrepublik zum Verfassungs-Grundsatz» erhob. Wieder folgte ein Hinweis auf die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen, und ganz unmissverständlich kritisierten die Theologen, dass das Spitzenpersonal des Regimes innen- und außenpolitische Machtinteressen zur Prämisse der Verfassungsentwicklung gemacht hätten. Demgegenüber nahmen sie in Anspruch, die Berücksichtigung ihrer Änderungsvorschläge würde deutlich machen, «dass dieser Entwurf sich den gleichen Zielen verschriebe wie die schon mehrfach zitierte Erklärung der Menschenrechte von 1948: freundschaftliche Beziehungen zwischen den Nationen, sozialer Fortschritt, bessere Lebensbedingungen bei größerer Freiheit.»

Das war starker Tobak. In weiten Teilen des Textes übten die Naumburger Theologen implizit Fundamentalkritik an der Herrschaftspraxis der SED, die vorgeschlagenen Alternativen richteten sich vielfach direkt gegen Herrschaftstechniken der Staatspartei. Und sie beriefen sich mit der UN-Menschenrechtserklärung auf ein ernstzunehmendes Bezugssystem außerhalb der marxistisch-leninistischen Ideologie, das von offizieller Seite nicht als vermeintlich «westlich-bürgerliches» Denken diffamiert werden konnte. Gleichwohl blieben offizielle Reaktionen auf das Papier aus. Nicht einmal in Ullmanns Stasiakte finden sich Spuren davon.

Da Ullmann in Gesprächen mit getarnten Zuträgern der Stasi mit seiner Kritik an der DDR nicht hinterm Berg hielt, war das Ministerium für Staatssicherheit auch ohne die Monita zum Verfassungsentwurf längst über dessen politische Haltung informiert und eskalierte sukzessive seine Maßnahmen gegen den Kirchenhistoriker. In den 1970er Jahren unterwarf das MfS ihn einer dauerhaften «Operativen Personenkontrolle» (OPK), einem Schema systematisch intensivierter

Überwachung, dessen Anwendung auf Ullmann eher standardisiert begründet war: «Der U. hat eine negative Grundeinstellung zur gesellschaftlichen Entwicklung in der DDR und trat wiederholt negativ in Erscheinung. Er ist Rückkehrer aus WD und gehört zu den Verbreitern der pol.-ideol. Diversion im KOS Naumburg. Desweiteren ist er Wahlverweigerer.» Das offizielle Ziel der OPK ließ erkennen, dass die Geheimpolizei Maßnahmen in Betracht zog, die weit über eine Überwachung hinausreichten:

«Herausarbeiten des U. als Träger der pol.-ideol. Diversion mit dem Ziel diesen bei Verdichtung der Materialien in einen op. Vorlauf gem. 106 StGB zu bearbeiten bzw. aus seiner Funktion im KOS herauszulösen.»²⁰ Schließlich erweiterte das MfS den Maßnahmenkatalog und plante, den Pfarrer und Kirchenhistoriker «in Widerspruch mit anderen kirchlichen Würdenträgern zu bringen», was nichts anderes hieß, ihn in Konflikte zu den Kollegen am KOS zu stürzen.²¹ Und nach fast sechs Jahren Überwachung holte das MfS schließlich ein noch schärferes Instrument aus dem Arsenal: «Das Ziel der OPK besteht in der Zersetzung und Herausarbeitung Dr. U. als Träger der polit.-ideol. Diversion.»²² «Zersetzung», das hieß in der Diktion der Staatssicherheit die gezielte Zerstörung der sozialen Kontakte und der beruflichen Wirkungsmöglichkeiten des Opfers, nichts anderes als ihn in eine extrem belastende Isolation zu bringen. Dass es im Fall Ullmanns offenbar dazu nicht mehr kam, dürfte dessen Wechsel an das Sprachenkonvikt, eine kirchliche Hochschule in Ostberlin, geschuldet sein.

Kirchenhistoriker am Sprachenkonvikt und der Weg in die Bürgerbewegung

Wie schon in Naumburg versammelte sich am Sprachenkonvikt in Ostberlin ein Kreis wissenschaftlich und politisch engagierter Schülerinnen und Schüler um Wolfgang Ullmann; die Namen der Menschen dieser Gruppe lesen sich heute fast wie ein Who's who von Teilen der Bürgerbewegung. Es ist nur auf den ersten Blick verblüffend, dass es Schüler waren, die ihren verehrten Lehrer schließlich in die politisch aktive Bürgerbewegung zogen. 2019 schilderte Stephan Bickhardt diesen Weg:

«Der Titel des Briefes lautet: Initiative für Blockfreiheit in Europa. Für die Autoren lautet der zentrale Satz: «Freiheit und Würde der Bürger sind der Schlüssel zu Freiheit und Selbstbestimmung der Völker.»

Einige Tage zuvor [...] frage [ich] Wolfgang Ullmann, ob er diese Initiative mit unterzeichnen würde. Unser verehrter Lehrer der Kirchen- und Universalgeschichte unterzeichnet. Es braucht Mut ihn anzusprechen und befreiend wirkt seine Reaktion! Er, der den Westen und den Osten kennt, sieht in dieser Aktion

²⁰ MfS, BV Halle: Übersichtsbogen zur operativen Personenkontrolle, 26.9.1978, BStU MfS BV Halle AOPK 2753/78, Bl. 5f.

²¹ MfS, KD Naumburg: Einschätzung der OPK-Akte 15/71, 9.7.1971, BStU MfS BV Hle AOPK 2753/78, Bl. 87.

²² MfS, KD Naumburg: Maßnahmenplan zur Bearbeitung der OPK-Akte 15/71, 6.1.1977, BStU MfS BV Hle AOPK 2753/78, Bl. 143–146, zit. Bl. 143.

ein Lebensthema aufleuchten: eine kontinentale Gesellschaft des Friedens und der Wahrung der Würde des Einzelnen, der Gerechtigkeit und des sozialen Ausgleichs, der Bürgergesellschaft und des Aufbruchs zu neuem Gestaltungswillen. Wolfgang Ullmann tritt mit dieser Unterschrift in die Gruppenszene ein. Er ist nun nicht mehr nur der Lehrende seiner Studierenden, er ist der Lehrende einer Gemeinschaft von Leuten, die aufbegehren, die die Lüge satt haben, die mit dem Wort und der Sprache eine demokratische Welt anstreben.

Wie er schon als unser Lehrer am Sprachenkonvikt, einer Theologischen Ausbildungsstätte, manches Mal neben das Pult tritt und dabei den Fragenden in einer Weise ernstnimmt, dass gerade in diesem Moment ein Ruf zum Studium selbst erklang, so nimmt er nun die Fragen und Gedanken vieler, ihm unbekannter Menschen auf und führt sie weiter. Es sind großartige Momente, die zahllose Menschen auch später mit ihm teilen können, als etwa seine Einbringungen am Runden Tisch oder in der Volkskammer von Tausenden an Bildschirmen gesehen und verstanden werden. Es sind Berufungsmomente zum Politischen hin, die von dem gläubigen Menschen ausgehen.»

Stephan Bickhardt kennzeichnet hier sehr treffend Ullmanns besondere Rolle als Spiritus Rector für die Anfänge der Bürgerbewegung. Und er macht auch auf einen weiteren Aspekt aufmerksam, der hier nicht unterschlagen werden soll: Ullmann versorgte seine Schüler und Schülerinnen mit dem geistigen Rüstzeug für eine selbstbewusste und kritische Opposition, er selbst aber musste zur politischen Aktion gedrängt werden. Nachdem er aber den ersten Schritt mithilfe seiner Schüler getan hatte, wurde er zu einer wichtigen Kraft in der Bürgerbewegung. Sein Weg führte ihn zunächst in die «Initiative Absage an Praxis und Prinzip der Abgrenzung». Daraus entstand dann in der Friedlichen Revolution die Bürgerbewegung «Demokratie Jetzt», deren Bild in der Öffentlichkeit Ullmann wesentlich prägte.

Thomas Müntzer und politische Praxis: Begegnung von Theologie und Politik bei Wolfgang Ullmann

Was kann ein Katholik über einen Protestanten sagen? Ein Theologe über einen Politiker? Ein Nachgeborener über einen Bürger der DDR? Vermutlich – nicht viel. Und selbst wenn ich mich darauf beschränke zu versuchen, als eine Art Historiker zu sprechen, dann nehme ich wahr, dass ich angesichts der großen Zahl an WeggefährterInnen und ZeitzeugInnen die sich bis heute ein bleibendes Interesse an Wolfgang Ullmann und seinem Denken bewahrt haben, einen schweren Stand habe. Was also tun?

Ich habe keinen großen Anspruch. Alles was ich möchte, ist, die politische Praxis zu der Wolfgang Ullmann im Verlauf der 1980er Jahre gelangte und die sein Wirken 1989 und danach prägte, aus einem dezidiert theologischen Denken heraus zu deuten. Einem Denken, das sich – so meine These – in der Beschäftigung mit der Theologie Thomas Müntzers entwickelte und schärfte.

Deshalb werde ich mich in meiner Darstellung auf die fünf Aufsätze über Thomas Müntzer beschränken, die Wolfgang Ullmann in den Jahren zwischen 1971 und 1989 veröffentlicht hat.¹ Dabei möchte ich in drei Schritten vorgehen und zunächst (1) kurz das Müntzer-Bild darstellen, das in der marxistischen Geschichtsforschung der DDR entwickelt und propagiert worden ist. Vor diesem Hintergrund möchte ich dann (2) Ullmanns Müntzer-Studien darstellen und Unterschiede herausarbeiten. Dabei wird dann hoffentlich (3) der bleibende Wert der Müntzer-Studien Ullmanns deutlich werden. Und wenn nicht dieser, dann doch wenigstens die Bedeutung, die dieser Text-Korpus im Schaffen Ullmanns besitzt.

1 Müntzer-Forschung in der DDR

Dabei gilt: Thomas Müntzer genoss in der Zeit des Frühkommunismus hohes, um nicht zu sagen höchstes Ansehen. Kein geringerer als Friedrich Engels nimmt positiv auf ihn Bezug und würdigt ihn in seiner 1843 erschienenen Schrift «Progress of social reform on the continent». Dort schreibt er: «Thomas Munzer, a preacher, issued a proclamation, full, of course, of the religious and superstitious nonsense of the

¹ Veröffentlicht als: Wolfgang Ullmann: Ordo Rerum: Die Thomas Müntzer-Studien. Berlin 2006.

age, but containing also among others, principles like these: [...], that community of property is the only proper state for a society of christians [...]».²

Geprägt von der Lektüre der großen Bauernkriegs-Studie von Wilhelm Zimmermann «Geschichte des großen Bauernkriegs» kommt Engels im Jahr 1850 dann zu dem Schluss:

«Unter dem Reich Gottes verstand Müntzer aber nichts anderes, als einen Gesellschaftszustand, in dem keine Klassenunterschiede, kein Privateigentum, und keine den Gesellschaftsmitgliedern gegenüber selbständige fremde Staatsgewalt mehr bestehen.»³

So erscheint Müntzer dann also nicht länger als ein Prediger und Theologie, sondern als ein Revolutionär, der sein politisches Programm – die Bauernbefreiung und die Herstellung einer befreiten und gerechten Gesellschaftsordnung – unter Zuhilfenahme von zeitgebundenen theologischen Sprachspielen propagiert hat. Dies schmälert laut Engels dann aber keineswegs die Bedeutung die Thomas Müntzer als einem Vorläufer der kommunistischen Bewegung in Deutschland zukommen soll.

Dieses von Engels geprägte Bild dominiert und prägt dann auch die Beschäftigung mit Thomas Müntzer in der DDR. Eine Anknüpfung an Müntzer und den Bauernkrieg ist dabei aus verschiedenen Gründen attraktiv. So kann Müntzer als ein DDR-Autor erforscht werden, dessen Wirken ganz im – gerade auch territorialen – Bereich der neu gegründeten DDR lag. Die zur Erforschung notwendigen Primärquellen befinden sich in den Bibliotheken in Halle, Dresden und Gotha und liegen damit im alleinigen Zugriff der DDR-Forschung. Und schließlich wurde Person und Werk Thomas Müntzers eben durch Engels gewürdigt, weshalb es unter ideologischen Vorzeichen als unangreifbar gelten konnte. Eine Situation die unter den Bedingungen des spätstalinistischen Verfolgungsdrucks sicherlich auch zur Beliebtheit Müntzers beitrug.

Die frühe Müntzer-Forschung in der DDR knüpft deshalb nahtlos an das durch Engels etablierte Geschichtsbild an. Prägend hierfür werden die Arbeiten von Alfred Meusel, dem Direktor des Deutschen Historischen Museums in Berlin, der als Leiters des Autorenkollektivs für Lehrbücher zur deutschen Geschichte gleichzeitig für die Erarbeitung von Schulbüchern verantwortlich war. In seinem Buch «Thomas Müntzer und seine Zeit» kommt er 1952 zu dem Schluss die Reformation, wie sie von Müntzer vertreten wurde, sei vor allem als eine «soziale Auseinandersetzung, die in religiöser Form ausgetragen wurde»⁴, zu verstehen.

Weiterführend wird das Wirken Müntzers in einen strikten Gegensatz zu demjenigen Martin Luthers gesetzt: Während Müntzer als Vorkämpfer des Kommunismus und einer klassenlosen Gesellschaft dargestellt wird, erscheint Luther nur mehr als ein Fürstenknecht, der sich der herrschenden Klasse angedient habe

2 Friedrich Engels: Progress of Social Reform on the Continent, in: ders: Marx/Engels Gesamtausgabe: Bd. 3.1. Berlin 1985, S. 504.

3 Friedrich Engels: Der deutsche Bauernkrieg, in: Marx/Engels Werke. Bd. 7, Berlin 1960, S. 354.

4 Alfred Meusel: Thomas Müntzer und seine Zeit, Berlin 1952, S. 142.

und eine Reformation propagierte, die das ausbeuterische Feudalsystem unangestastet ließ. Durch Luther – so diese Perspektive – kam es im Landesherrlichen Kirchenregiment zur Einheit von Thron und Altar, zum deutschen Faschismus und zur jahrhundertelangen Unterdrückung des Proletariats in Deutschland.

Der Verdienst dieses Ansatzes liegt darin, dass die Reformation nicht mehr nur als ein theologisches Problem entwickelt wird, sondern kontextualisiert und in gesamtgesellschaftliche Zusammenhänge gestellt wird. Was in diesem Blickwinkel jedoch völlig verloren geht, ist, dass sowohl Müntzer als auch Luther Theologen gewesen sind, theologische Fragen diskutiert haben und den christlichen Glauben als Initial für ihr dann auch politisches Wirken verstanden haben. Deshalb waren weder Luther noch Müntzer Frühkommunisten. Sie waren Menschen ihrer Zeit, die sich aus ihrer Glaubenspraxis heraus kritisch mit den gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Zeit auseinandergesetzt haben.

Dieses Defizit wird von kirchlicher Seite natürlich gesehen und problematisiert. Es ist deshalb kein Zufall, dass die Müntzer-Forschung auch im Bereich der evangelischen Theologie in der DDR in den 1950er Jahren einen Aufschwung erlebt. Allein schon um dem im Bereich der Profangeschichte vertretenen Positionen ein kirchliches Müntzer-Bild gegenüberstellen zu können. In diesem Zusammenhang dominieren dann jedoch dezidiert theologische Fragestellungen. Dabei wird Müntzer, in Abgrenzung zum offiziellen, marxistischen Müntzer-Bild, im Rahmen der Theologie-Geschichte verortet. Beispielhaft hierfür steht etwa die bereits 1951 erschienene Arbeit von Johann Oskar Mehl über die Liturgie-Reform Müntzers und dessen Beitrag zur deutschen Messe.⁵ In dieser Untersuchung erscheint Müntzer nicht als ein Politiker oder Revolutionär, sondern zunächst und vor Allem als ein Liturgiker. In die Rolle eines Bauernführers wurde er von seiner Gemeinde mehr oder weniger gedrängt, während er doch viel lieber in seiner Kirche bleiben wollte.

Damit ist im Müntzer-Diskurs dann aber auch schon jene Frontstellung erreicht, die die Müntzer-Forschung in den kommenden Jahrzehnten prägen sollte. Je nach politischer und ideologischer Herkunft wird Müntzer entweder als politischer Vorkämpfer der Arbeiterklasse gefeiert – oder aber er wird als Theologe gesehen, dessen Beitrag für die Reformation zwar wichtig war, dessen Wirkung gegenüber demjenigen der Wittenberger Reformation aber begrenzt blieb.

Nun ist es natürlich so, dass solche Frontstellungen niemals belebend auf einen Diskurs wirken, da sie eine Auseinandersetzung mit einem Thema nicht ermöglichen, sondern verhindern.

Einen Anknüpfungspunkt, um den Konflikt aufzubrechen, bot das Erscheinen der Werke des sowjetischen Historikers Moisej Mendelevič Smirin in deutscher Übersetzung in der DDR. Es ist ein zweiteiliges Werk, in dem er einerseits auf gut 400 Seiten «Die Geschichte des politischen Kampfes in Deutschland vor

5 Vgl. Johann Oskar Mehl: Thomas Müntzer als Liturgiker. Theologische Literaturzeitung 76 (1951), S. 75–78.

der Reformation»⁶ darstellt und dann auf weiteren knapp 700 Seiten über «Die Volksreformation des Thomas Müntzer und den große Bauernkrieg»⁷ spricht.

Ganz im Sinne Engels entwickelt Smirin damit den Bauernkrieg zu einem Wendepunkt in der deutschen Geschichte und Thomas Müntzer zu seiner Zentralfigur. – Bis zu diesem Punkt ein ganz traditionell marxistischer Standpunkt.

Andererseits erklärt und erläutert Smirin das Wirken Müntzers aber von seinen christlichen Wurzeln her und ist vor diesem Hintergrund in der Lage, eine wesentlich breitere Quellenbasis zu berücksichtigen, als etwa Alfred Meusel und die offiziellen Historiker der DDR dies getan haben. Außerdem formuliert er eine Problemanzeige, insofern er darauf hinweist, dass die Quellenlage zu Leben und Werk Müntzers auch 400 Jahre nach seinem Tod noch immer lückenhaft ist und so eigentlich keine weiterführende fundierte Auseinandersetzung erlaube.

In der DDR wird dieses Buch breit rezipiert⁸ und das auch von Seiten der Profan-Historiker, die dieses Buch zum Anlass nehmen, um weitere Forschungen in diesem Feld zu begründen. In diesem Zusammenhang ist die 1960 in Wernigerode gegründete Arbeitsgemeinschaft «Geschichte der Reformation und des Bauernkrieges [frühbürgerliche Revolution] in Deutschland» zu sehen. Die Arbeit dieser AG führte zu einer faktenbasierten Geschichtsdarstellung im Bereich der marxistischen Geschichtsschreibung. Und die Ergebnisse dieser Arbeit wurden auch international anerkannt und gewürdigt. Gerade auch im Bereich der Kirchengeschichte wird dieses Forschungsbemühen unterstützt, indem dezidiert theologische Arbeiten zu Thomas Müntzer erscheinen, die diesen Blickwinkel stützen und ergänzen. Zu nennen ist dabei etwa die von Siegfried Bräuer und Wolfgang Ullmann herausgegebene und 1975 erschienene Quellenedition «Thomas Müntzer: Theologische Schriften aus dem Jahr 1523».⁹

Allerdings ist damit noch keine Antwort auf die Frage gefunden, wie der 450. Jahrestag des Bauernkriegs, also das Bauernkriegsjubiläum von 1975 in der DDR gewürdigt und gefeiert werden soll. Es ist diese Frage, die insbesondere auch in der evangelischen Kirche intensiv diskutiert wird. Und es ist in diesem Zusammenhang und vor diesem Hintergrund, in denen die Arbeiten Wolfgang Ullmanns über Thomas Müntzer entstehen.

2 Wolfgang Ullmanns Müntzer-Studien

Unabhängig von der Frage, womit Ullmann sich konkret beschäftigt und welche Aspekte von Müntzers Werk ihm wichtig werden, gilt es deshalb festzuhalten, dass Ullmanns Interesse an Thomas Müntzer nicht das Ergebnis einer abstrakten

6 Moisej Mendelevič Smirin: Deutschland vor der Reformation: Abriss der Geschichte des politischen Kampfes in Deutschland vor der Reformation, Berlin 1955.

7 Ders.: Die Volksreformation des Thomas Müntzer und der Große Bauernkrieg, Berlin 1952.

8 Vgl. hierzu und im Folgenden: Helmar Junghans: Der Wandel des Müntzerbildes in der DDR von 1951/52 bis 1989, Luther 60 (1989), S. 102–130.

9 Siegfried Bräuer und Wolfgang Ullmann (Hrsg.): Thomas Müntzer: Theologische Schriften aus dem Jahr 1523, Berlin 1975.

Reflexion darstellt. Seine Müntzer-Studien sind nicht als ein wie auch immer geartetes akademisches Steckenpferd zu deuten, sondern als Einwurf zu einer politisch aufgeladenen und öffentlich geführten Kontroverse über Wert und Unwert der evangelisch-reformatorischen Tradition in der DDR-Gesellschaft.

Der Eindruck, dass es sich bei Ullmanns Arbeiten über Thomas Müntzer um Gelegenheitsarbeiten handelt, die in einer konkreten Situation und für einen spezifischen Kontext entstanden sind, wird verstärkt, wenn man sich die Entstehungszeit der fünf Aufsätze vor Augen führt.

Drei Gruppen sind zu unterscheiden: «Thomas Müntzers Lehre von Gott und von der Offenbarung Gottes» (entstanden 1971, veröffentlicht 1975);¹⁰ «Ordo rerum: Müntzerz Randbemerkungen zu Tertullian als Quelle für das Verständnis seiner Theologie» (entstanden 1973, veröffentlicht 1976);¹¹ und «Das Geschichtsverständnis Thomas Müntzers» (entstanden 1975, veröffentlicht 1977)¹² stehen im unmittelbaren Kontext des Bauernkrieg-Jubiläums von 1975. Dies trifft dabei natürlich besonders auf den Text über das Geschichtsverständnis von Thomas Müntzer zu, der als Vortrag im Rahmen einer von der Evangelischen Kirche organisierten, sogenannten «Multiplikatoren-tagung» konzipiert worden ist, und im Jubiläumsjahr in Mühlhausen gehalten wurde.

Der 4. Aufsatz, «Die sprachgeschichtliche Bedeutung von Müntzers Liturgieübersetzungen»,¹³ wurde 1981 in den Mühlhauser Beiträgen zur Geschichte, Kulturgeschichte, Natur und Umwelt veröffentlicht. Er steht damit im unmittelbaren Kontext des Luther-Jubiläums von 1983. Und schließlich entstand der letzte Beitrag, «Thomas Müntzers Kirchenväterstudien»,¹⁴ anlässlich der Feierlichkeiten zum 500. Geburtstag Thomas Müntzers im Jahr 1989. Alle fünf Aufsätze stehen also im unmittelbaren Zusammenhang mit Reformationsgedenktagen und versuchen diese aus einer kirchlichen Position heraus zu beleuchten.

Ich bin mir bewusst, dass diese Deutung im Gegensatz zu einer Selbstaussage Ullmanns steht, laut der sein Interesse an Müntzer erwacht sei, weil er – vermutlich Ende der 1960er Jahre – eine Examensarbeit über Müntzers Verständnis der Heiligen Schrift begutachten und er feststellen musste, dass die Aussagen Müntzers und die Interpretation durch den Examenkandidaten in einem nur schwer verständlichen Spannungszustand gestanden hätten. Ja, es mag

10 Wolfgang Ullmann: Thomas Müntzers Lehre von Gott und von der Offenbarung Gottes, in: ders.: Ordo rerum: Die Thomas-Müntzer Studien, a.a.O., S. 21–50.

11 Wolfgang Ullmann: Ordo rerum: Müntzerz Randbemerkungen zu Tertullian als Quelle für das Verständnis seiner Theologie, in: ders.: Ordo rerum: Die Thomas-Müntzer Studien, a.a.O., S. 53–84.

12 Wolfgang Ullmann: Das Geschichtsverständnis Thomas Müntzers, in: ders.: Ordo rerum: Die Thomas-Müntzer Studien, a.a.O., S. 85–113.

13 Wolfgang Ullmann: Die sprachgeschichtliche Bedeutung von Müntzers Liturgieübersetzungen, in: ders.: Ordo rerum: Die Thomas-Müntzer Studien, a.a.O., S. 115–171.

14 Wolfgang Ullmann: Thomas Müntzers Kirchenväterstudien: Der dogmengeschichtliche Inhalt der Auseinandersetzung zwischen Reformation und Humanismus, in: ders.: Ordo rerum: Die Thomas-Müntzer Studien, a.a.O., S. 173–251.

eine solche Arbeit gegeben haben. Aber nicht nur in dieser Examensarbeit war eine solche Spannung zu spüren, sondern in der Müntzer-Forschung insgesamt.

Vergegenwärtigt man sich nun noch einmal der Konfliktlinien, die das Gespräch zwischen marxistischer Geschichtsschreibung und evangelischer Kirchengeschichte bestimmt haben, dann ergibt sich fast von selbst, welche Aspekte in Müntzers Werk für Ullmann wichtig gewesen sind.

Thomas Müntzers Lehre von Gott (1971/1975)

Ich beginne mit der ersten Arbeit Wolfgang Ullmanns: Thomas Müntzers Lehre von Gott und von der Offenbarung Gottes. Ullmann beginnt mit einer dogmatischen Setzung in der er erklärt: «Wer das Zentrum von Müntzers Theologie in einem biographisch aufweisbaren Urerlebnis sucht, wird enttäuscht werden. Wiederholte Durchmusterungen des uns erhaltenen Schrifttums, die Anwendung durchdachtester Interpretationsmethoden – all das wird nicht über die negative Feststellung hinausführen, dass ein solches Urerlebnis nicht nachzuweisen ist.»¹⁵ Ullmann begründet diese Feststellung nicht und verweist auf keinerlei Sekundärliteratur, in der eine solche «Durchmusterung» stattgefunden habe – aber es ist wohl berechtigt anzunehmen, dass er hier vornehmlich Publikationen aus dem Umfeld der marxistischen Müntzer-Forschung im Blick hat, die das Wirken Müntzers eben nicht aus seiner Theologie heraus, sondern aus seinem historischen und sozialen Umfeld heraus zu erklären versuchen.

Ullmann möchte sich von diesem Ansatz abgrenzen, und er tut es, indem er fortfährt: «Andererseits: Auch das weniger geübte Auge kann nicht übersehen, dass Müntzers Theologie eine alles organisierende Mitte besitzt.»¹⁶ Diese Mitte – so Ullmann – sei die theologische Bildung gewesen, derer sich Müntzer schon im Prager Manifest rühmte und die ihn eben in seinem «heyligen unuberwintlichen christenglaubens»¹⁷ bestärkt habe. Worin der Inhalt dieses Christenglaubens besteht, das war dann jedoch die Frage und Diskussion zwischen Müntzer, der Reformation von Wittenberg und der katholischen Position. Als ihm 1523 Georg Spalatin die Frage vorlegt: «Quid et quae sit vere chrisiana fides?», versucht Müntzer eine Antwort zu geben und Wesen bzw. Inhalt des Glaubens zu bestimmen. Damit wird der Glaube «die alles Weitere entscheidende theologische Grundkategorie»¹⁸ – so Ullmann –, aus der heraus Müntzer sein reformatorisches Werk gestaltet.

Soll heißen, Ullmann versucht an Hand der Quellen, Thomas Müntzer als den Theologen darzustellen, der er aus seiner Sicht war. Er reiht sich damit in das, wenn man so will, «Lager» der evangelischen Kirchengeschichte ein und propagiert theologische Positionen und Blickwinkel um das offizielle Müntzer-Bild der DDR-Geschichtsschreibung zu korrigieren. Bis zu diesem Punkt ist Ansatz und Beitrag Ullmans konventionell zu nennen.

¹⁵ Wolfgang Ullmann: Thomas Müntzers Lehre von Gott und von der Offenbarung Gottes, a.a.O., S. 21.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd., S. 24.

¹⁸ Ebd.

Das wird erst anders, als Ullmann beginnt auszuloten, worin der Glaube für Müntzer bestanden haben könnte. Und das ist keine leichte Aufgabe, denn wenn man versucht, Müntzers Glaube inhaltlich zu fassen, also Spalatins «quid» zu beantworten, dann wird man zurückgeworfen auf die Tautologie, der Glaube, das ist der Glaube. «Es stellt sich die Frage», so Ullmann, «ob der Glaube, der einmal zur theologischen Grundkategorie erhoben worden ist, überhaupt noch aufweisbar inhaltlich gefüllt werden kann.» Eigentlich nicht, denn als Grundkategorie kann er allenfalls Grundlage für Definitionen sein, darf aber nicht anderen Inhalten kategorial unterworfen werden. Eigentlich nicht, aber mit und durch Müntzer gibt es in so fern eine Hoffnung, als dass einerseits gilt, «dass eine Kategorie durch ihren Gebrauch inhaltlich bestimmt wird.»¹⁹ Theologie wird damit zu einer «Wissenschaft vom Leben» und zum Motor für ein weltverändernde Wirken jedes gläubigen Menschen in der Welt.

Damit wird Theologie bzw. der Glaube zu einer weltverändernden Realität. Aber für Ullmann ist Müntzer damit noch kein Revolutionär, denn er sagt eben nicht: Alle Macht geht vom Volke aus²⁰, sondern: «Die Schwertgewalt ist der Gemeinde gegeben»; ein Ausdruck der – laut Ullmann – zeigt, dass Müntzer vom Hussitismus herkomme.²¹ Mit dieser Erkenntnis geht Ullmann einen deutlichen Schritt weiter, denn er verlässt den Bereich der Glaubensreflexion und wendet sich der Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt zu. Indem er den Weltbezug von Glaube auslotet, wendet er sich aber zugleich der politischen Sphäre zu. Das war im Jahr 1523 so, als Thomas Müntzer den Bauernkrieg in Thüringen prägte. Das war unter den gesellschaftlichen Bedingungen in der DDR der 1970er Jahre aber nicht anders. Wolfgang Ullmann scheint sich dieser Situation sehr bewusst gewesen zu sein, denn in seinem Aufsatz über Thomas Müntzer und dessen Lehre von Gott versucht er, genau dieses Verhältnis von «Welt – Kirchen – Glaube» auszuloten und zu bestimmen.

Die Hussiten bzw. die Schwertgewalt, die der Gemeinde gegeben sei, ist ihm dabei ein erster Ausgangspunkt. Weshalb das wichtig ist, erläutert Ullmann dann unter Hinweis darauf, dass Müntzer eben noch nicht das Konzept der Staatssouveränität kannte und auch nicht das des Landesherrlichen Kirchenregiments – das die Kirche als ein Objekt des Staates bestimmt und die Kirche der souveränen Kontrolle durch den Staat unterwirft. Stattdessen entwirft Müntzer eine Gesellschaftstheorie, die den Unterschied zwischen Glaubenden und Nicht-Glaubenden ernst nimmt. Während die Glaubenden in Gott einen Gegenüber besitzen, der durch Jesus Christus zu ihnen spricht und ihnen so eine Richtschnur an die Hand gibt, an Hand derer sie ihr Leben gestalten können, haben die Ungläubigen all dies nicht. Deshalb seien sie auch nicht als Teil der Gemeinde zu betrachten, sondern als eine eigene Gruppe, die dieser gegenüberstehen.

