

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

Katedra teologické etiky a spirituální teologie

Gregor Buß

**DIE KOLLABORATION VON KATHOLISCHER KIRCHE UND
GEISTLICHEN MIT DEM STAATSSOZIALISTISCHEN REGIME
DER DDR AUS THEOLOGISCH-ETHISCHER PERSPEKTIVE**

**KOLABORACE KATOLICKÉ CÍRKVE A KNĚŽÍ SE STÁTNÍM
REŽIMEM NDR Z TEOLOGICKO-ETICKÉ PERSPEKTIVY**

Disertační práce

Vedoucí práce: prof. Dr. Albert-Peter Rethmann

PRAHA 2010

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracoval samostatně a v seznamu literatury a pramenů uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil.

V Praze dne

Inhaltsverzeichnis

o	Einleitung	7
o.1	Das Anliegen der Arbeit	7
o.2	Die verwendeten Quellen und ihr Aussagewert.....	9

TEIL A

Katholische Priester als inoffizielle Mitarbeiter des MfS *DIE HISTORISCHE PERSPEKTIVE*

1	Die katholische Kirche im Fokus des MfS.....	15
1.1	Das Ministerium für Staatssicherheit als „Schild und Schwert der Partei“ – Geschichte und Aufgaben des MfS.....	15
1.2	Freund oder Feind – Zur Ideologie des MfS	19
1.3	„Bearbeitung“ und „Zersetzung“ – Über die Arbeitsweise des MfS	22
1.4	Der „inoffizielle Mitarbeiter“ als „Hauptwaffe im Kampf gegen den Feind“ .	27
1.5	Die Entwicklung der MfS-Tätigkeit im Bereich der katholischen Kirche – Die Jahresarbeitspläne der HA XX/4/II von 1969 bis 1987.....	31
1.5.1	Ziele.....	33
1.5.2	Einsatzbereiche	38
1.5.3	Rekrutierung und Qualifizierung inoffizieller und hauptamtlicher Mitarbeiter	43
1.5.4	Zusammenarbeit mit den Bezirksverwaltungen und „Bruderorganen“	46
2	Offizielle Kontakte zwischen MfS und katholischer Kirche.....	47
2.1	Gespräche im kirchlichen Auftrag.....	47
2.2	Kirchliche Richtlinien zum Kontakt mit dem MfS.....	50
2.3	Der „Fall Hanisch“	54
2.4	Die offiziellen Kontakte in der Kritik.....	60
3	Inoffizielle Kontakte zwischen MfS und katholischer Kirche	63
3.1	Werbestrategien des MfS	63
3.1.1	Auswahl und Prüfung	65
3.1.2	Disposition zur Kollaboration.....	67
3.1.3	Kontaktierung.....	69
3.1.4	Verpflichtung	74
3.2	Ein statistischer Einblick.....	79
3.2.1	Zur Aussagekraft einer Gesamtstatistik.....	79
3.2.2	Jahr der Werbung als IM.....	88
3.2.3	IM-führender MfS-Bezirk	93
3.2.4	Alter des Priesters bei der Werbung	99
3.2.5	Dauer der IM-Tätigkeit	101
3.2.6	Grund für die Beendigung der IM-Tätigkeit	103

3.3	Das „menschliche Antlitz“ der Stasi – Der Führungsoffizier als Vertrauensperson.....	107
3.4	Der „Fall Rosner“	116
3.5	Die inoffiziellen Kontakte in der Kritik.....	124
4	Warum wurden Priester inoffizielle Mitarbeiter?	132
4.1	Gründe aus Sicht des MfS	133
4.1.1	Überzeugung – Vorteilnahme – Erpressung.....	133
4.1.2	Eine Dissertation der JHS Potsdam.....	136
4.2	Eine Typologie der Priester-IM.....	139
4.2.1	Täuschung.....	139
4.2.2	Pflichterfüllung.....	139
4.2.3	Erpressung.....	140
4.2.4	Lebenskrise	144
4.2.5	Angst.....	146
4.2.6	Anpassung	148
4.2.7	Persönliche Interessen	150
4.2.8	Gute Absicht	154
4.2.9	Geltungsdrang.....	157
4.2.10	Abenteuerlust	159
4.2.11	Rache	159
4.2.12	Politische Überzeugung.....	161
4.3	Komplexe Antworten – offene Fragen.....	163

TEIL B

Katholische Priester als inoffizielle Mitarbeiter des MfS *DIE ETHISCHE PERSPEKTIVE*

5	Moralisches Handeln: Das Zusammenspiel von Wollen, Können und Erkennen.....	168
5.1	Dimensionen des menschlichen Handelns.....	168
5.1.1	Die Außen- und Innenseite des Handelns.....	169
5.1.2	„Ich begreife mein Handeln nicht“	175
5.1.2.1	Verzweigungen und Verästelungen	176
5.1.2.2	Verortungen und Alternativplätze	178
5.1.2.3	Brücken und Übergänge	185
5.2	Wollen: Die moralische Motivation	187
5.2.1	Kants guter Wille – und ein altbekannter Vorläufer.....	187
5.2.2	Das Wollen wollen.....	194
5.2.3	Willensschwäche	203
5.2.3.1	Maximenkollision und Unbeherrschtheit – Kant und Thomas über Willensschwäche	203
5.2.3.2	Willensschwäche als Charakterzug.....	209
5.2.4	Das Wollen und die inoffizielle Stasi-Mitarbeit	215
5.2.4.1	Rückblick	215
5.2.4.2	Ausblick.....	218

5.3	Können: Der Raum der Freiheit.....	223
5.3.1	Dimensionen der Freiheit	223
5.3.1.1	Handlungsfreiheit.....	223
5.3.1.2	Willensfreiheit	226
5.3.1.3	Wesensfreiheit	228
5.3.2	Freiheit und Verantwortung.....	235
5.3.2.1	Verantwortung aus Freiheit.....	235
5.3.2.2	Verantwortung für Freiheit.....	236
5.3.3	Das moralische Dilemma	237
5.3.3.1	Lösbare und unlösbare moralische Dilemmata	237
5.3.3.2	Pflichtenabwägung und Kompromisshandlung.....	239
5.3.4	Das Können und die inoffizielle Stasi-Mitarbeit	243
5.3.4.1	Freiheit und Erpressung.....	243
5.3.4.2	Die Freiheit „Nein“ zu sagen.....	247
5.3.4.3	Freiheit und Angst	248
5.3.4.4	Aneignung der Freiheit	251
5.4	Erkennen: Die kognitive Kompetenz	254
5.4.1	Erkennen als Grundvoraussetzung moralischen Handelns	254
5.4.1.1	Sehen – Urteilen – Handeln.....	254
5.4.1.2	Aristoteles über das Erkennen des Guten.....	255
5.4.2	Denken und Fühlen	257
5.4.2.1	Die Komplementarität von Denken und Fühlen	257
5.4.2.2	Die Logik des Herzens – und ihre Grenzen.....	259
5.4.3	Das irrende Gewissen	263
5.4.3.1	Unwissenheit und Gedankenlosigkeit	264
5.4.3.2	Die Pflicht zur Wissensbildung.....	267
5.4.4	Das Erkennen und die inoffizielle Stasi-Mitarbeit	269
5.4.4.1	Täter mit gutem Gewissen	269
5.4.4.2	Auf einem Auge blind sein	274
5.4.4.3	Tun und Unterlassen.....	276
6	Moralische Identität: Ursprung und Ziel moralischen Handelns	279
6.1	Das soziale Ich.....	281
6.1.1	Kein Mensch ist eine Insel	281
6.1.2	Die Macht der Manipulation	284
6.1.2.1	Repressive, kompensatorische und konditionierte Macht.....	284
6.1.2.2	Eine „sozialistische Persönlichkeit“ formen	287
6.1.3	Grenzen der Manipulation	291
6.1.3.1	Die Untauglichkeit der Deformationsthese.....	291
6.1.3.2	Die katholische Nische.....	293
6.2	Das persönliche Ich	300
6.2.1	Bühne und Schauspieler	300
6.2.2	Selbstkonstitution	303
6.2.3	„Sei du dein und ich werde dein sein“	308
6.3	Die moralische Identität und die inoffizielle Stasi-Mitarbeit.....	316

7 Schlussreflexion.....	319
7.1 Prüfen und Bewerten.....	319
7.2 Opfer und Täter	320
7.3 Priester und Kirche	322
7.4 Vergangenheit und Gegenwart.....	323
Abkürzungsverzeichnis.....	325
Abbildungsverzeichnis.....	326
Quellenverzeichnis.....	327
Literaturverzeichnis	330
English summary	353

0.1 Das Anliegen der Arbeit

Eine wissenschaftliche Arbeit über die Verstrickung katholischer Priester mit der DDR-Staatssicherheit zu schreiben, ist ein schwieriges Unterfangen. Einige halten dies gut zwei Jahrzehnte nach dem Mauerfall für verfrüht. Sie befürchten, dass der zeitliche Abstand noch nicht ausreicht, um sich mit der notwendigen Distanz dieser komplexen Problematik nähern zu können. Andere hingegen behaupten, dass zu diesem Thema schon alles gesagt und geschrieben worden sei. Aus ihrer Sicht besteht zur Frage der inoffiziellen Mitarbeit von Priestern kein Forschungsbedarf mehr.

Diese beiden Gegenpositionen verweisen auf ein Paradox der Geschichtsschreibung, das bereits dem Kirchenhistoriker Franz Overbeck aufgefallen ist: „Man kann die Dinge nie aus zu grosser Nähe betrachten, wenn man sie erkennen, und nie aus zu grosser Ferne, wenn man sie beurtheilen will. [...] Weil aber die Geschichtsschreibung sich aus Erkennen und Urtheil zusammensetzt, ist ihre Aufgabe eben eine so peinliche.“¹ Auch wenn es aufgrund dieses Dilemmas letztlich keinen perfekten Zeitpunkt gibt, so scheint mir doch der jetzige als besonders gut geeignet, um sich der Thematik „Priester als inoffizielle Stasi-Mitarbeiter (IM)“ zu widmen. Einerseits besteht noch die Möglichkeit, Zeitzeugen zu Wort kommen zu lassen; andererseits ist aber auch ein gewisser historischer Abstand gewahrt. Außerdem ist die Aufarbeitung der DDR-Vergangenheit noch längst nicht abgeschlossen. Es gibt zwar viele bedeutende Forschungen – auch zum Thema dieser Arbeit –,² aber welche tiefgreifenden Folgen die vierzigjährige SED-Herrschaft hatte und immer noch hat, sickert erst nach und nach in das Bewusstsein der Bürgerinnen und Bürger im wiedervereinten Deutschland.

Wer von dieser Arbeit erhofft, dass sie konkrete IM-Fälle unter katholischen Geistlichen moralisch beurteilt, wird von ihr enttäuscht sein. Ziel dieser Studie ist es nicht,

¹ Zit. nach EBACH: Wir sind ein Volk, S. 37.

² Vgl. vor allem GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier.

Einzelfälle abschließend zu bewerten, sondern Kriterien zur Bewertung von Einzelfällen zu erarbeiten. Dies erfolgt in zwei Schritten. In Teil A wird zunächst der historische Hintergrund der Thematik beleuchtet. Dies impliziert eine kurze Einführung in die Geschichte, Ideologie und Arbeitsweise des Ministeriums für Staatssicherheit (Kapitel 1). Vor allem aber soll ein Überblick über Umfang und Art der Verbindungen zwischen Priestern und Stasi erarbeitet werden. Hierzu wird zwischen offiziellen bzw. halboffiziellen (Kapitel 2) und inoffiziellen Gesprächskontakten (Kapitel 3) unterschieden. Diese historischen Untersuchungen münden schließlich in eine Typologie der verschiedenen Ursachen und Motive für eine IM-Tätigkeit (Kapitel 4).

Dieser Typologie kommt eine Scharnierfunktion zwischen den beiden Teilen der Arbeit zu, sie bildet nämlich auch den Ausgangspunkt für die ethische Reflexion in Teil B. Auf der Basis der Typologie wird die These entwickelt, dass eine IM-Tätigkeit entweder aufgrund eines Mangels an Wollen, eines Mangels an Können oder eines Mangels an Erkennen zustande kam (Kapitel 5). Häufig traten diese drei Faktoren auch zusammen auf. Ein Mangel an Wollen bedeutet, dass der IM nicht ausreichend moralisch motiviert war, den Verführungskünsten der Stasi zu widerstehen. Unter einem Mangel an Können wird die Einschränkung des Handlungsspielraumes begriffen. Eine solche Freiheitsbeschneidung lag nicht nur in den äußeren Umständen in der DDR, sondern teilweise auch in einer unzureichenden Freiheitsausübung seitens des IM begründet. Der Mangel an Erkennen schließlich verweist auf das Problem, dass viele IM „Täter mit gutem Gewissen“ waren. Sie waren sich der Verwerflichkeit ihres Handelns also gar nicht bewusst. Dieses Phänomen, so soll gezeigt werden, lag in einer Verletzung kognitiver Pflichten begründet.

Die drei Voraussetzungen moralischen Handelns – Wollen, Können und Erkennen – verweisen von sich aus auf die eigentliche Tiefendimension moralischen Handelns: die moralische Identität des Handelnden. Mit diesem Problem wollen wir uns daher in Kapitel 6 befassen. Die leitende These dabei ist, dass sich die Identität eines Menschen nur in Auseinandersetzung mit der Umgebung, in der er sich bewegt, ausbilden kann. Dieses Wechselspiel zwischen Selbst und Außenwelt soll anhand der beiden Begriffe „soziales Ich“ und „persönliches Ich“ analysiert werden.

Ein wesentliches Anliegen der ethischen Reflexion ist es, die vorgestellten Theorien und Ideen immer wieder in Beziehung zur IM-Problematik zu setzen. Zum Abschluss eines jeden Kapitels bzw. Unterkapitels wird daher eine Art historischer Abgleich durchgeführt, der der Ergebnissicherung dient.³ In der Schlussreflexion ist es daher nicht mehr notwendig, den kompletten Gedankengang der Arbeit zu rekapitulieren. Vielmehr sollen einige Brennpunkte herausgegriffen werden, in denen sich die Problematik der inoffiziellen Mitarbeit von Priestern bündelt (Kapitel 7).

Der Schwerpunkt dieser Arbeit liegt auf der ethischen Reflexion. In diesem Bereich, so die Überzeugung des Autors, gibt es noch die größten Forschungsdefizite. Es wird der Versuch unternommen, das moralische Feld, auf dem sich die inoffiziellen Mitarbeiter bewegt haben, möglichst umfassend auszumessen. Hierbei handelt es sich um ein kaum zu bewältigendes Unternehmen. Eine IM-Tätigkeit wirft so viele und so grundlegende moralische Fragen auf – Schuld, Verantwortung, Freiheit, Gewissen, Identität, um nur einige zu nennen –, so dass diese Arbeit ein unvollendetes Projekt bleiben muss. Umso mehr würde es den Autor freuen, wenn sich der ein oder andere durch die folgenden Ausführungen zu einer Weiterarbeit an diesem Projekt ermutigt fühlt.

0.2 Die verwendeten Quellen und ihr Aussagewert

Die wichtigste Quelle bei der Untersuchung von IM-Fällen bilden die Akten des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS).⁴ Sie sind daher auch für diese Arbeit von zentraler Bedeutung.⁵ Allerdings stellen die IM-Akten einen Historiker vor große Herausforderungen. Dies hängt zum einen mit ihrer Qualität, genauer gesagt: ihrer Zuverlässigkeit zusammen. Bei jedem einzelnen Dokument aus den Beständen des MfS stellt sich die Frage, inwieweit sein Inhalt auch tatsächlich mit der Realität übereinstimmt. Vielfach wird der Einwand erhoben, dass in den Akten bestimmte

³ Vgl. Kap. 5.2.4, 5.3.4, 5.4.4 und 6.3.

⁴ Zu den verschiedenen Typen von MfS-Akten – vor allem der wichtigen Unterscheidung zwischen „Personen- und „Sachakten – vgl. GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 20f.+111f.

⁵ Eine Übersicht über die in dieser Arbeit berücksichtigten MfS-Akten findet sich als Quellenverzeichnis im Anhang.

Personen oder Vorgänge nicht wahrheitsgemäß dargestellt oder gar frei erfunden sind. Bei Priester-IM kommt erschwerend hinzu, dass sie in der Regel nicht selbst die Berichte für das MfS verfassten. Normalerweise haben sie ihrem Stasi-Offizier nur mündlich Bericht erstattet, dieser hat dann im Anschluss an das Treffen das Gespräch protokolliert. Das bedeutet also, dass wir kaum schriftliche Dokumente von Priester-IM vorliegen haben, nahezu der komplette Inhalt ihrer IM-Vorgänge stammt aus der Feder des zuständigen Führungsoffiziers. Da dieser vermutlich auch ein Interesse daran gehabt haben wird, seine eigene Arbeit in einem guten Licht erscheinen zu lassen, kann man nicht ausschließen, dass er gewisse Inhalte anders oder falsch dargestellt hat.

Sind damit die IM-Akten als historische Quelle wertlos? Die Möglichkeit, dass bestimmte Informationen nicht oder nur teilweise der Wahrheit entsprechen, muss ein Historiker bei der Arbeit mit Stasi-Unterlagen immer mitbedenken – aber das gilt letztlich für die Arbeit mit allen historischen Quellen. Insofern „spielen die MfS-Akten in quellenkritischer Hinsicht keine wirkliche Sonderrolle“⁶. Für die Zuverlässigkeit der IM-Akten spricht hingegen, dass es sich um Geheimdienstakten handelt, dass ihr Inhalt also nie für die Öffentlichkeit bestimmt war. Die Staatssicherheit war auf zuverlässige Informationen angewiesen, wollte sie die Effizienz ihres Überwachungsapparates nicht gefährden. Daher stellt Roger Engelmann fest:

„Das MfS hat seine Informationsgewinnung keinesfalls grobschlächtig oder naiv vorgenommen; es hat sich vielmehr bemüht, verfälschende Faktoren möglichst auszuschalten, weil diese die Effizienz der eigenen Tätigkeit gefährdeten. Es führte daher eine permanente Bewertung, Kontrolle und Überprüfung seiner eigenen Informationserhebung durch, betrieb also selbst eine Art »Quellenkritik«, die in einigen Punkten der historischen Forschung nicht unähnlich ist.“⁷

Dass das MfS kritisch, ja wissenschaftlich gearbeitet hat, bestätigt auch eine Aussage von MfS-Oberst Kurt Zeiseweis:

„Es war eine Grundvoraussetzung, das weiß jeder, der mit Informationen arbeitet, daß sie zuverlässig sein müssen. [...] Es war die Regel, daß Informationen verschiedener Quellen gegenübergestellt, verglichen wurden. In der Wissenschaft wird ja auch auf dem Wahrheitsgehalt jeder Information rumgebissen, nur derjenige ist ein akkurater Wissenschaftler,

⁶ ENGELMANN: Zum Quellenwert der Unterlagen des Ministeriums für Staatssicherheit, S. 23.

⁷ Ebd., S. 30. Vgl. auch DERS.: Zum Wert der MfS-Akten.

der aus überprüften Informationen richtige Schlußfolgerungen zieht. In diesem Sinne haben auch wir gearbeitet.“⁸

Das MfS führte intern also selbst eine „Quellenkritik“ durch, die ständig optimiert wurde: „Diese »quellenkritischen« Normen sind das Ergebnis eines über die Jahrzehnte im Apparat erfolgten Professionalisierungsprozesses sowie einer entsprechenden Differenzierung der internen Regelmechanismen und des operativen Instrumentariums.“⁹ Gerade bei den Akten aus den 1970er und 1980er Jahren kann man daher eine Qualitätssteigerung beobachten. Auch wenn man nie ausschließen kann, dass sich ein MfS-Offizier nicht an diese internen Richtlinien zur Aktenführung gehalten hat, hat die historische Forschung nach der Wende doch gezeigt, dass sich „ausgesprochene Regelverletzungen [...] in relativ engen Grenzen gehalten“¹⁰ haben. „Es spricht somit einiges dafür“, so Engelmann, „daß Wahrheitsgehalt und Quellenwert der Staatssicherheits-Unterlagen gerade in Relation zu anderen Überlieferungen der ehemaligen DDR als relativ hoch einzuschätzen sind.“¹¹ Dies entbindet den Historiker jedoch nicht von der Pflicht, den Informationsgehalt der Akten mit etwaigen anderen Quellen, wie zum Beispiel Zeitzeugenberichten, zu vergleichen. Ein solches Prüfverfahren wird daher in dieser Arbeit am Beispiel der IM-Vorgänge von Günter Hanisch und Clemens Rosner durchgeführt.¹²

Ein zweites Problem der MfS-Akten betrifft nicht ihre Qualität, sondern ihre Quantität. In den Archiven der Behörde der „Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes“ (BStU) – besser bekannt unter dem Namen „Birthler-Behörde“ – finden sich etwa 62 Kilometer Aktenmaterial.¹³ „Insbesondere für die siebziger und achtziger Jahre, auf die sich zusammen rund 90% der MfS-Überlieferung beziehen, stößt der Historiker schon aufgrund ihrer Redundanz an die objektiven Grenzen der Auswertbarkeit.“¹⁴ Das Thema der vorliegenden Arbeit bietet den Vorteil, dass es sich hier um eine relativ überschaubare Gruppe von betroffenen Personen handelt – es sind also nicht hunderte IM-Fälle auszuwerten,

⁸ Zit. nach DERS.: Zum Quellenwert der Unterlagen des Ministeriums für Staatssicherheit, S. 30f., Anm. 17.

⁹ Ebd., S. 33.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., S. 39.

¹² Vgl. Kap. 2.3 und 3.4.

¹³ Vgl. BStU: Achter Tätigkeitsbericht, S. 89, Anhang 6.

¹⁴ GIESEKE: Staatssicherheit und Gesellschaft, S. 15.

sondern „nur“ dutzende. Dies erleichtert den Versuch, einen Gesamtüberblick über die Thematik zu geben.¹⁵ Dennoch ist auch hier die Masse an Dokumenten gewaltig, da ein einzelner IM-Vorgang bereits mehrere tausend Seiten umfassen kann. Aufgrund dieser kaum zu bewältigenden Materialfülle sei daran erinnert, dass das Ziel dieser Arbeit nicht die abschließende Beurteilung einzelner IM-Fälle, sondern die Erarbeitung von Kriterien für die Beurteilung einzelner IM-Fälle ist. Die Quantität der MfS-Akten ist aber auch in anderer Hinsicht ein Problem. Man muss nämlich davon ausgehen, dass etwa 20 bis 25 Prozent des Aktenbestandes während der Wirren der Wendezeit von MfS-Mitarbeitern vernichtet wurden.¹⁶ Einige IM-Fälle bleiben daher womöglich für immer im Dunkeln.

Ein letztes Problem bei der Arbeit mit Stasi-Unterlagen sei noch angesprochen. Wer sich selbst mit diesen Dokumenten befasst hat, wird bestätigen können, dass sie in einer Sprache verfasst sind, die Grausamkeiten beschönigt und Verbrechen verschleiert. „Schon der Begriff »inoffizieller Mitarbeiter« ist Teil eines Sprachhygiene-programms, mit dem die Anrühigkeit der Zuträgerei kaschiert [...] werden sollte.“¹⁷ Die so nüchtern, ja harmlos klingenden Sprachregelungen des MfS „hatten in ihrer Ungenauigkeit überdies den Vorteil, daß niemand gezwungen war, sich den Charakter seines Tuns in vollem Umfang einzugestehen.“¹⁸ Typisch für die Stasi-Sprache, die sich zwischen bürokratischem Verwaltungsdeutsch und klassischem Geheimdienstsprach bewegt, „ist der substantivische Satzbau, die extensive Verwendung von auf 'ung' endenden Nominalformen wie Bekämpfung, Durchführung Zielsetzung“¹⁹. Wolfgang Hilbig hat in einer Passage seines Romans Ich die „Monstrosität“ dieser Sprache treffend charakterisiert:

„Ich wußte, ich war im Auge der Kamera ... und doch hatte ich die Unverfrorenheit, mir schnell ein paar Zeilen zu notieren: ... Festlegung der durchzuführenden Zersetzungsmaß-

¹⁵ Zur Gesamtzahl der Priester-IM in der DDR und zur begrenzten Aussagekraft einer solchen Statistik vgl. Kap. 3.2.1.

¹⁶ Hubertus Knabe spricht davon, dass „mindestens zwanzig Prozent der Aktenbestände zerstört wurden (vgl. KNABE: Honeckers Erben, S. 128), Jens Gieseke schätzt den Umfang der Aktenvernichtung auf „etwa ein Viertel des Materials (GIESEKE: Der Mielke-Konzern, S. 18). – In der Regel wurden die Akten, die in greifbarer Nähe waren, von den MfS-Mitarbeitern zerrissen oder geschreddert und dann in Plastiksäcke gesteckt. Es gibt jedoch Versuche, den Inhalt dieser Säcke – es handelt sich um mehr als 15.000 Stück – wieder zu rekonstruieren. Dazu mehr in BSTU: Achter Tätigkeitsbericht, S. 30f. und WEBERLING, SPITZER: Virtuelle Rekonstruktion „vorvernichteter“ Stasi-Unterlagen.

¹⁷ GIESEKE: Der Mielke-Konzern, S. 112.

¹⁸ BEHNKE: Lernziel: Zersetzung, S. 12.

¹⁹ SUCKUT: Das Wörterbuch der Staatssicherheit, S. 18.

nahmen auf der Grundlage der exakten Einschätzung der erreichten Ergebnisse der Bearbeitung des jeweiligen Operativen Vorgangs [...]. Was mich daran interessierte, war eigentlich nur die Monstrosität der Abstraktionsreihe, die ich vor mir hatte. Ich werde solchen Sprachgebrauch bis in alle Ewigkeit wiedererkennen, dachte ich, auch in mir selber ... er wird künftig für mich ein Signal sein. An ihren wuchernden Genitiven werde ich sie erkennen. An der bis zur Unkenntlichkeit des Ausgangspunktes fortgesetzten Aneinanderreihung von Genitiven, an der Maßlosigkeit des zweiten Falls ... als ob der sich immer wieder zum ersten Fall aufwürfe, zum Ernstfall. Es war im Grunde ein den Realismus zerstörender Sprachgebrauch ... einer ungewollt surrealistischen Methode ähnlich, die einen psychotischen Automatismus erzeugte. Vielleicht haben die wirklichen Surrealisten davon bloß phantasieren können ... von ihnen stammt das berühmte Bild des Würfels aus dem Würfel, in dem wieder ein Würfel steckt, und darin wieder einer und so fort. – Die Maschine der Genitive macht damit Ernst, dachte ich. Sie unterwandert mit diesem Truggebilde die Wirklichkeit ... sie ist also die Simulation einer unendlichen Konsequenz.“²⁰

²⁰ HILBIG: „Ich“, S. 21. – Auch bei Stefan Heym findet sich eine literarische Aufarbeitung der Partei- und Stasisprache, vgl. HEYM: Wege und Umwege, S. 344-354. – Eine wissenschaftliche Analyse findet sich bei BERGMANN: Die Sprache der Stasi.

TEIL A

Katholische Priester als inoffizielle Mitarbeiter des MfS

DIE HISTORISCHE PERSPEKTIVE

1.1 Das Ministerium für Staatssicherheit als „Schild und Schwert der Partei“ – Geschichte und Aufgaben des MfS

Das Ministerium für Staatssicherheit (MfS) war das konstitutive Herrschaftsinstrument in der Parteidiktatur der ehemaligen DDR. Es diente als militärisch geführter Überwachungs- und Unterdrückungsapparat dem Erhalt des Machtmonopols der SED, die das MfS daher auch als „Schild und Schwert der Partei“ bezeichnete. Vorbild für die Staatssicherheit war die sowjetische Geheimpolizei, die die Bolschewiki 1917 als „Außerordentliche Kommission zur Bekämpfung von Konterrevolution und Sabotage“ – russisch abgekürzt: „Tscheka“ – aufgebaut hatten.²¹ Im Geiste dieses revolutionären Mythos begriffen sich die MfS-Mitarbeiter daher auch als „Tschekisten“ und verfolgten den ideologischen Auftrag, „die »Diktatur des Proletariats« mit den Mitteln eines verdeckt arbeitenden, mit staatlichen Gewaltmitteln ausgestatteten Exekutivorgans zu sichern und vor allen Formen feindlicher Angriffe zu schützen“²². Ohne das flächendeckende Netz von Kontrolle und Manipulation wäre der Führungsanspruch der herrschenden Partei nicht aufrechtzuerhalten gewesen. Wie auch in anderen totalitären Herrschaftssystemen wurde somit in der DDR der Versuch unternommen, „die mangelnde demokratische Legitimation mit Repression im Innern [zu] kompensieren“²³. Dies erfolgte vielfach „jenseits rechtsstaatlicher Legitimation und unter eklatanter Mißachtung der Menschen- und Bürgerrechte“²⁴.

Als Geburtsstunde des MfS kann der 8. Februar 1950 gelten, an dem das „Gesetz über die Bildung des Ministeriums für Staatssicherheit“ von der DDR-Volkskammer verabschiedet wurde.²⁵ Doch bereits in den knapp fünf Jahren vor der offiziellen Gründung des Ministeriums wurde in mehreren Etappen ein polizeistaatlicher Apparat in der sowjetischen Besatzungszone (SBZ) bzw. der 1949 gegründeten DDR

²¹ Zur Geschichte der Tscheka vgl. LEGGETT: The Cheka.

²² GIESEKE: Der Mielke-Konzern, S. 19f.

²³ Vgl. hierzu weiterführend VOLLNHALS: Das Ministerium für Staatssicherheit.

²⁴ GIESEKE: Der Mielke-Konzern, S. 19.

²⁵ Vgl. hierzu weiterführend ebd., S. 23-28.

aufgebaut.²⁶ Als erster Minister für Staatssicherheit wurde 1950 Wilhelm Zaisser berufen. Seine Amtszeit währte allerdings nur bis 1953, weil er und sein Ministerium aus Sicht des Politbüros der SED im Vorfeld des Volksaufstands vom 17. Juni „versagt“ hatten. Das Ministerium wurde infolgedessen zum „Staatssekretariat für Staatssicherheit“ (SfS) degradiert und dem Innenministerium unterstellt; erst am 24. November 1955 erhielt es wieder den Rang eines Ministeriums. Leiter des SfS und dann Minister des MfS war Ernst Wollweber, der 1957 jedoch nach einem internen Machtkampf durch seinen Stellvertreter, Erich Mielke, abgelöst wurde.²⁷ Es war Mielke, der in seiner mehr als dreißigjährigen Amtszeit den Überwachungsapparat kontinuierlich ausbaute und ihm immer umfangreichere Kompetenzen zuwies. Bis heute gilt er als das Gesicht der Stasi.²⁸ Diese „maßlose Aufblähung des Staatssicherheitsdienstes“²⁹ unter Mielke verdeutlicht ein kurzer Blick in die Personalstatistik deutlich:

„Überschlägig gerechnet verdoppelte die Staatssicherheit bis Anfang der achtziger Jahre ihren Personalbestand etwa alle zehn Jahre: im Jahr des Mauerbaus 1961 hatte sie rund 20.000 Mitarbeiter, als Honecker 1971 zum Ersten Sekretär des SED-Zentralkomitees avancierte, mehr als 45.500, im Zeichen von Polenkrise und wachsender Schuldenlast 1982 etwa 81.500. Danach ließen die Zuwächse erheblich nach. Ende Oktober 1989 [...] hatte das Ministerium für Staatssicherheit genau 91.015 Mitarbeiter. [...] Damit kamen auf einen MfS-Mitarbeiter etwa 180 DDR-Bürger. Ein exorbitanter Wert: in der Sowjetunion lag das Verhältnis bei 1 zu 595, in der ČSSR bei 1 zu 867, in Polen bei 1 zu 1.574.“³⁰

Der beispiellose Ausbau der Sicherheitsbürokratie liegt sicherlich auch in den ständig wachsenden Funktionen und Aufgaben begründet, die die Stasi zu bewältigen hatte. In den ersten Jahren seines Bestehens standen für das MfS noch die „klassischen“ Geheimdienstaufgaben im Vordergrund, wie sich einer Rede des Innenministers Karl Steinhoff aus dem Jahre 1950 entnehmen lässt:

„Die hauptsächlichen Aufgaben dieses Ministeriums werden sein, die volkseigenen Betriebe und Werke, das Verkehrswesen und die volkseigenen Güter vor Anschlägen verbrecherischer Elemente sowie gegen alle Angriffe zu schützen, einen entschiedenen Kampf gegen die Tätigkeit feindlicher Agenturen, Diversanten, Saboteure und Spione zu führen, einen

²⁶ Genaueres zu den Vorläufern der Stasi findet sich ebd., S. 28-50.

²⁷ Vgl. hierzu ebd., S. 68-70.

²⁸ Zu Mielke vgl. weiterführend SCHWAN: Erich Mielke und OTTO: Erich Mielke.

²⁹ VOLLNHALS: Das Ministerium für Staatssicherheit, S. 501. – Karl Wilhelm Fricke spricht in diesem Zusammenhang auch von der „Hypertrophierung“ des MfS (vgl. FRICKE: Zur Geschichte der DDR-Staatssicherheit).

³⁰ GIESEKE: Der Mielke-Konzern, S. 71f.

energischen Kampf gegen Banditen zu führen, unsere demokratische Entwicklung zu schützen und unserer demokratischen Friedenswirtschaft eine ungestörte Erfüllung der Wirtschaftspläne zu sichern.“³¹

Doch bereits aus einer Richtlinie des Jahres 1958 wird ersichtlich, dass das MfS letztlich einen unbeschränkten Aufgabenbereich hatte: „Das Ministerium ist beauftragt, alle Versuche, den Sieg des Sozialismus aufzuhalten oder zu verhindern – mit welchen Mitteln und Methoden es auch sei –, vorbeugend und im Keim zu ersticken.“³² Dieser Kontrollwahn dehnte sich auf immer neue gesellschaftliche Bereiche aus. Zu den unüberschaubaren Kompetenzen der Stasi zählten beispielsweise die Bewachung der Staatsgrenzen, Pass- und Zollkontrollen, Auslandsspionage und Terrorabwehr, die Kontrolle volkswirtschaftlicher Betriebe, der Personenschutz von Partei- und Staatsfunktionären, der illegale Warentransfer und die Devisenbeschaffung. Als Hauptaufgabe wurde jedoch die Überwachung der eigenen Bevölkerung angesehen. Dem „Aufspüren und Zersetzen feindlich-negativer Kräfte“ – so der Sprachgebrauch des MfS – wurde mit ungeheurem Aufwand und perfider Akribie nachgegangen. Millionenfach wurden elementare Menschen- und Bürgerrechte verletzt. Die schrankenlose Generalüberwachung und Manipulation bildete den Kern der „totalitäre[n] »Vervollkommnung« des Herrschaftssystems“³³ in der DDR. Die Stasi war nicht nur ein Unterdrückungsorgan, sondern Garant innenpolitischer Stabilität³⁴ und Ersatz für die fehlende Öffentlichkeit³⁵; man könnte auch von einer „Kompensationsagentur“³⁶ sprechen. 1992 – während seiner Untersuchungshaft in Berlin-Moabit – hat Erich Mielke sein Ministerium daher treffend als „Mädchen für alles“³⁷ bezeichnet.

Eine Kontrolle des MfS durch das Parlament war nicht vorgesehen; es war nur dem Politbüro der SED und der Abteilung für Sicherheitsfragen des Zentralkomitees rechenschaftspflichtig³⁸ und handelte, wie es der stellvertretende Ministerpräsident Otto Nuschke (CDU) 1952 ausdrückte, als „Behörde eigener Verantwortung“³⁹. Die

³¹ Ebd., S. 15.

³² Zit. nach VOLLNHALS: Das Ministerium für Staatssicherheit, S. 498f.

³³ GIESEKE: Der Mielke-Konzern, S. 74.

³⁴ Ebd., S. 86.

³⁵ VOLLNHALS: Das Ministerium für Staatssicherheit, S. 512.

³⁶ GIESEKE: Der Mielke-Konzern, S. 101.

³⁷ Zit. nach ebd., S. 8.

³⁸ Vgl. auch VOLLNHALS: Das Ministerium für Staatssicherheit, S. 499.

³⁹ Zit. nach GIESEKE: Der Mielke-Konzern, S. 15.

unkontrollierte Machtfülle des MfS war auch ein Beleg für die fehlende Rechtsstaatlichkeit in der DDR. Das sozialistische Rechtsverständnis „interpretierte das Recht als Ausdruck der Arbeiterklasse“⁴⁰. Da sich die Einheitspartei als Führerin dieser Arbeiterbewegung begriff, konnte sie darüber verfügen, was Recht und Unrecht war. Somit war die DDR-Justiz keine unabhängige Gewalt, sondern ein Instrument zur Durchsetzung der Parteipolitik:

„Da alle in der DDR-Verfassung verbürgten, das Individuum an sich schützen sollenden Grundrechte nur insoweit galten, als sie den politischen Interessen der Partei nicht widersprachen, gleichzeitig die Justiz vollständig von der SED gesteuert und alle bedeutsamen Rechts- und Verfassungsinstitutionen nur Fassade waren, kann die DDR als ‚Nicht-Rechtsstaat‘ und im Bereich des politischen Strafrechts als ‚Unrechtsstaat‘ charakterisiert werden.“⁴¹

Dass dieses Land den Namen Deutsche *Demokratische* Republik trug, war somit nichts als Augenwischerei. Es ging nicht um die Herrschaft des Volkes, sondern um die Machterhaltung der Partei. Diese Marschroute hat Walter Ulbricht schon 1945 bei einer Ansprache vorgegeben: „Es muss demokratisch aussehen, aber wir müssen alles in der Hand behalten.“⁴²

Allerdings sollten „die Effizienz und vermeintliche Allmacht [des MfS] nicht mystifiziert werden“⁴³. Trotz der endlosen Informationsbeschaffung, ja Sammelwut seiner Mitarbeiter war die Staatssicherheit über viele gesellschaftliche Prozesse kaum oder gar nicht im Bilde. Die gewaltige personelle Aufstockung des Ministeriums in den 1970er und 1980er Jahren kann man auch „unter dem Gesichtspunkt betrachten, daß es galt, die mangelnde Qualität durch zunehmende Quantität auszugleichen – ein im DDR-Sozialismus immer wieder angewandtes Prinzip“⁴⁴. Wanja Abramowski, ein ehemaliger hauptamtlicher MfS-Mitarbeiter, beschrieb die sich ausbreitende Ohnmacht des Stasi-Apparates in den letzten Jahren seines Bestehens mit folgenden Worten:

⁴⁰ RAABE: SED-Staat und katholische Kirche, S. 26.

⁴¹ SCHROEDER: Der SED-Staat, S. 429. – Zum Rechtsverständnis in der DDR vgl. weiterführend WERKENTIN: Politische Strafjustiz in der Ära Ulbricht und DERS.: Recht und Justiz im SED-Staat.

⁴² Zit. Nach EPELMANN u. a.: Lexikon des DDR-Sozialismus, S. 59. – Wie sich die DDR-Parteidiktatur zur überlegenen „sozialistischen Demokratie“ stilisierte, lässt sich auch nachlesen in HÜMMLER, LEONHARDT: Die sozialistische Demokratie, S. 44-59.

⁴³ VOLLNHALS: Das Ministerium für Staatssicherheit, S. 513.

⁴⁴ ABRAMOWSKI: Im Labyrinth der Macht, S. 217.

„Das MfS 1989, von außen gefürchtet und bedrohlich, von innen schon durch Selbstzweifel, Machtdünkel, Eigeninteresse zerfressen? Ja, ich glaube, das sind die zwei Seiten einer Medaille. Solche selbstzerstörerische Tendenz ist jedem totalitären System zu eigen. Die zur Kompensation erfundenen Mechanismen wuchern schließlich so aus, daß sie sich selbst lähmen und verschlingen. Am Ende war diese »Firma« ein waffenklirrender Gigant in einer Rüstung, die jegliches Leben erstickte: stark in der Fassade martialischer Drohgebärde, aber hohl im Kern und handlungsunfähig im bürokratisch erstarrten Apparat.“⁴⁵

Genauso wenig wie man das MfS verherrlichen sollte, sollte man es verharmlosen. Die Stasi war zwar kein Staat im Staate,⁴⁶ aber sie bildete das maßgebliche Herrschaftsinstrument des „»sanften« Totalitarismus“⁴⁷ der DDR.

1.2 Freund oder Feind – Zur Ideologie des MfS

Der massive Ausbau des DDR-Sicherheitsapparates lag auch in der Ideologie des MfS begründet. Diese beruhte auf einem manichäischen Weltbild, das die Welt nach einem Freund-Feind-Schema in zwei Lager aufteilte. Als Freund und Genosse wurden alle Befürworter der sozialistischen Revolution betrachtet. Wer die Parteipolitik hingegen nicht unterstützte, wurde als Feind gebrandmarkt. Das Wörterbuch der Staatssicherheit definierte einen „Feind“ daher wie folgt:

„Personen, die in Gruppen oder individuell dem Sozialismus wesensfremde politisch-ideologische Haltungen und Anschauungen absichtsvoll entwickeln und in ihrem praktischen Verhalten durch gezieltes Hervorrufen von Ereignissen oder Bedingungen, die die sozialistische Staats- und Gesellschaftsordnung generell oder in einzelnen Seiten gefährden oder schädigen, eine Verwirklichung dieser Haltungen und Anschauungen anstreben.“⁴⁸

Es lag im Ermessensspielraum der sozialistischen Partei, wer als „Feind“ einzustufen war und wer nicht. Prinzipiell war mit aufrührerischen Tätigkeiten „feindlich-negativer Kräfte“ immer und überall zu rechnen, so dass der „Feindbekämpfung“ eine Schlüsselrolle bei der Durchsetzung und Erhaltung des „real existierenden Sozialismus“ zukam. Es oblag in erster Linie dem MfS, die „Feindtätigkeit“ mit allen Mitteln zu bekämpfen. In der verschleiernden Sprache der Stasi heißt es:

⁴⁵ Ebd., S. 216.

⁴⁶ Vgl. zu dieser Diskussion auch FRICKE: Anhang: Statut des Ministeriums für Staatssicherheit.

⁴⁷ VOLLNHALS: Das Ministerium für Staatssicherheit, S. 514.

⁴⁸ SUCKUT: Das Wörterbuch der Staatssicherheit, S. 121.

„Das überwiegend konspirative Vorgehen des Feindes erfordert ein spezielles Organ des sozialistischen Staates – das MfS –, das durch eine zielstrebige, konzentrierte und schwerpunktorientierte politisch-operative Arbeit spezifische Aufgaben zur Vorbeugung, Verhinderung und Aufdeckung feindlicher Tätigkeit auf der Grundlage der Beschlüsse der Partei, der Gesetze und anderen rechtlichen Bestimmungen des sozialistischen Staates sowie der dienstlichen Bestimmungen und Weisungen des Ministers für Staatssicherheit erfüllt. Entsprechend seiner Aufgabenstellung trägt das MfS die Hauptverantwortung bei der Bekämpfung der Feindtätigkeit.“⁴⁹

Der Vermittlung – oder besser: Indoktrinierung – dieses Feindbildes wurde in der „politisch-ideologischen Erziehung“ der MfS-Mitarbeiter „eine ständig steigende Bedeutung“⁵⁰ zugemessen. Unverblümt bringt das Wörterbuch der Staatssicherheit zum Ausdruck, dass es darum ging, Hass gegenüber dem „Feind“ zu schüren:

„Hass ist ein wesentlicher bestimmender Bestandteil der tschekistischen Gefühle, eine der entscheidenden Grundlagen für den leidenschaftlichen und unversöhnlichen Kampf gegen den Feind. Seine Stärkung und Vertiefung in der Praxis des Klassenkampfes und an einem konkreten und realen Feindbild ist Aufgabe und Ziel der klassenmäßigen Erziehung. Hass ist zugleich ein dauerhaftes und stark wirkendes Motiv für das Handeln. Er muss daher auch in der konspirativen Arbeit als Antrieb für schwierige operative Aufgaben bewusst eingesetzt und gestärkt werden.“⁵¹

Mit der Verbreitung des Feindbildes wurde ein doppeltes Ziel verfolgt. Zum einen sollte „der äußere Feind [...] von inneren Problemen ablenken und damit Kritik am eigenen System unterbunden werden“, zum anderen rechtfertigte der „als aggressiv beschriebene Feind [...] die Unterdrückung der Opposition und Aufrechterhaltung und Ausbau des Militär- und Überwachungsapparates“⁵². Somit wurde der anonyme, aber scheinbar omnipräsente Feind als Legitimation für den Kontrollwahn der Stasi missbraucht.

Die hasserfüllte und wahnhafte Ideologie des MfS hing eng mit der von der SED vorgegebenen Staatsdoktrin zusammen, deren Kern der unerschütterliche Glaube an die Überlegenheit und den unaufhaltsamen Sieg des Marxismus-Leninismus bildete.⁵³ Die unter dem Begriff Marxismus-Leninismus gefasste Dogmatik entstand

⁴⁹ Ebd., S. 123f.

⁵⁰ Ebd., S. 122.

⁵¹ Ebd., S. 168.

⁵² MARGEDANT: Bildungs- und Erziehungssystem der DDR, S. 1518.

⁵³ Zur Staatsdoktrin der DDR vgl. auch KUPPE: Zur Funktion des Marxismus-Leninismus.

in der Sowjetunion nach dem Tode Lenins „als parteiamtliche und vorgeblich wissenschaftliche Interpretation der Lehren von Marx und Lenin“⁵⁴. Sie war auch für die SED-Führung verbindlich und wurde an ostdeutschen Universitäten und Schulen bis zum Mauerfall als „wissenschaftliche Weltanschauung“ gelehrt. Der universelle Wahrheitsanspruch des Marxismus-Leninismus findet in dem berühmten berüchtigten Dogma „Die Lehre von Marx und Lenin ist allmächtig, weil sie wahr ist“⁵⁵ seinen Ausdruck. Die Parteiführer und viele ihrer Anhänger wähten sich auf einer historischen Mission, da sie sich als Avantgarde einer friedlichen und gerechten Weltordnung betrachteten. Jeder Versuch, diese Bewegung aufzuhalten, wurde letztlich als hoffnungslos angesehen und erbarmungslos bekämpft: „Der Marxismus-Leninismus stand zu keinem Zeitpunkt zur Diskussion oder gar zur Disposition. Er blieb bis zum Ende Herrschaftsinstrument in den Händen der SED-Führung. Jede Abweichung von der verordneten Interpretation wurde sanktioniert, da eine Infragestellung Machtanspruch und -monopol der Partei gefährdet hätte.“⁵⁶

Aufgrund seiner Heils- und Erlösungslehre trug der Marxismus-Leninismus unverkennbar religiöse Züge. Es handelte sich allerdings um eine rein innerweltliche Soteriologie, deren „Führer, Ideologen und Anhänger [...] sich nicht transzendenten Legitimationsmustern verpflichtet [fühlen], sondern [...] selbst sakrale Traditionen, Utopien, Messianismen [erfinden], welche auf die umfassende Transformation und Rekonstruktion von Gesellschaft und Kultur ausgerichtet sind“⁵⁷. Ein gutes Beispiel für die Erfindung quasi-religiöser Traditionen ist die Formulierung der zehn „Gebote der neuen sozialistischen Sittlichkeit“, die Walter Ulbricht 1958 vorgenommen hatte.⁵⁸ Aufgrund seiner atheistischen Grundausrichtung ist der Marxismus-Leninismus – so Thomas Raabe – letztlich nicht vereinbar mit dem Christentum:

„Der sozialistische Staat der DDR erhob mit der Ideologie des Marxismus-Leninismus den Anspruch, die Gesetze in Natur, Gesellschaft und Geschichte zu kennen und wissenschaftlich erklären zu können. Dieser Anspruch auf absolute Wahrheit mußte mit dem Wahrheitsanspruch der Kirche kollidieren. Indem sie die Botschaft vom Gottesreich verkündet,

⁵⁴ SCHROEDER: Der SED-Staat, S. 547.

⁵⁵ Zit. nach ebd., S. 548.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ RIEGEL: Der Marxismus-Leninismus als „politische Religion“, S. 15.

⁵⁸ Der „sozialistische Dekalog“ ist nachzulesen bei SCHROEDER: SED-Staat, S. 554f. – Die „Jugendweihe“ kann in diesem Zusammenhang als weiteres prominentes Beispiel angeführt werden (vgl. weiterführend MEIER: Jugendweihe).

das nicht von dieser Welt ist, stellte die Kirche den Marxismus-Leninismus grundsätzlich in Frage.“⁵⁹

Dementsprechend finden sich in den Lehrbüchern der DDR immer wieder dieselben Anfeindungen gegen alle Formen von Religion: „Religion sei die ‚konservativste ideologische Form, die es gibt; sie sei phantastische Widerspiegelung der Wirklichkeit‘; ‚religiöses Bewußtsein ist verkehrtes Bewußtsein‘.“⁶⁰ Es nimmt nicht Wunder, dass die christlichen Kirchen als Dorn im Fleisch des „real existierenden Sozialismus“ empfunden wurden. Kirchliche Aktivitäten standen grundsätzlich unter dem Verdacht, die sozialistische Gesellschaftsordnung zu gefährden und den Sieg des Marxismus-Leninismus aufzuhalten. Aufgrund ihrer engen Verbindungen zu Westdeutschland wurden die Kirchen in der DDR als Einfallstore des „westlichen Imperialismus“ angesehen. Für Ernst Wollweber war die Kirche daher „der stärkste legale Stützpunkt des Imperialismus in den sozialistischen Ländern“⁶¹. Erschwerend kam aus Sicht der SED-Granden hinzu, dass die Kirchen nicht unmittelbar der Parteikontrolle unterlagen, sondern die unabhängigsten Institutionen innerhalb der DDR-Gesellschaft bildeten. Sie mussten also verdeckt „bearbeitet“ werden, um ihre „Feindtätigkeiten“ zu bekämpfen. Somit kam dem MfS eine Schlüsselrolle bei der Durchsetzung der SED-Kirchenpolitik zu.⁶²

1.3 „Bearbeitung“ und „Zersetzung“ – Über die Arbeitsweise des MfS

In Artikel 31 der DDR-Verfassung aus dem Jahr 1949 heißt es: „Jeder Bürger genießt volle Glaubens- und Gewissensfreiheit.“⁶³ Auch in der überarbeiteten Verfassung von 1968 gewährt Artikel 39,1 jedem Bürger der DDR das Recht, „sich zu einem

⁵⁹ RAABE: SED-Staat und katholische Kirche, S. 25. Vgl. auch FEIEREIS: Weltanschauliche Strukturen in der DDR und die Folgen für die Existenz der katholischen Christen. – Die strukturelle Unvereinbarkeit von Marxismus und Christentum hat jedoch einige Autoren nicht davon abgehalten, an der Möglichkeit einer Synthese festzuhalten. Als Beispiel sei nur genannt FUCHS: Christliche und marxistische Ethik.

⁶⁰ Zit. nach FEIEREIS: Weltanschauliche Strukturen in der DDR und die Folgen für die Existenz der katholischen Christen, S. 600.

⁶¹ VOLLNHALS: Die kirchenpolitische Abteilung des Ministeriums für Staatssicherheit, S. 79.

⁶² Die SED-Kirchenpolitik bildet nicht den Schwerpunkt dieser Arbeit und wurde deshalb nur kurz angerissen. Ausführlichere Darstellungen finden sich bei VOLLNHALS: Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit; NEUBERT: Kirchenpolitik.

⁶³ RAABE: SED-Staat und katholische Kirche, S. 29.

religiösen Glauben zu bekennen und religiöse Handlungen durchzuführen“⁶⁴. In der Praxis jedoch wurde die Religionsfreiheit oft beschnitten. Was Thomas Raabe für die Verfassung von 1949 behauptet, gilt letztlich für die gesamte Zeit der SED-Diktatur: „Die DDR räumte den Kirchen in der Verfassung von 1949 zwar de iure weitgehende Rechte ein, beschnitt diese jedoch schon bald durch verfassungswidrige Ausführungsbestimmungen und Verordnungen und interpretierte die einschlägigen Verfassungsartikel aus ihrem marxistisch-leninistischen Verfassungsverständnis.“⁶⁵ Als Rechtfertigung für die Einschränkung der Freiheitsrechte der Kirchen wurden angebliche Verfassungsbrüche angeführt. Hinzu kam, dass die Kirchen aus Sicht der SED von einem anonymen Feind zur Durchführung politischer Untergrundaktivitäten missbraucht wurden. So heißt es in einem Dokument der MfS-Hochschule in Potsdam: „Der Mißbrauch der Kirchen in der DDR ist eine Erscheinungsform der Feindtätigkeit. Er ist auf die Inspirierung, Organisierung und Durchführung politischer Untergrundtätigkeit sowie die Schaffung innerer antisozialistischer oppositioneller Bewegungen gerichtet.“⁶⁶ Als Zentralorgan für die Bekämpfung der „Feindtätigkeit“ fiel die Kontrolle der Kirchen daher in den Aufgabenbereich der Stasi. 1992 hat Joachim Wiegand – MfS-Offizier und ab 1977 Leiter der Hauptabteilung XX/4, die für Kirchenfragen zuständig war – vor dem Landtagsausschuss in Potsdam zu Protokoll gegeben:

„Wie keine andere Einrichtung in der DDR waren die Kirchen und Religionsgemeinschaften die einzigen relevanten Bereiche, die nicht direkt von der SED politisch kontrolliert werden konnten. Ich möchte das so verstehen – das ist nicht zum Lachen, aber ich möchte das verdeutlichen im Verhältnis zu den anderen Einrichtungen in der DDR: Es gab also hier keine Parteiorganisation, es gab keine FDJ, keine Brigaden, keine kontrollierte[n] [...] Organisationen in der Kirche, keine Funktionäre, keine Meister, Brigadiere usw., die das hätten machen können, dieses umzusetzen. Also hieß es: MfS, macht ihr das mal!“⁶⁷

Mehr als alle anderen staatlichen bzw. politischen Organe der DDR wurde die Staatssicherheit damit beauftragt, den gesellschaftlichen Einfluss der Kirchen aus-

⁶⁴ Zit. nach HEINECKE: Konfession und Politik in der DDR, S. 58.

⁶⁵ RAABE: SED-Staat und katholische Kirche, S. 253. – Zum DDR-Rechtsverständnis vgl. auch Kap. 1.1.

⁶⁶ Lektion für die zentrale politisch-fachliche Schulung. Thema: Versuche des Gegners unter Mißbrauch der Kirchen, eine politische Untergrundtätigkeit zu inspirieren und zu organisieren, S. 26. – Zum „Missbrauch“ der Kirchen vgl. auch Grundorientierungen für die politisch-operative Arbeit des MfS zur Aufdeckung, vorbeugenden Verhinderung und Bekämpfung der Versuche des Feindes zum Mißbrauch der Kirchen für die Inspirierung und Organisierung politischer Untergrundtätigkeit und die Schaffung einer antisozialistischen „inneren Opposition“ in der DDR.

⁶⁷ SCHÄFER: „Inoffizielle Mitarbeiter“ und „Mitarbeit“, S. 455.

zuschalten oder zumindest zu begrenzen. Auch wenn man festhalten muss, dass die „Arbeitsgruppe für Kirchenfragen beim Zentralkomitee der SED“⁶⁸ das „eigentliche Machtzentrum“⁶⁹ der DDR-Kirchenpolitik bildete, so war das MfS – genauer gesagt: die Hauptabteilung XX/4 – dennoch die Schaltzentrale für die Überwachung der Kirchen. Diese Hauptabteilung wurde 1954 unter dem Namen HA V/4 gegründet und gliederte sich zunächst in die drei Referate Evangelische Kirche, Katholische Kirche und Sekten,⁷⁰ erst 1964 wurde sie im Zuge von Umstrukturierungsmaßnahmen im MfS in HA XX/4 umbenannt. Zwei Aspekte zur Geschichte dieser Hauptabteilung sind besonders erwähnenswert. Der erste betrifft die Qualifikation der Mitarbeiter:

„Die Mitarbeiter der kirchenpolitischen Abteilung begannen ihre Tätigkeit ‚ohne jegliche Vorbildung auf theologischem und kirchenrechtlichem Gebiet‘. [...] Es waren Pfarrer, Theologen und Kirchenjuristen, die in der konspirativen Zusammenarbeit den Autodidakten auf der ‚Kirchenlinie‘ das nötige Fachwissen über kirchliche Institutionen, Entwicklungen und Mentalitäten beibrachten.“⁷¹

Diese mangelnde Ausbildung der vorwiegend proletarischen Mitarbeiter der HA V/4 bzw. XX/4 lässt sich besonders für die 1950er und 1960er Jahre belegen. Erst ab den 1970er Jahren setzte eine „akademische Qualifizierung des kirchenpolitischen Apparats [...] auf breiter Basis“⁷² ein. Ungewöhnlich ist, zweitens, die Personalentwicklung in dieser Hauptabteilung:

„Entgegen aller Vermutung profitierte die kirchenpolitische Linie in den sechziger Jahren [...] nicht von dem massiven Ausbau des Staatssicherheitsdienstes, dessen Personalbestand sich mehr als verdoppelte. Sie stagnierte vielmehr und mußte in manchen Bezirksverwaltungen sogar Personal an andere Abteilungen aufgeben. Zum Jahresende 1968 waren in den kirchenpolitischen Referaten der 15 Bezirksverwaltungen lediglich 52 Mitarbeiter tätig. [...]

⁶⁸ Einen Überblick über diese und andere kirchenpolitische Institutionen der DDR findet man bei VOLLNHALS: Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit, S. 59-189; GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 23-32 und HEINECKE: Konfession und Politik in der DDR, S. 77-108.

⁶⁹ VOLLNHALS: Die kirchenpolitische Abteilung des Ministeriums für Staatssicherheit, S. 79.

⁷⁰ Drei weitere Referate kamen bis 1983 noch hinzu: Referat IV zur Auswertung kirchlicher Zeitschriften und Publikationen, Referat V zur Bekämpfung des „politischen Untergrunds in der DDR“ und Referat VI zur Unterwanderung der Kirchen in Westdeutschland (vgl. auch die Strukturübersicht in VOLLNHALS: Die kirchenpolitische Abteilung des Ministeriums für Staatssicherheit, S. 95).

⁷¹ VOLLNHALS: Die kirchenpolitische Abteilung des Ministeriums für Staatssicherheit, S. 84.

⁷² Ebd., S. 84.

Auch der Personalbestand der Berliner Zentrale nahm in dieser Phase nicht zu. Sie zählte 1972 gerade 21 Mitarbeiter.⁷³

Erst in den frühen 1980er Jahren wurde die HA XX/4 ausgebaut, was vermutlich mit dem Erstarren der kirchlichen Friedensbewegung – besonders in evangelischen Kreisen – in Zusammenhang stand. So wurde beispielsweise 1983 der Personalbestand in der Berliner Zentrale der HA XX/4 von 24 auf 32 erhöht, 1988 umfasste er 44 Mitarbeiter.⁷⁴

Die verhältnismäßig schwache personelle Ausstattung der kirchenpolitischen Abteilung des MfS soll aber nicht über ihre Durchschlagskraft hinwegtäuschen. In Zusammenarbeit mit anderen Abteilungen standen der HA XX/4 zahlreiche Mittel und Wege zur Verfügung, „Entscheidungen zu beeinflussen, herbeizuführen oder zu verhindern, Menschen zu fördern oder zu hemmen, ohne daß der Betreffende die Zusammenhänge erkennen und schon gar nicht das MfS dahinter vermuten konnte“⁷⁵. Dieses „geheimdienstliche Repertoire“⁷⁶ soll im Folgenden näher vorgestellt werden.

Da das MfS mit nahezu allen staatlichen Organen und Einrichtungen in enger Verbindung stand, konnte es auch jederzeit auf deren Kapazitäten zurückgreifen. So wurden beispielsweise Transport- und Kriminalpolizei in die Ermittlungen eingebunden, Pass- und Zollkontrollen fielen ohnehin schon in den Zuständigkeitsbereich des MfS.⁷⁷ Aber auch Schuldirektoren und Betriebsleiter wurden leicht zu Erfüllungsgehilfen der Sicherheitsdoktrin, indem sie über auffällige Schüler und Arbeiter Bericht erstatteten. Ein besonderes Augenmerk legte das MfS auch auf die Massenmedien. Durch eine strenge Zensur, aber ebenso durch die Erarbeitung eigener Berichte und Dokumentationen, versuchte es die öffentliche Meinung zu manipulieren.⁷⁸ Hauptziel des MfS war die Kontrolle der eigenen Bevölkerung. Um angeblich „feindlich-negative Kräfte“ aufzuspüren, wurde hunderttausendfach die

⁷³ Ebd., S. 90.

⁷⁴ Zu diesen Personalstatistiken vgl. DERS.: Abteilung 4: Kirchen und Religionsgemeinschaften.

⁷⁵ BESIER: Die Rolle des MfS bei der Durchsetzung der Kirchenpolitik der SED, S. 513.

⁷⁶ Ebd., S. 514.

⁷⁷ Als beispielhafte Studie über die Zusammenarbeit des MfS mit den staatlichen Organen sei verwiesen auf BÜRGERKOMITEE DES LANDES THÜRINGEN E.V.: „Im Interesse eines guten Verhältnisses“ II.

⁷⁸ Zur Medienpolitik vgl. weiterführend SCHROEDER: Der SED-Staat, S. 565-571 und HOLZWEISIG: Massenmedien in der DDR. – Zur Frage der Manipulation vgl. auch Kap. 6.1.2.2.

geheimpolizeiliche Kardinalfrage „Wer ist wer?“ mit allen verfügbaren Mitteln zu beantworten versucht. So genannte „operative Personenkontrollen“ (OPK) dienten dazu, möglichst viel über einen Menschen in Erfahrung zu bringen. Staatliche Behörden stellten dazu alle bekannten Informationen zum Lebenslauf, den Verwandtschaftsverhältnissen und dem Reiseverhalten der Verdachtsperson zusammen. Um ein genaueres Persönlichkeitsprofil zu ermitteln, führten Stasi-Mitarbeiter aber auch Erkundigungen am Arbeitsplatz der entsprechenden Person durch, das Freizeitleben wurde ebenso ausspioniert und selbst vor den Privaträumen machte die Stasi nicht halt. Zahllose Briefe wurden geöffnet und Telefongespräche überwacht,⁷⁹ seltener kamen auch Wanzen und andere Abhörvorrichtungen zum Einsatz. Einer OPK konnte letztlich jeder unterzogen werden, auch ohne dass er oder sie auffällig geworden war; selbst über die DDR-Grenzen hinweg beobachtete das MfS zahlreiche Personen, teilweise über Jahre.