19 Ebd., S. 28.

20 Ebd., S. 48.

21 Ebd.

Dies beinhaltet nicht notwendigerweise einen Konflikt, aber es begründet einen absoluten Gegensatz, da Gläubige und Ungläubige zwar gemeinsam die Welt bewohnen, ihr aber auf unterschiedliche Weise angehören. In den Worten Ullmanns ergibt sich daraus eine «Unausweichliche Verschränkung von Politik und Gottesfrage: Wer nur den einen Ordo des Seienden kennt, kann Politik nur als Einordnung in ihn verstehen. Aber wer mit Müntzer nicht einem stummen, sondern einen redenden Gott glaubt, der mit seinem Wort alles neu macht, der muss in Opposition treten gegen die theologische Gleichsetzung von historischen und sozialen Zuständen mit der Schöpfung Gottes.»²²

Mag sein, dass Müntzer unter diesen Vorzeichen kein Revolutionär war, aber es ist klar, dass der Beitrag Ullmanns nicht einfach eine akademische Studie über die Theologie Müntzers darstellt. Mit der Formulierung – «wer mit Müntzer nicht einen stummen, sondern einen redenden Gott glaubt, der mit seinem Wort alles neu macht, der muss in Opposition treten [...]» – verlässt Ullmann den Raum der Analyse und aktualisiert seinen Quellentext. Er ruft seine LeserInnen zur Identifikation mit der dargestellten Position Müntzers auf und schlägt vor, Glauben in entsprechender Weise zu leben. Der Beitrag Ullmanns ist deshalb nicht einfach ein Aufsatz im Kontext des Müntzer-Gedenkens der DDR. Er ist weit mehr eine politische Programmschrift, in der Ullmann den Wert der Theologie für das Leben bestimmen möchte und damit innerweltlichen Erlösungsversprechen, wie sie im realexistierenden Sozialismus vertreten und propagiert wurden, eine Absage erteilt. Und er tut dies, indem er der Müntzer-Interpretation widerspricht, wie sie eben von Friedrich Engels propagiert und in seinem Gefolge von der offiziellen DDR-Geschichtsschreibung vertreten wurden.

Das Reich Gottes zu verwirklichen ist für den Gläubigen natürlich eine Zielperspektive in deren Dienst er sein Handeln in der Welt stellt. Gleichzeitig bleibt das Reich Gottes aber eine Realität, die eben nicht allein innerweltlich begründet werden kann und deshalb ist für Müntzer die Reformation alles andere als eine «soziale Auseinandersetzung, die in religiöser Form ausgetragen wurde.»²³ Sie ist weit mehr eine Sache des Glaubens, also eine religiöse Auseinandersetzung, die soziale Konsequenzen nach sich zog, weil der Glauben eine Kategorie ist, die zur Handlung ruft und die deshalb durch ihren Gebrauch inhaltlich bestimmt wird.

Ja, Ullmann tritt offensichtlich in Opposition, denn er kennt neben dem Ordo des Seienden noch eine andere Ordnung, aus der heraus er lebt.

Ordo rerum: Müntzers Randbemerkungen zu Tertullian als Quelle für das Verständnis seiner Theologie (1973/1976)

Was es mit diesem Ordo auf sich hat, darüber denkt Ullmann in seiner zweiten Müntzer-Studie nach, die dieses Thema schon im Titel trägt: Ordo rerum, die Ordnung der Dinge. Auch in diesem Fall beginnt Ullmann wieder mit einem kurzen Hinweis auf die divergierenden Forschungsperspektiven zu Müntzer. Diesmal

²² Ebd., S.49.

²³ Alfred Meusel: Thomas Müntzer und seine Zeit, a.a.O., S. 142.

jedoch tut er es nicht im Rahmen einer einfachen Setzung, sondern unter Verweis auf konkrete Autoren und ihre Werke. Ausgangspunkt ist ihm dabei das Werk von Smirin, das er zitiert, um zu belegen, dass eine dezidiert theologische Perspektive auf Müntzer auch im Kontext der DDR-Forschung berechtigt ist. Dann jedoch zitiert er die Dissertationsschrift von Hans-Jürgen Goertz, einem westdeutschen, mennonitischen Theologen, der 1964 mit der Arbeit «Die Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers»²⁴ in Göttingen promoviert wurde. Den inspirierenden Ertrag dieser Arbeit von Goertz fasst er folgendermaßen zusammen:

«Aber am wichtigsten scheint mir ein anderes Ergebnis der Goertzschen Untersuchung. Sie führt hinaus über eine Alternative, die die Müntzerforschung lange belastet hat. Man könnte diese Alternative überspitzt so charakterisieren: je eifriger man sich in die Theologie Müntzers vertiefte, um so unklarer wurde deren Beziehung zu seinem politischen Wirken. Je mehr man dieses ernst nahm, um so mehr drohte die Theologie ein letzten Endes hemmendes Gewand zu werden. Goertz legt demgegenüber dar, wie das Erleiden des Wirkens Gottes, von dem Müntzer so oft spricht, gerade in die aktive Umgestaltung weltlicher Verhältnisse, der «äußeren Ordnung», hineintreibt.»²⁵

Das ist eine Formulierung die einerseits den Konflikt zusammenfasst, in dem die Müntzerforschung der 1950er und 1960er Jahre stand und die andererseits die These aufstellt, dass an Hand der Theologie Müntzers erklärt werden kann, wie ein Theologe, der seinen Glauben ernst nimmt, sich plötzlich in der Rolle eines politischen Aktivisten wiederfinden kann, der die Welt gestaltend verwandeln möchte. Es ist diese These, und nicht etwa die Arbeit Smirins, die Ullmann als Ausgangspunkt für seine eigene Arbeit wählt und die er im Blick auf die Randglossen, die Müntzer in seiner Tertullian-Ausgabe hinterlassen hat, zu klären versucht.

Auf den Verlauf seiner Argumentation möchte ich nicht im Einzelnen eingehen, da das eine Quellendiskussion erfordern würde, die man nur führen kann, wenn man einerseits die Glossen Müntzers vorliegen hat und andererseits analysiert, auf welche Passagen Tertullians sich diese beziehen. Für den Rahmen dieses Beitrags ist beides nicht ertragreich. Allerdings möchte ich zusammenfassen, was Ullmann als Ergebnis der Müntzer'schen Tertullian-Lektüre sieht.

Seiner Ansicht nach geht Müntzer von der paulinischen Adam-Christus-Typologie aus. Christus erscheint dabei als derjenige, der durch seine Inkarnation die Schöpfung als Ganzes und den Menschen im Besonderen befähigt, sich wieder seinem prälapsarischen Urzustand anzunähern. Für die gläubigen Menschen bedeutet dies, dass sie die Verheißung der Gotteskindschaft annehmen und realisieren können. Zumindest partiell. Denn durch Inkarnation und Auferstehung

²⁴ Veröffentlicht als: Hans-Jürgen Goertz: Die Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers, Leiden 1967, Studies in the History of Christian Thought, 2.

²⁵ Wolfgang Ullmann: Ordo rerum: Müntzer's Randbemerkungen zu Tertullian als Quelle für das Verständnis seiner Theologie, a.a.O., S. 55–56.

wird die menschliche Existenz nicht nur geheiligt, sondern auch ihre noch unerlöste Unvollkommenheit aufgedeckt. Menschliche Existenz ist deshalb ausgespannt zwischen dem Schon und dem Noch-nicht der Erlösung. In Christi Auferstehung ist das Reich Gottes schon jetzt angebrochen, aber ehe er nicht wiederkommt und als Allherrscher und Weltenrichter die Schöpfung versöhnt, wird das Reich Gottes nicht vollendet werden. Und das – so Ullmann – ist der *Ordo rerum*, also die Ordnung der Dinge, wie Müntzer sie sich vorstellt. Dabei versteht es sich von selbst, dass ein gläubiger Christ, der sich als Kind Gottes erkannt hat, nicht beliebig vor sich hinleben kann. Ein solcher christlicher Glaube drängt zur aktiven Gestaltung menschlicher Existenz, im Auftrag Gottes, in der Nachfolge Christi und für den Nächsten. Für Ullmann enthält diese kosmologische Theologie deshalb eine dezidierte politische Vision. Er schreibt:

«Es wird niemandem verborgen bleiben, dass diese Bemerkungen Müntzers geeignet sind, allem Rätselraten um die theologische Begründung seiner politischen Aktivität ein Ende zu bereiten. Die politische Theologie neuerer und neuester Zeit wird sich nicht auf ihn als Vorläufer berufen können. Denn Müntzer sucht nicht theologische Begründungen für seine politischen Aktivitäten. Sein Denken ist vielmehr so hingegenommen von der auch die materielle Welt penetrierenden Intensität des Heils, dass politische Konsequenzen dieses Denkens ganz unvermeidlich sind.»²⁶

Im weiteren Verlauf ordnet Ullmann diese Theologie Müntzers dann in den Kontext der dogmatischen Diskussion der Reformationszeit ein. Nicht überraschend erscheinen die Positionen Luthers, aber auch die humanistischen Ansätze eines Erasmus von Rotterdam demgegenüber als weniger konsequente Versuche christlicher Weltverantwortung zu denken. Die Theologie Müntzers, wie Ullmann sie deutete, liegt damit vor.

Was in den drei folgenden Aufsätzen aus den Jahren 1975/1977, 1981 und 1989 noch folgt, ist der Versuch, diese Deutung unter Zuhilfenahme weiteren Quellmaterials weiter zu plausibilisieren und damit im Fachdiskurs zu etablieren.

Kurz zusammengefasst geht es in diesen Aufsätzen um Folgendes: In «Das Geschichtsverständnis Thomas Müntzers» (1975/1977) möchte Ullmann den Nachweis führen, dass Müntzer, obwohl er auf die Wiederkunft Christi als Weltenrichter und Allherrscher hofft und vertraut, kein apokalyptisches Weltbild im eigentlichen Sinn vertreten habe. Der Beitrag wurde zunächst auf einer Tagung der Evangelischen Kirche in Mühlhausen im Jahr 1975 gehalten. Helmar Jungmans fasst ihn mit den Worten zusammen:

«[Ullmann] sah in der Auseinandersetzung um Müntzer die Kontroverse zwischen der platonisch-griechischen und der lateinisch-scholastischen Tradition, zwischen einer die ganze Schöpfung umfassenden Gesamtschau

²⁶ Ebd., S. 67–68.

und einem dualistischen Denken. Da er selbst ersterer zuneigte, konnten Müntzer und Luther in der von Bräuer und Ullmann betreuten Ausgabe ›Thomas Müntzer: Theologische Schriften aus dem Jahr 1523‹ 1975 als die ›beiden größten Theologen des 16. Jahrhunderts‹ vorgestellt werden.»²⁷

In seinem 1981 erschienenen Aufsatz «Die sprachgeschichtliche Bedeutung von Müntzers Liturgieübersetzungen» ist der Ausgangspunkt dann nicht das Zeit-, sondern das Offenbarungsverständnis: Wenn nämlich, wie dargestellt, Glauben etwas ist, das nur durch die Glaubenspraxis inhaltlich konkretisiert werden kann, dann ist die Liturgie jener Ort, an dem Glaube sich selbst vergewissert. Sie wird zur Quelle des gemeindlichen Lebens und zu jenem Ort, von dem aus Welt gestaltendes Engagement möglich wird. Der Volkssprachlichen Liturgie misst Müntzer in der Deutung Ullmans deshalb größte Bedeutung bei, da nur im Rahmen einer verständlichen Liturgie Gott als ein sprechender und sich selbst offenbarer Gott erlebt werden kann. Im Rahmen seiner Studie versucht er dann den Nachweis zu führen, dass sich Müntzer bei seiner Liturgieübersetzung von altkirchlichen Quellen inspirieren ließ, die die Christenheit und Kirche nicht als eine hierarchisch verfasste Institution verstanden, sondern als polyzentristische und divergente Größe. Durch eine deutsche Liturgie würden sich die Christen in Deutschland in diese Ökumene einfügen und Teil von ihr werden.

Und in der letzten Arbeit dann, «Thomas Müntzers Kirchenväterstudien» aus dem Jahr 1989, versucht Ullmann dieses Quellenstudium Müntzers von der Ad-fontes-Bewegung des Renaissance-Humanismus abzugrenzen, indem er erneut auf die Grundkategorie des Glaubens verweist, aus der heraus Müntzer seine Theologie entwickelt und die dementsprechend tatsächlich eine Theologie bleibt und nicht einfach zu einem Quellenstudium wird.

3 Fazit

Worin besteht nun der bleibende Wert der Müntzer-Studien Wolfgang Ullmanns? Ich möchte die These äußern, dass der bleibende Moment nicht allein in der akademischen Akkuratess und der Stringenz der Argumentation zu finden ist. Sicherlich, es stimmt, seit 1989 und dem damit verbundenen Ende der marxistischen Geschichtsforschung gibt es auch im Bereich der Müntzer-Forschung neue Aufbrüche und Neu-Ansätze. Dies beinhaltet z. B. auch Versuche, das Weltbild Müntzers nicht mehr als apokalyptisch zu beschreiben, sondern als messianisch. – Ganz ähnlich also, wie es Ullmann in seiner Studie über das Geschichtsbild Müntzers versucht hat.

Ebenso ist zu beachten, dass die Rezeption der Kirchenväter durch Müntzer in der rezeptionsgeschichtlichen Forschung zu Humanismus und Reformation bisher

²⁷ Helmar Junghans: Der Wandel des Müntzerbildes in der DDR von 1951/1952 bis 1989, a.a.O., S. 102–130. Hier: S.120.

kein Echo hervorgerufen hat. Nach wie vor sind die Studien Ullmanns die einzigen Beiträge in diesem Feld.

Trotzdem glaube ich, dass es andere Aspekte sind, die für die Theologie und das Wirken Wolfgang Ullmanns von größerer Bedeutung geworden sind. Ich beschränke mich auf drei Punkte, die ich zur Diskussion stellen möchte:

1. Leben und Glauben bilden eine Einheit, und deshalb ist Theologie eine «Wissenschaft vom Leben».
2. Es geht nicht um politische Theologie in dem Sinn, dass politische Handlungen religiös begründet werden, sondern es geht darum, dass, wer das Wort Gottes gehört hat, davon nicht schweigen kann.
3. Glaube ist solange keine Ideologie, wie er mit dem Bewusstsein verbunden ist, dass der Mensch nicht selbstmächtig agieren kann, sondern als Kreatur unter dem Gesetz Gottes steht.

Es versteht sich von selbst, dass diese drei Punkte nicht einfach nur die Theologie Thomas Müntzers zusammenfassen. Mehr als über ihn sagen sie wahrscheinlich etwas über Wolfgang Ullmann aus, der – so meine Schlussthese – durch seine Beschäftigung mit Müntzer eine Theologie entwickeln konnte, die die christliche Weltverantwortung ernst nahm und somit eine «Absage an Praxis und Prinzip der Abgrenzung»²⁸ darstellte.

28 Vgl. hierzu weiterführend: Stephan Bickhardt (Hrsg.): Recht ströme wie Wasser: Christen in der DDR für Absage an Praxis und Prinzip der Abgrenzung: Ein Arbeitsbuch aus der DDR, Berlin 1988.

Ullmanns Engagement für eine Verfassung in Deutschland und die Europäische Grundrechtecharta

Wolfgang Ullmann hielt am Vorabend des 17. Juni 1990 im Reichstag aus Anlass der Gründung einer ersten gesamtdeutschen Bürgerinitiative eine der Eröffnungsreden. Er begründete darin unter anderem den Namen «Kuratorium für einen demokratisch verfassten Bund deutscher Länder». In dem Namen lag schon begrifflich ein Auftrag: Das vereinigte Deutschland sollte demokratisch und föderal verfasst sein. Die Initiative ging von den ostdeutschen Bürgerrechtlern aus, die gemeinsam mit Bürgerinnen und Bürgern aus Westdeutschland sich für eine Verfassungsdiskussion einsetzen wollten.

Hinter Organisationen stehen reale, handelnde Personen. Folgt man Wolfgang Ullmann, war das Besondere an der 89er-Revolution, dass sie so friedlich und demokratisch gewesen ist, und dafür trugen die Frauen der Revolution die Verantwortung, die so zahlreich auf den Demonstrationen mitgegangen waren. Ullmann führte aus: «Allein der Gegenwart dieser Frauen war es zu danken, dass bei der Berliner Demonstration vom 4. November 89 Kinder mitmarschieren konnten. Und dabei etwas erleben konnten, was sie wohl nie wieder vergessen können. Dass sich Erwachsene, Männer und Frauen, als Erwachsene beweisen, indem sie die höchste Autorität des Landes für sich in Anspruch nehmen. Ja. Wir sind das Volk.»

Ist Wolfgang Ullmann ein Feminist gewesen? Meines Erachtens hat er in seinem Drängen auf Gleichberechtigung vor allen Dingen als Christ argumentiert.

In der Rede, die er dann auf dem Verfassungskongress in Weimar am 16. September 1990 gehalten hat, spricht er in der Stadt der deutschen Klassiker über Wilhelm Tells Rütli Schwur. «Wir wollen sein ein einig Volk von Brüdern». Für ihn zeigt sich in diesem bekannten Wortlaut einer männlichen Wehr- und Schutzgemeinschaft deutlich der Ausschluss der Frauen und damit eine auseinandergefallene Gesellschaft. Und deren Verfasstheit charakterisiert er wie folgt: «Es ist die Verfassung der vorchristlichen Welt, die Herrschaftshierarchie als einziges Grundmuster aller sozialen Strukturen kennt und es darum auch noch auf das Verhältnis Mann und Frau anwendet.»

Er will hier sagen, dass mit dem Christentum der Gedanke der universellen Gleichheit aller Menschen in die Welt gekommen ist. Und diese Gleichheit gilt es nun mit den Mitteln der Sprache gegen alle herrschaftlichen Hierarchien durchzusetzen.

Diese Vorstellung der Gleichheit führt folgerichtig zum Anspruch, dass Frauen und Männer im Dialog als gleichermaßen politisch mündige Personen zueinander finden sollen, und zwar im Rahmen einer verfassungsgebenden Versammlung.

Ullmann setzte sich für einen paritätisch aus Männern und Frauen zusammengesetzten Verfassungsrat ein. So hatte ihn das Verfassungskuratorium seinerzeit für das vereinigte Deutschland gefordert. Dieser Verfassungsrat sollte dann eine neue Verfassung ausarbeiten. Und von dieser gemeinsamen Erfahrung erhoffte er sich dann eine Sprache der Wahrhaftigkeit. Aus dieser Wahrhaftigkeit der Sprache heraus würden auch religiöse Deklarationen und Formeln, wie zum Beispiel der Gottesbezug in der Grundgesetzpräambel, als sinnlos erkannt werden.

Nun kam es bekanntlich weder zu einer Abstimmung des Verfassungsentwurfs des Runden Tisches in der Volkskammer. Noch kam es zu einem Verfassungsentcheid über eine neu erarbeitete Verfassung für das vereinte Deutschland.

Aber auch der Verfassungsdiskussion im parlamentarischen Format, die dann nach der Einheit im Rahmen der gemeinsamen Verfassungskommission in Gang kam, hat Ullmann seine konstruktive Mitarbeit nicht verweigert. Der Christ und Theologe Wolfgang Ullmann hat sich hier in dieser Kommission unter anderem für eine neue Präambel eingesetzt. Diese Präambel sollte ohne die Bezugnahme auf Gott auskommen. Stattdessen brachte er die Präambel des Verfassungskuratoriums ein. Darin wurde eindringlich der historische Ort bezeichnet, von dem wir herkommen – und das heißt in Deutschland, von der Wirklichkeit zweier Diktaturen zu sprechen.

Für Wolfgang Ullmann war demgegenüber die Verantwortung vor Gott, die in der Grundgesetzpräambel ausgesprochen wird, aus christlicher Perspektive eine Verletzung des zweiten Gebots. Mehr noch: er sah in der kleinen Münze der symbolischen Repräsentation eine Instrumentalisierung der Religion für allzu diesseitige politische Zwecke. In diesem Sinne hat er bei dem Ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003, das war eine der letzten großen Reden, die ich von ihm gehört hatte, davon gesprochen, dass US-Präsident Bush mit seinen zahllosen religiösen Beteuerungen ein Häretiker sei. Ich habe es noch im Ohr, wie er das sagte: «ein Häretiker!» Die Instrumentalisierung von Religion hat er immer wieder kritisiert – als Instrumentalisierung für politische Zwecke in der Grammatik einer Zivilreligion.

Zuletzt hat er das getan in den Thesen, die er noch Anfang Juli 2004 formulierte und die in den Mitteilungsblättern der Rosenstock-Huussy-Gesellschaft posthum veröffentlicht worden sind.

Aus der Kritik an der Instrumentalisierung von Religion lässt sich aber meines Erachtens überhaupt nicht folgern, dass Ullmann meinte, dass Recht und Religion nichts miteinander zu tun hätten. Für Ullmann bedeutete die biblische Rede, dass das Recht fließen möge wie Wasser, also als eine Bezugnahme auf Gerechtigkeit, die bei der Gestaltung des positiven Rechts, des gesetzten staatlichen Rechts, einen kritischen Maßstab abgeben sollte.

Zudem hat Wolfgang Ullmann Revolutionen als Veränderung von Rechtsverhältnissen verstanden. Das hatte er in seiner Vorlesung zur Rechts- und Verfassungsgeschichte der Kirche als Professor am Sprachenkonvikt, der kirchlichen

Hochschule in Ost-Berlin, herausgearbeitet. Was aber macht positives Recht zum gerechten Recht? Woher also der kritische Maßstab, der dem positiven Recht, dem gesetzten Recht, kritisch gegenübersteht? Ein solcher Maßstab, so Ullmann, kann seinen Grund nur in der Gotteserkenntnis finden. Und dieser Maßstab scheint in der prophetischen Hoffnung des Rechts, das wie Wasser fließt, auf, so Wolfgang Ullmanns Überzeugung und Glaube. Philosophisch gesehen ist für ihn gar kein anderer, absoluter Grund des Rechts denkbar.

Er hat wohl Zeit seines Lebens keinen Atheisten und auch keinen Agnostiker getroffen, oder gelesen, der ihn überzeugen konnte, dass das Recht seinen Grund in etwas Anderem findet, etwa dem Willen dessen, der das Recht setzt, oder in einem vermeintlichen Naturrecht.

In dieser Vorlesung, die ich leider nicht gehört habe, aber die ich Gelegenheit hatte, einmal einzusehen und nachzulesen, da sagt er: «Was heißt Naturrecht? Bei Kallikles ist es das Recht des Stärkeren, das heißt, das Recht des Besseren. Aber wer sind die Besseren? Die Aufgeklärten? Die Zivilisierten? Die Herrenrassen? Die sogenannten aufsteigenden Klassen?»

Das führe nur in einen Relativismus der Werte. Und auf Werte könne keine Rechtsordnung gegründet werden. Er habe in seinem Leben nun schon vier verschiedene Wertordnungen erlebt. Das seien ein bisschen zu viele, um noch in Werten einen festen Grund finden zu wollen. Der Grund und Ursprung des Rechts ist vielmehr Gott. Und dieser Gott, so Ullmann, dränge und befähige zur Gerechtigkeit «*kraft seines Urteils, das den Menschen mit Urteilskraft ausstattet und ihn rechtsmündig macht.*»

Und weil das jüdische und christliche Bild vom Menschen als Gottes Ebenbild untrennbar mit der Anerkennung der sittlichen Person verbunden ist, die eben in Freiheit und im Dialog mit dem eigenen Gewissen Gut und Böse unterscheidet, war für Ullmann einer der wichtigsten Artikel des Grundgesetzes neben der Menschenwürde der Artikel 4 Grundgesetz, der das Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit enthält.

So sehr auch in Ullmanns Rechtsvorstellung und theologischer Reflexion die Gottesbeziehung den metaphysischen Grund der Freiheit und der Würde der menschlichen Person und der aus ihnen resultierenden Menschenrechte darstellt, so vehement vertrat er die Auffassung, ein Gemeinwesen, das die Freiheit zu glauben oder nicht zu glauben als unveräußerliches Recht anerkennt, könne sich in der Präambel seiner Verfassung nicht in exklusiver Weise auf Gott beziehen.

Was nun die Menschenrechte angeht: Als das wesentliche Element der Menschenrechte galt Ullmann deren Universalität. Das hat er in seinen Reden, vor allem in Brüssel, wiederholt herausgestellt. Dabei war er derjenige, der wie sonst kaum ein zeitgenössischer Gelehrter in der Lage war, den entscheidenden Anteil des jüdischen und christlichen Denkens in der Genealogie der Menschenrechte herauszustellen.

Zugleich hat er sich auf das Deutlichste für eine globale, universelle Geltung der Menschenrechte ausgesprochen, wie zum Beispiel im Fall des vom chinesischen Staat missachteten Selbstbestimmungsrechtes der Tibeter. Und ich bin sicher,

er hätte sich heute auch für das Selbstbestimmungsrecht der Uiguren sehr stark gemacht. Ein anderes Beispiel war das Lebensrecht des ungeborenen menschlichen Lebens, das vor den Interessenten der biotechnologischen Industrie zu schützen ist. Ich erinnere mich, dass Wolfgang Ullmann um 2000 herum die Feuilletons sehr kritisiert hatte, die sich auf die Biopolitik geworfen hatten. Ullmann fürchtete, hier werde womöglich einer Liberalisierung des Umgangs mit dem ungeborenen Leben das Wort geredet. Oder als es um die Rechte derer ging, die als Asylbegehrende Schutz vor Verfolgung und Not suchten: Ullmann ging es immer um die universale Anerkennung und praktische Geltung der Menschenrechte. Das war für ihn sozusagen das Alpha und Omega, das A und O der Politik.

In Sachen Verfassung gehörte für Wolfgang Ullmann zu den Menschenrechten ganz selbstverständlich auch das Recht als Bürgerinnen und Bürger, über die Grundlagen des Zusammenlebens in einer Verfassung entscheiden zu können. Daher war es für ihn eine angemessene Reaktion als Demokrat, sein Amt in der Gemeinsamen Verfassungskommission in dem Moment niederzulegen, als deren Mehrheit sich gegen den Volksentscheid aussprach. Da wurde nämlich klar, dass die Parteien mehrheitlich nicht bereit waren, ihr Monopol der politischen Willensbildung zugunsten Verfahren direkter Demokratie zu öffnen. Daraus zog Wolfgang Ullmann seine Konsequenzen. Noch Jahre danach hat er in einer Jubiläumsveranstaltung aus Anlass des 10. Jahrestags der freien Wahl der Volkskammer – er war ja deren Vizepräsident – im Bundestag dieser seiner Haltung Ausdruck verliehen: «Der schwerste Verstoß gegen unser Grundgesetz in den letzten zehn Jahren ist die Verhinderung des Verfassungsprozesses gewesen...», und er appellierte: «Fassen Sie wenigstens den Mut, an einer einzigen Stelle diese unserem Lande unwürdige Blockade der verfassungsgebenden Gewalt der Bürger und Bürgerinnen durch ein Gesetz über Volksabstimmung auf Bundesebene aufzuheben.»

Das ist bis heute nicht erfolgt, wir sind gespannt, was die Ampel-Koalition dazu auf den Weg bringt.

Aber ein anderes Anliegen Ullmanns, für das er sich in seiner Zeit als Mitglied des Europa-Parlaments eingesetzt und unermüdlich geworben hat – das hat sich erfüllt: Die Charta der europäischen Grundrechte ist verabschiedet. Damit wurde die jahrhundertelange Spaltung der Rechtsräume in Europa überwunden, weil nun die Bürgerinnen und Bürger über Staatsgrenzen hinweg die gleichen Rechte haben.

Überhaupt war Europa für Ullmann ein wichtiges Thema und Anliegen. Er sprach über Europa mit einem ganz anderen Horizont als die meisten Politiker, die Europa ständig im Munde führen. Er sprach mit dem Horizont eines Universalgelehrten, der in vielen Wissensgebieten zu Hause ist, nicht nur in der Theologie und Rechtsgeschichte, sondern in der ganzen Geistesgeschichte und zudem noch in den Naturwissenschaften. Er hat Europa keinesfalls bloß als das karolingische Westeuropa verstanden und in seinen Reden und Schriften immer wieder gegen die unhistorische Vorstellung eines exklusiv christlichen Abendlandes argumentiert. Das Europa Wolfgang Ullmanns speiste sich aus der antiken Ökumene von Jerusalem und Athen, von altem und neuem Rom. Es war ganz wesentlich inspiriert durch die großen europäischen Revolutionen. Und die

setzte Ullmann nicht erst bei den frühen neuzeitlichen Revolutionen an, sondern da sprach er über den Investiturstreit, über die Reformation und schließlich auch über die jüngste Revolution, die die Teilung Europas überwunden hat: 1989.

Europa umfasste für Wolfgang Ullmann neben den jüdischen und christlichen Wurzeln auch die innereuropäische muslimische Kultur und Philosophie. Und er hat immer wieder ins Gedächtnis gerufen, welchen Erfahrungsschatz die Vielvölkerstaaten Ost- und Mitteleuropas gegenüber den relativ homogenen Nationalstaaten Westeuropas in die Europäische Union einbringen könnten.

Wolfgang Ullmann ist seiner Zeit voraus gewesen, weil er diese letzten zweitausend Jahre gesellschaftlicher Geschichte und Geistesgeschichte so souverän in den Blick nehmen konnte – mit Gottvertrauen, mit heiterer Gelassenheit, mit Leidenschaft. So habe ich ihn auf sehr vielen Podien erlebt, in sehr vielen Sitzungen, in denen ich die Freude hatte, mit ihm zusammensitzen und das trockene Geschäft der Politik voranzutreiben. Wolfgang Ullmann hat mich in seinem Denken, mit seiner Freiheit im Denken, wirklich sehr viele Male inspiriert und belehrt. Insbesondere und vor allem mit seiner beispielhaften, persönlichen Integrität. Das war ein Mensch, von dem ich mich glücklich schätzen kann, dass ich ihm begegnen und mit ihm einige Zeit verbringen durfte.

Tine Stein im Gespräch mit Ulrich K. Preuß*

Tine Stein: Und ich kann mir vorstellen, dass es Ulrich K. Preuß nicht anders ergangen ist. Ich möchte im folgenden die Gelegenheit nutzen, mit meinem verehrten Mentor und Freund Ulrich K. Preuß über Wolfgang Ullmann zu reden, aber vor allen Dingen auch über die Verfassungsgeschichte als Teil der jüngeren Geschichte der Bundesrepublik und der DDR, die uns ja hier besonders interessiert.

Herr Preuß, Sie haben als Berater in der Arbeitsgruppe Verfassung des Runden Tisches mitgearbeitet. Und Sie haben da ganz wesentlich den Verfassungsentwurf des Runden Tisches mit erarbeitet. Zu Beginn: Wie kam es dazu, dass Sie dort waren? Sie waren ja in Bremen Professor und die Verfassungsarbeit des Runden Tisches fand in Ost-Berlin statt.

Ulrich K. Preuß: Ja, das war ein glücklicher Zufall. Glücklicher, sage ich, für meine eigene Biografie, aber auch in wissenschaftlicher Hinsicht. Für mich persönlich war es ein glücklicher Zufall, weil ich dadurch Wolfgang Ullmann begegnete. Wie kam es dazu? Ich war in der Zeit 1989–1990 am Wissenschaftskolleg in Berlin. Ich wohnte, lebte und arbeitete also in Berlin, um an einem wissenschaftlichen Projekt zu arbeiten. Das akademische Jahr beginnt dort am 1. Oktober. Ich war gerade angekommen, und da geschahen dann diese interessanten, weltgeschichtlich wirklich bedeutsamen Ereignisse. Da kam es, dass ein alter Kommilitone aus dem Berliner SDS (ich hatte in Berlin studiert) auch in das Kolleg kam. Der hatte mich irgendwie ausfindig gemacht, Thomas Flügge hieß er. Er hatte sehr viele Verbindungen nach Ost-Berlin zu kirchlichen Gruppen. Er war Theologiestudent gewesen, und er fragte mich nun, ob ich bereit wäre, an einer Arbeitsgruppe zur Entwicklung einer neuen Verfassung für die DDR mitzuwirken.

Ich war natürlich wie alle beeindruckt von dem, was wir dort erlebt hatten. Da konnte ich mir gar nicht vorstellen, dass man dazu Nein sagt. Ich habe also sofort zugesagt. Da wurden dann die Verbindungen hergestellt zu verschiedenen Personen aus den Kreisen der Bürgerrechtsgruppen in Ost-Berlin. Ich weiß noch, dass es sehr schnell zu einer Einladung kam durch die entsprechende

* Tine Stein und Ulrich K. Preuß setzten sich gemeinsam mit Wolfgang Ullmann und vielen anderen für eine gesamtdeutsche Verfassungsdiskussion ein; Ulrich K. Preuß war zudem Berater in der AG Verfassung des Runden Tisches.

Untergruppe des Runden Tisches. Der Runde Tisch war ja, wenn man so will, das Hauptgremium der Revolution. Der hatte einen Unterausschuss gegründet, mit der Aufgabe, eine Verfassung zu erarbeiten. Und dieser Unterausschuss hatte wiederum eine Redaktionsgruppe eingesetzt. Das waren dann Verfassungsexperten, Rechtsexperten, wenn wir sie so nennen wollen, vorwiegend aus der DDR und zwar aus verschiedenen politischen Richtungen kommend. Dazu kamen dann zwei Fachleute von auswärts. Der eine Experte war Bernhard Schlink, den Sie wahrscheinlich als Schriftsteller kennen. Er war ein Kollege von mir, Rechtswissenschaftler, der andere war ich.

Ich fand es damals schon auffällig und finde dies bis heute, und das führt mich auch zur Person Wolfgang Ullmanns und seinem politischen Credo, dass diese Gruppe, die gerade eine Revolution mit losgetreten hatte, die danach strebte, ihre Macht zu etablieren, dass deren erster Schritt nicht war, die Machtpositionen zu erobern, sondern eine Verfassung zu begründen. Die also ein Instrumentarium zu schaffen beabsichtigte, welches die Machtausübung prägt, formt und damit natürlich auch begrenzt, was ja eine zivilisatorische Errungenschaft ist, eben anders als die Fäuste der Revolutionäre, die die Macht ergreifen und einsetzen, nach Belieben einer Willküridee folgend, und durch Willkürmaßnahmen ihre Ideen umsetzen. Dagegen war dies etwas ganz Einmaliges, in dieser damaligen Situation. Das fand ich schon sehr eindrucksvoll.

Es gibt diese Gedichtzeile von dem deutschen Dichter Ferdinand Freiligrath aus dem 19. Jahrhundert, der die Kämpfe um die Paulskirchenverfassung miterlebt und mitgeprägt hat. Der schreibt, und bitte stören Sie sich nicht an dem dominanten Maskulinum der Sprache: *«noch gestern, Brüder, wart ihr nur ein Haufen. Ein Volk, oh Brüder, seid ihr heut.»* Freilich, Frau Stein, da gilt auch bei diesem Zitat die gleiche Kritik wie am eben erwähnten Rütlichschwur – Maskulinismus. Aber wir befinden uns mit diesen Zitaten in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Ich will auf den Gedanken hinaus, der in diesem Zitat von Freiligrath steckt: Ein Haufen kann erst zu einem Volk werden im Sinne einer politischen Größe durch eine Verfassung. Und damit bin ich auch beim Credo von Wolfgang Ullmann.

Da kommt natürlich noch mehr dazu. Sie haben auch schon darüber gesprochen, die ganze religiöse Dimension. Aber zu einer Revolution gehört eben nicht nur, die Macht zu ergreifen oder ein Machtwechsel einzuleiten, sondern zu einer Revolution gehört eine politisch-rechtliche Form. Eben eine Konstitution. Eine Setzung, die dem Volk gleichsam eine Form und eine Gestalt gibt.

Tine Stein: Es waren also aus der Bundesrepublik an dieser Arbeitsgruppe Sie, lieber Herr Preuß, und Herr Schlink als Berater beteiligt. Nun wurde ja dem Verfassungsentwurf des Runden Tisches vorgeworfen, es hätten sich darin die Knaben- und Blümenträume aller linken westdeutschen Verfassungsjuristen wiedergefunden. Das mag Polemik gewesen sein, die so nicht berechtigt war. Aber doch die Frage: Gab es inhaltliche Konfliktlinien zwischen den westdeutschen Beratern und den ostdeutschen Experten oder auch mit denjenigen, die dann jenseits des Redaktionsausschusses Ihre Überlegungen diskutierten?

Ulrich K. Preuß: Also, eine Kontroverse oder Konfliktstellung von Beratern und den Mitgliedern gab es schon deswegen nicht, weil wir beide nicht auf Konfrontationen aus waren. Wir waren ja nicht dort, um zu belehren, sondern um zu beraten. Aber in der Tat – und darauf läuft ja Ihre Frage hinaus – gab es Kontroversen innerhalb der Gruppe. Man muss wissen, die Gruppe spiegelte genau die Heterogenität des Runden Tisches selbst wider. Da gab es Vertreter der SED und aus den verschiedensten Bürgerrechtsgruppen, auch aus dem Neuen Forum, und aus der Gruppe «Demokratie Jetzt», aus der Wolfgang Ullmann herstammte, zum Beispiel. Das war ja eine ganz heterogene Gruppe von, ich würde mal so sagen, ungefähr zwölf Leuten, alles in allem. Und die hatten natürlich sehr verschiedene Auffassungen. Und da haben wir uns gehütet zu sagen, das ist richtig und das ist falsch. Das wäre ja ganz grotesk gewesen.

Und die hatten dann Fragen, zum Beispiel zum Verständnis des Grundgesetzes. Zur Problematik des Gottesbezuges in einer möglichen Präambel hatten wir übrigens wenig Auseinandersetzungen, weil man Christa Wolf gebeten hatte, eine neue Präambel zu entwerfen, und die ist auch wirklich sehr gelungen aus meiner Sicht. Da kommt der Gottesbezug gar nicht vor.

Selbstverständlich gab es Kontroversen bei den Gesprächen in der Gruppe. Die haben mich selbst überrascht. Später habe ich mal einen Vortrag dazu gehalten. Da hatte ich mir drei Themen gewählt, die mir noch in Erinnerung waren, deshalb in Erinnerung waren, weil sie mich so überrascht haben. Das erste war eine Auseinandersetzung zum Thema Privatschulen. Wir arbeiteten an einem Artikel 24, der das Recht beinhalten sollte, Privatschulen zu gründen: «Jeder Bürger hat das Recht auf gleichen Zugang zu öffentlichen Bildungs- und Ausbildungseinrichtungen.» Anlass zur Auseinandersetzung war folgender: Es gab eine Gruppe, die sehr stark für die Einrichtung einer verfassungsrechtlichen Garantie von Privatschulen eintrat und sich dabei auch auf das Grundgesetz bezog. Im Grundgesetz steht das in Artikel 7. Dahinter stand natürlich die Erfahrung des Schulwesens à la Margot Honecker und der dort waltenden militärischen Disziplin und Einseitigkeit. Daher setzte sich diese Gruppe für ein starkes Privatschulwesen ein.

Wir haben dann erklärt, dass das öffentliche Schulwesen als solches in der Weimarer Republik eine ganz wichtige Errungenschaft war. Da ging es gar nicht um Kapitalismus oder nicht Kapitalismus, sondern darum, dass die Schule eine Schule der Nation sein soll, die für die staatsbürgerliche Integration zu sorgen hat. Dafür ist das öffentliche Schulwesen ganz wichtig. Vor diesem Hintergrund muss man das Privileg, in Anführungsstrichen, von Privatschulen betrachten. Das war eine lebhaftige Diskussion, die ich in Erinnerung hatte und die sehr, sehr ergiebig war. Das muss ich sagen.

Tine Stein: Der Verfassungsentwurf des Runden Tisches enthielt ja auch bei den Gesetzgebungsverfahren eine Möglichkeit direkter Gesetzgebung durch das Volk, nicht wahr?

Ulrich K. Preuß: Ja.

Tine Stein: Hatte sich in dem Verfassungsentwurf auch der Anspruch des Runden Tisches niedergeschlagen, Entscheidungen nicht allein über den Konflikt, sondern auch im Konsens zu treffen? Das wird ja in der Politikwissenschaft manchmal etwas herablassend als Konkordanzdemokratie bezeichnet. Spiegelten sich also Konsens- und deliberative Verfahren im Verfassungsentwurf wider?

Ulrich K. Preuß: Auf jeden Fall! Ich meine, sonst hätte man auch nicht zusammensitzen können, denn es war ja so heterogen und so unterschiedlich. Ich entsinne mich an einen Fall, da gab es Spannungen zwischen einem jungen Mann und einem älteren Herrn. Es stellte sich heraus, der ältere Mann war einer von der SED, und der jüngere Mann war aus einer der Bürgergruppen. Ich habe dann den jungen Mann in der Pause dazu befragt, und es stellte sich heraus, dass der ältere SED-Mann Lektor an einem Verlag gewesen war. Der junge Mann hatte dem irgendwann ein Manuskript zur Veröffentlichung angeboten. Und das hat der abgelehnt. Und das war eindeutig, wie er meinte, aus politischen Gründen. Da gab es also sozusagen Unterströmungen. Aber trotz solcher Sachen hat der junge Mann sich ganz normal wie auch alle anderen an der Diskussion beteiligt und hat eine faire Diskussionsweise praktiziert, trotz dieser persönlichen Verletzungen. Ich denke, dass andere ähnliche Verletzungen hatten. Die Idee des Runden Tisches war es gerade, zusammenzuführen, der Runde Tisch ist eben rund und nicht eckig und soll ja gerade dieses Zusammenführen symbolisieren. Und das hängt natürlich mit der Verfassungsfrage zusammen und berührt die Frage, was ein Volk verbindet. Ein von mir sehr geschätzter Kollege, voriges Jahr verstorben, ist Hasso Hofmann. Er hat den Begriff der rechtlichen Homogenität geprägt, aus meiner Sicht ein sehr glücklicher Begriff. Er besagt, man wird schon allein dadurch eine Gemeinschaft, dass man unter dem gleichen Recht lebt. Unter einem einheitlichen Recht. Alle. Damit wird die staatsbürgerliche Gleichheit zu einem konstituierenden Element des Zusammenlebens. Das ist eine Homogenität als Rechts-Homogenität: durch Recht und im Recht.

Tine Stein: Ja. Eine Entschuldigung für die Leipziger Artikelverschiebung – von «Wir sind das Volk» zu «Wir sind ein Volk» – wäre also gar nicht nötig gewesen?

Ulrich K. Preuß: Genau.

Tine Stein: [...] weil das Volk sowieso immer, wenn es rechtlich verfasst ist, eine Bürgerschaft ist.

Ulrich K. Preuß: So ist es. Das Volk ist das Volk. Und das geschieht durch die Konstitutionalisierung. Dieser Gedanke herrschte in dieser Gruppe, die ich dort kennengelernt habe und intensiv kennengelernt habe, während ich den Runden Tisch als solchen gar nicht so genau kennengelernt habe.

Tine Stein: Ich meine, in dem Zusammenhang ist es noch einmal gut, sich an eine Zeile aus dem Verfassungsentwurf des Runden Tisches zu erinnern. Da heißt es: «Jeder schuldet jedem die Anerkennung als Gleicher.»

Ist das etwas, das sich auch auf Erfahrungen in der DDR bezog? Weil es ja in Wahrheit eine Gesellschaft war, die genau nicht von dem Respekt, der wechselseitigen Gleichheit ausgegangen ist, sondern in der die Anerkennung immer abhängig gemacht wurde von der grundsätzlichen Zustimmung zu Unrecht. Wie kam dieser Satz in den Entwurf? Und wie wurde der verstanden?

Ulrich K. Preuß: Denken wir zunächst an das Grundgesetz, wo es ja in Artikel 1 heißt, der Staat schützt die Würde. Jeder Mensch hat die gleiche Würde. Und auch insgesamt gilt ja immer, dass der Staat die Freiheit und die Rechte der Bürger schützt. Darin drückt sich eine vertikale Beziehung zwischen Staat und Bürgern aus. Der Staat wirkt, wenn man so will, väterlich oder mütterlich oder elterlich. Aber es ist doch eine vertikale Beziehung. In dem von Ihnen zitierten gleich im ersten Artikel des Verfassungsentwurfs stehenden Satz «Jeder schuldet jedem die Anerkennung als Gleicher» wird dagegen eine horizontale Beziehung zwischen Bürgern formuliert. Niemand darf wegen seiner Rasse, Abstammung, Nationalität, Sprache, seines Geschlechts, seiner sexuellen Orientierung, seiner sozialen Stellung und so weiter, bevorzugt oder benachteiligt werden. Das begründet eine Beziehung der Bürger untereinander. Es ist eine bürgerschaftliche Beziehung, und nicht eine Staat-Bürger-Beziehung, wie wir sie im Grundgesetz haben. Das ist eine neue Idee. Die Formulierung «Jeder schuldet jedem die Anerkennung als Gleicher», stammt von dem britisch-amerikanischen Verfassungsphilosophen Ronald Dworkin. Ich habe diese Idee in dieser Formulierung vorgeschlagen und das hat dann auch großen Widerhall gefunden.

Ich glaube, es war exakt das, was die Bürgerrechtler sich eigentlich auch vorgestellt hatten, was uns aber in der uns bisher bekannten Sprache des Rechts und des Verfassungsrechts eigentlich nicht geläufig war. Das haben wir dann von Dworkin übernommen und ins Deutsche übersetzt.

Tine Stein: Man kennt das vielleicht aus genossenschaftlichen Traditionen und aus der Praxis gesellschaftlicher Assoziation, aber eben nicht aus dem Staatsdenken.

Ulrich K. Preuß: Genau, nicht in der Beziehung zwischen Staat und Bürgern.

Tine Stein: Und das ist natürlich eine Erfahrung, die ja wahrscheinlich gerade am 4. November bei der großen Demonstration gemacht wurde, als man es schaffte, ein Regime sanft, ohne dass es in Gewalt ausartet, abzuschaffen. Und das fand ich so bemerkenswert, dass Ullmann genau dies hervorgehoben hat, dass es also durch den Beitrag der Frauen gewaltlos zugegangen sei, sodass sie sogar die Kinder mitnehmen konnten. Die Formulierung im Verfassungsentwurf ist dann bestimmt ein Erbe dieser Erfahrung, die sich dann in dieser wechselseitigen, reziproken Anerkennung niederschlägt.

Ulrich K. Preuß: Ja.

Tine Stein: Nun ist es ja leider nicht dazu gekommen, dass der Verfassungsentwurf für die Restlaufzeit der DDR noch Geltungskraft bekam. Dafür war die Arbeitsgruppe zur Verfassung des Runden Tisches ja eigentlich gedacht: Weil man auch im Winter 89/90 noch meinte, dass die Restlaufzeit der DDR nicht in Monaten, sondern in Jahren zu berechnen wäre. In dem Zehn-Punkte-Plan von Helmut Kohl war, glaube ich, 1994 die Rede, wenn überhaupt da schon von Wiedervereinigung die Rede gewesen war.

Ulrich K. Preuß: Die dachten immer so an zehn Jahre.

Tine Stein: Ja. Und dass man für diese Zeit natürlich unbedingt eine neue und demokratische Verfassung braucht. Es war also eigentlich ein wichtiges Anliegen gewesen, weil die Volkskammer, die erste frei gewählte Volkskammer, sich im Grunde nicht auf die bisherige, entsetzliche DDR-Verfassung beziehen wollte.

Ulrich K. Preuß: Ja. Und bei den Verhandlungen zur Einheit beider Länder hätte dann ja auf gleicher Ebene von Verfassungsstaat zu Verfassungsstaat verhandelt werden müssen.

Tine Stein: Herr Preuß, Sie hatten mir in unserem Vorgespräch erzählt, Wolfgang Ullmann hätte dann die Minister der frei gewählten Volkskammer gerne auf diese Verfassung schwören lassen. Wie kam das?

Ulrich K. Preuß: Also, das ist eine interessante, eine witzige Geschichte, möchte ich fast sagen. Nachdem die Wahl zur Volkskammer stattgefunden hatte, im März 1990, hatte sich Anfang April dann die Volkskammer konstituiert. Und nachdem die üblichen Präliminarien für die Konstituierung der Volkskammer als Parlament abgeschlossen waren, ging es darum, eine Regierung zu bilden. Es gab ja eine Koalition, bzw. es sollte eine gebildet werden. Und da wurden also die entsprechenden Personen benannt. Da war es so, dass diese Kandidaten, z. B. der Anwärter für das Amt des Innenministers, der Herr Diestel, persönlich im Parlament befragt wurden. Da wurde der Herr Diestel gefragt, wie er zur Verfassung stehe. Und gemeint war die alte, bisherige DDR-Verfassung. Es gab ja noch keine neue. Und da hat er gesagt: «Ich lehne die Verfassung ab.» Mehr hat er dazu wohl nicht erklärt. Da hat es ein großes Gemurmel gegeben. Und dann hat man sich überlegt, und besonders Wolfgang Ullmann hat sich gefragt, tja, wie stellt der sich das eigentlich vor? Und dann wurde auch Lothar de Maizière, der als Ministerpräsident nominiert war, das gefragt. Der sagte, er schließe sich Diestel an. Er würde keinen Eid auf diese Verfassung leisten. So, und da steht dann also Wolfgang Ullmann auf und sagt: «Ja, wie stellen Sie sich das denn vor?» Bei de Maizière kam noch dazu, dass er ja schon Minister gewesen war im Kabinett Modrow. Da war er ja eindeutig auf die alte Verfassung vereidigt worden. Da wurde ihm gesagt, er habe doch

schon mal auf diese Verfassung geschworen und jetzt wolle er nicht mehr auf diese Verfassung schwören, worauf er denn dann schwören wolle. Da hat es dann also eine große Diskussion gegeben. Das war eine interessante und verfassungspolitisch höchst interessante Diskussion.

Wir hatten also eine kuriose Situation: Sie hatten ja eben schon angesprochen, dass der Verfassungsentwurf der Arbeitsgruppe des Runden Tisches im Parlament nicht durchgekommen war. Die Volkskammer hatte sich noch nicht einmal damit befasst. Die wollten das nicht. Und so gab es die Situation, dass eine Regierung gebildet werden sollte, dass Minister da waren, aber sie keine Grundlage für eine Vereidigung hatten. Und da hieß es dann: Wir brauchen das nicht, wir sind revolutionär. Diese Stimmen kamen von der CDU. Wir sind das Volk, sozusagen. Wir brauchen das nicht.

Und Ullmann sagte: Nein, wir müssen ja irgendwie eine rechtliche Basis haben. Jedenfalls hat man am Ende folgendes gemacht: Man hat, obwohl sie alle behaupteten, wir können die Verfassung des Runden Tisches ja gar nicht beschließen, wir kennen die ja überhaupt gar nicht, man hat dann doch eben diesen Entwurf herausgeholt und dann den Artikel 72 dieses Entwurfes zitiert, in dem es heißt: «Der Ministerpräsident und die Minister leisten bei der Amtsübernahme vor der Volkskammer folgenden Eid: «Ich schwöre, daß ich meine Kraft dem Wohle des Volkes widmen, Recht und Gesetze der Deutschen Demokratischen Republik wahren, meine Pflichten gewissenhaft erfüllen und Gerechtigkeit gegen jedermann üben werde.» Dem Eid kann auch eine religiöse Beteuerung hinzugefügt werden.» Und da hat dann doch noch ein Element dieses Entwurfs Eingang gefunden in das politische Geschehen der Transformation der DDR.

Tine Stein: Weil Wolfgang Ullmann darauf bestanden hat, dass diese Leute doch bitte schön vereidigt werden.

Ulrich K. Preuß: So ist es. Er hat es geschafft, dass Artikel 72 praktisch ein einziges Mal, aber das war das entscheidende Mal, angewendet wurde und zwar in einer Weise, dass eine Regierung überhaupt ihre Arbeit beginnen konnte. So war das.

Tine Stein: Also, im wahrsten Sinne ein konstitutioneller Revolutionär?

Ulrich K. Preuß: Ja. In gewisser Hinsicht ja.

Tine Stein: Dann war Ullmann ja mit einigen wenigen vom Bündnis 90 im Bundestag und hat sich von da aus für eine gesamtdeutsche Verfassungsdiskussion eingesetzt, nicht innerhalb einer Fraktion der westdeutschen Grünen, sondern als Gruppe Bündnis 90. Die Grünen sind ja aus dem Parlament geflogen, weil sie es 1990 wichtiger fanden, über das Wetter zu reden, als über Deutschland. Da war Wolfgang Ullmann als Mitglied des Bundestages für die Anliegen des Verfassungskuratoriums aktiv, und er hat im Rahmen der Gemeinsamen Verfassungskommission immer wieder versucht, auch diese inhaltlichen Anliegen dort einzubringen.

Im Sommer 1990 war dann mit dem Einigungsvertrag klar, dass die Vereinigung der beiden deutschen Staaten über den sog. Beitritts-Artikel 23 GG laufen würde und nicht Artikel 146 GG. Da stand immer noch die Frage nach dem Datum eines Feiertages anlässlich dieser Vereinigung im Raum, und Ullmann hat deutlich das Datum des 3. Oktobers kritisiert. Er fragte: Wie kann ein Datum eines solchen Verwaltungsaktes zu einem Nationalfeiertag werden? Das hat er immer kritisiert.

Ulrich K. Preuß: Ja. Eine Frage, die uns bis heute beschäftigt.

Tine Stein: Er hat aber auch den 9. November als Feiertag nicht in Erwägung gezogen, weil er die Vorstellung unerträglich fand, dass die Bratwurststände und alles, was man denn so zum Fest der deutschen Einheit aufbaut, gerade an diesem Tag stattfinden sollten, der eben auch mit der sog. Reichskristallnacht verbunden ist. Und da war da noch der 17. Juni, ein Tag, der in der deutschen Geschichte mit einer anderen Erinnerung verbunden ist, das Datum lehnte er auch ab.

Was ich aber vor allem sagen wollte: Wolfgang Ullmann hat sich für eine gesamtdeutsche Verfassungsdiskussion, an deren Ende eine neue gesamtdeutsche Verfassung stehen sollte und einen dorthin führenden Volksentscheid sehr eingesetzt. Deswegen titelte diese Initiative ja auch auf der Unterschriftenliste «Verfassung mit Volksentscheid», in diesem doppelten Sinne: Es sollte die Möglichkeit des Volksentscheides in der Verfassung enthalten sein, im Sinne der direkten Bürgerbeteiligung, und es sollte die am Ende einer Verfassungsdiskussion auch eine Entscheidung über die neue Verfassung geben.

Wenn ich das aber jetzt selbstkritisch im Rückblick betrachte, würde ich schon sagen, eigentlich war es nicht gut, dass wir das damals so alternativ diskutiert haben. Wir hätten von vorne herein sagen müssen, es muss sich verschränken. Man muss dieses «Window of Opportunity», was sich ja außenpolitisch aufgetan hatte, für die staatliche Einheit nutzen und im Anschluss einen umfassenderen Verfassungsprozess starten. Dass man das so verbinden kann, das haben damals nur wenige gesehen, etwa der Verfassungsjurist Jürgen Seifert oder der ehemalige Verfassungsrichter Helmut Simon.

Ulrich K. Preuß: Ja.

Tine Stein: Aber die meisten, Sie, ich, auch Wolfgang Ullmann, waren doch von dieser Alternative sehr geprägt, dass man dachte, entweder Artikel 23 oder Artikel 146 nicht wahr?

Ulrich K. Preuß: Naja, ob dies die Konstellation war, da bin ich eher im Zweifel. Aber wie ich zu Anfang in Bezug auf Ullmann sagte: Die Frage des Runden Tisches war, wie überführt man in einer Revolution diesen «Haufen», um das mit dem Freiligrath zu sagen, es ist ja ein Haufen gewesen, weil die staatliche Ordnung des alten Regimes beseitigt war, wie also versammelt sich dieser Haufen zu einer konstituierten Struktur? Das war ja sozusagen ein wilder Haufen mit sehr vielen

unterschiedlichen Auffassungen und Interessen. Wie kommt der wieder zusammen zu einer konstituierten Struktur? Und das Gleiche gilt natürlich jetzt zwischen Ost und West auch. Man stößt ja bis heute auf die Spuren einer verfehlten Chance. Die Folgen erlebt man ja bis auf den heutigen Tag.

Also, eine Verfassung entsteht nicht, indem man Juristen in eine Kammer sperrt, und dann schreiben die eine wunderbare Verfassung auf. Wir haben zwar beim Runden Tisch in der Art gearbeitet, aber wir wussten, dass wir einen politischen Auftrag hatten. Also nicht wir, als die westdeutschen Berater. Aber wir verstanden uns als Berater und mit dem Herzen waren wir natürlich dabei. Der Auftrag bestand darin, einen Verfassungsprozess in Gang zu setzen und nicht irgendwie möglichst schnell eine neue Verfassung hinzustellen.

Dabei habe ich erstaunliche Erfahrungen gemacht. Vielleicht eine kleine Erinnerung: Es war im Mai 1990, als alles gelaufen war. Der Runde Tisch war Geschichte und auch der Verfassungsentwurf des Runden Tisches war vom Tisch. Da wurden Schlink und ich wirklich als Ansprechpartner aus der damaligen Redaktionsgruppe ins Ministerium gebeten. Man wollte jetzt quasi, wirklich über Nacht eine Verfassung für die DDR schreiben. Warum? Weil die Verhandlungspartner für die DDR, die den Einigungsvertrag irgendwie ausarbeiten sollten, eine Verfassungsgrundlage haben mussten. Da passierte, was bei de Maizière schon passiert war. Ich hatte es eben erzählt: Die alte Verfassung wollten sie nicht, also haben sie sich mit Artikel 72 der Verfassung des Runden Tisches beholfen.

Aber das ging jetzt natürlich nicht so weiter, denn wenn man jetzt die Idee eines auf gleicher Ebene stattfindenden Verhandlungsprozesses, Entscheidungsprozesses und Ratifizierungsprozesses aufrechterhalten will, dann musste man dafür irgendeine Grundlage haben. So wurden wir in diese Bemühung einbezogen. Übrigens ist hier auch Rosemarie Will dabei gewesen, weil sie auch zur Arbeitsgruppe gehörte. Das ist die Brandenburger Verfassungsrichterin, die dann später an der Humboldt intensiv gelehrt hat. Auf der anderen Seite waren da die hohen Ministerial-Mitarbeiter aus dem Innenministerium, gar nicht mehr die obersten Chefs, also weder Minister noch Staatssekretäre, aber die obersten Beamten. Die haben dann einfach gesagt, wir machen das jetzt so, dass wir das Grundgesetz gleichsam angepasst an die Situation der DDR übernehmen. Aber diese Bemühung ist dann irgendwie im Sande verlaufen.

Tine Stein: Also diese Bemühung einer bürokratischen Verfassungsgebung?

Ulrich K. Preuß: Genau. Nur um deutlich zu machen: Man kann die Deutschen vereinigen. Aber man kann die Völker nicht so vereinigen. Und wenn man eine Demokratie hat, bzw. Staaten, die demokratisch sein wollen, dann kann man diese Einheit nicht nach Maßgabe eines Staatsvertrages über bürokratische Apparate herbeiführen. Und genau dafür steht der dritte Oktober, der diese Art bürokratischer Vereinigung repräsentiert. Und darunter leiden wir heute noch.

Tine Stein: Ja.

Ulrich K. Preuß: Vor einigen Tagen ist ja auch in der FAZ ein großer Artikel gewesen von einem Literaturprofessor in Leipzig. Der hat sich bitter beklagt darüber, dass der Osten immer nur über westdeutsche Definitionen wahrgenommen und dabei meistens mit Verachtung oder bestenfalls mit herablassendem Wohlwollen oder dergleichen bedacht wird. Ob das stimmt oder nicht stimmt, ist eine andere Frage. Aber wenn es so wahrgenommen wird, dann zeigt das, dass im Prozess der Vereinigung, die eine Staatenvereinigung war, aber keine Volksvereinigung war, dass daran irgendetwas nicht stimmt.

Tine Stein: Und das wollte ja damals das Verfassungskuratorium wenigstens im Kleinen angehen.

Ulrich K. Preuß: Ja.

Tine Stein: Das Verfassungskuratorium hat damals drei Kongresse organisiert, einer davon in Weimar, von dem ich schon berichtet hatte. Auf diesem hat Ullmann die erwähnte Rede gehalten. Dann gab es einen Kongress in Potsdam, in der ehemaligen, ich glaube, Pädagogischen Hochschule am Rand des Parks Sanssouci. Dies war ganz wunderbar gelegen, wo man erst mal zu Fuß hingehen musste, durch den Park, die Hegel-Allee entlang. Da waren alle schon richtig gut eingestimmt. Und dann gab es einen weiteren, dritten Kongress in Frankfurt in der Paulskirche. Bei diesen Kongressen kamen insgesamt ungefähr zwei- bis dreitausend Leute zusammen, aus Ost und West.

Und die haben sich dann ihre Geschichten erzählt. Das war so etwas wie eine Verfassungsgebung von unten in kleinem Maßstab, wenn das nicht schon zu viel gesagt ist, weil darüber hinaus nur wenig Menschen einbezogen waren. Aber es wurde durchaus überregional darüber berichtet. Auch Unterschriften für eine «Verfassung mit Volksentscheid» wurden in vielen Städten und Orten gesammelt. Es war keine Massenbewegung, aber es war auch nicht nichts. Da haben sich Bürgerinnen und Bürger intensiv damit beschäftigt, was in einer gesamtdeutschen Verfassung stehen müsste. Es lagen Probleme auf dem Tisch, die in bisherigen Verfassungen noch gar nicht bedacht worden waren, weil diese Themen zum Zeitpunkt der Verabschiedung dieser Verfassungen noch nicht aktuell waren, die ökologische Frage insbesondere, aber natürlich auch die sozialen Fragen, zum Beispiel der Vorschlag, soziale Leistungsrechte gegenüber dem Staat zu stärken und mit verbindliche Zielvorgaben auszurichten und dazu dann auch rechtliche Entscheidungen zu treffen. Das waren alles wichtige Themen. Es ging also auch darum, eine Verfassung sozusagen up to date zu bringen und sich dabei mit den wechselseitigen Erfahrungen einander verständlich zu machen.

Ulrich K. Preuß: Ja. Der Prozess war enorm wichtig.

Tine Stein: Ja, der Prozess, sich auszutauschen und diese vollkommen unterschiedlichen Erfahrungen deutlich zu machen. Ich muss sagen, ich war damals

Mitte zwanzig und hatte vorher keine Kontakte in die DDR gehabt. Ich habe das natürlich als Politikwissenschaftsstudentin verfolgt, aber ich hatte keine persönlichen Beziehungen familiärer oder anderer Art nach Ostdeutschland. Und diese Erschütterung, was eigentlich in diesem Nachbarstaat, diesem geteilten Deutschland auf der anderen Seite passiert war, das habe ich erst in diesen Monaten richtig erfahren und verstanden.

Ulrich K. Preuß: Das ging vielen von uns so.

Tine Stein: Diese ganzen erschütternden Geschichten, die die befreundeten Bürgerrechtlerinnen und Bürgerrechtler mir erzählten! Was für ein unglaublicher Druck dieses Regime auf sie ausgeübt hat, damit sie abließen von ihrer politischen Opposition. Das hat mich doch sehr tief beeindruckt. Das war für mich ein ganz entscheidender Einschnitt in meiner Sicht auf Demokratie und Recht: Zu wissen, was für ein Geschenk ein solcher demokratischer, freiheitlicher Rechtsstaat ist, und zugleich, wie fragil er ist.

Ulrich K. Preuß: Ja. Und das Performative – ich kann kein anderes Wort dafür finden – das ist nie richtig ausgearbeitet worden. Das wäre ein langer Prozess gewesen. Ich weiß, das ist nicht so einfach. Wir erleben das jetzt gerade in Europa. Jetzt wird versucht, auf europäischer Ebene verschiedene Bürgerinnen und Bürger vor allen Dingen aus der jungen Generation zusammenzurufen und ihre Ideen über Europa zu diskutieren, was ja noch ein größerer Zusammenhang ist, aber damals auf der nationalen Ebene wäre das natürlich alles noch viel einfacher gewesen.

Aber es wäre möglich gewesen, indem man von vorneherein sagt, wir machen jetzt einen Verfassungsprozess in Etappen. Und dann hätten viel mehr Leute involviert werden können.