Eine verschärfte „Bearbeitung“ von Einzelpersonen oder ganzen Personengruppen führte die Staatssicherheit in so genannten „operativen Vorgängen“ (OV) durch: „Um einen Operativen Vorgang anzulegen, mußte der begründete Verdacht gegeben sein, eine Person habe bereits strafbare Handlungen begangen oder aber die Absicht, eine solche Tat zu begehen.“⁸⁰ Einer der bekanntesten OV in der katholischen Kirche der DDR betraf beispielsweise den Aktionskreis Halle (AKH).⁸¹ Diese kirchliche Gruppierung, die sich für die Verbreitung der Reformimpulse des Zweiten Vatikanischen Konzils einsetzte, wurde seit ihrer Gründung 1970 bis zum Jahr 1986 fast ununterbrochen überwacht, stets ermittelte das MfS gegen mehrere Mitglieder des AKH gleichzeitig.⁸² Gruppen wie dieser Aktionskreis, die als feindlich eingestuft wurden, sollten nach Möglichkeit zersplittert und zerschlagen werden. Hierzu war dem MfS fast jedes Mittel recht, wie ein interner Katalog belegt: „Diskreditierung, Kompromittierung, Bloßstellung, Basisentzug vor Ort, innerkirchliche Auseinandersetzungen, Entlarvung ihrer Zusammenarbeit mit anderen feindlich-negativen Kräften.“⁸³ Diese vornehmlich psychologischen Unterdrückungsinstru-

⁷⁹ Zur Postkontrolle durch die Abteilung M des MfS vgl. weiterführend LABRENZ-WEIß: Abteilung M.

⁸⁰ Vgl. BESIER, WOLF: Pfarrer, Christen und Katholiken, S. 80.

⁸¹ Zum AK Halle vgl. weiterführend HEROLD: Der Aktionskreis Halle und Joachim GARSTECKI: Den Löwen gekitzelt.

⁸² Vgl. GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 78f.

⁸³ Zit. nach BESIER, WOLF: Pfarrer, Christen und Katholiken, S. 82.

mente fasste die Staatssicherheit unter dem beschönigenden Begriff „Zersetzung“ zusammen:⁸⁴

„Mit der Zersetzung wird durch verschiedene politisch-operative Aktivitäten Einfluss auf feindlich-negative Personen, insbesondere auf ihre feindlich-negativen Einstellungen und Überzeugungen in der Weise genommen, dass diese erschüttert und allmählich verändert werden. Ziel der Zersetzung ist die Zersplitterung, Lähmung, Desorganisierung und Isolierung feindlich-negativer Kräfte, um dadurch eine differenzierte politisch-ideologische Rückgewinnung zu ermöglichen.“⁸⁵

Zersetzung ist also nichts Geringeres als die subtile Störung, ja Zerstörung von Persönlichkeiten. Menschen sollten so weit ihr Selbstwertgefühl und damit ihre Identität verlieren, dass sie wieder neu nach dem sozialistischen Menschenbild „geformt“ werden konnten.⁸⁶ Die flächendeckende Infiltration und Manipulation der Gesellschaft bekamen hunderttausende DDR-Bürgerinnen und -Bürger zu spüren. Dies wäre ohne ein gewaltiges Heer inoffizieller Mitarbeiter nicht möglich gewesen, die Mielke daher auch als „Hauptwaffe im Kampf gegen den Feind“⁸⁷ bezeichnete.

1.4 Der „inoffizielle Mitarbeiter“ als „Hauptwaffe im Kampf gegen den Feind“

Der inoffizielle Mitarbeiter (IM) als „Denunziant neuen Typs“⁸⁸ war der wichtigste Erfüllungsgehilfe der DDR-Machthaber:

„Als inoffizielle Mitarbeiter galten Personen, die mit der Staatssicherheit eine in der Regel schriftliche Vereinbarung getroffen hatten, konspirativ, das heißt verdeckt und geheim, für sie zu arbeiten. Ihre Tätigkeit sollte aus MfS-Sicht dazu dienen, Informationen zu sammeln, die Feindbekämpfung zu unterstützen, Einfluß auf gesellschaftliche Entwicklungen zu nehmen oder durch logistische Hilfe diese Funktionen zu unterstützen.“⁸⁹

⁸⁴ Vgl. hierzu ausführlich PINGEL-SCHLIEMANN: Zersetzen. Strategie einer Diktatur.

⁸⁵ SUCKUT: Das Wörterbuch der Staatssicherheit, S. 422f.

⁸⁶ Zum sozialistischen Menschenbild vgl. auch Kap. 6.1.2.2.

⁸⁷ Vgl. Richtlinie 1/79, abgedruckt in MÜLLER-ENBERGS: Inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit. Teil 1, S. 305.

⁸⁸ Vgl. GIESEKE: Der Mielke-Konzern, S. 110.

⁸⁹ Ebd., S. 112.

Da die inoffiziellen Mitarbeiter unterschiedliche Aufgaben wahrnahmen, legte das MfS von Anfang an verschiedene IM-Kategorien fest.⁹⁰ Trotz Veränderungen in den Bezeichnungen lassen sich vor allem drei Funktionstypen unterscheiden: „[E]rstens IM zur Sicherung bestimmter Bereiche, zweitens IM zur aktiven »Feindbekämpfung« und drittens IM für logistische Aufgaben.“ Zur ersten Kategorie zählten von 1950 bis 1968 die „Geheimen Informatoren“ (GI), die danach überwiegend umbenannt wurden in IMS (IM, „der mit der Sicherung gesellschaftlicher Bereiche oder Objekte betraut ist“; ab 1979: IM „zur politisch-operativen Durchdringung und Sicherung des Verantwortungsbereiches“). GI bzw. IMS, die mehr als die Hälfte aller IM bildeten, sollten „wichtige Institutionen sichern, verdächtige Personen feststellen, Republikfluchten verhindern, verdächtige Personen überprüfen oder auch bis 1958 Ermittlungen, Beobachtungen und Fahndungen durchführen.“ Das MfS nahm in den verschiedenen Richtlinien zur Arbeit mit inoffiziellen Mitarbeitern⁹¹ noch weitere Differenzierungen innerhalb dieser ersten Kategorie vor. So gab es ab 1968 neben dem IMS auch noch den „Führungs-IM“ (FIM), den IM „im besonderen Einsatz“ (IME) und den „Gesellschaftlichen Mitarbeiter für Sicherheit“ (GMS). Ein FIM führte selbst andere IM und entlastete somit die hauptamtlichen MfS-Mitarbeiter, die Bezeichnung IME war „Trägern von Schlüsselpositionen in staatlichen und gesellschaftlichen Einrichtungen vorbehalten“⁹²; ein GMS wurde laut der IM-Richtlinie von 1979 zwar nur als „wertvolle Ergänzung der operativen Basis“⁹³ angesehen, doch sein Aufgabenfeld war letztlich dem eines IMS vergleichbar.

Zu der zweiten Kategorie der IM, die mit der „aktiven Feindbekämpfung“ betraut waren, zählten von 1950 bis 1968 die „Geheimen Mitarbeiter“ (GM), die zwischen 1968 bis 1979 in IMV (IM, „der unmittelbar an der Bearbeitung und Entlarvung im Verdacht der Feindtätigkeit stehender Personen mitarbeitet“) und IMF (IM „der inneren Abwehr mit Feindverbindung zum Operationsgebiet“) aufgeteilt wurden, um sie dann ab 1979 wieder unter der Bezeichnung IMB (IM „der Abwehr mit Feindverbindung bzw. zur unmittelbaren Bearbeitung im Verdacht der Feindtätig-

⁹⁰ Zu den verschiedenen IM-Kategorien vgl. ausführlich MÜLLER-ENBERGS: Inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit. Teil 1, S. 62-90 und Teil 3, S. 54-72.

⁹¹ Näheres zu diesen Richtlinien findet sich in Kap. 3.1.

⁹² SCHÄFER: „Inoffizieller Mitarbeiter“ und „Mitarbeit“, S. 453.

⁹³ Zit. nach MÜLLER-ENBERGS: Inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit. Teil 3, S. 60.

keit stehender Personen“) zusammenzufassen. Als IMB bezeichnete das MfS Personen,

„die unmittelbar oder direkt an feindlich tätigen Personen oder im Verdacht der Feindseligkeit stehenden Personen arbeiten, deren Vertrauen besitzen, in ihre Konspiration eingedrungen sind und auf dieser Grundlage Kenntnis von deren Plänen, Absichten, Maßnahmen, Mitteln und Methoden erhalten, operativ bedeutsame Informationen und Beweise erarbeiten sowie andere Aufgaben zur Bekämpfung subversiver Tätigkeit sowie zum Zurückdrängen der sie begünstigenden Bedingungen und Umstände lösen“⁹⁴.

Während die IM der ersten Kategorie vornehmlich mit der Informationsbeschaffung betraut wurden, sollten GM, IMV/IMF und IMB auch direkt „feindliche“ Personen „bearbeiten“ und „zersetzen“, aus Sicht des MfS waren sie somit die wichtigsten IM.

Unter eine dritte Kategorie fielen alle IM, die logistische Aufgaben übernahmen, was vor allem die Bereitstellung „konspirativer Wohnungen“ bedeutete. Dieser Typus wurde von 1950 bis 1967 als KW („Inhaber konspirativer Wohnungen“) und dann als IMK (IM „zur Sicherung der Konspiration und des Verbindungswesens“) bezeichnet. Wirkungskreis dieser IM war jedoch nicht mit dem anderer vergleichbar, da sie nicht mit der Beobachtung von Personen beauftragt wurden.

Generell sollte man sich jedoch davor hüten, einen IM allein nach seiner Einstufung zu beurteilen. Die möglichen Einsatzbereiche für einen IMS oder IMB waren so umfangreich, dass ein IMB nicht zwangsläufig der einflussreichere IM gewesen sein muss. Selbst die Beihilfe eines IMK konnte ungeahnte Folgen nach sich ziehen, obwohl er an den konspirativen Treffen, die in seiner Wohnung stattfanden, gar nicht teilnahm. Letztlich entsprang die Kategorisierung der IM einem Ordnungsbedürfnis des MfS:

„Bei der nachträglichen Bewertung der IM-Tätigkeit auf der Basis des überlieferten Schriftgutes muß strikt zwischen der Dokumentation der MfS-Aktivität und den subjektiven Anteilen der IM an diesen Aktivitäten unterschieden werden. Im Schriftgut haben sich die verwaltungstechnischen Stereotypen niedergeschlagen, die Kontinuität und Finalität der operativen Arbeit sicherten. Die dauerhafte Nutzung und Bearbeitung von Menschen durch den Staatssicherheitsdienst erforderte deren Kategorisierung nach dem Grad ihrer Einsetzbarkeit und nach der Dringlichkeit der sicherheitsdienstlichen Behandlung. Die bekannten Kategorien IMB und IMS einerseits und die Kategorien OPK und OV andererseits

⁹⁴ Zit. nach SCHÄFER: „Inoffizieller Mitarbeiter“ und „Mitarbeit“, S. 452f.

sind daher auch immer reduktionelle Standardisierungen, die zunächst das Interesse des MfS an den so klassifizierten Personen ausdrücken.“⁹⁵

Bernd Schäfer weist richtigerweise darauf hin, dass jeder IM, der im kirchlichen Bereich tätig war, im Grunde als IMB hätte eingestuft werden müssen, da er automatisch „Feindkontakt“ hatte.⁹⁶ Ohnehin mussten diese IM ein besonderes Anforderungsprofil erfüllen. In seiner 1978 an der Potsdamer Stasi-Hochschule eingereichten Diplomarbeit schreibt der MfS-Offizier Günter Ziegner beispielsweise:

„Unter Beachtung der in der Dienstanweisung 1/68 für die konspirative Zusammenarbeit mit dem MfS generell geforderten Persönlichkeitseigenschaften der IM, wie Einsatzbereitschaft, Mut, Ausdauer, Anpassungsfähigkeit, Initiative und Opferbereitschaft, werden es bei konfessionell gebundenen IM in der Regel solche weiteren wesentlichen Voraussetzungen und Persönlichkeitseigenschaften sein, wie

- ein hoher Intelligenzgrad und ein gut entwickeltes Denk- und Einschätzungsvermögen;
- Kenntnisse auf theologischem Gebiet, einschließlich der Kirchengeschichte;
- Kenntnisse über bürgerliche Philosophen, Ideologen und Probleme der Kunst und Kultur;
- die Fähigkeit zum Erkennen von Zusammenhängen;
- Aufgeschlossenheit und Kontaktfreudigkeit;
- Redegewandtheit.“⁹⁷

Ähnlich wie der Personalbestand der hauptamtlichen Mitarbeiter wurde auch das IM-Netz im Laufe der DDR-Geschichte immer weiter ausgebaut:

„Das IM-Netz umfaßte Mitte der fünfziger Jahre auf dem Papier bereits rund 20.000 bis 30.000 Personen. [...] In den sechziger und siebziger Jahren wuchs analog zum hauptamtlichen Apparat auch das IM-Netz. 1968 waren rund 100.000 IM verpflichtet. Bis 1975 baute die Staatssicherheit noch einmal massiv aus und brachte es dann auf 180.000 IM. Danach blieben die Zahlen bis zum Ende der DDR im wesentlichen konstant; es kam aber zum fortwährenden Austausch von etwa zehn Prozent des Bestandes pro Jahr.“⁹⁸

Laut neuesten Hochrechnungen⁹⁹ hatte der DDR-Geheimdienst in seiner Geschichte etwa 624.000 Bürgerinnen und Bürger als IM erfasst. Zum Zeitpunkt des Mauer-

⁹⁵ NEUBERT: Die Rolle des MfS bei der Durchsetzung der Kirchenpolitik der SED, S. 1035.

⁹⁶ Vgl. SCHÄFER: „Inoffizielle Mitarbeiter“ und „Mitarbeit“, S. 453.

⁹⁷ ZIEGNER: Der zielgerichtete Einsatz von IM/GMS in konfessionell gebundenen Personenkreisen zum rechtzeitigen Erkennen und Verhindern politischer Untergrundtätigkeit, S. 26.

⁹⁸ GIESEKE: Der Mielke-Konzern, S. 114.

⁹⁹ Vgl. MÜLLER-ENBERGS: Inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit. Teil 3.

falls waren etwa 173.000 inoffizielle Mitarbeiter aktiv, etwa 3.000 davon in der Bundesrepublik. Da zu diesem Zeitpunkt etwa 16,7 Mio. Menschen in der DDR lebten,¹⁰⁰ lag der Anteil der aktiven IM an der Gesamtbevölkerung bei etwas mehr als einem Prozent. Verteilt auf die verschiedenen IM-Kategorien lässt sich für das Jahr 1988 folgende Statistik angeben¹⁰¹:

Kategorie	Anzahl	%
IMS	93.629	54,1
FIM	4.591	2,7
IME	7.167	4,1
GMS	33.354	19,3
IMB	3.894	2,2
IMK	30.446	17,6
<i>Gesamt</i>	<i>173.081</i>	<i>100</i>

Abbildung 1: Anzahl der aktiven IM zum Zeitpunkt des Mauerfalls

Diese Zahlen belegen, dass die Rolle der inoffiziellen Mitarbeiter als „Schattenarmee“¹⁰² nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, auch wenn es unangemessen wäre, die DDR als ein „Volk von Spitzeln“ zu diffamieren.¹⁰³

1.5 Die Entwicklung der MfS-Tätigkeit im Bereich der katholischen Kirche – Die Jahresarbeitspläne der HA XX/4/II von 1969 bis 1987

Nachdem bisher die Geschichte, Ideologie und Arbeitsweise der Staatssicherheit im Vordergrund standen, soll im Folgenden näher auf die „Bearbeitung“ der katholischen Kirche durch das MfS eingegangen werden. Zu den wichtigsten Quellen zählen in diesem Zusammenhang die Jahresarbeitspläne des Referates II der HA V/4 bzw. XX/4, das für die katholische Kirche zuständig war. Solche Pläne liegen für die Jahre 1959 bis 1987 vor; bis 1968 gab es jeweils zwei Halbjahrespläne, die allerdings

¹⁰⁰ Vgl. Statistisches Jahrbuch der DDR.

¹⁰¹ Vgl. MÜLLER-EMBERGS, Inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit. Teil 3, Tabelle 1.1, S. 242.

¹⁰² DERS.: Inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit. Teil 1, S. 153.

¹⁰³ Vgl. hierzu weiterführend DERS.: Zur Kunst der Verweigerung, S. 166.

noch nicht so klar strukturiert waren wie die späteren Ganzjahrespläne. Der Schwerpunkt der folgenden Auswertung beruht daher auf den Jahresarbeitsplänen ab 1969. Es soll versucht werden, Ziele und Kernbereiche der MfS-Tätigkeit im Bereich der katholischen Kirche nachzuzeichnen.

Die Arbeitspläne, die in der Regel im Dezember für das folgende Jahr beschlossen wurden, ähneln sich sehr in ihrem Aufbau. Im ersten Kapitel werden meist die allgemeinen Zielvorgaben für das anstehende Jahr formuliert. Diese werden im zweiten Kapitel konkretisiert, indem die in OPK und OV zu „bearbeitenden“ Personen, Gruppen und Institutionen aufgelistet werden. Ein dritter Schwerpunkt der Arbeitspläne betrifft die Werbung, Qualifizierung und Entwicklung der IM. Es wird festgestellt, in welchen Bereichen der katholischen Kirche Informationsdefizite bestehen und wie diese zu beheben sind. Gelegentlich werden auch in Bezug auf die hauptamtlichen Mitarbeiter Qualifizierungsmaßnahmen und Personalentscheidungen festgehalten. Kürzere Kapitel der Arbeitspläne widmen sich der Zusammenarbeit mit den entsprechenden Abteilungen in den Bezirksverwaltungen und den „Bruderorganen“ im sozialistischen Ausland.

Der Struktur der Jahresarbeitspläne folgt auch dieses Kapitel. Ehe jedoch die einzelnen Punkte bearbeitet werden, sei noch darauf verwiesen, dass damit nicht die gesamte Tätigkeit des MfS im Bereich der katholischen Kirche, sondern nur die „operative Arbeit“ der Berliner Zentrale abgedeckt wird. Hinzu kommt, dass es sich nur um die Arbeitspläne von einer Hauptabteilung handelt. Inwieweit die katholische Kirche auch von anderen Hauptabteilungen und auf unteren Verwaltungsebenen des MfS – also den Bezirksverwaltungen (BV) und Kreisdienststellen (KD) – „bearbeitet“ wurde, kann deshalb nur in Ansätzen vorgestellt werden. Die Konzentration auf die HA XX/4/II hat zwar ihre Berechtigung, weil sie die Aufgaben übernahm, die von landesweiter Bedeutung waren, aber auch die Arbeit auf regionaler und lokaler Ebene ist nicht zu unterschätzen.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Eine Übersicht über die „Bearbeitung“ der katholischen Kirche im Gebiet der einzelnen Bezirksverwaltungen der DDR findet sich bei GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 63-91.

1.5.1 Ziele

Im Zeitraum zwischen 1969 und 1987 wurden von dem MfS-Referat, das für die katholische Kirche zuständig war, vor allem drei Ziele ausgegeben. Ganz oben auf der Agenda stand die Angleichung der Bistumsgrenzen an die Staatsgrenzen der DDR. Meißen (ab 1980 Dresden-Meißen) war das einzige Bistum, das vollständig auf ostdeutschem Boden lag, alle anderen Gebiete der DDR gehörten zu Bistümern in Westdeutschland oder Polen.¹⁰⁵ Besonders die engen Verbindungen der katholischen Kirche nach Westdeutschland, das im Stasijargon meist nur als „Operationsgebiet“ bezeichnet wurde, galt es zu kappen. Dies betraf letztlich nicht nur die Bistumsstrukturen, sondern auch die Ordensgemeinschaften und andere katholische Institutionen. Im Arbeitsplan des Jahres 1969, beispielsweise, wurde als Leitlinie ausgegeben:

„Bei der Aufgabenstellung geht es im wesentlichen um Maßnahmen, die dazu beitragen, die katholische Kirche der DDR zu einer selbständigen, von der westdeutschen katholischen Kirche unabhängigen Kirche zu entwickeln, und um die Unterbindung des Einflusses des politischen Klerikalismus [sic] unter den katholischen Studenten und Jugendlichen.“¹⁰⁶

Ihr Ziel versuchten die MfS-Strategen zunächst mittels einer Anerkennung der DDR durch den Vatikan zu erreichen. So findet man in den Jahresarbeitsplänen der Jahre 1972 bis 1974 immer wieder dieselbe Formulierung: „Nach wie vor gilt es mittels politisch-operativer Maßnahmen darauf Einfluß zu nehmen, daß der Vatikan die DDR als souveränen sozialistischen Staat anerkennt.“¹⁰⁷ Mit einer Anerkennung durch den Vatikan hoffte man gleich mehrere Ziele zu erreichen: zum einen die Neuzirkumskription der Bistumsgrenzen, also die Beschränkung der ostdeutschen Bistümer auf das Gebiet der DDR; zum anderen die Schaffung einer eigenständigen Bischofskonferenz. Es gab zwar mit der 1950 gegründeten Berliner Ordinarienkonferenz (BOK) eine ostdeutsche Bischofskonferenz, „[f]ormal hatte die BOK aber den Status einer Regionalkonferenz [...] und blieb somit Teil der Deutschen Bischofs-

¹⁰⁵ Die Gebiete Schwerin, Magdeburg, Erfurt und Meiningen gehörten zu den Bistümern Osnabrück, Paderborn, Fulda und Würzburg; Görlitz fiel unter das polnische Bistum Breslau. Das Berliner Bistum erstreckte sich über den Ost- und Westteil der Stadt, ebenso zählten Teile Brandenburgs und bis 1972 auch Gebiete jenseits der Oder-Neiße-Grenze dazu (vgl. HEINECKE: *Konfession und Politik in der DDR*, S. 186).

¹⁰⁶ Arbeitspläne der Hauptabteilung XX/4/II für die Jahre 1966 bis 1971, S. 38.

¹⁰⁷ Arbeitspläne der Hauptabteilung XX/4/II für die Jahre 1972 bis 1987, S. 1.

konferenz als dem entscheidenden Gremium¹⁰⁸. Im Gegensatz dazu hatte die evangelische Kirche schon 1969 mit der Trennung des BEK (Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR) von der EKD einen eigenständigen Zusammenschluss der acht ostdeutschen Landeskirchen geschaffen. Das Werben der DDR-Diplomaten um die Gunst des Vatikans in den siebziger Jahren brachte auch kleinere Erfolge. 1973 erhob Papst Paul VI. die Kommissare für die Gebiete Erfurt-Meiningen, Magdeburg und Schwerin zu Apostolischen Administratoren, die „wie Diözesanbischöfe behandelt“¹⁰⁹ wurden. Damit wurde die Jurisdiktion der bisher zuständigen Bischöfe von Fulda, Würzburg, Paderborn und Osnabrück aufgehoben.¹¹⁰ Zudem trat 1976 die Berliner Bischofskonferenz (BBK), die als „auctoritas territorialis“ eine „eigenständige und kirchenrechtlich selbständige Bischofskonferenz“¹¹¹ bildete, an die Stelle der BOK. An der Namensgebung der BBK lässt sich jedoch schon ablesen, dass die Errichtung dieser Bischofskonferenz keineswegs einer Anerkennung der DDR als souveränem Staat gleichkam. Erwähnenswert ist auch, „daß der Status des Berliner Bischofs als Mitglied der Deutschen Bischofskonferenz trotz seines Vorsitzes in der neuen Bischofskonferenz erhalten blieb“¹¹². Durch diese kirchenrechtlichen Kniffe kam der Heilige Stuhl einerseits den pastoralen Notwendigkeiten in der DDR nach, andererseits hütete er sich jedoch vor einer Gleichbehandlung der beiden deutschen Teilkirchen und anerkannte nie die Zweiteilung Deutschlands.

Dass der Versuch der Anerkennung durch den Vatikan scheiterte, lässt sich auch an den Jahresarbeitsplänen der HA XX/4/II ablesen. Ab 1975 sucht man dieses Ziel in den Dokumenten vergebens, was wahrscheinlich auch mit dem DDR-Besuch des Kardinalstaatssekretärs Casaroli – also des vatikanischen „Außenministers“ – im Juni 1975 zusammenhing. Die Gespräche zwischen Casaroli und Vertretern der DDR-Regierung verliefen ergebnislos. „Klar wurde nach diesem Besuch, dass die DDR-Regierung Gegenleistungen für eine Neuzirkumskription ablehne, solange keine Vorleistungen des Vatikans erfolgt seien.“¹¹³ Das hieß jedoch nicht, dass sich die SED und damit das MfS von ihrem Vorhaben einer Neuordnung der Diözesangrenzen abbringen ließen. Zwischen 1976 und 1978 ist in den Jahresplänen daher von der

¹⁰⁸ HEINECKE: Konfession und Politik in der DDR, S. 191.

¹⁰⁹ PILVOUSEK: Katholische Bischofskonferenz und Vatikan, S. 504.

¹¹⁰ Vgl. LANGE: Heiliger Stuhl, Berliner Bischofskonferenz und DDR, S. 110.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² PILVOUSEK: Katholische Bischofskonferenz und Vatikan, S. 508.

¹¹³ Ebd. S. 506.

Förderung des „Verselbständigungsprozesses“ der katholischen Kirche die Rede.¹¹⁴ Ab 1979 wird dieser vage Begriff dann durch die konkretere Forderung nach der Errichtung von Apostolischen Administraturen in Schwerin, Magdeburg und Erfurt ersetzt.¹¹⁵ In diesen drei Bezirken gab es zwar schon – wie oben erwähnt – entsprechende Apostolische Administratoren, aber durch die Errichtung von Administraturen als eigenständigen Kirchenterritorien wäre man dem eigentlichen Ziel – nämlich der Gründung von Bistümern im DDR-Gebiet – einen entscheidenden Schritt näher gekommen. Vatikanischerseits schien man diesem Wunsch entgegenkommen zu wollen und hatte schon 1978 alle wesentlichen Vorbereitungen getroffen, um die drei Bischöflichen Ämter in Schwerin, Magdeburg und Erfurt zu Diözesen zu erheben. Aufgrund des Einschreitens von Kardinal Bengsch beim Heiligen Stuhl und des Todes Papst Pauls VI. im August 1978 ist es hierzu aber nie gekommen.¹¹⁶ Unter Papst Johannes Paul II. kam es zu einer Neuausrichtung der vatikanischen Ostpolitik, „die Frage der Verselbständigung der Jurisdiktionsbezirke in der DDR hatte sich erledigt und sollte fortan keine Rolle mehr spielen“¹¹⁷. Bezeichnenderweise ist die Forderung nach einer Neufestlegung der Diözesangrenzen im letzten verfügbaren Arbeitsplan der HA XX/4/II aus dem Jahr 1987 nicht mehr zu finden.

Neben der Angleichung der Bistumsgrenzen an die Staatsgrenzen findet sich in den Jahresarbeitsplänen ein zweites – wenig überraschendes – Hauptziel: die „Aufdeckung, Zersetzung und Zerschlagung feindlicher Stützpunkte“¹¹⁸ innerhalb der katholischen Kirche. Getreu der Devise der Stasi, jede Form von „Feindtätigkeit“ zu bekämpfen,¹¹⁹ standen speziell auch Vertreter und Institutionen der katholischen Kirche unter Generalverdacht. Aufwiegler vermutete das MfS in erster Linie „unter dem führenden katholischen Klerus und führenden katholischen Laien, vor allem unter der studentischen und akademischen Jugend“¹²⁰. Das MfS war bestrebt, in diese Kirchenkreise einzudringen und sie durch „Differenzierungs- und Zersetzungsmaßnahmen“¹²¹ zu stören. Um dieses Ziel zu erreichen, sollten auch persönli-

¹¹⁴ Vgl. Arbeitspläne der Hauptabteilung XX/4/II für die Jahre 1972 bis 1987, S. 55.

¹¹⁵ Vgl. ebd. S. 104.

¹¹⁶ Vgl. hierzu weiterführend und mit entsprechenden Quellenverweisen PILVOUSEK: Katholische Bischofskonferenz und Vatikan, S. 509.

¹¹⁷ Ebd., S. 511.

¹¹⁸ Vgl. Arbeitspläne der Hauptabteilung XX/4/II für die Jahre 1972 bis 1987, S. 2.

¹¹⁹ Vgl. Kap. 1.2.

¹²⁰ Arbeitspläne der Hauptabteilung XX/4/II für die Jahre 1972 bis 1987, S. 2.

¹²¹ Zum Begriff „Zersetzungsmaßnahmen“ vgl. Kap. 1.3.

che Rivalitäten zwischen den Bischöfen ausgenutzt werden, wie sich dem Arbeitsplan für das Jahr 1975 entnehmen lässt:

„Zur Realisierung der konzeptionellen Zielstellungen der HA XX/4, die ‚Berliner Ordinarienkonzferenz‘ und die gesamte katholische Kirche mit innerkirchlichen Problemen zu beschäftigen sowie den Widerstand katholischer Bischöfe gegen die Beteiligung katholischer Geistlicher am gesellschaftlichen Leben der DDR zu beseitigen, gilt es, alle Differenzen und Widersprüche zwischen den katholischen Bischöfen zu nutzen und weitere zu schaffen. Schwerpunktmäßig trifft das insbesondere für die Differenzen zwischen Bischof Aufderbeck (Erfurt) und dem Kardinal Bengsch sowie Bischof Braun (Magdeburg) und dem Kardinal Bengsch zu.“¹²²

Die Staatssicherheit wollte mit diesen Maßnahmen die Einheit der Kirche zerbrechen und eine innerkirchliche Opposition aufbauen. Diese sollte den leitenden Klerus dazu zwingen, sich nur noch „mit innerkirchlichen Fragen beschäftigen“¹²³ zu müssen und somit keine Zeit mehr für politische Aktivitäten aufbringen zu können. Auch ökumenische Bewegungen sollten unterdrückt werden,¹²⁴ da sie aus Sicht des MfS in der Gefahr standen, die Stabilität des Sozialismus zu gefährden. Interessant ist die Beobachtung, dass im Jahresplan von 1981 explizit vor Kontakten zur polnischen Kirche gewarnt wurde, was mit der aufkeimenden Solidarność-Bewegung in Zusammenhang stand.¹²⁵

Ab 1977 ist in den Arbeitsplänen der HA XX/4/II vermehrt eine dritte Zielstellung im Rahmen der „Bearbeitung“ der katholischen Kirche zu entdecken. Während viele Jahre nur auf die Bekämpfung der feindlichen Angriffe Wert gelegt wurde, tritt Ende der siebziger Jahre die Förderung von „loyalen“ Kräften innerhalb der katholischen Kirche deutlicher hervor. So heißt es im Jahresplan des Jahres 1977: „Alle politisch-operativen Maßnahmen darauf konzentrieren, daß der leitende katholische Klerus in der DDR seine im wesentlichen loyale Grundhaltung gegenüber dem sozialistischen Staat beibehält und in Grundfragen Konfrontationen mit dem sozialistischen Staat vermeidet.“¹²⁶ Aus Sicht des MfS sollte also der status quo der Beziehungen zwischen Staat und katholischer Kirche in weiten Teilen erhalten bleiben. Diesen

¹²² Arbeitspläne der Hauptabteilung XX/4/II für die Jahre 1972 bis 1987, S. 38.

¹²³ Ebd., S. 39.

¹²⁴ Ebd., S. 68.

¹²⁵ Vgl. ebd., S. 111.

¹²⁶ Ebd., S. 120.

„Modus vivendi“¹²⁷, der sich in der Amtszeit von Kardinal Bengsch¹²⁸ etabliert hatte (1961-1979), galt es auch nach dessen Tod aufrechtzuerhalten:

„Auch im Jahre 1980 ist mit geeigneten Mitteln des MfS dazu beizutragen, daß es im wesentlichen zu keinen Konfrontationen zwischen der katholischen Kirche und dem Staat kommt. In diesem Zusammenhang ist zu berücksichtigen, daß der Weg des verstorbenen Kardinal Bengsch, die katholische Kirche im grundsätzlichen aus politischen Stellungnahmen herauszuhalten und sich ausschließlich der religiösen Tätigkeit zu widmen, kontinuierlich fortgesetzt wird.“¹²⁹

Es ist bemerkenswert – vielleicht auch irritierend –, dass viele Vertreter des katholischen Klerus vom MfS als „loyal“ eingestuft wurden. Um dies richtig bewerten zu können, muss kurz auf die „Differenzierungspolitik“ der SED und Stasi eingegangen werden. Im Rahmen dieser „Politik“, die oft mit anderen „Zersetzungsmaßnahmen“ einherging, wurden die kirchenleitenden Personen nach einem internen Schema in Gruppen eingeteilt.¹³⁰ Für die katholische Kirche sind vor allem drei Kategorien relevant: Jeder Katholik, der die Politik der SED aktiv unterstützte, galt als „progressiv“ bzw. „fortschrittlich“. Um das Etikett „loyal“ zu erhalten, reichte es schon aus, sich politisch zurückzuhalten und von kritischen Äußerungen abzusehen. Laut Herbert Heinecke war dies die „Kategorie für die meisten Christen und auch einen Großteil der Pfarrerschaft“¹³¹. Als „feindlich-negativ“ galt – darauf wurde bereits oben hingewiesen¹³² –, wer sich kritisch gegenüber der SED-Diktatur äußerte. Schon die Vermutung, man könnte sich irgendwann gegen den sozialistischen Staat wenden, reichte letztlich zu dieser Stigmatisierung aus.

Wiederholt sei erwähnt, dass diese Kategorisierung einem internen Raster der sozialistischen Parteipolitik folgte, die letztlich zum Ziel hatte, kirchliche Gruppen zu spalten. Dass viele Priester vom MfS als „loyal“ eingestuft wurden, ist daher nur ein schwaches Indiz für ihre tatsächliche politische Einstellung. Für Thomas Raabe steht außer Frage, dass man nicht von einer loyalen Grundhaltung der katholischen

¹²⁷ Zu diesem Schlagwort zur Verhältnisbestimmung von katholischer Kirche und Staat in der DDR vgl. weiterführend SCHÄFER: Staat und katholische Kirche in der DDR (Timmermann), S. 213ff. – Eine scharfe Kritik dieses *Modus vivendi* findet sich bei HAESE: Katholische Kirche in der DDR.

¹²⁸ Zur Bedeutung von Kardinal Bengsch vgl. weiterführend JUNG: Eine Politik der Skepsis.

¹²⁹ Arbeitspläne der Hauptabteilung XX/4/II für die Jahre 1972 bis 1987, S. 104.

¹³⁰ Zur Differenzierungspolitik vgl. weiterführend HEINECKE: Konfession und Politik in der DDR, S. 126-131.

¹³¹ Ebd., S. 127.

¹³² Vgl. Kap. 1.2.

Kirche gegenüber dem SED-Staat sprechen kann. Aus seiner Sicht mussten vielmehr gewisse Kompromisse in Kauf genommen werden, um das Überleben der Kirche zu sichern:

„Die katholische Kirche hat trotz aller Anfechtungen die Freiheit ihrer Verkündigung verteidigt und sich nicht politisch vereinnahmen lassen. [...] Durch die bloße Existenz als Gemeinschaft praktizierender Christen distanzierten sie sich von dem Totalitätsanspruch des Staates. Dafür einen Freiraum zu erhalten und notfalls auch zu erstreiten, war das primäre Ziel der Kirche bei ihren Kontakten mit dem Staat, nicht die Vorstellung, das Herrschaftssystem reformieren zu können, oder die Absicht, ihm Loyalität zu bekunden.“¹³³

1.5.2 Einsatzbereiche

Zur Erreichung der drei genannten Ziele – Neuzirkumskription der Bistumsgrenzen, Ausschaltung „feindlich-negativer Kräfte“ und Förderung „loyaler“ Kreise innerhalb der katholischen Kirche – bediente sich das MfS des gesamten geheimdienstlichen Repertoires. Im Rahmen von OPKs und OVAs wurden zahllose Gebäude und Personen ausgehorcht, „progressive“ Mittelsmänner wurden in kirchliche Gruppen eingeschleust und kircheninterne Dokumente heimlich konfisziert.

Ähnlich wie die Zielvorgaben waren auch die „Einsatzgebiete“ der HA XX/4/II auffallend konstant. Unter verschärfter Beobachtung standen insbesondere folgende katholische Einrichtungen: die BOK bzw. BBK, Studentengemeinden- und Akademikerkreise, Ordensgemeinschaften und kirchliche Ausbildungsstätten. Oberste Priorität hatte stets die Berliner Ordinarienkonferenz (BOK, später BBK), also die Versammlung der ostdeutschen Bischöfe. Trotzdem gelang es der Staatssicherheit kaum, Kontaktpersonen aus dem Leitungsgremium der katholischen Kirche zu gewinnen:

„Das MfS verfügte zwischen 1950 und 1989 nur über zwei direkte Ansprechpartner aus den Reihen der BOK bzw. BBK. Außer dem langjährigen Gesprächsbeauftragten Theodor Hübner, der seit 1975 als Weihbischof in Magdeburg amtierte und 1988 Bischof in Schwerin wurde, fand sich nur der Bischöfliche Kommissar Josef Schönauer (1894-1984) in Meiningen zwischen 1956 und 1959 vorübergehend zu Gesprächen bereit. [...] In beiden Fällen ist aus

¹³³ RAABE: SED-Staat und katholische Kirche 1949-1989, S. 368. – Über die schwierige Gratwanderung der katholischen Kirche zwischen politischer Vereinnahmung und Bewahrung der eigenen Freiheit wird in Kap. 6.1.3.2.

den bisher aufgefundenen Akten zumindest keine Instrumentalisierung dieser Geistlichen zur Beeinflussung der Konferenzen der Bischöfe ersichtlich.¹³⁴

Auch wenn sich das MfS schwer tat, direkten Einfluss auf die ostdeutsche Bischofskonferenz auszuüben, so war es doch stets darum bemüht, mit Hilfe von „Differenzierungs- und Zersetzungsmaßnahmen“ einen Keil zwischen die Bischöfe zu treiben. Wie oben bereits angedeutet, wollte die Stasi vor allem die Position des langjährigen Vorsitzenden der BOK/BBK, Kardinal Bengsch, schwächen. So heißt es im Arbeitsplan für das Jahr 1972:

„Es soll erreicht werden, daß mit differenzierten, gezielten Maßnahmen gegen die Einheitlichkeit der katholischen Kirche der DDR, die Berliner Ordinarienkonferenz und katholischen Kirchenleitungen wirksame Schritte unternommen und Unsicherheiten und Unstimmigkeiten hervorgerufen werden; daß der bisher gute Ruf von Kardinal Bengsch beim Vatikan diskreditiert wird und daß die bestehenden Differenzen zwischen dem leitenden katholischen Klerus gefördert und neue entwickelt werden.“¹³⁵

Dass die Stasi überhaupt über „Differenzen zwischen dem leitenden katholischen Klerus“ informiert war, verdankte sie diversen OPKs und OVs.¹³⁶ Wie sehr das MfS darum bemüht war, die ostdeutschen Bischöfe auszuhorchen, belegt die Tatsache, dass selbst die Wochenendhäuser einiger Würdenträger nicht verschont blieben. Im Arbeitsplan für das erste Halbjahr 1967 kann man folgende Anweisung nachlesen: „Die Aufklärung der Wochenendhäuser der Bischöfe [Namen nicht angegeben; G.B.] wird mit dem Ziel der Vorbereitung von Voraussetzungen für die Schaffung von außerordentlichen Informationsquellen weitergeführt.“¹³⁷ Bei den „außerordentlichen Informationsquellen“ – wiederum ein Begriff aus dem geheimdienstlichen

¹³⁴ GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 45f.

¹³⁵ Arbeitspläne der Hauptabteilung XX/4/II für die Jahre 1972 bis 1987, S. 3f.

¹³⁶ Es ist in diesem Zusammenhang jedoch darauf hinzuweisen, dass sich bis in die 1980er Jahre zu keinem katholischen Bischof eine eigene OPK oder OV in den MfS-Akten finden lässt. Erst nach den Querelen um den Fastenhirtenbrief 1981 sollten zu den Bischöfen Wanke (Erfurt) und Huhn (Görlitz) OPKs angelegt werden; im Dezember 1987 wurde auch Kardinal Meisner (Berlin) in einer OPK erfasst. Diese Ergebnisse, die den Akterecherchen von Bernd Schäfer entspringen (vgl. SCHÄFER: Staat und katholische Kirche in der DDR, S. 350, Anm. 213), widersprechen somit der These von Gerhard Besier und Stephan Wolf, dass alle Bischöfe in der DDR – soweit sie nicht selbst IM waren – in OPK erfasst wurden (vgl. BESIER, WOLF: Pfarrer, Christen und Katholiken, S. 79). Wenn überhaupt, dann trifft diese Behauptung nur für die evangelischen Bischöfe zu.

¹³⁷ Arbeitspläne der Hauptabteilung XX/4/II für die Jahre 1966 bis 1971, S. 21. – Wie man dem Jahresplan 1968 entnehmen kann, handelte es sich bei einem der auszuhorchenden Bischöfe um Gerhard Schaffran, der zu diesem Zeitpunkt Weihbischof in Görlitz war (vgl. ebd., S. 35). Schaffran war nicht zuletzt im Zuge des ZOV „Schleuse“ ins Visier der Stasi geraten (vgl. hierzu weiterführend GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 56f.).

Verschleierungsvokabular – handelte es sich, aller Voraussicht nach, um Abhöranlagen. Auch später setzte die Stasi ausgefeilte Abhörtechniken ein, um Interna aus der Bischofskonferenz in Erfahrung zu bringen.¹³⁸ So dürften zum Beispiel ab 1985 „sowohl die Sitzungen der BBK als auch deren gemeinsame Beratungen mit Mitgliedern der Deutschen Bischofskonferenz und des Bonner ‚Zentralkomitees der deutschen Katholiken‘ durch Richtmikrophone abgehört worden sein“¹³⁹.

Einen zweiten Schwerpunkt der Arbeit der HA XX/4/II bildeten die Studentengemeinden und Akademikerkreise, die vor allem wegen ihrer engen Kontakte nach Westdeutschland beargwöhnt wurden.¹⁴⁰ Deshalb war das MfS permanent bestrebt, Personen aus den Leitungsgremien dieser Gruppen zu gewinnen bzw. eigene Leute in diese Zirkel einzuschleusen. Laut den Aktenrecherchen von Dieter Grande und Bernd Schäfer gelang dies aber nur mit mäßigem Erfolg:

„Neben einigen herangeschleusten Studenten und nur wenigen erfolgreichen Werbungen in den Kerngruppen der KSG selbst, konnte Heinz Nordt [der für die KSG zuständige MfS-Offizier; G.B.] mit der erfolgreichen Kontaktaufnahme zu dem im Jahre 1970 amtierenden Ostberliner Studentenpfarrer einen Erfolg verbuchen. Dieser Pfarrer, der als IM ‚Berg‘ (1970-1975) bzw. ‚Johannes‘ (1975-1989) geführt wurde, vermittelte dem MfS zwischen 1970 und 1976 detaillierte Informationen zu den Westkontakten der KSG Berlin, deren sonstigen Aktivitäten und den DDR-weiten Konferenzen aller Studentenpfarrer. Weitere Pfarrer konnten aber zu keinem Zeitpunkt für dauerhafte konspirative Gespräche gewonnen werden.“¹⁴¹

Wie aufwändig die Studentengemeinden durch des MfS „bearbeitet“ wurden, belegt ein kurzer Vermerk aus dem Arbeitsplan des Jahres 1974. Dort wird nämlich die „Beschaffung der Schriftproben aller Funktionäre der KSG der DDR“¹⁴² eingefordert. Dies hatte zum Beispiel den Hintergrund, kritische Veröffentlichungen – so genannte „Hetzschriften“ – auf ihre Autorin bzw. ihren Autor zurückführen zu können. Durch ihre guten Beziehungen zu Studentengemeinden in der BRD kamen einige

¹³⁸ Zu den Abhörversuchen der Stasi gegenüber der BOK/BBK vgl. weiterführend GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 46f.

¹³⁹ Ebd., S. 47. Vgl. auch SCHÄFER, Staat und katholische Kirche in der DDR, S. 351.

¹⁴⁰ So heißt es bereits in dem Arbeitsplan des Jahres 1966: „Die operative Bearbeitung der KSG und Ausbildungsstätten wird mit dem Ziel organisiert, die reaktionäre Tätigkeit dieser Institutionen nachzuweisen, ihre Verbindungen nach Westdeutschland, Westberlin und dem sozialistischen Ausland unter operative Kontrolle zu bekommen sowie ihre reaktionäre Tätigkeit weitestgehend einzuschränken.“ (Arbeitspläne der Hauptabteilung XX/4/II für die Jahre 1966 bis 1971, S. 7.)

¹⁴¹ GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 48.

¹⁴² Arbeitspläne der Hauptabteilung XX/4/II für die Jahre 1972 bis 1987, S. 25.

DDR-KSG auch leichter an westdeutsche Literatur. Diese „Kurierverbindungen“ wurden, sobald sie der Stasi bekannt wurden, überwacht und unterbrochen.¹⁴³

Ein drittes Arbeitsfeld betraf die Ordensgemeinschaften, die ebenfalls international vernetzt und daher für die Staatssicherheit ein Stein des Anstoßes waren. „Die Niederlassungen katholischer Ordensgemeinschaften in der DDR unterstanden in der Regel Ordensoberen, die außerhalb der DDR ansässig waren, so dass sich für das MfS daraus der Verdacht der ‚Außensteuerung‘ und ‚Spionagetätigkeit‘ ergab.“¹⁴⁴ Insbesondere die Jesuiten wurden als Bedrohung des Sozialismus angesehen und unter verschärfte Beobachtung gestellt. Vier Mitglieder dieses Ordens wurde 1958 sogar „in einem vom MfS präparierten Schauprozess“¹⁴⁵ zu teils mehrjährigen Haftstrafen verurteilt. Wie bei anderen Ordensgemeinschaften auch, so waren aber konspirative Kontakte zwischen Jesuitenpatres und Stasi-Offizieren äußerst selten.¹⁴⁶ Hinzu kam, dass das Interesse des MfS an den Orden mehr und mehr schwand. „Seit den siebziger Jahren gerieten die Orden allmählich aus dem besonderen Visier des MfS, weil nicht zuletzt dessen direkte Kontakte mit solchen Geistlichen zur Einschätzung führten, daß von den spirituellen Orden keine ‚politische Gefahr‘ ausging.“¹⁴⁷

Als viertes legte die HA XX/4/II ihr Augenmerk auf die kirchlichen Ausbildungsstätten, zu denen vor allem das Priesterseminar in Erfurt, das Magdeburger Spätberufenseminar Norbertuswerk, das Pastoralseminar in Neuzelle und das Bischöfliche Vorseminar in Neueiche bei Berlin zählten. Die eigentliche Überwachung dieser Institutionen oblag zwar den jeweiligen Bezirksverwaltungen, aber die Beobachtung des Priesternachwuchses war von so wichtiger Bedeutung, dass sie von der Berliner Zentralstelle koordiniert wurde. Im Arbeitsplan für das Jahr 1982 heißt es daher:

„Die für die vorbeugende Arbeit an den Priesterausbildungsstätten zuständigen BV Erfurt, Magdeburg, Berlin und Frankfurt/Oder werden insbesondere durch eine geeignete Koordination aller insgesamt eingeleiteten Maßnahmen sowie durch den Einsatz eigener IM zur

¹⁴³ Vgl. beispielsweise ebd., S. 5.

¹⁴⁴ GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 52.

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Gemäß den Aktenrecherchen von Grande/Schäfer gelang „aus den 16 Niederlassungen des Ordens in der DDR [...] nur in den sechziger Jahren eine relevante konspirative Werbung eines Jesuitenpaters“ (GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 52; ebd. finden sich auch Informationen über zwei weitere nicht-konspirative Werbungen unter Jesuiten).

¹⁴⁷ Ebd., S. 53.

Aufklärung und Ermittlung von Sachverhalten und personellen Schwerpunkten weiterhin unterstützt.¹⁴⁸

Über Jahre verfolgte die Stasi den Plan, eigene Studenten in diese Ausbildungsstätten einzuschleusen, um sich so auf lange Sicht einen direkten Zugang zu höheren Kirchenkreisen zu verschaffen. In der Diplomarbeit des MfS-Offiziers Günter Ziegner, auf die bereits oben rekuriert wurde, heißt es beispielsweise:

„Die Gewinnung von IM für den perspektivischen Einsatz in konfessionell gebundenen Personenkreisen ist nach wie vor von hoher politisch-operativer und sicherheitspolitischer Bedeutung. Gelingt es uns, geeignete IM z. B. über Erweiterte Oberschulen, Theologiestudium als Geistliche in bedeutenden Funktionen der Kirche aufzubauen, dann schaffen wir damit günstigste Voraussetzungen für eine effektive politisch-operative Arbeit zur Bekämpfung der feindlich-klerikalen Kräfte.“¹⁴⁹

Aber auch auf diesem Gebiet war das MfS nur mäßig erfolgreich. Erwähnenswert ist vor allem der Fall des GI „Bernhard Schüler“, der zwischen 1958 und 1962 als eingeschleuster Student das Erfurter Priesterseminar ausspionierte, es aber vor der Priesterweihe verließ, um nicht ehelos bleiben zu müssen.¹⁵⁰ Da die Werbung von Seminaristen nicht den gewünschten Erfolg erbrachte, dehnte das MfS seine Bemühungen aus und versuchte auch mit Hilfe von Studienabbrechern und ehemaligen Dozenten an Informationen über das Innenleben des Priesterseminars zu kommen.¹⁵¹ Für alle Ausbildungsstätten galt letztlich jedoch, dass sie aus Sicht der Stasi nur unzureichend überwacht wurden, „von einer Kontrolle war das MfS hier sehr weit entfernt“¹⁵².

Neben diesen durchgängig zu überwachenden Einsatzgebieten zogen auch katholische Großveranstaltungen wie Wallfahrten, Katholikentreffen oder Theologenkongresse die unerwünschte Aufmerksamkeit der Staatssicherheit auf sich. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, seien abschließend einige dieser Veranstaltungen genannt: die 1000-Jahr-Feierlichkeiten des Bistums Meißen

¹⁴⁸ Arbeitspläne der Hauptabteilung XX/4/II für die Jahre 1972 bis 1987, S. 122.

¹⁴⁹ ZIEGNER: Der zielgerichtete Einsatz von IM/GMS in konfessionell gebundenen Personenkreisen zum rechtzeitigen Erkennen und Verhindern politischer Untergrundtätigkeit, S. 32.

¹⁵⁰ „Bernhard Schüler“. Vgl. weiterführend GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 54. – Ebd. finden sich auch Informationen über weitere Einschleusungsversuche an katholischen Ausbildungsstätten.

¹⁵¹ Vgl. z. B. Arbeitspläne der Hauptabteilung XX/4/II für die Jahre 1972 bis 1987, S. 40.

¹⁵² GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 55. – Zur Geschichte des Erfurter Priesterseminars vgl. weiterführend PILVOUSEK: Theologische Ausbildung und gesellschaftliche Umbrüche.

(1968)¹⁵³, die 200-Jahr-Feier der Berliner Hedwigskathedrale (1973)¹⁵⁴, das 50-jährige Bistumsjubiläum von Berlin (1980)¹⁵⁵, der 750. Todestag Elisabeths von Thüringen (1981)¹⁵⁶, der 500. Geburtstag Martin Luthers (1983)¹⁵⁷, der fundamentaltheologische Kongress in Berlin (1986)¹⁵⁸ und ganz besonders das Katholikentreffen in Dresden (1987)¹⁵⁹.

1.5.3 Rekrutierung und Qualifizierung inoffizieller und hauptamtlicher Mitarbeiter

Ohne ein Heer inoffizieller Mitarbeiter hätte das MfS seine teils groß angelegten Überwachungs- und Manipulationsaktionen auf der „katholischen Linie“ nicht durchführen können. Deshalb liegt es auf der Hand, dass in den Jahresplänen der HA XX/4/II der Werbung neuer und Weiterbildung schon aktiver IM ein hoher Stellenwert beigemessen wurde. Ab dem Jahr 1972 gab es genaue Vorgaben, wie viele IM geworben und in welchen Bereichen sie eingesetzt werden sollten. Die folgende Statistik zeigt jedoch, dass die Rekrutierung neuer IM in den achtziger Jahren zurückging.

¹⁵³ Vgl. Arbeitspläne der Hauptabteilung XX/4/II für die Jahre 1966 bis 1971, S. 32.

¹⁵⁴ Vgl. Arbeitspläne der Hauptabteilung XX/4/II für die Jahre 1972 bis 1987, S. 14.

¹⁵⁵ Vgl. ebd., S. 107.

¹⁵⁶ Vgl. ebd., S. 115.

¹⁵⁷ Vgl. ebd., S. 138.

¹⁵⁸ Vgl. ebd., S. 162.

¹⁵⁹ Vgl. ebd., S. 177. – Zum Katholikentreffen in Dresden vgl. auch GRANDE, SCHÄFER: Zur Kirchenpolitik der SED. Auseinandersetzungen um das Katholikentreffen 1983-1987.

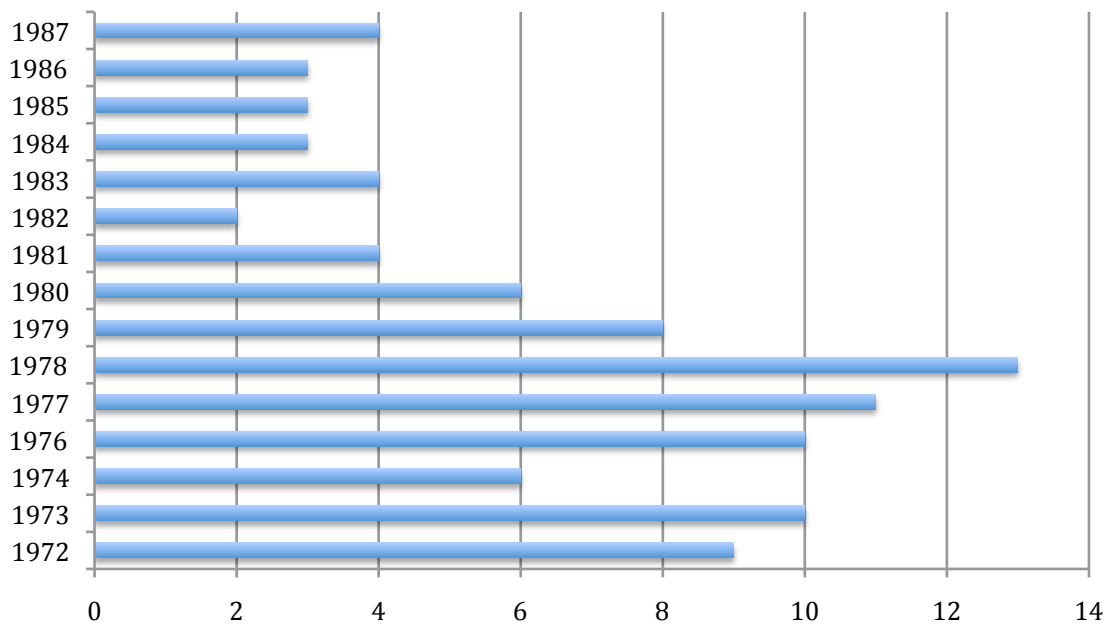


Abbildung 2: Anzahl der geplanten IM-Neuerwerbungen aus den Reihen der katholischen Kirche gemäß den Jahresarbeitsplänen der HA XX/4/II von 1972-1987

x-Achse = Anzahl geplanter Neuerwerbungen; y-Achse = Jahr

Erhellend ist auch eine weitere IM-Statistik, die die HA XX/4/II 1974 selbst aufgestellt hat. Im Rahmen eines Entwurfs für eine Neuausrichtung des Referats haben die Mitarbeiter zusammengefasst, inwieweit das MfS mit Hilfe von IM in den katholischen Leitungsgremien verankert ist. Laut dieser Bestandsaufnahme ergibt sich folgendes Bild:¹⁶⁰

- Ordinariat Berlin – 2 IM
- Ordinariat Meißen – 1 IM
- Ordinariat Magdeburg – 2 IM
- Priesterseminar Erfurt – 1 IM
- AK Halle – 2 IM
- Orden – 5 IM

Trotz vielfältiger, teils langjähriger Bemühungen verfügte die Stasi in zahlreichen katholischen Institutionen nicht über konspirative Kontakte. So monierten die Mitarbeiter der HA XX/4/II in ihrem Bericht aus dem Jahr 1974 die fehlende Verankerung in folgenden Einrichtungen:

¹⁶⁰ Vgl. Arbeitspläne der Hauptabteilung XX/4/II für die Jahre 1972 bis 1987, S. 35.

- Ordinarienkonferenz der katholischen Kirche der DDR (BOK)
- Ordinariat Schwerin
- Ordinariat Görlitz
- Ordinariat Erfurt
- Jugendseelsorgerkonferenz
- Akademikerseelsorge
- Ökumene

Auch wenn diese Bestandsaufnahme nur die Situation im Jahre 1974 widerspiegelt, so wird doch deutlich, dass das MfS große Probleme hatte, in katholische Kreise einzudringen. Darum galt es die wenigen wertvollen Quellen, über die die Stasi verfügte, mit Hilfe so genannter „Qualifizierungs- und Überprüfungsmaßnahmen“ noch stärker an das MfS zu binden, wie ein Auszug aus dem Arbeitsplan von 1978 belegt:

„Die IM ‚Peter‘ und ‚Birke‘ sind noch zielstrebig für die Beschaffung qualifizierter Informationen aus dem Operationsgebiet zu entwickeln. [...] Für den IM ‚Clemens‘ besteht die vorrangige Aufgabe, eine feste Verbindung mit einem sog. Dissidenten in der VR Polen herzustellen. [...] Die intensive Arbeit mit dem IM ‚Rita‘ muß darauf gerichtet sein, ihn für ein Eindringen in die ‚Partnerschaftsverbindungen‘ der KSG Berlin in die BRD zu qualifizieren. [...] Die IM ‚Görlitz‘ und ‚Herbert‘ sind außer zur operativen Kontrolle der katholischen Orden in der DDR noch stärker zur Einflussnahme auf die katholischen Kirchenleitungen im Sinne der Zielsetzungen zu entwickeln.“¹⁶¹

Auch die hauptamtlichen Stasi-Mitarbeiter wurden fortgebildet, um ihre Kenntnisse über die Organisationsstruktur der Kirche und theologische Fragestellungen zu verbessern. Wie oben bereits erläutert, bestand auf diesem Gebiet gerade in den Anfangsjahren des MfS ein großes Wissensdefizit. Von dieser „Kaderarbeit“ erhoffte sich die Stasi ein wirkungsvolleres Vorgehen gegenüber der katholischen Kirche:

„Die Referatsbesprechungen sind [...] zur kollektiven Aussprache über ideologische Grundlagen der Partei im Zusammenhang mit spezifischen Fragen der katholischen Linie zu nutzen. Die hier geführten Auseinandersetzungen mit so genannten Grundwerten der katholischen Kirche sollen im Besonderen die inoffizielle Arbeit unterstützen helfen.“¹⁶²

¹⁶¹ Ebd., S. 84.

¹⁶² Ebd., S. 98.

1.5.4 Zusammenarbeit mit den Bezirksverwaltungen und „Bruderorganen“

Weil die „Bearbeitung“ der katholischen Kirche nicht nur von der Berliner Zentrale des MfS, sondern ebenso von den Bezirksverwaltungen und Kreisdienststellen geleistet wurde, stand die HA XX/4/II auch mit den unteren Verwaltungsebenen in regem Kontakt. Am Beispiel der katholischen Ausbildungsstätten wurde bereits deutlich, dass von Berlin oft nur eine Koordinierungsfunktion übernommen wurde, während die zuständigen BV die eigentliche „operative Arbeit“ leisteten. Ebenso wichtig waren die Kontakte zu den „sozialistischen Bruderorganen“ im Ausland, um „auf der Grundlage von Anfragen und operativen Hinweisen entsprechende Informationen verantwortungsbewusst auszutauschen“¹⁶³. Besonders die Wahl Papst Johannes Pauls II. im Jahre 1978 führte zu einer intensiven Zusammenarbeit zwischen den Geheimdiensten der DDR und Polens. So heißt es in der nüchternen Sprache der Stasi:

„Auf Grund der Wahl des neuen Papstes wird vorgeschlagen, zu erwägen, den Austausch von Informationen mit den Sicherheitsorganen der VR Polen zu aktivieren. In diesem Zusammenhang sollte berücksichtigt werden, daß

- a) die gegnerischen Kontakte über die VR Polen forciert werden können und
- b) bei einem möglichen Papstbesuch im Mai 1979 in Krakow sowie bei der Marienwallfahrt im August 1979 nach Cestochowa besondere koordinierte Maßnahmen der Sicherheitsorgane der DDR und der VR Polen erforderlich sein könnten.“¹⁶⁴

Darüber hinaus finden sich in den Jahresplänen der HA XX/4/II aber auch Angaben über Kooperationen mit den Bruderorganen der UdSSR, der ČSSR und Ungarns.¹⁶⁵

¹⁶³ Ebd., S. 110.

¹⁶⁴ Ebd., S. 100.

¹⁶⁵ Ebd., S. 85f.

2.1 Gespräche im kirchlichen Auftrag

Führt man sich die vielfältigen Zuständigkeiten und Verantwortungsbereiche des MfS vor Augen, so wird schnell deutlich, dass sich Kontakte zwischen katholischer Kirche und Staatssicherheit kaum vermeiden ließen. So sieht es auch Bernd Schäfer:

„Das MfS war selten als letzter Träger übergeordneter Entscheidungen, aber als faktische Exekutive unter anderem zuständig für die Genehmigung von Ein- und Ausreisen in- und ausländischer kirchlicher Amtsträger und anderer ausländischer Besucher, deren Zollkontrolle bei der Grenzpassage, die ‚Absicherung‘ aller öffentlichen kirchlichen Großveranstaltungen und internationalen Tagungen, die Einfuhr von Gegenständen für die Seelsorge und die kirchlichen Sozialeinrichtungen, die Einfuhr kirchlicher Periodika und theologischer Literatur, den Finanztransfer an die Kirchen aus dem Westen, den Häftlingsfreikauf, die mögliche Durchsetzung kirchlicher Beschwerden aufgrund von Eingaben benachteiligter Christen, das Sonderbauprogramm für die Kirchen und die Bereitstellung benötigter Baumaterialien sowie die Übersiedlung kirchlicherseits unterstützter Ausreisewilliger. Aus diesen Funktionen ergaben sich unvermeidlich Kontakte zwischen Kirche und MfS.“¹⁶⁶

Hinzu kommt, dass die katholischen Kirchenführer der DDR darauf geachtet haben, nicht direkt mit der SED zu verhandeln. Mit Ausnahme von Bischof Schaffran haben sie sich „bis zum Ende der DDR konsequent geweigert, mit Vertretern der Partei zu sprechen“¹⁶⁷. Stattdessen fungierte das MfS bei vielen Alltagsproblemen des kirchlichen Lebens als Anlaufstelle. Daher hat Kardinal Georg Sterzinsky in einem 1993 geführten Interview geäußert, dass „auch aus heutiger Sicht [...] damals der Kontakt zur Staatssicherheit nötig [war]“¹⁶⁸.

Neben den Verbindungen zur Dienststelle des Staatssekretärs für Kirchenfragen¹⁶⁹ und den Räten der Bezirke¹⁷⁰ wurde folglich schon früh eine zentrale Verhandlungsschiene zwischen der Berliner Ordinarienkonferenz (BOK) und dem MfS etabliert. Erster offizieller Gesprächsbeauftragter der ostdeutschen Bischöfe war der in West-

¹⁶⁶ SCHÄFER: „Inoffizielle Mitarbeiter“ und „Mitarbeit“, S. 456.

¹⁶⁷ HAESE: MfS-Kontakte auf offizieller Ebene, S. 386.

¹⁶⁸ Zit. nach ebd., S. 372, Anm. 4.

¹⁶⁹ Vgl. weiterführend GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 25-28.

¹⁷⁰ Vgl. weiterführend ebd., 28-30.

berlin wohnende Caritasdirektor Johannes Zinke. Prälat Zinke, der seit 1952 zentraler Beauftragter der BOK für alle Gespräche mit staatlichen Stellen war, wurde bereits 1953 von Mitarbeitern des MfS kontaktiert. Laut Grande/Schäfer brach die Stasi aber kurz darauf den Kontakt zu ihm ab, weil er „in der Angelegenheit eines verhafteten Priesters selbst beim MfS“¹⁷¹ vorsprach. Ende 1958 wurden diese Kontakte aber wieder aufgenommen, was nicht zuletzt mit Rivalitäten zwischen dem MfS und der Dienststelle des Staatssekretärs für Kirchenfragen zusammenhing.¹⁷² Dieser Verbindungskanal zwischen katholischer Kirche und Stasi war letztlich auch in beiderseitigem Interesse. Das MfS erhoffte sich, mit Hilfe des Gesprächsbeauftragten wichtige Interna der katholischen Kirche in Erfahrung zu bringen und die BOK „bearbeiten“ zu können. Für die Kirche ergab sich andererseits „über diese Schiene aufgrund des faktisch vorgeordneten Charakters des MfS in der Regierung der DDR und des direkten Drahtes dieses Organs zur SED-Parteiführung eine neue Dimension an Einflußmöglichkeiten gegenüber dem Staatsapparat“¹⁷³. So wundert es nicht, dass diese zentrale Verhandlungsebene bis 1989 aktiv blieb. Auf Zinke folgte 1967 Prälat Otto Groß, dieser wiederum wurde nach seinem Tod 1974 durch Prälat Paul Dissemmond ersetzt. Vierter und letzter Gesprächsbeauftragter der ostdeutschen Bischöfe war Prälat Josef Michelfeit, über den die Kontakte zur Staatssicherheit zwischen 1987 und 1989 liefen. Dieser Verhandlungsschiene zwischen BOK bzw. BBK und MfS kam – so Bernd Schäfer – „eine hohe kirchenpolitische Bedeutung zu“.¹⁷⁴ Seinen historischen Untersuchungen folgend, wurden auf dieser zentralen Ebene

„sämtliche Ein- und Ausreisen kirchlicher Amtsträger aus der DDR wie aus dem Ausland, alle kirchlichen Großveranstaltungen, Wallfahrten, Konferenzen im In- wie im Ausland, kirchliche Beschwerden über Vorkommnisse in der DDR sowie staatliche Vorhaltungen über Aktivitäten im Bereich der Kirche [...] ‚vorbesprochen‘ oder gegebenenfalls ‚geklärt‘“.¹⁷⁵

Es gab allerdings nicht nur seitens der BOK bzw. der BBK Kontakte zum MfS. Auch die Caritas beauftragte in den 70er und 80er Jahren zwei Priester zur Kontaktaufnahme mit dem MfS. Zunächst war es Theodor Hubrich, seit 1968 Leiter der Zen-

¹⁷¹ Ebd., S. 42.

¹⁷² Vgl. hierzu weiterführend ebd., S. 42 und HAESE: MfS-Kontakte auf offizieller Ebene, S. 395ff.

¹⁷³ HAESE: MfS-Kontakte auf offizieller Ebene, S. 397.

¹⁷⁴ SCHÄFER: Staat und katholische Kirche in der DDR, S. 348.

¹⁷⁵ Ebd., S. 348f.

tralstelle des Deutschen Caritasverbands in Ost-Berlin, dem diese Aufgabe zugeteilt wurde. Er führte von 1970 bis 1972 Gespräche mit Vertretern des MfS. Monsignore Norbert Kaczmarek, 1970 zum Caritasdirektor für das Bistum Berlin ernannt, übernahm diese Funktion von 1972 bis zur Beendigung seiner Tätigkeit im Berliner Ordinariat im Jahre 1982.¹⁷⁶ Insbesondere der Fall „Hubrich“ wurde in der Geschichtswissenschaft heftig diskutiert. Als dieser nämlich 1972 seine Tätigkeit als Caritasdirektor beendete, um in Magdeburg Generalvikar und ab 1975 zusätzlich auch noch Weihbischof zu werden, brach er die Kontakte zum MfS keineswegs ab. Vielmehr war er durch den Magdeburger Bischof Johannes Braun „offiziell mit deren Fortführung beauftragt worden“¹⁷⁷. Somit gab es erstmals neben der zentralen Berliner Verhandlungsschiene auch nicht-konspirative MfS-Kontakte auf Bistumsebene. Gemäß einer Stellungnahme von Paul Dissemmond aus dem Jahre 1994 wurde „die Fortsetzung des MfS-Kontaktes von Hubrich in Magdeburg von Berlin aus gar nicht vorrangig unter dem Aspekt eines Kontroll- und Machtverlustes betrachtet. Hubrich habe nun einmal über diesen Kontakt verfügt, und man sei sich sicher gewesen, daß er damit schon richtig umgehe, also habe man ihn gelassen“¹⁷⁸. Als Hubrich 1985 seine Tätigkeit als Generalvikar beendete, übernahm sein Nachfolger im Amt, Manfred Kania, auch die Zuständigkeit für die Stasi-Verbindungen. Nach aktuellem Forschungsstand hat Hubrich auch dann noch seine MfS-Kontakte aufrechterhalten, als er 1988 Bischof von Schwerin wurde.¹⁷⁹ Damit war er einer der hochrangigsten katholischen Kirchenvertreter, der direkte Verbindungen zum MfS unterhielt.¹⁸⁰ Neben Hubrich und Kania gab es mit Propst Hans-Peter Gospos noch einen dritten Gesprächsbeauftragten des Bischöflichen Amtes Magdeburg. Gospos wurde 1982 von der Stasi angesprochen, um Informationen zum Arbeitskreis Halle

¹⁷⁶ Zum „Fall Kaczmarek“ vgl. weiterführend GRANDE, SCHÄFER: S. 45 und HAESE: MfS-Kontakte auf offizieller Ebene, S. 377f.

¹⁷⁷ HAESE: MfS-Kontakte auf offizieller Ebene, S. 381.

¹⁷⁸ Zit. nach ebd.

¹⁷⁹ Laut Grande/Schäfer kam es noch im Juli 1989 zu einem Gespräch zwischen Hubrich und der Stasi (vgl. GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 45).

¹⁸⁰ Neben Hubrich gab es nach aktuellem Forschungsstand nur noch ein Mitglied der BOK bzw. BBK, das direkte Kontakte mit der Stasi hatte. Josef Schönauer, Bischöflicher Kommissar in Meiningen, fand sich laut Grande/Schäfer „zwischen 1956 und 1959 vorübergehend zu Gesprächen [mit der Stasi] bereit.“ (GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 45f.)

(AKH) zu ermitteln. Er meldete diesen Kontaktversuch seinem Bischof, der ihn dazu beauftragte die Gespräche fortzuführen, was er bis 1989 auch tat.¹⁸¹

Auch im Bistum Dresden-Meißen gab es in den 1980er Jahren institutionalisierte Kontakte zum MfS. 1981 wurde Propst Günter Hanisch von der Staatssicherheit angesprochen. Als er dies seinem Bischof meldete, erhielt er von Gerhard Schaffran den Auftrag, den Kontakt zu halten.¹⁸² Nachdem Hanisch 1984 nach Leipzig versetzt wurde, ernannte Schaffran in Dresden zusätzlich noch Prälat Othmar Faber zum Gesprächsbeauftragten. Sowohl Hanisch als auch Faber führten bis 1989 Unterredungen mit Stasi-Offizieren.

Insgesamt gab es also nach aktuellem Kenntnisstand zehn Priester, die im bischöflichen Auftrag mit der Stasi Gespräche führten. Außer Johannes Zinke wurden alle vom MfS als IM erfasst. Der DDR-Öffentlichkeit waren nur die regelmäßigen Treffen der ostdeutschen Bischöfe mit dem Staatssekretär für Kirchenfragen und den Räten der Bezirke bekannt. Dass die Bischöfe auch Beauftragte für Gespräche mit dem MfS entsandten, war Teil der Geheimdiplomatie zwischen Kirche und Staat.¹⁸³ Ehe jedoch versucht wird, diese offiziellen bzw. halboffiziellen Stasi-Kontakte zu bewerten, sei noch ein Zwischenschritt eingeschoben.

2.2 Kirchliche Richtlinien zum Kontakt mit dem MfS

Eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für die Kontakte zwischen Priestern und MfS-Mitarbeitern hatten interne kirchliche Richtlinien zum Umgang mit Werbungsversuchen durch die Stasi. Die katholischen Bischöfe der DDR wiesen ihre Priester immer wieder darauf hin, wie sie sich im Falle einer Kontaktierung durch Geheimdienstmitarbeiter zu verhalten hätten.

Bereits 1947 stellte der in Westberlin residierende Kardinal Konrad von Preysing klar, dass nur die Bischöfe dazu berechtigt sind, sich zu Zeitfragen zu äußern:

¹⁸¹ Weitere Hintergründe zum „Fall Gospos“ finden sich bei HAESE: MfS-Kontakte auf offizieller Ebene, S. 383ff. und GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 79.

¹⁸² Zum „Fall Hanisch“ vgl. auch Kap. 2.3.

¹⁸³ Vgl. SCHÄFER: „Inoffizielle Mitarbeiter“ und „Mitarbeit“, S. 464.

„Sollten seitens weltlicher Stellen von den meiner Jurisdiktion unterstehenden kirchlichen Dienststellen Erklärungen zu Zeitfragen eingefordert oder erbeten werden, die als Stellungnahme der katholischen Kirche gewertet werden könnten, so ersuche ich, mit dem Hinweis auf diesen Erlass und die ihm zugrunde liegende Rechtslage, eine solche Erklärung nicht abzugeben.“¹⁸⁴

Diese Verlautbarung, die als „Preysing-Erlass“ bekannt wurde, verfolgte das Ziel, dass die katholische Kirche immer nur mit einer Stimme sprach. Von Anfang an waren sich die Bischöfe bewusst, dass die Einheit der Kirche im sozialistischen Staat gefährdet war. Um unnötige Spannungen oder Spaltungen zu verhindern, sollten alle Gespräche mit staatlichen Stellen nur von den Bischöfen geführt werden.

Nach dem Aufstand vom 17. Juni 1953 wuchsen die Bemühungen des Staates, mit Kirchenvertretern ins Gespräch zu kommen, „parallel dazu erfolgten auch vermehrt von kirchlicher Seite registrierte Kontaktversuche des MfS zu Priestern und kirchlichen Mitarbeitern“¹⁸⁵. So erklärt sich auch, warum allein im Jahre 1957 insgesamt fünf Erlässe zur Frage der Kontakte mit staatlichen Stellen veröffentlicht wurden.¹⁸⁶ Der wichtigste unter ihnen ist der so genannte „Döpfner-Erlass“ vom 26. November 1957.¹⁸⁷ Der damalige Berliner Bischof Julius Döpfner schwor die Priester in seinem Bistum auf ein – so bereits der Titel dieses Dokuments – „einheitliches Handeln gegenüber Staat und Partei“ ein, damit blieb er also der Linie seines Vorgängers Preysing treu. Die Anweisung von Döpfner gibt allerdings noch mehr konkrete Anweisungen zum Ablauf von Gesprächen zwischen Kirchen- und Staatsvertretern. Wiederholt wird in dem Text darauf hingewiesen, dass alle Kontaktversuche durch staatliche oder sonstige nichtkirchliche Stellen – gemeint war damit insbesondere das MfS – unverzüglich zu melden sind:

„Alle Geistlichen und kirchlichen Angestellten sind strikt verpflichtet, in jedem Fall sofort dem Bischöflichen Ordinariat von einer solchen Aufforderung zur Berichterstattung Mitteilung zu machen und dabei über die Person des Fragenden und über den ganzen [sic!] Inhalt des Gespräches dem Bischöflichen Ordinariat umgehend gewissenhaft zu berichten.“¹⁸⁸

¹⁸⁴ Zit. nach LANGE u. a.: Katholische Kirche – sozialistischer Staat DDR, S. 22.

¹⁸⁵ GRANDE, SCHÄFER: Interne Richtlinien und Bewertungsmaßstäbe, S. 388.

¹⁸⁶ Vgl. hierzu ebd., S. 392.

¹⁸⁷ Der „Döpfner-Erlass“ ist abgedruckt in LANGE u. a.: Katholische Kirche – sozialistischer Staat DDR, S. 113f.

¹⁸⁸ Zit. nach ebd., S. 114.

Zudem drängte Döpfner in seinem Erlass darauf, dass bei allen Verhandlungen mit staatlichen Stellen „kirchlicherseits stets eine zweite Person anwesend ist“¹⁸⁹. Bei den Gesprächen mit dem MfS – so haben die obigen Ausführungen bereits gezeigt – wurde diese Richtlinie allerdings nicht eingehalten. Drittens ist an dem Döpfner-Erlass bemerkenswert, dass er zwar Gespräche mit Regierungsstellen, keinesfalls aber mit Vertretern von Parteien oder Massenorganisationen erlaubt. Dies erklärt auch, warum sich die ostdeutschen Bischöfe – mit Ausnahme von Gerhard Schaffran – nie offiziell mit SED-Vertretern getroffen haben. Das MfS hingegen wurde als Regierungsstelle eingestuft, so dass Gespräche prinzipiell möglich waren.¹⁹⁰

Der Döpfner-Erlass von 1957 war so einflussreich, dass er „in der Praxis von kirchlicher Seite bis 1989 in der gesamten DDR als traditionelle Richtlinie angesehen“¹⁹¹ wurde. Wie sehr kirchliche Stellungnahmen auf ihn rekurrierten, macht zum Beispiel eine „Pastoralanweisung an die Priester der Diözesen und Jurisdiktionsbezirke der DDR“ vom 15. April 1958 deutlich. In einem Absatz unter der Überschrift „Lasst euch nicht ausfragen!“ heißt es:

„Ihr wisst, daß Ihr keine grundsätzlichen Erklärungen im Namen der Kirche abzugeben habt – das ist Sache der Bischöfe. Verweist die Fragesteller an uns; wir werden entscheiden, ob und wie geantwortet werden soll. Seid auch sonst behutsam in Euren Aussagen! Aus guten Gründen dürft Ihr auch ein Gespräch ablehnen – höflich, aber bestimmt. Droht ein Gespräch auf glatten Boden zu geraten, dann sagt: ‚Ich bitte um Bleistift und ein Blatt Papier, damit ich mir Notizen machen kann; denn ich muß über das Gespräch an meine vorgesetzte Behörde berichten.‘“¹⁹²

Spätere Verlautbarungen der ostdeutschen Bischöfe haben die Richtlinien zum Umgang mit staatlichen Stellen zwar nicht grundlegend modifiziert, aber weiter spezifiziert. So hat eine Verlautbarung der BOK vom 1. Juni 1977 die bereits gängige Praxis im Umgang mit staatlichen Stellen erneut bekräftigt. Demzufolge sollte auf Ortsebene der jeweilige Pfarrer verhandeln, auf Kreisebene der Dekan und auf Bezirksebene der Bischof oder ein von ihm beauftragter Priester.¹⁹³ Alle Gespräche

¹⁸⁹ Zit. nach ebd., S. 113.

¹⁹⁰ Vgl. GRANDE, SCHÄFER: Interne Richtlinien und Bewertungsmaßstäbe, S. 394.

¹⁹¹ Ebd.

¹⁹² Zit. nach LANGE u. a.: Katholische Kirche – sozialistischer Staat DDR, S. 128.

¹⁹³ Diese Regelung, wer mit wem zu Verhandlungen befugt ist, findet sich bereits in einer Verlautbarung des Ordinariates Meißen aus dem Jahre 1957 (vgl. GRANDE, SCHÄFER: Interne Richtlinien und Bewertungsmaßstäbe, S. 392). Die Anweisung der BOK von 1977 stellte somit keine Neuerung, sondern nur eine Bestätigung der gängigen Praxis dar.

sollten kirchlicherseits – das hatte bereits der Döpfner-Erlass festgelegt – von zwei Vertretern geführt werden. Verhandlungen auf Regierungsebene oblagen allein dem Vorsitzenden der BOK. Es bleibt jedoch unklar, inwieweit diese Regelungen – besonders auf Orts- und Kreisebene – auch für Kontakte mit Stasi-Vertretern galten. War ein Pfarrer befugt, sich beispielsweise in Bauangelegenheiten an die Kreisdienststelle des MfS zu wenden – vorausgesetzt, er informierte seinen Vorgesetzten? Durfte ein Dekan, der eine Ausreisegenehmigung brauchte, auf eigene Faust mit dem DDR-Geheimdienst verhandeln, solange er im Nachhinein seinem Bischof darüber Bericht erstattete? Diesen und weiteren Fragen werden wir in einem späteren Kapitel auf den Grund gehen, wenn einige Fallbeispiele von Priestern diskutiert werden.¹⁹⁴

Abschließend sei noch eine allgemeine Bemerkung zu den kirchlichen Richtlinien ergänzt. Wie ein roter Faden zieht sich durch all diese Anweisungen ein Tenor, der in der Amtszeit von Kardinal Bengsch unter dem Schlagwort „politische Abstinenz“ zusammengefasst wurde.¹⁹⁵ Die katholischen Kirchenvertreter sollten sich nicht in politische Angelegenheiten einmischen, sondern sich auf ihre eigentliche Aufgabe – die Seelsorge – konzentrieren. Die letzte große Verlautbarung der BOK über die Beziehungen zu staatlichen Organen aus dem Jahre 1985 bringt dies nochmals deutlich zum Ausdruck:

„Eine Zusammenarbeit mit politischen Parteien und Organisationen und deren Organen ist im Interesse der Kirche, die in keiner Weise hinsichtlich ihrer Aufgabe und Zuständigkeit mit der politischen Gesellschaft verwechselt werden darf, noch an irgendein politisches System gebunden ist, *nicht* möglich. Politische Aktivitäten, wie die Teilnahme an politischen Veranstaltungen, politische Gespräche und politische Repräsentationsaufgaben in der Öffentlichkeit liegen außerhalb der Sendung der Kirche und sind nicht Aufgabe derer, die im Dienst der Verkündigung und der Seelsorge stehen. (Vgl. Pastoralkonstitution Kirche in der Welt von heute 42).“¹⁹⁶

Besonders bemerkenswert ist die Begründung der politischen Abstinenz mit Rekurs auf *Gaudium et spes*. Es ist zwar unbestreitbar, dass dieses Konzilsdokument eindringlich davor warnt, sich als katholische Kirche an ein bestimmtes politisches

¹⁹⁴ Vgl. Kap. 3.1.

¹⁹⁵ Zu diesem Schlagwort vgl. weiterführend SCHÄFER: Staat und katholische Kirche in der DDR, S. 232-246.

¹⁹⁶ Zit. nach Gerhard LANGE u. a.: Katholische Kirche - sozialistischer Staat DDR, S. 319 (Herv. im Original).

System – schon gar nicht ein sozialistisches – zu binden;¹⁹⁷ wird durch die Mitarbeit in der Gemeinschaft die Identität der Kirche oder „die Lauterkeit ihres Zeugnisses in Frage gestellt“, so muss die Kirche „auf die Ausübung von legitim erworbenen Rechten verzichten“¹⁹⁸, denn „Christen sollen in der politischen Gemeinschaft jene Berufung beachten, die ihnen ganz besonders eigen ist“¹⁹⁹. Andererseits ermutigt *Gaudium und spes* aber alle Christen, sich in gesellschaftliche Diskussionen und Prozesse einzumischen. Gemäß den Ausführungen der Konzilsväter gewinnt die menschliche Freiheit an Kraft, „wenn der Mensch die unvermeidlichen Notwendigkeiten des gesellschaftlichen Lebens auf sich nimmt, die vielfachen Forderungen des menschlichen Zusammenlebens bejaht und sich dem Dienst an der menschlichen Gemeinschaft verpflichtet weiß. Bei allen muß daher der Wille zur Mitwirkung an gemeinsamen Werken geweckt werden“²⁰⁰. Weiter unten wird deshalb noch darauf einzugehen sein, inwieweit sich die katholische Kirche in der DDR durch den Kurs der politischen Abstinenz gesellschaftliche Gestaltungs- und Veränderungsmöglichkeiten versperrt hat und der Gefahr einer Ghettoisierung unterlag.²⁰¹

2.3 Der „Fall Hanisch“

An dieser Stelle soll jedoch zunächst die Frage weiter verfolgt werden, wie die offiziellen Kontakte zwischen Kirche und MfS – also die Gespräche, die auf Weisung und mit Wissen des jeweiligen Bischofs erfolgten – zu beurteilen sind. Hierbei können die soeben vorgestellten kirchlichen Richtlinien eine Richtschnur bieten. Demnach ist in den zehn bislang bekannt gewordenen Fällen zu prüfen, „ob der Pflicht zur regelmäßigen und vollständigen Berichterstattung nachgekommen worden ist. Außerdem muß versucht werden abzuklären, ob der Gesprächsauftrag

¹⁹⁷ Vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 76: „Die Kirche, die in keiner Weise hinsichtlich ihrer Aufgabe und Zuständigkeit mit der politischen Gemeinschaft verwechselt werden darf noch auch an irgendein politisches System gebunden ist, ist zugleich Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person.“

¹⁹⁸ Ebd.

¹⁹⁹ Ebd., Nr. 75.

²⁰⁰ Ebd., Nr. 31.

²⁰¹ Vgl. Kap. 6.1.3.2.

eingehalten oder überschritten wurde, beispielsweise durch bewußte Instrumentalisierungen des MfS, nicht autorisierte Trefforte oder persönliche Vorteilsnahme“²⁰².

Trotz dieser Kriterien gestaltet sich eine Bewertung der offiziellen Gesprächskontakte sehr schwierig. Es reicht nicht nur, die IM-Akten der entsprechenden Priester auszuwerten – sofern sie überhaupt noch vollständig verfügbar sind –,²⁰³ sondern sie müssen auch mit den schriftlichen Berichten abgeglichen werden, die die Beauftragten ihren Bischöfen vorgelegt haben. Zudem müsste genau ermittelt werden, mit welchen Kompetenzen die Gesandten ausgestattet und mit welchen Aufträgen sie betraut waren. Es ist nicht das vorrangige Ziel dieser Arbeit, alle zehn in Frage kommenden Fälle dieser Detailuntersuchung zu unterziehen,²⁰⁴ aber zumindest an einem Beispiel sollen die Hintergründe der offiziellen Zusammenarbeit zwischen katholischer Kirche und Stasi näher beleuchtet werden.

Der Fall des Dresdener Gesprächsbeauftragten Günter Hanisch bietet den Vorteil, dass er auf der Basis verschiedener Quellen rekonstruiert werden kann. Hierzu zählt zum einen die IM-Akte über Hanisch²⁰⁵, die aber nur mit der gebotenen Vorsicht gelesen werden darf.²⁰⁶ Aufschlussreich waren daneben die Angaben, die Prälat Hanisch selbst in Form von Briefen und eines persönlichen Gesprächs dem Autor machen konnte.²⁰⁷ Als dritte Quelle, schließlich, wurde auf ein Gerichtsurteil vom 18. Dezember 1996²⁰⁸ zurückgegriffen, das zur Aufklärung der Verbindung zwischen Hanisch und dem MfS beigetragen hat.

²⁰² GRANDE, SCHÄFER: Interne Richtlinien und Bewertungsmaßstäbe, S. 404.

²⁰³ Die IM-Akten folgender Gesprächsbeauftragter liegen vollständig oder teilweise vor: Otto Groß („Otto“), Paul Dissemond („Peter“), Joseph Michelfeit („Anton“), Theodor Hubrich („Theodor“), Norbert Kaczmarek („Norbert“), Hans-Peter Gospos („Gustav“), Günter Hanisch („Dom“), Othmar Faber („Konstantin“). Zu Manfred Kania konnten bislang keine Akten ermittelt werden, Johannes Zinke wurde nicht als IM geführt.

²⁰⁴ Dies wurde teilweise auch schon an anderer Stelle geleistet (vgl. hierzu HAESE: MfS-Kontakte auf offizieller Ebene, S. 375ff. und GRANDE, SCHÄFER: Interne Richtlinien und Bewertungsmaßstäbe, S. 395ff.). Gemäß den Ausführungen von Ute Haese scheinen vor allem Groß und Dissemond ihre Zuständigkeiten überschritten zu haben (vgl. auch Kap. 2.4). Bei Josef Michelfeit hingegen sind – so eine Erklärung seines damaligen Vorgesetzten Kardinal Meisner – „keinerlei Anhaltspunkte für eine Überschreitung seines bischöflichen Gesprächsauftrages bekannt geworden“. (Zit. nach ebd., S. 375).

²⁰⁵ IM „Dom“.

²⁰⁶ Vgl. die Anmerkungen zur Quellenkritik in Kap. o.2.

²⁰⁷ Wenn Zitate von Hanisch im Folgenden ohne Quellenangabe aufgeführt sind, dann entstammen sie diesem Interview, das der Autor mit Hanisch am 28.08.2009 in Dresden geführt hat. Eine Aufzeichnung dieses Interviews liegt dem Autor vor.

²⁰⁸ Das Gerichtsurteil des Landgerichts Leipzig ist der IM-Akte „Dom“ beigefügt.

Zum Hintergrund dieses IM-Falles: Der Dresdener Dompfarrer Günter Hanisch war bereits ab 1973 als bischöflicher Beauftragter für die Kontakte zum Rat des Bezirkes in Dresden und Karl-Marx-Stadt/Chemnitz zuständig. An den Sektorenleiter für Kirchenfragen beim Rat des Bezirkes Dresden wandte er sich auch, als es 1981 darum ging, die Ausreise für einen kirchlichen Angestellten genehmigen zu lassen, der zu der Beerdigung seines Bruders nach Westdeutschland fahren wollte. Die Ausstellung des Reisepasses, die vom Rat in Dresden zunächst verweigert wurde, konnte schließlich doch noch erfolgen. Überbracht wurde Hanisch diese Nachricht allerdings nicht von einem Vertreter des Rates, sondern von MfS-Offizier Dieter Schanze, der sich auch als solcher auswies, als er am 9. Februar 1981 im Dompfarramt vorstellig wurde. Bei dieser Begebenheit bot Schanze Hanisch auch weitere Gespräche in „schwierigen Fällen“ an. Der MfS-Offizier nahm auch in Kauf, dass Hanisch seinen Bischof über dieses Angebot in Kenntnis setzen musste. In dem Bericht über das erste Treffen zwischen ihm und dem Dompfarrer notiert Schanze: „Von sich aussprach Pfarrer H[anisch] dann an, daß er über dieses Gespräch dem Bischof Schaffran berichten muß. Ihm wurde geantwortet, daß wir als MfS nichts dagegen haben, daß er seinen Pflichten nachkommt.“²⁰⁹ Wie erwartet, erstattete Hanisch seinem Bischof Bericht, der ihm mündlich den Auftrag zu weiteren Verhandlungen mit dem MfS erteilte. Seine Einwilligung knüpfte Hanisch jedoch an zwei Bedingungen: Zum einen würde er – so wie er es bereits bei den Verhandlungen mit dem Rat praktizierte – über die Gespräche mit der Stasi einen Aktenbericht anfertigen. Zum anderen würde er nur dann tätig werden, wenn ihm der Bischof dazu einen Auftrag erteilt; Informationen vom MfS würde er zwar an den Bischof weiterleiten, ohne aber selbst dazu Stellung zu beziehen. Unter diesen Bedingungen kam der Gesprächskontakt zwischen MfS und katholischer Kirche Anfang 1981 zustande. Als Hanisch 1984 als Propst nach Leipzig versetzt wurde, beauftragte ihn Schaffran mit der Weiterführung der Gespräche für die Bezirke Leipzig und Gera; für die Bezirke Dresden und Karl-Marx-Stadt/Chemnitz wurde Prälat Othmar Faber vom Bischof als neuer MfS-Verhandlungspartner eingesetzt.²¹⁰

Dass der Kontakt zu Hanisch nicht zufällig zustande kam, sondern seitens des MfS von langer Hand geplant war, lässt sich der IM-Akte von Hanisch alias „Dom“

²⁰⁹ Vgl. „Dom“.

²¹⁰ Vgl. GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 69.

entnehmen. Von 1975 bis 1981 war er bereits im OV „Klerus“²¹¹ beobachtet worden. Aufgrund seiner Funktion als Bevollmächtigter für die Verhandlungen mit den Räten der Bezirke in Dresden und Karl-Marx-Stadt/Chemnitz kam er auch als Gesprächspartner für die Stasi in Betracht. Daher hat MfS-Offizier Schanze in Rücksprache mit dem Leiter der Abteilung XX der MfS-Bezirksverwaltung in Dresden, Oberstleutnant Tzscheutschler, geplant, ihn als IMS zu registrieren. In dem entsprechenden Werbungsvorschlag heißt es:

„Auf der Grundlage der bisherigen Erkenntnisse aus der Zusammenarbeit mit leitenden Amtsträgern der kath. Kirche wird mit dem H[anisch] kein Werbungsgespräch über die inoffizielle Zusammenarbeit geführt, und es erfolgt keine schriftliche Verpflichtung. Es ist vorgesehen, mit ihm regelmäßig Gespräche zu führen mit dem Ziel

1. ihn allseitig abzuschöpfen und
2. über ihn Einfluß auf die Leitung des kath. Klerus zu nehmen.

Es wird vorgeschlagen, den H[anisch] aus dem OV ‚Klerus‘ als IMS zu registrieren.“²¹²

Es stellt sich die interessante, aber nicht abschließend zu beantwortende Frage, warum das MfS Anfang der 1980er Jahre ausgerechnet im Bistum Dresden-Meißen eine offizielle Verhandlungsschiene mit der katholischen Kirche etablieren wollte. Wie wir bereits in Kapitel 2.1 gesehen haben, gab es solche Kontakte ansonsten nur auf zentraler Ebene in Berlin und im Bistum Magdeburg, wobei die letzteren dadurch zustande kamen, dass Theodor Hubrich seine MfS-Kontakte 1972 von Berlin nach Magdeburg „mitnahm“. Dass es nun auch im Bistum Dresden-Meißen zu Gesprächen kommen sollte, könnte damit zusammenhängen, dass Bischof Schaffran ab 1980 der Berliner Bischofskonferenz vorsah. Damit war der Dresdener Bischof der oberste Repräsentant der katholischen Kirche in der DDR und für die Stasi von höchstem Interesse. Zudem war bekannt, dass Schaffran einen gemäßigeren Kurs gegenüber dem sozialistischen Regime fuhr, als dies sein Vorgänger Bengsch tat. Damit verband sich für das MfS die Hoffnung, über ihn stärker auf den katholischen Klerus einwirken zu können.²¹³ Bereits 1982 jedoch wurde Schaffran von Joachim Meisner als Vorsitzender der BBK abgelöst.

²¹¹ OV „Klerus“.

²¹² „Dom“, Teil I, S. 31.

²¹³ Die These, dass der Kontakt zwischen kath. Kirche und MfS in Dresden vor allem wegen der führenden Position Schaffrans zustande kam, wird auch dadurch gestützt, dass die Kontaktaufnahme zu Hanisch im Zusammenhang mit dem Antrittsbesuch Schaffrans bei Honecker am

Dass die Dresdener Verhandlungsschiene dessen ungeachtet bis 1989 aktiv blieb, lag sicherlich auch im kirchlichen Interesse. Gerade bei der Bewilligung von Reisepässen für kirchliche Angestellte hatten sich diese Verhandlungen als ein wirksames Instrument erwiesen. Gemäß den Ausführungen von Propst Hanisch bildete die Genehmigung von Reisen ins nichtsozialistische Ausland den Schwerpunkt seiner Gespräche mit Offizier Schanze. Mit der Unterzeichnung der KSZE-Schlussakte am 1. August 1975 hatte sich das DDR-Regime dazu verpflichtet, Ein- und Ausreisen zu erleichtern, was in den 1980er Jahren zu einer ungeahnten Ausreisewelle führte und dementsprechend auch die Stasi-Kirche-Kontakte bestimmte.²¹⁴ Abgesehen davon wurde Hanisch auch dann zu Gesprächen mit der Staatssicherheit beauftragt, wenn Priester oder kirchliche Mitarbeiter mit dem Gesetz in Konflikt gerieten.²¹⁵ Denn in §88 der Strafprozessordnung der DDR²¹⁶ war festgelegt, dass neben den Untersuchungsorganen des Innenministeriums und der Zollverwaltung auch die der Staatssicherheit bei Ermittlungen eingesetzt werden konnten. Laut den Angaben Hanischs wurde das MfS insbesondere dann mit den Untersuchungen betraut, wenn die katholische Kirche involviert war. Derartige Fälle – so Hanisch – kamen im Vergleich zu den Reiseangelegenheiten aber nur äußerst selten vor.

Einer Auswertung aller Treffberichte – sowohl der von Schanze als auch der von Hanisch angefertigten – durch den Sächsischen Landesbeauftragten für die Stasi-Unterlagen vom 14. Juli 1993²¹⁷ lässt sich entnehmen, dass es im Zeitraum von 1981 bis 1989 zu insgesamt 40 Treffen zwischen dem MfS-Offizier und dem kirchlichen Gesprächsbeauftragten kam; die Anzahl der jährlichen Treffen schwankte zwischen zwei (1989) und sieben (1982, 1983). Damit waren die Treffen mit der Stasi deutlich seltener als die mit den Räten – nach der Darstellung Hanischs liefen 90 Prozent der Verhandlungen nicht über das MfS, sondern über die Räte der Bezirke. Dies hing auch damit zusammen, dass im Bistum Dresden-Meißen alle kirchlichen Baufragen und Einfuhrgenehmigungen über die Bezirksräte und nicht über das MfS abgewickelt wurden.

15.01.1981 forciert wurde (vgl. die entsprechenden Ausführungen im Gerichtsurteil zum Fall Hanisch, S. 5, beigelegt in: „Dom“).

²¹⁴ Zur Bedeutung dieser Ausreisen für den Untergang der DDR vgl. weiterführend SÜß: Staatssicherheit am Ende, S. 142-148.

²¹⁵ Auf das Problem der Rechtsstaatlichkeit in der DDR wurde bereits in Kap. 1.1 eingegangen.

²¹⁶ Abgedruckt in MARXEN, WERLE: Strafjustiz und DDR-Unrecht, S. 521.

²¹⁷ Zu finden im Gerichtsurteil zum „Fall Hanisch“ als Anlage in „Dom“.

Der „Fall Hanisch“ wurde nach der Wende einer breiten Öffentlichkeit bekannt, da am 24. April 1993 in der ARD-Sendung „Tagesthemen“ darüber berichtet wurde. Unter der Überschrift „Sündenfall – Wie ein Sohn der Kirche seine Mitbrüder an die Stasi verriet“ wurde Hanisch ein eklatantes Fehlverhalten im Umgang mit seinen Stasi-Kontakten vorgeworfen. Als Beleg hierfür wurden vornehmlich Auszüge aus der MfS-Akte von IM „Dom“ angeführt. Aufgrund der aus seiner Sicht untragbaren Behauptungen strengte Propst Hanisch daraufhin einen Prozess gegen den Autor des „Tagesthemen“-Beitrags sowie gegen den WDR und NDR an. Im Verlauf des dreijährigen Rechtsstreits konnte der „Fall Hanisch“ maßgeblich aufgeklärt werden. Zudem wurde deutlich, wie schwierig die Auswertung von IM-Akten ist, da in ihnen viele Vorgänge verzerrt oder schlichtweg falsch dargestellt sind. Dies sei an einem Beispiel illustriert: Unter Berufung auf die IM-Akte „Dom“ wurde Hanisch in dem „Tagesthemen“-Beitrag beschuldigt, wiederholt auch solche Informationen an das MfS geliefert zu haben, mittels derer andere Kirchenleute erpressbar wurden, beispielsweise bei Zölibatsverletzungen. Besonders wurde in diesem Zusammenhang auf eine Unterredung rekurriert, die am 16. September 1986 zwischen Schanze und Hanisch stattgefunden hat. Laut dem Aktenbericht des Stasi-Offiziers hat Hanisch von sich aus die Namen verschiedener katholischer Geistlicher genannt, die Zölibatsprobleme hatten. Damit hätte der Propst tatsächlich in außerordentlicher und folgenschwerer Weise sein Mandat überschritten. Allerdings hat sich der Vorfall aus Hanischs Sicht anders zugetragen. Er bestreitet zwar nicht, dass über einige Priester mit Zölibatsproblemen gesprochen wurde, die Namen der betroffenen Geistlichen hat aber nicht er geliefert, sondern wurden von Schanze ins Gespräch gebracht. Somit wurden dem kirchlichen Gesprächsbeauftragten Dinge in den Mund gelegt, die der Stasi schon längst bekannt waren. Auf der Basis von Gutachten und Zeugnisaussagen kamen auch die Richter in dem Rechtsstreit zwischen Hanisch und den Verantwortlichen für den „Tagesthemen“-Bericht zu dem Schluss, dass es „nicht auszuschließen [ist], daß Herr Schanze in seinem Bericht die Kenntnisse diverser Zölibatsprobleme von Pfarrern als Mitteilung des Klägers [= Hanisch; G.B.] dargestellt hat, obgleich sie möglicherweise von anderer Quelle stammen könnten“.²¹⁸

²¹⁸ Vgl. ebd., S. 25f.

Die ausführlichen Untersuchungen im „Fall Hanisch“ haben zutage geführt, dass dem Gesprächsbeauftragten zu Unrecht vorgeworfen wurde, Mitbrüder an die Stasi verraten zu haben. In einem Brief an Propst Hanisch vom 11. Juli 1996²¹⁹ stellt der Dresdener Generalvikar, Georg Hanke, fest:

„Ich kann bestätigen, daß ich nach gründlicher Überprüfung Ihrer [= Hanisch; G.B.] sogenannten IM-Akte „Dom“ und nach dem Vergleich mit kirchlichen Akten und Ihren an den Bischof gerichteten Aktennotizen zu der sicheren Überzeugung gelangt bin, daß Sie sich bei der Wahrnehmung der Kontakte zum MfS entsprechend den Weisungen, Wünschen und Erwartungen von Bischof Schaffran und seinem Nachfolger Bischof Reinelt verhalten haben, ohne die Grenzen Ihres Mandats zu überschreiten.“

Die Entkräftung der Vorwürfe gegen Hanisch war aber nur möglich, da man die MfS-Akten mit den kirchlichen Dokumenten vergleichen konnte. Neben dieser doppelten Aktenführung war es zudem hilfreich, dass die betroffenen Personen größtenteils noch befragt werden konnten. Diese für den Historiker glückliche Konstellation ist allerdings nur in den wenigsten Fällen gegeben, was die endgültige Bewertung von einzelnen IM-Akten erschwert, wenn nicht gar unmöglich macht.²²⁰

2.4 Die offiziellen Kontakte in der Kritik

Abschließend seien die offiziellen Kontakte zwischen katholischer Kirche und MfS nochmals als Ganzes in den Blick genommen. Einige Kritiker werfen die Frage auf, ob dieser faustische Pakt überhaupt notwendig war. Wolf Krötke etwa sieht in den offiziellen Stasi-Kontakten die Gefahr, dass „die Zusammenarbeit mit jener dunklen

²¹⁹ Der Brief liegt dem Autor vor.

²²⁰ Eine solche Bewertung ist jedoch gerade in Bezug auf die offiziellen Gesprächskontakte möglich, da hier in der Regel eine doppelte Aktenführung vorliegt. So kann der zweite Dresdener Gesprächsbeauftragten, Othmar Faber, nicht von allen Vorwürfen der Mandatsverletzung freigesprochen werden, da er beispielsweise – anders als Hanisch – nicht immer seiner Berichtspflicht gegenüber dem Bischof nachgekommen ist (vgl. SCHÄFER: Staat und katholische Kirche in der DDR, S. 350, Anm. 211). Kritisiert wird auch das Verhalten des Berliner Gesprächsbeauftragten Otto Groß gegenüber der Stasi. In einer Pressemitteilung des Ordinariates Berlin vom 14.10.1993 heißt es: „Aus dem vorliegenden Material entsteht zuerst der Eindruck, daß Prälat Groß, unbeschadet seiner grundsätzlichen Treue zur Kirche, das MfS über zahlreiche wichtige Vorgänge im Bistum Berlin und der Gesamtkirche, einschließlich verschiedener Personalien, informiert hat. Wenn die Informationen tatsächlich so gegeben wurden, wie sie in den Treffberichten enthalten sind, dürften sie weit über den bischöflichen Auftrag hinausgegangen sein. Es ist aber auch möglich, daß Informationen aus anderen Quellen Prälat Groß unterstellt worden sind.“ (Pressemitteilung liegt dem Autor vor.)

Machtzentrale der DDR dadurch in die Nähe des Legitimen rückt²²¹. Aufgrund der Tatsache, dass nicht in allen katholischen Bistümern eine Verhandlungsschiene zwischen Kirche und MfS etabliert wurde, gibt Ute Haese zu bedenken: „Wenn die Staatssicherheit ein solch wichtiges Ministerium war, wieso konnten dann die anderen Jurisdiktionsbezirke auf institutionalisierte MfS-Kontakte verzichten?“²²² In der Tat stellt sich die Frage, warum beispielsweise das Bistum Erfurt, zumindest nach aktuellem Kenntnisstand, ohne einen offiziellen Gesprächspartner für das MfS auskam – und das, obwohl sich dort mit dem Eichsfeld die katholische Hochburg der DDR befand.

Ein zweiter Aspekt ist zu hinterfragen: Handelte es sich bei den nicht-konspirativen Treffen zwischen katholischer Kirche und Stasi in Berlin, Magdeburg und Dresden tatsächlich um „offizielle“ Kontakte? Oder waren sie nicht doch nur einem kleinen, eingeweihten Kreis bekannt? Laut den Untersuchungen Bernd Schäfers wussten über die Gespräche auf zentraler Ebene etwa 15 bis 20 Personen Bescheid; auf der Ebene der regionalen Gesprächsbeauftragten waren zwischen fünf bis zehn Personen eingeweiht.²²³ Auch der langjährige Berliner Beauftragte Paul Dissemond hat 1995 in einem Brief zum Ausdruck gebracht, dass der Kontakt zur Stasi „zwar nicht geheim gewesen [sei], aber in einer ‚Grauzone‘ stattgefunden [habe]“²²⁴. Somit ist es irreführend, diese Verhandlungen als „offiziell“ zu bezeichnen, eher sollte man von „halboffiziellen“ Verbindungen sprechen. Dies wird auch dadurch bestätigt, dass die verschiedenen kirchlichen Gesprächsbeauftragten teilweise nichts voneinander wussten. Erneut sei auf Dissemond verwiesen, der – nach eigenen Angaben – keinerlei Kenntnis von den Verhandlungen zwischen Kirche und Stasi in Dresden hatte. „Seines Wissens seien diese Kontakte auch nicht in der Bischofskonferenz, der er damals als Sekretär angehörte, erörtert worden.“²²⁵ Auch Prälat Hanisch hat erst nach der Wende von den anderen Gesprächsbeauftragten in Berlin und Magdeburg erfahren. Selbst die Beauftragten bei den Räten der Bezirke kamen, gemäß seiner Darstellung, nie zu einem gemeinsamen Treffen zusammen. Dies führte zu dem Problem, dass die kirchlichen Beauftragten vielfach „Einzelkämpfer“ waren, wohin-

²²¹ KRÖTKE: Mußte die Kirche mit der Stasi reden?, S. 223.

²²² HAESE: MfS-Kontakte auf offizieller Ebene, S. 387.

²²³ SCHÄFER: Staat und katholische Kirche in der DDR, S. 350, Anm. 212.

²²⁴ Zit. nach HAESE: MfS-Kontakte auf offizieller Ebene, S. 372.

²²⁵ Ebd., S. 379f.

gegen die verschiedenen staatlichen Stellen ihr Vorgehen präzise untereinander abstimmten.

Dass die bischöflichen Bevollmächtigten in der Regel auf sich allein gestellt waren, widerspricht auch – so ein dritter Kritikpunkt – einer der zentralen kirchlichen Richtlinien für den Kontakt mit staatlichen Stellen. Schon seit dem Döpfner-Erlass von 1957 war eindeutig vorgeschrieben, dass bei solchen Gesprächen kirchlicherseits stets eine zweite Person anwesend zu sein hat. Laut Hanisch war dieser Aufforderung in der Praxis aber nicht nachzukommen. Seine Verhandlungen mit dem MfS und den Bezirksräten waren in der Regel Vier-Augen-Gespräche; durch die Abfassung eigener Berichte unmittelbar im Anschluss an die Gespräche fühlte er sich ausreichend abgesichert.

Waren die halboffiziellen Kontakte zur Stasi nun ein notwendiges Übel oder eine nicht zu rechtfertigende Selbstgefährdung der Kirche in der DDR? Handelte es sich um unvermeidbare, ja gebotene Verhandlungen, um Katholiken aus Notsituationen zu befreien – oder wurde dadurch der Staatssicherheit unnötigerweise ein Einfallstor geöffnet? Einerseits sei dazu angemerkt, dass diese institutionalisierten Kontakte vermutlich geringere Einflussmöglichkeiten auf kirchliche Entscheidungen boten, als dies von Seiten des MfS erhofft wurde, „weil in allen Fällen eine mehr oder weniger große Gruppe kirchenleitender Amtsträger von den MfS-Kontakten der Beauftragten grundsätzlich wußte“²²⁶. Andererseits kann man jedoch die Notwendigkeit der halboffiziellen Stasi-Kontakte auf regionaler Ebene in Frage stellen. Wie oben beschrieben, wurden sie in Magdeburg über Hubrich von Berlin aus „importiert“, in Dresden entstanden sie vermutlich im Zusammenhang mit der Berufung Schaffrans zum Vorsitzenden der BBK. Hätten die Verhandlungen, die über diese regionalen Kanäle liefen, nicht auch auf zentraler Ebene in Berlin geführt werden können? Zumal, so Hanisch, den Berliner Gesprächsbeauftragten ohnehin die meisten Problemfälle vertraut waren? Rückblickend fragt sich der Dresdener Gesprächsbeauftragte daher selbstkritisch: „Hätte man das Gesprächsangebot der Stasi nicht von vornherein ablehnen sollen? Was hat man damit wirklich bewirkt, was sozusagen abrechenbar ist, außer dass ein paar Priester zu ihren Angehörigen fahren konnten? Nichts.“

²²⁶ SCHÄFER: Staat und katholische Kirche in der DDR, S. 350.

Kommen wir am Ende nochmals von der institutionellen auf die individuelle Ebene zurück – es sei also nicht länger die Frage diskutiert, inwieweit die katholische Kirche als Ganzes einen Fehler begangen hat, die halboffiziellen Gesprächskontakte mit dem MfS zu etablieren, sondern ob sich die einzelnen kirchlichen Gesandten auch selbst schuldig gemacht haben. Nicht jeder Gesprächsbeauftragte hielt sich so genau an die Weisungen seines Bischofs wie Günter Hanisch. Dass man im bischöflichen Auftrag agierte, ist also noch kein Unschuldserweis. Von individueller Schuld seitens der Gesprächsbeauftragten kann man dann sprechen, wenn sie nachweislich ihr Mandat überschritten und ihren Bischof nicht vollständig über den Inhalt der Gespräche mit dem MfS informiert haben. Bei allem Verständnis für die Verantwortung, ja Belastung, die die Gespräche mit der Stasi für die Priester bedeuteten, kann man nicht davon absehen, dass es auch auf dieser Ebene zu persönlichen Vergehen kam.

3 INOFFIZIELLE KONTAKTE ZWISCHEN MfS UND KATHOLISCHER KIRCHE

Im vorhergehenden Kapitel wurden die offiziellen bzw. halboffiziellen Kontakte zwischen katholischer Kirche und MfS thematisiert. Eine weitaus höhere Zahl von Priestern stand jedoch ohne das Wissen ihrer Bischöfe in Kontakt mit Stasi-Mitarbeitern. Diese Fälle lassen sich allerdings noch schwerer aufarbeiten, was oft auch damit zusammenhängt, dass nur die MfS-Akten als Quellen herangezogen werden können. Nichtsdestotrotz soll der Versuch unternommen werden, im Folgenden einen historischen Überblick über die konspirativen Kontakte zwischen Stasi und katholischer Kirche zu geben.

3.1 Werbestrategien des MfS

Die ständige Rekrutierung neuer inoffizieller Mitarbeiter bildete eine der wichtigsten Aufgaben des MfS. In einer an der Stasi-Hochschule in Potsdam eingereichten Dissertation heißt es: „Der operative Mitarbeiter hat die bedeutende Aufgabe, in seiner täglichen Arbeit ständig neue Kräfte für den Kampf gegen den Feind zu

finden, sie allseitig zu prüfen und bei ihnen die Bereitschaft für eine Zusammenarbeit mit dem MfS zu entwickeln.“²²⁷ Unter katholischen Priestern gestaltete sich die Suche nach neuen IM jedoch äußerst schwierig. Dies hing nicht zuletzt mit der Wirkkraft der kirchlichen Anweisungen für MfS-Kontakte zusammen.²²⁸ Zudem stellte der christliche Glaube einen Widerspruch zur marxistisch-leninistischen Staatsideologie²²⁹ dar und bildete ein schwer zu überwindendes Hindernis. In seiner Diplomarbeit zum Thema „Spezifische Anforderungen und Erfahrungen bei der Gewinnung von inoffiziellen Mitarbeitern aus Kreisen der katholischen Würdenträger“ aus dem Jahre 1984 hat der Stasi-Offizier Bernhard Klingebiel daher festgehalten:

„[D]er tief verwurzelte katholische Glaube beinhaltet auch solche Verhaltensweisen, die es den Gläubigen untersagen, inhaltliche Aussagen zu gelesenen Messen gegenüber Mitarbeitern der Staatsorgane zu treffen. Die im Zusammenhang mit den verschiedenen ideologischen Grundpositionen auftretenden Widersprüche bei den gläubigen Bürgern wirken sich erschwerend auf die Organisierung der inoffiziellen Arbeit, besonders unter diesen Personkreisen, im Rahmen der Sicherung und Bearbeitung der politisch-operativen Schwerpunktbereiche und Schwerpunkte aus. Wertungen bzw. inoffizielle Informationen zu innerkirchlichen Geschehnissen und Handlungsabläufen von erprobten inoffiziellen Kräften sind daher oft nur unter Aufbietung großer Anstrengungen und mit psychologischem Feingefühl möglich.“²³⁰

Diese Akribie, teilweise auch Raffinesse, die das MfS bei der Werbung neuer IM an den Tag legte, soll im Folgenden dargelegt werden. Dabei wird besonders auf die Richtlinie für die Arbeit mit inoffiziellen Mitarbeitern aus dem Jahre 1979 Bezug genommen. Diese unter dem Kürzel 1/79 bekannt gewordene Richtlinie ist nicht nur die letzte ihrer Art, sondern bündelt auch die Erfahrungen aus 30 Jahren DDR-Geheimdiensttätigkeit.²³¹

²²⁷ Zit. Nach MÜLLER-ENBERGS: Inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit. Teil 1, S. 15.

²²⁸ Vgl. hierzu weiterführend Kap. 2.2.

²²⁹ Vgl. hierzu Kap. 1.2.

²³⁰ KLINGEBIEL: Spezifische Anforderungen und Erfahrungen bei der Gewinnung von inoffiziellen Mitarbeitern aus Kreisen der katholischen Würdenträger, S. 7f.

²³¹ Zum Inhalt und Hintergrund dieser und der anderen Richtlinien des MfS für den Umgang mit IM vgl. ausführlich MÜLLER-ENBERGS: Inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit. Teil 1, S. 18-61.

3.1.1 Auswahl und Prüfung

Nicht jeder DDR-Bürger konnte IM werden. Vielmehr hielt die Stasi gezielt nach solchen Personen Ausschau, die zum einen relevante Informationen beschaffen konnten und zum anderen zu einer Zusammenarbeit mit dem MfS bereit waren. Im typischen Stasi-Jargon wurde das Anforderungsprofil wie folgt umrissen: „Es ist zu sichern, daß solche Personen als IM geworben werden, die ausgehend von den konkret zu lösenden Ziel- und Aufgabenstellungen objektiv und subjektiv in der Lage sind, zur Erhöhung der gesellschaftlichen Wirksamkeit der politisch-operativen Arbeit [...] wesentlich beizutragen.“²³² Unter die „objektiven“ Merkmale fielen laut der MfS-Richtlinie die „soziale und berufliche Stellung, persönliche Verbindungen, altersmäßige, territoriale und andere Besonderheiten [sowie] materielle Lebensbedingungen“²³³; als „subjektive“ Voraussetzungen galten „Kenntnisse, Fähigkeiten, Fertigkeiten [sowie] politisch-ideologische und charakterliche Persönlichkeitsqualitäten“²³⁴.

Wie bereits anhand der Jahresarbeitspläne der HA XX/4/II gezeigt wurde,²³⁵ gab es für die MfS-Mitarbeiter genaue Vorgaben, wie viele neue IM bis wann und in welchen gesellschaftlichen Gruppen geworben werden sollten. Es oblag den zuständigen Offizieren, einen passenden IM-Kandidaten nach den genannten Kriterien zu ermitteln und auszuwählen. Bei dieser Suche, die die erste Phase des Gewinnungsprozesses bildete, griffen die Mitarbeiter des MfS auf ihr dichtes Informationsnetz zurück. Sie ließen sich von bereits aktiven IM Informationen über potentielle Kandidaten zukommen und brachten mit Hilfe anderer staatlicher Behörden in Erfahrung, welche Personen für eine IM-Tätigkeit eventuell in Frage kämen. Da die katholische Kirche eine relativ unabhängige und in sich geschlossene Gruppe innerhalb der DDR-Gesellschaft bildete, war die Staatssicherheit bei der Ermittlung von IM-Kandidaten unter Priestern ganz besonders auf Informationen von anderen Stellen angewiesen. In seiner bereits erwähnten Diplomarbeit schreibt der MfS-Offizier Klingebiel daher:

²³² Richtlinie 1/79, zit. nach ebd., S. 339f.

²³³ Ebd., S. 341.

²³⁴ Ebd.

²³⁵ Vgl. Kap. 1.5.

„Als ein bewährtes Mittel bei der Schaffung von Voraussetzungen für die Gewinnung von katholischen Würdenträgern zur inoffiziellen Mitarbeit durch unser Organ ist das enge und zielstrebige Zusammenwirken mit der Abteilung Innere Angelegenheiten des Rates des Kreises – dem Mitarbeiter für Kirchenfragen – einzuschätzen. Die inoffizielle Einbindung des Mitarbeiters für Kirchenfragen beim Rat des Kreises an das MfS und die sich daraus für unser Organ ergebenden Möglichkeiten für die Aufklärung der oder des operativ interessierenden Würdenträger(s) bot bisher günstige Voraussetzungen, um operative Anknüpfungspunkte zu erarbeiten oder die spätere Kontaktierung vorzubereiten.“²³⁶

Alle personenbezogenen Erkenntnisse, die im Vorfeld einer Werbung ermittelt werden konnten, sammelte man in einer so genannten „Vorlaufakte“²³⁷. Diese IM-Vorläufe beinhalteten Dokumente, die in der Regel einen Zeitraum von mehreren Monaten, teilweise auch von Jahren abdeckten. Grund für die lange Vorbereitung der Kontaktierung war die ausführliche Überprüfung der IM-Kandidaten. Vielfach scheiterten nämlich Werbungen an einer Fehleinschätzung der Kandidaten, zudem ließen die „Leistungen“ und die „Motivation“ der IM oft zu wünschen übrig.²³⁸ Diese Erfahrungen führten Anfang der 1970er Jahre zu einem internen Strategiewechsel mit dem Ziel, „das breit angelegte IM-System auf ein System besonders qualifizierter inoffizieller Mitarbeiter“²³⁹ umzustellen. Immer wieder schärfte auch Erich Mielke seinen Mitarbeitern ein, dass „nur solche Kandidaten als IM geworben werden, die entsprechend den Kriterien meiner Richtlinie 1/79 auch nachweislich dafür geeignet sind“²⁴⁰. Daher wurden die für eine inoffizielle Mitarbeit in den Blick genommenen Personen genauestens ausspioniert. In der Richtlinie 1/79 findet sich ein ganzer Katalog von zu erarbeitenden Informationen, darunter beispielsweise der Lebensweg und die momentane Lebenssituation des Kandidaten, sein Charakter und seine persönlichen Vorlieben, das berufliche und private Umfeld sowie die politischen und religiösen Überzeugungen.²⁴¹ Bei Priestern, die als IM geworben werden sollten, galt es zudem noch weitere Nachforschungen anzustellen. So notiert der Stasi-Offizier Bernhard Klingebiel, dass „die Kenntnis von Höhepunkten im persönlichen Leben wie Priesterweihe, Namenstag (Geburtstag wird nicht gefeiert), Ernennung

²³⁶ KLINGEBIEL: Spezifische Anforderungen und Erfahrungen bei der Gewinnung von inoffiziellen Mitarbeitern aus Kreisen der katholischen Würdenträger, S. 21.

²³⁷ Zu den IM-Vorläufen vgl. auch MÜLLER-ENBERGS: Inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit. Teil 1, S. 34off.

²³⁸ Vgl. hierzu ebd., S. 92ff.

²³⁹ Ebd., S. 98.

²⁴⁰ Zit. nach ebd., S. 99.

²⁴¹ Vgl. ebd., S. 342f.

zum Pfarrer und deren geschickte Nutzung [...] geeignete Möglichkeiten für eine Kontaktierung [bieten]²⁴². Waren die erforderlichen Angaben ermittelt und der Kandidat auf seine „Tauglichkeit“ überprüft, konnte die zweite Phase im Rekrutierungsprozess einsetzen.

3.1.2 *Disposition zur Kollaboration*

Ehe wir uns jedoch mit dieser zweiten Stufe – also der Kontaktierung – befassen, sei noch eine Frage beantwortet, die unmittelbar mit der Auswahl der IM-Kandidaten in Zusammenhang steht: Gab es Personen, die dafür prädestiniert waren, Informant zu werden? Kann man bei einigen DDR-Bürgern von einer Disposition zur Kollaboration sprechen?

Schaut man in die Statistiken, so stellt man fest, dass in der Regel Männer dem Anforderungsprofil der Stasi entsprachen. Etwa 90 Prozent aller IM waren männlich, die meisten von ihnen zwischen 25 und 40 Jahren alt.²⁴³ Wegen der enormen Zahl ist es jedoch nicht möglich, das Bild eines typischen IM-Kandidaten zu zeichnen. Unter ihnen gab es überzeugte Systemträger, opportunistische Karrieristen und verängstigte Befehlsempfänger. Aufgrund welcher „Persönlichkeitsqualitäten“ ein IM-Kandidat letztlich in das Blickfeld der Stasi-Strategen rückte, variierte von Fall zu Fall. Nichtsdestotrotz traten bei der Auswahl neuer Informanten bestimmte Muster immer wieder auf. Was einen DDR-Bürger anfällig für die Kollaboration mit der Stasi machte, waren vor allem zwei Gründe:

Als erster ist die politische Überzeugung zu nennen. War bekannt, dass ein IM-Kandidat die Staatsideologie der DDR teilte und sich aktiv am Aufbau des „real existierenden Sozialismus“ beteiligen wollte, so kam er schnell in die engere Auswahl. Allerdings durfte die Staatstreue auch nicht zu offen zur Schau gestellt werden. War ein IM in spe in seinem privaten und beruflichen Umfeld als SED-Anhänger bekannt, so standen die Chancen schlecht, dass er in „feindlich-negative“ Gruppen eindringen konnte. Er wäre zu schnell verdächtigt worden, für die Stasi zu arbeiten, und hätte keine wertvollen Informationen beschaffen können. Daher

²⁴² KLINGEBIEL: Spezifische Anforderungen und Erfahrungen bei der Gewinnung von inoffiziellen Mitarbeitern aus Kreisen der katholischen Würdenträger, S. 23.