Tine Stein: «Etappen» – das ist ein Stichwort, zu dem wir uns vielleicht noch unterhalten sollten. Da will ich auch den Entwurf für eine europäische Grundrechtscharta ansprechen. Wolfgang Ullmann und Edith Müller kamen auf Sie zu mit der Anfrage, ob Sie einen Entwurf für eine solche Charta schreiben könnten. Ullmann dachte ja tatsächlich so, dass das Recht eben den Horizont auch eines gemeinsamen politischen Raumes schaffen würde. Also, sollte die Charta-Idee einen Stein ins Rollen bringen zu eben diesen Etappen eines verfassungsgebenden Prozesses auf europäischer Ebene?

Ulrich K. Preuß: Das glaube ich eher nicht. Im Maastricht-Vertrag von 1993 stand schon, dass es eine europäische Bürgerschaft gibt, den Status eines europäischen Bürgers. Europa – das war bisher vor allem ein ökonomisches Gebilde. Die Menschen wurden gesehen als wirtschaftliche Akteure. Verbraucher oder Produzenten, oder was auch immer. Und nun sollten sie Bürger werden. Das war natürlich schon ein großer Schritt. Und damit war durchaus impliziert, Europa solle sich nicht nur als Wirtschaftsraum, sondern auch als politisch-kultureller Raum entfalten.

Und wenn man von Bürgern redet, muss es für die Bürger auch Rechte geben – Bürgerrechte. Also darin war natürlich inbegriffen, wovon Sie sprachen: ein verfassungsgebender Prozess. Aber dass ein verfassungsgebender, ein konstitutiver Prozess, zu gemeinsamen Bürgerrechten in Europa auch zu etwas wie einem europäischen Volk führen könnte – das ist ein gewagter Gedanke. Er wurde damals, glaube ich, so nicht gedacht.

Es ging zunächst darum, dass Europa nicht einfach nur eine bürokratische Institution war. Hier wurde ganz konkret Herrschaft ausgeübt. Es gibt in der Union durch Gesetze regulierte Eingriffe und Verwaltungsakte, die auf Grundlage europäischen Rechts gegenüber dem Bürger vollzogen werden. Da hat man erkannt, dass die nationalen Rechtsordnungen und Verfassungen mit ihren Grundrechtekatalogen nicht mehr ausreichen, wenn auf europäischer Ebene eine neue Art übergreifender Rechtsprechung geschieht. Da bedarf es also auch europäischer Grundrechte. Das war das Anliegen. Das war an sich konventionell. Es gibt eine neue Herrschaftsebene, also muss es auf dieser Ebene auch Schutz gegen die Herrschaft geben in Gestalt von Rechten. Und insofern habe ich diesen Katalogentwurf entwickelt. Auch der ist noch ziemlich konventionell. Denn er orientiert sich daran, welche Gefährdungen von Rechtspositionen dem einzelnen geschehen können und wogegen er geschützt werden muss. Das war eine sehr interessante Arbeit und ein Schritt in die richtige Richtung.

Und wenn man von europäischen Bürgerrechten spricht, dann zieht das schon die Frage nach sich, was ein europäischer Bürger ist. Und eine Antwort darauf müsste sich auf die rechtliche Homogenität (im Sinne des schon erwähnten Hasso Hofmanns) beziehen, die mit europäischen Grundrechten entsteht: Es gibt ein gemeinsames Recht für alle europäischen Bürger. Das ist ja nun eine rechtliche Tatsache. Vorher waren dies ja nur irgendwie Kunden oder Arbeitnehmer oder Konsumenten oder was auch immer. Jetzt sind es Bürger. Das war schon ein großer, und wie ich glaube, ein revolutionärer Schritt. Und so wird es auch durchaus wahrgenommen. Bisher war das ein ziemlich konventioneller Prozess. Jetzt gibt es weiterführend die Idee, Europa noch mehr zusammenzuführen, indem die Jugend, die nächste Generation also, nicht mehr die Alten, sondern die neue Generation zusammenfindet, und dass sie wirklich das Gefühl haben, ja, wir sind zwar sehr verschieden, als Estländer und Portugiesen und Schweden und Deutsche und so weiter. Aber wir haben doch auch eine europäische Identität und eine europäische Zusammengehörigkeit in unserer Verschiedenheit entwickelt.

Tine Stein: Mitte der neunziger Jahre war das Projekt einer europäischen Grundrechts-Charta schon ein vorausschauendes Projekt gewesen. Wir können vielleicht mit einem Bild von Ullmann unser Gespräch beschließen – für ihn war Europa weder ein Haus noch ein Kontinent, aber eine Landschaft [...].

Ulrich K. Preuß: Ja und dann gibt es eben Seegebiete, dann gibt es Alpengebiete, und dann gibt es Tundra und viele Gegenden mehr.

Tine Stein: [...] Und der Landschaft sind wir verbunden, als Bürger durch gemeinsame Rechte.

Ulrich K. Preuß: Ja.

Wolfgang Ullmann und Kreisau

Ich kenne Wolfgang Ullmann über Kreisau, aber leider habe ich ihn nie persönlich kennengelernt. Er war eine wichtige Person für den Anfang 1989 und hat das Projekt zu Gründung einer «Stiftung Kreisau für Europäische Verständigung» auch weiter begleitet, aber stärker ideell durch Vorträge und Amt in Kuratorien als vor Ort auf der «Baustelle Europa» in Kreisau. Er war für mich aber immer geistig präsent, als ich später von 2001–2012 als Leiterin der Gedenkstätte und Mitglied des Vorstands in Krzyżowa gearbeitet habe. Heute bin ich ehrenamtlich in den Gremien der Stiftung Kreisau aktiv.

Kreisau liegt in Polen

Doch zu den Anfängen des «neuen Kreisau», also der Internationalen Jugendbegegnungs- und Gedenkstätte in Krzyżowa in Polen im Unterschied zum «alten Kreisau», dem Treffpunkt der Widerstandsgruppe Kreisauer Kreis in den Jahren 1942–43 im Berghaus auf dem schlesischen Gutshof der Familie von Moltke: Ludwig Mehlhorn hat die erste internationale Tagung vom 2. bis 4. Juni 1989 in Wrocław und Krzyżowa als einen «Kairos-Moment» beschrieben. Zu diesem Austausch über die Ideengeschichte des Kreisauer Kreises hatten der Klub der Katholischen Intelligenz (KIK) in Wrocław und die Aktion Sühnezeichen/Ost gemeinsam eingeladen. Wolfgang Ullmann war einer der Teilnehmer und hielt einen Vortrag unter dem Titel: «Die Staatsrechtsanforderungen der Nachkriegsgesellschaft und die Kreisauer Reformprogramme».¹ Seine Tochter Esther-Marie kommentierte seinen Beitrag später mit den Worten: «Er hatte einen großen Auftritt», denn für die Aufbauarbeit in den Strukturen, die Teilnahme an AGs und Sitzungen des Internationalen Beirates zur Gründung der späteren Stiftung Kreisau war sie fortan in der Familie zuständig, denn sie sprach Polnisch und kannte das Land.² Das Verdienst ihres Vaters bestand aber weniger in seinem «großen Auftritt» als vielmehr darin,

- 1 Dieser Vortrag ist abgedruckt auf Deutsch und Polnisch in der Dokumentation zur Tagung, herausgegeben vom Klub der Katholischen Intelligenz als graue Literatur (Archiv der Stiftung Kreisau FK /B/VII-15). Er kann nachgelesen werden im Band: Wolfgang Ullmann - Demokratie jetzt oder nie! Perspektiven der Gerechtigkeit, herausgegeben von Wolfram Bürger und Michael Weichenhan, Kyrill- und Method-Verlag, München 1990, S. 115–24.
- 2 Interview mit Esther-Marie Ullmann-Goertz im Band Polen - mein Weg zur Freiheit. Wie Polen die DDR-Bürgerrechtler inspirierte - 13 Gespräche, hrsg. von Robert Żurek, Warschau 2015.

dass er zum Geburtshelfer der Idee für ein «neues Kreisau» unter der jungen Generation geworden war, namentlich seiner Studenten Wolfram Bürger, Andre Sikojev und Stephan Steinlein. Ihnen war zu verdanken, dass es überhaupt zu dieser ersten Zusammenkunft einer internationalen Bürgerinitiative kam, die sich zum Ziel gesetzt hatte, den Gutshof in Polen vor dem weiteren Verfall zu retten und einer neuen Funktion im Sinne des europäischen Dialogs und der Begegnung der jungen Generation zuzuführen. Ludwig Mehlhorn schrieb später: «Das Neue Kreisau ist ein Kind des ostmitteleuropäischen Umbruchs im Jahre 1989. Es gibt zwischen Elbe und Bug kein weiteres zivilgesellschaftliches Projekt dieser Größenordnung, das seine Entstehung dem Geist dieser Zeit verdankt. Man kann geradezu von einem Kairos-Moment sprechen, denn im kommunistischen Polen gab es zu keiner Zeit vorher eine realistische Möglichkeit, an das historische, mit dem Namen der Moltkes verbundene Kreisau zu erinnern.»³

Videoguide durch die Begegnungs- und Gedenkstätte

Auf der Website der Stiftung Kreisau können Kurzfilme abgerufen und auch Informationstexte und Literatur durchstöbert werden. Ein Beispiel sei dieser Einführungstext zum Kreisauer Kreis (Quelle: <https://history.krzyzowa.pl/index.php/de/historia-krzyzowej-2/73-kreisauer-kreis>):

Der Kreisauer Kreis nimmt einen besonderen Platz innerhalb des deutschen Widerstands gegen die nationalsozialistische Regierung ein. Er war im Vergleich zu anderen Gruppen, die sich gegen den Nationalsozialismus engagierten, ein außergewöhnlich heterogener Zusammenschluss von Menschen. Der Kreisauer Kreis setzte sich aus Intellektuellen, Beamten, Geistlichen und gesellschaftlich aktiven Menschen zusammen, die sehr unterschiedliche politische und weltanschauliche Einstellungen in sich trugen. Die Mitglieder des Kreisauer Kreises entwarfen über alles Trennende hinweg gemeinsam ein einmaliges politisches, gesellschaftliches, wirtschaftliches und kulturelles Programm für ein Nachkriegsdeutschland und -europa. Ein bedeutender Teil dieses Programms war die Idee einer engen Zusammenarbeit aller europäischer Nationen innerhalb eines politisch vereinigten Kontinents. Der Kreisauer Kreis entstand im Jahr 1940 als eine Art Netzwerk, das sich durch die Initiative zweier Menschen herausgebildet hatte. Diese beiden waren Helmuth James von Moltke, der Besitzer eines Gutshofes in Niederschlesien, sowie Peter Yorck von Wartenburg. Die Gruppe besaß keine konkrete Struktur und keinen Namen (Kreisauer Kreis wurde sie erst durch die Gestapo genannt).

3 Ludwig Mehlhorn: Entstehungsgeschichte, Aufbau und Ziele der Stiftung Kreisau für Europäische Verständigung, in: Kreisau-Krzyżowa. Geschichts- und Zukunftswerkstatt für Europa, hrsg. von Kreisau-Initiative Berlin und der Stiftung Kreisau für Europäische Verständigung, Berlin/München 2010, S. 58–81, hier: S. 58.

Aber sie versammelte Vertreter verschiedenster Milieus und Weltanschauungen, die sich mit der in Deutschland vorherrschenden Situation sowie mit den Handlungen der deutschen Truppen nicht abfinden wollten. Und sie entschieden sich, gegen das NS-Regime Widerspruch einzulegen.

Die Mitglieder der Gruppe waren sich der Tatsache bewusst, dass sie weder über Mittel noch Möglichkeiten verfügten, um ein Attentat auf die Befehlshaber des Regimes zu verüben, und schon gar nicht, um einen gewaltsamen Umsturz anzustoßen. Sie glaubten daran, dass solch eine Lösung nur durch das Militär selbst initiiert werden könne. Sie widmeten sich vielmehr der Ausarbeitung eines Strukturprogramms für ein späteres Nachkriegsdeutschland. Sie glaubten daran, dass die militärische Niederlage der Nationalsozialisten unausweichlich sein würde und ein Systemwechsel des Landes von innen heraus möglich war.

Es wurden Hunderte Treffen abgehalten, bei welchen aus Angst vor einer Entdeckung durch den Sicherheitsdienst nur jeweils einige wenige Menschen teilnahmen. Nur drei mal traf sich die Gruppe in einer größeren Runde. Diese Treffen wurden auf genau jenem Gutshof von Helmuth James von Moltke in Kreisau abgehalten. Während dieser Zeit arbeitete die Gruppe den Plan einer Verfassung für ein zukünftiges demokratisches Deutschland aus. Sie bereiteten ebenfalls ein Konzept für die Bestrafung von Kriegsverbrechern vor und stellten Überlegungen über Entschädigungen für die durch das NS-Regime angegriffenen und besetzten Länder in Europa an. Ein weiterer Punkt ihrer Überlegungen war die Schaffung eines zukünftigen, vereinten Europas, das einen Ausbruch weiterer Konflikte verhindern sollte.

Die Vertreter des Kreisauer Kreises unterhielten Kontakte zu Mitgliedern anderer Oppositionsgruppen in den besetzten Ländern Frankreich, Belgien, Norwegen und den Niederlanden und versuchten erfolglos, Unterstützung von den Alliierten zu erwirken.

Für ihre oppositionellen Tätigkeiten sowie für ihr späteres Engagement in der Vorbereitung des durch Claus Schenk Graf von Stauffenberg geplanten Attentats auf Adolf Hitler (20. Juli 1944) wurden zehn Mitglieder des Kreisauer Kreises zum Tode verurteilt. Das Urteil wurde gegen acht von ihnen vollstreckt – unter ihnen Helmuth James von Moltke und Peter Yorck von Wartenburg.

Die Aktualität des Kreisauer Kreises im Juni 1989

Zurück zum «großen Auftritt» von Wolfgang Ullmann auf der Tagung vom 2.–4. Juni 1989 in Breslau. Man muss sich vor Augen führen, dass in Polen an diesem Wochenende Wahlen zum Sejm (Parlament) stattfanden, die sogenannten halb-freien Wahlen oder Vertragswahlen, da 65 Prozent der Mandate den Listen der PVAP und der Blockparteien PSL und SD zugesichert waren. Neu eingeführt wurde eine zweite Kammer in Form des Senats. Hier standen alle Plätze zur freien Wahl. Der Sieg der Liste der Solidarność war überwältigend. Die ersten Hochrechnungen

zum Ergebnis der Wahl am Sonntag erfuhr die internationale Gruppe auf ihrer Rückfahrt aus Kreisau, wo sie den Tag verbracht hatten, um sich eine Vorstellung der Verhältnisse am historischen Ort in der Gegenwart des Frühsommers 1989 zu machen. Von diesem Besuch gibt es ein Foto, das Wolfgang Ullmann im Kreis der anderen Teilnehmer zeigt, wie sie skeptisch und staunend ihre Blicke auf das verfallene Herrenhaus richten. Ullmann hatte seinen Vortrag am Tag zuvor in den Räumen des Breslauer Klubs der Katholischen Intelligenz gehalten. Dort war zugleich eine Kontaktstelle für das Wahlkomitee der Solidarność und dementsprechend viel Betrieb. Die Zeiten waren bewegt und Polen war der DDR in seinem Reformprozess voraus. Der Wahlmodus und -termin waren das Ergebnis der Runden-Tisch-Verhandlungen vom Februar bis April 1989. Im Publikum in den bescheidenen Räumen des Klubs saßen Professoren der Breslauer Universität, interessierte Laien und Freunde des KIK und die angereisten Gäste aus West-Berlin, der Bundesrepublik und der DDR, den Niederlanden und den USA, insgesamt etwa 30 Personen. Die Konferenzsprache war Deutsch. Wolfgang Ullmann erinnert sich später in einem Aufsatz: «Ein aufregender, aber auch ein inspirierender Rahmen, gleichsam ein fröhlicher und siegreicher Epilog zu den Treffen in Kreisau.»⁴

Wenn man heute den Beitrag von Wolfgang Ullmann liest, kann man sich vorstellen, wie er «eingeschlagen» hat. Die Gedanken und das politische Programm des Kreisauer Kreises, wie er es auslegte, passten genau auf den historischen Moment. Diese Erfahrung hatten auch seine Studenten in den Vorlesungen bzw. Seminaren mit ihrem Lehrer gemacht. Wolfram Bürger und Stephan Steinlein erinnern sich in einem Text an ihre Motivation, sich für Kreisau zu engagieren:

«Die Überlegungen Helmuth James von Moltkes und seiner Freunde sprachen uns unmittelbar an. Aus heutiger Sicht behaupte ich: Die Gedanken des Kreisauer Kreises über einen Neuanfang nach 1945 enthielten für uns gerade deshalb einen Anknüpfungspunkt, weil wir uns vor vergleichbare Aufgaben gestellt sahen und weil wir den Anachronismus der Verhältnisse, in denen wir zu leben hatten, immer deutlicher und bedrückender spürten.»⁵

Die Kreisauer hatten 1942 und 1943 für einen Neuanfang nach dem erwarteten Ende des NS-Regimes und des Krieges gedacht und geplant. Oft wird ihnen vorgeworfen, sie hätten «nur gedacht», weil ein Ausspruch Moltkes aus seinen «Letzten Briefen» falsch interpretiert wird, aber tatsächlich haben sie auch gehandelt. Dennoch waren sie überzeugt, dass es wichtig sei, für eine zukünftige Ordnung einer demokratischen Gesellschaft in einem Nachkriegseuropa Grundsätze einer Verfassung untereinander und mit meinungsbildenden Personen und Gruppen –

4 Wolfgang Ullmann: Kreisau – eine gesamteuropäische Perspektive, in: Vorgänge 155, Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik, 40. Jahrgang, Heft 3, September 2002, S. 300–306, hier: S. 304.

5 Materialien für das Buch «Wie entstand die Stiftung Kreisau für Europäische Verständigung», herausgegeben von der Gesellschaft der Freunde Kreisaus, Wrocław 1997, Archiv der Stiftung Kreisau. Vgl. auch den Band herausgegeben von Wolfram Bürger und Michael Weichenhahn: Wolfgang Ullmann, Demokratie – jetzt oder nie! Perspektiven der Gerechtigkeit, München 1990.

in Opposition zum Dritten Reich – abzustimmen. Der Vortrag Wolfgang Ullmanns legt nahe, dass der Moment zur Anwendung der Pläne des Kreisauer Kreises gerade und erst jetzt gekommen sei.

Er argumentierte ausgehend von der These Hegels über den Staat als die Wirklichkeit der sittlichen Idee, wie das 20. Jahrhundert die Beziehung der Bürger zum Staat erschüttert habe und zeigte anhand der «Grundsätze zur Neuordnung» der Kreisauer vom August 1943, wie aktuell diese Gedanken zur notwendigen Neubegründung des Rechts und der europäischen Einheit heute seien. Die Neubegründung des Rechts sei die Voraussetzung für den Frieden in Europa. Stattdessen sei seit den Weltkriegen eine Existenzkrise der Staatsautorität zu beobachten. Wenn er zu Beginn seines Vortrags für die Geschichte seit 1945 von einem «Interregnum» sprach, dessen Ende «wir nunmehr herannahen fühlen, die einen verängstigt die anderen hoffnungsvoll», dann traf diese Äußerung genau ins Herz der Stimmung in Polen und der DDR. Die Autorität des Staates war in beiden Fällen nicht gegeben, und die Gesellschaft nahm sich als Subjekt wahr, das die Legitimität des Staates wiederherstellen will und kann.

Ich denke, was die Zuhörer damals beeindruckt hat, war die Argumentation, dass auch der Westen nach 1945 die Autorität des Staates nicht wiederhergestellt hat und die Pläne der Kreisauer ein Bindeglied werden könnten auf einem Weg der Erneuerung der europäischen Staatengemeinschaft. Ullmann betonte, entscheidend sei die Rechtsbegründung und nicht das Verfahren, wie Macht in den jeweiligen Gesellschaften legitimiert werde. Diese Rechtserneuerung war für die Kreisauer zentral, nicht nur aus der Erfahrung der Diktatur heraus, sondern aus dem Erleben des Scheiterns der Weimarer Republik. Ullmann weiter: «Es ist klar, warum die Potsdamer Politik der Aufteilung Europas in Macht- und Interessensphären nur jenes Interregnum begründen konnte, das vor allem zu Lasten der Völker Osteuropas errichtet worden ist und dessen innenpolitische Instabilität das Problem der Staatsautorität in ganz neuer Weise verdringt [sic!] hat. Der Frieden in Europa hängt ab von der Stabilität der Nachkriegsgrenzen. Aber diese Stabilität bleibt solange Interregnum wie sie waffengestütztes *fait accompli* und nicht ein von Recht autorisierter Friede ist, innen- wie außenpolitisch.»

In dem überlieferten Verfassungsentwurf der Kreisauer vom 9. August 1943, das als letzter Stand des in der Gruppe erzielten Konsensus angesehen werden kann, steht der für das politische Denken der Gruppe bezeichnende Satz: «Das zertretene Recht muss wieder aufgerichtet und zur Herrschaft über alle Ordnungen des menschlichen Lebens gebracht werden. Unter dem Schutz gewissenhafter, unabhängiger und von Menschenfurcht freier Richter ist es Grundlage für alle zukünftige Friedensgestaltung.»

Der Bezug auf das christliche Abendland in den Dokumenten der Kreisauer, so Ullmann, sei dabei keine religiöse Legitimation des zu schaffenden Herrschaftszustands, sondern überhaupt erst die zu leistende Installierung bestimmter Normen und ethischer Werte: volle Gewissens- und Glaubensfreiheit, die Brechung jeder Form des totalitären Gewissenszwangs und die Anerkennung der unverletzlichen Würde der menschlichen Person als Grundlage der zu erstrebenden

Rechts- und Friedensordnung, die wirksame Mitverantwortung aller in Industrie, Ökonomie und Politik. Die Neubegründung des Rechts wird hier verstanden im Sinne einer Überwindung bisheriger Rechtsauffassungen, die totalitäre Herrschaft und Kriege ermöglicht hat. Frieden und Recht seien die Größen dieser neuen Ordnung. Frieden nicht nur als Waffenstillstand, als Pause zwischen unvermeidbaren Kriegen, sondern als prinzipielle Überwindung des Krieges durch Kommunikation. «Und wie anders soll es zu Kommunikation zwischen Streitenden kommen, wenn nicht auf dem Weg und durch die Mittel der Sprache des Rechtes?» – fragt Ullmann.

Aus Sicht der Kreisauer war es offensichtlich, dass nach dem angenommenen Ende des Krieges ein Friede in Europa und auf der Welt nur möglich wird, wenn Europa seine Außen- und Verteidigungspolitik gemeinsam verantwortet und die Nationalstaaten Teile ihrer Souveränitätsrechte abgeben würden. Bereits 1942 entwickelten sie in dieser Absicht ein Memorandum über das europäische Verfassungsproblem. Wolfgang Ullmann bedient in seiner Erörterung dieses Europa-Plans ein wunderbares Bild, das er bei Herder gefunden hat, und zwar die Rede von der Friedensfrau. Herder habe in seinen «Briefen zur Beförderung der Humanität» diese Institution beschrieben, die einige nordamerikanische Indianerstämme praktizierten, um die ständigen Fehden untereinander unmöglich zu machen:⁶ Das Wohngebiet der «Friedensfrau» liegt in der Mitte zwischen verfehdeten Stämmen und darf von niemanden angegriffen werden, wer es dennoch tut, wird von den anderen zur Rechenschaft gezogen. Ullmann entdeckt eine solche Friedensfrau bei den Kreisauern und ihrer Vorstellung von der Neukonstituierung Europas: keine Struktur als Staatenbund oder Bundesstaat, sondern als eine genossenschaftliche Verwaltung der Souveränitätsrechte. Sie sprachen von der europäischen Regierung als Bundesregierung.

Ein weiterer Aspekt, den Ullmann bereits für die Neuordnungspläne der Kreisauer für Deutschland nach dem Krieg erörtert hatte, wiederholt sich hier in seiner europäischen Dimension, nämlich die Frage nach der Rolle des Christentums und der Kirchen. Gemäß dem Kreisauer Verfassungsentwurf sollten dem obersten europäischen Organ nicht nur die Staatsoberhäupter der Glieder des Bundes, außerdem ein Bundeskanzler, ein Bundespräsident, sondern auch jeweils ein Bischof der evangelischen und katholischen Kirche angehören. Nicht beschrieben wird in dem Memorandum, wie zu ermitteln wäre, welcher Bischof alle jeweils nationalen Kirchen vertreten oder wie er gewählt werden sollte. Aber nicht diese Frage beschäftigt Ullmann, sondern der mögliche Hintergrund für eine solche Zusammensetzung.

«Meines Erachtens steht hinter diesem Gedanken eine sehr wichtige historische und politische Einsicht. Angesichts der Mitverantwortung, die die großen Kirchen für das politische Schicksal Europas haben, war es in hohem Maße angebracht, sie auch in die Verantwortung für dessen Neuformierung zu ziehen. Dies vor allem unter dem Gesichtspunkt, dass die kirchlichen Schismen die wichtigste historische Voraussetzung für die Mauern und Gräben der Abgrenzung sind, die noch heute zwischen den europäischen Völkern stehen, so dass sie statt in einem

6 J.G. Herder: Briefe zur Beförderung der Humanität, Bd. 2., Berlin 1971, S. 276 ff.

Haus zwischen Mauern wohnen, die immer nur für bestimmte Personenkreise geöffnet sind.»

Die Kirche soll also in die Öffentlichkeit und die Politik einbezogen werden, weil sie zur Verantwortung gezogen werden muss für ihren Anteil an historischen Verfehlungen, die nicht in den Bereich von Theologie und Dogmatik geschoben werden dürften. Religion und Kirche nicht als Privatangelegenheit, sondern als Ausgangspunkt für eine öffentliche Verpflichtung.

Ullmann spricht in der Analyse des Kreisauer Programms Themen und Verwerfungen an, die gerade den polnischen Zuhörern im Saal bestens vertraut sein mussten – das schwierige Verhältnis ihrer Katholischen Kirche zur Ökumene, die Erfahrung der orthodoxen Minderheiten und Nachbarn in der Polnischen Republik vor dem Zweiten Weltkrieg, die Erfahrung, vom «Westen» kulturell und politisch in den «Osten» geschoben worden zu sein. Gleichzeitig war für sie der Kreisauer Kreis noch bis vor Kurzem völlig unbekannt gewesen und aus polnischer Perspektive als Widerstandsgruppe wenig überzeugend, denn was hatte der Kreis erreicht, um die Verbrechen des Krieges zu stoppen? Gegen die deutsche Besatzung in Polen hatte es Formen des Widerstands (Sabotage, Attentate, Untergrundstaat, Heimatarmee, Hilfsorganisation für die verfolgten Juden, geheime Universitäten u.v.a) gegeben, an denen der Begriff und die Haltung sich messen lassen musste. Ich stelle mir vor, wie im Verlauf der Tagung für die internationale Gruppe ein gemeinsamer Zugang zum Vermächtnis dieser deutschen Widerstandsgruppe entstand. Gemeinsam mit den Kreisauern unterzog Ullmann den *status quo ante* einer vernichtenden Analyse, um zu zeigen, dass die Völkergemeinschaft aus der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs, eigentlich beider Weltkriege, nicht die notwendigen Schlüsse gezogen hat. Damit war aber auch eine Aufgabe formuliert für die kommenden Jahre nach dem «Interregnum», und diese großen Themen der europäischen Friedensordnung und einer gesellschaftlichen und kirchlichen Erneuerung mit dem kleinen Dorf in Niederschlesien und seiner geistigen Tradition zu verbinden, muss «eingeschlagen» haben.

Es macht sicherlich die Sprengkraft der Kreisauer Pläne aus, dass sie nicht restaurativ, auch nicht revolutionär, aber visionär waren. Sie waren getragen von der Überzeugung, dass nach der Katharsis von menschenverachtender Diktatur und zerstörerischem Krieg die europäischen Gesellschaften Feindschaft, Einzelinteressen und Egoismen überwinden würden und durch eine neue Sprache des Rechtes sich eine Ordnung schaffen könnten, die Frieden sichert.

Korrespondenzen

In den Jahren 2012–2015 habe ich mich intensiv mit der Entstehungsgeschichte der Stiftung Kreisau im Kontext der Erinnerung an den Kreisauer Kreis und des deutsch-polnischen Aussöhnungsprozesses seit den 1960er Jahren befasst. Ich habe dazu viele der Akteure der ersten Stunde befragt, aber leider konnte ich Wolfgang Ullmann zu diesem Zeitpunkt nicht mehr sprechen. In diesem Zusammenhang habe ich aus seinem Nachlass im Archiv der Robert-Havemann-

Gesellschaft seine Akte «Kreisau» eingesehen. Was mich besonders beeindruckt hat, war seine Korrespondenz mit Freya von Moltke. Die beiden hatten sich 1988 in den USA kennen gelernt, als Wolfgang Ullmann Gast der internationalen Konferenz aus Anlass des 100. Geburtstages von Eugen Rosenstock-Huessy gewesen war. Freya von Moltke war gemeinsam mit ihrem Sohn Konrad Gastgeberin im Haus Four Wells in Norwich/Vermont, dem früheren Wohnhaus der Familie Rosenstock-Huessy in der Nähe des Dartmouth-Colleges, seiner Lehrstätte in den USA.⁷

Zum Schluss ein Brief Wolfgang Ullmanns an Freya von Moltke vom Januar 1990:

Verehrte, liebe Frau von Moltke,

es ist ein so ungewöhnliches Privileg mitten in den Kämpfen um die neue Verfassung unseres Landes die Briefe ihres Mannes zu lesen und an seinem so unspektakulären Heldenleben zu lernen, wie man sich durch den nerven-tötenden Alltag des Verhandeln nicht die Klarheit der Ziele trüben und den Mut ihnen nachzujagen schwächen lassen darf.

Zugleich sehe ich in der Tatsache, dass ich den Besitz dieses Buches Ihrer persönlichen Güte verdanke, die Verpflichtung nicht zu vergessen, was Sie am 23.8.1945 an Dorothy Thompson geschrieben haben: It will always be a credit to Germany that they died and the way they died.

Ich strenge alle meine Gedanken an, um herauszufinden, wie man die Deutschlandfrage in einem Wahlprogramm so beantworten kann, dass es dem Frieden dient und die Spaltung Europas überwindet.

[...]

Dankbar grüßend Ihr Wolfgang Ullmann⁸

Dieses Vermächtnis bleibt aktuell – strengen also auch wir alle unsere Gedanken an, um eine Politik zu fördern, die dem Frieden dient und die erneute Spaltung Europas verhindert.

⁷ Näheres zum Kontext dieser Tagung und der Beziehungen Ullmanns zu Rosenstock-Huessy und Freya von Moltke in meiner Doktorarbeit, erschienen in der Reihe der Forschungsgemeinschaft 20. Juli 1944: Annemarie Franke: Das Neue Kreisau. Die Entstehungsgeschichte der Stiftung Kreisau für Europäische Verständigung 1989–1998, Augsburg 2017, S. 118ff.

⁸ Nachlass W. Ullmann, Robert-Havemann-Gesellschaft [Signatur RHG/WU 065].