²⁴³ Zu diesen Zahlen vgl. KERZ-RÜHLING, PLÄNKERS: Verräter oder Verführte, S. 14.

sollten Parteigenossen nach Möglichkeit nicht als IM rekrutiert werden, was aber – so Jens Gieseke – nicht immer befolgt wurde: „Trotz aller Mahnungen, SED-Mitglieder nur in Ausnahmen zu werben, stellten sie auch in den siebziger und achtziger Jahren ein Drittel der IM. In diesen Kreisen kamen die Werber der Staatsicherheit leichter zum Zug, und das wußten sie auch.“²⁴⁴

Neben der Loyalität lässt sich aber noch eine weitere typische Disposition zur Kollaboration entdecken: Gab es bei einem Kandidaten eine „Achillesferse“, also eine Schwachstelle, so wurde sie von der Stasi oft schamlos ausgenutzt. Im IM-Vorgang „Monstranz“ findet sich zum Beispiel folgende aufschlussreiche Notiz: „Die kleinen menschlichen Schwächen des Pfarrers können und müssen in diesem Zusammenhang im Interesse unseres Organs [= MfS; G.B.] genutzt werden.“²⁴⁵ Wussten die MfS-Mitarbeiter etwa davon, dass jemand unmoralisch gehandelt hatte, so versuchten sie ihn damit unter Druck zu setzen. War bekannt, dass ein potentieller IM-Kandidat in einer Notsituation steckte, so wurde ihm geholfen – natürlich mit der Erwartung einer Gegenleistung. Zu diesen Notsituationen konnten akute finanzielle Engpässe, aber auch existentielle Lebenskrisen zählen. Ingrid Kerz-Rühling und Tomas Plänklers haben zum Beispiel folgende Beobachtung gemacht: „Insbesondere den IM, die als Kinder Liebe vermißt hatten, gab das Angesprochenwerden durch die Stasi das Gefühl, gebraucht und geschätzt zu werden.“²⁴⁶ Anknüpfungspunkte – oder besser: Angriffsflächen – für die Stasi boten aber auch schon bestimmte materielle oder geistige Interessen des Kandidaten:

„Um die möglichst schriftliche Verpflichtung des IM-Kandidaten zu erringen, hatte der Führungsoffizier nach Anknüpfungspunkten, und zwar im ideellen, leiblichen und seelischen Bereich zu fahnden: Wer vom unbedingten Machterhalt des SED-Staates überzeugt war, wurde vom MfS-Offizier aufgefordert, seine politischen Einstellungen praktisch zu beweisen. Wer in der geschlossenen DDR-Gesellschaft persönlich weiterkommen wollte, wurde gefragt, ob er für administrative Unterstützungen die IM-Tätigkeit billigend ‚in Kauf nahm‘. Wer eine gesetzliche oder moralische Norm übertreten hatte, dem flößte der MfS-Offizier so viel Angst vor den möglichen Folgen ein, dass er die verdeckte Zusammenarbeit als das ‚kleinere Übel‘ ansah.“²⁴⁷

²⁴⁴ GIESEKE: Der Mielke-Konzern, S. 123.

²⁴⁵ „Monstranz“, Teil I, S. 93.

²⁴⁶ KERZ-RÜHLING, PLÄNKERS: Verräter oder Verführte, S. 129.

²⁴⁷ WANITSCHKE: „Anwerben“ oder „Zersetzen“, S. 84.

Gerade das Aufdecken dieser Schwachstellen war ein Hauptanliegen des umfassenden Auswahlverfahrens. Ehe man den Kandidaten direkt kontaktierte, wollte die Stasi bereits so viel wie möglich über seine „Achillesfersen“ in Erfahrung gebracht haben, hierzu zählte auch das Sammeln von „kompromittierendem Material“²⁴⁸. Mit Hilfe dieser Informationen konnte der zuständige Offizier den IM-Kandidaten in die Ecke drängen oder auf seine Seite ziehen – je nachdem, was aus Sicht des MfS mehr Erfolg versprach.

3.1.3 Kontaktierung

Einer der wichtigsten und gleichzeitig heikelsten Momente bei der Gewinnung neuer IM war der erste persönliche Kontakt zwischen dem MfS-Offizier und dem Kandidaten. Oft entschied sich schon bei der ersten Begegnung, ob sich hieraus eine langfristige Zusammenarbeit ergeben würde oder nicht. Diese Kontaktgespräche sind gewöhnlich sorgfältig in den IM-Akten dokumentiert und zählen zu den aussagekräftigsten Quellen für die Analyse und Beurteilung von IM-Fällen.

Laut der Richtlinie 1/79 gab es drei Wege, um mit der Zielperson in Kontakt zu treten: erstens konnte der Stasi-Offizier den Kandidaten direkt ansprechen, als zweite Möglichkeit galt das „Schaffen von Einflüssen und Umständen, durch die der Kandidat zur selbstständigen Kontaktaufnahme mit dem MfS veranlasst wird“²⁴⁹; die dritte und am häufigsten angewandte Methode war jedoch das Erfinden einer „Legende“, also eines Vorwands, unter dem der IM-Kandidat entweder zu einem Gespräch mit einem MfS-Mitarbeiter bestellt oder zu Hause bzw. am Arbeitsplatz aufgesucht wurde.²⁵⁰ Die Legendierung bot den Vorteil, dass die Staatssicherheit nichts von ihrem eigentlichen Ansinnen preisgeben musste, sondern sich teilweise sogar als Hilfestellerin aufspielen konnte – ohne dass der IM-Kandidat dieses „abge-

²⁴⁸ Vgl. hierzu die Richtlinie 1/79, abgedruckt in MÜLLER-ENBERGS: Inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit. Teil 1, S. 348f.

²⁴⁹ Vgl. ebd., S. 344.

²⁵⁰ In dem Wörterbuch der Staatssicherheit (SUCKUT: Wörterbuch der Staatssicherheit, S. 233) findet sich unter dem Stichwort „Legende, operative“ folgende Definition: „[G]laubhafter Vorwand, durch den Personen der operativen Arbeit über die wahren Ziele und Absichten des MfS getäuscht werden, um sie dadurch zur Preisgabe/Übermittlung bestimmter operativ benötigter Informationen zu bewegen oder sie zu den für die Lösung operativer Aufgaben erforderlichen Verhaltensweisen zu veranlassen und dabei gleichzeitig die Konspiration und Geheimhaltung der eingesetzten operativen Kräfte, Mittel und Methoden des MfS zu gewährleisten.“

kartete Spiel“ durchschaute. Zur Tarnung berief sich das MfS gerne auf seine Zuständigkeit als Ermittlungsorgan in Strafrechtsprozessen, gelegentlich kamen ihm auch seine Befugnisse in Bauangelegenheiten zugute. Fünf Beispiele von katholischen Priestern sollen diese Taktik illustrieren:

1) IM-Vorlauf „Sorger“ wurde Anfang der 1980er Jahre vom MfS kontaktiert. Aufgrund seiner Tätigkeit als Gefangenenseelsorger des Bistums Dresden-Meißen waren die Gespräche mit der Stasi kaum zu vermeiden – man bedenke zum Beispiel, dass sich auch das Gefängnis in Bautzen auf dem Bistumsgebiet befand. Mittels der Legende „Gefangenenseelsorge“ wollte sich die Staatssicherheit mit dem Pfarrer aber nicht nur über „negative Momente, die bei der Betreuung der Gefangenen auftreten“²⁵¹, austauschen, sondern vor allem Interna der katholischen Kirche in Erfahrung bringen. In der Vorbereitung des Treffens mit „Sorger“ notierte der zuständige MfS-Offizier dementsprechend:

„Treff wurde telef. festgelegt. Es stehen folgende Probleme:

- 1) ausführliches Gespräch mit dem IM-VL, um das Vertrauensverhältnis auszubauen und sich gegenseitig näher kennen zu lernen,
- 2) prüfen inwieweit der IM-VL bereit ist aufbauend auf der Legende – Gefangenenseelsorge – auch über innerkirchliche Probleme zu berichten [...],
- 3) ansprechen von Personalfragen im Bistum Dresden-Meißen [...].“²⁵²

2) Anlass für die Kontaktaufnahme mit IM „Karl-Heinz“²⁵³, einem Priester aus dem Bezirk Cottbus, waren Proteste, die 1976 bei der Jugendwallfahrt nach Neuzelle zum Ausdruck gebracht wurden. Im Rahmen dieser Wallfahrt hatten nämlich katholische Jugendliche ein Kabarett aufgeführt, das scheinbar den Unmut der politischen Führung auf sich zog. Die Stasi war allerdings nicht primär an der Aufklärung dieser Proteste interessiert, sondern nutzte sie als Vorwand, um mit dem Kandidaten „Karl-Heinz“ in Kontakt zu treten. Der Plan ging auf, da sich „Karl-Heinz“ zu weiteren Gesprächen bereit erklärte.

3) Auch in anderen Fällen nutzte die Stasi ihre in der Strafprozessordnung der DDR festgelegte Rolle als offizielles Ermittlungsorgan aus, um Priester zu kontaktieren. IM-Vorlauf „Benjamin“, beispielsweise, wurde von MfS-Offizieren angesprochen,

²⁵¹ „Sorger“, S. 55.

²⁵² Ebd., S. 54.

²⁵³ „Karl-Heinz“, S. 19f.

weil aus seiner Kirche drei Altarleuchter entwendet wurden.²⁵⁴ Die Stasi-Mitarbeiter gaben sich jedoch als solche nicht zu erkennen: „Gegenüber dem [„Benjamin“; G.B.] wiesen wir uns nicht aus. Er ist der Annahme, daß wir Mitarbeiter der Abt. K [= Kriminalpolizei; G.B.] Berlin und Frankfurt/O. sind.“ Eine inoffizielle Zusammenarbeit mit „Benjamin“ kam allerdings nie zustande, eine vorzeitige Pensionierung und ein damit verbundener Wohnungswechsel des Pfarrers durchkreuzten den Plan der MfS-Offiziere. Denn so hatten sie keine Möglichkeit mehr, über den Vorwand Altarleuchter „Benjamin“ auszuhorchen. Im Abschlussbericht des IM-Vorlauf heißt es kurz und knapp: „Kontakt bestand legendiert. Mit Wohnungswechsel des IM-Vorlauf ist Legende hinfällig.“²⁵⁵

4) IM „Wagner“ kam im Zuge von kirchlichen Bauvorhaben in Kontakt mit dem MfS. Ähnlich wie im Falle von IM-VL „Benjamin“, wusste auch er nicht, dass einer seiner Gesprächspartner für die Staatssicherheit arbeitete. MfS-Offizier Schulz notierte in seinem Bericht über das erste Treffen mit dem Pfarrer:

„Nach vorheriger Vereinbarung mit dem Genossen Nackel, Abteilungsleiter für Innere Angelegenheiten beim Rat des Kreises Aue, wurde gemeinsam mit ihm am 31.1.1957 eine Aussprache mit Pfarrer [„Wagner“; G.B.] durchgeführt. Ich wurde als Mitarbeiter des Rates des Bezirkes vorgestellt. Als Vorwand für die Aussprache diente das Gesuch [„Wagners“; G.B.] um Bau von Treppenstufen für den Kirchenraum.“²⁵⁶

Ein weiteres Detail dieses Berichtes ist erwähnenswert. „Wagner“ zeigte sich verwundert ob der guten Kenntnisse, die Schulz über kirchliche Interna besaß. Vielleicht ahnte der Pfarrer gar, dass sein Gegenüber sein Geld nicht beim Rat des Bezirkes, sondern beim MfS verdiente. Leutnant Schulz verstand es aber, sich geschickt aus dieser Situation herauszuwinden und „Wagners“ Zweifel zu zerstreuen, indem er sagte, „daß man sich zwangsläufig durch die ständige Berührung mit Pfarrern usw. diese Erfahrungen aneignet“²⁵⁷. Der katholische Geistliche wurde schließlich ein „wertvoller“ IM, über elf Jahre blieb er der Staatssicherheit treu. Für Leutnant Schulz hatte sich dies bereits bei der ersten Begegnung mit „Wagner“ angedeutet. Er sah in dem Pfarrer sofort einen viel versprechenden IM-Kandidaten und führte hierfür zwei Gründe an: „[„Wagner“; G.B.] hat das Bestreben, einen

²⁵⁴ Vgl. „Benjamin“, S. 11+47f.

²⁵⁵ Ebd., S. 152.

²⁵⁶ „Wagner“, Teil I, S. 21.

²⁵⁷ Ebd.

guten Kontakt mit den staatlichen Stellen zu halten, einerseits weil er dadurch bestimmte Vorteile hatte und sich noch weitere erhofft und andererseits weil ihm meiner Meinung nach der Kontakt auch persönlich am Herzen liegt. [...] Perspektiven für eine weitere Zusammenarbeit mit dem MfS sind ohne weiteres gegeben.“²⁵⁸

5) Im Falle des IM „Monstranz“ hat sich die Stasi sogar einer doppelten Legende bedient. Zwei Jugendliche aus der Gemeinde von „Monstranz“ hatten eine Straftat begangen, mit deren Aufklärung das MfS betraut wurde. Im Zuge der Ermittlungen in dem OV „Adresse“ wurde der Pfarrer um ein Treffen mit einem Mitarbeiter des MfS und einem Vertreter des Rates des Bezirkes gebeten, das im März 1983 im Pfarrhaus stattfand. „Monstranz“ war vermutlich nicht bewusst, einem Mitarbeiter der Stasi gegenüber zu sitzen, denn aus einer Randnotiz in dem Bericht des zuständigen MfS-Offiziers – es handelte sich um den bereits erwähnten Bernhard Klingebiel – geht hervor, dass dem Pfarrer weder der richtige Name noch die Stasi-Zugehörigkeit seines Gegenübers mitgeteilt wurde.²⁵⁹ Trotzdem ging die Strategie des MfS, den Pfarrer über die Legende „Ermittlungen in einem Strafrechtsverfahren“ in ein persönliches Gespräch zu verwickeln, nicht ganz auf. „Monstranz“ nämlich holte sich – so wie es in den kirchlichen Richtlinien vorgeschrieben war – Unterstützung für die Unterredung mit den staatlichen Ermittlungsorganen. Klingebiel notierte anschließend in seinem Bericht: „Da es sich um Probleme mit Jugendlichen handelte, zog Pfarrer [...] seine Jugendlehrerin zur Beratung hinzu. Die Anwesenheit der Frau [...] muß als Rückversicherungsmaßnahme eingeschätzt werden, denn es ist in der kath. Kirche üblich, die gleiche Personenzahl anwesend sein zu lassen, wie Vertreter der staatlichen Organe anwesend sind.“²⁶⁰ Gemäß der Darstellung im MfS-Report erklärte sich „Monstranz“ im Verlauf dieses ersten Kontaktgesprächs allerdings zu weiteren Treffen in vergleichbaren Fällen bereit – er ahnte ja auch allem Anschein nach nichts davon, auf wen oder was er sich da eingelassen hatte. Diese „Erfolgsmeldung“ wurde von Klingebiel wie folgt festgehalten:

„Der Pfarrer äußerte sich sehr befriedigt darüber, daß er in solcher Form das Vertrauen staatlicher Organe genießt, und ersuchte darum auch künftig derartig zu verfahren. Augenscheinlich ist ihm nicht daran gelegen, daß der Sachverhalt betreffs der Jugendlichen im Ort publiziert wird, da er dann größere Diskussionen erwarten würde. Ihm wurde dies-

²⁵⁸ Ebd., S. 22.

²⁵⁹ Vgl. „Monstranz“, S. 92.

²⁶⁰ Ebd., S. 90.

bezüglich angetragen, daß dies ganz in seiner Macht liegt, denn auch der Staat hat in diesem Zusammenhang Humanität bewiesen, die es künftig zu rechtfertigen gilt.²⁶¹

In dem letzten Satz dieser Aktennotiz kommt eine ausgeklügelte Taktik des MfS-Mitarbeiters zum Vorschein. Nichts ahnend wird der IM-Kandidat in ein Abhängigkeitsverhältnis verstrickt; für die „Humanität“, die die staatlichen Ermittlungsorgane gegenüber den Jugendlichen gezeigt haben, wird vom Pfarrer in Zukunft eine Gegenleistung erwartet.

Damit aber nicht genug: Um „Monstranz“ noch enger an das MfS zu binden, wurde eine zweite Legende ins Spiel gebracht. Bei einem erneuten Treffen im Zuge der Ermittlungen im OV „Adresse“, in diesem Fall aber nur zwischen dem Pfarrer und dem MfS-Offizier, wurde von Klingebiel eingestreut, dass seines Wissens eine im Gemeindebesitz befindliche Monstranz nicht ausreichend gesichert sei. Laut IM-Akte reagierte der Pfarrer auf die angebotene Hilfestellung erfreut:

„Dem Kandidaten wurde in diesem Zusammenhang versichert, dass Unterzeichnender [= Klingebiel; G.B.] ihm Vorschläge unterbreiten wird, sämtliche wertvollen Gegenstände, die sich im Besitz der Kirche befinden, noch besser als bisher sichern zu können. Dieses Angebot wurde dankend vom Kandidaten angenommen und wird eine Grundlage für eine weitere Zusammenkunft mit dem Kandidaten sein.“²⁶²

Mit dieser zweiten Legende wurde demzufolge ein Doppeltes erreicht: Zum einen konnten unter dem Vorwand, die wertvollen Kultgegenstände zu sichern, weitere Treffen mit dem Pfarrer arrangiert werden; zum anderen – und dies war für die Stasi noch wichtiger – war „Monstranz“ seinem ihm unbekanntem Gegenüber dankbar, er fasste womöglich sogar Vertrauen. Mit Hilfe der beiden Legenden – „Ermittlungen in einem Strafrechtsverfahren“ und „Monstranz/Kultgegenstände“ – ging der von Klingebiel ausgearbeitete Plan auf: „Die beiden vorgenannten Themenkomplexe sind vorrangig dazu zu nutzen, daß der Kandidat Vertrauen zu den Sicherheitsorganen gewinnt, ohne davon seinen Vorgesetzten zu berichten.“²⁶³

²⁶¹ Ebd., S. 92.

²⁶² Ebd., S. 99.

²⁶³ Ebd., S. 94.

3.1.4 Verpflichtung

Sind die ersten Kontaktgespräche „erfolgreich“ verlaufen – aus Sicht der Stasi bedeutete das vor allem, dass sich der IM-Kandidat zu weiteren konspirativen Treffen bereit erklärt hatte –, dann bereitete der Führungsoffizier in der Regel einen „Vorschlag zur Werbung“ vor. Dieses Dossier wurde dem Leiter der jeweiligen MfS-Dienst Einheit vorgelegt und musste von diesem genehmigt werden.²⁶⁴ Ein Musterbeispiel für einen solchen Werbungsvorschlag findet sich als Anhang in der schon mehrfach zitierten Diplomarbeit von Bernhard Klingebiel. Allein der Umfang von 23 Seiten macht deutlich, wie genau die Verpflichtung des IM-Vorlaufs geplant wurde. Ohne diesen konkreten Fall hier genauer behandeln zu wollen, sollen zumindest die einzelnen Themenschwerpunkte des Dossiers aufgelistet werden. Sie bieten einen Einblick in den Aufbau von Werbungsvorschlägen, wie sie zu Tausenden vom MfS fabriziert wurden. Folgende Aspekte wurden in dem Bericht abgehandelt:²⁶⁵

- Bekanntwerden der Person
- Begründung des Vorschlages zur Werbung
- Alles zur Person
- Politische Entwicklung
- Die gegenwärtigen Lebensbedingungen
- Äußeres Erscheinungsbild
- Motivationen und Charaktereigenschaften
- Perspektive
- Plan der Verpflichtung

Das Ausmaß der gesammelten Informationen unterstreicht erneut, mit welchem Zeitaufwand die Stasi die Gewinnung neuer inoffizieller Mitarbeiter vorbereitete. „Sofortwerbungen“ – also die Rekrutierung beim ersten Kontakt – waren eindeutig eine Ausnahmeerscheinung.²⁶⁶ Ebenso wurde „Selbstanbietern“, die von sich aus das MfS kontaktierten, um inoffiziell mitzuarbeiten, mit Skepsis begegnet. „Sie hatten

²⁶⁴ Vgl. hierzu MÜLLER-ENBERGS: Inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit. Teil 1, S. 103f.

²⁶⁵ Vgl. KLINGEBIEL: Spezifische Anforderungen und Erfahrungen bei der Gewinnung von inoffiziellen Mitarbeitern aus Kreisen der katholischen Würdenträger, S. 170f.

²⁶⁶ Vgl. MÜLLER-ENBERGS: Inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit. Teil 1, S. 104.

zwar Informationen zu erbringen, aber keine zu erhalten; erst nach längerer ‚Zusammenarbeit‘ konnte ihre ‚Beförderung‘ zum IM in Erwägung gezogen werden²⁶⁷. Wurde der Werbungsvorschlag genehmigt, so konnte die eigentliche Verpflichtung des IM-Kandidaten vollzogen werden. Diese Anwerbung – so die MfS-Richtlinie 21 von 1952 – „darf nicht abstrakt und formal durchgeführt werden und muß fast wie ein Kunstwerk in der Arbeit betrachtet werden“²⁶⁸; Richtlinie 1/79 bezeichnete die Werbung daher auch als „Höhepunkt im Gewinnungsprozeß“²⁶⁹ und forderte, dass die Verpflichtung neuer IM „in würdiger Weise“²⁷⁰ durchzuführen sei. Außerdem sollte dem neu gewonnen IM nochmals die Wichtigkeit der Konspiration eingeschärft und ein Deckname zugeteilt werden, den er auch selbst vorschlagen konnte. Ebenso zählte die Absprache von Verbindungsmöglichkeiten, etwa der Austausch von Telefonnummern, zu den klassischen Bestandteilen einer Anwerbung.

Letztlich gab es jedoch im Ablauf von Werbungsgesprächen auch immer wieder große Unterschiede. Dies betraf insbesondere die Formulierung und Unterzeichnung einer „Verpflichtungserklärung“. Die Richtlinie 1/79 räumte diesbezüglich einen gewissen Spielraum ein: „Die Art und Weise der Verpflichtung ist in Abhängigkeit von der Spezifik des Gewinnungsverlaufs und der Persönlichkeit des Kandidaten zu gestalten und in schriftlicher, in Ausnahme auch in mündlicher Form zu fassen.“ Gerade bei Priestern bildete diese Ausnahme die Regel. In den meisten Fällen wurde auf die schriftliche Verpflichtung verzichtet, um – wie es bei Bernhard Klingebiel heißt – „unkalkulierbare Reaktionen“²⁷¹ zu vermeiden. Wie unterschiedlich die Verpflichtungen von Priestern ablaufen konnten, sei anhand von vier Beispielen illustriert:

1) Der IM-Vorlauf „Sorger“ – ein Priester aus dem Bistum Dresden-Meißen – wurde der Stasi Ende der 1970er Jahre bekannt, weil er zu diesem Zeitpunkt die Gefangenseelsorge im Bistum übernahm. Außerdem gab IM „Sorbe“, ebenfalls ein Priester, dem MfS den Hinweis, dass sich sein Mitbruder für eine inoffizielle Zusammenarbeit eignen würde. Wie es bei katholischen Geistlichen üblich war,

²⁶⁷ Ebd., S. 92. – Zum Thema „Selbstanbieter“ vgl. auch ebd., S. 173f.

²⁶⁸ Zit. nach ebd., S. 171.

²⁶⁹ Zit. nach ebd., S. 347.

²⁷⁰ Zit. nach ebd., S. 349.

²⁷¹ KLINGEBIEL: Spezifische Anforderungen und Erfahrungen bei der Gewinnung von inoffiziellen Mitarbeitern aus Kreisen der katholischen Würdenträger, S. 79.

verzichtete das MfS bei „Sorger“ auf eine schriftliche Verpflichtung. Stattdessen begnügte es sich damit, den IM-Kandidaten bei regelmäßigen Treffen „abzuschöpfen“. Unter dem Begriff „Abschöpfung“ verstand die Staatssicherheit eine bestimmte Form der systematischen Gesprächsführung „zur gezielten Ausnutzung des Wissens, der Kenntnisse und Möglichkeiten anderer Personen zur Informationsgewinnung“²⁷². Entsprechend heißt es in der IM-Akte von „Sorger“:

„Auf der Grundlage der bisherigen Erkenntnisse aus der Zusammenarbeit mit Amtsträgern der katholischen Kirche wird mit dem IM-VL kein Werbungsgespräch über eine inoffizielle Zusammenarbeit geführt und es erfolgt keine schriftliche Verpflichtung. Es ist vorgesehen mit dem IM-VL regelmäßige Gespräche zu führen mit dem Ziel,

1. ihn allseitig abzuschöpfen und
2. entsprechend seiner Möglichkeiten Einfluß auf Kleriker zu nehmen und dabei die Kirchenpolitik unserer Partei und Regierung mit zu verwirklichen.“²⁷³

Solche „Abschöpfungen“ bildeten die Mehrheit der IM-Fälle unter Priestern. Dies bedeutete jedoch nicht, dass der katholische Geistliche nicht darum wusste, einem Vertreter des MfS gegenüber zu sitzen.²⁷⁴ Anders als einem „fiktiven“²⁷⁵ war einem „abgeschöpften“ IM durchaus klar, dass die Informationen, die er preisgab, in den Händen des DDR-Geheimdienstes landen würden. Somit ist das Nicht-Vorliegen einer schriftlichen Verpflichtungserklärung noch kein Unschuldserweis, auch „Abschöpfungen“ konnten schwerwiegende Folgen nach sich ziehen.²⁷⁶

2) Ähnlich wie bei „Sorger“ wurde auch bei „Monstranz“ – auf den bereits im Zusammenhang mit dem Thema „Legendierung“²⁷⁷ eingegangen wurde – auf eine schriftliche Verpflichtung verzichtet, auch er fällt somit unter die Rubrik „Abschöpfung“. Seine Akte ist dennoch aufschlussreich, weil ihr noch weitere Details zum typischen Verlauf einer Verpflichtung zu entnehmen sind:

²⁷² Vgl. SUCKUT: Das Wörterbuch der Staatssicherheit, S. 37.

²⁷³ „Sorger“, S. 71.

²⁷⁴ Somit schließe ich mich der Definition von »Abschöpfung« an, wie sie auch in der von den ostdeutschen Bischöfen eingesetzten Arbeitsgruppe zur Aufarbeitung der MfS-Tätigkeit innerhalb der katholischen Kirche (vgl. hierzu weiterführend Kap. 3.2.1) zugrunde gelegt wurde. Für die Arbeitsgruppe impliziert der Begriff »Abschöpfung« „das Fehlen einer eigenen Berichterstattung durch die als IM geführten Personen. Gleichwohl wußten letztere um die MfS-Zugehörigkeit ihrer Gesprächspartner, die Kontakte waren mithin nicht »fiktiv«.“ (SCHÄFER: „Inoffizielle Mitarbeiter“ und „Zusammenarbeit“, S. 54, Anm. 17.)

²⁷⁵ Vgl. hierzu Kap. 3.2.1.

²⁷⁶ Zur Bewertung der „Abschöpfungen“ vgl. auch Kap. 3.5.

²⁷⁷ Vgl. Kap. 3.1.3.

„Zum Abschluß des Gesprächs sollen mit dem Kandidaten Fragen des Verbindungswesens behandelt werden, um ihn auch diesbezüglich in die konspirative Arbeit einzubeziehen. Es ist geplant dem Kandidaten die konspirative Dienstnummer sowie die Privatnummer des Mitarbeiters mitzuteilen. Um allen Eventualitäten vorzubeugen soll dem Kandidaten als Losungswort zur Verbindungsaufnahme die Nennung der Bezeichnung Monstranz vorgeschlagen werden.“²⁷⁸

In diesem Auszug aus dem Vorschlag zur Verpflichtung von „Monstranz“ bestätigt sich, dass die Absprache von Verbindungsmöglichkeiten ein wichtiger Bestandteil einer Verpflichtung war, ebenso zählte – auch darauf wurde bereits oben verwiesen – die Absprache eines Decknamens dazu.

3) Gelegentlich wurde die Werbung eines Priesters auch per Handschlag vollzogen, was sich am IM-Vorgang „Frank“ exemplifizieren lässt:

„Der Kandidat erklärte sich im Laufe der Zusammenarbeit bereit, dem MfS mit Rat und Tat zu helfen. [...] Zwischen dem Kandidaten und dem Mitarbeiter Lnt. Jakel wurde ein sogenanntes ‚gentleman agreement‘ geschlossen, und der Kandidat verpflichtete sich mit Handschlag, seiner Kirchenleitung keine Mitteilung über die Gespräche mit dem MfS zu machen.“²⁷⁹

Diese Form des „Gentlemen’s Agreement“ sollte eine gewisse Verbindlichkeit gegenüber dem MfS gewährleisten, allerdings ist der Handschlag kein hinreichender Beleg dafür, dass die inoffizielle Zusammenarbeit mit der Stasi besonders eng war. Eher lag es im Ermessen des jeweiligen MfS-Offiziers, ob er die Werbung mit einem Handschlag besiegelte oder nicht. Es ist davon auszugehen, dass in den meisten Fällen dem Priester kaum bewusst war, dass sein Handschlag als offizielle Verpflichtungserklärung gewertet wurde.

4) In manchen Fällen war den Priestern jedoch sehr wohl klar, dass sie sich zu einer Kollaboration mit der Staatssicherheit bereit erklärten – die Rede ist von den Priester-IM, die eine schriftliche Verpflichtungserklärung abgaben. Beispiele hierfür lassen sich aber nur für die 1950er Jahre finden,²⁸⁰ danach nahm das MfS von dieser Praxis Abstand. Es ist zudem auffällig, dass solche schriftlichen Verpflichtungen in

²⁷⁸ „Monstranz“, S. 193.

²⁷⁹ „Frank“, Teil I, S. 99. Weitere Verpflichtungen per Handschlag finden sich beispielsweise in den IM-Vorgängen „Stern“ (S. 10), „Michael“ (S. 166ff.) und „Mönch“ (S. 20f.).

²⁸⁰ Vgl. die IM-Vorgänge „Marduk“ (S. 22), „Meyerbeer“ (S. 31), „Gustav“ (Teil I, S. 65) und „Petrus“ (Teil I, S. 14).

der Regel mit Erpressungen einhergingen, also meist nur unter Druck abgegeben und vom MfS-Offizier diktiert wurden. Im Falle des GI „Gerold“, einem katholischen Geistlichen aus dem Bezirk Schwerin, kann man zwar nicht von Erpressung sprechen, aber auch aus seiner MfS-Akte geht hervor, dass auf ihn ein gewisser Zwang ausgeübt wurde:

„Um die Gewähr der Schweigsamkeit und Sicherheit zu haben, müssten wir uns schriftlich verpflichten. Gerold war bereit trotzdem er zum Ausdruck brachte, daß ein katholischer Pastor die Schweigsamkeit als eine Selbstverständlichkeit ist [sic]. Beim Schreiben der Verpflichtung brachte Gerold erst in Erfahrung, daß er mit einem Offizier der Staatssicherheit zu tun hatte, und hörte beim vorletzten Satz auf zu schreiben, schraubte seinen Füllhalter zu und sagte, er brauchte hierzu noch einige Erklärungen. Gerold sprach von einem gewissen Zwang, den er nicht verstände, er sei doch fortschrittlich eingestellt, dann sei es nicht notwendig. Ich [= Lnt. Trabitersch; G.B.] überzeugte ihn von der Notwendigkeit der unbedingten Sicherheit für beide Teile. Nach längerem Zögern schrieb Gerold die Verpflichtung noch vollständig aus.“²⁸¹

Die Erklärung, die „Gerold“ in dieser Zwangslage niederschrieb, trägt folgenden Wortlaut:

„Ich [...] verpflichte mich, mit dem Offizier der Staatssicherheit offen und ehrlich zusammenzuarbeiten. Werde also mir bekannt werdende Tätigkeiten, die auf Spionage oder Sabotage hinführen und zum Schaden unserer Regierung u. unseres Volkes führen, schriftlich geben. Werde mit keinem auch nicht mit meinen nächsten Angehörigen sprechen. Schweigsamkeit ist Voraussetzung für beide Teile. Ich unterschreibe alle Berichte mit meinem Decknamen Gerold.“²⁸²

Die vier vorgestellten Beispiele für eine Verpflichtung eines Priester-IM deuten an, wie unterschiedlich dieser Prozess ablaufen konnte. Es ist allerdings kaum möglich, anhand der Art der Verpflichtung – sei es „Abschöpfung“, Handschlag oder schriftliche Erklärung – Rückschlüsse auf die Schwere der Kollaboration zu ziehen. Hat ein Priester eine Verpflichtung unterschrieben, ist das noch kein Indiz dafür, dass er ein besonders engagierter IM war – im Gegenteil: solche Erklärungen wurden meist nur unter Zwang abgegeben. Das Gros der Priester-IM fällt unter die Rubrik „Abschöpfung“, aber auch innerhalb dieser Gruppe ist eine Differenzierung erforderlich. Es wäre daher unzulässig, jeden „Abschöpfungsvorgang“ automatisch als nicht so

²⁸¹ „Gerold“, Teil II, S. 12.

²⁸² Ebd., Teil I, S. 17.

schwerwiegend einzustufen. In der Tat gab es „abgeschöpfte“ Priester, die sich sehr geschickt darum wandten, dem MfS wertvolle Informationen preiszugeben. Andererseits waren andere „Abschöpfungsvorgänge“ auch weit weniger harmlos, bereitwillig führten Priester geheime Unterredungen mit MfS-Mitarbeitern und ließen sich in dieser scheinbar entspannten Gesprächsatmosphäre Interna aus der katholischen Kirche entlocken.

Abschließend sei erneut darauf verwiesen, dass die Werbung eines Priesters auch fehlschlagen konnte. War ein Geistlicher in das Visier der Stasi geraten, so bedeutete das nicht zwangsläufig, dass er auch verpflichtet werden konnte. Vielmehr gab es die Möglichkeit der Verweigerung, von der beispielsweise „Borsberg“ Gebrauch machte:

„Im Verlaufe der Kontaktgespräche mit dem Kandidaten [= „Borsberg“; G.B.] hat es sich gezeigt, dass er nicht bereit ist, mit unserem Organ inoffiziell zusammenzuarbeiten. Der Kandidat ist kath. Pfarrer und ist nicht bereit, die notwendige Konspiration in der Zusammenarbeit mit uns zu wahren. Außerdem hat er stets vermieden, uns über wirklich interne kirchliche Fragen zu informieren.“²⁸³

3.2 Ein statistischer Einblick

3.2.1 Zur Aussagekraft einer Gesamtstatistik

Wie viele IM gab es unter den katholischen Priestern in der DDR? Wann wurden sie gewonnen – und wie lange waren sie für die Stasi tätig? Gab es Städte oder Regionen mit einer auffallend hohen Quote von Informanten unter Geistlichen? Warum kam die inoffizielle Zusammenarbeit zustande – und wie wurde sie beendet? Diese oder ähnliche Fragen drängen sich auf, wenn man sich mit den konspirativen Kontakten zwischen Priestern und MfS befasst.

Statistiken zu erheben, die auf diese Fragen Antwort geben, ist allerdings ein schwieriges Unterfangen. Bereits der Versuch, eine genaue Gesamtzahl der Priester zu bestimmen, die während der 40jährigen DDR-Geschichte als IM registriert wurden, ist nahezu unmöglich. Dies hängt zum einen damit zusammen, dass von

²⁸³ „Borsberg“, Beiakte, S. 14.

den etwa 62 Kilometern Aktenmaterial in den Archiven der BStU immer noch ein Viertel nicht erschlossen ist;²⁸⁴ zum anderen wurde während der Wirren der Wendezeit ein nicht unerheblicher Teil des Aktenbestandes von MfS-Mitarbeitern vernichtet,²⁸⁵ einige IM-Fälle bleiben daher womöglich für immer im Dunkeln. Was man zumindest versuchen kann, ist, sich der Anzahl der IM-Registrierungen von Priestern anzunähern. Unverzichtbar sind in diesem Zusammenhang die Forschungsergebnisse der „Arbeitsgruppe zur Aufarbeitung der Tätigkeit staatlicher und politischer Organisationen/MfS gegenüber der katholischen Kirche“²⁸⁶. Diese Arbeitsgruppe, die 1993 von den ostdeutschen Bischöfen ins Leben gerufen wurde, hat alle bis 1998 bekannt gewordenen IM-Fälle unter katholischen Geistlichen und Laien zusammengestellt. Anhand dieser Studie lassen sich für die einzelnen MfS-Bezirkserwartungen in etwa folgende Angaben machen:²⁸⁷

MfS-Bezirksverwaltung	Zahl der als IM registrierten Priester
Berlin (inkl. HA V/4 bzw. XX/4) ²⁸⁸	40
Cottbus	0
Dresden ²⁸⁹	20
Erfurt ²⁹⁰	2
Frankfurt/Oder ²⁹¹	1

²⁸⁴ Auf der Grundlage des Achten Tätigkeitsberichts der BStU lassen sich genauerhin folgende Angaben zum Erschließungsgrad der MfS-Akten machen: Von den 24.423 lfd. Meter Unterlagen in der Berliner Zentralstelle sind 15.933 erschlossen (= 65%), in den Außenstellen sind von 38.005 bisher 30.992 lfd. M. erschlossen (= 82%). Vgl. BStU: Achten Tätigkeitsbericht, S. 89, Anhang 6.

²⁸⁵ Der Umfang der Vernichtung beträgt etwa 20 bis 25 Prozent des Gesamtbestandes (vgl. Kap. 0.2).

²⁸⁶ Über die Mitglieder dieser Arbeitsgruppe informieren GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 11, Anm. 1.

²⁸⁷ Bei den Zahlen kann es zu leichten Ungenauigkeiten kommen, da der Studie von Grande/Schäfer in einigen Fällen nicht zweifelsfrei zu entnehmen ist, ob die als IM registrierte Person ein katholischer Geistlicher oder Laie war. Ein weiteres Problem ergibt sich dadurch, dass einige Priester infolge von Orts- bzw. Gemeindefwechseln von mehreren MfS-Bezirksverwaltungen als IM geführt wurden. In dieser Statistik werden diese Priester jeweils nur der Bezirksverwaltung zugeordnet, die zuletzt für sie zuständig war.

²⁸⁸ Es handelt sich hierbei um die IM-Vorgänge „Otto“, „Peter“, „Anton“, „Theodor“, „Norbert“, „Brücke“, „Berg“ (bzw. „Johannes“), „Bernhard“, „Schober“, „Pater“, „Pater“ (2), „Franz“, „Kreuz“, „Alfons“, „Bramlage“, „Görlitz“, „Dominik“, „Cella“, „Herbert“, „Doktor“, „Rose“, „Leipzig“, „Christian“, „Erich“, „Stern“, „Bernstein“, „Freund“, „Horst“, „Kneiper“, „Perle“, „Rudi“, „Theo“, „Bernd“, „Dietrich“, „Meierbeer“ (bzw. „Mayerbeer“), „Paul“, „Pavel“, „Scharf“, „Walter“ und „Willi“ (die genauen Archivsignaturen und kurze Hintergrundinformationen zu den einzelnen Fällen finden sich bei GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 42-60).

²⁸⁹ IM-Vorgänge „Köhler“, „Dom“, „Konstantin“, „Salem“, „Stella“, „Franz“, „Sorbe“, „Witschas“, „Martin“, „Michael“, „Rudolf“, „Sorger“, „Petrus“, „Borsberg“, „Mönch“, „Johannes Tietze“, „Autor“, „Weide“, „Zschachwitz“ und „Grimma“ (vgl. GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 53+65-72).

²⁹⁰ IM-Vorgänge „Monstranz“ und „Berg“ (vgl. GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 72-75).

Gera ²⁹²	1
Halle ²⁹³	9
Karl-Marx-Stadt ²⁹⁴	2
Leipzig ²⁹⁵	1
Magdeburg	0
Neubrandenburg	0
Potsdam ²⁹⁶	2
Rostock	0
Schwerin ²⁹⁷	1
Suhl ²⁹⁸	1
<i>Gesamt</i>	80

Abbildung 3: Anzahl der als IM registrierten Priester gemäß der Studie von Grande/Schäfer

Infolge der Aktenrecherchen für die vorliegende Arbeit konnten – neben den bereits von Grande/Schäfer zusammengestellten – noch weitere sechs IM-Vorgänge ermittelt werden: „Abbé“ (Magdeburg), „Birke“ (Berlin), „Klinger“ (Potsdam), „Peter Schweitzer“ (Karl-Marx-Stadt), „Karl-Heinz“ und ein weiterer IM-Vorgang ohne Decknamen²⁹⁹ (beide Cottbus). Bezieht man diese Fälle in die Statistik von Grande/Schäfer mit ein, so ergibt sich folgendes Bild:

²⁹¹ IM-Vorgang „Marduk“ (vgl. GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S.76).

²⁹² IM-Vorgang „Anton“ (vgl. GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 78).

²⁹³ IM-Vorgänge „Gustav“, „Joppe“, „Gregor Finzenz“, „Pionier“, „Hermann“, „Ignatius“, „Wenzel“, „Peter Schramm“ und „Eisen“ (vgl. GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 78-80).

²⁹⁴ IM-Vorgänge „Gustav“ und „Wagner“ (vgl. Grande, Schäfer: Kirche im Visier, S. 81f.)

²⁹⁵ IM-Vorgang „Frank“ (vgl. GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 83).

²⁹⁶ IM-Vorgänge „Leo“ und „Gärtner“ (vgl. GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 88).

²⁹⁷ Grande/Schäfer erwähnen zwar einen katholischen Priester, der in den 1950er Jahren „abgeschöpft“ wurde, nennen aber keinen konkreten IM-Vorgang (vgl. GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 89). Vermutlich ist damit aber „Gerold“ gemeint.

²⁹⁸ IM-Vorgang „Johannes“ (vgl. GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 91).

²⁹⁹ Künftig: IM [ohne Deckname]

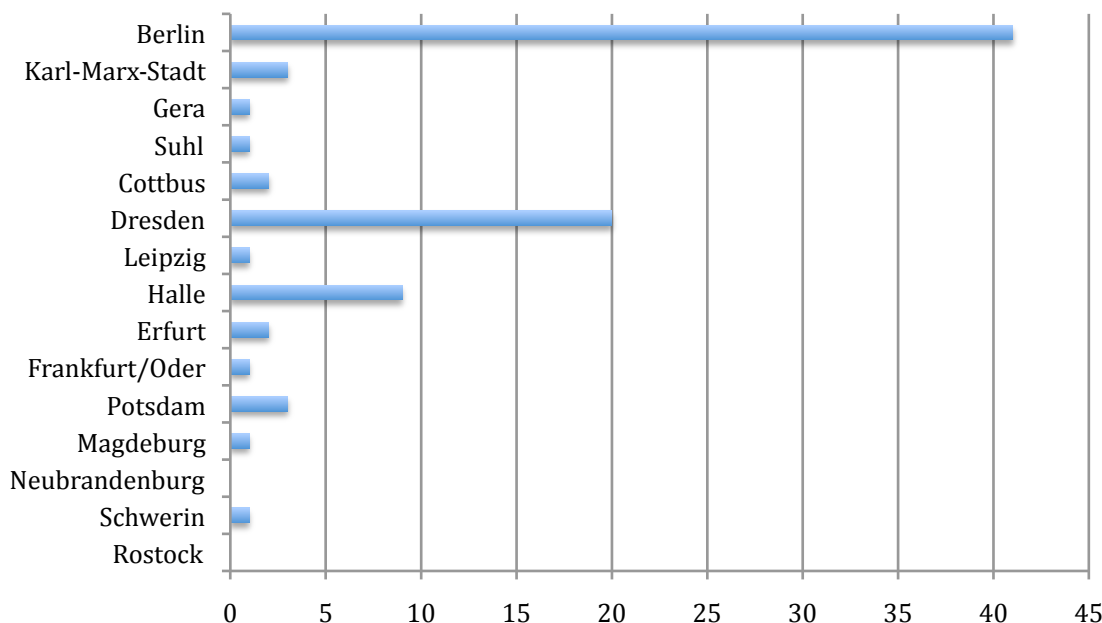


Abbildung 4: Anzahl der bisher bekannt gewordenen IM-Fälle unter Priestern

x-Achse = Anzahl der Priester; y-Achse = Verwaltungsbezirk

Die möglichen Gründe für die starken Schwankungen zwischen den einzelnen Bezirken sollen weiter unten problematisiert werden.³⁰⁰ An dieser Stelle sei zunächst nur die Bedeutung und Aussagekraft der Gesamtzahl der bisher bekannt gewordenen IM-Registrierungen unter katholischen Priestern in den Blick genommen. Um es nochmals zu betonen: Bei der in dieser Arbeit ermittelten Anzahl von 86 IM-Registrierungen handelt es sich nur um einen Annäherungswert. Aufgrund der erwähnten Schwierigkeiten – noch nicht abgeschlossene Aktenerschließung einerseits und Aktenvernichtung andererseits – ist zu erwarten, dass die tatsächliche Summe von IM-Vorgängen bei katholischen Priestern darüber liegt. Mit Blick auf die relativ geringe Zahl von Vorfällen, die erst nach 1998 bekannt wurden, kann man allerdings davon ausgehen, dass der weitaus größte Teil der Kontakte zwischen Priestern und MfS mittlerweile bekannt ist. Hierfür spricht auch ein zweites Argument: In den internen Jahresarbeitsplänen der MfS-Hauptabteilung HA XX/4/II³⁰¹ für die Jahre 1972 bis 1974 ist ein Großteil der damals von Berlin aus geführten IM-

³⁰⁰ Vgl. Kap. 3.2.3.

³⁰¹ Zu diesen Jahresarbeitsplänen vgl. weiterführend Kap. 1.5.

Vorgänge in der katholischen Kirche aufgelistet.³⁰² Gleicht man diese Namen mit denen der nach 1990 ermittelten MfS-Akten ab, so stellt man fest, dass sich nur für den IM-Vorgang „Baumann“³⁰³ bisher keine Dokumente in den Archiven der BStU finden ließen. Im Fall „Baumann“ ist es zudem möglich, dass es sich um einen katholischen Laien handelte, weil er anhand der Arbeitspläne nicht eindeutig als Priester identifiziert werden kann. Dieses Vergleichsverfahren ist zugegebenermaßen nicht mehr als eine Stichprobe. Nicht alle IM-Vorgänge unter katholischen Priestern lassen sich so abgleichen, sondern nur diejenigen, die zwischen 1972 und 1974 von der HA XX/4/II in Berlin geführt wurden. Aufgrund der zentralen Bedeutung, die dieser Hauptabteilung zukam – was sich auch in der oben aufgeführten Statistik über die einzelnen Bezirke niederschlägt –, kann man diese Stichprobe jedoch als weiteren Beleg dafür heranziehen, dass eine große Zahl neuer IM-Fälle unter katholischen Priestern nicht mehr zu erwarten ist.³⁰⁴

Um die Zahl der 86 IM-Registrierungen besser einordnen zu können, ist es hilfreich, sie der Gesamtzahl der Priester in der ehemaligen DDR gegenüber zu stellen. Gemäß zweier Studien von Horst Dähn und Manfred Spieker³⁰⁵ kann man in etwa folgende Angaben machen:

Jahr	Gesamtzahl der Priester
1959	1468
1970	1370
1974	1342
1990	1062

Abbildung 5: Geschätzte Gesamtzahl der Welt- und Ordenspriester in der DDR

Es wäre unseriös, auf der Basis dieser Daten darüber zu spekulieren, wie viele Priester es insgesamt in der 40jährigen DDR-Geschichte gab, um dann womöglich den IM-Anteil zu berechnen. Vermutlich kann man aber davon ausgehen, dass der

³⁰² Vgl. Arbeitspläne der Hauptabteilung XX/4/II für die Jahre 1972 bis 1987, S. 3, 6,7ff., 15, 18, 19f., 23f., 27.

³⁰³ Ebd., S. 9.

³⁰⁴ Einzig die virtuelle Rekonstruktion der „vorvernichteten“ Akten (vgl. Kap. 0.2) könnte meines Erachtens noch mehrere neue IM-Vorgänge bei Priestern ans Licht bringen. Diese würden aber vermutlich die Gesamtstatistik nicht entscheidend verändern.

³⁰⁵ Beide Untersuchungen werden aufgegriffen in HEINECKE: Konfession und Politik in der DDR, S. 161.

Prozentsatz der IM unter Priestern etwas über dem DDR-Bevölkerungsdurchschnitt lag, sich aber eindeutig im einstelligen Bereich bewegte.³⁰⁶ Dass es allem Anschein nach bei Priestern häufiger zu IM-Registrierungen kam als im Rest der DDR-Bevölkerung mag verblüffen, ist andererseits jedoch leicht zu erklären. Wie in Kapitel 1.4 dargelegt, war die „Bearbeitung“ der Kirchen ein zentrales Anliegen des Ministeriums für Staatssicherheit. Gerade die einflussreichen Würdenträger rückten immer wieder in das Blickfeld der MfS-Offiziere. Es nimmt daher nicht Wunder, dass man verstärkt in diesen Personenkreisen nach IM-Kandidaten Ausschau hielt – und sie in Ausnahmefällen auch für eine Zusammenarbeit gewinnen konnte.

In diesem Zusammenhang wäre es auch interessant zu wissen, wie viele IM-Werbungen missglückten, wie viele Priester also eine Zusammenarbeit mit dem MfS ablehnten. Da solche Fälle aber nur äußerst selten in den MfS-Akten Erwähnung fanden und es demzufolge „eine unbestimmte Grauzone nicht dokumentierter stiller und offen vorgetragener Verweigerungen inoffizieller Zusammenarbeit gab“³⁰⁷, stößt die „Ermittlung von Größenordnungen der Verweigerungen [...] recht schnell an analytische Grenzen, sie werden wohl nie exakt zu ermitteln sein“³⁰⁸. Aufgrund der in MfS-Materialien oft geschilderten Schwierigkeiten, IM in katholischen Kreisen zu gewinnen,³⁰⁹ kann man jedoch davon ausgehen, dass Priester regelmäßig den Werbungsversuchen des MfS widerstanden. Die Möglichkeit und Wirklichkeit der Verweigerung sollte man daher bei einer Gesamtbewertung der

³⁰⁶ Zur Orientierung: Wie bereits in Kap. 1.4 (Abb. 1) erwähnt, lag im Jahre 1989 der Anteil aktiver IM an der Gesamtbevölkerung der DDR bei etwa einem Prozent. Dieser Prozentsatz bezieht sich aber – wohlgermerkt – auf den Anteil aktiver IM an der Gesamtbevölkerung, es ist davon auszugehen, dass der Gesamtanteil aktiver und ehemaliger IM höher lag. In den 40 Jahren des Bestehens der DDR gab es laut neuesten Hochrechnungen (vgl. MÜLLER-ENBERGS: Inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit. Teil 3, S. 40) etwa 624.000 IM-Registrierungen. Es ist schwierig abzuschätzen, wie viele Menschen insgesamt in diesem Zeitraum in der DDR lebten, aber geht man – und hierbei handelt es sich um einen äußerst vorsichtigen Wert – von 25 Mio. aus, so ergibt sich ein IM-Anteil von maximal 2,5 Prozent.

³⁰⁷ MÜLLER-ENBERGS: Zur Kunst der Verweigerung, S. 169.

³⁰⁸ DERS.: Über Ja-Sager und Nein-Sager, S. 164.

³⁰⁹ Erinnert sei beispielsweise an einen bereits zitierten Abschnitt aus einer Diplomarbeit an der JHS Potsdam: „[D]er tief verwurzelte katholische Glaube beinhaltet auch solche Verhaltensweisen, die es den Gläubigen untersagen, inhaltliche Aussagen zu gelesenen Messen gegenüber Mitarbeitern der Staatsorgane zu treffen. Die im Zusammenhang mit den verschiedenen ideologischen Grundpositionen auftretenden Widersprüche bei den gläubigen Bürgern wirken sich erschwerend auf die Organisierung der inoffiziellen Arbeit, besonders unter diesen Personenkreisen, im Rahmen der Sicherung und Bearbeitung der politisch-operativen Schwerpunktbereiche und Schwerpunkte aus.“ (KLINGEBIEL: Spezifische Anforderungen und Erfahrungen bei der Gewinnung von inoffiziellen Mitarbeitern aus Kreisen der katholischen Würdenträger, S. 7f.)

Verstrickungen von katholischen Würdenträgern mit der Stasi nicht aus dem Blick lassen.³¹⁰

Kommen wir an dieser Stelle jedoch wieder auf die Ausgangsfrage zurück: Welchen Wert hat die Erkenntnis, dass es – nach aktuellem Forschungsstand – zu 86 IM-Registrierungen von Priestern in der DDR kam? Gab es innerhalb des katholischen Klerus also mindestens 86 Spitzel, die heimlich ihre Mitbrüder und Gemeinden ausspionierten? Dem ist zweierlei entgegenzuhalten: Zum einen muss man feststellen, dass einige Priester zu Unrecht als IM eingestuft wurden, weil ihre Kontakte zur Stasi gar nicht konspirativ waren; und zum anderen sollte man nicht all die Kontakte, die tatsächlich konspirativ waren, über einen Leisten schlagen.

Widmen wir uns zunächst dem ersten Punkt. Dass nicht jeder Priester, den die Stasi als IM registrierte, auch tatsächlich geheimer Informant war, belegt das Beispiel der kirchlichen Gesprächsbeauftragten.³¹¹ Obwohl sich die MfS-Offiziere darüber im Klaren waren, dass diese Gesprächs- bzw. Verhandlungspartner nicht geheim, sondern im bischöflichen Auftrag agierten, gruppierten sie sie dennoch unter die Rubrik IM.³¹² Neben den Gesprächsbeauftragten kann man in diesem Zusammenhang auch auf den IM-Vorgang „Schober“ verweisen. Dieser Jesuitenpater führte zwar zwischen 1971 und 1986 Gespräche mit der Stasi, diese waren aber keineswegs konspirativ, da er darüber stets den Berliner Bischof bzw. dessen Beauftragten in Kenntnis setzte.³¹³ Erwähnt sei an dieser Stelle auch das – zugegebenermaßen äußerst seltene – Phänomen der „fiktiven“ IM. „Solche Personen unterhielten selbst keine Kontakte zum MfS, wurden aber durch tatsächlich für das MfS-tätige IM ohne ihr Wissen um deren Tätigkeit ‚abgeschöpft‘.“³¹⁴ Ein „fiktiver“ IM wusste also gar nicht darum, dass er indirekt für die Staatssicherheit tätig war. Unter katholischen Priestern ist allerdings erst ein derartiger Fall bekannt geworden.³¹⁵ Im Hinblick auf

³¹⁰ Auf die Bedeutung der Möglichkeit einer Verweigerung der inoffiziellen Mitarbeit wird daher in Kap. 5.3.4.2 noch näher eingegangen.

³¹¹ Vgl. Kap. 2.

³¹² Um Missverständnissen vorzubeugen: Auch bei den bischöflichen Gesprächsbeauftragten kam es zu Pflichtverletzungen (vgl. Kap. 2.4), man muss also auch ihre Fälle kritisch untersuchen. Sie wurden an dieser Stelle aber deshalb aufgeführt, um zu illustrieren, dass einige Priester im Grunde zu Unrecht als IM registriert wurden, weil sie die zentrale Anforderung an einen IM – Konspiration – nicht erfüllten.

³¹³ GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 52f.

³¹⁴ Ebd., S. 40. Zum Problem der „Abschöpfung“ vgl. auch Kap. 3.5.

³¹⁵ Vgl. ebd., S. 40, Anm. 36.

die genannten Beispiele kann man festhalten, dass das Vorliegen einer IM-Akte noch kein hinreichender Schulderweis für eine geheime Kollaboration ist. Eine solche Akte belegt zwar in der Regel, dass ein Priester mit einem MfS-Mitarbeiter in Verbindung stand, aber ob dieser Kontakt tatsächlich konspirativ war, muss erst die Einzelfallprüfung zeigen. Deshalb wurde in diesem Kapitel bislang auch bewusst von IM-Registrierungen – und nicht von einer inoffiziellen Mitarbeit – gesprochen.

Aber selbst die Priester, die zu Recht als IM klassifiziert wurden, weil sie niemanden in ihre geheimen Verbindungen zum MfS einweihten, kann man nicht so leicht in einer Gruppe zusammenfassen. Dieser zweite kritische Einwand gegenüber dem Aussagewert einer Gesamtstatistik zielt also darauf ab, stärker die Unterschiede zwischen den einzelnen IM-Fällen wahrzunehmen. Es wurde bereits darauf hingewiesen – und es wird im weiteren Verlauf der Arbeit noch untermauert –, dass die Motive und Ausmaße der Kollaboration erheblich differierten. Die Spannweite reichte von Priestern, die heimtückisch erpresst wurden, über solche, die egoistische Ziele verfolgten, bis hin zu Geistlichen, die aus politischer Überzeugung bereitwillig eine Zusammenarbeit eingingen. Deshalb gilt auch heute noch, was Dieter Grande und Bernd Schäfer bereits 1998 in Bezug auf IM-Statistiken formuliert haben:

„Im Verlaufe der vier Jahrzehnte der Geschichte der DDR kam es durch das MfS zu GI/IM-Registrierungen auf den ‚katholischen Linien‘, die in Dauer, Intensität, und in kirchpolitischer wie regionaler Bedeutung erheblich variieren. Eine zusammenfassende Statistik kann diese Differenzierungen nicht deutlich machen. Auf einen allgemein anerkannten und allseits nachvollziehbaren Kriterienkatalog der abstuften Bewertung von IM hat sich die seit 1992 laufende öffentliche Diskussion über die zugänglichen IM-Akten bisher nicht verständigen können. Statistische Angaben verharmlosen die gravierenden Fälle und übertreiben gleichzeitig die Bagatellvorgänge.“³¹⁶

Erschwerend kommt hinzu, dass man sich bei den IM-Statistiken oftmals allein auf die Angaben in den MfS-Akten verlassen muss,³¹⁷ nur in Ausnahmefällen ist es möglich, diese Informationen mit den Schilderungen der betroffenen Priester abzugleichen.³¹⁸

³¹⁶ Ebd., S. 97.

³¹⁷ Zum Problem der Aussagekraft der Stasi-Akten vgl. Kap. 0.2.

³¹⁸ Vgl. den „Fall Hanisch“ (Kap. 2.3) und den „Fall Rosner“ (Kap. 3.4).

All diesen Einwänden zum Trotz gibt es in den Stasi-Akten aber auch Angaben, die als ziemlich zuverlässig anzusehen sind und einige statistische Einblicke – nicht Überblicke – erlauben. Hierunter fallen, aus meiner Sicht, das Jahr der Rekrutierung des Priesters zum IM, sein Wohnort bzw. Bezirk, sein Alter zum Zeitpunkt der Werbung, die Dauer der Zusammenarbeit mit dem MfS und der Grund für die Beendigung der Zusammenarbeit. Auf diese Aspekte möchte ich mich daher in der folgenden statistischen Auswertung beschränken.

Als Grundlage hierfür dienen die IM-Akten von 47 Priestern aus der ehemaligen DDR, die geheime Verbindungen zum MfS unterhielten.³¹⁹ Aufgrund der oben beschriebenen Schwierigkeiten kann man die bischöflichen Gesprächsbeauftragten und den „fiktiven“ IM dieser Gruppe nicht zuordnen, sie wurden also bewusst ausgeklammert. Außerdem blieben die Geistlichen unberücksichtigt, über die nur eine IM-Vorlaufakte bestand;³²⁰ ebenso wurde mit den Priestern verfahren, die zum Zeitpunkt ihrer Werbung bereits aus dem kirchlichen Dienst ausgeschieden waren.³²¹ Es ist wichtig zu betonen, dass nicht alle – nicht einmal alle als „konspirativ“ einzustufenden – IM-Fälle unter Priestern, die bisher aufgedeckt wurden, in die Statistiken eingeflossen sind. Andererseits fußen die Auswertungen auf einer Stichprobe, die etwa die Hälfte aller verfügbaren IM-Akten umfasst und damit groß genug ist, um zumindest klare Tendenzen erkennen zu lassen.

Zudem sei nochmals darauf hingewiesen, dass die folgenden Tabellen nicht über jeden Aspekt der Kollaboration Auskunft geben können und wollen. Zwei wichtige Fragen – vielleicht die wichtigsten überhaupt – sind nicht mit Diagrammen zu beantworten. Zum einen betrifft das die Frage, warum sich die Priester überhaupt auf die Stasi eingelassen haben; zum anderen, welche Informationen sie an den

³¹⁹ Im Detail handelt es sich um folgende GI- bzw. IM-Vorgänge (in alphabetischer Reihenfolge): 1. „Abbé“, 2. „Autor“, 3. „Berg“, 4. „Bernhard“, 5. „Bernstein“, 6. „Birke“, 7. „Bramlage“, 8. „Brücke“, 9. „Frank“, 10. „Freund“, 11. „Gerold“, 12. „Gregor Finzenz“, 13. „Gustav“, 14. „Hermann“, 15. „Ignatius“, 16. „Johannes Tietze“, 17. „Johannes“ bzw. „Berg“, 18. „Joppe“, 19. „Karl-Heinz“, 20. „Klinger“, 21. „Kreuz“, 22. „Leipzig“, 23. „Leo“ bzw. „Vogel“, 24. „Marduk“, 25. „Meyerbeer“, 26. „Michael“, 27. „Mönch“, 28. „Monstranz“, 29. „Pater“, 30. „Pater“ (2), 31. „Peter Schweitzer“, 32. „Petrus“, 33. „Pionier“, 34. „Rose“, 35. „Rudi“, 36. „Rudolf“, 37. „Salem“, 38. „Scharf“, 39. „Sorbe“, 40. „Sorger“, 41. „Stern“, 42. „Theo“, 43. „Wagner“, 44. „Walter“, 45. „Willi“, 46. „Witschas“, 47. IM [ohne Deckname].

³²⁰ Als Beispiel kann man die IM-Vorlaufakte „Benjamin“ nennen. – Zu den IM-Vorlaufakten vgl. weiterführend Kap. 3.1.1.

³²¹ Als Beispiele für eine MfS-Mitarbeit ehemaliger Priester seien die IM-Vorgänge „Hans“ und „Birke“ genannt (Archivsignaturen und kurze Hintergrundinformationen finden sich bei GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 59).

MfS-Offizier weitergeleitet haben, und was dieser damit angerichtet hat. Die zweite Frage nach dem Inhalt und den Folgen der konspirativen Gespräche lässt sich nicht schematisieren. Man kann versuchen, einen Einzelfall nach gewissenhafter Prüfung aller verfügbaren Quellen zu bewerten.³²² In vielen Fällen jedoch ist selbst dies ausgeschlossen, weil entweder die schriftlichen Dokumente vernichtet, die betroffenen Personen verstorben, oder die Auswirkungen der Kollaboration schlicht zu unübersichtlich und komplex sind. Was die Beantwortung der ersten Frage – also die nach der Motivation – betrifft, so stellt sich die Lage nur wenig besser dar. Aufgrund der hohen Bedeutung, die dieser Thematik für die ethische Diskussion von IM-Vorgängen allerdings zukommt, soll weiter unten der Versuch unternommen werden, einen Überblick über die verschiedenen Motive und Ursachen für eine inoffizielle Stasi-Tätigkeit von Priestern zu geben.³²³ Dies lässt sich jedoch nicht in einer Statistik festhalten, sondern soll anhand einer Typologie erfolgen.

3.2.2 Jahr der Werbung als IM

Nach den langen, aber notwendigen Vorbemerkungen zur Größe und Grenze statistischer Erhebungen, sei nun als erstes die Frage erörtert, in welchem Jahr die einzelnen Priester die konspirativen Kontakte mit dem MfS eingingen. Nach Auswertung der 47 untersuchten Vorgänge ergibt sich folgendes Bild:³²⁴

³²² Einige Hinweise und Leitlinien zur Bewertung sollen in Kap. 3.5 vorgestellt werden.

³²³ Vgl. Kap. 4.2.

³²⁴ Zur Erläuterung: Die Jahresangaben in dieser Statistik beziehen sich nicht auf die erste Kontaktaufnahme durch die Stasi – also den Beginn des IM-Vorlaufs –, sondern auf das Jahr der IM-Werbung des Priesters. Die Werbung erfolgte in Ausnahmefällen direkt bei der ersten Kontaktierung, in der Regel vergingen jedoch mehrere Monate – manchmal auch Jahre –, bis aus einem IM-Vorlauf ein tatsächlicher IM-Vorgang wurde (vgl. Kap. 3.1).

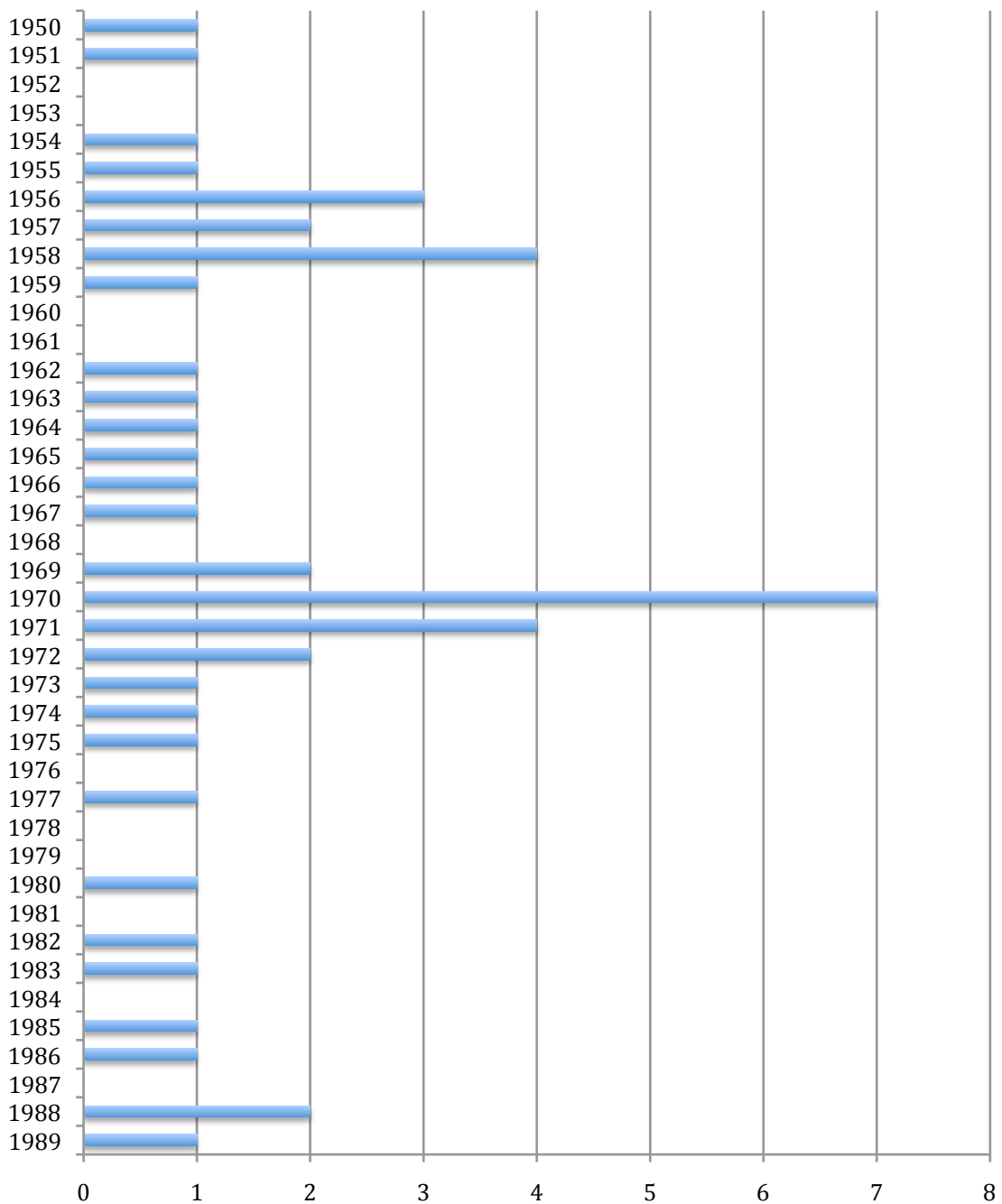


Abbildung 6: Jahr der Werbung der Priester-IM (auf der Basis der untersuchten Stichprobe)
 x-Achse = Anzahl der Priester; y-Achse = Jahr

Auf der Basis der vorgenommenen Stichprobe lassen sich für die einzelnen Jahrzehnte folgende Angaben machen: Während es in den 1950er Jahren 14 IM-Neuwerbungen gab, konnten im folgenden Jahrzehnt nur neun Priester gewonnen werden. In den 1970er Jahren stieg die Zahl wieder auf 16, wohingegen sie in den 1980er Jahren auf einen Tiefstwert von acht Verpflichtungen sank. Das Diagramm zeigt an, dass es Ende der 1950er und Anfang der 1970er Jahre gehäuft zu IM-

Registrierungen kam, das Jahr 1970 mit insgesamt sieben Neuwerbungen sticht dabei besonders hervor.

Diese Schwankungen lassen sich erklären, indem man sie in den größeren politischen Kontext einzubetten versucht. Die Ende der 1950er Jahre zu beobachtende Zunahme von IM-Rekrutierungen bei Priestern fällt auffälligerweise mit einer Verschärfung der SED-Politik zusammen:

„Die 30. Tagung des ZK der SED vom 30. Januar bis zum 1. Februar 1957 leitete auf dem Hintergrund der Ereignisse in Ungarn und Polen 1956 durch das programmatische Referat von Walter Ulbricht in der DDR eine ideologische und politische Offensive zum Aufbau des Sozialismus ein. Ohne daß der Name Stalins explizit erwähnt zu werden brauchte, erfolgte wie in der Sowjetunion eine Rückkehr zu stalinistischen Methoden und propagandistischen Kampagnen.“³²⁵

1957 erfolgte zudem ein Wechsel an der Spitze des MfS. Erich Mielke wurde als Nachfolger von Ernst Wollweber zum Minister für Staatssicherheit ernannt und begann sogleich mit dem systematischen Ausbau des Überwachungsapparates. Dieser „kämpferische Kurs der SED [...] spiegelte sich auch bald in der Verschärfung der Kirchenpolitik wider“³²⁶. Ein Beispiel für die Härte, mit der die Kirchen in dieser Zeit bekämpft wurden, stellt der bereits erwähnte Schauprozess gegen vier Jesuitenpatres aus dem Jahr 1958 dar.³²⁷

Während sich die Zunahme der IM-Registrierungen unter Priestern Ende der 1950er Jahre mit einer deutlich repressiveren Kirchenpolitik begründen lässt, greift dieses Erklärungsmodell jedoch nicht für den Anfang der 1970er Jahre. Im Gegenteil: diese Phase gilt gemeinhin als Beginn einer allmählichen politischen Entspannung und Öffnung.³²⁸ Im Zuge der Neuen Ostpolitik unter Willy Brandt³²⁹ kam es zu einer schrittweisen Annäherung der beiden deutschen Staaten. Durch diesen Politikwechsel strebten die SED-Granden insbesondere die internationale Anerkennung der DDR an.³³⁰ Ähnlich wie Ende der 1950er Jahre ging auch dieser Strategieschwenk

³²⁵ SCHÄFER: Staat und katholische Kirche in der DDR, S. 117.

³²⁶ Ebd., S. 125.

³²⁷ Vgl. Kap. 1.5.2. – Weitere Hintergründe hierzu finden sich auch ebd., S. 135.

³²⁸ Vgl. hierzu ebd., S. 301-365.

³²⁹ Zu diesem Themenkomplex vgl. weiterführend GARTON ASH: Im Namen Europas, S. 48-188; BENDER: Die „Neue Ostpolitik“ und ihre Folgen; FINK, Schäfer: Ostpolitik, 1969-1974.

³³⁰ Ein Etappenziel auf diesem Weg wurde 1973 erreicht, als die DDR gemeinsam mit der BRD in die UNO aufgenommen wurde. Die Anerkennung durch den Vatikan – eines der vorrangigsten Ziel

mit einem prominenten Personalwechsel einher, diesmal allerdings nicht an der Spitze des MfS, sondern an der des Zentralkomitees der SED. 1971 übernahm Erich Honecker von Walter Ulbricht die Parteiführung und intensivierte die diplomatischen Bemühungen. Durch die Unterzeichnung der KSZE-Schlussakte und die Anerkennung der darin enthaltenen Menschenrechtspassagen in Helsinki 1975 „trat Erich Honecker als Staatsmann auf internationaler Ebene erstmals besonders in Erscheinung“³³¹.

Warum kam es dennoch – und zwar nicht nur unter Priestern, sondern insgesamt – zu einem auffälligen Anstieg der IM-Rekrutierungen in dieser Phase der Entspannung? Wie lässt sich begründen, dass es zwischen 1968 und 1975 zu einer massiven Aufstockung des IM-Netzes von 100.000 auf 180.000 kam?³³² Ein Erklärungsmodell wurde bereits in Kapitel 1.1 thematisiert: Dem MfS wurden im Verlauf seines Bestehens immer mehr Aufgaben und Kompetenzen zugeteilt, was zwangsläufig nicht nur zu einer Aufblähung des hauptamtlichen, sondern auch des inoffiziellen Mitarbeiterstabs führte. Gemäß einem zweiten Erklärungsversuch hätten

„die Zugeständnisse im internationalen und deutsch-deutschen Raum [...] es der SED schwerer gemacht, mit offener Repression auf Widerstände in der Bevölkerung zu reagieren, weil sie die negativen Schlagzeilen der Westmedien und mögliche Stockungen in den Verhandlungen gefürchtet habe. Da sie aber keinesfalls ein Risiko hinsichtlich ihrer Macht eingehen wollte, sei entsprechend größerer Aufwand betrieben worden, um die innere Lage durch weniger sichtbare Überwachung und Disziplinierung im Griff zu behalten“.³³³

Folgt man dieser These, dann könnte man den Ausbau des Überwachungsapparates als indirekte Folge der Entspannungspolitik betrachten. Aber auch jenseits der politischen Großwetterlage gab es zumindest noch einen Grund für den auffälligen Anstieg von IM-Rekrutierungen unter Priestern in dieser Zeit. 1970 wurde nämlich der Aktionskreis Halle (AKH) ins Leben gerufen.³³⁴ Im Umfeld dieses katholischen

der SED-Kirchenpolitik (vgl. Kap 1.5.1) – blieb der DDR allerdings versagt (zu den Hintergründen der vatikanischen Ostpolitik vgl. weiterführend HUMMEL: Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI. und SCHÄFER: Staat und katholische Kirche in der DDR, S. 246-256, 310-323).

³³¹ SCHÄFER: Staat und katholische Kirche in der DDR, S. 303.

³³² Zu diesen Angaben vgl. Kap. 1.4.

³³³ GIESEKE: Der Mielke-Konzern, S. 74.

³³⁴ Näheres zum AKH findet sich in Kap. 1.3.

Reformkreises konnten mehrere Priester als IM geworben werden³³⁵, was zumindest teilweise den Zuwachs von Priester-IM Anfang der 1970er Jahre erklärt.

Abschließend sei die Entwicklung der IM-Verpflichtungen, wie sie sich anhand der 47 untersuchten Fälle nahe legt, mit den Zahlen der anvisierten IM-Werbungen verglichen, die den Arbeitsplänen der HA XX/4/II für die Jahre 1972 bis 1987 zu entnehmen sind.³³⁶ Sowohl an unserer Stichprobe als auch an den Jahresarbeitsplänen kann man ablesen, dass die Aktivitäten der Staatssicherheit zur Gewinnung neuer Priester in den 1970er Jahren deutlich höher waren als in den 1980er Jahren. Laut der Arbeitspläne der HA XX/4/II sollte die Gewinnung neuer IM auf den „katholischen Linien“ aber zum Ende der 1970er Jahre noch verstärkt werden, wohingegen in unserer Stichprobe vor allem die Jahre 1970 und 1971 hervortreten. Für diese Diskrepanz gibt es drei Erklärungen: Entweder wurden die Fälle der Priester, die Ende der 1970er Jahre für eine konspirative Stasi-Tätigkeit gewonnen wurden, in der untersuchten Stichprobe nicht ausreichend berücksichtigt. Dies ist jedoch aufgrund des großen Umfangs der Stichprobe eher unwahrscheinlich. Zweitens wäre es denkbar, dass die HA XX/4/II zwar auch Ende der 1970er Jahre zahlreiche neue IM auf den „katholischen Linien“ verpflichten konnte, dass es sich hierbei aber in der Regel um Laien handelte – die Stasi hätte sich also immer weniger auf die Rekrutierung von Priestern konzentriert. Schließlich könnte man – drittens – die Unterschiede zwischen unserer Stichprobe und den Jahresarbeitsplänen auch so interpretieren, dass die HA XX/4/II ihre hochgesteckten Ziele ab Mitte der 1970er Jahre nicht mehr erreichen konnte. Somit wäre es ein Indiz dafür, dass dem MfS die Gewinnung neuer Priester für eine inoffizielle Mitarbeit ab diesem Zeitpunkt immer schwerer fiel.

³³⁵ „Joppe“ (geworben 1970); „Pionier“ (geworben 1970); „Hermann“ (geworben 1971); „Gregor Finzenz“ (geworben 1976).

³³⁶ Vgl. die entsprechende Aufstellung in Kap. 1.5.3. Die den Jahresarbeitsplänen entnommenen Zahlen über geplante IM-Werbungen beziehen sich allerdings nicht nur auf Priester, sondern Katholikinnen und Katholiken im Allgemeinen.

3.2.3 IM-führender MfS-Bezirk

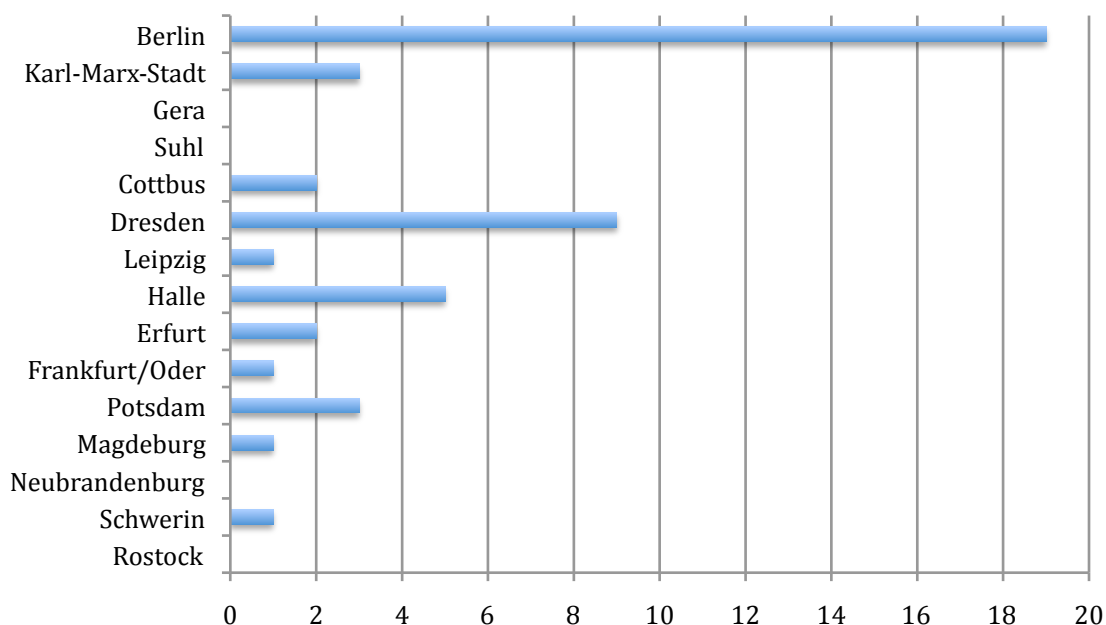


Abbildung 7: IM-führender MfS-Bezirk (auf der Basis der untersuchten Stichprobe)

x-Achse = Anzahl der Priester; y-Achse = Verwaltungsbezirk

Auf der Basis der in dieser Arbeit ausgewerteten Stichprobe von 47 konspirativen Kontakten zwischen Priestern und dem MfS zeigt sich, dass es erhebliche regionale Unterschiede in der Anzahl der IM-Vorgänge gab. Ein in etwa deckungsgleicher Befund ergab sich bereits aus der Analyse aller 86 bislang bekannt gewordenen IM-Vorgänge unter katholischen Geistlichen.³³⁷ Beiden Auswertungen zufolge gab es in einigen DDR-Bezirken keine oder kaum Priester, die von der Stasi als inoffizieller Mitarbeiter eingestuft wurden; in anderen hingegen – Dresden, Halle und, allen voran, Berlin – kam es gehäuft zu IM-Registrierungen im katholischen Klerus. Wie lassen sich diese Schwankungen erklären? Hierfür lassen sich vier Gründe anführen:

1) *Die ungleiche Verteilung der katholischen Bevölkerung in der DDR:* Traditionell gab es auf dem Gebiet der DDR – dem Kernland der Reformation – eine verhältnismäßig geringe katholische Bevölkerung. Zur Entwicklung des katholischen und

³³⁷ Vgl. die Aufstellungen in Kap. 3.2.1.

evangelischen Bevölkerungsanteils in der DDR lässt sich folgende Statistik angeben:³³⁸

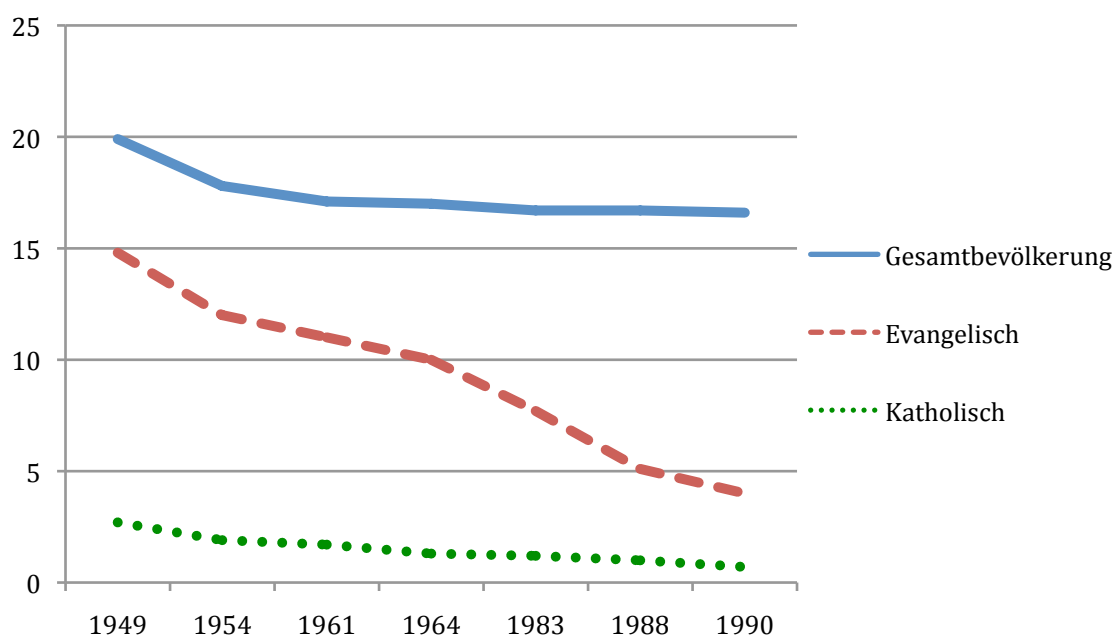


Abbildung 8: Anzahl der evangelischen und katholischen Christen in der DDR
x-Achse = Jahr; y-Achse = Anzahl in Mio.

Diese Übersichten zur Mitgliedschaftsentwicklung in der katholischen und evangelischen Kirche sollen an dieser Stelle nicht weiter kommentiert werden,³³⁹ sie machen aber deutlich, wie groß bzw. klein der katholische Bevölkerungsanteil in der DDR war. Entscheidender für unsere Ausgangsfrage ist jedoch eine zweite Beobachtung: Die ohnehin schon relativ kleine Gruppe von Katholikinnen und Katholiken war zudem noch stark unterschiedlich verteilt. Weite Teile der DDR waren katholische Diaspora, aber es gab auch katholische Hochburgen wie das Eichsfeld, Teile der Rhön und die sorbische Lausitz. Tendenziell kann man sagen, dass es immer weniger katholische Gemeinden gab, je näher man der Ostseeküste kam. Über die

³³⁸ Das Schaubild fußt auf statistischen Angaben in PILVOUSEK: Innenansichten – Von der „Flüchtlingskirche“ zur „katholischen Kirche in der DDR“, S. 1135f.; RAABE: SED-Staat und katholische Kirche, S. 36; Statistisches Jahrbuch der DDR, S. 8+17; POLLACK: Von der Volkskirche zur Minderheitskirche, S. 272; EHM: Die kleine Herde, S. 14; MASER: Die Kirchen in der DDR, S. 13.

³³⁹ Vgl. aber weiterführend HEINECKE: Konfession und Politik in der DDR, S. 158-168 und 275-284.

Anzahl der Katholikinnen und Katholiken in den einzelnen ostdeutschen Bistümern bzw. Administraturen lässt sich folgende Statistik angeben:³⁴⁰

	1939	1949 ³⁴¹	1988/89
Bistum Berlin	500.000 (West- und Ostteil)	695.000 (West- und Ostteil)	145.000 (nur Ostteil)
Bistum Dresden-Meißen	209.000	731.000	268.000
Apostolische Administratur Görlitz	52.433	102.664	64.000
Bischöfliches Amt Schwerin	29.977	303.000	81.300
Bischöfliches Amt Magdeburg	150.000	710.000	251.000
Bischöfliches Amt Erfurt- Meiningen	139.977	541.300	246.000
<i>Gesamt (Katholiken auf dem Gebiet der DDR)</i>	<i>ca. 1.081.000 (mit Westberlin)</i>	<i>ca. 2.772.500 (ohne Westberlin)</i>	<i>ca. 1.055.300 (ohne Westberlin)</i>
<i>Anteil an der Gesamtbevölkerung</i>	<i>7,2 %</i>	<i>13,9 %</i>	<i>6,3 %</i>

Abbildung 9: Anzahl der katholischen Christen auf dem Gebiet der DDR von 1939 bis 1989

Die Tabelle veranschaulicht die ungleiche Verteilung der katholischen Bevölkerung in der DDR. Die meisten Katholiken lebten im Bistum Dresden und im Bereich der Bischöflichen Ämter Magdeburg und Erfurt-Meiningen, aber auch im Ostteil Berlins gab es einen nicht zu vernachlässigenden katholischen Bevölkerungsanteil. Vergleicht man diese Angaben mit den Zahlen der IM-Rekrutierungen von Priestern in den einzelnen Bezirken, so lassen sich einige Parallelen entdecken. Die drei Bezirke mit den meisten IM-Werbungen innerhalb des katholischen Klerus – Berlin, Dres-

³⁴⁰ Die Statistik beruht auf entsprechenden Angaben bei PILVOUSEK: Innenansichten – Von der „Flüchtlingskirche“ zur „katholischen Kirche in der DDR“, S. 1135f.; RAABE: SED-Staat und katholische Kirche, S. 36; Statistisches Jahrbuch der DDR, S. 8+17; POLLACK: Von der Volkskirche zur Minderheitskirche, S. 272; EHM: Die kleine Herde, S. 14; MASER: Die Kirchen in der DDR, S. 13.

³⁴¹ Der enorme Zuwachs von Katholiken, der nach dem Zweiten Weltkrieg in allen ostdeutschen Bistümern beobachtet werden kann, hängt mit den Flüchtlingsströmen zusammen, die nicht nur Westdeutschland, sondern auch die DDR aufzunehmen hatte. In den Anfangsjahren der DDR war die katholische Kirche daher – so die These von Josef Pilvousek – eine „Flüchtlingskirche“. Nähere Hintergründe hierzu finden sich bei PILVOUSEK: Flüchtlinge, Flucht und die Frage des Bleibens und DERS.: Innenansichten – Von der „Flüchtlingskirche“ zur „katholischen Kirche in der DDR“.

den, Halle – fallen auch in die Gebiete mit der größten katholischen Bevölkerungsdichte. Je höher die Anzahl von Priestern insgesamt, so lässt sich schlussfolgern, desto höher auch die Anzahl von IM-Registrierungen. Dass diese Faustregel aber nicht für alle Bezirke gilt, belegen die Beispiele Erfurt und Suhl. Obwohl es sich hierbei um katholische Kerngebiete handelte, konnten unter den dort tätigen Priestern erst drei IM-Vorgänge ermittelt werden, die von diesen beiden MfS-Bezirkseinheiten geführt wurden.³⁴² Ein Erklärungsversuch hierfür ist, dass nicht alle Priester-IM auch tatsächlich von dem MfS-Bezirk „betreut“ wurden, in dem sie wohnhaft waren, sondern von der Berliner Zentrale. Für das Gebiet Erfurt-Meinungen sind bislang aber erst zwei solche Fälle belegt.³⁴³ Die auffallend geringe Anzahl von Priester-IM in diesen Bezirken könnte aber auch ein Hinweis darauf sein, dass es dem MfS sehr schwer fiel, in dieses „katholische Milieu“ einzudringen.³⁴⁴

2) *Der herausgehobene Status Berlins:* Auch wenn es im Ostteil Berlins nicht wenige katholische Gemeinden gab und gibt, erklärt dies trotzdem noch nicht, warum fast jeder zweite Priester-IM bei der dort ansässigen Hauptabteilung des MfS registriert war. Dies hing vielmehr mit der zentralen Bedeutung, die der HA V/4/II bzw. XX/4/II bei der „Bearbeitung“ der katholischen Kirche zukam, zusammen. Wie wir bereits anhand der Auswertung der Jahresarbeitspläne dieser Abteilung gesehen haben,³⁴⁵ war die Berliner Zentrale allen anderen Dienstseinheiten des MfS vorgeordnet und mit einem weitaus größeren Aufgabenbereich ausgestattet. Von Berlin aus wurde nicht nur die Überwachung der Berliner Bischofskonferenz gesteuert, sondern auch die der katholischen Studentengemeinden, sämtlicher Ordensgemeinschaften, des Caritasverbands, der katholischen Akademikerarbeit und der kirchlichen Ausbildungsstätten.³⁴⁶ Daneben wurden von der HA XX/4/II über mindestens sieben Priester aus anderen Bezirken IM-Vorgänge angelegt.³⁴⁷ Nicht

³⁴² Vgl. Kap. 3.2.1.

³⁴³ Hierbei handelt es sich um die IM-Vorgänge „Brücke“ und „Stern“ (vgl. GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 58).

³⁴⁴ Auf die Bedeutung des „katholischen Milieus“ in der DDR wird daher in Kap. 6.1.3.2 noch näher eingegangen.

³⁴⁵ Vgl. Kap. 1.5.3.

³⁴⁶ Vgl. GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier.

³⁴⁷ Gemeint sind die IM-Vorgänge „Doktor“, „Rose“, „Leipzig“ (alle Leipzig), „Christian“, „Erich“ (beide Magdeburg), „Brücke“ (Suhl) und „Stern“ (Erfurt). Die Archivsignaturen und kurze Hintergrundinformationen zu diesen IM-Vorgängen finden sich bei GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 58.

vergessen sollte man zudem, dass fünf kirchliche Gesprächsbeauftragte³⁴⁸ von der MfS-Zentrale als IM geführt wurden – auch wenn diese Fälle in der Stichprobe der 47 konspirativen IM-Vorgänge bewusst unberücksichtigt blieben. All dies zusammen genommen erklärt die klare Spitzenposition Berlins bei der IM-Rekrutierung von katholischen Geistlichen.

3) *Die unterschiedliche Effizienz der MfS-Bezirksverwaltungen:* Ein weiterer Grund für die regionale Ungleichgewichtung bei der Anzahl von Priester-IM könnte aber auch die unterschiedliche Effektivität der einzelnen MfS-Bezirksverwaltungen sein. Der „Erfolg“ einer Diensteinheit hing nicht zuletzt von der Motivation und Arbeitsweise der hauptamtlichen Mitarbeiter – allen voran der leitenden Offiziere – ab. Somit kann eine größere Anzahl von IM-Werbungen auch ein Indiz für ein stärkeres „Engagement“ der MfS-Offiziere sein. Dies könnte – neben der „Bearbeitung“ des AKH³⁴⁹ – ein zweiter Grund dafür sein, warum gerade in Halle verhältnismäßig viele Priester für eine inoffizielle Mitarbeit gewonnen werden konnten. Ähnlich sehen es auch Dieter Grande und Bernd Schäfer: „Unter Anleitung von Oberst Gröger und der Referatsleiter Jonak und Schulze sowie der auf der ‚katholischen Linie‘ tätigen Offiziere Kownatzki und Schaller entfaltete die Abteilung XX/4 der BV [Halle] eine äußerst zielgerichtete und ‚erfolgreiche‘ Tätigkeit [...] gegen die katholische Kirche.“³⁵⁰

4) *Der unterschiedliche Aufarbeitungsprozess in den ostdeutschen Bistümern nach 1990:* Nicht zuletzt liegen die regionalen Unterschiede in der Anzahl aufgedeckter IM-Fälle aber auch darin begründet, dass in den sechs ostdeutschen Bistümern die kirchlichen Stasi-Verstrickungen unterschiedlich aufgearbeitet wurden:

„In der Verantwortung des jeweiligen Diözesanbischofs wurden unterschiedliche Wege zur Feststellung eventueller Tätigkeiten für das MfS begangen. [...] Im Bistum Dresden-Meißen wurde eine Regelüberprüfung aller kirchlichen Amtsträger und Mitarbeiter durchgeführt, im Erzbistum Berlin wurden die leitenden Mitarbeiter des Ordinariates überprüft, in den anderen Bistümern kam es zu Überprüfungen auf freiwilliger Basis sowie zahlrei-

³⁴⁸ Es handelt sich um die bereits erwähnten Otto Groß („Otto“), Paul Dissemond („Peter“), Joseph Michelfeit („Anton“), Theodor Hubrich („Theodor“) und Norbert Kaczmarek („Norbert“). Näheres hierzu unter Kap. 2.

³⁴⁹ Zum Aktionskreis Halle vgl. weiterführend Kap. 1.3 und 3.2.2.

³⁵⁰ GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 79.

chen Überprüfungen und Nachforschungen in allen bekannt gewordenen Verdachtsfällen.³⁵¹

Konkret heißt das zum Beispiel für das Bistum Dresden-Meißen, dass zwischen 1992 und 1996 alle Priester, Ordensleute und hauptamtlichen Laien im Dienste des Bistums – zusammengekommen etwa 400 Personen – auf eine eventuelle Stasi-Tätigkeit überprüft wurden. Im selben Zeitraum kontrollierte man im Bistum Erfurt hingegen nur acht kirchliche Amtsträger und hauptamtliche Mitarbeiter.³⁵² Die Tatsache, dass sich – trotz des hohen katholischen Bevölkerungsanteils – in den BV Erfurt und Suhl bislang erst wenige IM-Fälle unter Priestern ermitteln ließen, könnte auch mit dieser unterschiedlichen Aufarbeitungspraxis in Verbindung stehen.

³⁵¹ Ebd., S. 12 (inkl. Anm. 3).

³⁵² Vgl. hierzu GRANDE, SCHÄFER: Probleme der Aufarbeitung, S. 32f.

3.2.4 Alter des Priesters bei der Werbung

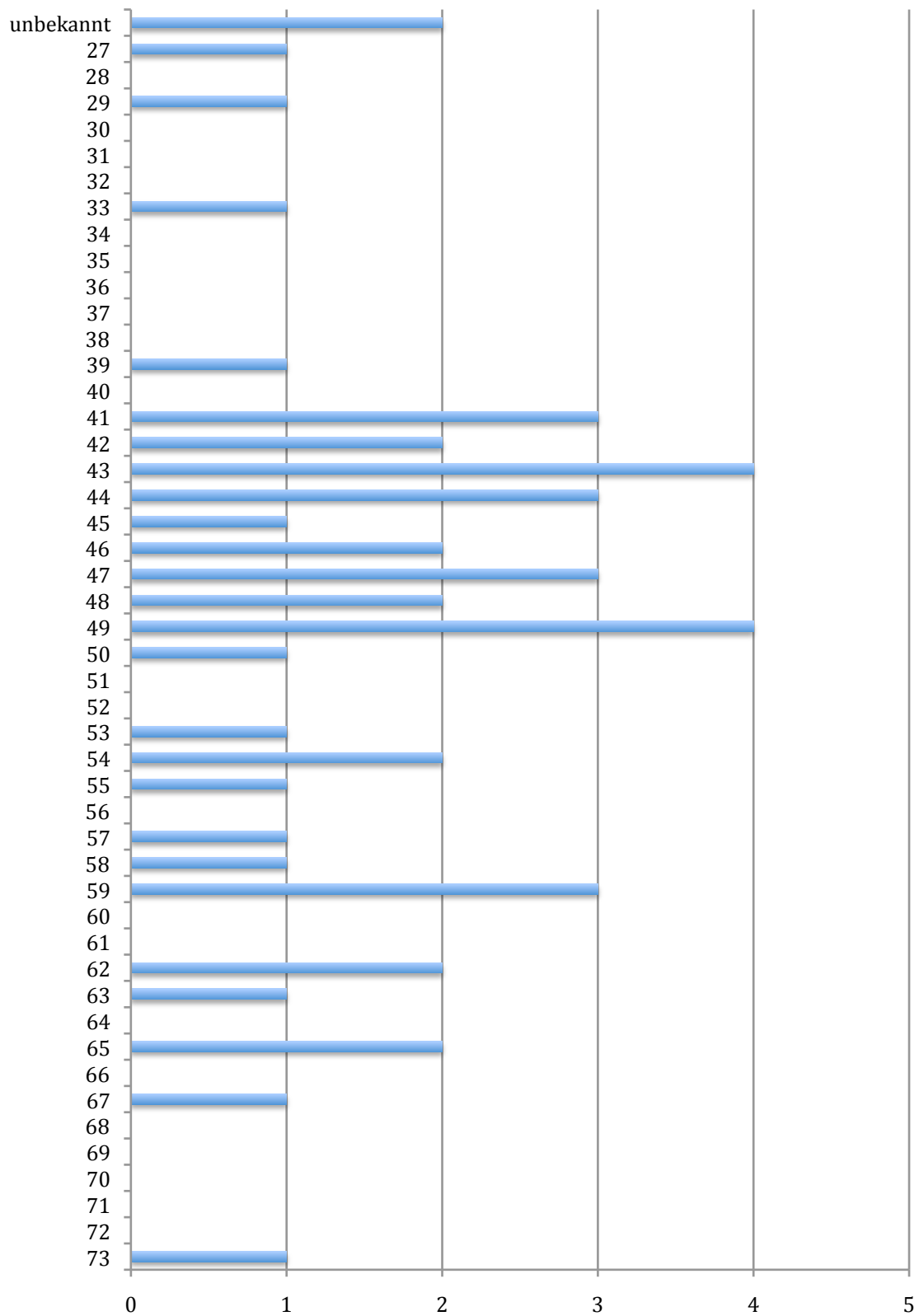


Abbildung 10: Alter der Priester zum Zeitpunkt der Werbung durch das MfS (auf der Basis der untersuchten Stichprobe)

x-Achse = Anzahl der Priester; y-Achse = Alter des Priesters

Von den 47 ausgewerteten IM-Vorgängen war der jüngste Priester, der für eine konspirative Stasi-Mitarbeit gewonnen werden konnte, 27, der älteste 73 Jahre alt. Die meisten Priester-IM wurden jedoch in ihrem fünften Lebensjahrzehnt rekrutiert, das Durchschnittsalter lag bei etwa 49 Jahren.³⁵³ In der Regel konzentrierte sich das MfS also auf solche Priester, die selbstständig eine Gemeinde leiteten und damit einen größeren Verantwortungs- und Einflussbereich hatten. Emeriti oder Kapläne gerieten eher selten in das Blickfeld der Stasi-Offiziere. Es gab jedoch auch Ausnahmen: Im Rahmen der Bearbeitung des Arbeitskreises Halle konnte der 27-jährige Vikar IM „Pionier“ zur konspirativen Mitarbeit verpflichtet werden. Er berichtete zwischen 1970 und 1978 allerdings „nur gelegentlich zu Vorgängen aus dem AKH, [...] vor allem [wollte er] mit dem MfS einen weltanschaulichen Dialog führen“³⁵⁴. Von Dezember 1964 bis Juli 1965 wurde kurzfristig ein 29-jähriger Berliner Kaplan unter dem Decknamen „Birke“ als GI geführt. Das MfS brach den Kontakt zu „Birke“ allerdings frühzeitig ab, weil sich dieser im März 1965 gegenüber seinem Bischof „dekonspirierte“ hatte.

Im Hinblick auf die älteren Priester – also diejenigen, die erst mit 62 oder älter geworben wurden – kann man beobachten, dass sich die meisten dieser Vorfälle in den Anfangsjahren des MfS ereigneten. „Petrus“, „Brücke“, „Stern“ und der 73-jährige „Klinger“ wurden allesamt in den 1950er Jahren für eine MfS-Tätigkeit gewonnen. Dass die Stasi im Verlauf ihres 40-jährigen Bestehens mehr und mehr von älteren Priester-IM abließ, könnte man darauf zurückführen, dass die Zusammenarbeit mit dieser Personengruppe nicht die gewünschten „Erfolge“ brachte.

Ein weiteres Ergebnis der Aktenauswertung ist noch erwähnenswert. Der Tag der IM-Werbung lag auffallend oft in der Nähe des Geburtstags der Priester.³⁵⁵ Dies kann natürlich ein Zufall sein, womöglich ist es aber auch ein Hinweis darauf, dass die Stasi-Offiziere den Geburtstag des IM-Kandidaten gezielt dazu nutzen wollten,

³⁵³ Damit waren Priester-IM überdurchschnittlich alt, in der Regel war ein IM in den 1980er Jahren zum Zeitpunkt seiner Werbung zwischen 25 und 40 Jahren alt (vgl. MÜLLER-ENBERGS: Inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit. Teil 1, S. 13).

³⁵⁴ GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 80.

³⁵⁵ Als Beispiele seien folgende sechs IM-Vorgänge genannt: „Bramlage“ (Geb.: 25.5., Werbung: 23.5.1958), „Rudi“ (Geb.: 13.2., Werbung: 11.2.1967), „Scharf“ (Geb.: 8.1., Werbung: 12.1.1970), „Johannes Tietze“ (Geb.: 12.6., Werbung: 8.6.1973), „Rudolf“ (Geb.: 22.5., Werbung: Mai 1981) und „Monstranz“ (Geb.: 10.11., Werbung: 17.11.1983).

um ihn mit Geschenken – oder anderen Zeichen der Wertschätzung – für eine inoffizielle Mitarbeit zu gewinnen.³⁵⁶

3.2.5 Dauer der IM-Tätigkeit

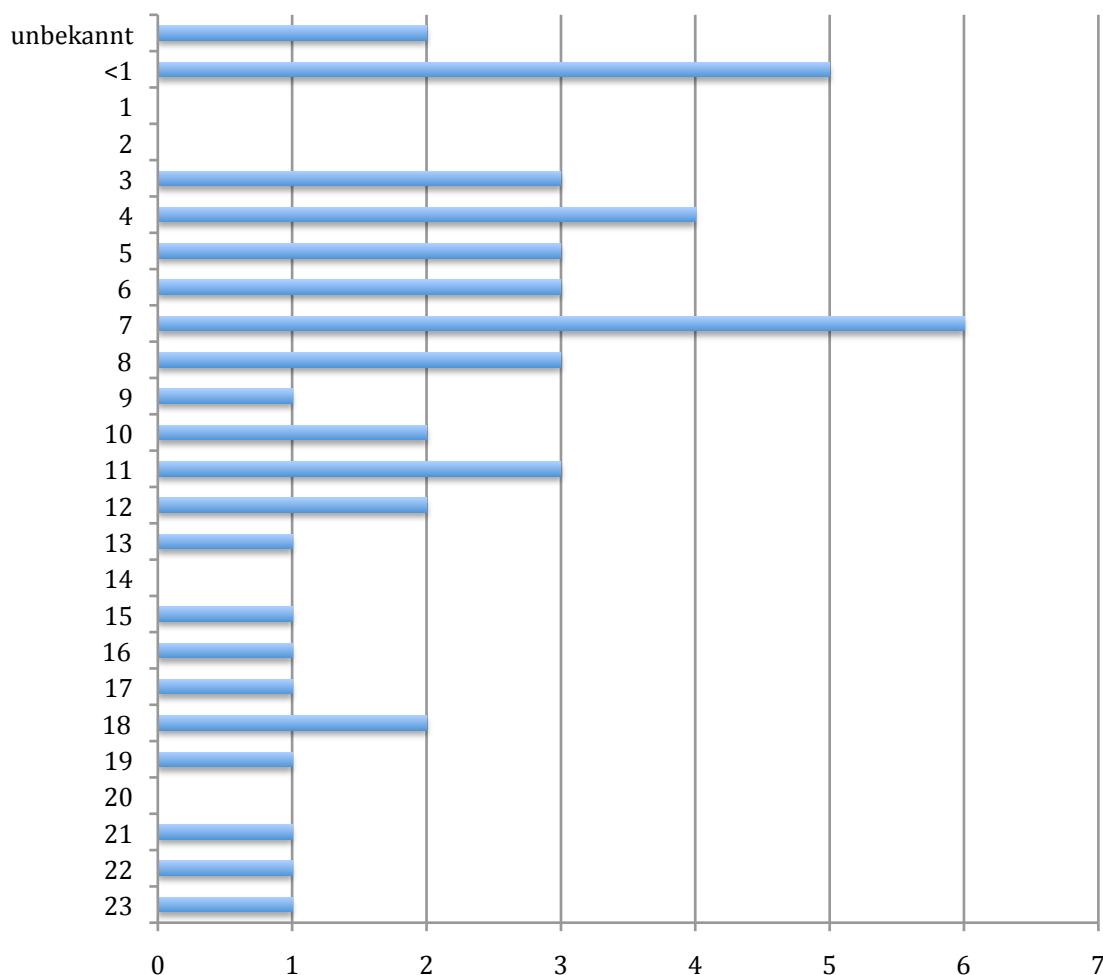


Abbildung 11: Dauer der IM-Tätigkeit von Priestern (auf der Basis der untersuchten Stichprobe)
x-Achse = Anzahl der Priester; y-Achse = Anzahl der Jahre

Ähnlich wie beim Alter der Priester zum Zeitpunkt ihrer Werbung gab es auch in Bezug auf den Zeitraum der IM-Tätigkeit eine große Spannweite. Einige IM-Vorgänge wurden bereits nach wenigen Monaten beendet, andere hingegen bestan-

³⁵⁶ Im Plan zur Verpflichtung von IM „Monstranz“ (vgl. Teil I, S. 193) heißt es beispielsweise: „Während dieses Treffs ist geplant die Maßnahmen zur Restauration der Monstranz tiefgründig auszuwerten, um den Kandidaten unter Nutzung des Dankbarkeitsgefühls weiter zu binden. Der Treff soll auch dazu genutzt werden, dem Kandidaten nachträglich zum Geburtstag zu gratulieren und ihm aus diesem Anlaß ein Präsent von 50-70 Mark zu überreichen.“

den länger als 20 Jahre. Die durchschnittliche Dauer der konspirativen Zusammenarbeit in den 47 ausgewerteten Fällen betrug knapp neun Jahre.

So wie im vorhergehenden Kapitel, sollen zumindest die hervorstechenden Extremfälle kurz kommentiert werden. Fünf IM-Vorgänge aus der veranschlagten Stichprobe wurden bereits nach weniger als einem Jahr beendet. Der Fall des Berliner Kaplans „Birke“, der sich 1965 „dekonspirierte“, wurde bereits thematisiert.³⁵⁷ „Gerold“, ein Pfarrer aus dem Kreis Sternberg, der Mitte der 1950er Jahre kurz „abgeschöpft“ wurde, ist ein ähnlicher Bagatellvorgang. Anders verhält es sich mit den übrigen drei Beispielen. Die IM-Vorgänge „Gregor Finzenz“, „Michael“ und „Leo“ (bzw. „Vogel“) waren zwar auch nur von kurzer Dauer, wären aber vielleicht noch weiter fortgesetzt worden. In allen drei Fällen handelt es sich nämlich um Pfarrer, die erst kurz vor der Wende 1989/90 von der Stasi angesprochen wurden und denen womöglich noch eine längere „Karriere“ als IM bevorgestanden hätte, wenn das sozialistische Regime der DDR nicht zusammengebrochen wäre.

Die „Rekordhalter“ in der inoffiziellen Zusammenarbeit mit dem MfS bilden „Meyerbeer“, „Bramlage“ und „Gustav“ – alle waren mehr als zwei Jahrzehnte als IM aktiv. Aufgrund dieses großen Zeitraums ist es wenig überraschend, dass diese Priester bereits in den 1950er Jahren für eine Zusammenarbeit gewonnen wurden. Interessanter ist, dass es sich in allen drei Fällen um Pfarrer aus Kleinstädten bzw. Ortschaften handelte. Keiner von ihnen bekleidete ein höheres Amt in der katholischen Kirche.

Allerdings muss man auch darauf hinweisen, dass die Dauer letztlich nur wenig Aufschluss über die Bedeutsamkeit eines IM-Vorgangs gibt. Ob ein Informant für das MfS „wertvoll“ war, spiegelt sich nicht in erster Linie in der Anzahl der Jahre wider, in denen er kollaborierte, sondern in den Informationen, die er heimlich an die Stasi weitergab. Hinzu kommt, dass die Kontakte, die die Priester zum MfS unterhielten, unterschiedlich intensiv waren. Einige trafen sich mit ihrem Führungsoffizier in regelmäßigen Abständen, teilweise monatlich; in anderen Fällen kam es zu längeren – manchmal mehr als ein Jahr dauernden – Phasen ohne jeglichen Kontakt.

³⁵⁷ Vgl. Kap. 3.2.4.

3.2.6 Grund für die Beendigung der IM-Tätigkeit

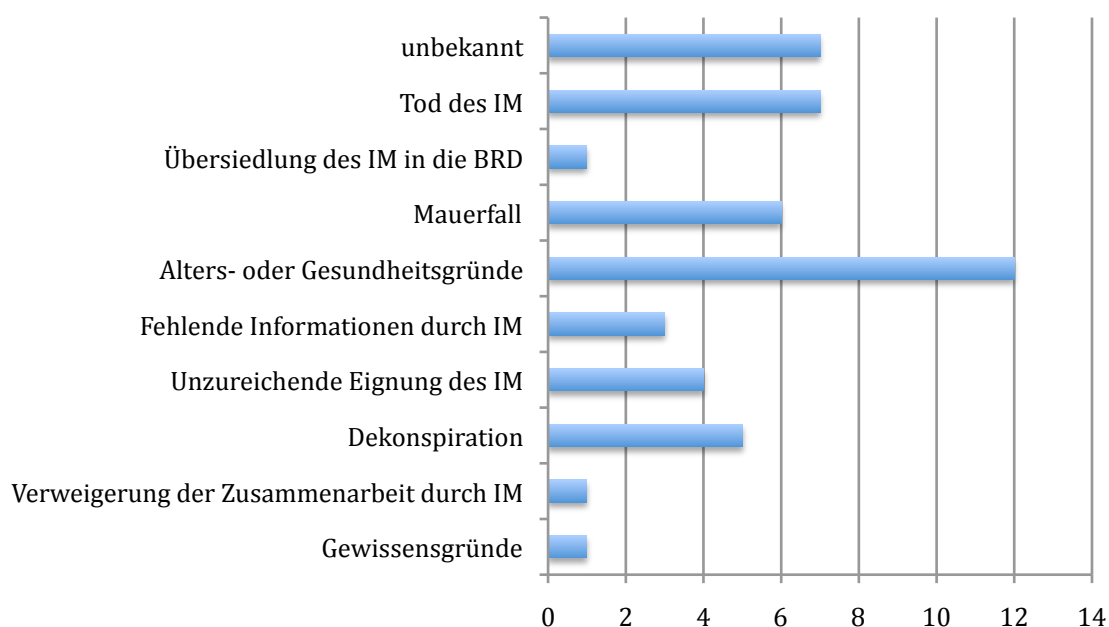


Abbildung 12: Gründe für die Beendigung der IM-Tätigkeit von Priestern (auf der Basis der untersuchten Stichprobe)

x-Achse = Anzahl der Priester; y-Achse = Grund für die Beendigung

In fast jeder IM-Akte findet sich ein Abschlussbericht, aus dem hervorgeht, warum die Zusammenarbeit mit dem inoffiziellen Mitarbeiter eingestellt wurde. In den 47 hier untersuchten Fällen lassen sich genauerhin neun Gründe für die Beendigung der IM-Tätigkeit unterscheiden.³⁵⁸

In sieben Fällen³⁵⁹ wurde die konspirative Zusammenarbeit aufgrund des Todes des Priesters beendet, in einem Fall³⁶⁰ konnte sie nicht weiter fortgesetzt werden, weil der Geistliche in die BRD übersiedelte. In sechs weiteren Beispielen³⁶¹ lief die Zusammenarbeit aufgrund der Wende 1989/90 aus, sie wurde also offiziell gar nicht

³⁵⁸ In einigen Ausnahmefällen sind in den MfS-Akten mehrere Gründe angegeben, warum die inoffizielle Mitarbeit beendet wurde. Im Fall von „Bramlage“ (S. 110), zum Beispiel, wird sowohl auf sein Alter als auch seine „Wortkargheit“ – also die mangelnde Informationsweitergabe – verwiesen. In solchen Fällen wurde ein IM-Vorgang nur einem – und zwar dem ausschlaggebenden – Beendigungsgrund zugeordnet. „Bramlage“ findet sich daher unter „Alters- oder Gesundheitsgründe“ und nicht unter „Fehlende Informationen durch IM“ wieder. – Um der besseren Nachvollziehbarkeit willen wird im Folgenden genau angegeben, welcher IM-Vorgang welchem Beendigungsgrund zugeordnet wurde.

³⁵⁹ „Pater“, „Pater“ (2), „Wagner“, „Bernhard“, „Gerold“, „Bernstein“, „Wagner“.

³⁶⁰ „Frank“.

³⁶¹ „Leo“ (bzw. „Vogel“), „Gregor Finzenz“, „Michael“, „Witschas“, „Rudolf“, „Berg“.

für beendet erklärt. Am häufigsten – insgesamt zwölf Mal³⁶² – wird in den Akten jedoch auf Alters- oder Gesundheitsgründe verwiesen, um die Einstellung des IM-Vorgangs zu begründen. Ein typisches Beispiel ist der IM-Vorgang Abbé, in dessen Abschlussbericht es heißt: „Der IM ist 81 Jahre alt und aufgrund seines Alters sowie seines schlechten Gesundheitszustandes nicht mehr in der Lage, inoffiziell mit dem MfS zusammenzuarbeiten. In den letzten 3 Jahren fand schon keine Trefftätigkeit mehr statt bzw. es wurden keinerlei operative Ergebnisse erzielt.“³⁶³ Der letzte Halbsatz ist ein Hinweis darauf, dass ein IM für das MfS nur so lange von Interesse war, wie er bedeutsame Informationen beschaffen konnte. Ging ein Priester in den Ruhestand und verlor dadurch seine Einflussmöglichkeiten, ließ ihn die Stasi oft fallen.

Ähnlich verhielt es sich, wenn ein Priester zwar noch im Dienst war, aber keine „verwertbaren“ Auskünfte gab. In drei³⁶⁴ der 47 ausgewerteten IM-Akten schrieb der zuständige MfS-Offizier, dass die Zusammenarbeit mit dem Geistlichen eingestellt wurde, weil der Informationsgehalt nicht mehr ausreichte. Der IM-Vorgang „Monstranz“ bietet hierfür ein gutes Beispiel:

„Es wird vorgeschlagen, den IMB-Vorgang durch unsere DE [Diensteinheit; G.B.] nicht zu übernehmen, sondern im Archiv gesperrt zur Ablage zu bringen. Begründung:

- [...] die in der Zeit der Zusammenarbeit (1983-88) durch den IMB erarbeiteten Informationen haben keinerlei operative Bedeutung
- die Verbindung des IM zu unserem Organ wurde vorwiegend dazu genutzt, um sich private Vorteile zu verschaffen (Reisetätigkeit) bzw. Probleme im Interesse seiner Gemeinde zu regeln [...]“³⁶⁵

Dass die Zusammenarbeit in solchen Fällen durch das MfS beendet wurde, folgt zwangsläufig aus dem Anforderungsprofil eines IM. In Kapitel 3.1.1 wurde bereits erläutert, dass laut MfS-Richtlinien nur solche Personen für eine inoffizielle Mitarbeit in Frage kamen, die „ausgehend von den konkret zu lösenden Ziel- und Aufgabenstellungen objektiv und subjektiv in der Lage sind, zur Erhöhung der gesellschaftlichen Wirksamkeit der politisch-operativen Arbeit [...] wesentlich

³⁶² „Abbé“, „Scharf“, „Willi“, „Ignatius“, „Gustav“, „Kreuz“, „Leipzig“, „Petrus“, „Stern“, „Mönch“, „Meyerbeer“, „Bramlage“.

³⁶³ „Abbé“, S. 108.

³⁶⁴ IM [ohne Deckname], „Johannes Tietze“, „Monstranz“.

³⁶⁵ „Monstranz“, S. 269.

beizutragen³⁶⁶. Um es kurz zu wiederholen: Eine Person war „objektiv“ für eine IM-Tätigkeit geeignet, wenn sie bedeutsame Informationen beschaffen konnte. Wenn ein Priester-IM – wie im Falle „Abbé“ oder „Monstranz“ – nur noch Auskünfte ohne „operative Bedeutung“ gab, kam er „objektiv“ nicht mehr für eine konspirative Zusammenarbeit in Frage. Unter den „subjektiven“ Voraussetzungen für eine IM-Tätigkeit verstand die Stasi hingegen die persönliche Eignung eines Kandidaten, also ob er loyal, zuverlässig und charakterfest war. Auch für die „subjektive Untauglichkeit“ von Priestern lassen sich in der zu Grunde gelegten Stichprobe Beispiele finden. Die vier entsprechenden Fälle³⁶⁷ wurden unter der Überschrift „Unzureichende Eignung des IM“ zusammengefasst. „Hermann“, beispielsweise, wurde von seinem MfS-Offizier als „unzuverlässig“ eingestuft – nach drei Jahren wurde die Zusammenarbeit beendet.³⁶⁸ „Brücke“, um ein zweites Beispiel zu nennen, galt im Laufe der Zeit nicht mehr als ausreichend „loyal“, die Stasi brach nach vier Jahren den Kontakt zu ihm ab.³⁶⁹

Es gab allerdings auch Fälle, in denen die Initiative zur Beendigung der IM-Tätigkeit nicht vom MfS, sondern vom Priester selbst ausging. An erster Stelle ist in diesem Zusammenhang die „Dekonspiration“³⁷⁰ zu nennen. In fünf³⁷¹ der 47 ausgewerteten IM-Vorgänge kann man nachlesen, dass die Kollaboration vorzeitig endete, weil der Priester einen Außenstehenden – in der Regel seinen Bischof – in seine Kontakte zum MfS einweihte. Da die Informationsquelle somit nicht mehr geheim war, wurde die Verbindung für das MfS „wertlos“. In einem anderen Fall verlor die Stasi das Interesse an dem Priester, weil sich dieser einer weiteren Zusammenarbeit strikt verweigerte. IM „Rudi“ brach nach einigen Treffen jedweden Kontakt zum MfS ab. Resigniert gab der zuständige Führungsoffizier zu Protokoll:

³⁶⁶ Richtlinie 1/79, zit. nach MÜLLER-ENBERGS: Inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit. Teil 1, S. 339f.

³⁶⁷ „Hermann“, „Karl-Heinz“, „Marduk“, „Brücke“.

³⁶⁸ „Hermann“, S. 131f.

³⁶⁹ „Brücke“, S. 83f.

³⁷⁰ Das Wörterbuch der Staatssicherheit definiert „Dekonspiration“ wie folgt: „Offenbarung bzw. Enttarnung politisch-operativer Arbeitsprinzipien, Ziele und Absichten, Maßnahmen, Kräfte, Mittel und Einrichtungen, die in der Regel zu erheblicher Gefährdung der Realisierung operativer Aufgaben, wachsendem politischen Schaden, zum Verlust operativer Potenzen bzw. zur erheblichen Einschränkung ihrer Wirksamkeit führt.“ (SUCKUT: Das Wörterbuch der Staatssicherheit, S. 86.)

³⁷¹ „Birke“, „Freund“, „Theo“, „Klinger“, „Rose“.

„Der IM lehnt jede weitere Verbindung ab. Bereits bei den Vereinbarungen nach dem Kontaktgespräch lehnte er jede weitere Zusammenkunft ab. Er ließ sich bei Vereinbarungen verleumden, bzw. gab dienstliche Gründe an, die einen Treff nicht zustande kommen ließen. Es wird deshalb vorgeschlagen, den IM im Archiv abzulegen.“³⁷²

Etwas anders stellt sich der Fall von IM „Pionier“ dar. Dieser Priester blockte nicht einfach alle Kontaktversuche seitens der Stasi ab, sondern versuchte seinem Gegenüber zu erläutern, warum er nicht länger IM sein wollte – er begründete dies mit Verweis auf sein Gewissen.³⁷³ Da er sich zu diesem Zeitpunkt aber schon zwölf Jahre mit seinem Führungsoffizier getroffen hatte, kann man zumindest hinterfragen, warum er seinem Gewissensspruch erst so spät folgte.

Die neun genannten Gründe für die Beendigung eines IM-Vorgangs lassen sich in drei Gruppen zusammenfassen. Eine erste Gruppe kann man mit der Überschrift „Beendigung der IM-Tätigkeit aufgrund höherer Gewalt“ versehen. Hierunter fallen, nach meiner Ansicht, der Tod des IM, der Mauerfall und – auch wenn es sich nicht im klassischen Sinn um „höhere Gewalt“ handelt – die Übersiedlung des IM nach Westdeutschland – insgesamt also 14 der untersuchten Fälle. In einer zweiten Gruppe kann man alle Vorgänge zusammenfassen, die von Seiten der Stasi beendet wurden, weil der Priester als ungeeignet für eine weitere inoffizielle Mitarbeit angesehen wurde. Rechnet man alle Fälle zusammen, die aufgrund von Alters- und Gesundheitsgründen, der fehlenden Informationsweitergabe oder der unzureichenden Eignung des IM beendet wurden, so kommt man im Rahmen unserer Stichprobe insgesamt auf 19 Beispiele. Zu einer dritten Gruppe könnte man all die IM-Fälle zählen, die von Seiten des IM beendet wurden – durch Dekonspiration, Verweigerung, Gewissensgründe –, was sich in sieben Fällen belegen lässt.

Auch wenn sich nicht in allen der 47 untersuchten IM-Vorgänge genau ermitteln lässt, warum die konspirative Zusammenarbeit aufhörte,³⁷⁴ so wird dennoch eines deutlich: In der Regel war es nicht der Priester, sondern der MfS-Offizier, der den konspirativen Kontakt für beendet erklärte. In weniger als jedem fünften Fall ging die Initiative vom katholischen Geistlichen aus, in der Mehrheit legte die Stasi fest,

³⁷² „Rudi“, Teil I, S. 94.

³⁷³ „Pionier“, Teil I, S. 183.