Bewahrung der schöpfung als theologischer auftrag und aufgabe der kirche

Wolfgang Ullmanns theologische position im «Konziliaren Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung»

Es dürfte wenig begründete zweifel daran geben, dass die vielfältigen überlegungen, initiativen und aktionen, die in der ddr im rahmen des sich als reaktion auf das startsignal 1983 in vancouver nach und nach konstituierenden und konsolidierenden «Konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung»¹ stattfanden, zu den wichtigsten quellen und voraussetzungen für die friedliche revolution des jahres 1989 zählen. Obwohl die initiative von einer kirchlichen institution und ihren vertretern, dem «Ökumenischen Rat der Kirchen», ausging, beschränkte sie sich von beginn an weder auf innerkirchliche oder gar innerkonfessionelle belange, sondern verstand sich von anfang an als initiative, die sich selbst und ihre ziele weder den grenzen kirchlicher strukturen noch an den eingeübten und eingefahrenen grenzen der politischen blöcke des kalten krieges würde unterordnen können und wollen. Erstmals war für christen in der ddr das gegenüber nicht mehr die eigene binnenkonfessionelle struktur, nicht mehr eine oder mehrere andere konfessionen oder religionen, nicht mehr das gegenüber zu einem diktatorisch regierenden und agierenden staatswesen. Das gegenüber der

1 1983 fand in vancouver ein vollversammlung des ökumenischen rates der kirchen statt. Dort wurde die stationierung von massenvernichtungswaffen eindeutig als verbrechen gegen die menschheit qualifiziert. Die ddr-delegation(!) in vancouver schlug angesichts dessen ein gesamtchristliches friedenskonzil vor. Da ein konzil unter einbeziehung der römisch-katholischen kirche nicht realistisch erschien, einigte man sich darauf, statt von der vorbereitung eines konzils von einem «Konziliaren Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung» zu sprechen. Nach amtsantritt von Michail Gorbatschow 1985 und angesichts der reaktorkatastrophe von tschernobyl sowie eines wachsenden, auch neue organisatorische formen entwickelnden natur- und umweltbewusstseins verschob sich der akzent der bemühungen deutlich in richtung auf die bewahrung der schöpfung. 1989 fand die erste europäische ökumenische versammlung in basel statt (weiter folgten 1997 in graz und 2007 in sibiu). Bei der weltversammlung in seoul 1990 wurden die sog. «10 Grundüberzeugungen» beschlossen. Die vorgeschichte des «konziliaren prozesses», seine entwicklung, seine aus- und nachwirkungen sind inzwischen gegenstand der forschung und haben zu zahlreichen publikationen geführt.

von vancouver ausgehen initiative war nichts weniger als die menschheit im ganzen, die trotz all ihrer vielgestaltigkeit, unterschiedlichkeit, ja gespaltenheit als eine erkannt worden wurde, die *als ganze* ihrer elementaren lebensgrundlagen verlustig zu gehen drohte und mit der begründeten furcht vor ihrer selbstvernichtung durch vor allem militärische technik konfrontiert war.

Man kann es geradezu als ironie der geschichte ansehen, dass es ausgerechnet die friedliche revolution in der ddr und der zusammenbruch der kommunistischen diktaturen (ihre herrschaftsstrukturen blieben häufig – wenn auch unter anderem vorzeichen – weit lebendiger, als es einem lieb sein kann) waren, die aufgaben und ziele des «Konziliaren Prozesses» als überholt oder gar erledigt erscheinen liessen. Wenn man 40 jahre nach dem aufbruch in vancouver bei aller brennenden aktualität ihrer themata und anliegen das weitgehende scheitern dieser initiave mit bedauern konstatieren muss und nicht weniger den fast vollständigen zusammenbruch der gerade in und durch diesen prozess eingeübten formen ökumenischer achtung und zusammenarbeit innerhalb der kirchen nur mit grosser sorge zur kenntnis nehmen kann, so reichen dieses bedauern und diese sorge sicher nicht aus, um der initiative selbst gerecht zu werden und lehren für die zukunft aus ihrem scheitern zu ziehen.

Wolfgang Ullmann, der in diesem prozess keine führende, sondern eine eher randständige rolle spielte, würde sicherlich auch und zuvörderst fundamentale unklarheiten und eine ängstliche selbstbescheidung der theologie für dieses scheitern verantwortlich machen. Es scheint daher sinnvoll, nach seiner eigenen theologischen position in und zu diesem prozess der selbstverständigung kirchlichen handelns und kirchlicher strukturen angesichts der notwendigkeit eines klaren *zeugnisses* in und vor der welt zu fragen. Um diese position möglichst deutlich werden zu lassen, verzichte ich darauf, sie in die historischen, politischen, kirchlichen und biographischen kontexte von arbeit und leben Wolfgang Ullmanns einzubetten. Ich beschränke mich zudem auf den dritten im titel der initiative benannten bereich, der er mir besonders geeignet scheint, Wolfgang Ullmanns *theologische* anfragen an und in diesem prozess herauszuarbeiten. Ich erlaube mir, zu verdeutlichung dieser position, die auch schon vor 40 jahren kaum in den mainstream theologischen denkens und arbeitens – sei es im protestantischen, sei es im römisch-katholischen bereich – einzuordnen war und angesichts der grundsätzlichen paradoxien im verhältnis des menschen zu seiner mitwelt, auf die sie eine antwort gibt, auch gegenwärtige beispiele einzubeziehen.

Niemand, der in den sechziger und siebziger jahren des vorigen jahrhunderts in naumburg an der saale wohnte und seiner sinne einigermassen mächtig war, brauchte belehrung darüber, dass es um frieden, gerechtigkeit, um die belebte, sogar unbelebte mitwelt des menschen auch und vor allem in dieser region im süden sachsen-anhalts, dem damaligen bezirk halle in der ddr äusserst schlecht bestellt war. Die sowjetische garnison in der stadt und die im ehemaligen oberlandesgericht der preussischen provinz sachsen einquartierte sowjetische kommandantur (schatten und existenzgarantie für das «Katechetische Oberseminar»

gleichermaßen)² erinnerte jeden bürger und jede bürgerin daran, dass die anwesenheit russischer offiziersfrauen auf dem naumburger woche markt nicht ein pittoreskes ornament in der lebenswelt einer ostdeutschen kleinstadt war, sondern ein alarmzeichen, dass der nur in europa meist kalte krieg jederzeit und überall zu einem heissen werden, d. h. in der konsequenz zur auslöschung der menschheit führen kann. Dass es an gerechtigkeit in der ddr allerorten fehlte, war so offenkundig und allgegenwärtig, dass es einzelner beispiele gar nicht bedurfte, um diese diagnose zu bestätigen.³ Was die um- und mitwelt anging, so musste man nur am morgen aus dem fenster schauen, um zu wissen, aus welcher richtung der wind in der nacht geweht hatte: lag kalk auf den blättern, dann kam er vom kalkwerk aus richtung karsdorf, waren fenster und pflanzen mit kohlenruss verschmiert, dann hatte ein nordostwind die rückstände der kohle- und koksproduktion aus der leipziger gegend hierhergeweht. Das, was die chemische industrie von leuna bis böhlen in die luft blies, war in naumburger nasen und lungen mit entsprechenden folgen allgegenwärtig. Die rückstände industrieller produktion wie der papierherstellung in schwarza (auch anderer), gaben nicht nur dem berühmt-berüchtigten heimatlied «An der Saale hellem Strande» von Franz Kugler durch die regelmässigen auftretenden ballen weissgrauen schaum auf dem wasser des flusses einen gänzlich neuen und unbeabsichtigten sinn, sie zeigten auch an, dass sich die saale in ein weitgehend biologisch totes gewässer verwandelt hatte. Es bedurfte also weit mehr als den besuch eines gastes aus dem scheinbar weit besser aufgestellten und agierenden westen, um den globalen horizont der fragen nach dem zustand der mitwelt zu begreifen.⁴ Es bedurfte der einsicht, dass die nutzung der atomkraft nicht nur wegen ihrer schwer oder gar nicht eliminierbaren militärischen implikationen, der völlig ungelösten probleme des umgangs mit dem atomaren restmüll und – wie sich nur zu schnell und drastisch zeigen sollte – massiver

-
- 2 Man konnte das «Katechetische Oberseminar» in der ägidienkurie am domplatz 8 (auch der nur kurze zeit genutzte vorherige standort im ehemaligen domgymnasium befand sich direkt im schatten der sowjetischen kommandantur) in naumburg weder betreten noch verlassen, ohne des bewaffneten postens der sowjetischen armee ansichtig zu werden, der die auffahrt zum gebäude der kommandantur bewachte. So wie diese kommandantur also ihren schatten auf arbeit und lehre von studierenden und lehrenden der theologie warf, so war die arbeitslaubnis dieser ursprünglich in wittenberg angesiedelten hochschule noch von den zuständigen sowjetischen behörden erteilt worden, was später nicht wenig dazu beitrug, den zugriff des volksbildungsministeriums der ddr auf das «KOS» zu vereiteln.
 - 3 Die in den räumen des «Katechetischen Oberseminars» stattfindenden kurse für angehende kirchenjuristen erhielten in dieser sache reichen anschauungsunterricht durch den an diesen kursen beteiligten freyburger rechtsanwalt Ernst Friedrich.
 - 4 Ende der sechziger jahre wurde Wolfgang Ullmann von seinem Bruder besucht, der als leitender ingenieur auf einer saudi-arabischen ölplattform tätig war. Als er von Wolfgang Ullmann auf die überall in naumburgs umgebung nur zu deutlich sichtbaren folgen der umweltzerstörung in der ddr aufmerksam gemacht wurde, erwiderte er zur grossen überraschung aller anwesender, dass diese formen der umweltzerstörung sicherlich sehr schlimm seien. Sie liessen sich aber in zwei bis drei generationen weitgehend beheben. Die umweltzerstörung, an der er auf einer ölplattform beteiligt sei, liessen sich dagegen auf unabsehbare zeit nicht wieder gutmachen.

sicherheitsbedenken gegen die technik die energieprobleme der menschheit für die zukunft nicht würde lösen können. Und schliesslich bedurfte es einiger aufseherregender wissenschaftlicher klarstellungen und auch einiger einschneidenden ereignisse weltweit, um uns bürgerinnen und bürger der ddr deutlich zu machen, dass dieser bis zur offenen verachtung gehende missbrauch der lebenswirklichkeit der menschen und ihrer mitwelt in der ddr zwar an vielen orten ein besonders schändliches mass erreichte, aber keineswegs ein problem allein der ddr oder des sog. «real existierenden sozialismus» war. Dies aufzuhellen, ist hier nicht der ort – nur soviel sei gesagt, dass spätestens nach dem erscheinen des ersten berichts des «Club of Rome»⁵ auch in der ddr jedem klar war, dass frieden, gerechtigkeit und bewahrung der schöpfung nicht einfach nur länderübergreifende, sondern im wahrsten sinne des wortes planetare aufgaben sein würden, die deshalb grundsätzliche antworten auf die fragen der beziehungen zwischen menschen und den menschen und ihrer mitwelt erforderlich machten.

Wenn ich mich im folgenden auf den bereich der «bewahrung der schöpfung» beschränke, so tue ich das auch und vor allem deshalb, weil sich denken, lehren und arbeiten Wolfgang Ullmanns in bezug auf die fragen nach dem verhältnis von mensch und mitwelt besonders anschaulich zeigen lassen. Einige ausflüge in die gegenwart seien mir nachgesehen.

Dies also war schon vor mehr als 40 jahren völlig klar: den verheerungen, die vor allem durch menschliche aktivitäten der mitwelt des menschen, d. h. tieren und pflanzen, ja sogar der unbelebten natur zugefügt wurden und werden, konnte und kann man nicht mehr mit freundlichen worten oder der hoffnung auf neue und angeblich noch effizientere strategien bei der ausbeutung unseres planeten oder seiner näheren umgebung begegnen. Es braucht tätiges und intensives engagement zum schutz der mitwelt und es braucht ohne zweifel auch beachtliche änderungen in der lebensweise der menschen gerade in den industrienationen der nördlichen hemisphäre, bei denen es nicht ohne teilweise deutliche, ja massive eingriffe in eingespielte und liebgewonnene lebensvollzüge und für selbstverständlich erachtete erleichterungen des täglichen lebens abgehen wird. Solches engagement und solche änderung kann und muss selbstverständlich auch im bereich der kirche – bei ihren vertretern, ihren gemeindegliedern und in ihren strukturen – wirksam werden. Aber, und davon war Wolfgang Ullmann fest überzeugt, solches engagement und solche änderung der lebensvollzüge würde keineswegs ausreichen, um die anstehenden globalen probleme zu lösen, selbst dann nicht, wenn diese änderungen durch eine gesamtgesellschaftliche anstrengung und einen demokratisch legitimierten konsens aller gesellschaftlichen gruppen herbeigeführt würden. Ganz im gegenteil, es brauche die doppelte einsicht, dass – obwohl es sich keineswegs um eine innerkirchliche herausforderung handelt – als allererstes eine theologische klärung der anstehenden fragen geleistet werden müsste, wenn die kirche *als kirche* in einem prozess zur rettung der planetarischen lebenswelt wirksam werden wolle und – ad zwei – dass die kirche nur unter dieser voraussetzung in die

5 Club of Rome: Die Grenzen des Wachstums, Stuttgart 1972.

lage versetzt würde, ihre aufgabe, d. h. eine aufgabe, zu der nur sie fähig ist, auch tatsächlich zu erfüllen. Anders gesagt; gerade weil es sich um eine planetare aufgabe und eine herausforderung für die gesamte menschheit in all ihrer ethnischen, religiösen und kulturellen zersplitterung handelt, bedarf es einer theologischen entscheidung, ohne die die kirche nur eine weitere und weithin unbeachtete stimme auf dem marktplatz von religionen, weltanschauungen und ideologien wäre.

Damit ist aber schon gesagt, dass es zunächst einer entscheidung darüber bedarf, ob es eine solche, nur von der kirche zu erfüllende aufgabe in diesem prozess überhaupt gibt und, wenn das der fall sein sollte, worin diese denn bestehe. Es läge nicht zuletzt angesichts der geschichte von christenheit und kirche nahe, von der kirche vor allem eine absage an jene passagen vom anfang der bibel zu verlangen, die die unterstellung der mitwelt unter die unstrittige herrschaft des menschen begründen.⁶ Die entkräftung des vorwurfs an die kirche, der von umwelt- und naturschutzaktivistinnen und -aktivisten immer wieder gern gegen die kirche erhoben wurde und wird, die in genesis 1 (und in Gen. 9 nach der erzählung von der sintflut noch einmal nachdrücklich bekräftigt)⁷ berichtete unterwerfung der gesamten mitwelt des menschen unter menschliche herrschaft durch Gott sei das grundübel, das zu den geschilderten verheerungen geführt habe, kann keineswegs als diese von der kirche zu leistende aufgabe angesehen werden. Das gilt auch und gerade dann, wenn man es als durchaus positive, ja notwendige herausforderung ansieht, dass – wie im fall der verstrickung, ja mittäterschaft der kirchen bei der kolonialen unterdrückung der völker der damals noch sog. «dritten welt» – auch im fall der zerstörung der mitwelt des menschen sich die kirche fragen lassen muss, was sie getan, vor allem aber auch, was sie nicht getan hat, um diese zerstörerischen entwicklungen aufzuhalten. Dabei dürfte es keineswegs bei anfragen an die kirche, so heftig sie auch sein mögen, bleiben. Sicher zu recht wird neben einem umdenken auch tätige reue zu fordern sein!

Einen wichtigen hinweis, worin die aufgabe der kirche besteht, gibt die wahl des terminus «schöpfung». Es heisst ausdrücklich *nicht*: «bewahrung der umwelt» oder «schutz der natur». Es heisst: «bewahrung der *schöpfung*». Nun konnte man schon damals, d. h. vor reichlich vierzig jahren, die wahl dieses terminus als zugeständnis an gewisse religiöse überlieferungen und sprachtraditionen, die in der kirche nun einmal vorhanden und üblich waren, ansehen und ansonsten meinen, dass «bewahrung der schöpfung», «bewahrung der umwelt» und «schutz der natur» als synonyme anzusehen seien. Auch wenn ich sicher bin, dass dies in den siebziger

6 Dies betrafe dann natürlich auch judentum und islam, die, was die stellung des menschen in der schöpfung angeht, ähnliche traditionen pflegen.

7 «Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen. Dann sprach Gott: Hiermit übergebe ich euch alle Pflanzen auf der ganzen Erde, die Samen tragen, uns alle Bäume mit samenhaltigen Früchten. Euch sollen sie zur Nahrung dienen» Gen. 1. 28f. Die unterordnung von pflanzen und tieren unter die herrschaft des menschen wird in Gen. 9 allerdings ausdrücklich an die verantwortung für die mitwelt geknüpft: «Von jedem Tier fordere ich Rechenschaft und vom Menschen», Gen. 9.5.

jahren von vielen, auch und gerade engagierten christinnen und christen so gesehen wurde – daran, dass dies ein fundamentales missverständnis ist, dessen folgen für die durch die kirche und nur durch sie zu erledigende aufgabe nichts weniger als fatal wären, daran hätte Wolfgang Ullmann keinerlei zweifel gelassen.

Aber warum ist das so und warum entscheidet sich am terminus «schöpfung», welche aufgabe die kirche *als kirche* in dem zu gestaltenden prozess der rettung des lebensraumes und der lebensmöglichkeiten von mensch und mitwelt hat?

Dazu ist es nötig, sich die aporien vor augen zu führen, in die die antagonistische scheidung der wirklichkeit in die welt des menschen und die «natur» auch und gerade dann führen, wenn das schicksal, gar rechte der «natur» zur debatte stehen. Dies hängt nicht wenig mit der beträchtlichen unschärfe des begriffes «natur»⁸ zusammen. Er kann sich keineswegs ohne substantielle verzerrungen auf den begriff φύσις, wie er in der antiken philosophie gebräuchlich war und schliesslich von Aristoteles wissenschaftlich bündig expliziert wurde⁹, beziehen lassen. Die hochmittelalterliche philosophie, die den aristotelischen begriff in seiner im islamischen raum umgeprägten bedeutung auf die eigene tradition zu beziehen versuchte, hat darin auch in der scheidung zwischen «natura naturans» und «natura naturata»¹⁰ keinen dauerhaften und zufriedenstellenden erfolg gehabt. Beide begriffe haben ihr – selbst jeweils wieder umgeprägtes – eigenleben in der europäischen philosophie der frühen neuzeit entwickelt; der heute gebräuchliche und terminologisch kaum stabile begriff der «natur» ist aber vielmehr das produkt eines ziemlich hemdsärmeligen umgangs mit diesem terminus in der aufklärung der 2. hälfte des 18. jahrhunderts, der zur bis heute üblich gewordenen scheidung zwischen «mensch» und «natur» geführt hat, wobei man bei letzterer entweder die paradiesische welt vor augen hat, die sich sofort wieder einstellen würde, wenn man den menschen nur möglichst weit daraus verbannt oder unter «natur» die menge von ressourcen, die dem menschen zur befriedigung seiner bedürfnisse,

8 Das *Historische Wörterbuch der Philosophie* widmet diesem begriff und zwar ohne zusätze in bd. 8 (basel 1984) immerhin die seiten 422–478!

9 Vgl. etwa Aristoteles, *Physik* B1, *Metaphysik* Δ 4 und anderswo.

10 Ab dem 13. jahrhundert (besonders bei Michael Scotus) gebräuchliches begriffspaar, das den unterschied zwischen «hervorgebrachter natur» (natura naturata) und hervorbinger natur (natura naturans) zu ausdruck bringen soll. Diese scheidung und ihre folgen wurden später für die philosophie Spinozas entscheidend.

nein, seiner wünsche dient, versteht, deren unbotmässiges aufbegehren in katastrophischen ereignissen der mensch – vor allem mittels technik – unterbinden muss.¹¹

Aber nicht nur die unklarheit des begriffes «natur» – auch die unklarheiten des begriffes «mensch», wie wir gleich sehen werden – führen zu unauflösbar aporetischen situationen, wenn es um die «bewahrung der natur» oder gar um «rechte der natur» geht.

Es ist nämlich immer der *mensch*, der der «natur» irgendetwas zugesteht oder es ihr verweigert. Die «natur» selbst kann ihre rechte (welche sie auch immer haben mag) weder artikulieren noch gar einklagen.

Wieso also kann der mensch verfügen, dass – um ein gegenwärtiges beispiel zu nehmen – wölfe auch in deutschland zur fauna gehören sollen, andererseits aber die todesstrafe verhängen, wenn einzelne exemplare dieser gattung den ihnen zugestanden lebensraum (von dessen ausdehnung sie gar nichts wissen *können*) überschreiten? Wieso kann der mensch zum schutz der rechte seiner umwelt ganze gattungen mit der todesstrafe belegen, nur weil diese gattungen (übrigens gänzlich ohne ihr eigenes zutun) in regionen ansässig geworden sind, in die sie nach meinung der dort lebenden menschen gar nicht hingehören? Wenn der mensch die natürliche umwelt, lebensraum und lebensvollzüge von tieren schützt, wem ist dann der vorzug zu geben: dem namibischen strandwolf, der jedem robbenbaby den kopf abbeisst, ob er hunger hat oder nicht (und damit sogar seine lebensgrundlage infrage stellt¹²) oder dem robbenbaby, das doch offenbar genauso ein recht

11 *Historisch* lässt sich die einföhrung der neuzeitlichen scheidung von «mensch» und «natur» auf den tag genau angeben: Am allerheiligentag des jahres 1755 zerstörte ein furchtbares erdbeben die stadt lissabon. Auf das erdbeben folgte ein nicht weniger furchtbarer tsunami, später brachen in der ganzen stadt feuer aus. Besonders viele opfer waren in den kirchen zu beklagen, da sie wegen des feiertages gut gefüllt waren. Die volksmenge, die sich in erwartung eines grossen autodafé versammelt hatte, wurde ebenso hinweggerafft wie die feiernden gläubigen. Nur in einem einzigen viertel der stadt gab es keine toten und verletzten zu beklagen: im bordell-viertel. Ein Gott, der seine anhänger derart verheert und seine verächter, die den feiertag lieber im bordell als bei der messe oder wenigstens einer andacht verbringen, völlig verschont (eine erklärung der naturkatastrophe als göttliche strafe für allerlei sünden kommt also nicht in frage!), kann entweder nicht existieren, ihm ist die (von ihm oder wem auch immer) geschaffene welt völlig gleich oder er ist ein nichtswürdiger zyniker. Von da an steht der «mensch» nicht mehr auf derselben seite wie seine mitwelt als teil der schöpfung, er steht einer (meist als feindlich angesehenen) «natur» gegenüber, derer er sich erwehren muss und die er, wo er kann, ausbeutet. In der bildenden kunst des späten 18. jahrhunderts lässt sich diese umkehrung der perspektive (die der «kopernikanischen wende» in der erkenntnistheorie Kants in nichts nachsteht) deutlich ablesen. Es spricht für das bewusstsein für die bedeutung dieses tages bei den zeitgenossen des ausgehenden 18. jahrhunderts, dass Johann Peter Hebel in seiner erzählung *Unverhofftes Wiedersehen* im *Rheinischen Hausfreund* von 1811 seine aufzählung der wichtigsten daten der zweiten hälfte des 18. jahrhunderts nicht mit der unabhängigkeit der usa oder der französischen revolution beginnen lässt. Die neue äre der menschheitsgeschichte beginnt am 1. november 1755.

12 Dies ist übrigs keineswegs ein theoretische frage: das vorzeitliche riesennashorn ist, nachdem es die wälder zwischen kaukasus und den grenzen chinas leergefressen und damit vernichtet hat, schliesslich ausgestorben!

auf leben hat? Und wieso kann der mensch ganze gattungen, die er aus berechtigten oder weniger berechtigten gründen nicht mag (heuschrecken, ratten, zecken, mücken), von tierrechten gänzlich ausschliessen? Die liste liesse sich beträchtlich verlängern.

Der zweite grund für solch aporetische situationen besteht darin, dass völlig unklar ist, *wer* oder *was* dieser mensch ist, der tieren (pflanzen oder gar die unbelebte natur kommen erstaunlich selten in den blick!) gewisse rechte zugesteht oder eben nicht. Ich kann nicht erkennen, dass der von Corine Pelluchon kürzlich gemachte vorschlag,¹³ statt individueller menschenrechte *menschheitsrechte* zu etablieren, so dass diese «menschheit» dann das subjekt wäre, das über die rechte von und in ihrer mitwelt zu entscheiden befugt wäre, dieses problem zu lösen in der lage ist. Auch die annahme, dass demnächst auftretende entweder technisch oder genetisch weiterentwickelte transhumane wesen der gestellten aufgabe besser gewachsen wären oder ein grösseres anrecht auf diese entscheidungsgewalt hätten, erscheint mir schon deshalb unwahrscheinlich, weil sie ja nichts als die verlängerung und verlagerung dessen wäre, was eigentlich ausgeschlossen werden soll: die herrschaft die menschen über die natur.

Und noch einen dritten grund kann man – heute besser als vor vierzig jahren – für diese aporetische situation erkennen: was nämlich geschieht, wenn das gemeinsame ziel, die bewahrung der bedingungen für ein lebenswertes leben und entfaltungsmöglichkeiten für menschen und ihre mitwelt zu sich gegenseitig ausschliessenden strategien führt? Auch für diese aporie seien nur wenige beispiele genannt: in nordschweden scheidert die erhaltung der traditionellen lebensweise von rentieren und ihrer hirten (also ein erstrebenswertes ziel) am ausbau der windenergie (also auch ein erstrebenswertes ziel). In tirol schliessen sich bergbauern und naturschützer ausgerechnet mit dem tourismusverband sölden (also jenem verband, der die grossflächige umweltzerstörung, eine ungeheuerliche wasser- und energiever Schwendung für den alljährlich stattfindenden ski-zirkus organisiert) zusammen, um ein pumpspeicherwerk zu verhindern, das wasser und aus wasserkraft gewonnene energie speichern kann, weil dieses durch die nutzung des alpinen raumes als speicherbecken die «unberührte» natur eines alpentaales zerstört. Weitere tagesaktuelle beispiele für diese aporetische situation gibt es zuhauf, ob man an die umetikettierung der atomenergie zu «grüner energie» denkt, ja diese situation kann sogar dazu führen, dass schlimmste umweltsünden als angeblicher beitrage zur rettung des klimas apostrophiert werden: eine e-autofabrik in einem wasserschutzgebiet oder lng-terminals für fracking(!)-gas in naturschutzgebieten.

Auch wenn die genannten beispiele zeigen, dass die beschriebenen aporien heute viel sichtbarer und spürbarer sind als vor vierzig jahren, die grundsätzliche entscheidung, um die es geht, war bereits vor vierzig jahren nicht weniger klar und stand jedenfalls Wolfgang Ullmann als theologen in aller deutlichkeit vor augen.

¹³ Vgl. Corine Pelluchon: Das Zeitalter des Lebendigen. Eine neue Philosophie der Aufklärung, dt. darmstadt 2021, S. 105–118. Eine ausführliche auseinandersetzung mit den thesen Corine Pelluchons kann an dieser stelle nicht erfolgen.

Wenn nämlich der terminus «schöpfung» etwas anderes bedeutet als ein religiös gefärbtes synonym für «natur», dann ist er unweigerlich auf das handeln Gottes bezogen, ein handeln, dessen bekenntnis noch heute in jedem gottesdienst seinen unwiderrufflich platz hätte, weil es nichts als die in die form des bekennens verwandelte wiederholung des ersten satzes der bibel ist.¹⁴

Ich mache noch einmal (wie schon in meinem vortrag 2020 in erfurt) darauf aufmerksam, dass diese unterscheidung von «natur» und «schöpfung» für Wolfgang Ullmann ein so zentraler punkt der christlichen verkündigung war, dass er 1996 in seiner antwort¹⁵ an den damaligen präsidenten der «Church of Scientology Intentional», Heber Jentsch, der um unterstützung für die anerkennung seiner organisation als «kirche» bei Wolfgang Ullmann nachgesucht hatte, mitteilte, eine solche unterstützung könne es keinesfalls geben, weil die anerkennung einer organisation als «kirche», die den kategorialen unterschied zwischen schöpfer und geschöpf ablehne, *prinzipiell unmöglich* sei.

Was bedeutet es aber, wenn am bekenntnis zum schöpfungshandeln Gottes festgehalten und der erste satz der bibel als grundlage allen zeugnisses vom Einigen und Einzigen Gott anerkannt wird? Es bedeutet, dass sich das koordinatensystem, in dem über das verhältnis des menschen zu seiner mitwelt und zur gesamtheit der wirklichkeit nachgedacht und in dem dieses verhältnis gestaltet wird, sich vollständig ändert. Es ist nämlich unter dieser voraussetzung völlig unmöglich, dass der mensch einer wie auch immer gearteten «natur» gegenübersteht, da er, genauso wie seine mitwelt, ergebnis des schöpfungshandelns Gottes, also *mitgeschöpf* ist. Er ist wie die gesamte wirklichkeit und alle in ihr existierenden geschöpfe (sichtbar oder unsichtbar) auf die doppelte grenze bezogen, die der erste satz der bibel bezeugt: «Am anfang schuf Gott himmel und erde». In der an der griechischen fassung des textes («Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.») orientierten formulierung in der deutschen übersetzung wird diese doppelte grenze nicht ganz so deutlich wie im hebräischen original:

בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ «Am anfang schuf Gott den himmel und die erde.»

So hebt der hebräische text an und macht durch eine merkwürdigkeit (nach meiner kenntnis kommt das erste wort ohne folgenden genitiv nur an dieser stelle der hebräischen bibel vor) und eine äusserst wichtige auslassung, die weder im griechischen noch im deutschen wiedergegeben werden kann, auf die

14 Die ersten bekenntnisformeln christlicher gemeinden, wie sie im sog. «Brief der Apostel» oder im liturgischen papyrus Dêr Balyzeh vorliegen (vgl. Heinrich Denzinger: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, hrsg. von Peter Hünermann, freiburg/basel/wien, edition XL 2005, S. 21f) verzichten nach dem bekenntnis zur allherrschaft Gottes des vaters noch auf eine eigenständige schöpfungsaussage. Mit der eindeutig auf Gen. 1 bezogenen formulierung der schöpfungsaussage im text des bekenntnisses von konstantinopel 381 wird diese für alles kirchliche bekennen normativ: «[...] ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.» («[...] schöpfer himmels und der erde, alles sichtbaren und unsichtbaren.» Vgl. Denzinger, aao. S. 83).

15 Eine kopie dieses briefes befindet m.w. in den gesammelten unterlagen Wolfgang Ullmanns, die seine zeit als abgeordneter im europaparlament betreffen.

unauslöschlichkeit dieser doppelten grenze aufmerksam. Eine erzählung müsste mit dem «waw consecutivum» beginnen, das die erzählung dann auch weiter vortreibt. Der buchstabe «waw» aber fehlt am beginn der thora. Man kann das hebräische «berešith» nicht einmal mit «anfangs» übersetzen. Das fehlende waw bezeugt, dass alle wirklichkeit – genauso wie alles sprechen über sie! – an jenem beginn des schöpfungshandelns Gottes seine grenze findet, die gänzlich unübersteiglich ist.¹⁶ Man darf mit recht daran zweifeln, dass den ersten schreibern dieses textes die ungeheuren, um nicht zu sagen ungeheuerlichen implikationen dieses beginns klar waren. Es hat deutlich mehr als ein jahrtausend gedauert, bis juden und christen die tatsache ernsthaft ins auge zu fassen begannen, dass dieser beginn auch mit einer formulierung wie der «creatio ex nihilo» nur unvollkommen umschrieben ist. Ihnen wurde klar, dass nicht nur eine interpretation völlig ausgeschlossen werden muss, die das schöpfungshandeln Gottes nur als ein ordnen eines wie auch immer gearteten ur-chaos versteht, sondern dass auch jede innerweltliche leere, nicht einmal ein «nichts» die grenze zwischen der innerweltlichen wirklichkeit und dem schöpfungshandeln Gottes zu verschieben in der lage ist, sodass nichts und niemand mehr hinter diese erkenntnis würde zurückfallen können. Man muss also keineswegs ausgerechnet auf Martin Heidegger warten wie Corine Pelluchon, um lernen zu können, dass die «welt» keineswegs ein *vôµα* ist¹⁷. Sie ist *wirklich*, aber wirklich als schöpfung Gottes.

Also zwei grenzen überschneiden sich an diesem punkt: die unübersteigli- che grenze zwischen schöpfer und geschöpf und die nichthintergehbare grenze, die durch das schöpfungshandeln Gottes für alle kategorien, koordinaten- und sprachsysteme in und unter denen die wirklichkeit existiert und über sie gespro- chen werden kann, gezogen ist.

Damit ist das verhältnis des menschen zu seiner mitwelt aber gänzlich anders bestimmt, als ein gegenüber zu einer von ihm getrennten «natur» zu sein. Als mit sprache und vernunft begabtes wesen kann er den individuen seiner mitwelt namen geben, so wie eltern ihren kindern namen geben und damit öffentlich kund- tun, dass sie für diese kinder nicht nur verantwortung übernehmen, sondern auch *haften* werden. Wenn der mensch also den tieren, pflanzen und sogar der unbeleb- ten natur namen geben kann (Gen. 2.19f)¹⁸, so kann und darf er das nur tun, weil er mit diesem akt der benennung auch die haftung für seine mitwelt gegenüber der einzigen instanz übernimmt, die in der lage ist, eine solche haftung tatsächlich einzufordern. Wenn heute viel von der verantwortung vor künftigen generationen (von menschen) die rede ist, so bleibt diese rede doch schon deshalb wirkungslos, weil selbst die, die so sprechen, ganz genau wissen, dass künftige generationen kei- neswegs in der lage sein werden, frühere oder die jetzige generation von menschen zur rechenschaft zu ziehen.

¹⁶ Vgl. dazu Benno Jacob: Das Buch Genesis, berlin 1934, S. 19–25.

¹⁷ Corine Pelluchon: Das Zeitalter des Lebendigen, a.a.o. S. 76.

¹⁸ «Gott, der Herr, formte aus dem Ackerboden alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und führte sie dem Mensch zu, um zu sehen, wie er sie benennen würde [...]», Gen. 2.19.

Und noch ein weiteres kommt hinzu: der mensch handelt an seiner mitwelt nicht nur in verantwortung vor dem schöpfer aller wirklichkeit, er handelt auch als *individuum*. Nicht «der mensch» (also ein abstractum), nicht «die menschheit» handelt, sondern der einzelne mensch, der als individuum sich für seine taten und seine unterlassungen zu verantworten hat und schon im paradies erfährt, dass die kenntnis der unterscheidung von «gut» und «böse» consequenzen hat, von denen er sich nicht selbst erlösen kann. Er kann sich *entscheiden* (vgl. Deut. 30.15ff)¹⁹, er kann sich aber nicht erlösen. Er kann sich selbst nicht erlösen, und er kann auch seine mitwelt nicht erlösen – schon beim propheten Jesaja ist nachzulesen, dass auch die mitwelt der erlösung (und nicht einer ausbalancierten einhegung) bedarf: Jes. 65.25²⁰; Paulus unterstreicht dasselbe im römerbrief (Röm. 8.19ff)²¹ mit eindrucksvollen worten.²² Verantwortung der menschen für die mitwelt ist also immer individuelle verantwortung vor Gott und verantwortung in die einsicht darein, dass mensch und mitwelt sich auch darin gleichen, dass sie der erlösung und befreiung durch Gott bedürfen. Der mitwelt bleibt nichts als ein unendliches seufzen – und dieses zu vernehmen, wäre der erste schritt verantwortlichen handelns von menschen an ihrer mitwelt, die darauf angewiesen ist, dass der mit sprache und vernunft ausgestattete mensch seine verantwortung wahrnimmt.

-
- 19** «Hiermit lege ich dir heute das Leben und das Glück, den Tod und das Unglück vor. Wenn Du auf die Gebote des Herrn, deines Gottes, auf die ich dich heute verpflichte, hörst, indem du dem Herrn, deinen Gott liebst, auf seinen Wegen gehst und auf seine Gebote, Gesetze und Rechtsvorschriften achtest, dann wirst du leben [...] Wenn Du aber Dein Herz abwendest und nicht hörst [...] heute erkläre ich euch: dann werdet ihr ausgetilgt werden.» Deut. 30.15ff.
- 20** «Wolf und Lamm weiden zusammen, der Löwe frisst Stroh wie das Rind, doch die Schlange nährt sich von Staub. Man tut nichts böses mehr und begeht kein Verbrechen», Jes. 65.25.
- 21** «Denn die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat, aber zugleich gab er ihr Hoffnung: Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zu Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tage seufzt und in Geburtswehen liegt. Aber auch wir [...] seufzen in unserem Herzen und warten darauf, dass wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden», Röm. 8.19ff.
- 22** Es ist durchaus bedauerlich, feststellen zu müssen, wie wenig bekannt es ist, dass über diese erkenntnis schon lange, bevor umwelt- und klimakatastrophen angingen, die öffentliche wahrnehmung zu beschäftigen, theologen sehr ernsthaft nachgedacht haben. Liest man etwa die schriften Friedrich Christian Oetingers (vgl. F. Chr. Oetinger: Theologische Anmerkungen über die Natur und Ihre Rechte, in: ders., Philosophie der Alten wiederkommend in der gülden Zeit II, frankfurt am main und leipzig 1762, S. 149–171. Martin Weyer-Menkhoff hat mich auf diese passage aufmerksam gemacht. Ihm sei für den hinweis hiermit herzlich gedankt.), lernt man mit einigem erstaunen, dass schon vor den ersten ansätzen bei romantikern wie Novalis zu dem, was heute ökologie und verantwortung für die umwelt heisst, nicht nur des hebräischen mächtige und mit der jüdischen geistes- und theologieschichte vertraute, sondern auch naturwissenschaftlich gebildete theologen gedanken zu formulieren in der lage waren, die die heutige diskussion durchaus befruchten und aus überkommenen kampflinien und schützengraben herausführen könnten. Vgl. dazu u. a. Martin Weyer-Menkhoff: Christus, das Heil der Natur, göttingen 1990.

Dies alles sind ganz andere Überlegungen und ist etwas völlig anderes als die Diskussionen, wieviel und welche Rechte eine wie auch immer eingegrenzte Natur hat. Auch schon vor vierzig Jahren hat man sich selbst als Pfarrer und als Theologe mindestens gerunzelt, wenn nicht deutlich stärkeren Formen des Unbehagens ausgesetzt, wenn man den ersten Satz der Bibel und das Glaubensbekenntnis derart ernstzunehmen sich anschickte. Hat hier also ein Theologe einfach die letzten 400 Jahre Wissenschaftsgeschichte verschlafen oder ist gar in die Gefilde sog. «evangelikaler» Gruppen abgetaucht, die ihre Thesen nur durch völlige Unkenntnis oder striktes Ignorieren all dessen, was schon in der alten Kirche an exegetischem Wissen angehäuft und in den vielfältigen Diskussionen mit der paganen Umwelt erprobt wurde? Keineswegs!

Der Exkurs, der an dieser Stelle nötig wäre, um die eben gemachte Behauptung zu belegen, müsste – auch dies ist keine gerade erfreuliches Signum unserer Zeit – derart umfangreich werden, dass es keinen Zweck hat, an dieser Stelle auch nur den Versuch zu unternehmen, diesen Beweis anzutreten. Nur so viel sei gesagt, dass ein wesentliches Problem dieses Beweises in einer seit Jahrhunderten verfehlten Wissenschaftsorganisation und -systematik liegt, die die einzelnen Wissenschaften und damit auch Theologie und Naturwissenschaften in ein Korsett zwingt, das ein produktives Gespräch zwischen ihnen und eine den Sachproblemen angemessene Diskussion geradezu ad absurdum führt.²³

23 Wie eben in anderem Zusammenhang bereits bemerkt, ist es vermutlich sogar noch bedauerlicher, dass die Diskussionen, die einzelne Kirchenväter mit den Vertretern der hellenistisch-römischen Kultur und ihrer Wissenschaftstradition führten, heute weitgehend vergessen sind. Sie beschränkten sich nämlich keineswegs darauf, letztere in einem (unzulässig) verengten Rückgriff auf das berühmte Zitat «Quid ergo Athenis et Hierosolymis» des Tertullianus (*De praescriptione haereticorum* 7.9, vgl. auch *Apologeticum* 46.18) zu ignorieren und zu behaupten, dass die christliche Botschaft an die Welt («Jerusalem») und die philosophisch-wissenschaftliche Tradition der Antike («Athen», d. h. natürlich vor allem die platonische Akademie) miteinander nichts zu tun hätten, letztere also schlichtweg abzulehnen sei. Dies geschah erst, als der Patriarch von Alexandria, Kyrill, dem die Kirchengeschichte nicht nur die Wurzeln der heute bis ins Vulgäre, um nicht zu sagen obszön kommerzielle getriebene Marienverehrung verdankt, sondern auch die erste große Judenverfolgung (sehr zur Freude auch der nichtchristlichen Bevölkerung Alexandrias wurden Juden vertrieben und getötet, man war also nicht nur seine Schulden los, man konnte sich auch am zurückgelassenen Eigentum der Juden bereichern), die letzte bedeutende Vertreterin antiker Bildung, Hypatia, 415 brutal ermorden liess. Die Schliessung der platonischen Akademie in Athen durch Justinian 529 (sieben der letzten verbliebenen Philosophen, darunter Damaskios und Simplicios, gingen an den Hof Chosrau I. nach Persien, wo sie mit Toleranz rechnen konnten) war also nur der Schlussakt einer langen Entwicklung, die bereits 100 Jahre zuvor einen finsternen Höhepunkt erreicht hatte. Wie anders stellt sich die Lage dar, wenn man die bedeutenden Texte, die etwa Origenes mit seinem Genesis-Kommentar, Basilios und vor allem sein jüngerer Bruder Gregor von Nyssa mit ihren «*Inexameron*» («Über das sechstageswerk!») benannten Werken in der Auseinandersetzung mit der paganen Philosophie und Naturwissenschaft verfasst haben, zur Hand nimmt. Es zählt ja zu den vielleicht zählebigsten, sicher aber verheerendsten Vorurteilen in der Wahrnehmung der menschlichen Geistes-, Kultur- und Wissenschaftsgeschichte, dass die Menschen in der Antike einfach zu wenig gebildet, zu unkritisch, schlicht dumm gewesen seien, um «die Märchen über

Gerade deshalb ist es nur folgerichtig, wenn ein theologe, der es wagt, die grundbotschaft des Einen und Einzigen Gottes: dass nämlich er, der Herr und niemand sonst schöpfer und erhalter der welt ist, so ernst zu nehmen, dass er sogar feststellt, dass diese botschaft auch in und für eine welt, die mit dieser botschaft nichts anfangen kann oder will, von grundsätzlicher bedeutung ist, daher eine forderung aufstellen muss, die nicht weniger eskapistisch erscheint, als seine argumentation.

Wolfgang Ullmann hat in den vielen jahren, in denen er an ökumenischen verhandlungen teilgenommen hat, nicht nur erlebt, wie schnell sich die fachleute, die an den verhandlungen teilnahmen, in fast allen fragen einig waren, er hat vor allem auch erlebt, dass diese einigkeit für das gegenwärtige leben der kirche nahezu folgenlos blieb. Die in zeiten der ddr weit verbreitete und gut funktionierende *praktische* ökumene wartete nicht auf die ergebnisse jahrelanger gespräche, die längst den charakter diplomatischer verhandlungen angenommen hatten, wo

Gott» (vgl. Michail Bulgakov: Der Meister und Margarita, übers. von Thomas Reschke, berlin 1975, S. 15: «Die Mehrheit unserer Bevölkerung hat Bewußtsein und glaubt schon lange nicht mehr an die Märcchen über Gott.» Man beachte, dass der von Bulgakov erfundene «redakteur einer literatur-zeitschrift» dem teufel kurz zuvor ausdrücklich versichert hat, dass man *darüber* (also den atheismus) in der sowjetunion unter der herrschaft Stalins ganz frei sprechen könne.), über wunder und gar so etwas wie die auferstehung der toten als nutzlose fabeln oder als – da billig verfügbar – «opium für das volk» zu durchschauen. Man braucht gar nicht solche erstaunlichen artefakte wie den berühmten «mechanismus von antikythera» zu bemühen, ein blick in die einschlägigen texte macht in aller nötigen klarheit deutlich, dass die pagane philosophie und wissenschaft über ein «weltbild» (um den für die antike anachronistischen terminus zu gebrauchen) verfügte, das an wissenschaftlichkeit dem heutigen in nichts nachstand. Es hatte sogar den vorteil für den alltagsverstand einleuchtender und verständlicher zu sein als vieles, was uns astronomen und physiker heute lehren.

Wenn die christlichen autoren ihren paganen kontrahenten, die sich in sottisen über das schlechte griechisch der evangelien ebenso ergingen, wie über die zahlreichen widersprüche in der texttradition der bibel, wundergeschichten und absurditäten wie die schöpfungsberichte der genesis, also widersprechen wollten, dann brauchte es mehr als die präsentation eines authentischen glaubenszeugnisses. Um nur ein ebenso aussagekräftiges wie kaum bekanntes ergebnis der kontroverse zu erwähnen: Gregor von Nyssa sah sich in der verteidigung der christlichen lehre von Gott dazu genötigt, einen der wichtigsten grundsätze wissenschaftlichen denkens der antike umzuwerfen. Gregor musste in bezug auf Gott von «unendlichkeit» sprechen, ohne diese so wie seine paganen kontrahenten als ewigen, nie zum abschlusskommen den prozess verstehen zu können. Die von Gregor angenommene wirkliche unendlichkeit ist bis heute gegenstand intensiver und teilweise erbittert geführter debatten in der mathematik, da das «aktual-unendliche» zu paradoxien führt, die man aus einer wissenschaft wie der mathematik gern verbannen möchte. Wenn es also ausgerechnet das nachdenken über Gott und seine schöpfung war, die theologie und naturwissenschaften zu einem gespräch zwang, das *beide* seiten vor herausforderungen stellte, die es erforderlich machten, von liebgewonnenen axiomen abstand zu nehmen, sollte man heute vielleicht etwas vorsichtig mit dem vorwurf sein, eine ernsthafte schöpfungslehre widersprüche per se nicht nur dem gesunden menschenverstand, sondern auch allem wissenschaftlichen denken! Eher muss man es nachdrücklich bedauern, dass die weitgehende auslöschung der antiken bildung vor allem im westen europas im frühen mittelalter die christliche theologie eines gesprächspartners und auch eines korrektivs beraubte, dessen sie dringend bedurft hätte, um nicht in jene absurde situation zu kommen, in der sie nur noch zu immer kraft- und hilfloser werdenden rückzugsgefechten einer aufbegehrenden naturwissenschaft gegenüber in der lage war.

um formulierungen gerungen wurde, die für alle seiten einigermaßen akzeptabel und daher weit davon entfernt waren, tatsächlich theologische entscheidungen zu fällen. Dem, was Wolfgang Ullmann gegen ende seines lebens sichtlich enttäuscht «theologenökumene» nannte (immerhin war sein letzter versuch einer ökumenischen initiative vom europäischen parlament aus deutlich gescheitert), gab er deshalb noch weniger zukunftschancen als zu beginn des engagements für frieden, gerechtigkeit und bewahrung der schöpfung.

Darum war die forderung, die er – wie auch andere – meinte aufstellen zu müssen, nichts weniger als die forderung nach einem ökumenischen konzil, das nach ca. 1200 erneut zusammentreten müsse, um *das* in der kirche und vor der welt zu bekennen, was allein grundlage für ein angemessenes miteinander von mensch und mitwelt sein kann. Nur ein konzil nämlich kann jenes urteil für die kirche und für die welt fällen, das eine theologische entscheidung in kraft setzt. So häufig auch in der geschichte der ökumenischen konzilien gerade das, was erreicht werden sollte, verfehlt wurde – ein ehrlicher blick auf die konzilsentscheidungen macht jedoch klar, dass trotz aller begrenzttheit und unvollkommenheiten es am ende zu urteilen kam, hinter die weder kirche noch welt zurückkonnten.²⁴ Die absage an den arianismus in nikaia blieb trotz aller auseinandersetzungen des 4. jahrhunderts unumstösslich; das bekennntnis zur trinität des konzils von 381 liess sich genauso wenig mehr aus der welt schaffen, wie die feststellung des konzils von 451, sodass jeder versuch, die wahrheit der menschlichkeit Jesu wie seiner göttlichen herkunft, gegenwart und zukunft infrage zu stellen, zum scheitern verurteilt ist. Man kann die entscheidung des 7. ökumenischen konzils hinsichtlich der bilder in der kirche also durchaus als bestätigung der konzilsentscheidung von 451 verstehen.

Es hat in den vergangenen reichlich 1200 jahren seit der entscheidung von 787 (das ökumenische konzil ist an seinen ausgangspunkt nikaia zurückgekehrt) viele synoden, ja konzilien gegeben, sogar solche, die sich selbst als ökumenisch bezeichneten und vielleicht sogar verstanden. Die tatsache aber, dass es trotz mannigfaltiger anlässe zu keinem konzil gekommen ist, das diesen namen wirklich verdient hätte, zeigt, dass die reservierte, um nicht zu sagen feindselige aufnahme des planes, ein konzil vorzubereiten, das zu einer der wichtigsten grundlagen der botschaft des Einen und Einigen Gottes nicht nur stellung nehmen, sondern ein qualifiziertes urteil fällen sollte, keineswegs von ungefähr kam. Nur zu bequem haben es sich die verschiedenen konfessionen, die sich selbst gern «kirchen» (aber eben nicht im sinne von «gemeinden»!) nennen, in einer situation des miteinander vernetzten gegeneinanders gemacht, als dass man diese bequemlichkeit durch eine aktion, deren folgen unabsehbar zu werden verhiessen, aufs spiel setzen wollte.

²⁴ Man sollte dem vorherrschenden missverständnis, die konzilsentscheidungen gerade der alten kirche hätten schon mit der lebenswelt einfacher gemeindeglieder wenig, mit jenen teilen der menschheit, die nicht zur kirche gehören oder gehören wollen, gar nichts zu tun, nicht allzu viel raum geben. Gerade an der teils verheerenden wirkung theologischer *fehltentscheidungen* für die gesamte menschheit lässt sich erkennen, dass theologische entscheidungen weit über das binnensoziotop der kirche oder gar einer bestimmten konfession hinausgingen und hinausgehen.

Was lag näher, als wieder zu jenen formaten diplomatischer verhandlungen zurückzukehren, die zwar eine art von «bewegung» suggerierten, aber eben auch sicherstellten, dass es zu keinem *verbindlichen urteil* kommen würde.

Man darf nicht, schon gar nicht von heute her, denjenigen einen vorwurf machen, die den kompromiss eines «konziliaren weg» eingegangen sind, um nicht das ganze projekt scheitern zu lassen. Dies ändert aber an der tatsache nichts, dass nur das durch ein ökumenisches konzil beglaubigte urteil der kirche jene autorität hätte verleihen können, derer es bedurfte, um einer welt, in der zwar intensiv an alles mögliche geglaubt, aber die botschaft Gottes weithin ignoriert wird, die grundlage eines angemessenen miteinander des menschen und seiner mitwelt im sinne einer gemeinsamen zukunft in der nötigen klarheit vor augen zu stellen.

Man hört geradezu den erzürnten aufschrei, hier wolle ein kirchenvertreter wohl wieder einmal einen «absolutheitsanspruch» anmelden und die kirchliche herrschaft über gesellschaften beanspruchen, die sich mit allergrössten, teilweise jahrhundertelangen mühen von dieser diktatur befreit hätten. Hier geht es aber keineswegs um einen wie auch immer gearteten «absolutheitsanspruch». Hier geht es um nichts als die wahrheit. Niemand vertritt einen «absolutheitsanspruch», der behauptet, dass $1 + 1$ gleich 2 ist und nicht 1.5 oder $2 \frac{2}{3}$ und dass dieses ergebnis sich auch nicht nach geschlecht, ethnischer oder sonstiger zugehörigkeit ändern lässt. $1 + 1$ ist 2. Nicht anders verhält es sich in fällen anderer wissenschaften, in denen es zu einem urteil kommen kann oder muss. Natürlich können urteile fehlerurteile sein (richter wissen davon ein lied zu singen), das ändert aber nichts daran, dass ein urteil ein urteil ist.

Ein punkt hat meinen vater gegen ende seines lebens in dieser sache aber mehr und mehr beschäftigt. Gerade der vorwurf eines «absolutheitsanspruches» von kirche oder theologie hat ihn fragen lassen, ob ein ökumenisches konzil in der frage nach dem schöpfungshandeln Gottes eigentlich ausreichend wäre. Müssten nicht *alle*, die an den Einen und Einzigen Gott als schöpfer himmels und der erde, der sichtbaren wie der unsichtbaren welt glauben, dieses bekenntnis zum schöpfungshandeln Gottes *gemeinsam* abgeben? Und wäre dies nicht ein beachtlicher und mutiger (vielleicht tollkühner) schritt, wenn juden, christen und muslimen, die *alle* – wenn auch auf teilweise völlig inkompatible art – den Einen und Einzigen Gott anbeten, einer welt, die vom sich immer stärker ausweitenden partikularismus eines postatheistischen heidentums ebenso geprägt ist wie von einer neuauflage des gnostizismus als konkurrenz zu einer immer bedeutungsloser werdenden theologie, das gemeinsame zeichen dafür setzen würde, dass das bekenntnis zu diesem Einen und Einzigen Gott als schöpfer alles wirklichen bewirkt, dass alle spaltungen der menschheit in durch äussere merkmale, durch ideologien, durch traditionen und historische erfahrungen sich feindlich gegenüberstehende gruppen sich so aufeinander beziehen lassen, dass sie nicht nur untereinander versöhnt, sondern auch in frieden mit ihrer mitwelt leben können?

Schon vor 500 jahren hat der theologe Thomas Müntzer, an den und dessen hinrichtung 1525 in drei jahren hoffentlich würdig erinnert wird, gefordert, dass, wenn er seine lehre öffentlich verteidigen solle, dann nicht nur verteter der wittenberger

theologie und der «römer» (also der papstkirche), sondern auch juden und «türken» (also muslim) anwesend sein müssten.²⁵ Kann man deutlicher machen, dass die botschaft, die die kirche als anwalt und schutzherrin derjenigen bereiche und individuen der schöpfung, denen es versagt ist, für ihr recht vor Gott und den menschen einzutreten, vor der *ganzen* welt zu vertreten hat, nur gemeinsam mit all jenen, die unter die verantwortung vor dem Einen und Einzigem Gott gestellt sind, bekennen kann?

Ich widme diese zeilen Torsten Metelka, der – viel zu früh – am 28. dezember 2021 an krebs verstorben ist und der sicherlich angesichts seiner arbeit für meinen vater und darüber hinaus ein wichtiger gast des symposiums, dessen dokumentation die veröffentlichung dient, gewesen wäre.

25 Vgl. Gerhard Wehr: Thomas Müntzer, reinbek 1972, S. 136.

Eigene Rechte der Natur – ein Weg aus der Klimakrise

Der Befund ist ernst: Globalvermüllung, Artensterben, Klimakatastrophe. Vor kurzem nahm ich an einer feierlichen Wiedereinweihung eines 800 Jahre alten Taufsteins in einer Dorfkirche bei Gotha teil. Wird es in 800 Jahren an diesem Stein noch Taufen geben? Wie lange wird das schöne, von John Cage inspirierte und auf 639 Jahre angelegte Orgel-Projekt «As slow as possible» in Halberstadt Bestand haben? Wird es im Anthropozän sein Ende – 2640 – erleben? Oder wird die Erde wüst und nach Extraktion der letzten Rohstoffe von Kratern übersät sein?

Wächst das Rettende auch? Welche Therapien vermag das Recht – als zivilisatorisches Mittel zur Zähmung des Kapitalismus – hier entgegenzusetzen? Der Status quo ist unbefriedigend. Seit Jahrzehnten wird das Umweltrecht zwar weiterentwickelt, verstärkt, verfeinert. Weitgehende Umweltinformationsrechte bestehen, vor allem im Gefolge der Konvention von Aarhus. Es gibt erfolgreich genutzte Klagerechte für Umweltverbände, und in vielen Gesetzen und Bescheiden sind strenge Auflagen zum Schutz der Umwelt verankert.

Allerdings ist das Umweltrecht in Deutschland parzelliert und widersprüchlich. Das Recht dient hier mehr der Reparatur, der Schadensbeseitigung, und nur begrenzt dem Erhalt der Natur, die zurückweichen muss. Eine wesentliche Schwäche des Umweltrechts liegt im mangelnden Vollzug. Bei allen Erfolgen schreitet die Umweltzerstörung voran. In der Abwägung mit Kapitalinteressen unterliegen häufig die Umweltbelange. Exemplarisch hierfür mag die Haltung eines Investors stehen, der die Eigentümer eines naturbelassenen Grundstücks auf Rügen fragt: «Was macht Ihr daraus?»¹ So geht die Versiegelung von Flächen unbehindert weiter, eine Neubausiedlung reiht sich in den sogenannten Speckgürteln an die andere, Wälder werden abgeholzt, weichen dem Kohleabbau oder Industrieprojekten. Viele Probleme werden zudem aus Europa heraus nur nach außen verlagert, in den Globalen Süden, in die ehemaligen Kolonien, die von für uns unvorstellbaren Umweltsünden bedroht werden.² Neben uns die Sintflut.³

1 So eine Schlüsselszene aus dem Dokumentarfilm von Christoph Eder: «Wem gehört mein Dorf?».

2 Siehe Siddharth Kara: Cobalt Red. How the Blood of the Congo Powers our Lives, New York City 2023.

3 Der Ausdruck stammt von Stephan Lessenich: Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis, Berlin 2016.

Liegt dies nicht auch daran, dass das geltende Recht die Natur nur als Um-Welt und nicht als Mit-Welt wahrnimmt? Hier wir Menschen, dort die Natur, die uns unterworfen ist, deren «Herren und Besitzer» (René Descartes) wir sind. Als ob der Mensch kein untrennbarer Teil der Natur wäre, mit zahllosen Interdependenzen.

Seit einiger Zeit arbeiten der Nachhaltigkeit verpflichtete Jurist:innen an Auswegen, suchen neue, wirksamere rechtliche Wege. Es gibt mehrere solcher Aufbrüche, um den Umweltschutz mit Mitteln des Rechts zu stärken.

Zunächst handelt es sich um Bestrebungen, den Ökozid – wie bereits den Genozid – auf globaler Ebene als Straftatbestand zu verankern.⁴ Das Umweltstrafrecht ist ein scharfes und wirksames Mittel, mit abschreckender Wirkung. Frankreich ist hier mit seiner Rechtsordnung exemplarisch vorangegangen.

Darüber hinaus mehren sich die Forderungen, die auf globaler, regionaler und nationaler Ebene existierenden Grundrechtskataloge um spezifisch ökologische Grundrechte zu erweitern. In Europa gilt dies für die althergebrachte Europäische Menschenrechtskonvention im Schutzsystem des Europarates, weiter für die im Dezember 2009 in Kraft getretene Charta der Grundrechte der Europäischen Union und schließlich die Verfassungen der Mitgliedstaaten.⁵ Die traditionellen Menschenrechte wie das Recht auf Leben oder das Recht auf körperliche und geistige Unversehrtheit ergeben zwar Anknüpfungspunkte für Umweltschutzbelange, gewährleisten jedoch kein Umweltgrundrecht als solches. Daher fordert aktuell die auf Ferdinand von Schirach zurückgehende Initiative «Jeder Mensch» die Verankerung eines umfassenden Rechts auf eine gesunde Umwelt in der Grundrechtecharta.⁶ Die gleiche Forderung hat der französische Präsident Emmanuel Macron vor kurzem erhoben. In einer als historisch bezeichneten Resolution hat Ende Juli 2022 die UN-Vollversammlung das Recht jedes Menschen anerkannt, in einer sicheren, sauberen, gesunden und nachhaltigen Umwelt zu leben.

Wolfgang Ullmann als Pionier der Umweltrechte

Als Pionier kann auch hier Wolfgang Ullmann gelten. In dem von ihm mit Daniel Cohn-Bendit und Edith Müller 1999 vorgelegten «Entwurf einer Charta der Grundrechte in der Europäischen Union» ist in Art. 26 ein Recht auf Schutz vor umweltbedingten Gesundheitsschädigungen vorgesehen, das mit den Worten beginnt:

- 4 So das Bestreben des Juristen und Schriftstellers Philippe Sands, der den Ökozid im internationalen Strafrecht verankern und so einzelne Personen vor dem Internationalen Strafgerichtshof in Den Haag für schwere Umweltschäden haftbar machen möchte. Siehe weiter Franziska Kring: Ökozid als internationales Verbrechen, Legal Tribune Online, 11.11.2021, www.lto.de. Auf diesem Wege wird das Strafrecht – präventiv wie repressiv – dazu genutzt, gravierende Umweltschäden zu verhindern oder zu sanktionieren.
- 5 Zur Grundrechtecharta und ihrem Potenzial Martin Borowsky: Wer hat Angst vor der Grundrechtecharta?, Deutsche Richterzeitung 2021, 460 ff.
- 6 Art. 1: «Jeder Mensch hat das Recht, in einer gesunden und geschützten Umwelt zu leben.» Siehe hierzu: www.jeder-mensch.eu/informationen. Hier wird der Schutz der Umwelt der privaten Rechtsdurchsetzung überantwortet.

«Niemand darf durch nachteilige Veränderungen der natürlichen Lebensgrundlagen in seiner Gesundheit verletzt oder unzumutbar gefährdet werden.»⁷

Ein Grundrecht als subjektives Recht vermag viel zu bewirken. Es bringt Abwehransprüche mit sich sowie Schutzpflichten des Staates. Vor allem ist es individuell, von jedem Menschen einforderbar, einklagbar, justiziabel.

Wie wäre es, als dritter Weg, die Natur selbst mit einklagbaren eigenen Rechten auszustatten?⁸ Die Anerkennung von spezifischen Rechten ökologischer Personen durch Auslegung und Anwendung des geltenden Rechts oder durch Schaffung neuen Rechts ist aufgrund der *Wichtigkeit und Dringlichkeit* der ökologischen Herausforderungen und angesichts drohender *irreversibler Schäden* geboten.⁹ Ein Ethnologe, der mich geprägt hat, Claude Lévi-Strauss, hat dies bereits vor Jahrzehnten angeregt, und Italo Calvino lässt in einem mir lieb gewordenen Buch «Der Baron auf den Bäumen» den weltflüchtigen Baron über solche Rechte philosophieren. Auf das Thema aufmerksam wurde ich vor wenigen Jahren durch die Antrittsvorlesung eines Freundes, Tilo Wesche, an der Universität Oldenburg («Wem gehört die Natur?»), der den neuseeländischen Whanganui River in den Mittelpunkt stellte. Ein Fluss, der 2017 durch ein Gesetz Rechtsfähigkeit verliehen bekam und sich somit selbst gehört.¹⁰

Was esoterisch klingen mag, ist längst zu einer internationalen Tendenz geworden,¹¹ die mittlerweile auch in Europa Fuß fasst.¹² Die Eigenrechtsbewegung hat weltweit zur verfassungsrechtlichen, gesetzlichen oder gerichtlichen Anerkennung

-
- 7 Heinrich-Böll-Stiftung, Büro Brüssel (Hrsg.): Europäische Verfassung, Grundrechte und Unionsbürgerschaft. Festschrift für Wolfgang Ullmann, 1999, S. 106. Es ist bedauerlich, dass der im Jahr 2000 tagende Grundrechtekonvent ein solches Grundrecht nicht aufgenommen hat, vielmehr nur einen Grundsatz in Art. 37: «Ein hohes Umweltschutzniveau und die Verbesserung der Umweltqualität müssen in die Politik der Union einbezogen und nach dem Grundsatz der nachhaltigen Entwicklung sichergestellt werden.»
 - 8 Grundlegend für die deutsche Rechtsordnung: Jens Kersten: Das ökologische Grundgesetz, München 2022, S. 100 ff. Siehe bereits Jens Kersten in APuZ 11/2020, S. 27 ff., und Laura Schimmöller in Transnational Environmental Law 2020: 9-3, 569 ff. Im Übrigen ist das Thema in den deutschen Feuilletons angekommen: «Die Rechte der Natur im deutschen Feuilleton – Eine Presseschau» von Stefan Knauß, Andreas Gutmann, Julia Zenetti und Klaus Bosselmann (www.praefaktisch.de).
 - 9 Aus philosophischer Sicht grundlegend Tilo Wesche: Die Eigenrechte der Natur. Vom nachhaltigen Eigentum, Berlin 2023. Siehe weiter Matthias Kramm (Hrsg.): Rechte für Flüsse, Berge und Wälder. Eine neue Perspektive für den Naturschutz?, München 2023.
 - 10 Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act 2017. Es entspricht auch der Intuition vieler Menschen, dass sich die Natur selbst gehört.
 - 11 Zu aktuellen Entwicklungen: www.rechte-der-natur.de, www.centerforenvironmentalrights.org sowie www.garn.org.
 - 12 Siehe Jenny García Ruales et al. (Hrsg.): Rights of Nature in Europe. Encounters and Visions, New York City 2024.

von Rechten der Natur geführt.¹³ Diese Bewegung ging in der Rechtspraxis vom Global South aus, ein beachtliches Phänomen, weil das Recht bislang vom Norden in den Süden expandierte.¹⁴ Bahnbrechend war die Verfassungsentwicklung in Ecuador.¹⁵ Dort gelang es mit Hilfe eines Verfassungskonventes, detaillierte Rechte der Natur in die neue Verfassung von 2008 aufzunehmen.¹⁶ Die ecuadorianische Verfassung nennt die Natur – neben Menschen und Körperschaften – als Rechtsträger und schreibt ihr ein Recht auf Existenz und Regeneration zu, welches unabhängig von menschlichen Rechten gilt und von allen Menschen weltweit eingeklagt werden darf.¹⁷ Weiter haben das kolumbianische Verfassungsgericht einem Fluss, dem Rio Atrato, und das oberste Zivilgericht Kolumbiens dem kolumbianischen Amazonasgebiet Rechtspersönlichkeit zugesprochen, um nur einige Beispiele herauszugreifen.¹⁸

Der nächste Schritt in der Revolution der Rechte

Es nimmt angesichts dieser Vorbilder nicht wunder, dass es auch europaweit zahlreiche Initiativen gibt, einzelnen ökologischen Personen, per Verfassungsänderung oder Gesetz, Rechte zu verleihen, etwa der Isar als letztem großen Wildfluss Deutschlands oder der vom Austrocknen bedrohten Loire.¹⁹ In Spanien hatte jüngst ein Volksbegehren Erfolg und den spanischen Gesetzgeber dazu veranlasst, der größten, von Überdüngung und Übertourismus bedrohten Salzwasserlagune Europas – Mar Menor – eigene Rechte einzuräumen, ein revolutionärer und in

13 Zu den Vordenkern zählen Christopher Stone und Klaus Bosselmann. Grundlegend Christopher D. Stone: *Should Trees Have Standing?*, 1972. Zur Entwicklungsgeschichte Michael Schröter/Klaus Bosselmann: *Zeitschrift für Umweltrecht (ZUR)* 2018, 195 ff. Zum heutigen Stand Frank Adloff/Tanja Busse (Hrsg.): *Welche Rechte braucht die Natur? Wege aus dem Artensterben*, Frankfurt 2021, sowie Craig Kauffman/Pamela Martin (Hrsg.): *The Politics of Rights of Nature. Strategies for Building a More Sustainable Future*, 2021 (open source).