³⁷⁴ Vgl. „Peter Schweitzer“, „Autor“, „Johannes“ (bzw. „Berg“), „Joppe“, „Salem“, „Sorger“, „Sorbe“.

wie lange ein Gesprächskontakt aufrechterhalten wurde.³⁷⁵ Hierfür lassen sich zwei Gründe anführen: Entweder konnten die Priester die Verbindung zum MfS nicht eigenständig kappen – oder sie wollten es nicht. Gegenüber dem ersten Erklärungsversuch ließe sich einwenden, dass es durchaus einige Priester gab, die sich erfolgreich dekonspiriert oder anderweitig einer Zusammenarbeit verweigert haben. Daraus folgt kein Vorwurf gegenüber den Geistlichen, die sich nicht so aktiv dem MfS entgegengestellt haben – weil sie womöglich um die Konsequenzen ihres Handelns fürchteten –, aber es zeigt doch, dass dieser Widerstand möglich war und in der Regel ohne Folgen blieb. Dass das Gros der IM-Vorgänge durch die Stasi beendet wurde, muss also auch damit zusammenhängen, dass die Priester in vielen Fällen kein Interesse daran hatten, ihre Verbindung zum MfS aufzugeben. Dies wiederum lag auch darin begründet, dass sich in einigen Fällen eine Art Vertrauensverhältnis zwischen Informant und Offizier eingestellt hatte. Dieses Phänomen soll daher im folgenden Kapitel näher untersucht werden.

3.3 Das „menschliche Antlitz“ der Stasi – Der Führungsoffizier als Vertrauensperson

Nicht jeder hauptamtliche MfS-Mitarbeiter hatte unmittelbar Kontakt mit den inoffiziellen Mitarbeitern. Die direkte Verbindung zwischen dem Geheimdienstapparat und den IM stellten die „Führungsoffiziere“ (FO) her, von denen es 1988 ungefähr 13.000³⁷⁶ gab – also nur jeder siebte aus dem MfS-Personalbestand. Da die Führungsoffiziere wie keine andere Gruppe innerhalb der Stasi für den Erfolg der geheimdienstlichen Arbeit verantwortlich waren,³⁷⁷ wurden an sie besonders hohe Erwartungen gestellt. So heißt es in einer Ausarbeitung der SED-Kreisleitung des MfS aus dem Jahre 1984:

„Der operative Mitarbeiter [= Führungsoffizier; G. B.] muß in seiner Gesamtpersönlichkeit auf den IM wirken. Da muß einfach alles stimmen, bis hin zum Äußeren. Er muss bestän-

³⁷⁵ Damit decken sich diese Angaben für Priester-IM in etwa mit Statistiken über die Beendigung von IM-Vorgängen im Allgemeinen (vgl. MÜLLER-ENBERGS: Warum wird einer IM?, S. 121f.).

³⁷⁶ Vgl. MÜLLER-ENBERGS: Inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit. Teil 1, S. 14.

³⁷⁷ Vgl. beispielsweise die Präambel der MfS-Richtlinie 1/79: „Die IM-führenden Mitarbeiter tragen für die schöpferische Durchsetzung der gestellten Aufgaben in der unmittelbaren Arbeit mit den IM eine hohe persönliche Verantwortung.“ (Zit. nach ebd., S. 306.)

dig Siegeszuversicht ausstrahlen und die auf den IM übertragen. Er darf beim Treff keine Unsicherheiten und Schwankungen offenbaren. [...] Der operative Mitarbeiter muß es verstehen, die beständige politische Einflußnahme auf den IM so zu gestalten, daß sie ihm nicht vordergründig bewußt wird. [...] Stets muß die erforderliche Wachsamkeit an den Tag gelegt werden. Es darf beim Treff nicht fünf Minuten geben, in denen der Mitarbeiter die Übersicht verliert.³⁷⁸

Um den Führungsoffizieren diese Fertigkeiten zu vermitteln, gab es ab 1965 an der Potsdamer MfS-Hochschule eigens einen Lehrstuhl für „Operative Psychologie“.³⁷⁹ Zahlreiche Offiziere wurden mit Arbeiten zu Themen wie beispielsweise „Die Gewinnung Inoffizieller Mitarbeiter und ihre psychologischen Bedingungen“³⁸⁰ promoviert, ihre Dokortitel dürfen sie bis heute tragen. Die Schulung in Psychologie sollte – so kann man es einer MfS-Studieneinführung entnehmen – „einen Beitrag zur weiteren Erhöhung des Nutzeffektes der tschekistischen Tätigkeit leisten“³⁸¹. Klarer drückt es Klaus Behnke aus:

„Das Psychologieverständnis des MfS stand im Zeichen eines reinen Zweckrationalismus, es ging ausschließlich um reine Prävention bzw. manipulative Intervention. Soziale Prozesse wurden allein zum Zweck der Manipulation des Forschungsobjektes untersucht, also (von den eigenen Mitarbeitern abgesehen) der Manipulation einzelner Oppositioneller oder »feindlich-negativer« Gruppen.“³⁸²

Das MfS bediente sich also psychologischer Kenntnisse, um die IM nach seinen Vorstellungen anleiten und beeinflussen zu können. In vielen Richtlinien findet sich die Aufforderung, die IM zu „erziehen“, was dem Verständnis der SED nach – so Helmut Müller-Enbergs – nichts anderes als die „bewußte und planmäßige Menschenformung“³⁸³ meinte. MfS-intern wurde dieser Prozess auch unmissverständlich als „Krümmen“ bezeichnet.³⁸⁴ „Ziel war die »volle, rückhaltlose Identifikation« des IM mit dem Führungsoffizier und dem MfS. »Wertvolle Motive« sollten gefördert,

³⁷⁸ Zit. nach ebd., S. 15.

³⁷⁹ Einen Gesamtüberblick über dieses Studienfach – unter besonderer Berücksichtigung von Diplomarbeiten und Dissertationen an der JHS Potsdam – liefert RICHTER: Die Operative Psychologie des Ministeriums für Staatssicherheit der DDR.

³⁸⁰ Vgl. Die Gewinnung Inoffizieller Mitarbeiter und ihre psychologischen Bedingungen.

³⁸¹ Zit. nach BEHNKE: Lernziel: Zersetzung, S. 13.

³⁸² Ebd., S. 40.

³⁸³ MÜLLER-ENBERGS: Inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit. Teil 1, S. 117 (vgl. hierzu auch Kap. 6.1.2.2).

³⁸⁴ In der Akte „Monstranz“ findet sich hierfür auch der Ausdruck „einpegeln“ (vgl. Teil I, S. 134).

das Vertrauensverhältnis vertieft, Erfolgserlebnisse geschaffen und »Bedenken bei Pflicht- und Gewissenskollisionen« beseitigt werden.³⁸⁵

Wie sich in diesem Zitat bereits andeutet, war die wichtigste Vorbedingung für das „Erziehen“ bzw. „Krümmen“ eines IM, dass dieser dem Stasi-Mitarbeiter Vertrauen entgegenbrachte. „Dieses umfassend und fortschreitend zu betreibende Vertrauensverhältnis galt als Grundlage und Katalysator der angestrebten inneren Bindung des Bürgers über seinen Führungsoffizier an die totalitäre Macht.“³⁸⁶ Das Vertrauensverhältnis wurde dem IM vom FO aber meist nur vorgespielt, tatsächlich war „Vertrauen“ für die Staatssicherheit ein sehr flexibler Begriff:

„Hinsichtlich der beiden Beziehungspaare – einmal des IM zum FO und dann zum Verdächtigten – unterschied das MfS drei Vertrauens-Begriffe voneinander: Der IM sollte seinem Führungsoffizier volles Vertrauen entgegenbringen, während der FO in seinem Verhältnis zum IM den Sicherheits- und Kontrollaspekt nicht außer acht lassen durfte. Zwischen dem IM und der operativ interessierenden Person sollte eine vertrauliche Beziehung bestehen. Das Opfer des totalitären Staates sollte dem bürgerlichen Mit-Täter volles Vertrauen entgegenbringen, während der IM ihm gegenüber ein Vertrauen vortäuschte.“³⁸⁷

Nun wirft das die Frage auf, wie es dazu kommen konnte, dass auch Priester sich auf eine solch trügerische Beziehung zu ihrem Stasi-Mitarbeiter einlassen konnten – denn den Geistlichen war sehr wohl bewusst, welch Geistes Kind ihr Gegenüber war. Zugegeben: Von einem Vertrauensverhältnis kann man nicht bei jedem IM-Vorgang reden; bei Erpressungen etwa war nicht Vertrauen, sondern Zwang die Grundlage der Kollaboration. Auch in anderen Fällen verschlossen sich Priester gegenüber ihrem FO, weil dieser schlicht zu jung, zu ungeschickt oder zu barsch war. Andererseits jedoch gelang es den Stasi-Offizieren erstaunlich oft, das Vertrauen der Priester zu gewinnen. Drei Erklärungsversuche sollen dieses Phänomen zumindest ansatzweise begreiflich machen:

1) *Die schleichende Verstrickung*: Ein Vertrauensverhältnis zwischen Führungsoffizier und Priester-IM stellte sich in der Regel nicht innerhalb kurzer Zeit ein, sondern war das Ergebnis eines langen – teilweise jahrelangen – Prozesses. Gerade in der Anfangsphase – also während der Kontaktierung und Werbung – war der FO

³⁸⁵ GIESEKE: Der Mielke-Konzern, S. 130.

³⁸⁶ WANITSCHKE: Methoden und Menschenbild des Ministeriums für Staatssicherheit der DDR, S. 100.

³⁸⁷ Ebd.

bestrebt, das Vertrauen des Kandidaten zu gewinnen, die Ermittlung „operativ bedeutsamer“ Informationen stand zunächst im Hintergrund. In dem Vorschlag zur Registrierung des IM „Karl-Heinz“ heißt es beispielsweise: „Die Zielstellung der Kontaktierung des Kandidaten besteht vorerst im persönlichen Kennenlernen desselben.“³⁸⁸ Der Beginn einer „IM-Laufbahn“ gestaltete sich oftmals harmlos, nicht selten trat ein Mitarbeiter unter Rückgriff auf eine Legende mit dem IM-Kandidaten in Kontakt.³⁸⁹ Diese war Teil einer ausgeklügelten Verschleierungstaktik: Der Priester sollte sich nichts ahnend im Netz der Stasi verfangen und ganz vorsichtig zu einem inoffiziellen Mitarbeiter aufgebaut werden, wie das Beispiel von IM „Autor“ zeigt:

„Das geführte 2. Gespräch ist positiv einzuschätzen. Dr. T. [= IM „Autor“; G.B] gab sich offen und ohne jede Wendungen. Seine Versicherung der Einhaltung der Konspiration ist glaubhaft. Er muß jedoch wohlüberlegt und vorsichtig aufgebaut werden, wobei er nicht das Gefühl eines ‚Spitzels‘ haben darf, da sonst die Zusammenarbeit in Frage gestellt ist.“³⁹⁰

Beherrschte der Führungsoffizier sein „Handwerk“, so vermied er es geschickt, sein Gegenüber abzuschrecken. Dies war auch der Grund dafür, warum bei Priestern normalerweise auf eine schriftliche Verpflichtung verzichtet wurde. So heißt es in der Stasi-Akte des Meininger Oberkommissars Josef Schönauer alias GI „Brücke“:

„Er [= „Schönauer“; G.B.] ist auch daran interessiert, daß er sich mit uns aussprechen kann. Bedingung ist, daß wir bei ihm großes Vertrauen bekommen. [...] Es wird vorgeschlagen, den Schönauer als GI zu registrieren, ohne daß er schriftlich verpflichtet wird. Bei einer schriftlichen Verpflichtung würde er eine Zusammenarbeit ablehnen.“³⁹¹

Statt den Priester abzuschrecken sollte ihm vielmehr das Gefühl vermittelt werden, dass die Stasi a) in guter Absicht kommt, b) weder ihm noch anderen Personen unnötig Schaden zufügen möchte und c) auch für die persönlichen Belange des Priesters Verständnis hat. Schrittweise und für den IM nahezu unbemerkbar ergab sich so ein engeres Verhältnis zwischen ihm und seinem Ansprechpartner beim MfS. Die eigentliche Zielstellung der Zusammenarbeit sollte dem Priester nach Möglichkeit verborgen bleiben, alles sollte stattdessen den Anschein des Zufälligen

³⁸⁸ „Karl-Heinz“, Teil I, S. 17.

³⁸⁹ Vgl. Kap. 3.1.3.

³⁹⁰ „Autor“, Teil I, S. 49.

³⁹¹ „Brücke“, Teil I, S. 68.

und Unverbindlichen haben. Besonders deutlich wird dies im IM-Vorgang „Monstranz“:

„Der Kandidat [= „Monstranz“; G. B.] versicherte, daß er im vorliegenden Fall nicht das Gefühl hat, daß es sich um einen Versuch handelt, ihn persönlich auszunutzen, um andere Würdenträger bzw. die Kirche selbst zu mißbrauchen. Dieser seiner Feststellung wurde durch Unterzeichnenden beigeplichtet und nochmals verdeutlicht, daß vordergründig ein persönliches Interesse an dieser Verbindung besteht, welches jedoch nicht losgelöst von den weltanschaulichen Grundpositionen betrachtet werden kann.“³⁹²

Es gab zwar auch klare Einschüchterungsversuche – man denke nur an die Erpressungen besonders in den Anfangsjahren des MfS –, in der Regel führen die Führungsoffiziere aber keine Abschreckungs-, sondern eine Verführungsstrategie; Matthias Wanitschke bezeichnet sie daher zu Recht als „Ver-Führungsoffiziere“³⁹³. Im Laufe der Jahre kamen die Stasi-Strategen zu der Erkenntnis, dass die allmähliche Verstrickung des IM größeren „Erfolg“ versprach als der Aufbau einer einschüchternden Drohkulisse. Anders als man es vielleicht annehmen könnte, gebärdete sich der typische MfS-Offizier also nicht als überlegener Machtmensch, sondern eher als einfühlsamer und freundlicher Gesprächspartner. „Der Verführungsoffizier sollte den mächtigen Vertrauten täuschend echt spielen können, damit dem IM der Verrat anderer Bürger als ‚freundschaftlicher‘ Dienst für den sympathischen ‚Kumpel von der Stasi‘ erschien.“³⁹⁴

Damit diese Taktik aufging, mussten die FO in „operativer Psychologie“ ausgebildet sein; nicht weniger bedeutsam war allerdings, dass auch der passende MfS-Mitarbeiter auf den IM-Kandidaten angesetzt wurde. Einige Priester fassten eher zu einem väterlich-fürsorglichen Offizier Vertrauen, andere bauten ihre Hemmungen schneller ab, wenn ihr Gegenüber sich kumpelhaft-jovial gab, wieder andere bevorzugten den intellektuellen Diskurs. War einmal der passende Offizier für einen IM gefunden – was nicht in allen Fällen gelang –, so begleitete er diesen in der Regel bis zum Ende seiner inoffiziellen Stasi-Tätigkeit. Personalwechsel wurden nach Möglichkeit vermieden, wo sie unumgänglich waren – z. B. durch Pensionierung des

³⁹² „Monstranz“, Teil I, S. 101.

³⁹³ WANITSCHKE: Methoden und Menschenbild des Ministeriums für Staatssicherheit der DDR, S. 101.

³⁹⁴ Ebd.

Offiziers oder einen Ortswechsel des Pfarrers –, wurden sie von langer Hand vorbereitet.

2) *Das Bedürfnis nach Anerkennung*: Es wäre jedoch zu kurz gegriffen, wenn man das gelegentlich zu beobachtende Vertrauensverhältnis zwischen Priester und FO allein auf die Verführungskünste des Stasi-Mannes zurückführte. Hin und wieder gab es auch seitens des katholischen Geistlichen ein Bedürfnis nach Aufmerksamkeit und Anerkennung, so dass er sich bereitwillig auf ein vertrauensvolles Verhältnis zu seinem Führungsoffizier einließ. Gerade in schweren Lebenskrisen erwies sich der MfS-Mitarbeiter oft als wichtiger Rückhalt, da er sich – zumindest dem Anschein nach – für die persönlichen Probleme des IM interessierte.³⁹⁵ Mit anderen Worten: der Führungsoffizier wurde selbst zum Seelsorger. Besonders deutlich wird das am Beispiel des IM „Salem“, einem Kaplan aus Görlitz, der sich im Gespräch mit der Stasi nicht scheute, seinen Frust über die Kirche zum Ausdruck zu bringen:

„Wir [= MfS; G.B.] fragten ihn [= „Salem“; G.B.], ob er selbst Interesse daran habe, mit uns weiterhin in Kontakt zu bleiben. Er bejahte dies und sagte: ‚Ich habe mich heute schon darauf gefreut, eine weitere Aussprache in dieser offenen und herzlichen Form mit Ihnen durchzuführen.‘ Dieses Gespräch mit uns sei eine der wenigen Abwechslungen, die er als Kaplan zu verzeichnen habe. Wenn dies nicht wäre, würde er in dieser Idiotenanstalt noch verrückt werden.“³⁹⁶

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch der Fall von IM „Michael“, einem Priester aus dem Bistum Dresden-Meißen, der Ende der 1980er Jahre für die Stasi tätig war. Während einer Ferienfreizeit an den Balaton, die von „Michael“ in seiner Funktion als Ortspfarrer organisiert und begleitet wurde, kam ein Jugendlicher bei einem Badeunfall ums Leben. Am Tag nach der Beerdigung des Jugendlichen wandte sich ein MfS-Mitarbeiter an „Michael“, um ihn unter dem Vorwand der Aufklärung des Todesfalls für eine inoffizielle Mitarbeit zu gewinnen. „Michael“ – noch mitgenommen durch die Ereignisse der letzten Tage – durchschaute dieses Kalkül

³⁹⁵ Dieses „Taktgefühl“ der FO wurde auch – wie es beispielsweise die MfS-Richtlinie 1/68 belegt – immer wieder eingefordert: „Die persönliche Arbeit mit Inoffiziellen Mitarbeitern verlangt vom operativen Mitarbeiter viel Taktgefühl. Die Inoffiziellen Mitarbeiter haben oft Sorgen und Wünsche, die die Erfüllung der Aufträge beeinträchtigen können, wenn sie vom operativen Mitarbeiter unbeachtet bleiben. Die Sorgen und Wünsche sind, soweit wie möglich, zu berücksichtigen, um das Vertrauen des Inoffiziellen Mitarbeiters zum Ministerium für Staatssicherheit zu festigen.“ (Zit. nach MÜLLER-ENBERGS: Inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit. Teil 1, S. 27of.)

³⁹⁶ „Salem“, S. 21.

nicht, sondern war froh darüber, dass ihn das MfS in dieser schweren Situation unterstützte:

„Der Kandidat [= „Michael“; G.B.] war von Beginn an ruhig und gelassen im Gespräch. Er entschuldigte sich beim Mitarbeiter, daß er etwas erkältet sei und auch durch die gestrige Beerdigung des [Name geschwärzt; G. B.] verbraucht ist. [...] Vom Mitarbeiter wurde zu Beginn zu verstehen gegeben, daß durch unser Organ mit Sorge getragen wurde, daß die Überführung [des Toten von Ungarn in die DDR; G.B.] nicht 6 Wochen dauerte, was er auch wusste, sondern nach einer Woche geschah. Dafür bedankte er sich sofort und meinte, daß er auch bei der Beerdigung [...] dem Staatsapp. und der DDR-Botschaft in Ungarn Dank ausgesprochen hat.“³⁹⁷

Einmal mehr zeigt dieser Fall, dass das MfS geschickt die Notlagen anderer Menschen auszunutzen wusste. Der Führungsoffizier gerierte sich zwar als selbstloser Hilfesteller, spekulierte jedoch eigentlich darauf, dass aus dem Dankbarkeitsgefühl „Michaels“ eine Gegenleistung – also eine inoffizielle Mitarbeit – erwächst.

Dass der Führungsoffizier für manchen Priester mehr war als nur ein widerwillig geduldeter Gesprächspartner, mit dem man sich sporadisch traf, belegt auch der Fall des IM „Franz“. In einem seiner Treffberichte hielt der zuständige Stasi-Offizier Baethge beispielsweise fest: „F. [= „Franz“; G.B.] zeigte sich über den Besuch sehr erfreut und begrüßte die Mitarbeiter [des MfS; G.B.] wie gute Bekannte.“³⁹⁸ Selbst am Krankenbett statteten Vertreter des MfS „Franz“ mehrfach Besuche ab.³⁹⁹ Vertraut man der Darstellung des Führungsoffiziers, dann hatten diese Besuche für „Franz“ eine große Bedeutung: „Dem IM [= „Franz“; G.B.] geht es gesundheitlich nicht gut. Er [...] ist seit sieben Monaten bettlägerig. Er brachte seine besondere Freude über den Besuch [des MfS-Mitarbeiters; G.B.] zum Ausdruck und bat darum, die Besuche fortzusetzen.“⁴⁰⁰

Die erwähnten Beispiele „Salem“, „Michael“ und „Franz“ sollen andeuten, dass Priester in den unterschiedlichsten Lebenslagen von ihren Führungsoffizieren begleitet und unterstützt wurden – auch wenn dieser Hilfsdienst aus Sicht der Stasi natürlich nicht einem Selbstzweck diene. Trafen sich FO und IM über einen Zeitraum von mehreren Jahren, so muss man in einigen Fällen damit rechnen, dass sich

³⁹⁷ „Michael“, Teil I, S. 38.

³⁹⁸ „Franz“, Teil I, S. 46.

³⁹⁹ Vgl. z. B. ebd., Teil II, S. 15-18.

⁴⁰⁰ Ebd., Teil II, S. 77.

tatsächlich so etwas wie ein Vertrauens- oder gar Freundschaftsverhältnis einstellte. In den Gesprächen ging es nicht nur um einen reinen Informationsaustausch, sondern ebenso um die persönlichen Belange des IM. Besonders für Priester, die unter ihrer Einsamkeit litten, wurde der MfS-Mitarbeiter zu einer wichtigen Bezugsperson. Kaum ein anderer Mensch wusste so gut über das Seelenleben des Geistlichen Bescheid, kaum ein anderer vermittelte ihm ein solches „Gefühl des unbedingten Gebrauchtwerdens“⁴⁰¹. Daher wundert es nicht, dass sich manche Priester – beileibe nicht alle! – über die MfS-Besuche freuten. In einem Bericht über ein Treffen mit GM „Pater“ schreibt der zuständige MfS-Offizier: „Der GM begrüßte den Mitarbeiter sehr freundlich. Seine Haushälterin, die mit im Flur stand, erklärte: ‚Welch Glanz in unserer Hütte‘.“⁴⁰²

3) *Selbsttäuschung*: Trotz des Geschicks der Führungsoffiziere, die miserable Lage oder das Anerkennungsbedürfnis mancher Priester auszunutzen, konnte sich in der Regel ein Vertrauensverhältnis nur dann einstellen, wenn noch ein weiterer Faktor hinzutrat. Da den Geistlichen durchaus bewusst war, wer ihnen gegenüber saß und was die eigentliche Absicht des MfS war, mussten sie sich in gewisser Weise selbst täuschen und einen Teil der Wirklichkeit ausblenden. Statt sich einzugestehen, dass sie durch ihre Kooperation mit der Stasi einen Beitrag zum Unterdrückungsapparat des SED-Regimes leisteten, stuften einige Priester ihre Gesprächskontakte mit dem MfS nur als Freundschaftsdienst ein – so geschehen im Falle von GI „Wagner“, einem Pfarrer aus dem Erzgebirge: „Der GI bringt immer wieder zum Ausdruck, dass er nicht den Organen der Staatssicherheit hilft, sondern dem Unterzeichnetem als Freund.“⁴⁰³ Ähnlich verhielt es sich auch bei IM „Bramlage“, einem Pfarrer des Bistums Berlin: „Der IMV [= „Bramlage“; G.B.] legt Wert darauf, den Treffs keinen dienstlichen Charakter zu geben, sondern sie als ‚Gespräche zum Gedankenaustausch und zur gegenseitigen Information‘ zu deklarieren.“⁴⁰⁴ IM „Sorbe“ äußerte gar gegenüber seinem Führungsoffizier, dass er die „Zusammenarbeit auf der Basis familiärer Beziehungen aufbauen“⁴⁰⁵ möchte. Nicht nur seitens der Stasi, sondern auch einiger Geistlicher – so muss man konstatieren – wurden die inoffiziellen

⁴⁰¹ MÜLLER-ENBERGS: Inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit. Teil 1, S. 119.

⁴⁰² „Pater“, Teil II, S. 23.

⁴⁰³ „Wagner“, Teil I, S. 88.

⁴⁰⁴ „Bramlage“, Teil I, S. 104.

⁴⁰⁵ „Sorbe“, Teil I, S. 110.

Kontakte demnach verharmlost. Das eigentliche Ziel der Gespräche – die Ermittlung von Informationen zur Aufrechterhaltung des SED-Regimes – wurde bewusst ausgeblendet.

Ebenso suchten einige Priester nach Auswegen, um der Meldepflicht gegenüber ihrem Bischof im Falle einer Kontaktierung durch das MfS zu entgehen.⁴⁰⁶ Der Brandenburger Pfarrer IM „Willi“ gab beispielsweise zu Protokoll: „»Gehe nicht zu deinem Fürsten, wenn du nicht gerufen wirst.« [...] Er als kleiner Ortspfarrer [können] doch nicht viel berichten.“⁴⁰⁷ Noch raffinierter war die Ausweichstrategie, die sich in der Akte von IM „Witschas“, einem Pfarrer aus dem Bistum Dresden-Meißen, nachlesen lässt. „Witschas“ informierte seinen Führungsoffizier über eine Konferenz leitender Mitglieder der katholischen Kirche, auf der Bischof Schaffran eindringlich daran erinnerte, dass eventuelle Kontaktversuche durch staatliche Stellen unmittelbar von der betroffenen Person zu melden seien. Dieser eigentlich unmissverständliche Appell wurde von einigen kirchlichen Mitarbeitern jedoch sehr frei interpretiert. „Die Reaktion der Pfarrer und leitenden Mitglieder“, so „Witschas“ Bericht,

„ist so, daß es einige gibt, die sich bedingungslos an die Worte des Bischofs halten, aber auch andere, die sagen, der Bischof hat ja nur von ‚Gesprächen mit staatlichen Stellen‘ gesprochen. Er hat aber nicht von Besuchen staatlicher Organe gesprochen. So lassen sie sich eine Hintertür zu ihrer Verteidigung in solchen [Angelegenheiten] gegenüber dem Bischof offen.“⁴⁰⁸

Immer wieder haben Priester, die sich im Geheimen mit einem MfS-Mitarbeiter trafen, solche Hintertüren und Schleichwege gesucht. Um sich nicht eingestehen zu müssen, dass sie zu einem Rädchen in dem riesigen Überwachungsgetriebe geworden sind, flüchteten sie sich in Ausreden und Verharmlosungen. Obwohl ihnen eigentlich klar gewesen sein musste, dass das partnerschaftliche Verhältnis vom Führungsoffizier nur vorgetäuscht wurde, ließen sie sich trotzdem bereitwillig auf dieses Täuschungsmanöver ein.⁴⁰⁹ „Die sonst unerbittliche Macht zeigte sich im Führungsoffizier mit menschlichem Antlitz“⁴¹⁰, aber nur allzu leicht konnten und

⁴⁰⁶ Vgl. Kap. 2.2.

⁴⁰⁷ „Willi“, Teil I, S. 14.

⁴⁰⁸ „Witschas“, Teil II, S. 4.

⁴⁰⁹ Zu den verschiedenen Motiven hierfür vgl. Kap. 4.2.

⁴¹⁰ NEUBERT: Die Rolle des MfS bei der Durchsetzung der Kirchenpolitik der SED, S. 1035.

wollten einige katholische Amtsträger vergessen, dass es sich bei diesem Antlitz um eine trügerische Maske handelte.

3.4 Der „Fall Rosner“

Ähnlich wie bei den offiziellen bzw. halboffiziellen Gesprächskontakten,⁴¹¹ sollen auch die inoffiziellen Verbindungen zwischen MfS-Mitarbeitern und katholischen Geistlichen zumindest an einem Beispiel konkretisiert werden. Hierzu bietet sich der Fall des Leipziger Studentenpfarrers Clemens Rosner an, der 1969 für eine IM-Tätigkeit gewonnen werden konnte. Der „Fall Rosner“ wird im Folgenden auf der Basis zweier Quellen rekonstruiert: zum einen anhand seiner IM-Akte, zum anderen mit Hilfe der Angaben, die Rosner selbst gegenüber dem Autor in Form von Briefen und eines persönlichen Gesprächs gemacht hat.⁴¹²

Clemens Rosner, der aus Schlesien stammt und später in Baden-Württemberg lebte, siedelte 1954 in die DDR über. Als Theologiestudent hatte er in München das Oratorium des Hl. Philipp Neri kennen gelernt und den Entschluss gefasst, dieser Weltpriestergemeinschaft in Leipzig beizutreten. Zum Zeitpunkt seiner Übersiedlung waren Reisen zwischen dem Ost- und Westteil Deutschlands noch unproblematisch, was sich jedoch mit dem Mauerbau 1961 änderte. 1966 wurde Rosner Studentenpfarrer in Leipzig, kurz darauf auch Leiter der Studentenpfarrerkonferenz in der DDR.

Um zu verstehen, wie er durch die Stasi erpressbar wurde, sind einige Vorbemerkungen zu machen. Mitte der 1960er Jahre hatte Rosner – damals noch Kaplan – über einen westdeutschen Spediteur tonnenweise Mangel- und Schmuggelware in die DDR eingeschleust. Es handelte sich vor allem um westdeutsche und daher verbotene Literatur, aber auch VW-Automotoren und eine Waschmaschine waren darunter. Die Abnehmer dieser begehrten Produkte waren in der ganzen DDR verteilt, vor allem die ostdeutschen Studentengemeinden profitierten davon. Das

⁴¹¹ Vgl. Kap. 2.3.

⁴¹² Wenn Zitate von Rosner im Folgenden ohne Quellenangabe aufgeführt sind, dann entstammen sie dem Interview, das der Autor mit Rosner am 25.11.2009 in Leipzig geführt hat. Eine Aufzeichnung dieses Interviews liegt dem Autor vor.

Ganze diente also nicht seinem persönlichen Gewinn; als „Trostpreis für die viele Arbeit“, so Rosner, konnte er hin und wieder eines der Bücher behalten.

Darüber hinaus wurden die ostdeutschen Studentengemeinden aus dem Westen auch jährlich mit ca. 80.000 D-Mark unterstützt. Eine so große Geldsumme konnte man aber nicht einfach über die Grenze schmuggeln, denn Westgeld war immer verdächtig. Spätestens beim illegalen Umtausch wäre dieser Geldtransfer aufgefliegen, da man einen Nachweis über die Verwendung des Geldes vorzuweisen hatte. Rosner musste also einen anderen Weg finden, um das Geld in die DDR einzuführen, und fand die Lösung in der Genex. Die Genex – also die „Geschenkdienst- und Kleinexporte GmbH“ – war ein 1956 von der DDR-Regierung gegründetes Unternehmen mit Sitz in Ostberlin, Dänemark und der Schweiz. Es vertrieb einen Katalog, aus dem die Bürger der Bundesrepublik Waren bestellen und mit D-Mark bezahlen konnten, um sie dann direkt an ihre Verwandten und Bekannten in der DDR zu versenden. Man könnte auch sagen: Die Genex war ein großes Devisenbeschaffungsunternehmen.

Über die Genex konnte man unter anderem auch Autos bestellen, was vor allem deshalb für viele DDR-Bürger von Interesse war, weil sie so die mehrjährigen Wartezeiten umgehen konnten. Über diesen Umweg des Autohandels konnte Rosner letztlich das Geld aus Westdeutschland an die ostdeutschen Studentengemeinden verteilen. In der Regel lief das wie folgt ab: Bei dem Pfarrer meldeten sich DDR-Bürger, die ein neues Fahrzeug erwerben wollten. Über Rosners Vater, der in der Bundesrepublik lebte, wurden dann die entsprechenden Autos bei der Genex in der Schweiz bestellt. Das Geld dazu kam letztlich vom Bundesministerium für gesamtdeutsche Fragen (BMG), das 1969 in Bundesministerium für innerdeutsche Beziehungen (BMiB) umbenannt wurde. Die Empfänger in der DDR – offiziell die Beschenkten – gaben Rosner die entsprechende Summe in Ostmark. Der Studentenfarrer konnte dann dieses Geld, das er immer in bar erhielt, nach einem festgelegten Schlüssel an die ostdeutschen Studentengemeinden weiterleiten. Gerade für die kleinen Gemeinden, so Rosner, war diese finanzielle Unterstützung „überlebenswichtig“.

Dieser Tauschhandel drohte jedoch aufzufliegen, als einer der Empfänger von Rosners Autos in eine Straftat verwickelt war. Der Sohn des Spediteurs, der Rosner

bei der Einfuhr der Schmuggelware behilflich war, hatte 1969 einen Diebstahl begangen und den Genex-Wagen als Tatfahrzeug benutzt. Da im Zuge der Ermittlungen ans Tageslicht kam, dass sich Rosners Vater für die Schenkung des Autos verantwortlich zeigte, kamen die staatlichen Behörden zu dem Schluss, dass vermutlich auch dessen Sohn – also Clemens Rosner – an dem Deal beteiligt war. Dieser Verdacht erhärtete sich, als eine Zeugin aussagte, dass der Studentenpfarrer für die Vermittlung des Genex-Fahrzeugs 20.000 Ostmark erhalten hatte.⁴³ Da dieses Geld mutmaßlich aus einem anderen Diebstahl stammte, den der beschuldigte Spediteurssohn bereits 1966 begangen hatte, stand die Autovermittlung – und damit auch Rosner persönlich – in einem schlechten Licht.

Aus der Perspektive des Studentenpfarrers nahm sich das Ganze noch dramatischer aus. Was, wenn die staatlichen Organe im Verlauf ihrer Recherchen nicht nur der einen, sondern auch all den anderen Genex-Schenkungen auf die Spur kamen? Es bestand also die Gefahr, dass die für die ostdeutsche Studentenseelsorge hilfreichen Finanzspritzen aus der Bundesrepublik aufgedeckt wurden. Somit wurde Rosner, so seine eigene Aussage,

„in einem gewissen Sinn erpressbar. Nicht wegen mir persönlich [...], aber der große Umfang dieses Umtausches war ja illegal, auch wenn die DDR selbst davon profitierte. Im Neuen Deutschland [= damals die größte Tageszeitung in der DDR, Zentralorgan der SED; G.B.] hätte ja stehen können, dass die Seelsorge der katholischen Studentengemeinden der DDR jährlich mit ca. 80.000 D-Mark vom Bundesministerium für gesamtdeutsche Fragen finanziert wird. [...] Diese Nachricht wäre eine Bombe gewesen, für die Bevölkerung der DDR nicht so sehr, aber die Studentengemeinden – sowieso sehr unbeliebt und verdächtig – hätten daraufhin verboten werden können.“

Erschwerend kam hinzu, dass die DDR-Behörden bei ihren Ermittlungen womöglich auch die illegalen Warenimporte, in die Rosner vorher verwickelt war, enthüllen konnten – immerhin handelte es sich bei dem Beschuldigten um den Sohn des Spediteurs, der die Schmuggelware transportiert hatte. Diese illegalen Einschleusungen lagen zwar 1969 schon einige Jahre zurück, aber dennoch hätte Rosner noch dafür zur Rechenschaft gezogen werden können. Der Studentenpfarrer selbst dazu: „Meine große Befürchtung war, wenn die [also die staatlichen Untersuchungsorgane; G.B.] den gesamten Umfang rauskriegen und wenn sie jetzt hätten weiterge-

⁴³ „Rose“, Teil I, S. 25.

bohrt, hätten sie ja auch [...] dieses Schmuggelunternehmen noch im Nachhinein [aufdecken können]. [...] Dreieinhalb bis vier Jahre alle vier bis sechs Wochen ca. eine Tonne [...], und das alles illegal. Das hätten die dann auch noch einmal [aufgerollt].“ Sowohl aufgrund der Genex-Schenkungen als auch des Warenschmuggels stand Rosner daher beträchtlich unter Druck.

Während des Verfahrens gegen den Spediteurssohn wurde er allerdings nicht von staatlichen Ermittlungsstellen kontaktiert; hierzu kam es erst, als der Prozess abgeschlossen und der Beschuldigte zu einer Haftstrafe verurteilt war. Am 26. Juni 1969 klingelten zwei hauptamtliche Stasi-Mitarbeiter an Rosners Tür. Den Ablauf dieses Treffens kann man anhand des entsprechenden Berichts in der IM-Akte⁴⁴ und der Darstellungen Rosners nachzeichnen.

Gegen 15 Uhr wurden die beiden MfS-Offiziere Baethge und Nordt bei dem Pfarrer vorstellig, sie wiesen sich als Mitarbeiter der Staatssicherheit aus, gaben allerdings falsche Namen an. Nach einer kurzen Begrüßung konfrontierten sie Rosner ohne Umschweife mit der Frage, in welcher Beziehung er zu dem verurteilten Spediteurssohn stünde. Dieser erwiderte, dass er die gesamte Familie schon lange kennen würde und ihm folglich auch der mittlerweile in Haft sitzende Sohn kein Unbekannter wäre, einen engeren Kontakt würde er zu ihm aber nicht pflegen. Daraufhin zogen Baethge und Nordt ein Dokument hervor, aus dem hervorging, dass der Spediteurssohn das Auto von Rosners Vater erhalten hatte, und baten den Pfarrer um eine Erklärung, wie es dazu kommen konnte. Rosner versuchte nun mit Hilfe einer Legende, die er sich im Vorfeld überlegt hatte, jeglichen Verdacht von sich abzuwenden.⁴⁵ Diese Strategie ging jedoch nicht auf, da dem MfS bereits Zeugenaussagen vorlagen, die belegten, dass Rosner für das Auto von der Spediteursfamilie 20.000 Ostmark erhalten hatte und somit stärker involviert war als er den Stasi-Offizieren glauben machen wollte. Damit saß der Pfarrer in der Falle, er konnte nicht mehr abweisen, dass er an der dubiosen „Schenkung“ des Fahrzeugs beteiligt war. Baethge und Nordt erhöhten daraufhin aber nicht den Druck, sondern spielten sich als verständnisvolle, ja geradezu großmütige Gesprächspartner auf:

⁴⁴ Vgl. ebd., Teil I, S. 22-28.

⁴⁵ Vgl. ebd., Teil I, S. 23.

„Wir [= Baethge und Nordt; G.B.] führten ihm [= Rosner; G.B.] vor Augen, daß trotz dieser bedeutenden Aussage im Interesse der Wahrung eines weiteren guten Verhältnisses zwischen Staat und Kirche sowie der Wahrung der Autorität seiner Person in seinem verantwortungsvollen Wirken als Studentenpfarrer er nicht in die Ermittlungen einbezogen wurde. Unsere Aufgabe sei auch jetzt nicht [...] das abgeschlossene Verfahren neu zu eröffnen. [...] Wir rieten ihm, in diesem Zusammenhang auch seinerseits keine Nachforschungen anzustellen. Darauf ging er sofort ein.“⁴¹⁶

Dass Rosner mit dem Vorschlag der MfS-Offiziere sehr einverstanden war, kann man leicht nachvollziehen, bestand seine größte Angst doch darin, dass im Zuge von weiteren Ermittlungen der gesamte Umfang des Autohandels und womöglich auch das Schmuggelunternehmen aufgedeckt wurden. Wie man der IM-Akte „Rose“ entnehmen kann, ahnte das MfS aber nichts von dem ganzen Ausmaß der Genex-Schenkungen, auch von den illegalen Warentransporten hatte es nichts mitbekommen. Aber dessen konnte sich Rosner bei den ersten Kontakten mit den Stasi-Mitarbeitern nicht sicher sein. Es wundert daher nicht, dass er sich für ihr verständnisvolles Vorgehen bedankte und auch weitere Besuche nicht kategorisch ablehnte. Dieses war aus Sicht von Baethge und Nordt ein großer Erfolg, immerhin hatten sie einen IM-Kandidaten mit vielversprechender Perspektive gewonnen. Hätten sie allerdings gewusst, dass sie kurz vor einem noch viel größeren Coup standen – nämlich der Aufdeckung der illegalen Geldtransfers für die ostdeutsche Studenten-seelsorge –, wäre ihr Fazit des ersten Treffens mit Rosner wahrscheinlich nicht so positiv ausgefallen:

„Das geführte Gespräch bestätigte unsere Auffassung, daß sich Rosner im Zusammenhang mit dem Verfahren gegen [den Spediteurssohn; G.B.], besonders wegen der Autovermittlung, unsicher fühlte. Er war dankbar über die Form und Methode, daß sein Name und kirchliche Institutionen im Prozeß nicht genannt wurden und daß wir ihm die Unsicherheit nahmen. Er war sehr beeindruckt, daß bezüglich des Umtauschverfahrens sowie der Herkunft der 20.000 Mark keine weiteren Fragen von uns gestellt wurden. Diese für ihn empfindlichste Stelle führte ihm vor Augen, daß wir über Material verfügen, das für ihn und die katholische Kirche Folgen haben kann. Unsere Andeutungen, ohne eine Bestätigung von ihm zu fordern, haben entsprechend seiner Mentalität bei ihm gegenüber unserem Organ und unserem Auftreten Sympathie erkennen lassen. Das zeigt sich besonders in seiner Bereitschaft, mit uns im Gespräch zu bleiben. [...] Rosner ist als IM geeignet.“⁴¹⁷

⁴¹⁶ Ebd., Teil I, S. 25.

⁴¹⁷ Ebd., S. 27f.

In den folgenden Monaten traf sich Rosner dann tatsächlich in regelmäßigen Abständen mit Oberstleutnant Nordt, Baethge war nur beim ersten Kontaktgespräch zugegen. Laut der Darstellung des Studentenpfarrers kam es zwischen Sommer 1969 und Sommer 1970 zu insgesamt sieben Treffen, allesamt in seinen Räumlichkeiten.⁴¹⁸ In der Regel hatte er die Gespräche mit dem Stasi-Mann auf den Vormittag gelegt, um so unmittelbar danach seinen Mitbrüdern beim Mittagessen davon berichten zu können. Auch andere Personen weihte er in seine MfS-Kontakte ein. So informierte Rosner zwei Tage nachdem er zum ersten Mal von der Stasi aufgesucht wurde seinen Bischof über den Vorfall. Auch in der Studentenpfarrerkonferenz machte er kein Geheimnis daraus, dass er Kontakte zum MfS hatte. In seiner Leipziger Studentengemeinde sprach er allerdings nicht offen darüber, um nicht – so Rosner – „in Teufels Küche zu kommen“.

Im Grunde genommen handelte es sich im Fall Rosner also nicht um einen konspirativen Kontakt. Auch Oberstleutnant Nordt erfuhr früh davon, dass sich Rosner gegenüber seinen Mitbrüdern im Oratorium dekonspirierte hatte, schien darin aber kein großes Hindernis für eine weitere Zusammenarbeit zu sehen.⁴¹⁹ Dass Rosner auch noch weitere Personen eingeweiht hatte, ahnte der MfS-Offizier zunächst nicht; dies sollte später jedoch den Ausschlag für die Beendigung der Verbindung geben. Ehe wir aber auf dieses Schlusskapitel der kurzen IM-„Laufbahn“ des Leipziger Studentenpfarrers zu sprechen kommen, muss noch darauf eingegangen werden, welche Absichten die Staatssicherheit im „Fall Rosner“ verfolgte.

Vor allem versuchte das MfS über den Priester Einfluss auf die Studentenpfarrerkonferenz und damit auf die Studentengemeinden zu gewinnen. Diese Hochschulgemeinden waren wegen ihres gesellschaftlichen und politischen Engagements berüchtigt und dem DDR-Regime ein Dorn im Auge. Man sollte nicht vergessen, dass die Zeit, in der Rosner die Kontakte zum MfS hatte, eine Zeit großer gesellschaftlicher Umbrüche war, an deren Spitze die studentischen Protestbewegungen standen. Nordt hegte also die Hoffnung, dass es über Rosner gelingen könnte, beruhigend auf die Studentengemeinden einzuwirken. Dem Stasi-Vertreter ging es

⁴¹⁸ Diese Aussage Rosners wird durch den Aktenbefund bestätigt. Laut der IM-Akte „Rose“ kam es nach dem ersten Kontaktgespräch am 26.6.1969 zu sieben weiteren Treffen zwischen Rosner und Nordt im Zeitraum vom 30.9.1969 bis zum 15.6.1970 (vgl. ebd., Teil II, S. 4, 9, 16, 22, 26, 42, 49).

⁴¹⁹ Vgl. ebd., Teil I, S. 32.

primär, so Rosner, „ums Abwiegen. [...] Er hatte den Wunsch, dass in den Studentengemeinden nicht dauernd gesellschaftliche Fragen diskutiert werden, also die Wehrdienstfrage, das Verhältnis von Sozialismus und Demokratie oder die politische Beteiligung an Parteien.“ Dies galt letztlich nicht nur für die Hochschulgemeinden in der DDR, sondern ebenso in der Bundesrepublik, auch sie sollten in ihrem politischen Eifer gebremst werden. Über die gesamtdeutsche Studentenpfarrerkonferenz, die sich einmal im Jahr traf, war Rosner eng mit den westdeutschen Studentenpfarrern verbunden und sollte so – so das Kalkül der Stasi-Strategen – auf sie Einfluss ausüben.

Besonders die Konferenz der Sozialreferenten der westdeutschen Hochschulgemeinden, die für die Kontakte in die DDR zuständig war, hatte der DDR-Geheimdienst im Visier. Dem MfS war zu Ohren gekommen, dass in dieser Runde der Begriff „Ostzone“ als Synonym für die DDR gebräuchlich war, was auf großes Missfallen stieß. Daher wurde Rosner von Nordt gebeten, in der Sozialreferentenkonferenz eine andere Sprachregelung durchzusetzen. Dagegen hatte der Leipziger Studentenpfarrer nichts einzuwenden, da er selbst der Überzeugung war, dass „Ostzone“ kein angemessener Ausdruck für die DDR sei. Er schrieb also einen Brief an den Leiter der westdeutschen Sozialreferentenkonferenz und erwähnte darin, dass er regelmäßig Besuch von einem Stasi-Mitarbeiter bekam, der den Begriff „Ostzone“ stark bemängelte. Dies verband Rosner mit der Bitte, diese Sprachregelung innerhalb der Konferenz zu überdenken.

Einerseits erreichte das MfS dadurch ein Etappenziel, da der Ausdruck „Ostzone“ aus dem Vokabular der Sozialreferenten verschwand. Andererseits jedoch ging aus Rosners Brief unmissverständlich hervor, dass er mit dem MfS in Kontakt stand, somit hatte er sich dekonspiriert. Da die Stasi den Inhalt des Briefes in Erfahrung bringen konnte, wurde er als geheime Kontaktperson „wertlos“. Bei dem letzten Treffen mit Rosner brachte der MfS-Offizier daher auch seinen Unmut zum Ausdruck. Gemäß der Darstellung des Studentenpfarrers echauffierte sich Nordt darüber, dass er im Brief an den Leiter der westdeutschen Sozialreferentenkonferenz genannt wurde. Das hätte ihn – vermutlich bei seinen Vorgesetzten – „in gehörige Schwierigkeiten gebracht“. Dies gab letztlich den Ausschlag für die Beendigung der

Zusammenarbeit. All diese Hintergründe gehen aus dem IM-Vorgang „Rose“ allerdings nicht so deutlich hervor, in Nordts Abschlussbericht heißt es nur:

„Während der Zusammenarbeit gab es wiederholt Hinweise, daß sich der IM [= Rosner; G.B.] dekonspirierte. Überprüfungen bestätigten diese Hinweise. [...] Im engen Kreis der Ordensangehörigen machte er Ausführungen über die Zusammenkünfte mit dem op[erativen] Mitarbeiter. Außerdem wurde bekannt, daß auch Studentenfarrer vom Kontakt des IM zum MfS Kenntnis hatten.“⁴²⁰

Rückblickend auf seine IM-Tätigkeit fragt sich Rosner, ob er die Verbindung zu Nordt nicht schon früher hätte abbrechen sollen. „Wenn nicht die Geschichte mit dem vielen Geld, das mit Hilfe der Genex-Schenkungen weiterhin umgetauscht wurde, gewesen wäre, hätte ich beim zweiten Treffen den Kontakt beendet.“ Obwohl es zu weiteren Zusammenkünften kam, macht sich Rosner aber dennoch keine großen Vorwürfe. Er hat zum Beispiel – so seine eigene Aussage – nie über Fluchtabsichten von Studenten gesprochen, obwohl das für das MfS weitaus interessanter gewesen wäre als so manches Detail aus der Arbeit der Studentengemeinden. Außerdem spielten die Stasi-Kontakte für seine Tätigkeit als Studentenfarrer nur eine marginale Rolle. Weitaus mehr beanspruchten ihn andere Aufgaben und Ereignisse, vor allem eines: Am 30. Mai 1968 wurde auf Geheiß des Politbüros die Leipziger Universitätskirche gesprengt. Dies löste in der Bevölkerung Protestbewegungen aus, die schließlich zu mehreren Festnahmen und teils mehrjährigen Stasi-Ermittlungen führten. Als Leiter der Studentengemeinde blieb es nicht aus, dass sich auch Rosner in diesen Konflikten zu Wort meldete. Sein kurzes Zwischenspiel als IM war für ihn daher schon bald

„erledigt. [...] Viel belastender als die Stasi-Kontakte waren für mich die Auseinandersetzungen um die Sprengung der Leipziger Universitätskirche. [...] Ähnliche Auseinandersetzungen gab es in Leipzig auch infolge einer Flugblattaktion, die im Zusammenhang mit der Abstimmung für eine neue Verfassung am 6.4.1968 stand. Diese Aktion führte Jahre danach zu Verhaftungen mehrerer Mitglieder der katholischen und evangelischen Studentengemeinden und Anklagen wegen staatsfeindlicher Gruppenbildung.“

⁴²⁰ Ebd., Teil I, S. 33f.

3.5 Die inoffiziellen Kontakte in der Kritik

Auf den vorhergehenden Seiten wurde der Versuch unternommen, einen Einblick in die inoffiziellen Verbindungen zwischen Priestern und Staatssicherheit zu geben. Um Missverständnissen vorzubeugen, sollte man diese Kontakte besser als „konspirativ“ bezeichnen, da auch die kirchlichen Gesprächsbeauftragten vom MfS als „inoffizielle Mitarbeiter“ eingestuft wurden.⁴²¹ Aber selbst die Bezeichnung „konspirativ“ – so hat beispielsweise der Fall Rosner gezeigt – trifft nicht auf alle erwähnten IM-Vorgänge zu, weil die Priester in manchen Fällen ihre Mitbrüder oder ihren Bischof eingeweiht haben. Zur besseren Unterscheidung könnte man die Geistlichen, die vom MfS als IM klassifiziert wurden, daher in fünf Gruppen unterteilen:

- 1) *Gesprächsbeauftragte*: Gesprächskontakte zum MfS, die sowohl im Auftrag als auch in Absprache mit dem zuständigen Bischof erfolgten. Zu dieser Gruppe zählen die zehn Priester, die offiziell Verhandlungen mit der Staatssicherheit führten.⁴²²
- 2) *Nicht-konspirative „Abschöpfungen“*: Gesprächskontakte zum MfS, die zwar nicht im Auftrag, aber zumindest in Absprache mit dem Bischof erfolgten, wie im Falle Rosner.
- 3) *Konspirative „Abschöpfungen“*: Gesprächskontakte zum MfS, die weder im Auftrag noch in Absprache mit dem Bischof erfolgten. Diese Gruppe bildet die größte unter den IM-Fällen bei Priestern.
- 4) *Verpflichtungen*: Gesprächskontakte zum MfS, die weder im Auftrag noch in Absprache mit dem Bischof erfolgten und zudem durch eine mündliche oder schriftliche Verpflichtungserklärung bekräftigt wurden. Solche Fälle bilden bei Priestern eher die Ausnahme, schriftliche Verpflichtungserklärungen lassen sich nur für die 1950er Jahre nachweisen.⁴²³

⁴²¹ Vgl. Kap. 2.

⁴²² Vgl. Kap. 2.1.

⁴²³ Vgl. Kap. 3.1.4.

- 5) *Fiktive IM*: Personen, die ohne ihr Wissen von einem inoffiziellen oder hauptamtlichen MfS-Mitarbeiter „abgeschöpft“ wurden. Bislang ist unter katholischen Priestern aber erst ein solcher Fall bekannt geworden.⁴²⁴

Während in Kapitel 2 dieser Arbeit die erste Gruppe der IM im Vordergrund stand, so wurden in diesem Kapitel die Gruppen 2 bis 4 behandelt, das Problem der fiktiven IM fand aufgrund seiner marginalen Bedeutung nur kurz Erwähnung. Weil es für die IM-Fälle unter katholischen Geistlichen von so großer Relevanz ist, muss an dieser Stelle nochmals auf das Phänomen der „Abschöpfung“ eingegangen werden. Wie bereits in Kapitel 3.1.4 erläutert, handelt es sich um einen „Abschöpfungsvorgang“, wenn der Priester sich in mehr oder weniger regelmäßigen Abständen mit einem MfS-Offizier traf ohne jedoch eine Verpflichtungserklärung abzulegen oder eigenhändig Berichte zu verfassen. Die Bedeutung dieser eher losen Verbindung zur Stasi sollte man dennoch nicht unterschätzen, weil der Führungsoffizier auch einer harmlos, ja belanglos wirkenden Konversation wichtige Informationen entnehmen konnte. Der MfS-Offizier Bernhard Klingebiel beschreibt diese Strategie wie folgt: „Die politisch-operativen Maßnahmen zur Festigung der Bindung an das Ministerium für Staatssicherheit sind durch zielgerichtete Fragestellungen zu organisieren, um aus der Beantwortung dieser Fragen durch den Kandidaten operativ-bedeutsame Informationen abzuschöpfen.“⁴²⁵ In vielen Fällen verrieten abgeschöpfte Priester daher – bewusst oder unbewusst – wichtigere Interna aus der katholischen Kirche als diejenigen Mitbrüder, die zwar unter Zwang eine Verpflichtungserklärung unterzeichneten, sich ansonsten aber weitestgehend einer Zusammenarbeit verweigerten. Mit anderen Worten: Weder darf man die nur abgeschöpften Priester von vornherein von jeder schweren Schuld freisprechen, noch handelt es sich bei den IM-Vorgängen mit Verpflichtungserklärung automatisch um besonders grobe Vergehen. Abgesehen von den fiktiven IM, kann es letztlich in jeder der genannten IM-Gruppen zu groben Pflichtverletzungen gekommen sein. Ähnlich wie bei den verschiedenen MfS-internen IM-Kategorien – IMS, IMB, IMK usw. –⁴²⁶ ist die Zuordnung zu einer der vier Gruppen nur ein schwaches Indiz für die Intensität einer

⁴²⁴ Vgl. Kap. 3.2.1.

⁴²⁵ KLINGEBIEL: Spezifische Anforderungen und Erfahrungen bei der Gewinnung von inoffiziellen Mitarbeitern aus Kreisen der katholischen Würdenträger, S. 79.

⁴²⁶ Vgl. Kap. 1.4.

inoffiziellen Mitarbeit. Der tatsächliche Umfang lässt sich nur mit Hilfe einer ausgiebigen Einzelfallprüfung ermitteln.

Ehe wir uns aber möglichen Kriterien für die Bewertung von einzelnen IM-Vorgängen widmen, soll noch der Versuch unternommen werden, die Folgen der IM-Tätigkeit von Priestern für die katholische Kirche abzuschätzen. Es steht außer Zweifel, dass das DDR-Regime vor allem dank des MfS über kirchliche Interna Bescheid wusste. Trotz anderer technischer Möglichkeiten wie Telefonüberwachung oder Postkontrolle blieben die Gespräche mit den IM die wichtigste Informationsquelle, daher wurden die konspirativen Kontakte zu Priestern auch mit äußerster Sorgfalt gepflegt. Über einige katholische Gruppen – beispielsweise den AK Halle – konnte das MfS so eine Reihe von wichtigen Erkenntnissen zusammentragen;⁴²⁷ es gab aber auch – darauf wurde in Kapitel 1.5.3 verwiesen – Bereiche innerhalb der katholischen Kirche, in denen sich die Stasi als unzureichend verankert sah. Auch wenn die Zahl der IM unter Priestern vermutlich über dem Bevölkerungsdurchschnitt lag,⁴²⁸ kann man nicht davon sprechen, dass der katholische Klerus vom MfS unterwandert war. Im Gegenteil: Die große Mehrheit der Priester hielt sich an die von den Bischöfen erlassenen Richtlinien,⁴²⁹ die Gewinnung inoffizieller Mitarbeiter aus den Reihen der katholischen Geistlichen stellte das MfS zeit seines Bestehens immer wieder vor unlösbare Aufgaben. Konspirative Kontakte zu kirchenleitenden Personen konnten kaum aufgebaut werden, Ausnahmen bildeten stellenweise – so Dieter Grande und Bernd Schäfer – der Magdeburger Prälat Heinrich Jäger (IM „Bernstein“) und der Hallenser Propst Hans-Peter Gospos (IM „Gustav“).⁴³⁰ Auch auf die kirchliche Personalpolitik nahm das MfS – entgegen seinen Bestrebungen – nur geringen Einfluss:

„Das MfS und andere staatliche Organe konnten keine ‚Kandidaten platzieren‘ oder unliebsame Amtsträger ‚versetzen lassen‘, vom Bischof hinunter bis zu einzelnen Geistlichen.

⁴²⁷ Andere katholische Gruppen und Institutionen, über die das MfS überdurchschnittlich gut informiert war, finden sich bei GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 101f.

⁴²⁸ Vgl. Kap. 3.2.1.

⁴²⁹ Ob man präzise angeben kann, dass sich „97 Prozent aller kirchlichen Mitarbeiter [...] in einem historischen Zeitraum von vierzig Jahren an diese Richtlinien [hielten]“, wie es Dieter Grande und Bernd Schäfer tun (vgl. DIES.: Interne Richtlinien und Bewertungsmaßstäbe zu kirchlichen Kontakten mit dem MfS, S. 395), halte ich aufgrund der unsicheren Datenlage für fraglich. Mit ziemlicher Sicherheit kann man aber davon ausgehen, dass sich der Anteil der IM unter katholischen Priestern klar im einstelligen Prozentbereich bewegte (vgl. Kap. 3.2.1).

⁴³⁰ Vgl. DIES.: Kirche im Visier, S. 103, Anm. 336. – Der Fall Gospos wurde auch schon kurz in Kap. 2.1 thematisiert.

Personalwechsel und Versetzungen wurden durch staatliche Stellen zwar intern häufig ‚nahegelegt‘ und durch gezielte Informationen befördert. In jedem Fall waren aber auch diejenigen kirchlichen Personalentscheidungen, die zusätzlich ‚in staatlichem Interesse‘ lagen, in eigener Verantwortung aus den Motiven der kirchenleitend maßgeblichen Personen erfolgt.⁴³¹

Ebenso wie die Personalentscheidungen entzogen sich auch die bischöflichen Verlautbarungen weitestgehend einer geheimdienstlichen Beeinflussung – mit Ausnahme des Fastenhirtenbriefes vom Dezember 1981,⁴³² „[a]lle anderen Hirtenbriefe der katholischen Bischöfe in der DDR zwischen 1950 und 1989 entstanden ohne staatliche Einflussnahme“⁴³³.

Auch wenn offensichtliche Einmischungen seitens des MfS in kircheninterne Angelegenheiten vielfach missglückten oder verhindert werden konnten, blieb die Präsenz von IM in katholischen Gemeinden und Gruppen nicht folgenlos. Es sind eher die verdeckten und indirekten Auswirkungen, die das kirchliche Leben erschwerten. Hierunter fällt zum einen, dass sich in der katholischen Kirche – genau so wie in der gesamten Bevölkerung – ein Klima der Angst ausbreiten konnte.⁴³⁴ Auch wenn die Kirchen die unabhängigsten Institutionen innerhalb der DDR-Gesellschaft bildeten, waren sich doch die meisten Christen bewusst, dass es auch in ihren Reihen „schwarze Schafe“ gab. Die Sorge darüber, dass das ein oder andere Mitglied in Gebetsgruppen, Bibelkreisen oder Studentengemeinden – Priester nicht ausgeschlossen – ein „Spitzel“ sein und der Stasi Bericht erstatten könnte, wirkte auf einige sicherlich einschüchternd und lähmend; ganz zu schweigen von den gezielten „Zersetzungs- und Differenzierungsmaßnahmen“, mit denen das MfS kirchliche Gruppen auseinander treiben wollte.⁴³⁵ Die Furcht vor Repressalien prägte sowohl den Alltag von Einzelpersonen als auch den der katholischen Kirche insgesamt. Der

⁴³¹ Ebd., S. 103.

⁴³² Zum Streit um den Fastenhirtenbrief vgl. weiterführend SCHÄFER: Staat und katholische Kirche in der DDR, S. 396ff.

⁴³³ GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 103.

⁴³⁴ Zur Klarstellung: Wenn ich in diesem Abschnitt das „Klima der Angst“ als indirekte Folge des DDR-Überwachungsapparates bezeichne, so will ich damit nicht aussagen, dass Angst das beherrschende oder gar alleinige Gefühl in kirchlichen Gruppen und Gemeinden war. Nicht zuletzt die zentrale Rolle der christlichen Kirchen beim Umsturz des SED-Regimes ist ein Beleg dafür, dass die Kirchen für viele DDR-Bürger auch einen Rückzugsraum bildeten, in dem die kritische Auseinandersetzung mit der Parteipolitik möglich war (vgl. auch Kap. 6.1.3.2). Nichtsdestotrotz konnten auch kirchliche Gruppen die Angst vor staatlichen Repressalien nicht vollends ausblenden.

⁴³⁵ Vgl. Kap. 1.3 und 1.5.1.

von Kardinal Bengsch eingeschlagene Kurs der „politischen Abstinenz“⁴³⁶ war daher der Versuch, einer offenen Konfrontation mit dem DDR-Regime aus dem Wege zu gehen und das kirchliche Leben so gut wie möglich aufrechtzuerhalten.