14 Mit diesem spannenden Rechtstransfer – reverse legal transplant – befasste sich im Oktober 2022 der XXIst General Congress der International Academy of Comparative Law zum Thema «Global Legal Pluralism – Rights of Nature».

15 Eingehend Andreas Gutmann: *Hybride Rechtssubjektivität. Die Rechte der «Natur oder Pacha Mama» in der ecuadorianischen Verfassung von 2008*, Baden-Baden 2021. Siehe weiter Andreas Gutmann: *Der Nebelwald als Rechtssubjekt*, *Kritische Justiz* 2022, S. 27 ff.

16 Dahinter stand vor allem der Wirtschaftswissenschaftler Alberto Acosta Espinosa.

17 Art. 10, 71 bis 73 der Verfassung von Ecuador.

18 Siehe die Übersicht der UN-Organisation «Harmony with Nature». Zum Beispiel sind Rechte der Natur auf Verfassungsebene auch in Bolivien anerkannt, gesetzlich in Uganda wie Neuseeland eingeführt oder richterrechtlich in Indien statuiert worden. Der Schwerpunkt liegt auf dem amerikanischen Kontinent. Inzwischen wird die Rechtsentwicklung in den USA zum Vorreiter, siehe nur Julia Zenetti: *JuWissBlog* Nr. 66/2021.

19 Zu dem Volksbegehren in Bayern s. Elena Ewering/Andreas Gutmann, *VerfBlog*, 2021/9/10. In Frankreich hat sich ein «Parlement de Loire» konstituiert, das wohl auf die Ideen von Bruno Latour zu einem «Parlament der Dinge» – als Ausdruck einer politischen Ökologie – zurückgeht. Vergleichbar hat sich für die Nordsee eine «Embassy of the North Sea» konstituiert.

Europa bisher einmaliger Schritt, der als *best practice* Ausstrahlungskraft entfalten wird.²⁰

Die Rechtssubjektivität von Ökosystemen liegt in der Logik der Rechtsentwicklung und stellt den nächsten konsequenten Schritt in der «Revolution der Rechte» dar.²¹ Mit der Zuerkennung von Rechtspersönlichkeit waren in der Vergangenheit eine gesellschaftliche Stärkung und ein Empowerment der anerkannten Personen verknüpft. Dies gilt für die Erweiterung des Kreises von Rechtspersonen auf Sklaven, People of Colour, Frauen und Kinder und parallel auf Kapitalgesellschaften, Stiftungen, Trusts oder Personenvereinigungen. Der tiefere Grund für ein weiteres Empowerment – vom Objekt zum Subjekt – sind der Eigenwert der Natur wie ihr Wert für den Menschen, in Verantwortung für die künftigen Generationen, wie bereits § 1 Abs. 1 des Bundesnaturschutzgesetzes formuliert.²²

Eigenrechte der Natur sind begründungsoffen und vielfach anknüpfungsfähig. Sie gleichen darin der Menschenwürde.²³ Solche Rechte vermögen in einen liberalen Rechtsstaat westlicher Prägung eingepasst zu werden, ohne Friktionen zu befürchten.²⁴ Selbstverständlich hat die in Art. 1 des Grundgesetzes wie in Art. 1 der Grundrechtecharta verankerte Würde des Menschen – als absolutes Recht – Vorrang vor Eigenrechten der Natur, zumal es juristisch kaum vertretbar erscheint, von einer «Würde der Natur» zu sprechen. Allerdings sind Kollisionen zwischen der Menschenwürde und Rechten der Natur schwer vorstellbar. Im Gegenteil gebietet das aus der Menschenwürde abzuleitende Recht auf ein menschenwürdiges Dasein eine «Personifizierung» der Natur.

Eine typische Kollision wird allerdings mit Blick auf die Rechte des Kapitals wie Vermögensinteressen auftreten. Es ist nämlich gelungen, über die letzten Jahrhunderte hinweg Kapitalinteressen rechtlich abzusichern, augenfällig in Gestalt juristischer Personen, etwa einer Gesellschaft mit beschränkter Haftung oder einer Aktiengesellschaft. Das Kapital ist rechtlich codiert.²⁵ Aus Gründen der Fairness und zur Gewährleistung einer «juristischen Waffengleichheit» bedarf es der Gleichbehandlung und Gleichstellung. Juristische wie ökologische Personen begegnen sich auf Augenhöhe.

20 Hierzu Jasper Mührel, VerfBlog 2023/2/28, sowie Marie-Christine Fuchs, VerfBlog 2023/2/24.

21 S. auch das Manifest von Stefano Mancuso: Die Pflanzen und ihre Rechte, 2021.

22 Damit werden der intrinsische Wert der Natur und Mitwelt und deren Wertigkeit für den Menschen – *Conditio sine qua non* für die Ausübung sämtlicher Menschenrechte – in den Blick genommen. Vgl. auch den ersten Grundsatz der UN-Erdcharta: Erkennen, dass alles, was lebt, einen Wert in sich hat, unabhängig von seinem Nutzwert für die Menschen. Theologisch ließe sich an den Topos der Bewahrung der Schöpfung anknüpfen. Exemplarisch die zukunftsweisende Öko-Enzyklika von Papst Franziskus «*Laudato si*» aus 2015: «Das Recht des Menschen auf Leben ist bedeutungslos, wenn die Ökosysteme, die die Menschheit erhalten, nicht das Recht haben zu existieren.»

23 Zur Menschenwürde auf europäischer Ebene s. Martin Borowsky in: Jürgen Meyer/Sven Hölscheidt: Kommentar zur Charta der Grundrechte der Europäischen Union, 6. Aufl. 2024, Vorbemerkungen zu Titel I.

24 So auch Jasper Mührel, VerfBlog 2023/2/28.

25 Siehe Katharina Pistor: Der Code des Kapitals. Wie das Recht Reichtum und Ungleichheit schafft, 2020.

Die Anerkennung von Rechten der Natur vermag auf Verfassungsebene,²⁶ per Gesetz oder auch durch die Rechtsprechung – als Richterrecht – zu erfolgen. Die Grundrechtecharta etwa bedarf keiner expliziten Anerkennung von ökologischen Personen. Der in der Charta vielfach verwendete Begriff Person ist nämlich deutungs offen. Er vermag – als weitere Rechtssubjekte neben dem Menschen – ökologische Personen zu erfassen.²⁷ Die Charta ist ein lebendiges Instrument («living instrument»), mit dem auf neue Gefährdungslagen angemessen reagiert werden kann.²⁸

Die bereits vielfach erhobenen Einwände gegen eine solche «Revolution des Rechts» lassen sich entkräften.

Die schützende Kraft von Rechten der Natur

Soweit in praktischer Hinsicht Zweifel an der Wirksamkeit und dem «Mehrwert» erhoben werden,²⁹ belegen weltweit Gerichtsentscheidungen die dynamische Wirkmächtigkeit und schützende Kraft von Rechten der Natur.³⁰ Weltweit wahrgenommen wurde die Entscheidung des Verfassungsgerichts Ecuadors im Fall *Los Cedros* im November 2021, mit der in dem geschützten Nebelwald Bergbau und andere extraktive Aktivitäten verboten wurden.³¹

Das bestehende, bisher anthropozentrisch ausgerichtete Umweltrecht wird nicht dupliziert oder behindert, vielmehr – gerade mit Blick auf Unzulänglichkeiten und Mängel beim Rechtsschutz – in sinnvoller Weise ergänzt und gestärkt.

Rechtstechnisch werfen Eigenrechte der Natur keine unüberwindbaren Hürden auf.³² Das Recht – als menschliches Konstrukt – vermag beliebigen Entitäten Rechte zu- und abzuspochen.³³ Auf europäischer Ebene gibt es Überlegungen, Künstliche Intelligenz (KI) mit Rechtsfähigkeit auszustatten.³⁴ Selbst Schiffe

26 Siehe Rudolf Steinberg: Rechte der Natur in der Verfassung?, NVwZ 2023, 138 ff.

27 Andreas Fischer-Lescano: Natur als Rechtsperson, Zeitschrift für Umweltrecht (ZUR) 2018, 205 ff. Zum Entwicklungspotenzial auf europäischer Ebene siehe die 2020 veröffentlichte, im Netz abrufbare Studie: «Towards an EU Charter of the Fundamental Rights of Nature».

28 Der Gerichtshof der Europäischen Union hat das Konzept des «living instrument» jüngst vom Straßburger Menschenrechtsgerichtshof übernommen, s. EuGH (GK) – Centraal Israëlitisch Consistorie van België, Rs. C-336/19, Urt. v. 17.12.2020, Rn. 77. Dabei wertet der Gerichtshof den Tierschutz zu einem der Werte der Union auf. S. auch den Entscheid des schweizerischen Bundesgerichts zu Grundrechten für Primaten, 1C_105/2019, Urt. v. 16.9.2020.

29 So die 2021 veröffentlichte, im Netz abrufbare Studie: «Can Nature Get it Right? A Study on Rights of Nature in the European Context».

30 Siehe die zahlreichen Beispielsfälle bei Laura Burgers/Jessica den Outer: Das Meer klagt an. Der Kampf für die Rechte der Natur, Stuttgart 2023. Siehe weiter Matthias Kramm (Hrsg.): Rechte für Flüsse, Berge und Wälder. Eine neue Perspektive für den Naturschutz?, a.a.O.

31 S. nur Gustavo Prieto, VerfBlog 2021/12/10.

32 Zur Spezifizierung des Trägers der Rechte der Natur Jasper Mührel: Zeitschrift für Umweltrecht (ZUR) 2022, 464 ff.

33 Eine Gesamtschau findet sich bei Patricia Wiater: Companies and Nature as Bearers of Moral Human Rights?, <https://ssrn.com/abstract=4056021>.

34 Siehe auch Stefan Neuhöfer: Grundrechtsfähigkeit Künstlicher Intelligenz, Berlin 2023.

wurden schon als Rechtspersonen mit Klagebefugnis betrachtet. Es ist sogar möglich, die Rechte von Gottheiten – als «juristische Personen» – anzuerkennen, wie es das Oberste Gericht Indiens mit Blick auf das Eigentumsrecht an den ihnen geweihten Tempeln vor kurzem unternommen hat.

Ein teilweise ins Feld geführtes Paternalismusproblem ist nicht ersichtlich. Der Natur oder einzelnen ökologischen Personen wird – anders als beim trotz Einverständnis des kleinwüchsigen Menschen verbotenen «Zwergenweitwurf» teilweise angenommen – nichts gegen ihren Willen paternalistisch aufgezwungen. Von Kategorien wie Selbstbestimmung, freiem Willen oder einem Einverständnis kann bei ökologischen Personen ohnehin kaum die Rede sein.³⁵

Das gewichtige Problem der Repräsentanz – wer klagt für die Natur? – lässt sich gleichfalls rechtstechnisch lösen. Je nach Bedarf kann des Klagerecht Umweltverbänden, spezifischen Gremien oder aber, wie in Ecuador oder beim Mar Menor, jedem Menschen – als sog. Popularklage – zugesprochen werden, eine advokatorische Wahrnehmung fremder Rechte.

Es wäre im Übrigen eine Engführung, eigene Rechte nur sogenannten Naturschönheiten wie dem Elbsandsteingebirge, dem Spreewald oder dem Schwarzwald vorbehalten zu wollen. Kröten und Sumpfgebiete bedürfen erst recht des Schutzes. Entscheidend ist die Vulnerabilität, die besondere Verletzbarkeit.

Mit Blick auf die einzelnen Rechte kann im Ausgang schlicht der Grundsatz übernommen werden, der nach Art. 19 GG bereits für juristische Personen gilt und in der Regel keine Probleme bereitet: Die (Grund)Rechte gelten auch für ökologische Personen, soweit sie ihrem Wesen nach auf diese anwendbar sind.³⁶ Dies trifft auf das Lebensrecht wie das Recht auf Unversehrtheit zu. Hieraus ergibt sich das Recht der Natur, dass ihre Existenz, ihr Erhalt und die Regenerierung ihrer Lebenszyklen, Struktur, Funktionen und Entwicklungsprozesse geachtet und geschützt werden.³⁷ Neben justiziellen Rechten kann auch das Eigentumsrecht ökologischen Personen zugutekommen.³⁸ So ließe sich etwa ein Kondominium, ein gemeinsames Eigentum von Mensch und Natur begründen.

Durch die Entfaltung von Rechten der Natur und ein ökosensibles Rechtssystem wird auch künftigen Generationen ein freies und selbstbestimmtes Leben in Würde ermöglicht. Die Erde und ihre Bewohnbarkeit bilden die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass wir auch in Zukunft frei sein werden.³⁹

35 Es bedarf auch weiterer Klärung, ob und inwieweit Interessen angenommen werden können. Tiere dürften ein Interesse an einem artgerechten Leben haben.

36 So auch der Ansatz von Jens Kersten: Das ökologische Grundgesetz, 2022, S. 100 ff. S. bereits Jens Kersten, APuZ 11/2020, 27 ff.

37 Diese Definition des «Lebensrechtes» der Natur orientiert sich an Art. 71 der Verfassung von Ecuador aus 2008.

38 Hierzu grundlegend Tilo Wesche: Die Rechte der Natur. Vom nachhaltigen Eigentum, 2023.

39 Die Rechte der Natur dienen somit der vom Bundesverfassungsgericht in seiner bahnbrechenden Klimaentscheidung geforderten intergenerationellen und intertemporalen Freiheitssicherung (BVerfG, Beschluss vom 24. März 2021 – 1 BvR 2656/18 ua). Zu dem vom Bundesverfassungsgericht entwickelten Grundrecht auf Nachhaltigkeit – Freiheit schließt künftige Freiheit ein – s. nur Mathias Hong, VerBlog 2023/6/28.

Die Stunde des Runden Tisches, die Stunde der Kirche

Mit welchem Nachdruck sich Personen aus dem kirchlichen Kontext für politische, ja staatstheoretische, Belange engagieren, war für mich im Vorfeld der Tagung aus dem Blickfeld geraten. Vielleicht lag es an den steigenden Austrittszahlen der Landeskirchen in den vergangenen Jahren, die meiner Ansicht nach, für den unaufhaltbaren Bedeutungsverlust der Kirchen standen; vielleicht waren es meine eigenen Erfahrungen als Person, die in der Kirche aufgewachsen ist, und von passiven Auffassungen über Glaube und Glaubensgemeinschaft in der Vergangenheit mehrfach enttäuscht wurde. Der erste Kontakt mit dem Leben und Wirken des Theologen und Kirchenhistorikers Wolfgang Ullmann kam in meinem Fall im Rahmen der Tagung zustande. Die Auseinandersetzung mit Ullmanns emanzipatorischer Glaubensausrichtung, die einen Mitgestaltungswillen am Gemeinwesen miteinschließt, hat mich meine versumpfte Haltung gegenüber kleinbürgerlicher Kirche freischaufeln lassen. Besonders die konkrete Beteiligung der katholischen und evangelischen Kirche in der friedlichen Revolution weckte mein Interesse. Hinzu kam das mir unbekanntes Konzept des «Runden Tisches», welches im Rahmen der Tagung immer wieder auftauchte, jedoch nicht näher erläutert wurde. Dass Ullmann jenen Runden Tischen einen «Modellcharakter»¹ als «Institution gesellschaftlicher Selbstorganisation»² zuwies, wurde mir erst bei nachträglicher Recherche zu diesem Beitrag klar. Die nachfolgenden Seiten stellen eine Verknüpfung der beiden Themenbereiche «Rolle der Kirche in der friedlichen Revolution» und «Ullmanns Auffassung über Runde Tische» dar. Im Falle des Runden Tisches der DDR 1989/90 liegt eine besondere Form der Beteiligung der Kirchen vor, mit der sich Wolfgang Ullmann in *Demokratie jetzt – oder nie!* (1990) auseinandersetzt: die Rolle der Moderatoren.

«Was muss sich in der DDR ändern, damit die Leute bleiben?»³ fragt die Tageszeitung *taz* Stephan Bickhardt, Pfarrer und Mitglied der Initiative *Absage*

1 Peter Skyba: *Demokratie Jetzt und Wolfgang Ullmann*, in: Peter Skyba/Weiterdenken – Heinrich-Böll-Stiftung Sachsen: *Aufbrüche der Zivilgesellschaft. Wege, Positionen und Wirkungen der DDR-Bürgerbewegung 1987–2014*, Dresden 2017, S. 32.

2 Ebd.

3 Interview geführt von Clara Roth für *taz*-Berlin: *Wir brauchen die offene Diskussion. Initiative «Absage an Praxis und Prinzip der Abgrenzung» fordert SED zum Dialog über demokratische Veränderungen auf*, Nr. 2884, 1989, www.ddr89.de/dj/DJ23.html (letzter Zugriff: 30.09.22.).

an Praxis und Prinzip der Abgrenzung 1988/98 am 15. August 1989. Zwei Tage zuvor, am Sonntagabend, versammelten sich rund 400 Anhänger der oppositionellen Sammlungsbewegung in der Ostberliner Bekenntnisgemeinde. Bickhardt antwortet auf die Frage der Westzeitschrift knapp mit den Worten: «Ich würde der SED empfehlen, dass sie diese Frage der Bevölkerung stellt.»⁴ Unmissverständlich formuliert Bickhardt mit seiner Aussage, das Kernanliegen der immer stärker werdenden, friedlichen Revolution: Ein Dialog über demokratische Veränderungen mit der DDR-Führung. Die Gründe der erstarkenden Unzufriedenheit mit dem politischen System seit Mitte der 1980er sind vielfältig und im Rahmen dieses Beitrags nicht tiefgreifend zu erörtern. Im Falle von *Absage 1988/89* sind es zu Beginn die strikteren Ausreisebeschränkungen, welche Kreise der Bartholomäus-Gemeinde Berlin dazu bewegt, sich politisch zu positionieren. Die Bundessynode des *Bundes Evangelischer Kirchen (BEK)* in Görlitz schließt sich dem Appell zwar nicht an, die Appellanten werden jedoch zu einem Seminar der Kirche in Oranienburg eingeladen.⁵ Es sind schließlich die Wahlmanipulationen, die das Fass endgültig zum Überlaufen bringen und den öffentlichen Handlungsdrang der Initiative entscheidend stärkt.⁶ Wie Wolfgang Ullmann schildert, schlägt die Initiative *Absage 1988/89* bereits im Mai 1989 als Reaktion auf Kommunalwahlfälschungen zusammen mit Oppositionellen innerhalb der Berliner Bartholomäus-Gemeinde «autorisierte Gesprächsrunden»⁷ für eine demokratische Umgestaltung der DDR vor. Die zentrale Forderung der Reformbewegung, Gespräche über die Zukunft der DDR aufzunehmen, wird demnach spätestens im Sommer öffentlich formuliert. Politisch aktive Mitglieder aus Kirchengemeinden sind an dem Prozess von Anfang an beteiligt.

Die Geburtsstunde des Runden Tisches

Es dauert allerdings bis zum 10. November 1989, als die verbleibende Kontaktgruppe des oppositionellen *Neuen Forums* eine schriftliche Einladung für einen Runden Tisch an die Blockparteien und Vertreter der *Sozialistische Einheitspartei Deutschland (SED)* und den Massenorganisationen aussendet. Das Ziel besteht für die Opposition darin, dass sich Vertreter der DDR-Bevölkerung zu Verhandlungen zusammensetzen, um Voraussetzungen für eine Verfassungsreform und freie Wahlen zu schaffen. Die einen Tag vorher erfolgte Grenzöffnung und die schlagartig ansteigenden Ausreisezahlen erhöhen den Druck auf die DDR-Regierung ein solches Angebot anzunehmen. Die neu gewählte, aber nicht demokratisch legitimierte Regierung Modrows entscheidet sich allerdings bewusst dafür, die Ideen der Bürger*innen auf Eis zu legen, und lässt sich nicht auf eine Kooperation ein.

4 Ebd.

5 Vgl. Jan Siedlarz: Kirche und Staat im kommunistischen Polen 1945–1989, Paderborn/München 1996, S. 311.

6 Vgl. Peter Skyba, a.a.O., S. 32.

7 Wolfgang Ullmann: Demokratie – jetzt oder nie! Perspektiven der Gerechtigkeit, Leipzig 1990, S. 159.

Spätestens hier kommt die Kirche als entscheidender Impuls für die Realisierung des Runden Tisches ins Spiel.

Die Kirchengemeinden und ihre Räumlichkeiten dienen bereits seit den Anfängen der Oppositionsbewegung in der DDR als staatlich geduldete Schutzräume. Wolfgang Ullmann ist schließlich derjenige der am 17. November 1989 Bischof Forck, Mitglied des *BEK*, im Namen von *Demokratie Jetzt!* die Bitte überbringt, den Runden Tisch innerhalb kirchlicher Räumlichkeiten abzuhalten. Nach polnischem Vorbild hält *Demokratie Jetzt!* kirchliche Vertreter zudem für die geeigneten Moderatoren des Diskussionsformates. Die *Berliner Bischofskonferenz* sowie der *BEK* willigen ein und unterstützen somit das Vorhaben der Opposition. Am 24. November versenden die Kirchen mit den Kontaktgruppen der friedlichen Revolution gemeinsam eine weitere Einladung. Dies wiederholt sich am 30. November, woraufhin die Parteien und Organisationen des Blocks schließlich am 7. Dezember am Runden Tisch in der Herrnhuter Brüdergemeinde erscheinen. Die Moderatoren: Martin Ziegler (Pastor und Leiter des Sekretariats des *BEK*), Karl-Heinz Ducke (katholischer Priester und Vertreter der *Berliner Bischofskonferenz*) und Martin Lange (methodistischer Pfarrer und Sekretär der *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen*).

Die grobe Skizzierung der Umstände unter denen es zur Konstitution des Runden Tisches kommt, lässt die tragende Rolle der Kirchen in dem Prozess hervortreten. Die Kirchen übernehmen von der Geburtsstunde der Idee, über die gemeinsame Einladung und Bereitstellung des Versammlungsortes bis hin zur Moderation der einzelnen Sitzungen Mitverantwortung für das Format des Runden Tisches. Wie ist diese Verantwortung einzuordnen und worin liegt sie begründet? Wolfgang Ullmann beantwortet den ersten Teil der Frage über die Einordnung der kirchlichen Institutionen folgendermaßen: «Die Mitwirkung der Kirche geht weit hinaus über einen Anfangsanstoß [...] oder eine Maklerschaft [...], sie schließt Verantwortung für die Einberufung und Durchführung, also administrative und Leistungsaufgaben mit ein.»⁸ Ullmann weist darauf hin, dass es noch vor den Einladungen durch das *Neue Forum* bereits am 8. Oktober 1989 in Dresden und am 9. Oktober 1989 in Leipzig Superintendenten, Bischöfe, Oberbürgermeister und Generalmusikdirektoren gab, die sich aus ihren Gemeinden heraus für Bürgerkomitees einsetzten. Zudem lud Generalsuperintendent Günter Krusche Oppositionsvertreter zur Vorbereitung von Krisengesprächen mit SED-Mitgliedern bzgl. der Staatssicherheit ein.⁹ Doch gerade nicht allein dieser Anfangsanstoß oder die sog. «Maklerschaft» ist es, die Ullmann hervorhebt, sondern «administrative und Leistungsaufgaben.» Worin diese Mehrverantwortung der Kirchen am Runden Tisch begründet liegt, soll – ohne Anspruch auf Vollständigkeit und mit eigener Schwerpunktsetzung – im Folgenden erläutert werden.

Zunächst mag die Erfahrung vom dem vorangegangenen Runden Tisch in Polen im Februar 1989 auch in Bezug auf die Rolle der Kirchen als Vorbild fungiert

⁸ Wolfgang Ullmann, a.a.O., S. 162.

⁹ Vgl. ebd., S. 160ff.

haben. Jener Runde Tisch in Warschau zog quasi eine Entmachtung der Regierung und des Parlaments nach sich und beschleunigte die Übergangsphase zur demokratischen Republik. Die katholische Kirche nahm in dem historischen Spezifikum ebenfalls die Schlüsselfigur des Initiators ein. Bis zum Aufkommen der Streikbewegung *Solidarność* in den 1980ern galt die katholische Kirche als einzige oppositionelle Kraft. Obgleich Religionsfreiheit in der polnischen Verfassung verankert war, gestaltete sich das Verhältnis von Kirche und Staat in Polen als konfliktreich. Während der Sitzungen des Runden Tisches nahm sie jedoch als bewusst neutrale Beobachterin teil und vermittelte über diesen Weg – trotz eigener Feindseligkeiten mit der polnischen Arbeiterpartei! – zwischen *Solidarność* und Regierung.¹⁰ Ob die Initiative *Absage 1988/89*, die Oppositionsbewegung in den DDR-Kirchen oder Wolfgang Ullmann sich ein derart direktes Beispiel in Bezug auf die Moderatorenfunktion an Polen genommen hat, ist nicht belegt, stellt jedoch keine abwegige Vorstellung dar. Wovon Ullmann jedoch ebenfalls schreibt, ist die Relevanz der Trennung von Kirche und Staat in der DDR. In Bezug auf die Frage, ob die Trennung der Regimente wichtigste Voraussetzung für die Besetzung der Moderatorenrolle gewesen sei, kommt Ullmann zu jenem Schluss: «Erst nachdem die Trennung von Staat und Kirche so wirksam geworden war, daß sie auch eine selbstständige Position der Kirche in Sachen Recht und Gerechtigkeit ermöglichte, die sie weder zu einem Sprachrohr staatlicher Autorität noch zu einer institutions-egoistischen Selbstbehauptung verbildet – erst dann gewinnt sie die Autorität, die es ihr ermöglicht, dort ein neues öffentliches Forum zu eröffnen, wo alle anderen im Staat diese Autorität verloren haben.»¹¹

Ullmann attestiert mit dieser Aussage nichts Geringeres als eine eigene Deutungshoheit der Kirchen über Recht und Gerechtigkeit in einem repressiven Staat wie der DDR. Oder zumindest attestiert er ihnen die Freiheit zur Selbstbehauptung und Eröffnung von Foren, um eben jene Deutungshoheiten ausdiskutieren.

Kirche für das Volk

Die von Ullmann hervorgehobene, erfolgreiche und für den Runden Tisch basale Trennung von Kirche und Staat ist in der Geschichte der DDR von Wechselhaftigkeit durchzogen. In der ursprünglichen Verfassung aus dem Jahr 1949 räumte der Staat den Kirchen in Art. 41–48 weitgehende Rechte ein: Körperschaftsstatus, Kirchensteuer, Religionsunterricht, Seelsorge und sogar das «Recht, sich zu den Lebensfragen des Volkes zu äußern.» Ob die *SED*-Regierung ein solches Recht 1989/90 hätte gelten lassen?

Nach 1953 verhärten sich die Fronten zwischen politischen und kirchlichen Institutionen als der Religionsunterricht in Schulräumen verboten wird. Das Verbot wird zwar wieder auf Gebot der *Kommunistischen Partei der Sowjetunion (KPdSU)* gegenüber der *SED* zurückgenommen, die Evangelischen Kirchen erklären jedoch

¹⁰ Vgl. Jan Siedlarz, a.a.O., S. 389ff.

¹¹ Wolfgang Ullmann, a.a.O., S. 159.

in der Folge Jugendweihe und Konfirmation für unvereinbar.¹² Daraufhin bricht die kirchengebundene Religiosität der Bevölkerung regelrecht ein. Dies hat Folgen bis zu den Wendejahren und darüber hinaus. Ein weiterer Faktor, welcher die freie Arbeit der Kirchen erheblich erschwert, ist der Bau der Mauer: Die *Evangelische Kirche Deutschlands (EKD)* wird schon zuvor in der DDR als zu unabhängig oder als verlängerter Arm des Westens bezeichnet, ab dem Mauerbau wird eine Zusammenarbeit der Kirchen zwischen den Zonen allerdings so gut wie unmöglich.¹³ Im Jahr 1968 wird eine neue Verfassung verabschiedet, in welcher festgeschrieben steht: Den Bürgern wird das Recht zugesprochen, «sich zu einem religiösen Glauben zu bekennen und religiöse Handlungen vorzunehmen». Ferner werden die Kirchen dazu angewiesen, «in Übereinstimmung mit der Verfassung und den gesetzlichen Bestimmungen der Deutschen Demokratischen Republik» ihre Angelegenheiten zu ordnen und ihre Tätigkeiten auszuführen. Daraufhin trennen sich die ostdeutschen Kirchen von der *EKD* und gründen am 10. Juni 1969 den *BEK*. Dies geschah einerseits als Reaktion auf den Druck der Partei, andererseits sollte somit die Stellung im Staat verbessert werden. Zwei Jahre später wird die *BEK* offiziell von der *SED* anerkannt, die Wogen fangen an, sich zu glätten, die Beziehungen normalisieren sich.¹⁴ «Man wollte Volkskirche bleiben, aber im neuen Sinne einer Kirche für das Volk», schreibt der Kirchengeschichtler Johannes Wallmann diesbezüglich auf treffende Weise.