Neben diesem schleichenden Gift der Angst, das in die katholische Kirche einsicker- te, muss man noch eine zweite Folge der IM-Tätigkeit von Priestern ins Auge fassen. Nicht leicht nachzuweisen, aber ebenso wenig von der Hand zu weisen ist, dass die Informationen, die einige Priester an das MfS weiterleiteten, für manche DDR- Bürger negative Konsequenzen nach sich zogen; sei es, dass ihnen eine Ausreise verweigert wurde, dass sie am beruflichen Weiterkommen gehindert wurden, oder dass sie auf eine der vielen anderen Arten durch das MfS schikaniert wurden. Zuge- geben: Die meisten katholischen Geistlichen, die konspirativ mit der Stasi Gesprä- che führten, vermieden es bewusst, über Dritte zu reden. Aber es ist damit zu rechnen, dass in Einzelfällen die Aussagen der Priester gegenüber dem MfS für andere Menschen nicht folgenlos blieben.

Nicht unerwähnt soll bleiben, dass die Unterredungen mit der Staatssicherheit auch für manchen Priester-IM selbst zur Belastung wurden – eher weniger, weil er schlecht durch das MfS behandelt oder anderweitig benachteiligt wurde, sondern vielmehr, weil er immer klarer durchschaute, in welchem Netz er sich verfangen hatte und von Gewissensbissen geplagt wurde. Ein katholischer Geistlicher bei- spielsweise, der durch die Stasi erpresst wurde, sah womöglich keinen anderen Ausweg, als der konspirativen Mitarbeit einzuwilligen. Er kollaborierte nicht aus Überzeugung, sondern unfreiwillig; auch für ihn waren die Treffen mit dem Stasi- Offizier eine Qual, die ihm selbst noch nach Beendigung seiner IM-Tätigkeit nach- hing. Es mag schwer fallen, auch für die Perspektive des „Täters“ Verständnis aufzu- bringen und sein Fehlverhalten damit – zumindest in Teilen – zu entschuldigen, aber nur so kann man den komplexen Anforderungen einer Vergangenheitsbewälti- gung gerecht werden.⁴³⁷

Umso eindringlicher stellt sich die Frage nach der Schuld der Priester-IM. Anders als bei den offiziellen bzw. halboffiziellen Gesprächskontakten, die auch auf einer

⁴³⁶ Vgl. Kap. 2.2.

⁴³⁷ Vgl. hierzu auch Kap. 7.2.

institutionellen – also gesamtkirchlichen – Ebene diskutiert werden müssen,⁴³⁸ stellt sich die Schuldfrage bei konspirativen Kontakten vor allem auf einer individuellen Ebene. Die historischen Ausführungen in diesem Kapitel haben unterstrichen, dass kein IM-Fall dem anderen gleicht. Es lassen sich zwar Richtwerte über die IM-Tätigkeit von katholischen Priestern angeben – zum Beispiel, dass sie im Durchschnitt mit 49 Jahren geworben und über einen Zeitraum von neun Jahren als IM geführt wurden –, aber dies hilft bei der Bewertung von Einzelfällen nur wenig weiter. Ausschlaggebender als die Dauer ist die Art der Zusammenarbeit, also die Frage nach der Motivation, dem Inhalt und der Intensität der inoffiziellen Mitarbeit. Eine hilfreiche Orientierung liefert in diesem Zusammenhang ein Katalog von Kriterien, den Dieter Grande und Bernd Schäfer zusammengestellt haben:

- „- Unter welchem Vorwand („Legende“) wurde eine Person durch das MfS angesprochen? Warum hat sie sich gegebenenfalls zur Fortführung der Kontakte mit dem MfS bereit gefunden?
- Wurde eine schriftliche Verpflichtung unterzeichnet?
- Wurde eine mündliche Vereinbarung getroffen?
- Wurde ein ‚Deckname‘ oder ein Kennwort zur telefonischen Kontaktaufnahme vereinbart?
- Verfaßte die als GI/IM registrierte Person eigene schriftliche Berichte? Sprach sie Berichte auf Tonband? Traf sie sich mit den MfS-Offizieren in ‚konspirativen Wohnungen‘ bzw. ‚Objekten‘ des MfS, die mit offener oder verdeckter Abhörtechnik versehen waren, so daß ein Gespräch in solchen Räumlichkeiten vom MfS zusammengefaßt und als ‚Tonbandbericht‘ gewertet werden konnte?
- In welchen Abständen und über welchen Zeitraum fanden Gespräche mit MfS-Offizieren statt?
- Wurden ‚innerkirchliche Materialien‘ übergeben? Welchen Vertraulichkeitsgrad hatten diese Materialien?
- Wurde mündlich über kirchliche Interna informiert?
- Wurde über Dritte berichtet?
- Wurde, im Falle von Priestern, die seelsorgerliche Schweigepflicht verletzt?“⁴³⁹

Die lange Liste von zu untersuchenden Aspekten deutet an, wie schwierig sich die Bewertung einzelner IM-Vorgänge gestaltet. Wie bereits oben erwähnt, ist dies in manchen Fällen gar nicht mehr möglich, da die entsprechenden Akten vernichtet oder die betroffenen Personen verstorben sind. Das Vorliegen einer IM-Akte allein –

⁴³⁸ Vgl. Kap. 2.4.

⁴³⁹ GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 96f.

auch das sei nochmals betont – ist noch kein hinreichender Schulderweis. „Individuelle Schuld beginnt dort“, so kann man dem ehemaligen EKD-Vorsitzenden Klaus Engelhardt folgen, „wo die Zusammenarbeit mit der Staatssicherheit zum Schaden anderer erfolgte, wo sie persönliche Privilegien erbrachte und wo sie in einem konspirativen Umfeld verlief.“⁴⁴⁰ Dies bedeutet im Umkehrschluss jedoch nicht, dass sich ein Priester erst dann schuldig gemacht hat, wenn unter seiner IM-Tätigkeit andere Menschen zu leiden hatten. Wollte man eine Tat allein an ihren negativen Folgen bemessen, so griffe man zu kurz. Neben dieser „objektiven“ ist auch eine „subjektive“ Dimension des Handelns zu berücksichtigen, also die Gesinnung und der seelische Zustand des Täters zum Zeitpunkt der Tat sowie seine Einstellung zu der Tat im Nachhinein.

Diese zwei Aspekte einer Handlung – „objektiv“ und „subjektiv“ – sind nicht nur für die moralische Beurteilung von IM-Fällen von Bedeutung, sondern spielen auch in der Rechtsprechung eine zentrale Rolle. Dies lässt sich mit Hilfe einer Studie konkretisieren, die Klaus Wähler über die Rechtsprechung kirchlicher Disziplinargerichte in so genannten „Stasi-Fällen“ verfasst hat.⁴⁴¹ Auch wenn die von Wähler ausgewerteten Gerichtsentscheidungen ausschließlich die evangelische Kirche betreffen, so lassen sich dennoch daraus auch Rückschlüsse für den Umgang mit IM-Fällen in der katholischen Kirche ziehen. Den evangelischen Pfarrern und Kirchenbeamten wurde in allen 25 untersuchten „Stasi-Fällen“ ein schuldhaftes Verhalten vorgeworfen, weil sie gegen die dienstliche Schweigepflicht und die allgemeine Verhaltenspflicht verstoßen hatten. Diese Dienstpflichtverletzungen wurden mit unterschiedlichen Disziplinarmaßnahmen geahndet, „also Verweis, Geldbuße, Kürzung der Bezüge, Versetzung auf eine andere Stelle [...], Amtsenthebung unter Versetzung in den Wartestand [...] und Entfernung aus dem Dienst“⁴⁴². Welches Strafmaß die kirchlichen Richter verhängten, hing von der Intensität der Stasi-Mitarbeit des Beschuldigten ab. Für die Verschärfung oder Milderung der Urteile der Disziplinargerichte waren einerseits „objektive Gründe“ ausschlaggebend – also die Frage, inwieweit die IM-Tätigkeit des kirchlichen Amtsträgers Schäden oder Nachteile für Dritte verursachte, indem sie beispielsweise durch die

⁴⁴⁰ Zit. nach FUNKE: Die Rolle der katholischen Kirche und ihre Verstrickungen, S. 56f.

⁴⁴¹ Vgl. WÄHLER: Zur Rechtsprechung der kirchlichen Disziplinargerichte in sog. Stasi-Fällen.

⁴⁴² Ebd., S. 58f.

Stasi am beruflichen Fortkommen gehindert, in OPKs schikaniert oder sogar inhaftiert wurden. Andererseits wurden bei der Beurteilung des Täterhandelns ebenso „subjektive Belastungs- und Entlastungsmomente“ miteinbezogen – allen voran das Tatmotiv. Als „subjektives Belastungsmoment“ wurde in den von Wähler analysierten Prozessen aber auch gewertet, dass der Beschuldigte nach der Wende nicht sogleich seine Verstrickung mit der Stasi offen zugegeben hat oder sich überhaupt keiner Schuld bewusst war. Auch die Tatsache, „daß der Beschuldigte während einer längerfristigen IM-Tätigkeit keinen einzigen Ausstiegsversuch gemacht bzw. der Kirche seine MfS-Kontakte nicht offenbart“⁴⁴³ hat, wirkte strafverschärfend. Als strafmildernd hingegen hat die Rechtsprechung der kirchlichen Disziplinargerichte folgende Gründe anerkannt:

- „(1) Erpressung der MfS-Mitarbeit der Beschuldigten in jungen Jahren aus Anlaß einer relativ geringfügigen Straftat [...];
- (2) Aufkündigung der Stasi-Mitarbeit seitens des Beschuldigten schon vor der Wende [...];
- (3) ehrliche Einsicht der eigenen Schuld seitens des Beschuldigten [...];
- (4) Aufsuchen der Opfer denunziatorischer Mitteilungen an das MfS seitens des Beschuldigten mit der Bitte um Verzeihung [...];
- (5) gelegentliche erfolgreiche Intervention des IM beim MfS für Gemeindeglieder [...];
- (6) Offenbarung der IM-Tätigkeit gegenüber dem Gemeindegliederkirchenrat schon vor der allgemeinen Befragung aller Pfarrer [...], außer wenn der Beschuldigte bereits zu diesem Zeitpunkt mit seiner Enttarnung rechnen mußte [...];
- (7) Mitwirkung bei der Sachaufklärung durch offenes Eingeständnis einzelner Vorgänge [...].“⁴⁴⁴

Die von Klaus Wähler zusammengestellten objektiven und subjektiven Be- bzw. Entlastungsmomente stellen zwar keinen systematischen Kriterienkatalog für den Umgang mit IM-Fällen dar, aber ähnlich wie die oben aufgeführte Liste von Grande/Schäfer bieten sie Anhaltspunkte und Leitlinien für eine solche Aufarbeitung innerhalb der katholischen Kirche. Zudem stellt sich die Frage, ob es überhaupt einen vollständigen Kriterienkatalog geben kann. Eher sollte man die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit als einen offenen und kontinuierlichen Lernprozess begreifen. Immer wieder können neue Aspekte in den Vordergrund rücken und zu einem tieferen Verständnis des Vergangenen beitragen – so sieht es auch Lothar

⁴⁴³ Ebd., S. 585.

⁴⁴⁴ Ebd., S. 586f.

Fritze: „Bewältigung der Vergangenheit ist ein Prozess des gemeinschaftlichen Lernens und als solcher weder abschließbar noch kanonisierungsfähig.“⁴⁴⁵

Die Ergebnisse von Wählers Untersuchung haben gezeigt, dass sich menschliches Handeln nicht allein an seinen Folgen, sondern auch an seinen Ursachen und Umständen bemessen lassen muss. Zwischen der juristischen und der ethischen Beurteilung menschlichen Handelns gibt es demnach enge Parallelen. Für beide Fälle gilt: Die Schuldfrage umfasst nicht nur eine „objektive“, sondern auch eine „subjektive“ Dimension – man könnte auch von einer Außen- und einer Innenperspektive sprechen.⁴⁴⁶ Die in diesem Zusammenhang unausweichliche Frage nach dem Handlungsmotiv wurde bislang nur gestreift, soll im folgenden Kapitel aber näher betrachtet werden.

4 WARUM WURDEN PRIESTER INOFFIZIELLE MITARBEITER?

Warum haben sich Priester auf die Werbungsversuche des MfS eingelassen? Was war ihre Motivation, sich regelmäßig mit Stasi-Offizieren zu treffen, um sich über persönliche, politische und kirchliche Angelegenheiten auszutauschen? Diese Fragen zählen zu den interessantesten, gleichzeitig aber auch zu den am schwersten zu beantwortenden, wenn man sich mit der Stasi-Verstrickung katholischer Geistlicher befasst. Was die Ergründung des Problems der Motivation so schwierig macht, ist, dass es sich hierbei nicht einfach um objektiv ablesbare Fakten handelt, sondern dass man dazu ins Innere, sozusagen ins Seelenleben der IM eindringen muss.

Die Stasi-Akten sind dafür zwar eine unverzichtbare, aber nicht immer eine zuverlässige Quelle. Nach Möglichkeit sollte man – wie im Falle von Günter Hanisch und Clemens Rosner geschehen – die Sichtweise der betroffenen Personen berücksichtigen und mit dem Aktenbefund abgleichen. Aber selbst dann kann es vorkommen, dass man zu der eigentlichen Ursache für die IM-Tätigkeit noch immer nicht vorge-drungen ist. Warum ein Mensch so handelt, wie er handelt, ist nicht immer klar

⁴⁴⁵ FRITZE: Ethik des moralischen Urteilens, S. 855. – Zum Thema Aufarbeitung der Vergangenheit vgl. auch Kap. 7.4.

⁴⁴⁶ Die an dieser Stelle vorgenommene Unterscheidung zwischen der „objektiven“ und „subjektiven“ Dimension des menschlichen Handelns wird an anderer Stelle vertieft (vgl. Kap. 5.1).

ersichtlich – nicht einmal für den handelnden Menschen selbst. Die Beweggründe für sein Verhalten können auch im Verborgenen liegen und ihm erst allmählich bewusst werden. Anders gesagt: Die Frage „Warum wurde ein Priester IM?“ ist weniger eine theologische oder ethische, sondern eher eine psychologische.

Damit stoßen wir aber auch an die Grenze dessen, was in dieser Arbeit geleistet werden kann. Es ist nicht das Ziel, bestimmte Einzelfälle so zu durchleuchten, bis dass die Motive für die IM-Tätigkeit vollständig aufgeklärt sind.⁴⁴⁷ Andererseits ist es sehr wohl möglich, allgemein eine Liste der verschiedenen Gründe für die inoffizielle Mitarbeit von Priestern aufzustellen und so eine Art Typologie zu entwickeln. Ehe dies jedoch in Kapitel 4.2 versucht wird, sollen zunächst MfS-interne Untersuchungen über die Motivation der IM vorgestellt und diskutiert werden.

4.1 Gründe aus Sicht des MfS

4.1.1 Überzeugung – Vorteilnahme – Erpressung

Das MfS unterschied in seinen Richtlinien und Schulungsmaterialien drei Gründe für die IM-Tätigkeit von DDR-Bürgern:

„Werbegrundlagen können sein

- positive gesellschaftliche Überzeugungen der Kandidaten,
- persönliche Bedürfnisse und Interessen der Kandidaten,
- Auslösung von Rückversicherungs- und Wiedergutmachungsbestrebungen der Kandidaten mit Hilfe kompromittierenden Materials

oder Kombinationen zwischen diesen verschiedenen Grundlagen.“⁴⁴⁸

Diese drei in der Richtlinie 1/79 aufgeführten Kategorien bedürfen weiterer Erläuterungen, weil aus den verschleiern den Begrifflichkeiten der Stasi nicht deutlich genug hervorgeht, was unter den genannten „Werbegrundlagen“ genau zu verstehen ist. Die erste Gruppe der IM kooperierte konspirativ mit dem MfS aus politischer Überzeugung. Sie identifizierten sich mit den Ideen und Zielen des Marxis-

⁴⁴⁷ Es sei aber auf die lesenswerte Studie zweier Psychologen verwiesen, die ausführliche Gespräche mit inoffiziellen Mitarbeitern geführt und detailliert ausgewertet haben (vgl. KERZ-RÜHLING, PLÄNKERS: Verräter oder Verführte).

⁴⁴⁸ Richtlinie 1/79, zit. MÜLLER-ENBERGS: Inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit. Teil 1, S. 347.

mus-Leninismus und wollten sich aktiv am Aufbau der sozialistischen Gesellschaftsordnung beteiligen – so zumindest die Idealvorstellung. In der Regel wurden schon solche Personen unter diese Rubrik gefasst, die sich nicht aktiv dem SED-Regime widersetzen, sondern sich loyal zeigten und es stillschweigend erduldeten. Zu der zweiten Gruppe wurden alle IM gezählt, die sich von der inoffiziellen Mitarbeit persönliche Vorteile erhofften, seien sie materiell, sozial oder geistig. Als materielle Zuwendungen kamen Geldgeschenke oder andere Präsente in Betracht, auch die Beförderung am Arbeitsplatz zählte dazu. Nicht weniger wichtig war jedoch die Befriedigung sozialer Bedürfnisse, also solcher – so die Richtlinie 1/79 –, „die auf das Erlangen eines besonderen Ansehens und Rufs, auf gesellschaftliche und staatliche Wertschätzung und Vertrauensbeweise, auf den Ersatz für tatsächliche und scheinbare Benachteiligungen gerichtet sind“⁴⁴⁹. Viele IM fanden folglich durch ihre konspirative Stasi-Mitarbeit die Anerkennung, die ihnen im Alltag verwehrt wurde. Unter geistige Interessen fielen, zum Beispiel, die Vermittlung eines Studienplatzes, die Beschaffung von Westliteratur oder die Versetzung auf eine attraktivere Arbeitsstelle. In der verklärenden Darstellung der Staatssicherheit war die IM-Tätigkeit selbst schon eine geistige Herausforderung für den Kandidaten, weil sie für ihn den „Gewinn eines neuen Lebensinhaltes“ und das „Bekanntwerden mit bisher nicht zugänglichen Problemen und Erkenntnissen“⁴⁵⁰ bedeutete. Die dritte Werbegrundlage schließlich – euphemistisch als „Auslösung von Rückversicherungs- und Wiedergutmachungsbestrebungen“ beschrieben – war nichts anderes als Erpressung. Der Kandidat wurde damit konfrontiert, dass das MfS über kompromittierendes Material verfügt, das ihn eines gesetzlichen oder moralischen Vergehens überführt. Um einer öffentlichen Bloßstellung oder strafrechtlichen Verfolgung zu entgehen, gab der Kandidat dem Druck nach und willigte einer inoffiziellen Mitarbeit ein. Dem MfS war bewusst, dass ein erpresster IM weniger motiviert und damit unzuverlässiger war als ein politisch überzeugter,⁴⁵¹ deshalb kam kompromittierendes Material nur in Ausnahmefällen und nach Genehmigung durch den zuständigen

⁴⁴⁹ Richtlinie 1/79, zit. nach ebd., S. 348.

⁴⁵⁰ Richtlinie 1/79, zit. nach ebd.

⁴⁵¹ Vgl. ebd., 107-110. – Vgl. auch ZIEGNER: Der zielgerichtete Einsatz von IM/GMS in konfessionell gebundenen Personenkreisen zum rechtzeitigen Erkennen und Verhindern politischer Untergrundtätigkeit, S. 27.

Leiter der MfS-Hauptabteilung zum Einsatz.⁴⁵² Im Idealfall sollte der Druck mehr und mehr vom Kandidaten genommen werden, so dass er eine positivere Einstellung zu seiner IM-Tätigkeit gewinnt. Selbst bei den IM, die auf persönliche Vorteile aus waren – also die zweite Gruppe –, wurde die „allmähliche Ergänzung oder Ersetzung der auf Materielles bezogenen Motive durch stabile Überzeugungen“⁴⁵³ angestrebt.

Es schließt sich nun die Frage an, welcher Prozentsatz der IM jeweils den drei genannten Gruppen zugeordnet wurde. In einer Studie aus dem Jahre 2008 hat Francesca Weil dazu nahezu 500 IM-Fälle unter Ärzten ausgewertet.⁴⁵⁴ Sie kam zu dem Ergebnis, dass „politische Überzeugung“ eindeutig das Hauptmotiv für die IM-Tätigkeit von Ärzten war – so zumindest der Aktenbefund. In fast drei Viertel (72%) der untersuchten IM-Vorgänge wurde dieser Grund angegeben, Erpressung kam in elf Prozent der Fälle vor, persönliche Interessen spielten mit sieben Prozent nur eine marginale Rolle, in jedem zehnten Fall konnte das Motiv für die inoffizielle Mitarbeit nicht eindeutig geklärt werden.

Sehr ähnlich erweist sich auch der Aktenbefund bei Priester-IM. Legt man die in Kapitel 3.2 ausgewertete Stichprobe von 47 konspirativen Kontakten zwischen katholischen Geistlichen und dem MfS zugrunde,⁴⁵⁵ so ergibt sich folgendes Bild: In mindestens zehn Fällen kam es zu einer Erpressung von Priestern,⁴⁵⁶ vornehmlich aufgrund von Zölibatsverletzungen. Auffällig ist, dass es in unserer Stichprobe nach 1970 zu keiner Verpflichtung unter Zwang mehr kam, offensichtlich wandten die Führungsoffiziere diese Methode vermehrt in den Anfangsjahren des MfS an. In etwa drei Viertel der untersuchten Fälle wurde als Grund für die IM-Tätigkeit die politische Überzeugung angegeben, persönliche Vorteilnahme seitens der Priester spielte kaum eine Rolle, meistens nur in Verbindung mit einem der anderen beiden Motive. Im Vergleich zu den Ärzten stechen also vor allem die vermehrten Erpressungsversuche hervor, besonders Probleme mit dem Zölibat boten dem MfS ein willkommenes Einfallstor. Ansonsten unterscheidet sich die Statistik bei Ärzten und

⁴⁵² Vgl. Richtlinie 1/79, zit. nach MÜLLER-ENBERGS: Inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit. Teil 1, S. 349.

⁴⁵³ Richtlinie 1/79, zit. nach ebd., S. 348.

⁴⁵⁴ WEIL: Zielgruppe Ärzteschaft.

⁴⁵⁵ Vgl. Kap. 3.2.

⁴⁵⁶ Vgl. „Theo“, „Joppe“, „Birke“, „Johannes“ (bzw. „Berg“), „Walter“, „Bramlage“, „Meyerbeer“, „Gustav“, „Klinger“, „Bernhard“.

Priestern kaum; der weitaus größte Teil – so zumindest der Aktenbefund – kooperierte mit dem MfS, weil er die Ideale und Ziele des DDR-Regimes teilte.

Wie aussagekräftig ist dieses Ergebnis? Waren die Priester-IM in der Mehrheit wirklich Überzeugungstäter? Haben drei von vier Geistlichen die Staatssicherheit unterstützt, weil sie Anhänger des Marxismus-Leninismus waren? Wie oben schon angedeutet, wurde das Etikett „politische Überzeugung“ sehr leichtfertig vergeben. Man musste nicht tatsächlich die SED-Politik unterstützen, es reichte oftmals schon aus, sie einfach nur zu dulden und nicht aktiv zu bekämpfen. Selbst Günter Harnisch, der bischöfliche Verhandlungspartner für das MfS in Dresden,⁴⁵⁷ wurde unter diese Rubrik gefasst; den anderen kirchlichen Gesprächsbeauftragten erging es ähnlich. Die MfS-Offiziere hatten ein großes Interesse daran, ihren Vorgesetzten vornehmlich solche IM-Neuerwerbungen zu präsentieren, die sich mit den sozialistischen Idealen identifizierten, galten diese doch als die zuverlässigsten Informanten. Dass dabei der ein oder andere IM zu Unrecht als treuer Staatsdiener klassifiziert wurde, blieb das Geheimnis des nach Anerkennung und Beförderung strebenden Offiziers. Kurz gesagt: Die Angaben in den Stasi-Akten über die Motivation der IM haben kaum bis gar keine Aussagekraft.

4.1.2 *Eine Dissertation der JHS Potsdam*

Auch die Staatssicherheit schien ihren eigenen Statistiken nicht recht zu trauen. Daher wurden an der MfS-Kaderschmiede in Potsdam⁴⁵⁸ immer wieder Abschlussarbeiten über die Motivation der IM verfasst. Die wichtigste unter ihnen bildete die von Major M. Hempel 1967 eingereichte Dissertation zum Thema „Die Wirksamkeit moralischer Faktoren im Verhalten der Bürger der Deutschen Demokratischen Republik zur inoffiziellen Zusammenarbeit mit den Organen des Ministeriums für Staatssicherheit“⁴⁵⁹. In dieser Doktorarbeit kam der Autor nicht nur zu dem Ergebnis, dass sich die Verteilung der IM auf die drei klassischen Gruppen „Überzeugung“, „persönliche Interessen“ und „Wiedergutmachung“ anders gestaltet, sondern

⁴⁵⁷ Vgl. Kap. 2.3.

⁴⁵⁸ Zur JHS Potsdam vgl. Kap. 3.3.

⁴⁵⁹ Vgl. RICHTER: Die Operative Psychologie des Ministeriums für Staatssicherheit der DDR, S. 281.

dass man auch noch weitere Beweggründe für eine IM-Tätigkeit berücksichtigen muss. Insgesamt unterschied Hempel acht Motivarten:⁴⁶⁰

- 1) Selbstzweck
- 2) Persönlicher Vorteil
- 3) Druck- und Zwangserlebnisse
- 4) Erfolgsstreben und Misserfolgsvermeidung
- 5) Lebenspraktische Zielsetzungen
- 6) Soziale Identifikation
- 7) Erkennen des gesellschaftlichen Erfordernisses
- 8) Sittliches Pflichterleben und Gewissenszwang

Man kommt nicht umhin einige dieser Kategorien zumindest kurz zu erläutern. Zur Gruppe „Selbstzweck“ zählte Hempel diejenigen IM, die nur aus Freude am Konspirieren – sozusagen aus einer gewissen Abenteuerlust – dem MfS ihre Dienste anboten. Die Kategorie „Erfolgsstreben und Misserfolgsvermeidung“ hat viel gemein mit den oben genannten „sozialen Interessen“, es ging diesen IM in erster Linie um Anerkennung und Aufwertung der eigenen Person. Stasi-Informanten, die „lebenspraktische Zielsetzungen“ verfolgten, könnte man auch als Mitläufer oder Konformisten bezeichnen. Sie kollaborierten aus reiner Anpassung und Bequemlichkeit, den Ideen des Marxismus-Leninismus hingen sie nicht an. Wenn ein IM angab, dass er vor allem aufgrund der guten Beziehung zu seinem Führungsoffizier der Stasi treu blieb, wurde er von Hempel der Gruppe „soziale Identifikation“ zugeordnet. Die beiden letzten Kategorien – „Erkennen des gesellschaftlichen Erfordernisses“ und „sittliches Pflichterleben und Gewissenszwang“ – könnte man als eine genauere Ausformulierung dessen begreifen, was oben vereinfachend „politische Überzeugung“ genannt wurde.

Diese beiden zuletzt genannten Motivarten waren es auch, die die IM in der Befragung am häufigsten angaben (Mehrfachnennungen waren möglich): „Erkennen des gesellschaftlichen Erfordernisses“ nannten 60,5 Prozent, „sittliches Pflichterleben und Gewissenszwang“ 49,1 Prozent. „Der überwiegende Teil der Befragten“, so Helmut Müller-Enbergs, „gab also »politisch-ideologische Faktoren« als ausschlag-

⁴⁶⁰ Vgl. ebd., S. 283f.

gebend für die inoffizielle Arbeit an.“⁴⁶¹ Somit scheint sich das Ergebnis von Hempels Studie mit den Angaben in den IM-Akten zu decken. Dass dem nicht ganz so ist, wird deutlich, wenn man sich den weiteren Motivarten zuwendet. „Lebenspraktische Zielsetzungen“ gaben immerhin 36,9 Prozent und „persönliche Vorteils erwägungen“ 27,4 Prozent der Probanden an. Anpassung an die gesellschaftlichen Umstände – ein Motiv, das in der klassischen Dreiteilung des MfS überhaupt nicht berücksichtigt wurde – war damit für mehr als jeden dritten IM ausschlaggebend. Aber auch die Verfolgung persönlicher Interessen spielte eine größere Rolle als dies aus den IM-Akten ersichtlich ist. Besonders deutlich wird die Diskrepanz zwischen Aktenbefund und Selbstaussagen der IM jedoch in Bezug auf „Druck- und Zwangserlebnisse“. Fast jeder vierte Proband (23,4%) erwähnte solche Erlebnisse als entscheidenden Faktor. Rechnet man noch die 22,1 Prozent der Befragten hinzu, die diesen Beweggrund als Nebenkategorie angaben, so verdoppelt sich sogar diese Gruppe. Hempel stellt daher in seiner Analyse fest: „Fast bei jedem zweiten Probanden [treten] als innere Faktoren Angst-, Furcht-, bzw. Zwangs- oder Druckerlebnisse auf und motivieren das Verhalten mit.“⁴⁶² Zwar muss man einräumen, dass Hempels Umfrage aus den 1960er Jahren und damit aus einer Zeit stammt, in der das MfS noch vermehrt auf Erpressung setzte, aber dennoch geht aus diesen Zahlen deutlich hervor, dass nicht so viele IM bereitwillig mit der Stasi kooperierten wie es in den Akten den Anschein hat. Und auch die letzten drei Motivarten – „Selbstzweck“ (11,9%), „Erfolgsstreben und Misserfolgsvermeidung“ (11,4%) und „soziale Identifikation“ (11,2%) – geben Aufschlüsse über die wahre Motivation der IM, auch wenn sie eher eine untergeordnete Rolle spielten. Allen dreien ist nämlich gemein, dass sie Aspekte der Kollaboration bewusst machen, die bei einer schlichten Dreiteilung in „politische Überzeugung“, „persönliche Interessen“ und „Wiedergutmachung“ kaum Berücksichtigung finden. Für einige IM war es eben die Lust am Spionieren, das Bedürfnis nach Anerkennung oder die vertrauensvolle Beziehung zum Führungsoffizier, was den Ausschlag für die Stasi-Mitarbeit gab. Es gab also wesentlich mehr Gründe IM zu werden – und zu bleiben – als dies die kurzen Vermerke der MfS-Offiziere in den Akten insinuierten. Welche Faktoren besonders bei Priestern eine Rolle spielten, soll nun ausgelotet werden.

⁴⁶¹ MÜLLER-ENBERGS: Warum wird einer IM? Zur Motivation bei der inoffiziellen Zusammenarbeit mit dem Staatssicherheitsdienst, S. 120f.

⁴⁶² Zit. nach ebd., S. 121.

4.2 Eine Typologie der Priester-IM

In der folgenden Liste wird der Versuch unternommen, die verschiedenen Gründe für eine inoffizielle Stasi-Mitarbeit von Priestern zu bündeln. Der Vollständigkeit halber werden nicht nur die konspirativen, sondern auch die (semi-)offiziellen und die fiktiven Gesprächskontakte miteinbezogen. Damit entsteht ein Überblick über die Vielfalt der Motive, Ursachen und Umstände einer IM-Tätigkeit.

4.2.1 Täuschung

Es ist vorstellbar – und wurde auch schon in einem Fall nachgewiesen⁴⁶³ –, dass ein Priester gar nicht darum wusste, von der Stasi „abgeschöpft“ zu werden. Ihm war nicht bekannt, dass die Person, mit der er sich vertraulich unterhielt, selbst ein inoffizieller oder hauptamtlicher MfS-Mitarbeiter war. Seine IM-Tätigkeit war damit „fiktiv“, nur durch diese Täuschung war es möglich, den Priester zur Preisgabe von Informationen zu bewegen. Hätte er davon gewusst, dass sein Gegenüber für die Staatssicherheit arbeitete, wäre er vermutlich nicht so gesprächsfreudig gewesen.

4.2.2 Pflichterfüllung

Dass Unterredungen mit dem MfS auch aus einem Pflichtgefühl erwachsen konnten, belegt das Beispiel der bischöflichen Gesprächsbeauftragten. Sie trafen sich nicht zu geheimen Gesprächen, sondern führten im Auftrag ihres Bischofs Verhandlungen mit Vertretern des MfS, trotzdem wurden sie als IM eingestuft. Für einige dieser Priester bedeuteten diese Kontakte auch eine große Belastung. Günter Hanisch etwa erfüllte zwar den Wunsch seines Bischofs und führte in schwierigen Angelegenheiten die Verhandlungen mit dem MfS, es war für ihn aber – nach eigener Aussage – eine unliebsame Pflicht: „Während der DDR-Zeit gehörten Verhandlungen mit den staatlichen Organen zu meinen nicht gerade geliebten und leichten Aufgaben.“⁴⁶⁴ Dass nicht alle kirchlichen Gesprächsbeauftragten gewissenhaft ihren Auftrag erfüllten, sondern teilweise auch Kompetenzen überschritten, wurde bereits

⁴⁶³ „Grimma“ (vgl. GRANDE, SCHÄFER: Kirche im Visier, S. 40, Anm. 36).

⁴⁶⁴ Brief vom 4.3.2009 (liegt dem Autor vor).

in Kapitel 2.4 thematisiert. Wo immer es also bei einer IM-Tätigkeit um Pflichterfüllung ging, lauerte die Gefahr der Pflichtverletzung.

4.2.3 Erpressung

Überdurchschnittlich oft – vor allem in den 1950er und 1960er Jahren – kam es bei katholischen Geistlichen zu Erpressungen durch die Stasi. Die MfS-Offiziere bemühten sich, „kompromittierendes Material“ zu sammeln, um damit die potentiellen IM-Kandidaten unter Druck zu setzen. Als „Faustpfänder“⁴⁶⁵ kamen Fotografien, Tonbandaufnahmen oder Zeugenaussagen Dritter in Betracht. Erpresst wurden Priester vor allem bei Alkoholproblemen, Zölibatsverletzungen oder Rechtsverstößen. Das Devisenvergehen des Leipziger Studentenpfarrers Clemens Rosner wurde bereits weiter oben thematisiert,⁴⁶⁶ ein weiterer Erpressungsversuch bei einem Rechtsverstoß findet sich im IM-Vorgang des Berliner Priesters IM „Birke“, dem Beihilfe zur Republikflucht vorgeworfen wurde.⁴⁶⁷ Eines besonders schweren Vergehens hat sich IM „Theo“ schuldig gemacht, da er Sex mit einer Minderjährigen hatte. In dem Plan zur Werbung dieses Geistlichen hielt Oberstleutnant Ludwig, der zuständige MfS-Mitarbeiter, fest:

„Die operative Beobachtung ergab, daß sich der Kandidat mit der Schülerin zu einem Waldsee begab; dort badeten beide. Anschließend legten sie sich in Badebekleidung auf eine Decke und führten Geschlechtsverkehr durch. Diese für ihn kompromittierende Situation konnte fotografisch dokumentiert werden. [...]

Unter Ausnutzung

- des über den Kandidaten vorhandenen kompromittierenden Materials,
- seiner Charaktereigenschaften,
- seines Lebensstils und seiner Lebensgewohnheiten,
- seiner Stellung innerhalb der katholischen Kirche sowohl in der DDR als auch im Ausland,
- seines Rufs innerhalb der Verwandtschaft

soll der Kandidat auf der Basis der Förderung des Wiedergutmachungswillens geworben werden.“⁴⁶⁸

⁴⁶⁵ Vgl. „Peter Schweitzer“, Teil II, S. 61f.

⁴⁶⁶ Vgl. Kap. 3.4.

⁴⁶⁷ Vgl. „Birke“, Teil I, S. 24.

⁴⁶⁸ „Theo“, Teil I, S. 20.

Der Plan, den Priester mittels der Fotos unter Druck zu setzen und für eine inoffizielle Mitarbeit zu gewinnen, ging auf, wie der folgende Auszug aus dem Protokoll des ersten Kontaktgesprächs belegt:

„Ihm [= IM „Theo“; G.B.] wurde ein Bild vorgelegt, auf welchem er sich mit der Schülerin [...] eng umschlungen, auf einer Decke liegend, befand, ohne daß die Gesichter der beiden Personen zu erkennen waren. Der Kandidat wurde gefragt, welche Maßnahmen er einleiten müßte, wenn es sich bei der auf dem Bild befindlichen männlichen Person um einen katholischen Geistlichen handele. Aus seinem Verhalten (Wechseln der Gesichtsfarbe, Zittern der Hände) war zu ersehen, daß er sich sofort erkannt hatte. [...]

Daraufhin wurde ihm gesagt, dass die Schülerin zum Zeitpunkt der Tat noch keine 16 Jahre alt gewesen sei. Es wurden ihm die §§ 149, 150 des StGB wörtlich vorgelesen, die besagen, daß bei Geschlechtsverkehr oder geschlechtsverkehrähnlichen Handlungen mit Kindern unter 16 Jahren eine Freiheitsstrafe von bis zu 3 Jahren angedroht wird. [...]

Ihm wurden alle für ihn aus einem Prozeß entstehenden Folgen aufgezeigt. Besonderer Wert wurde dabei auf die Darstellung der großen Öffentlichkeitswirkung gelegt, die dieser Prozeß auch in Westdeutschland und anderen europäischen Ländern haben würde. Der Kandidat war in der Lage, trotz eines gewissen moralischen Zusammenbruchs, den man bei ihm beobachten konnte, die Folgen seiner Tat und besonders die eines Prozesses real einzusehen.“⁴⁶⁹

Diese Darstellung bedarf keiner weiteren Kommentierung. Durch sein zweifellos schuldhaftes Verhalten hatte sich der Priester in einer Schlinge verfangen, die vom MfS immer fester zugezogen wurde. Am Ende stand sein „moralischer Zusammenbruch“, der ihn zu einem gefügigen Helfer der Stasi machte. IM „Theo“ – so die Angaben in seiner Akte – war insgesamt sechs Jahre als geheimer Informant tätig, dann dekonspirierte er sich gegenüber seinem Bischof und wurde vom MfS nicht weiter kontaktiert.⁴⁷⁰

Ein Musterbeispiel für eine Erpressung aufgrund von Zölibatsverletzungen findet sich in der Akte von IM „Bernhard“. Dieser Ordenspriester unterhielt über einen längeren Zeitraum ein sexuelles Verhältnis zu einer Frau, das durch Zufall aufflog. „Bernhard“ hatte in einem Waldstück einen „Toten Briefkasten“ (TBK), also ein Versteck zur Übermittlung geheimer Nachrichten, eingerichtet. Dieser TBK – ein

⁴⁶⁹ Ebd., Teil I, S. 27.

⁴⁷⁰ Ebd., Teil I, S. 43.

„Blechtopf“⁴⁷¹ – diente vor allem der Verabredung von Treffen mit seiner Geliebten. Eines Tages beobachtete jedoch eine DDR-Bürgerin, wie der Ordensgeistliche eine Nachricht in dem TBK ablegte. Sie hegte Verdacht und meldete den Vorfall den staatlichen Stellen; zudem hatte sie das Autokennzeichen von „Bernhard“ notiert, so dass sehr schnell dessen Identität ermittelt werden konnte.⁴⁷² Als sich herausstellte, dass es sich um einen katholischen Priester handelte, witterte das MfS seine Chance und schmiedete einen ausgefeilten Plan, um ihn zu erpressen. Über mehrere Wochen beobachteten Stasi-Mitarbeiter von einem Versteck aus den TBK und stellten dem Priester und seiner Geliebten nach. Als sie unbemerkt die beiden „in flagranti“ ertappten und das auch noch auf einem Foto festhalten konnten, hatte das MfS genau das „kompromittierende Material“ beisammen, das es für einen Erpressungsversuch brauchte. Hierzu kam es dann auch, im Mai 1966 konnte „Bernhard“ unter Druck geworben werden. Wie perfide die Mitarbeiter der Stasi dabei vorgehen, belegt das Protokoll, das über das entscheidende Treffen mit dem Priester angelegt wurde. Dort schreibt Oberstleutnant Wegener:

„Auf die Frage des Kandidaten [= „Bernhard“; G.B.], was uns [= Oltn. Ludwig und Oltn. Wegener; G.B.] zu ihm führt, wurde ihm mitgeteilt, daß wir über einen längeren Zeitraum einen Toten Biefkasten unter Kontrolle gehabt haben. Er sei dabei mehrmals in der Nähe des TBK beobachtet worden. Wir wollten nun lediglich die Frage an ihn stellen, ob er mit diesem TBK etwas zu tun gehabt hätte. Bei dieser Fragestellung wurde der Kandidat merklich nervös und meinte, daß er sich nicht daran erinnern könne. Ihm wurde zu verstehen gegeben, daß uns der Inhalt des TBK bekannt ist und wir von den dort vorgefundenen schriftlichen Nachrichten mehrere Handschriftenvergleiche anfertigen ließen. Obwohl der Inhalt der vorgefundenen Schreiben nicht darauf schließen läßt, daß sie von einem katholischen Geistlichen stammen, sind wir doch davon überzeugt, daß er diesen TBK angelegt hat. Der Kandidat mußte das zugeben. [...]

Der Kandidat wurde gebeten, uns die Adresse der kirchlichen Dienststelle mitzuteilen, die für seinen Fall zuständig ist, damit wir uns mit ihr in Verbindung setzen können. [...] Der Kandidat bat darum, dies nicht zu tun. Ihm bliebe ansonsten nur noch der ‚Strick‘. Der Kandidat stellte die Frage, ob wir in diesem Falle keine andere Möglichkeit sehen und Abstand von einer Meldung an die Kirchenleitung nehmen könnten. Er würde versuchen, das auf die ihm mögliche Art und Weise gut zu machen. Der Kandidat wollte das so verstanden haben, daß er verspricht, in keiner Weise mehr aufzufallen und sich wie bisher dem Staat gegenüber loyal zu verhalten. Dem Kandidaten wurde eine Fotografie vorgelegt, auf der er

⁴⁷¹ „Bernhard“, Teil I, S. 35.

⁴⁷² Ebd., Teil I, S. 35f.

unbekleidet zusammen mit einer Frau zu sehen ist. Ihm wurde die Frage gestellt, ob sein Versprechen denn wirklich die von ihm begangenen unmoralischen Handlungen aufwiegen soll. [...] Der Kandidat bat darum, ihm Glauben zu schenken und seine Zukunft nicht zu zerstören. [...] Wir sollten uns doch einmal in seine Lage versetzen. Er wäre bereits seit 1936 Mitglied des Ordens und niemand würde ihm in der Kirche so etwas verzeihen. [...] Er könne sich schon denken, was wir von ihm wollen, möchte aber selbst in keiner Weise zu einer Tätigkeit gezwungen werden, die der katholischen Kirche schadet.“⁴⁷³

Insgesamt sechs Jahre fungierte „Bernhard“ als IM, erst sein Tod beendete die konspirative Zusammenarbeit. Auch andere Priester wurden aufgrund von Zölibatsverletzungen erpressbar,⁴⁷⁴ im Falle von IM „Bramlage“ wurde sogar gezielt eine weibliche Kontaktperson auf den Pfarrer angesetzt.⁴⁷⁵

Neben Rechtsverstößen oder Schwierigkeiten mit dem Zölibat wurden auch Alkoholprobleme einiger katholischer Geistlicher ausgenutzt, um sie zur inoffiziellen Mitarbeit zu bewegen. IM „Hermann“ geriet in das Visier der Stasi, als er betrunken am Steuer seines Autos erwischt wurde.⁴⁷⁶ Das MfS stellte ihm in Aussicht, dass es ihn dabei unterstützen könnte, seine Fahrerlaubnis zurückzuerhalten. Daraufhin reagierte der Pfarrer „positiv und brachte zum Ausdruck, daß er uns äußerst dankbar sein würde, wenn es möglich wäre, seinen PKW sobald als möglich wieder benutzen zu dürfen“⁴⁷⁷. Der Grund für die Werbung des „Hermann“ gab aber letztlich auch den Ausschlag für die Beendigung der geheimen Kollaboration. Schon nach kurzer Zeit musste das MfS feststellen, dass der Pfarrer aufgrund seiner Alkoholsucht kein zuverlässiger IM war, deshalb stellte es von sich aus die Zusammenarbeit ein. In dem Abschlussbericht heißt es:

„Unabhängig von der zuvor genannten Problematik ist die Frage nach der ständigen Zurechnungsfähigkeit des IM und somit auch nach der Zuverlässigkeit und Ehrlichkeit gegenüber dem MfS zu stellen. Der IM ist notorisch dem Alkohol verfallen. Im Jahre 1972 hielt er sich bereits zu einer Alkoholentwöhnungskur in einem entsprechenden kirchlichen Heim auf. Inoffizielle Hinweise verweisen darauf, daß der IM trotz der Entwöhnungskur erneut dem Alkohol verfallen ist.“⁴⁷⁸

⁴⁷³ „Bernhard“, Teil I, S. 15-17.

⁴⁷⁴ Vgl. beispielsweise „Meyerbeer“, „Marduk“ und „Rudi“. Auch „Walter“ wurde vermutlich aufgrund von Zölibatsverletzungen erpresst.

⁴⁷⁵ Vgl. „Bramlage“.

⁴⁷⁶ Vgl. „Hermann“, Teil I, S. 102.

⁴⁷⁷ Ebd., Teil I, S. 95.

⁴⁷⁸ Ebd., Teil I, S. 132.

Alkoholprobleme, wie sie im Falle von IM „Hermann“ deutlich wurden, waren oftmals der Ausdruck einer noch tiefer liegenden Unzufriedenheit, ja Lebenskrise. Das MfS wusste geschickt solche existentiellen Notlagen auszunutzen, um katholische Geistliche für eine inoffizielle Zusammenarbeit zu ködern. Einige Beispiele sollen dies im folgenden Kapitel illustrieren.

4.2.4 *Lebenskrise*

In Kapitel 3.3 wurde bereits beschrieben, dass für einige Priester der MfS-Offizier zu einer wichtigen Bezugsperson werden konnte, besonders dann, wenn man sich in einer misslichen Lage befand und nach Unterstützung suchte. Dabei ging es nicht primär um materielle, sondern vielmehr um geistige Hilfestellungen. Priester, die eine tiefe Unzufriedenheit über ihre Lebenssituation verspürten, sehnten sich nach Verständnis und Anerkennung. In manchen Fällen konnte es vorkommen, dass der Stasi-Offizier eine der wenigen Personen war, die diesem Wunsch nachkamen. Das MfS wusste sich gezielt solcher Notlagen zu bedienen und versuchte den Priester, indem es ihn aufwertete, stärker an sich zu binden. In seiner Diplomarbeit führt Major Jens Linkert „Selbstbestätigung“ als eines der Motive für eine IM-Tätigkeit an, „das heißt aus der persönlichen Entwicklung heraus zu dokumentieren, kein ‚Versagertyp‘ zu sein und für eine ‚gesellschaftlich notwendige, wichtige Aufgabe‘ gebraucht zu werden“⁴⁷⁹.

Den Wunsch nach Anerkennung sollte man nicht als Ursache für eine IM-Tätigkeit unterschätzen, schwere Lebenskrisen konnten einen katholischen Geistlichen schnell in die Arme der Staatssicherheit treiben. In manchen Fällen wurde der Führungsoffizier – so abwegig es auch klingen mag – selbst zum Seelsorger der Priester. IM „Peter Schweitzer“, beispielsweise, war ein Geistlicher aus dem Bistum Dresden-Meißen, der – so zumindest die Darstellung in seiner MfS-Akte – unter schweren psychischen Problemen litt.⁴⁸⁰ Seine ganze Persönlichkeit war äußerst labil,⁴⁸¹ was ihn für die Werbungsversuche der Stasi äußerst empfänglich machte. Gleichzeitig war er aufgrund seiner schwachen Disposition aber auch ein eher

⁴⁷⁹ LINKERT: Erfahrungen und Probleme bei der langfristigen Entwicklung und des Einsatzes von IM unter reaktionären Kirchenkreisen, S. 21.

⁴⁸⁰ Vgl. „Peter Schweitzer“, Teil III, S. 21f.

⁴⁸¹ Vgl. ebd., Teil I, S. 121.

problematischer inoffizieller Mitarbeiter. In den Augen des MfS galt er als unzuverlässig und nicht belastbar,⁴⁸² daher wurde er nach einiger Zeit vom IMB zum IMS degradiert.⁴⁸³

Nicht unter geistigen, aber unter körperlichen Problemen litt IM „Abbé“, ein Pfarrer aus dem deutsch-deutschen Grenzgebiet. Im Alter erkrankte er schwer und war über einen längeren Zeitraum bettlägerig. Obwohl sich die Treffen mit ihm dadurch schwieriger gestalteten und er als Informationsquelle an Bedeutung verlor, wurde er dennoch weiterhin von seinem Führungsoffizier aufgesucht, selbst im Krankenhaus. In der IM-Akte notierte Oberleutnant Bruch entsprechend:

„Der IM wurde durch seine Krankheit [...] stark beeinträchtigt und hatte auch eine Zeit im Krankenhaus [...] verbracht. Dadurch ist der IM auf Witterungseinflüsse und -umschläge sehr empfindlich, was sich auch, wenn auch nicht wesentlich, auf die Treffdurchführungen auswirkte, da der IM in einzelnen Fällen unpäßlich angetroffen wurde. Der IM ist sehr auf die Einhaltung der Konspiration bedacht und wünscht, daß die Verbindungshaltung bzw. Treffvereinbarungen möglichst auf brieflichem Wege, unter Verwendung unverfänglicher Texte, erfolgt, um so auch seine Wirtin oder andere Personen über den Treffpartner im Unklaren zu lassen. Aufgrund der Möglichkeiten des IM, seiner Mentalität und seines Gesundheitszustandes werden Treffs in Abständen von ca. 10 Wochen mit diesem durchgeführt.“⁴⁸⁴

Aufgrund des relativ großen Treffabstands, der von Bruch veranschlagt wurde, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass der MfS-Offizier nicht sonderlich an weiteren Gesprächen mit „Abbé“ interessiert war. Der IM hingegen zeigte durch seine gewissenhafte Vorbereitung der geheimen Zusammenkünfte, dass ihm dieser Kontakt durchaus wichtig war. Diese Vermutung wird noch erhärtet, wenn man sich weitere Auszüge aus seiner Akte vor Augen führt. In einer Stelle echauffiert sich Oberleutnant Bruch gar über die Redseligkeit des Pfarrers:

„Der IM ist zwar ständig am Gesprächsautausch mit dem operativen Mitarbeiter interessiert, jedoch versteht er es sehr geschickt, die Gesprächsführung an sich zu nehmen und seine Probleme in den Vordergrund zu schieben. Daher muß während der Treffs ganz be-

⁴⁸² Vgl. ebd., Teil III, S. 57f.

⁴⁸³ Vgl. ebd., Teil III, S.37. – Zu den IM-Kategorien IMB und IMS vgl. Kap. 1.4.

⁴⁸⁴ „Abbé“, Teil I, S. 90.

sonders darauf geachtet werden, daß vom operativen Mitarbeiter in geschickter Form die Fäden in der Halt gehalten werden.“⁴⁸⁵

Es nimmt daher nicht Wunder, dass die geheime Zusammenarbeit schließlich nicht durch den IM, sondern durch den Führungsoffizier beendet wurde.⁴⁸⁶

Neben gesundheitlichen Problemen konnten aber auch schlicht Frust und Unzufriedenheit die Ursache für eine existentielle Krise bei Priestern sein. In Kapitel 3.3 wurde bereits der Fall des Kaplans IM „Salem“ vorgestellt, der sich in der Kirche wie in einer „Idiotenanstalt“ fühlte. Ähnlich erging es IM „Rudi“, für den die Kirche „der unsozialste Verein“⁴⁸⁷ war. Für solche Geistlichen waren die Unterredungen mit dem MfS-Offizier eine willkommene Gelegenheit, den aufgestauten Frust abzubauen. Der Stasi-Mann zeigte nicht nur Verständnis, sondern schürte womöglich noch den Unmut des Geistlichen, denn je stärker sich dieser von der Kirche distanzierte, desto mehr war er bereit, ihr Schaden zuzufügen. Somit war die Kollaboration eine Kompensation für die eigene Unzufriedenheit.

4.2.5 Angst

Viele IM hatten einfach Angst, sich den Werbungsversuchen des MfS zu widersetzen. Sie fürchteten um die Konsequenzen, die eine Ablehnung nach sich ziehen würde, war doch das MfS als skrupellose und nahezu allmächtige Organisation berüchtigt. Außerdem stand die Befürchtung im Raum, dass die Staatssicherheit von etwaigen Normverletzungen wusste und diese publik machen könnte. „Die Vorstellung, das MfS kannte Verfehlungen [...] desjenigen, den sie um Zusammenarbeit anging, war in graduell unterschiedlichem Maße bei jedem Betroffenen vorhanden.“⁴⁸⁸

Angst als Motiv ist in den Akten nicht leicht nachzuweisen, aber man findet deutliche Spuren. Erinnern wir uns beispielsweise an den weiter oben geschilderten Fall des IM „Theo“⁴⁸⁹, bei dem die Gesichtsfarbe wechselte und die Hände zitterten, als

⁴⁸⁵ Ebd., Teil I, S. 102.

⁴⁸⁶ Vgl. ebd., Teil I, S. 108.

⁴⁸⁷ „Rudi“, Teil I, S. 41.

⁴⁸⁸ MÜLLER-ENBERGS: Warum wird einer IM? Zur Motivation bei der inoffiziellen Zusammenarbeit mit dem Staatssicherheitsdienst, S. 116.

⁴⁸⁹ Vgl. Kap. 4.2.3.

er davon erfuhr, dass er von der Staatssicherheit bei einem Sexualdelikt ertappt wurde – ihm stand die Angst also buchstäblich zu Gesicht. In der Akte des GI „Klinger“, einem Mecklenburger Pfarrer, kann man nachlesen, dass ihn die „Angst vor der Zukunft [...] bewegt [hat], auf den Vorschlag der Zusammenarbeit einzugehen“⁴⁹⁰. Ein noch expliziterer Beleg findet sich in der Akte von IM „Walter“. Dort berichtet ein Mitarbeiter des Innenministeriums über den ersten Kontakt mit dem Berliner Studentenpfarrer:

„[IM „Walter“; G. B.] machte auf mich [= MA des Mdi; G. B.] einen intelligenten Eindruck, sein Aussehen und Gebaren ist nicht das eines Pfarrers. Während der Unterhaltung machte er einen ängstlichen Eindruck und wußte scheinbar nicht, wie er sich mir gegenüber verhalten soll. Seine Worte, die er sagte, waren lange überlegt, er fürchtete scheinbar, daß er zuviel sagen würde.“⁴⁹¹

Dieses Verhalten trifft man bei Priester-IM relativ häufig an. Sie ließen sich zwar – nicht zuletzt aus Angst – auf die Gespräche mit der Stasi ein, versuchten dann aber, so wenig wie möglich preiszugeben. So auch im Falle des bereits erwähnte GI „Klinger“:

„Zum Treff erscheint der GI zum großen Teil pünktlich. Es ist aber so, dass der GI widerwillig kommt und jedes Mal versucht, die Abstände zwischen den Treff's so groß wie möglich zu lassen. Nach dem ersten Treff erklärte er: ‚Ich habe Ihnen ja nun alles gesagt, was ich weiß, nun brauche ich doch nicht mehr zu kommen.‘ Ein anderes Mal sagte er: ‚Ich werde nie über einen anderen Konfrater etwas sagen. Wenn auch einer über mich gesprochen hat, ich werde keinen hineinlegen.‘“⁴⁹²

Ein weiteres gutes Beispiel für die Ausweichstrategie mancher Priester ist der Bericht von Oberstleutnant Schulz über ein Treffen mit GI „Brücke“:

„Der GI verhält sich beim Treffen sehr unpersönlich und hält meist die Augen geschlossen. Er spricht gern und viel und versucht aber dabei, vom Wesentlichen abzuschweifen. Es ist bei Treffs daher notwendig, durch gute Vorbereitung ihm entsprechend geschickte Fragen zu stellen. Wenn der GI uns auch kaum offen Einblick in die internen Belange der Kirche geben wird, so zeigt der Treff, dass es bei geschickter Unterhaltung möglich ist, einige Angaben, die von operativem Interesse für uns sind, aus dem GI herauszuholen.“⁴⁹³

⁴⁹⁰ „Klinger“, Teil II, S. 17.

⁴⁹¹ „Walter“, Teil I, S. 34.

⁴⁹² „Klinger“, Teil II, S. 17. Vgl. auch ebd., Teil I, S. 20.

⁴⁹³ „Brücke“, Teil II, S. 43 (zu „Brücke“ vgl. auch Kap. 3.3). – In ähnlicher Form wie „Brücke“ versuchte sich auch „Petrus“ darum zu winden, der Stasi zu viel zu sagen (vgl. „Petrus“, Teil II, S. 21+67).

Die genannten Beispiele deuten an, wie groß die Angst vieler Priester war, wenn sie vom MfS kontaktiert wurden. Bezug nehmend auf die in Kapitel 4.1.2 vorgestellte MfS-interne Untersuchung kann man sicherlich davon ausgehen, dass Angst in jedem zweiten IM-Fall – wenn nicht häufiger – eine ausschlaggebende oder zumindest unterschwellige Rolle spielte. Allerdings – auch das sei erwähnt – musste sich nur derjenige Priester vor den möglichen negativen Konsequenzen einer Verweigerung der inoffiziellen Mitarbeit fürchten, der sich zuvor auch etwas zu Schulden hatte kommen lassen. Katholische Geistliche, die ein reines Gewissen hatten, waren für die Stasi im Grunde unangreifbar und konnten kaum zur konspirativen Kollaboration gezwungen werden.

4.2.6 *Anpassung*

Motive wie Erpressung und Angst vermitteln den Eindruck, dass das Leben in der DDR ein permanenter Ausnahmezustand war – geprägt von Schrecken und allgegenwärtiger Überwachung. So belastend und folgenreich diese Faktoren auch waren, für viele DDR-Bürgerinnen und -Bürger sah die Alltagsrealität doch anders aus. Sie hatten sich mit ihrer Situation arrangiert und eine passende Nische gefunden, in der sie so ungestört wie möglich zu leben versuchten. Für Lothar Fritze unterschied sich das normale Leben in der DDR daher nicht wesentlich von dem in der BRD:

„Für das Verständnis von Weltanschauungsdiktaturen ist die Einsicht wichtig, daß Systeme dieser Art nicht nur durch Macht, Gewalt und Angst stabilisiert werden. [...] Weltanschauungsdiktaturen können eine Alltagsnormalität zwischen Beruf, Familie und Freizeit sichern, die sich – gemessen an wesentlichen Charakteristiken – von Üblichkeiten, von typischen alltäglichen Lebensvollzügen in demokratischen Gesellschaften nicht signifikant unterscheidet. [...] Die Menschen sind auch unter diesen Verhältnissen zuallererst und in der Hauptsache mit der Bewältigung des persönlichen Lebens beschäftigt. Unzufriedenheit mit politischen Dingen muß weder die Protestneigung fördern, noch führt sie notwendigerweise in den Widerstand oder zur Abwanderung; naheliegender ist der ‚Rückzug ins Private‘.“⁴⁹⁴

Auch unter widrigen Bedingungen finden Menschen also immer wieder Wege, sich einzurichten und ein „normales“ Alltagsleben aufzubauen. Hin und wieder müssen

⁴⁹⁴ FRITZE: Verführung und Anpassung. Zur Logik der Weltanschauungsdiktatur, S. 86f.

dafür aber Kompromisse in Kauf genommen werden. Ein solches Zugeständnis bestand in der DDR zum Beispiel darin, sich nicht offen mit dem System anzulegen, sondern es eher stillschweigend zu erdulden – vorgespülte Loyalität war somit eine Art Überlebensstrategie. Natürlich gab es auch Bürger, die den Konflikten mit der SED-Diktatur nicht aus dem Weg gingen und lauthals protestierten; viele andere jedoch – vermutlich die Mehrheit – arrangierten sich aber mit dem System und suchten einfach nach einer Möglichkeit, in Ruhe leben zu können.

Um dem Wunsch nach einem unbeschwertem Alltagsleben nachzukommen, gingen einige DDR-Bürger sogar so weit, sich auf eine konspirative Zusammenarbeit mit dem MfS einzulassen. Sie hielten es womöglich für sinnvoller, sich gelegentlich mit einem MfS-Mann zu einem – aus ihrer Sicht – unbedeutenden Informationsaustausch zu treffen als sich den Werbungsversuchen der Stasi zu widersetzen und unnötige Konflikte zu provozieren. Die in Kapitel 4.1.2 vorgestellte Umfrage von Hempel hat gezeigt, dass solche „lebenspraktischen Zielsetzungen“ vermutlich bei mehr als jedem dritten IM den Ausschlag für die Stasi-Mitarbeit gegeben haben. Auch in den Akten einiger Priester-IM finden sich hierfür Indizien. IM „Michael“, zum Beispiel, ein Pfarrer aus dem Bistum Dresden-Meißen, war nach eigener Aussage nicht an einem Konflikt mit den staatlichen Organen interessiert: „Ich als Christ werde immer – wie sollte es anders sein – für die Kirche eintreten ohne mit dem Staat in eine Konfrontation zu kommen.“⁴⁹⁵

Inwieweit eine solche Form der Anpassung tatsächlich Ausdruck „lebenspraktischer Klugheit“⁴⁹⁶ oder ein zu großes Eingeständnis gegenüber den Verlockungen der Stasi war, muss die Einzelfallprüfung zeigen. Durch eine IM-Tätigkeit hat man sich immerhin aktiv am Unterdrückungsapparat beteiligt, auch wenn man das vielleicht nicht wahrhaben wollte. Die Zustimmung zu einer geheimen Zusammenarbeit scheint also ein sehr hoher Preis für ein „unbeschwertes“ Leben zu sein, zumal man sich fragen kann, ob durch die IM-Tätigkeit nicht neue ungeahnte Konflikte erwachsen. Konformismus steht also immer in der Spannung zwischen notwendiger Überlebensstrategie und übertriebener Bequemlichkeit – einerseits muss man sich

⁴⁹⁵ „Michael“, S. 42f.

⁴⁹⁶ FRITZE: Verführung und Anpassung. Zur Logik der Weltanschauungsdiktatur, S. 94.

in einem Unrechtsregime irgendwie einrichten, andererseits dürfen die Kompromisse nicht so groß sein, dass man selbst Teil des Unrechtsregimes wird.