Die vorangestellte Analyse der Beziehung von Kirche und Staat in der DDR und ihrer historischen Entwicklung lässt nun zwei mögliche Schlüsse in Bezug auf die Rolle der Kirchen am Runden Tisch zu. Entweder kann die Annahme, Kirche und Staat seien in der DDR getrennt gewesen, widerlegt werden: Das SED-Regime und die Kirchen, insbesondere die evangelische Kirche mit dem *BEK*, standen dem Staat viel näher als eingangs behauptet. Nur so kann die Rolle am Runden Tisch erklärt werden. Dass diese Feststellung allerdings ins Leere läuft, zeigt der erste Teil dieses Beitrags, in dem dargestellt wird, wie Bürgerbewegung und kirchliche Opposition sich in der Reformbewegung ergänzten. Ohne eine unabhängige Kirche keine Kollaboration mit der friedlichen Revolution und ohne eine Kollaboration mit der friedlichen Revolution kein Runder Tisch. Oder, es kann der Schluss gezogen werden, dass erst die normalisierten Beziehungen und Vorgänge wie die Trennung der *BEK* vom *EKD* den Kirchen eine Akzeptanz auf beiden Seiten – Bürgern und Regime gleichermaßen – zusicherte. Es gelang den Kirchen stets der Balanceakt zwischen Akzeptanz der Staatsräson sowie Unabhängigkeit und Offenheit gegenüber den Belangen der Bürger. Auch Wolfgang Ullmann stimmt der zweiten Interpretation zu, indem er beschreibt, wie die Kirche sich 1989 von sich selbst emanzipieren musste, um glaubwürdig zu agieren:

12 Vgl. Johannes Wallmann: *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*, Tübingen 2012, 7. Aufl., S. 297–299.

13 Vgl. Viola Vogel: *Kirchenleitung unter widrigen Umständen. Der Bund evangelischer Kirchen in der DDR*, Göttingen 2012, S. 6.

14 Vgl. Johannes Wallmann, a.a.O., S. 303ff.

«Wenn die Kirche ihrem Moderatordienst am Runden Tisch erfolgreich ausüben wollte, dann musste sie auch ein Stück kritischer Distanz zu ihren eigenen [...] Traditionen gewonnen haben.»¹⁵ Ein Beispiel für eine solche Distanzierung sieht Ullmann in den Positionierungen der Kirche im Februar 1989 zu einem besonderen Mandat der Menschen- und Bürgerrechte am Jubiläum der Französischen Revolution; ein weiteres Beispiel in der Auflockerung der Verketzerung des Reformators Thomas Müntzer in der evangelischen Kirche.¹⁶ Die Stunde der friedlichen Revolution verlangt eine Aufarbeitung etablierter, jedoch maroder Strukturen. Da die Kirchen sich dieser vom Volk formulierten Anforderung nicht widersetzten, sondern ihr konstruktiv entgegengetreten, wird die Stunde der friedlichen Revolution und des Runden Tisches zur Stunde der Kirche.

15 Ullmann 1990, S. 158.

16 Ebd.

Das verbindende Potenzial der Ökologie – Hans Jonas' Prinzip Verantwortung

Im selben Jahr, in dem konservative Umweltschützer, Mitglieder von K-Gruppen, Friedensaktivistinnen und Menschen mit christlichem Hintergrund zusammenfanden, um die Grünen zu gründen, verfasste ein jüdischer Philosoph ein denkwürdiges Werk, das bis heute nachhallt. Die Rede ist von Hans Jonas und *Das Prinzip Verantwortung*. Vor über 40 Jahren traf er mit seinem Spätwerk den damaligen Zeitgeist, sodass sein Werk Aufmerksamkeit weit über den akademischen Kontext hinaus erzielen konnte. Im Angesicht von Aufrüstung und atomarer Bedrohung dachte auch Jonas wie so viele Menschen damals über die Gefahren von Risikotechnologien und unkritischem Fortschrittseifer nach und erweiterte damit auch sein persönliches philosophisches Spektrum.

Das faszinierende an Jonas' Verantwortungsethik ist ihre zutiefst jüdische Prägung bei gleichzeitig säkularer Formulierung: Jonas zielte auf einen universellen, anschlussfähigen Verantwortungsbegriff, bei dem er sich nicht auf die schwindende Kraft der Religion verlassen wollte. Die ökologische Bedrohung trifft alle Menschen gleichermaßen und so sah Jonas in der Ökologie auch ein Motiv, das die Religion in ihrer ethischen Wirkmächtigkeit ablösen kann: «Einst war es die Religion, die uns sagte, daß wir alle Sünder sind, wegen der Erbsünde. Heute ist es die Ökologie unseres Planeten, die uns alle zu Sündern erklärt, wegen der maßlosen Großtaten menschlichen Erfindungsreichtums.»¹ Auch erkannte Jonas in der bislang vorherrschenden, hellenisch-jüdisch-christlichen Ethik einen «rücksichtslosen Anthropozentrismus»², der für die Bedrohungslage mitverantwortlich ist. Im Angesicht dieser Gefährdung kollektiver menschlicher Existenz bedurfte es einer aktualisierten Ethik: die Stunde für *Das Prinzip Verantwortung* hatte geschlagen. Der jüdische Einfluss wird in dem zentralen Verantwortungsgegenstand deutlich: es geht darum, Leben offen zu halten – zuerst menschliches, dann auch außermenschliches. In der Haltung der *Ehrfurcht* und der Übertragung der Kategorie des *Heiligen* ins Säkulare wird die ausgeprägte Lebensbejahung deutlich:

- 1 Hans Jonas: Rassismus im Lichte der Menschheit, in: Böhler, Dietrich (Hg.), Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas, München 1994, S. 21–29, 25.
- 2 Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Berlin 2020, S. 94.

«Die Ehrfurcht allein, indem sie uns ein ›Heiliges‹, das heißt unter keinen Umständen zu Verletzendes enthüllt (und das ist auch ohne positive Religion dem Auge erscheinbar) wird uns auch davor schützen, um der Zukunft willen die Gegenwart zu schänden, jene um den Preis dieser kaufen zu wollen.»³

Diese Bejahung des Lebens erscheint umso radikaler, wenn man Jonas' Biografie bedenkt: ein Jude, der auch wegen des Nationalsozialismus emigrierte, seine Mutter in Auschwitz verlor und nie wieder dauerhaft in Deutschland lebte. In seinem *Gottesbegriff nach Auschwitz* zeigt sich auch ein zentrales verantwortungsethisches Moment: Jonas bejaht trotz Auschwitz nicht bloß den Gottesbegriff (was in Anbetracht der radikalisierten Theodizee nach der Shoah ohnehin schon eine gewichtige Aussage ist), sondern sucht und verortet die Verantwortung beim Menschen. Auschwitz hat bei Jonas nicht dazu geführt in eine nihilistische Gleichgültigkeit zu verfallen, viel eher hält er trotz dieses zutiefst moralischen Abgrundes an einem *Ja zum Leben* fest. Mithilfe der jüdischen Mystik formuliert Jonas einen Gottesbegriff, der die Schöpfung dem Menschen überlässt und einen sich entäußernden Gott darstellt: «Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben.»⁴ Auch wenn diese Festrede chronologisch erst nach seinem Opus Magnum *Das Prinzip Verantwortung* erschien, so reicht das darin enthaltene Denken weiter zurück. Jonas bejaht Leben trotz der Shoah, und er bejaht es auch trotz eines entfesselten Prometheus⁵: die ökologische Verantwortung folgt auch aus den Erfahrungen von Auschwitz. Mit dieser Lesart und der Kenntnis von Jonas' *Gottesbegriff nach Auschwitz* und dem darin enthaltenen Mythos von der *Selbstkontraktion Gottes* wird die religiöse Prägung des jonas'schen Verantwortungsbegriffs offenkundig. Der im Zentrum seiner Verantwortungsethik stehende Imperativ «Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden»⁶, impliziert mit dem *echten menschlichen Leben* einen Gottesbezug, der auch an anderer Stelle wiederholt sichtbar wird:

«Die Hütung des Erbes in seinem ›ebenbildlichen‹ Ansinnen, also negativ auch Behütung vor Degradation, ist Sache jeden Augenblicks; keine Pause darin zu verstatten die beste Garantie der Dauer: sie ist, wenn nicht die Zusicherung, gewiß die Vorbedingung auch künftiger Integrität des ›Ebenbildes‹»⁷.

³ Ebd., S. 382.

⁴ Hans Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. Eine jüdische Stimme, Frankfurt am Main 1984, S. 47.

⁵ Vgl. Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, a.a.O., S. 9.

⁶ Ebd., S. 38.

⁷ Ebd., S. 382.

Nach theologischer Lesart zeichnet Jonas den Menschen als Ebenbild Gottes, was aber – auch in der Logik des Gottesbildes seines *Gottesbegriff nach Auschwitz* – als eine Schaffung des Menschen «nicht sosehr ›im‹ Bilde wie ›für‹ das Bild Gottes»⁸ meint. Nach seinem Mythos von der göttlichen Selbstentäußerung ist der Mensch in seiner Weltverantwortung einsam: es hängt allein an ihm, mit ihm kann alles scheitern. Auschwitz war ein Beispiel für menschliches Scheitern an seiner Verantwortung, die Klimakrise kann es erneut werden. Es wird deutlich, dass Jonas' *Prinzip Verantwortung* eine starke religiöse Motivik innewohnt, wobei er nicht allein auf das Fundament der Religion bauen will. Das Motiv der Ökologie verbindet sowohl religiöse wie areligiöse Menschen und kann ein universelles Handlungsnarrativ sein. Auch wenn er selbst aus einer jüdischen Prägung heraus schreibt, so ist Jonas Anspruch universell. Bei aller Kritik an der Oberflächlichkeit seines Verantwortungsbegriffs und der Unklarheit an ihrer Verteilung, kann man es als Jonas Verdienst ansehen die Anschlussfähigkeit der Ökologie aufgezeigt zu haben.

Geschöpf statt Schöpfer

Dieses Potenzial der Ökologie als eine Art politisches Narrativ und Kompass zeigte sich bei der Gründung der Grünen, wie auch im heutigen Diskurs. Damals wie heute kommen Menschen aus unterschiedlichsten Milieus und verschiedenster Herkunft in Parteien, Bewegungen, Verbänden und an so vielen anderen Orten zusammen, um sich einer möglichen Klimakatastrophe entgegenzustellen. Bei der Gründung der Grünen brachte Wilhelm Knabe dieses Motiv mit einem Zollstock zum Ausdruck: «Ich habe dafür plädiert, statt Links—Rechts—Mitte einen ökologischen Maßstab, quasi einen ökologischen Zollstock, anzulegen. Das ermöglichte die gemeinsame Arbeit ansonsten unterschiedlicher Kräfte.»⁹ Was damals noch eine politische Nische in der Bundesrepublik war, hat inzwischen Wurzeln geschlagen. Und so konnte auch ein Wolfgang Ullmann innerhalb der Grünen als Ostdeutscher und Theologe Anschluss finden. Ähnlich wie bei Jonas, kann man auch bei Ullmann eine schöpfungstheologische Prägung erkennen. So erkannte er im biblischen Schöpfungszeugnis auch Aufgaben für den Menschen:

«Einmal gilt es allem Pathos des die Welt erst vollenden Müssens oder vollenden Wollens entgegenzutreten mit der ernüchternden, aber zugleich ermutigenden Feststellung, daß durch Jesus die Humanität dergestalt definiert ist, daß gerade der Mensch zu dem Ort wird, an dem das Vollen-detsein der Schöpfung erkennbar wird.»¹⁰

8 Ebd.

9 Christoph Becker-Schaum: Forstmann, Umweltaktivist, Mitbegründer der Grünen und der Heinrich-Böll-Stiftung: Wir erinnern an Wilhelm Knabe, in: Jahrbuch Grünes Gedächtnis 2014/15, Dezember 2015, unter: www.boell.de/de/2016/02/24/eine-haelfte-des-lebens-fuer-andere-einsetzen?dimension1=startseite (zuletzt abgerufen am 30.09.2022).

10 Wolfgang Ullmann: Zukunft Aufklärung. Eine Bestandaufnahme am Ende der Utopien, Berlin 1995, S. 332.

Dieses Entgegenreten lässt sich ähnlich jonas'scher Ausrichtung auch als Widerspruch gegenüber einem entfesselten Prometheus verstehen. Statt sich vom goldenen Kalb der Technik und der Fortschrittsmaxime blenden zu lassen, geht es darum, sich als Geschöpf und nicht als Schöpfer zu begreifen und in treuhänderischer Verantwortung mit der Schöpfung umzugehen. Für Jonas, der seine Ethik auch als Antwort auf Ernst Blochs *Prinzip Hoffnung* dezidiert anti-utopisch ausrichtet, ist der *eigentliche* Mensch schon da.¹¹ Seine Eigentlichkeit liegt auch in seiner Fehlbarkeit.¹² Hier begegnen sich Jonas und Ullmanns Schöpfungsverständnis. Gleichwohl geht Ullmann noch über Jonas hinaus: als christlicher Theologe ist Jesus Christus ihm zentraler Bezugspunkt. Nach Ullmann und christlicher Lesart liegt in der göttlichen Menschwerdung in Christus *Ernüchterung* wie *Ermutigung* zugleich¹³: der *eigentliche* Mensch mit all seiner Fehlbarkeit und Verletzlichkeit wird als Teil der Schöpfung erkannt.

Ob nun im theologischen Begriff der Schöpfung oder in einem säkularen Naturbegriff – in der Ökologie kommen unterschiedliche Hintergründe in einem zentralen Motiv zusammen. Dies ist ein großes Potenzial (, wenn auch nicht ohne Risiko), Menschen zusammenzubringen, dass sie sich trotz aller Unterschiede gemeinsam dem Klimawandel entgegenstellen – ein Stück Völkerverständigung und Abbau von nationalem wie kulturellem Kirchturmdenken. Vielleicht war es ein solcher ökologischer Universalismus, der 1979 verschiedenste Menschen bei den Grünen zusammenbrachte, Bürgerrechtlerinnen und Bürgerrechtlern wie Ullmann aus der DDR hinterher den Beitritt zu den Grünen – und so viel mehr als nur das – ermöglichte und auch den Anspruch der Grünen, Bündnispartei sein zu wollen, überhaupt erst erwachsen ließ. Mit seiner prophetischen Mahnung, einem kategorischen Imperativ, der zum Offenhalten des Seins verpflichtet und einer kritischen Reflexion von Fortschritt und Technik hat Jonas auch heute nichts von seiner Aktualität verloren. Es handelt sich um einen zutiefst dialektischen Verantwortungsbegriff, der Schöpfung und Leben bewahren möchte, dafür zugleich aber auch die Notwendigkeit von Veränderung anerkennt: «Bewahren heißt heute verändern.»¹⁴ Diese Verantwortung auszugestalten hat Jonas der Nachwelt als Erbe hinterlassen.

Der Grenzüberschreiter

Doch wo begegnen sich Ullmann und Jonas? Wolfgang Ullmann, der als Theologe in die Politik geworfen wurde, kann als ein Beispiel gelten, beide Welten zusammenzubringen: die theologisch-philosophische Reflexion und das politische Handeln.

¹¹ Vgl. Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, a.a.O., S. 370f.

¹² Vgl. ebd.

¹³ Wolfgang Ullmann: *Zukunft Aufklärung*, a.a.O., S. 332.

¹⁴ Simone Miller: Plädoyer für einen neuen Konservatismus [Audio-Podcast], in: N.N., *Sein und Streit*, 4:51 Minuten, online abrufbar unter: www.deutschlandfunkkultur.de/philosophie-und-klimapolitik-plaedoyer-fuer-einen-neuen-100.html (zuletzt abgerufen am: 17.12.2022).

Vor allem aber zeigt sein Beispiel, wie tragend die Theologie auch im Lebensvollzug sein kann: in der DDR, der Wendezeit bis hin zur demokratisch verfassten Arbeit. Politik bedarf eines ethischen Fundaments, das Halt und Orientierung gibt. Das gilt gleichermaßen für die damaligen Zeiten des demokratischen Aufbruchs wie in der Gegenwart und der kriegerischen Auseinandersetzung in der Ukraine. Ullmann ist als «Grenzüberschreiter»¹⁵ über die philosophische Reflexion eines Hans Jonas' hinausgegangen und zum Politiker geworden. Seine christliche Verankerung und sein theologisches Wirken waren dabei ein fruchtbarer Boden und ethischer Kompass. Als Geschöpf trat Ullmann in die Rolle des Politikers und nahm auch so seine ganz persönliche Schöpfungsverantwortung an. Es ist auch das Erbe, das Jonas in theologischer Inspiration und philosophischer Reflexion formulierte. Gleichwohl macht er mit seinem *Prinzip Verantwortung* aber auch deutlich, dass das, was als Schöpfungsverantwortung, Hütung des Ebenbildes oder Schutz der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden betitelt wird, nur *grenzüberschreitend* zu erreichen ist: so wenig Christinnen und Christen dieses Anliegen allein tragen können, so wenig können es Menschen anderer Religionszugehörigkeit oder areligiöse Menschen. Sie im Sinne einer gemeinsamen Menschheitsaufgabe zusammenzubringen ist die große Kraft der Ökologie, die Jonas 1979 herausgestellt hat und der Ullmann – wenn auch aus christlichem Antrieb – auch gefolgt ist. Bis heute gehen Menschen diesem großen Motiv und somit auch der Ausgestaltung des jonas'schen Erbes nach.

15 Vgl. Thomas Krüger, Zum Tode von Wolfgang Ullmann. Der Grenzüberschreiter, unter: www.spiegel.de/politik/deutschland/zum-tode-von-wolfgang-ullmann-der-grenzueberschreiter-a-311216.html (zuletzt abgerufen am: 17.12.2022).

Demokratie und Wahrheit im digitalen Zeitalter

Wer ist eigentlich dieser Wolfgang Ullmann?

«Demokratie & Wahrheit: Das theologische und politische Vermächtnis von Wolfgang Ullmann weiterdenken.» Als ich diese Tagungsankündigung in einem Newsletter der Heinrich-Böll-Stiftung entdeckt habe, stellte sich mir zunächst eine ganz grundsätzliche Frage: «Wer ist eigentlich dieser Wolfgang Ullmann?». Allem historischen und politischen Interesse zum Trotz hatte ich diesen Namen schlicht und ergreifend noch nie gehört – und das, obwohl er «zu den bekanntesten Persönlichkeiten der ostdeutschen Revolution» gehörte und «nach der Wiedervereinigung [...] über Parteigrenzen hinaus weithin Anerkennung fand», wie eine kurze Recherche in der Neuen Deutschen Biographie ergab.¹ Grund genug, um sich auf den Weg zur Tagung nach Erfurt zu machen.

Nach zahlreichen Vorträgen, Diskussionen und Flurgesprächen mit ehemaligen Schülern und Weggefährten habe ich auf die Frage, wer eigentlich dieser Wolfgang Ullmann ist, gleich mehrere Antworten gefunden: ein Schriftsteller und Publizist, der seine sprachlichen Fähigkeiten nicht nur für seine wissenschaftliche Arbeit einsetze, sondern durch seine Beiträge politische Debatten um die Herausforderungen seiner Zeit anzustoßen und zu führen wusste. Ein Lehrer, dessen Schüler auch noch nach Jahrzehnten von ebenso fordernden wie lehrreichen Diskussionen, aber auch von zahlreichen Anekdoten berichten können und dessen Einfluss sich nicht nur auf die Vermittlung von Wissen beschränkte, wie die Würdigungen durch seine früheren Studenten zeigt: «Er ist [...] nicht [...] nur der Lehrende seiner Studierenden, er ist der Lehrende einer Gemeinschaft von Leuten, die aufbegehren, die die Lüge satt haben, die mit dem Wort und der Sprache eine demokratische

1 Ilko-Sascha Kowalczyk: «Ullmann, Wolfgang», in: Neue Deutsche Biographie 26 (2016), S. 572–573 [Online-Version], www.deutsche-biographie.de/pnd118986422.html#ndbcontent (zuletzt abgerufen am 28.09.2022).

Welt anstreben.»² Ein Zeitzeuge, der in seinem Leben Erfahrungen von Diktatur und Freiheit, Krieg und Frieden, Niedergängen und Neubeginnen machte und die damit verbundenen Umbrüche aktiv mitgestalten wollte.³ Ein Politiker, der in Bürgerbewegungen, am zentralen runden Tisch und in Parlamenten von Berlin bis Straßburg für seine Überzeugungen eintrat, auch wenn er dabei nicht immer auf offene Ohren stieß.⁴ Wer also ist dieser Wolfgang Ullmann – ein Theologe, ein Schriftsteller, ein Lehrer oder ein Politiker? Diese Frage lässt sich augenzwinkernd wohl am besten mit «Ja» beantworten.

Demokratie und Wahrheit im digitalen Zeitalter

Auch über 30 Jahre nach dem Fall der Berliner Mauer sind Demokratie und Wahrheit darauf angewiesen, dass es Menschen gibt, die sich aktiv dafür einsetzen – so wie einst Wolfgang Ullmann. Im Nachgang einer Tagung, in deren Zentrum ein Mensch stand, der sich als Lehrer für die Ausbildung der nächsten Generation und als Politiker auch für die Zukunft des Planeten eingesetzt hat, bietet sich vielleicht ein Blick auf die junge Generation an, die im wiedervereinigten Deutschland aufgewachsen ist (und noch aufwächst). Dieser gibt zunächst einmal durchaus Grund zum Optimismus, wie die Ergebnisse einer Jugendstudie aus dem Jahr 2019 zeigen: Während Freizügigkeit zwischen den Nachbarländern zur Zeit des Eisernen Vorhanges noch ein Traum war, gehört sie für viele Jugendliche heute fest zum Alltag dazu – und entsprechend positiv ist der Blick auf Europa und die Europäische Union.⁵ Sie messen dem politischen Engagement hohe Bedeutung bei und pochen dabei auf Wertorientierungen wie den Schutz der Umwelt und den Respekt vor der Vielfalt der Menschen.⁶ In diese positiven Einstellungen mischt sich dabei jedoch auch die Angst vor einer «wachsenden Feindlichkeit zwischen Menschen mit unterschiedlichen Meinungen.»⁷

- 2 Stephan Bickhardt: Laudatio für Wolfgang Ullmann, in: Lehrer, Theologe, Politiker und Publizist – Gedenken an den Gelehrten Wolfgang Ullmann (Laudatio zur Enthüllung der Gedenktafel in Berlin-Mitte), Online-Veröffentlichung der Robert-Havemann-Gesellschaft 2019, www.havemann-gesellschaft.de/beitraege/lehrer-theologe-politiker-und-publizist-gedenken-an-den-gelehrten-wolfgang-ullmann (zuletzt abgerufen am 28.09.2022).
- 3 Zur Vita Wolfgang Ullmanns vgl. Peter Skyba: Dr. Wolfgang Ullmann zum 10. Todestag, Online-Veröffentlichung von «weiterdenken» (Heinrich-Böll-Stiftung Sachsen) vom 28.07.2014, www.weiterdenken.de/de/2014/07/28/dr-wolfgang-ullmann-zum-10-todestag (zuletzt abgerufen am 28.09.2022).
- 4 Vgl. Ilko-Sascha Kowalczyk, «Ullmann, Wolfgang», a.a.O., S. 572–573.
- 5 Ulrich Schneekloth und Mathias Albert: Jugend und Politik: Demokratieverständnis und politisches Interesse im Spannungsfeld von Vielfalt, Toleranz und Populismus, in: K. Hurrelmann u. a. (Hrsg.), Jugend 2019 – 18. Shell Jugendstudie. Eine Generation meldet sich zu Wort, Weinheim 2019, S. 103–131, hier S. 69ff.
- 6 Ulrich Schneekloth: Entwicklungen bei den Wertorientierungen der Jugendlichen, in: Klaus Hurrelmann u. a. (Hrsg.), Jugend 2019 – 18. Shell Jugendstudie. Eine Generation meldet sich zu Wort, Weinheim 2019, S. 47–101, hier S. 110.
- 7 Ulrich Schneekloth und Mathias Albert: Jugend und Politik, a.a.O., S. 56.

Dies dürfte auch mit den Herausforderungen zusammenhängen, die das digitale Zeitalter für Demokratie und Wahrheit mit sich bringt. Das Internet und die sozialen Medien bieten einerseits eine für alle verfügbare Informationsquelle und Diskussionsplattform dar, doch können diese auch eine erhebliche politische und gesellschaftliche Sprengkraft entfalten, wenn der Bezug zur Wahrheit verloren geht. Falschinformationen und Verschwörungstheorien sind keine Erfindung der sozialen Netzwerke, doch tragen diese erheblich zu ihrer Sichtbarkeit und Verbreitung bei und ermöglichen es jenen, die darauf hereinfallen, bei Gleichgesinnten in den einschlägigen Facebook-Gruppen und Telegram-Kanälen Bestätigung zu finden.⁸

Wenn sich Nutzer in solchen Filterblasen erst einmal ihre eigene Realität aus «alternativen Fakten» zurechtgelegt haben, dann wird es schwierig, in den Kommentarspalten noch eine konstruktive Diskussion zu führen. Wie will man beispielsweise darüber debattieren, welches die geeigneten Maßnahmen zur Begrenzung der Erderwärmung sind, wenn das Gegenüber lieber darüber streiten möchte, ob es überhaupt einen menschengemachten Klimawandel gibt?⁹

Der Umgang mit der Wahrheit im Zeitalter der sozialen Netzwerke wird Politik und Gesellschaft auch in Zukunft vor eine Herausforderung stellen: «Die Verbreitung von Falsch- und Desinformationen ist für Gesellschaften und Demokratien weltweit gefährlich. Gezielte Desinformation [...] können Ängste schüren und Vorurteile sowie Unsicherheiten in Teilen der Bevölkerungen verstärken», heißt es beispielsweise auf der Internetseite der Bundesregierung.¹⁰ Das macht es umso wichtiger, diese Herausforderung ernst zunehmen – sowohl auf politischer als auch auf alltäglicher Ebene: Quellen kritisch hinterfragen, sich nicht in Filterblasen drängen lassen, Aufklärungsarbeit leisten, aber auch die Betreiber und den Gesetzgeber in die Pflicht nehmen. Demokratie braucht Wahrheit – und beides braucht Engagement. Es gibt unendlich viele Themen, über die es sich zu reden, zu diskutieren und manchmal auch zu streiten lohnt. Vielleicht wird es Zeit, auch hier Wolfgang Ullmann zum Vorbild zu nehmen: Diskussionen gehören nicht in eine Filterblase, sondern an einen runden Tisch.

8 Vgl. Phillip Hummel: 8 Fakten zu Verschwörungstheorien, Spektrum der Wissenschaft (Online-Ausgabe) vom 11.08.2017, www.spektrum.de/wissen/das-internet-unterstuetzt-verschwörungstheorien/1491655 (zuletzt abgerufen am 28.09.2022).

9 Sebastian Haupt: Klimawandel: Das Zitierkartell der Klimaleugner, Katapult-Magazin für Kartografie und Sozialwissenschaft vom 29.01.2020, <https://katapult-magazin.de/de/artikel/das-zitierkartell-der-klimaleugner> (zuletzt abgerufen am 29.09.2022).

10 Gefährliche Falschnachrichten: Was die Bundesregierung unternimmt und was Sie tun können, Online-Veröffentlichung der Bundesregierung vom 31.08.2022, www.bundesregierung.de/breg-de/themen/umgang-mit-desinformation/gefaehrliche-falschnachrichten-1905340 (zuletzt abgerufen am 28.09.2022).

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN

Dr. jur **Martin Borowsky**, Maître en droit (Aix-en-Provence), Jg. 1960, ist Zivil- und Bereitschaftsrichter am Landgericht Erfurt und Lehrbeauftragter an der Willy Brandt School of Public Policy der Universität Erfurt. Seine wissenschaftlichen Schwerpunkte sind zum einen, seit seiner Mitwirkung im Grundrechtskonvent in Brüssel im Jahr 2000, die EU-Grundrechtecharta und insbesondere die europäische Menschenwürde, zum anderen die NS-Biografien maßgeblicher Nachkriegsjuristen.

Dr. **Annemarie Franke**, Jg. 1971, studierte Neuere und Neueste Geschichte (Schwerpunkt Osteuropa), Slawistik und Politikwissenschaften in Bonn und Berlin. Von 2001 bis 2012 leitete sie die Gedenkstätte der Stiftung Kreisau für Europäische Verständigung in Krzyżowa/Kreisau. Durch publizistische und ehrenamtliche Tätigkeit ist sie weiterhin mit Kreisau verbunden. Heute lebt sie in Görlitz und leitet das Kultursekretariat des Kulturraums Oberlausitz-Niederschlesien.

Dorothea Höck, Erfurt, Jg. 1957, Philosophische Praktikerin und Theologin, berufstätig u. a. als Studierendenpfarrerin in Erfurt und in der politischen Jugend- und Erwachsenenbildung, jetzt freiberuflich als Philosophische Praktikerin.

Julene Jäger studierte Allgemeine Rhetorik und Politikwissenschaft in Tübingen und derzeit im Master Wirtschaftssoziologie in Frankfurt. Seit 2021 ist sie Stipendiatin der Heinrich-Böll-Stiftung. Der Einfluss wirtschaftlicher Veränderungen auf politische Positionen sowie die Entstehung kollektiver Bedeutungszusammenhänge interessieren sie besonders.

Fabian Jaskolla ist Ethiker und Alumnus der Heinrich-Böll-Stiftung. Derzeit Masterstudium Christentum in Kultur und Gesellschaft und Christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster. Seit 2022 Vorstand der Heinrich-Böll-Stiftung NRW, bis dahin Vorsitzender der Mülheimer Grünen. Sein Denken prägt der Philosoph Hans Jonas. In Jonas Verantwortungsbegriff erkennt er eine ethische Verpflichtung, die zwar theologisch inspiriert, jedoch auch philosophisch hergeleitet wird, und dadurch das Potenzial, Menschen zu gemeinsamem Handeln im Sinne der «Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden» zusammenzubringen.

Stefan Kratsch, Erfurt, Tischler (Zugang zur Ordnung der Dinge), Diplomsoziologe und politische Wissenschaften (Zugang zur gemeinsamen Welt) und Mediator (tiefere Einblicke in die Welt des menschlichen Eigensinns). Unverzichtbarer

Wegweiser ist ihm der Topos Ullmanns von der Theologie als «Wissenschaft vom Leben».

Prof. Dr. **Ulrich K. Preuß** ist Professor Emeritus der Freien Universität Berlin, wo er von 1996 bis 2005 Öffentliches Recht und Politik lehrte. Von 2005 bis 2010 war er Professor of Law and Politics an der Hertie School of Governance.

Dr. **Fabian Sieber**, Erfurt, ist Mitarbeiter am Fachbereich Kirchengeschichte der Theologischen Fakultät Fulda.

Dr. **Peter Skyba**, Dresden, Historiker mit dem Schwerpunkt Zeitgeschichte. Zahlreiche Veröffentlichungen zur Geschichte der DDR und der Friedlichen Revolution. Gegenwärtig arbeitet Peter Skyba an einer Biographie Wolfgang Ullmanns.

Prof. Dr. **Tine Stein** ist Professorin für Politische Theorie und Ideengeschichte an der Georg-August-Universität Göttingen. Von 2009 bis 2018 war sie Professorin für Politikwissenschaft an der Christian-Albrechts-Universität Kiel.

Jakob Ullmann, Jg. 1958, Dr. phil., 2008 bis 2018 Professor für Komposition, Notation und Musiktheorie an der Hochschule für Musik der Musikakademie Basel, lebt als freiberuflicher Autor und Komponist in Naumburg/Saale, verheiratet, zwei Kinder.

Daniel te Vrugt studierte von 2016 bis 2022 die Ökonomik, Geschichte und Sozialwissenschaften an der Universität Münster. Während des Bachelor- und Masterstudiums wurde er durch die Heinrich-Böll-Stiftung gefördert. Im Jahr 2023 absolvierte er das Staatsexamen und ist seitdem als Lehrer an Gymnasien und Gesamtschulen in NRW tätig.

DEMOKRATIE
BAND 68

Demokratie und Wahrheit

Über das theologische und politische Vermächtnis
von Wolfgang Ullmann

Der Theologe und Kirchenhistoriker Wolfgang Ullmann gehörte zu den Mitbegründern der Bürgerbewegung «Demokratie Jetzt» in der DDR. Nach der Wiedervereinigung war er für Bündnis 90/Die Grünen Abgeordneter im Deutschen Bundestag und später im Europaparlament.

Mit diesem Sammelband erinnern wir an einen leidenschaftlichen wie gelehrten Streiter für bürgerliche Grundrechte, gesellschaftlichen Dialog und gegenseitigen Respekt.

ISBN 978-3-86928-261-9