4.2.7 *Persönliche Interessen*

Wenn man mit dem MfS nicht nur kooperierte, um ein möglichst ungestörtes Leben führen zu können, sondern auch an einem persönlichen Gewinn interessiert war, dann schlug Konformismus in Opportunismus um:

„Der Opportunist [...] will sich nicht nur ‚durchwursteln‘, will nicht nur ‚nicht anecken‘ und aus persönlicher Schwäche oder Vorsicht mit der öffentlichen Meinung übereinstimmen – er paßt sein Verhalten aus einem persönlichen, auf Maximierung ausgerichteten Nutzenkalkül den geforderten Verhaltensstandards an, überbietet sie womöglich, und nutzt unter Hintanstellung moralischer Bedenken die gegebenen Möglichkeiten innerhalb der Gesellschaft, um für sich oder seine Angehörigen ‚das meiste herauszuholen‘ – auch wenn er dabei gerade diejenigen Verhältnisse aktiv zu reproduzieren hilft, die er eigentlich ablehnt.“⁴⁹⁷

Diese Charakterisierung des Opportunisten ist in mehrerer Hinsicht aufschlussreich. Ähnlich wie der Konformist handelt auch der Opportunist gegen seine eigenen Überzeugungen, wenn er sich auf eine inoffizielle Stasi-Mitarbeit einlässt. Er ist jedoch mehr als nur ein angepasster „Mitläufer“, da er auf eine Nutzenmaximierung aus ist. Von diesem Gewinn muss nicht unbedingt nur er selbst profitieren, er kann auch nahe stehenden Menschen zugute kommen. Was sich ein Opportunist dabei oftmals nicht vor Augen führt, ist, dass er durch sein Verhalten das System, das ihm eigentlich zuwider ist, stützt. Er sieht nur den kurzfristigen persönlichen Vorteil und ist dafür bereit, einen hohen Preis zu zahlen.

Auch einige Priester waren bestrebt, aus der inoffiziellen Mitarbeit Gewinn zu schlagen. Dieser musste nicht immer materieller Art sein, sondern konnte alle möglichen Erleichterungen und Bereicherungen des Alltagslebens umfassen. Ein typisches Beispiel hierfür ist der Wunsch nach Reisefreiheit. In der Akte von IM „Rudolf“, einem Priester aus dem Sorbengebiet, heißt es etwa: „Der IM versucht durch die Zusammenarbeit persönliche Vorteile zu ziehen. So nutzt er Hilfen des

⁴⁹⁷ Ebd., S. 95f.

MfS u. a. für Reisen nach der BRD auch mit seiner Haushälterin.“⁴⁹⁸ IM „Pater“ machte sich sogar direkt an die Reiseplanung, als ihm ein Auslandsaufenthalt in Aussicht gestellt wurde:

„In diesem Zusammenhang wurde dem IM der Vorschlag unterbreitet, selbst eine Reise nach Rom in Betracht zu ziehen. Der Vorschlag wurde vom IM mit Begeisterung aufgenommen und seinerseits dahingehend konkretisiert, daß er eine solche Reise für Anfang 1970 mit genauem Programm ausarbeiten werde, um sie mit uns [= MfS; G.B.] abzusprechen.“⁴⁹⁹

Der Leipziger Pfarrer IM „Frank“ wandte sich mit einem anderen Anliegen an das MfS, er „bat um Unterstützung hinsichtlich der Beschaffung einer Karte für das Gastspiel der Wiener Sinfoniker“⁵⁰⁰.

Der im Erzgebirge tätige Pfarrer GI „Wagner“ erhoffte sich gar, mit Hilfe des MfS schneller an ein neues Auto zu kommen:

„Der GI ist Besitzer eines Kraftwagens Typ ‚Wartburg‘ (Kombi). Bereits zu mehreren Treffs bat er den Mitarbeiter [des MfS; G.B.] ihm doch bei der Beschaffung eines Autos vom Typ ‚Skoda‘ behilflich zu sein. [...] Da der GI, wenn wir ihm bei der Beschaffung eines Fahrzeuges behilflich sind, noch mehr Vertrauen zu unserem Organ gewinnt, wird deshalb gebeten die Genehmigung zur Beschaffung eines Fahrzeuges zu erteilen.“⁵⁰¹

Erwähnenswert ist auch der Fall von IM „Berg“, einem Dechanten aus der deutsch-deutschen Grenzregion, der sich nicht scheute, persönliche Geschenke des MfS entgegenzunehmen. Bei einem Treffen überreichte ihm sein Führungsoffizier zum Beispiel eine Flasche Cognac als Dankeschön für die Aushändigung eines Katechismus.⁵⁰² Ebenso versuchte „Berg“ seine Kontakte zur Stasi zu nutzen, um Reiseerleichterungen zu erhalten.⁵⁰³ Vor allem aber unterstützte ihn das MfS bei seinem großen Hobby: dem Funken. Eine Funkerlaubnis in der DDR zu erhalten, war nicht unproblematisch, weil jeder Funker automatisch im Verdacht stand, Kontakte mit dem „Feind“ zu haben; dies galt für IM „Berg“ um so mehr, da er im deutsch-deutschen Grenzgebiet wohnhaft war. Es wundert also nicht, dass der Pfarrer „über-

⁴⁹⁸ „Rudolf“, S. 177. – Ähnlich auch „Leo“, S. 64f.+68f.

⁴⁹⁹ „Pater“ (2), Teil II, S. 23f.

⁵⁰⁰ „Frank“, Teil II, Bd. 2, S. 130.

⁵⁰¹ „Wagner“, Teil I, S. 86.

⁵⁰² „Berg“, Teil II, S. 59-62.

⁵⁰³ Ebd., Teil I, S. 177.

glücklich⁵⁰⁴ war, als ihm eine solche Funkerlaubnis ausgestellt wurde. Zu einem späteren Zeitpunkt beschaffte ihm das MfS sogar Bauteile für eine Funkstation, an die in der DDR nur schwer zu kommen war.⁵⁰⁵ Gleichzeitig ahnte „Berg“ jedoch, dass die staatlichen Stellen für diese Gefälligkeiten eine Gegenleistung erwarteten – in einem Gespräch mit einem anderen IM sagte er: „Erst mal sehen, was die von mir wollen, ganz umsonst wird das wohl nicht gewesen sein.“⁵⁰⁶ Und in der Tat trat bei dem Priester nach der Ausstellung der Funklizenz eine Art Sinneswandel ein, über den sich sein MfS-Offizier mehr als erfreut zeigte:

„Nachdem [IM „Berg“; G.B.] davon Kenntnis erhielt, daß er einen neuen Antrag auf Mitgliedschaft in der GST [= Gesellschaft für Sport und Technik; G. B.] stellen kann, seine Aufnahme in die GST vollzogen ist und ihm die Wiedererlangung der Privatlizenz als Amateurfunker in Aussicht gestellt wurde, änderte [„Berg“; G.B.] sofort seine negativen Verhaltensweisen.“⁵⁰⁷

„Berg“ zeigte sich also gegenüber der Stasi erkenntlich, über mehrere Jahre war er ein wertvoller IM. Er war bei weitem nicht der einzige Priester, den das MfS mittels Zugeständnissen und Geschenken zu einer engeren Zusammenarbeit bewegen wollte, auch die kirchlichen Gesprächsbeauftragten waren von solchen Verführungsversuchen nicht ausgenommen. Im Gegenteil: Da die von den Bischöfen eingesetzten Verhandlungspartner eine Schlüsselposition in dem Verhältnis zwischen katholischer Kirche und Staatssicherheit einnahmen, wurden sie teilweise besonders privilegiert behandelt. Anhand von Quittungen, die in der IM-Akte hinterlegt wurden,⁵⁰⁸ kann man beispielsweise nachvollziehen, mit welchen Zuwendungen Paul Dissemont, der von 1974 bis 1987 auf zentraler Ebene die Verhandlungen führte, bedacht wurde. Vom MfS erhielt er im Laufe der Jahre Bücher, Bildbände, Spirituosen, einen Gartenliegestuhl, eine wertvolle Uhr, eine Holzgarnitur für Gewürze, einen Grill, ein Schachspiel, Blumen, eine Tischlampe, Briefmarken, Campingmöbel und Bierkrüge. Dissemont wurden auch noch andere Gesten der Wertschätzung zuteil. Bei Treffen mit Stasi-Mitarbeitern wurde ihm beispielsweise besonders gutes Essen serviert,⁵⁰⁹ 1984 erhielt er gar die Verdienstmedaille der

⁵⁰⁴ Ebd., Teil I, S. 85.

⁵⁰⁵ Ebd., Teil I, S. 222.

⁵⁰⁶ Ebd., Teil I, S. 91.

⁵⁰⁷ Ebd., Teil I, S. 169.

⁵⁰⁸ Vgl. „Peter“.

⁵⁰⁹ Vgl. ebd., Beiakte IV, S. 158.

DDR.⁵¹⁰ Auch wenn solche Geschenke und Auszeichnungen wohl kaum den Ausschlag gegeben haben dürften, so festigten sie doch die Beziehung zum MfS.

Die zuletzt genannten Beispiele belegen, dass es nicht nur materielle Formen der Unterstützung gab. Priester konnten auch auf andere Weise von der Zusammenarbeit mit dem MfS profitieren. Den Görlitzer Kaplan IM „Salem“, zum Beispiel, versuchte die Stasi mit einem verlockenden Studienangebot zu ködern: „Dem [„Salem“; G.B.] wurde erklärt, wenn er sich wirklich mit dem Gedanken trägt sein Studium (alte Sprachen) fortzusetzen und er Hilfe braucht so könnten wir ihm durchaus behilflich sein, denn als Organ der Staatssicherheit haben wir die Möglichkeit ihm zu helfen.“⁵¹¹ Es wäre auch falsch, die Priester, die aus ihrer Kooperation einen Nutzen ziehen wollten, automatisch als Egoisten zu diffamieren. Viele verfolgten gar nicht persönliche Interessen, sondern versuchten Vorteile für andere – zum Beispiel die eigene Kirchengemeinde – zu erzielen. IM „Leo“ wandte sich – zugegeben nicht ganz uneigennützig – an das MfS, damit die Einreisesperre gegen seine Haushälterin aufgehoben wurde;⁵¹² außerdem ersuchte er die Stasi um Hilfe beim Bau des Gemeindezentrums.⁵¹³ Wie unterschiedlich die persönlichen Anliegen sein konnten, zeigt auch der IM-Vorgang „Monstranz“, auf den bereits in Kapitel 3.1.3 eingegangen wurde. Oberleutnant Klingebiel, der zuständige MfS-Offizier, sah bei „Monstranz“ eine ganze Reihe von Anknüpfungspunkten, um ihn für eine inoffizielle Zusammenarbeit zu motivieren: „[M]aterielle Interessiertheit, Austausch von vertraulichen Informationen über Gemeindemitglieder, Interesse am Schutz seiner kirchlichen Einrichtungsgegenstände, Gewährung von Rechtsauskünften, Unterstützung von kirchlichen Bauvorhaben.“⁵¹⁴

Die Interessen, die man eventuell bei einer IM-Tätigkeit verfolgte, konnten also materiell oder ideell sein, sie dienten dem Eigennutz oder dem Wohl anderer nahe stehender Personen. In den seltensten Fällen waren sie aber das ausschlaggebende Motiv,⁵¹⁵ wohl nur die wenigsten Priester haben sich gezielt auf eine IM-Tätigkeit eingelassen, um davon persönlich zu profitieren. Aber es ist vorstellbar, dass sie die

⁵¹⁰ Vgl. ebd., Beiakte III, S. 67.

⁵¹¹ Vgl. „Salem“, S. 17.

⁵¹² Vgl. „Leo“, S. 81f.

⁵¹³ Vgl. ebd., S. 69.

⁵¹⁴ „Monstranz“, Teil I, S. 32.

⁵¹⁵ Vgl. hierzu auch die Ergebnisse der MfS-internen Untersuchung, gemäß derer nur etwa jeder vierte IM „persönliche Vorteilserwägungen“ für ausschlaggebend hielt (vgl. Kap. 4.1.2.).

angenehmen Nebeneffekte der Kollaboration mehr und mehr zu schätzen wussten. In einigen IM-Vorgängen kann man beispielsweise nachlesen, dass sich der katholische Geistliche zunächst entschieden dagegen sträubte, Geschenke vom MfS entgegenzunehmen, dann aber Stück für Stück seine Zurückhaltung aufgab.⁵¹⁶ War erst einmal diese Blockadehaltung aufgebrochen, so das Kalkül der Führungsoffiziere, dann würde sich der IM bei den gemeinsamen Treffen auch gesprächsfreudiger und weniger zurückhaltend zeigen. Die unterschiedlichen Gesten und Zeichen der Wertschätzung, die vom IM dankend entgegengenommen wurden, dienten also dazu, ihn mehr und mehr an das MfS zu binden und ihn in ein scheinbares Vertrauensverhältnis zu verwickeln.⁵¹⁷ Nicht selten kam es vor, dass ein Priester seine IM-Tätigkeit als Gegenleistung für die ihm zuteil gewordenen Vorzüge begriff. Der plötzliche Sinneswandel von IM „Berg“ nach Erhalt der Funklizenz wurde bereits erwähnt, und auch IM „Wagner“ fühlte sich aus Dankbarkeit zur Kollaboration mit dem MfS verpflichtet. Ihm half die Stasi nicht nur bei der Beschaffung eines Autos, sondern auch beim Umbau seiner Kirche.⁵¹⁸ „Der Kirchenraum wurde zum Pfingstfest in Anwesenheit des Erzpriesters feierlich eingeweiht. Er [= „Wagner“; G.B.] brachte zum Ausdruck, daß er unserem [= MfS; G.B.] Eingreifen die schnelle Erledigung der Angelegenheit zuschreibt und daß er sich deshalb zu Dank verpflichtet fühlt.“⁵¹⁹

4.2.8 *Gute Absicht*

In den Akten finden sich immer wieder Hinweise, dass einige Priester-IM nicht eigensinnig handelten, sondern dem Glauben anhängen, durch ihre Treffen mit einem Vertreter des MfS das Verhältnis zwischen SED-Staat und katholischer Kirche verbessern zu können. Ihre Kooperation mit der Stasi wurde also angetrieben von der guten Absicht, einen Beitrag zur Verständigung der beiden verfeindeten Lager zu leisten. IM „Michael“ sah in seinen Gesprächskontakten daher durchaus einen positiven Sinn: „Den Sinn und Zweck der Zusammenarbeit hatte der VL-IM [= „Michael“; G.B.] klar erkannt, er sprach sich befürwortend für eine gemeinsame

⁵¹⁶ Vgl. „Rudolf“, S. 79.

⁵¹⁷ Zum Vertrauensverhältnis zwischen IM und Führungsoffizier vgl. auch Kap. 3.3.

⁵¹⁸ Vgl. Kap. 3.1.3.

⁵¹⁹ „Wagner“, Teil I, S. 31.

Arbeit zur Erhaltung und weiteren Verbesserung des guten Verhältnisses Staat – Kirche aus.⁵²⁰ Auch für IM „Pater“ waren die Treffen mit der Stasi nicht nur legitim, sondern wünschenswert, da sie dem Abbau von Ressentiments dienten:

„Diese seine Einstellung ist auch der Grund dafür, daß er [= IM „Pater“; G.B.] bestrebt ist, mitzuhelfen, Vorurteile und Ressentiments zu überwinden. Er lehnt auch deshalb sinnvolle Gespräche, die diesem Ziel dienen, mit staatlichen Vertretern nicht ab. Denn es gibt auf beiden Seiten Fehleinschätzungen, die auf mangelhafte Kenntnis des Partners zurückzuführen seien. Seiner Meinung nach muß man von der Voraussetzung ausgehen, daß die Grundpolitik beider Seiten in der Erhaltung des Friedens besteht und dem Ziel dient, den Menschen ein menschenwürdiges Dasein zu schaffen.“⁵²¹

Diese Hoffnung, dass sich die Gräben zwischen Staat und Kirche zuschütten lassen, wenn man nur zu einem offenen Dialog bereit ist, wurde teilweise auch von den MfS-Offizieren geschürt. Hauptmann Hepper, zum Beispiel, hat versucht, IM „Johannes Tietze“, einen Pfarrer aus dem Sorbengebiet, davon zu überzeugen, dass beide ein „humanitäres“ Anliegen verfolgen:

„Der IMV [= „Johannes Tietze“; G.B.] berichtet über die Lage der katholischen Kirche, über bestimmte Probleme des Differenzierungsprozesses innerhalb der katholischen Kirche und ähnliches. [...] Die Motive der Zusammenarbeit liegen auf humanitärem Gebiet, da ihm im Verlaufe der Zusammenarbeit klargemacht werden konnte, daß sich die Aufgaben des MfS mit den seelsorgerischen Aufgaben der katholischen Kirche auf humanitärem Gebiet decken. Außerdem ist der IM an einem guten Kontakt zu staatlichen Organen interessiert.“⁵²²

Dass Marxismus und Christentum näher beieinander lagen, als die Kirchenführer wahrhaben wollten, war auch die Überzeugung von IM „Joppe“. In seiner Kirche vermisste dieser Pfarrer des Bistums Magdeburg die Bereitschaft, sich unvoreingenommen auf den Sozialismus einzulassen. Sich selbst sah er daher als Wegbereiter zu einem besseren Staat-Kirche-Verhältnis:

„Dem Kandidaten [= IM „Joppe“; G.B.] wurde im Verlaufe des Werbungsgesprächs erläutert, daß er durch seine inoffizielle Unterstützung dazu beiträgt die Entwicklung in politischer und speziell in kirchenpolitischer Hinsicht zu beeinflussen. [IM „Joppe“; G.B.] brachte in Bezug auf diese Frage zum Ausdruck, daß er das Möglichste tun will, um die Katholische Kirche aus ihrer starren und abwartenden Haltung herauszubringen. Nach seiner Meinung sei die Zeit dafür reif, daß die Kath. Kirche sich eindeutiger auf den Sozialis-

⁵²⁰ Vgl. „Michael“, S. 72-74.

⁵²¹ „Pater“ (2), Teil I, S. 186.

⁵²² „Johannes Tietze“, S. 195.

mus ausrichtet und daß er das Möglichste tut, um mitzuhelfen, daß der Vatikan seine Macht gebrauchen muß, um die Anerkennungspolitik in der DDR-Frage positiv zu beeinflussen.“⁵²³

So anerkennenswert die Bemühungen dieser Priester um eine Verbesserung des Staat-Kirche-Verhältnisses auch gewesen sein mögen, es drängt sich doch die Frage auf, ob dies tatsächlich auf dem Weg einer inoffiziellen Stasi-Mitarbeit möglich war. Es mag sogar sein, dass ein Priester gezielt in die Schaltzentrale des Überwachungsapparates eindringen wollte, um es von innen – sozusagen einem trojanischen Pferd gleich – zu schwächen. Aber dies wäre entweder Ausdruck einer übersteigerten Selbsteinschätzung oder eines fehlgeleiteten Idealismus gewesen – in jedem Fall war es naiv zu glauben, durch eine IM-Tätigkeit die Stellung der Kirche in der DDR stärken zu können. Erinnerung sei an eine Warnung, die Johannes XXIII. ausgesprochen hat. Auch wenn seine Worte nicht direkt an die Priester in der DDR gerichtet waren, so könnte man sie dennoch auf das Problem der IM-Tätigkeit aus „guter Absicht“ übertragen: „Sie müssen sich davor in acht nehmen [...] sich in irgendeiner Weise mit dem Bösen in der Hoffnung einzulassen, daß dadurch irgendjemandem geholfen werden könne.“⁵²⁴

Zudem schleicht sich der Verdacht ein, dass einige IM eine gute Absicht nur vorschoben, um ihre wahren Motive zu verbergen und sich so aus der Verantwortung zu stehlen. Dies wird auch durch die Studie von Klaus Wähler bestätigt, auf die bereits in Kapitel 3.5 Bezug genommen wurde. In seiner Auswertung der Urteile evangelischer Disziplinargerichte in so genannten „Stasi-Fällen“ kam er zu dem Ergebnis, dass viele evangelische Pfarrer

„ihre Tätigkeit als ‚Brückenbau‘ bzw. Mitwirkung beim Abbau von Spannungen zwischen Kirche und Staat verstanden wissen wollen. [...] Diesen von den Beschuldigten in der mündlichen Verhandlung vorgebrachten angeblichen Beweggründen ihres Handelns wurde von den Disziplinargerichten vielfach aber angesichts des Inhalts der IM-Berichte [...], die weithin nichts mit dem Staat-Kirche-Verhältnis zu tun hatten, kein besonderes Gewicht beigemessen“⁵²⁵.

Stilisierte man sich als Brückenbauer zwischen Staat und Kirche, so wirkte das als Motiv für die inoffizielle Mitarbeit weitaus ehrenvoller als beispielsweise opportuni-

⁵²³ „Joppe“, S. 83.

⁵²⁴ Zit. nach ARENDT: Persönliche Verantwortung in der Diktatur, S. 27.

⁵²⁵ WÄHLER: Zur Rechtsprechung der kirchlichen Disziplinargerichte in sog. Stasi-Fällen, S. 574.

stische Erwägungen. Womöglich wollten manche Priester mit diesem Vorwand nicht nur andere, sondern vor allem sich selbst täuschen. Diese Form des Selbstbetrugs war unter Umständen notwendig, um überhaupt eine langjährige IM-Tätigkeit ausüben zu können.⁵²⁶

4.2.9 Geltungsdrang

Es konnte auch vorkommen, dass sich die Staatssicherheit das übersteigerte Geltungsbedürfnis einiger Priester zunutze machte, um sie stärker an sich zu binden. Das MfS konnte – wie kaum eine andere Institution in der DDR – mit Privilegien und Chancen aufwarten, was nicht wenige IM als Bereicherung des eigenen Lebens empfanden. Den nach Geltung strebenden Priestern ging es aber nicht nur um Annehmlichkeiten wie Reisen ins nichtsozialistische Ausland oder die Beschaffung seltener Produkte. Ihre Bereitschaft, sich auf die Staatssicherheit einzulassen, wurde nicht allein von einem Opportunismus angetrieben – zu ihm gesellte sich auch noch ein Narzissmus. Dieser Typ IM genoss es, Teil eines exklusiven Kreises zu sein und damit gewissermaßen an der Macht zu partizipieren; es schmeichelte ihm, mehr zu wissen als andere. Wie oben ausgeführt, ging es auch den Priestern, die sich aufgrund einer Lebenskrise im Netz der Stasi verfangen, primär um Anerkennung. Der narzisstische IM hingegen kollaborierte nicht aus Not, sondern aus Eitelkeit; er war weniger ein Hilfsbedürftiger, sondern eher ein selbstgefälliger Karrierist.

Man mag es nicht für möglich halten, dass es diesen Typus IM auch unter Priestern gab; gerade die bibelfesten unter ihnen hätten doch eigentlich gewarnt sein müssen, heißt es doch im Buch der Sprüche: „Wer seinem Nächsten schmeichelt, breitet ihm ein Netz vor die Füße.“⁵²⁷ Aber nur allzu leicht tappten einige Priester in diese Falle. Ein katholischer Geistlicher aus dem Gebiet der Apostolischen Administratur Görlitz wurde von seinem Führungsoffizier beispielsweise wie folgt eingeschätzt:

„Während des Werbungsgespräches trat offensichtlich in Erscheinung, daß Pfarrer [...] ein übersteigertes Geltungsbedürfnis besitzt und fast ausschließlich über alle Probleme seiner Gemeinde selbst entscheidet. [Der IM; G. B.] brachte u. a. zum Ausdruck, daß er veraltete Denk- und Lebensweisen innerhalb der katholischen Kirche verurteilt und an deren Besei-

⁵²⁶ Zur Selbsttäuschung der IM vgl. auch Kap. 3.3, 5.2.4.1 und 5.4.4.2.

⁵²⁷ Spr 29,5.

tigung interessiert ist. [...] Der [IM; G.B.] muß den Eindruck gewinnen, daß die durch ihn gegebenen Informationen bedeutend zur Klärung bestimmter Sachverhalte beigetragen haben.⁵²⁸

Auch aus einer Charakterisierung des IM „Rudolf“ geht hervor, dass sein Streben nach Anerkennung als treibende Kraft für seine IM-Tätigkeit ausgenutzt wurde: „Seine [= „Rudolf“; G.B.] Bereitschaft zur Mitarbeit muß perspektivisch genutzt werden ihn noch fester an das MfS zu binden. Gleichzeitig muß daraufhin gearbeitet werden, daß der IM-VL weitere innerkirchliche Materialien dem MA [= Mitarbeiter des MfS; G.B.] zugänglich macht. Dazu wird sein Geltungsbedürfnis und seine Empfänglichkeit für Geschenke genutzt.“⁵²⁹

IM „Stern“, ein Probst aus dem Eichsfeld, äußerte sich gegenüber seinem MfS-Offizier erfreut, dass sein Ansehen unter den Mitbrüdern gestiegen sei, weil er durch die Kontakte mit den staatlichen Stellen „dieses oder jenes mit Erfolg aus-handeln“⁵³⁰ konnte. Noch deutlicher wird dieses Geltungsbedürfnis bei IM „Pater“:

„Er [= IM „Pater“; G.B.] brachte besonders seine Freude darüber zum Ausdruck, daß es ihm möglich ist, durch die Verbindung zu uns [= MfS; G.B.] Materialien zur Einsicht zu bekommen, die ihm sonst nicht zugänglich sind, was wesentlich dazu beiträgt, seine Autorität im Kreise seiner Amtsbrüder zu heben, ohne daß er konkret darüber spricht, was er wirklich weiß.“⁵³¹

Die genannten IM-Vorgänge sind Belege dafür, dass einige Priester auch aufgrund eines übersteigerten Strebens nach Anerkennung mit dem MfS kollaborierten. Auch wenn dieses Motiv schwerer nachweisbar ist, scheint es doch unterschwellig immer wieder eine Rolle gespielt zu haben. Gerade Personen, die sich in ihrer Arbeit verkannt fühlten, konnten durch die Kooperation mit der Stasi eine gewisse Aufwertung erfahren; plötzlich gehörten sie einem „elitären“ Zirkel an – ein Reiz, dem auch manche Geistliche nicht widerstehen konnten.

⁵²⁸ IM [ohne Deckname], S. 19.

⁵²⁹ „Rudolf“, Teil I, S. 85.

⁵³⁰ „Stern“, Teil II, S. 17.

⁵³¹ „Pater“ (2), Teil II, S. 36.

4.2.10 Abenteuerlust

Auch wenn es ein seltenes Motiv war, kann man auch die Lust am Abenteuer als Beweggrund für eine IM-Tätigkeit anführen. Ein Beispiel hierfür nennen Ingrid Kerz-Rühling und Tomas Plänklers:

„Ein für die HVA [= Hauptverwaltung Aufklärung, Auslandsnachrichtendienst der DDR; G.B.] arbeitender jüngerer Mann genoß es, unter falschem Namen nach Westdeutschland zu reisen und hier mit falscher Identität potentielle IM ausfindig zu machen. Durch das geheime Wissen fühlte er sich ebenso wie einige andere der Untersuchten ihren Mitbürgern überlegen. Sie genossen die Macht, die sie durch ihre Funktion hatten.“⁵³²

Wohlgemerkt: Bei dem genannten Fall handelt es sich nicht um einen Priester, aber warum sollten nicht auch Geistliche eine Lust am geheimen Doppelleben verspürt haben? Der Leipziger Pfarrer IM „Frank“, beispielsweise, bekam vom MfS einen Spionageauftrag in Westdeutschland. In Niederselters (Taunus) sollte er die neue „Europazentrale“ der Zeugen Jehovas auskundschaften, was er auch gewissenhaft tat, wie der Aktenbericht zeigt:

„Der IM führte eine optische Ortsbesichtigung durch, fertigte Bilder von Straßenzügen, Sehenswürdigkeiten und Landschaftsaussichten und erkundete die Lage des Standorts der künftigen ‚Europazentrale‘. Durch Erwerb einer topographischen Karte [...] konnte die exakte Lage und Standortübersicht sowie Zufahrtswege und Beschaffenheit der Umgebung aufgeklärt werden. Die geführten Gespräche des IM mit Gemeindemitgliedern der katholischen Kirche Niederselters und anderer Ortsansässigen erbrachten weiterhin Informationen über die Sekte und den Ort Niederselters.“⁵³³

Das Engagement, das IM „Frank“ an den Tag legte, lässt den Schluss zu, dass er dem Spionageauftrag nicht völlig widerwillig nachkam. Offensichtlich gab es Priester, die unter großem persönlichem Einsatz mit dem MfS kollaborierten.

4.2.11 Rache

Rache war eines der finstersten Motive für eine IM-Tätigkeit. Man benutzte den mächtigen Überwachungsapparat der Stasi, um ungeliebten Personen einen Scha-

⁵³² KERZ-RÜHLING, PLÄNKERS: Verräter oder Verführte. Eine psychoanalytische Untersuchung Inoffizieller Mitarbeiter der Stasi, S. 131.

⁵³³ „Frank“, Teil II, Bd. 2, S. 126.

den zuzufügen. Auf diesem Weg konnte man seine Hassgefühle ausleben, offene Rechnungen begleichen oder einen Konkurrenten aus dem Feld räumen. Ein Racheakt, den man als kaltblütig bezeichnen würde, war aber die Ausnahme. In den meisten Fällen ging es den IM eher um Genugtuung, um die Besänftigung von Neidgefühlen und die Vergeltung eines erlittenen Unrechts.

Auch für das Motiv Rache gilt, dass es in den MfS-Akten schwer zu belegen ist. Natürlich sollte man einem Priester nicht sofort böse Absicht unterstellen, wenn er in Gegenwart eines MfS-Offiziers schlecht über andere redete, aber die Gefahr war groß, dass solch sensible Informationen auch entsprechende Konsequenzen nach sich zogen. Zu welchen Untaten das MfS imstande war, wussten die Bürger in der DDR, so dass auch jedem Priester-IM klar gewesen sein dürfte, wie heikel das Anschwärzen anderer Personen war. Diesem Vorwurf muss sich auch GI „Willi“ stellen, der – so zumindest der Aktenbefund – offen über die Schwächen einiger Mitbrüder berichtete:

„Zur festeren Verbindung mit uns wurde der GI nach Klerikern aus dem Bistum Berlin systematisch über Vergehen und Schwächen befragt, sowie über solche Geistliche, die als Kandidaten in Frage kommen. Er machte bisher Angaben über die katholischen Pfarrer [5 Namen geschwärzt; G.B.]. Die kompromittierenden Angaben zu den verschiedenen Geistlichen belaufen sich auf moralische und charakterliche Schwächen, sind aber nicht so groß, daß sie in jedem Falle operativ auszuwerten wären.“⁵³⁴

GI „Willi“ war kein Einzelfall, auch andere Priester sprachen offen über andere Personen. IM „Leo“ scheute sich nicht, schlecht über eigene Gemeindemitglieder zu reden:

„Der IM schätzt, daß [Name geschwärzt] in der Gemeinde nur wenig Anklang findet. Bedingt durch charakterliche Schwächen wie Unsachlichkeit, aufbrausendes Wesen, teilweise Überheblichkeit ist er nicht beliebt, obwohl er in den PGR [Pfarrgemeinderat; G.B.] gewählt wurde. Er ist nicht bereit, zusätzliche Aufgaben zu erfüllen, für ihn gibt es nur den Sport und seine ökumenischen Bestrebungen.“⁵³⁵

IM „Marduk“ verriet einem Vertreter der Stasi, dass ein ihm bekannter Kaplan ein heimliches Verhältnis mit einer Kindergärtnerin hatte,⁵³⁶ IM „Wagner“ machte dem

⁵³⁴ „Willi“, Teil I, S. 96.

⁵³⁵ „Leo“, Teil II, S. 22f.

⁵³⁶ Vgl. „Marduk“, Teil I, S. 95.

MfS gegenüber sogar Andeutungen, dass er von der Geliebten eines Bischofs wusste.⁵³⁷ Ob die Angaben in den Akten auch wahrheitsgemäß sind, muss eine genaue Einzelfallprüfung zeigen. In vielen Fällen wusste die Stasi nämlich bereits im Vorhinein von den Verfehlungen der Geistlichen, so dass den IM Informationen in den Mund gelegt wurden, die eigentlich das Ergebnis von MfS-Ermittlungen waren⁵³⁸ – aber dies wird sicherlich nicht immer der Fall gewesen sein. Genauso wenig kann man ausschließen, dass mancher Priester-IM bewusst andere Menschen verleumdete, um sich an ihnen zu rächen.

4.2.12 Politische Überzeugung

Folgt man den MfS-internen Untersuchungen,⁵³⁹ dann scheint die größte Gruppe der IM von ihrem Handeln durchaus überzeugt gewesen zu sein. Sie teilten die Ideale des Marxismus-Leninismus und wollten sich aktiv am Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft beteiligen. Aus ihrer Sicht war die IM-Tätigkeit ein notwendiges Übel, um den „real existierenden Sozialismus“ gegen seine „Feinde“ zu verteidigen. Für einige war die inoffizielle Mitarbeit daher nicht nur erlaubt, sondern geboten, diente sie doch einem höheren Zweck. Solche IM könnte man daher auch als „Täter mit gutem Gewissen“⁵⁴⁰ bezeichnen.

Untersucht man die Akten der Priester-IM, so ist der Anteil der Überzeugungstäter zwar bei weitem nicht so hoch wie vom MfS veranschlagt, aber auch unter ihnen gab es einige wenige. IM „Willi“ dürfte mit seiner Einschätzung der Realität relativ nahe gekommen sein, als er in einem Gespräch mit seinem Führungsoffizier die Vermutung äußerte, dass „ca. 95% des niederen Klerus gegen die Entwicklung in der DDR eingestellt sind. Nur etwa 5% würden eine loyale Haltung bzw. Gleichgültigkeit an den Tag legen“⁵⁴¹. Zu den wenigen Priestern, die für die DDR Partei ergriffen, zählte beispielsweise IM „Autor“. „Innerhalb der katholischen Kirche sei er einer der wenigen Geistlichen, die für die Anerkennung der Oder-Neiße-Friedensgrenze und

⁵³⁷ „Wagner“, Teil I, S. 88.

⁵³⁸ Vgl. den „Fall Hanisch“ (Kap. 2.3).

⁵³⁹ Vgl. Kap. 4.1.

⁵⁴⁰ Vgl. FRITZE: Täter mit gutem Gewissen. – Zu diesem Themenkomplex vgl. ausführlich Kap. 5.4.4.1.

⁵⁴¹ „Willi“, Teil II, Bd. 2, S. 168.

die Anerkennung der DDR im internationalen Maßstab eintrete.⁵⁴² Ein wahrer Verfechter des Marxismus-Leninismus war IM „Hans“:

„Der IM war ehemaliger katholischer Geistlicher. Auf Grund seiner umfangreichen Personen- und Sachkenntnis auf dem Gebiet der katholischen Kirche wurde er 1972 für eine konspirative Zusammenarbeit mit dem MfS gewonnen. Ausschlaggebend war seine Dissertation zum Thema ‚Karl Marx und seine Religionskritik‘. Nach eigenen Angaben wurde er durch das Studium der Quellen überzeugter ‚Marxist-Leninist‘.“⁵⁴³

Vielleicht ist es kein Zufall, dass IM „Hans“ ein ehemaliger Priester war. In den wenigsten Fällen gelang es nämlich der Staatssicherheit, die katholischen Geistlichen von der Kompatibilität von Marxismus und Christentum zu überzeugen.⁵⁴⁴ Die Glaubensüberzeugungen der IM stellten die Führungsoffiziere immer wieder vor Probleme: „Der Kandidat muß im Verlauf des Gespräches erkennen, daß der Kontakt mit dem MfS für ihn keine Belastung ist und daß er als Krist (sic!) auch die Sicherheitsorgane unterstützen kann.“⁵⁴⁵ Oft genug gerieten Priester-IM und Führungsoffizier daher auch in einen Disput über die bessere Weltanschauung und das wahre Menschenbild. Ein Auszug aus dem IM-Vorgang „Monstranz“ macht dies deutlich:

„Als ein bedeutendes Problem im Neuen Testament, auch als Unterscheidungsmerkmal zwischen Staat und Kirche zu charakterisieren, bezeichnete der Kandidat [= „Monstranz“; G.B.] die Frage des Herangehens bei der Lösung von Problemen gegenüber den Menschen. Er sieht hier ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal dahingehend, daß der Staat an den Menschen herangeht mit Forderungen, sich den ‚gesellschaftlichen Erfordernissen‘ zu beugen, also alles zu tun, um der gesellschaftlichen Entwicklung Rechnung zu tragen. Das ist seiner Meinung nach ein Unterschied gegenüber dem Vorgehen der Kirche, wo der Mensch als Individuum umsorgt, umpflegt und behandelt wird, wo tiefgründiger mit den Problemen des Menschen gearbeitet wird, ohne ihn als Persönlichkeit zu negieren.“⁵⁴⁶

Trotz dieser Einschränkungen kann man nicht ganz von der Hand weisen, dass einige Priester auch aus Überzeugung mit dem MfS kollaborierten. Vermutlich

⁵⁴² „Autor“, S. 39.

⁵⁴³ „Hans“, Teil I, S. 148.

⁵⁴⁴ Vgl. auch Kap. 1.2.

⁵⁴⁵ „Johannes Tietze“, S. 43.

⁵⁴⁶ „Monstranz“, Teil I, S. 141. – Lesenswert ist in diesem Zusammenhang auch ein ausführlicher Brief, den IM „Johannes“ an seinen Führungsoffizier schrieb, um ihn über die Beendigung seiner IM-Tätigkeit aufgrund seiner christlichen Überzeugungen in Kenntnis zu setzen (vgl. „Johannes“, Teil I, S. 22-24).

waren sie in der Regel eher Täter mit „guter Absicht“⁵⁴⁷ als Anhänger des marxistischen Gedankenguts, aber es kam auch vor, dass Geistliche dem Sozialismus nicht ganz abgeneigt waren. „Die Identifikation mit der staatlichen Ideologie und den Zielen setzte jedoch voraus“, darauf weist Ingrid Kerz-Rühling mit Recht hin, „das individuelle Gewissen, das Verrat und Zerstörung anderer Menschen missbilligte, zum Schweigen zu bringen.“⁵⁴⁸ Teilweise mussten diese IM also einen Teil der Wirklichkeit ausblenden und sich – ähnlich wie die Täter mit „guter Absicht“ – selbst täuschen. Inwieweit diese Form der politischen Naivität und Verblendung von einem Staat gefördert wurde, der seine Bevölkerung zu manipulieren und indoktrinieren versuchte, soll uns noch weiter unten beschäftigen;⁵⁴⁹ versuchen wir an dieser Stelle jedoch zunächst, die Antworten auf die Frage „Warum wurden Priester IM?“ zu bündeln.

4.3 Komplexe Antworten – offene Fragen

Die genauere Analyse der MfS-internen Statistiken hat gezeigt, dass sie in Bezug auf die Motivation der IM nur wenig Aussagekraft besitzen. Zwar spielten „persönliche Interessen“, „politische Überzeugung“ und „Wiedergutmachung“ für viele IM eine tragende Rolle, aber sie waren beileibe nicht die einzigen Beweggründe. Deshalb wurde der Versuch unternommen, das ganze Spektrum möglicher Motive aufzuzeigen und eine Typologie der Priester-IM zu entwerfen. Hierbei sind vor allem zwei Schwierigkeiten aufgetreten: Zum einen sind einige Motive eher offenkundig, andere hingegen eher unterschwellig oder gar unbewusst. Erpressung lässt sich in den Akten zum Beispiel leichter nachweisen als Angst oder Anpassung. Darüber hinaus stellt sich – zweitens – die Frage, die uns schon die gesamte Arbeit begleitet: Wie zuverlässig sind überhaupt die Angaben in den Akten? Kann man aus den Berichten der Stasi-Offiziere die wahren Motive der IM ablesen? Darauf könnte man eine dreigeteilte Antwort geben: Es mag sein, dass einige Angaben in den Akten geschönt, verfälscht oder gar erfunden sind, aber dennoch bilden sie in vielen IM-Vorgängen die wichtigste Quelle. So wünschenswert es auch wäre, mit den Betrof-

⁵⁴⁷ Vgl. Kap. 4.2.8.

⁵⁴⁸ KERZ-RÜHLING: Überzeugung, Angst, Verführung oder Rache?, S. 86.

⁵⁴⁹ Vgl. Kap. 5.4 und 6.1.

fenen selbst zu sprechen – in den meisten Fällen ist dies einfach nicht mehr möglich. Darüber hinaus wurden die Akten als Ganzes betrachtet, auch Details und kürzere Notizen fanden Berücksichtigung. Oftmals gingen die wahren Ursachen für die IM-Tätigkeit nämlich nicht aus den Einschätzungen der MfS-Offiziere, sondern aus den Randbemerkungen und Selbstaussagen der Priester hervor. Schließlich – und hierbei handelt es sich um den dritten und wichtigsten Teil der Antwort – wurde auf der Basis der Akten nur eine Typologie entworfen und keine Bewertung von Einzelfällen vorgenommen. Eine Typologie ist kein Schubladensystem, in das die einzelnen IM-Fälle einsortiert werden können; vielmehr will sie Aufschluss über die verschiedenen – oft auch gleichzeitig wirkenden – Motivarten geben. Wurde ein Geistlicher in einer der zwölf Gruppen als Beispiel angeführt, so bedeutet das nicht zwangsläufig, dass dieses Motiv für ihn auch das ausschlaggebende war. Die zahlreichen Belege aus den Akten sollten nur Indizien dafür liefern, dass es bei Priestern eine ganze Reihe von möglichen Beweggründen für eine IM-Tätigkeit gab – einige häufiger, andere seltener. Vielleicht könnte man der Liste auch noch weitere hinzufügen bzw. einige Punkte genauer auffächern, aber bereits so wird deutlich, wie vielfältig die Motive waren.

Bei den meisten IM gab es nicht nur eine, sondern mehrere Ursachen für die Stasi-Mitarbeit. Diese Beobachtung haben auch Ingrid Kerz-Rühling und Tomas Plänklers gemacht: „Die Beweggründe der ehemaligen Inoffiziellen Mitarbeiter für die konspirative Tätigkeit erwiesen sich als sehr heterogen. In fast allen Fällen war es eine Mischung aus äußeren, vom MfS eingesetzten Maßnahmen, bewußten Motiven und zugrunde liegenden, eher unbewußten neurotischen Konflikten und Traumatisierungen.“⁵⁵⁰ Es ist zum Beispiel vorstellbar, dass ein Priester sowohl aus Angst als auch aufgrund der guten Beziehung zu seinem Führungsoffizier der Stasi nicht den Rücken kehrte. Auch die kirchlichen Gesprächsbeauftragten müssen nicht immer nur aus Pflichtgefühl gehandelt haben; unter Umständen genossen sie auch die Anerkennung, die ihnen zuteil wurde.

Motive konnten nicht nur gleichzeitig wirken, sondern auch im Verlauf einer IM-„Karriere“ wechseln. Ein Pfarrer, der anfänglich vielleicht erpresst wurde, konnte

⁵⁵⁰ KERZ-RÜHLING, Plänklers: Verräter oder Verführte. Eine psychoanalytische Untersuchung Inoffizieller Mitarbeiter der Stasi, S. 132.

seine Zurückhaltung gegenüber der Staatssicherheit allmählich aufgeben und die Vorteile der Kollaboration zu schätzen lernen. Ebenso ist vorstellbar, dass ein IM zu Beginn noch mit den sozialistischen Ideen sympathisierte, dann aber die Verlogenheit der SED-Diktatur durchschaute und nur aus Angst vor den möglichen Konsequenzen dem MfS treu blieb. Nur dieser Wandel in den Motiven, Ursachen und Umständen erklärt auch, warum einige Priester, die zunächst regimekritisch waren, plötzlich IM wurden. Der Studentenfarrer IM „Leipzig“, beispielsweise, galt lange Zeit als „Gegner des Kommunismus“⁵⁵¹ und „Staatsfeind“⁵⁵², ehe er dann als inoffizieller Mitarbeiter verpflichtet werden konnte. Ähnlich auch der Fall von IM „Gregor Finzenz“: Dieser Pfarrer wurde zunächst als „feindlich“ eingestuft und einer OPK unterzogen,⁵⁵³ zeigte sich dann aber loyal und schien sogar eine Vermittlerrolle zwischen Staat und Kirche einnehmen zu wollen:

„Nach vorliegenden Aufklärungsergebnissen und operativen Erkenntnissen nimmt der Kandidat eine distanzierende Haltung zu dogmatischen und teilweise antistaatlichen Orientierungen des BAM sowie der katholischen Amtskirche insgesamt ein. In verschiedenen gesellschaftsbezogenen Situationen konnte eine loyale Haltung des Geistlichen zur Staatspolitik in Kirchenfragen sowie zur gesellschaftlichen Entwicklung der DDR festgestellt werden. Er war mehrfach bemüht, auch in angespannten Situationen zwischen der katholischen Kirche und dem Staat zu vermitteln, wobei seine positive Einflußnahme auf klerikale Kräfte der katholischen Kirche deutlich wurde.“⁵⁵⁴

Neben diesen Beispielen für einen plötzlichen oder allmählichen Sinneswandel gibt es aber auch noch eine weitere Gruppe von IM-Fällen, die einen stutzig machen und vor ein Rätsel stellen. Gemeint sind die Priester, die scheinbar überhaupt kein Motiv für eine IM-Tätigkeit hatten. Denn nicht aus allen Akten wird ersichtlich, warum sich ein Pfarrer, Kaplan oder Mönch auf die Stasi eingelassen hat. Vielleicht haben sich einige Priester tatsächlich ohne Hintergedanken mit Vertretern des MfS getroffen, eher zufällig oder unabsichtlich kam die Zusammenarbeit zustande. Gedankenlosigkeit und Gleichgültigkeit standen also nicht selten am Anfang einer IM-„Laufbahn“. Oftmals gab es keinen bewussten Entschluss zur Kollaboration, eher war sie das Ergebnis eines schleichenden Prozesses, im Verlaufe dessen man sich

⁵⁵¹ „Leipzig“, S. 38f.+64ff.

⁵⁵² Vgl. ebd., S. 80ff.

⁵⁵³ Vgl. „Gregor Finzenz“, S. 62.

⁵⁵⁴ Ebd., S. 222.

mehr und mehr im Netz des Geheimdienstes verfang.⁵⁵⁵ Der erste unbedachte Schritt auf die Stasi zu war daher oft schon ein Schritt zuviel.⁵⁵⁶

Eine letzte Bemerkung ist noch anzufügen. Die Suche nach den Ursachen für ein bestimmtes Handeln kann dieses vielleicht erklärbar machen, sie ist aber noch lange keine Entschuldigung für das Getane. Darauf weist auch Helmut Müller-Enbergs hin:

„Mögen die Motive zwar das Handeln der IM verständlich machen, legitimieren tun sie es jedoch nicht. Die Motive können zwar als Bezugsgröße für den Grad der Verantwortlichkeit des IM und zu dessen Bewertung herangezogen werden, entscheidender ist vielmehr die Wirkung der IM-Handlungen selbst; also die Frage danach: Wem nützten und wem schaden sie.“⁵⁵⁷

Damit stoßen wir aber an die Grenzen der historischen Aufarbeitung und betreten das Feld der ethischen Reflexion. Unter welchen Umständen kann man ein Fehlverhalten entschuldigen? Was zeichnet überhaupt moralisches Handeln aus? Muss ein Mensch immer seinen Überzeugungen folgen – oder gibt es auch Grenzen des Zumutbaren? Warum konnten einige Priester den Verführungen des MfS besser widerstehen als andere? Trifft auch die Täter mit gutem Gewissen eine Schuld? Und welche Rolle spielte das gesellschaftliche Umfeld – nicht zuletzt das kirchliche? Diese und weitere Fragen sollen uns im zweiten Hauptteil dieser Arbeit beschäftigen.

⁵⁵⁵ Zu diesem schleichenden Prozess vgl. auch Kap. 3.3.

⁵⁵⁶ Die Gefahr, dass sich aus einem unbedachten Vergehen eine ganze Schuldgeschichte entwickeln kann, wird in Kap. 5.3.4. nochmals thematisiert.

⁵⁵⁷ MÜLLER-ENBERGS: Warum wird einer IM? Zur Motivation bei der inoffiziellen Zusammenarbeit mit dem Staatssicherheitsdienst, S. 126.

TEIL B

Katholische Priester als inoffizielle Mitarbeiter des MfS

DIE ETHISCHE PERSPEKTIVE

5 MORALISCHES HANDELN: DAS ZUSAMMENSPIEL VON WOLLEN, KÖNNEN UND ERKENNEN

5.1 Dimensionen des menschlichen Handelns

Eine IM-Tätigkeit wird schnell als moralisches Versagen abgestempelt. Aus niederen Motiven – so die landläufige Meinung – hat sich der IM zu einem Werkzeug des DDR-Überwachungsapparates machen lassen und selbst den Schaden anderer in Kauf genommen. Dass die Wirklichkeit weitaus komplexer war, hat die historische Analyse in Teil A deutlich gemacht. Jeder IM-Vorgang ist gesondert zu prüfen und zu bewerten – in manchen Fällen kam es zu gravierenden Normverletzungen, andere waren eher Bagatellvorgänge, und in wieder anderen Fällen fragt man sich, ob man überhaupt von moralischer Schuld sprechen kann.

Die verschiedenen Gründe für eine moralisch vorwerfbare IM-Tätigkeit – und letztlich auch für jedes unmoralische Handeln – lassen sich, so der leitende Gedanke in diesem Kapitel, in drei Gruppen unterteilen: Die Priester haben mit dem MfS kooperiert, weil es ihnen entweder am Wollen, am Können oder am Erkennen mangelte. Man könnte auch sagen, dass sie nicht ausreichend moralisch motiviert waren, dass es ihnen an Handlungsfreiheit fehlte, oder dass ihnen das moralische Problem erst gar nicht bewusst war. Gewiss ist diese Dreiteilung noch weiter erklärungsbedürftig, aber verharren wir zunächst noch auf dieser allgemeinen Ebene. Liegt unmoralisches Handeln in einem der drei genannten Faktoren begründet, so lässt sich daraus der Umkehrschluss ziehen, dass moralisches Handeln an eben diese drei Bedingungen geknüpft ist. Ohne das Zusammenspiel von Wollen, Können und Erkennen kann moralisches Handeln nicht gelingen.

Ehe wir uns aber genauer mit diesen drei Kategorien beschäftigen, muss noch ein Zwischenschritt eingeschoben werden. Dass Wollen, Können und Erkennen unverzichtbare Voraussetzungen für moralisches Handeln sind, macht deutlich, dass dem menschlichen Handeln eine oft unsichtbare Tiefendimension innewohnt. Eine Handlung kann man nicht allein an ihren objektiven Folgen bemessen, ebenso müssen die subjektiven Voraussetzungen Berücksichtigung finden. Welche Bedeu-

tung dieser Unterteilung in eine Außen- und Innenseite des menschlichen Handelns bei der Bewertung von IM-Fällen zukommt, soll im folgenden Kapitel ausgelotet werden.

5.1.1 Die Außen- und Innenseite des Handelns

In dieser Arbeit geht es nicht – das sei zum wiederholten Male erwähnt – um die Bewertung einzelner IM-Fälle, sondern um die Erarbeitung von Kriterien für die Bewertung einzelner IM-Fälle. Einer Reihe solcher Kriterien sind wir bereits in Kapitel 3.5 begegnet, wo auch schon – in einer ersten Annäherung – zwischen einer objektiven und subjektiven Dimension des Handelns unterschieden wurde.

Einige dieser Maßstäbe sollen einleitend nochmals ins Gedächtnis gerufen werden. Der Seite der objektiven Be- bzw. Entlastungsmomente in Bezug auf die IM-Tätigkeit von Priestern wurden unter anderem folgende Aspekte zugeordnet:

- Wurde über Dritte berichtet? Welche Folgen ergaben sich daraus?
- Wurden innerkirchliche Materialien übergeben? Welchen Vertraulichkeitsgrad hatten diese Materialien?
- Wurde die seelsorgerliche Schweigepflicht verletzt?
- Wurde eine schriftliche Verpflichtung unterzeichnet?
- Wurde ein Deckname oder ein Kennwort zur telefonischen Kontaktaufnahme vereinbart?
- Verfasste die als GI/IM registrierte Person eigene schriftliche Berichte? Traf sie sich mit den MfS-Offizieren in konspirativen Wohnungen?
- In welchen Abständen und über welchen Zeitraum fanden Gespräche mit MfS-Offizieren statt?

Über subjektive Be- bzw. Entlastungsmomente geben beispielsweise folgende Fragen Aufschluss:

- Was war das Motiv für die IM-Tätigkeit? Wurde der Priester zur Kollaboration gezwungen oder hat er sich freiwillig dazu bereit erklärt?
- Welche Handlungsalternativen hatte er? War die IM-Tätigkeit vielleicht das kleinere Übel?

- Welchen Einfluss hatte die staatliche Indoktrination auf das moralische Urteilsvermögen? War sich der Priester vielleicht gar keiner Schuld bewusst?
- Wie sieht der ehemalige IM seine Stasi-Mitarbeit heute? Verteidigt er sie unbeirrt oder gesteht er auch das eigene Versagen ein?

Bei Stasi-Fällen erfordert bereits die Aufklärung der objektiven Aspekte ein aufwändiges Prüfverfahren, noch schwieriger aber gestaltet sich eine angemessene Beurteilung der subjektiven Voraussetzungen. Eine kurze Kommentierung der vier genannten Be- bzw. Entlastungsmomente in Bezug auf die Innenseite einer Stasi-Tätigkeit macht dies deutlich:

1) Wie komplex die Frage nach dem Handlungsmotiv sein kann, hat Kapitel 4 gezeigt. Oft wirkten mehrere Faktoren gleichzeitig, teilweise waren sie dem Handelnden gar nicht bewusst, oft konnten sie auch im Verlauf einer IM-„Laufbahn“ wechseln. Für einen Priester, der aus Angst den Werbungsversuchen der Stasi nachgab, wird man vermutlich mehr Verständnis aufbringen als für einen Überzeugungstäter, aber es ist in der Regel sehr schwer, ein eindeutiges Handlungsmotiv zu ermitteln.

2) Fragt man nach den Alternativen, die ein Priester womöglich hatte, geht es um das Problem der Handlungsfreiheit. Es ist vorstellbar, dass sich der Geistliche in einer Art Dilemmasituation befand und sich daher für die inoffizielle Mitarbeit entschieden hat, sie war aus seiner Sicht das kleinere Übel. Für die Bewertung einer Handlung ist es also unverzichtbar, den Handlungsspielraum des Beschuldigten auszumessen. Mit der ethischen Grundeinsicht, dass Sollen Können voraussetzt, werden wir uns daher in Kapitel 5,3 noch intensiver zu beschäftigen haben.

3) Ebenfalls zur Innenseite einer Handlung zählt die Erkenntnis, dass ein Einzelner nie getrennt von dem Umfeld, in dem er sich bewegt, betrachtet werden sollte. Das Handeln eines IM kann man also nicht ohne Berücksichtigung der gesellschaftlichen und politischen Umstände in der DDR bewerten. Um es ein wenig vereinfachend zu veranschaulichen: Es gab nicht nur in der DDR, sondern auch in Westdeutschland IM. Für das MfS war es aber sicherlich leichter einen DDR-Bürger für eine inoffizielle Mitarbeit zu gewinnen als einen BRD-Bürger. Das hängt zum einen damit zusammen, dass ein Teil der DDR-Bevölkerung – nicht zuletzt wegen staatlicher Propaganda und Indoktrination – davon überzeugt war, durch die Stasi-Mitarbeit einen Beitrag zum Aufbau einer sozialistischen und damit – aus ihrer Sicht – gerech-

teren Gesellschaftsordnung zu leisten. Zum anderen mussten die DDR-Bürger im Falle einer Verweigerung der Mitarbeit darum fürchten, von der Staatssicherheit schikaniert zu werden; diese Angst war in Westdeutschland nicht verbreitet, denn in das Leben eines BRD-Bürgers konnte das MfS nicht so leicht eingreifen. Des Weiteren war das MfS im Osten viel besser vernetzt als im Westen, ein DDR-Bürger konnte sich daher leichter in diesem Netz verfangen als ein BRD-Bürger. Bei aller Vorsicht, mit der man dieses Beispiel behandeln sollte, kann man also sagen, dass die Umstände in Ostdeutschland eher eine IM-Tätigkeit erklären können als in Westdeutschland. Inwieweit das gesellschaftliche Umfeld Einfluss auf die Entwicklung der Identität des Einzelnen ausübt, ist folglich eine zentrale Frage, der im Verlauf dieser Arbeit noch nachgegangen werden muss.⁵⁵⁸

4) Zur subjektiven Dimension einer IM-Tätigkeit zählt schließlich auch die Einstellung des Geistlichen zu seiner Stasi-Verstrickung im Nachhinein. Wie die Studie von Klaus Wähler für die evangelische Kirche gezeigt hat,⁵⁵⁹ wurde es den Pfarrern zu Gute gehalten, wenn sie ihre ehemalige IM-Tätigkeit aufrichtig bereuten und sich aktiv am Aufarbeitungsprozess beteiligten. Damit ist zwar nicht das geschehene Unrecht aus der Welt zu schaffen, aber aufrichtige Reue ist zumindest der erste Schritt auf dem Weg zu einer Versöhnung. Zur Gesamtbeurteilung einer IM-Tätigkeit zählt also nicht nur die Gesinnung des Beschuldigten zum Tatzeitpunkt, sondern auch, wie er rückblickend zu seinem eigenen Verhalten steht.

Die Kriterien für die Bewertung einer inoffiziellen Stasi-Mitarbeit sind zahlreich. Daher verbieten sich Pauschalurteile, jeder IM-Fall ist gesondert einem ausführlichen Prüfverfahren zu unterziehen. Letztlich ähnelt dieser Vorgang sehr der Praxis in Strafrechtsprozessen.⁵⁶⁰ Die deutsche Strafrechtsdogmatik kennt drei Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit eine Tat bestraft werden kann. In einem ersten Schritt muss überprüft werden, ob der Tatbestand erfüllt ist, ob also eine Strafrechtsnorm verletzt wurde. Zweitens muss die Tat rechtswidrig gewesen sein, d.h. der Täter kann keinen Grund angeben, der die Verletzung der Norm gerechtfertigt hätte – ein Rechtfertigungsgrund könnte zum Beispiel Notwehr sein. Drittens muss

⁵⁵⁸ Vgl. Kap. 6.2.

⁵⁵⁹ Vgl. Kap. 3.5.

⁵⁶⁰ Zum Folgenden vgl. weiterführend FRITZE: Rechtfertigen, Entschuldigen, Vorwerfen. Zur Theorie des moralischen Urteilens.

der rechtswidrig handelnde Täter auch schuldhaft sein. Lassen sich Entschuldigungs- oder Schuldausschließungsgründe anführen – z. B. der unvermeidbare Verbotsirrtum oder die Schuldunfähigkeit aufgrund seelischer Störungen –, so gilt der Täter trotz seines unrechtmäßigen Handelns als nur vermindert schuldig oder sogar als schuldlos. Lothar Fritze fasst die innere Logik dieses Verfahrens wie folgt zusammen:

„Zu einer adäquaten Bewertung einer Handlung kann man [...] erst dann gelangen, wenn man nicht nur die äußere Form und den Erfolg der Handlung betrachtet, sondern wenn man auch weiß, warum, aus welchen Gründen, in welcher Situation, unter welchen Voraussetzungen und in welcher Verfassung der Betreffende so gehandelt hat, wie er gehandelt hat. Für die Bewertung einer Handlung ist nicht nur ausschlaggebend, was sie objektiv bewirkte, sondern sie hängt auch von den objektiven Handlungsbedingungen und den subjekt-internen Voraussetzungen ab.“⁵⁶¹

Die Berücksichtigung einer Innen- und Außenseite spielt also sowohl in der Rechtsprechung als auch in der Moral eine zentrale Rolle. Welcher dieser beiden Perspektiven bei der Bewertung menschlichen Handelns der Vorzug zu geben ist, stellt einen der Grundkonflikte in der ethischen Theorie dar. Während der Gesinnungsethiker das Handlungsmotiv als entscheidenden Maßstab heranzieht,⁵⁶² legt der Verantwortungsethiker größeres Gewicht auf die Folgen einer Handlung.⁵⁶³ Auch wenn für Max Weber, auf dessen Vortrag „Politik als Beruf“ die Termini Gesinnungs- und Verantwortungsethik zurückgehen, diese beiden Zugänge theoretisch letztlich nicht „unter einen Hut zu bringen“⁵⁶⁴ sind, ist er dennoch der Überzeugung, dass man in der Praxis nicht umhin kommt, beide Perspektiven in das moralische Urteil miteinzubeziehen.⁵⁶⁵ Auch für die Bewertung einer IM-Tätigkeit gilt

⁵⁶¹ Ebd., S. 76.

⁵⁶² Ein prominenter Vertreter der Gesinnungsethik wäre beispielsweise Immanuel Kant, weil für ihn, „wenn vom moralischen Werte die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene inneren Prinzipien, die man nicht sieht“. KANT: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS), S. 35 bzw. GMS 407; ähnlich auch ebd., S. 70 bzw. GMS 435. – Zu Kant vgl. weiterführend Kap. 5.2.1.

⁵⁶³ „Gesinnungs-“ und „Verantwortungsethik“ weisen somit Parallelen zu den in der katholischen Moralthologie gängigeren Termini „Deontologie“ und „Teleologie“ auf (vgl. einführend BÖCKLE: Fundamentalmoral, S. 302-319 und FENNER: Konsequentialistische Ethik und Gesinnungsethik).

⁵⁶⁴ WEBER: Politik als Beruf, S. 240.

⁵⁶⁵ Heutzutage findet man sowohl in der philosophischen wie auch der theologischen Ethik nur noch selten Versuche, die eine Position gegen die andere auszuspielen, eher bemüht man sich um die Verbindung beider Ansätze, also um ein komplementäres Verständnis von Gesinnungs- und Verantwortungsethik (vgl. z. B. GRÜNEWALD: Gesinnung oder Verantwortung? Über den Widersinn

demnach, dass sowohl dessen Ursachen als auch Auswirkungen von Bedeutung sind, das eine kann nicht ohne das andere gesehen werden.

Wie die Innen- und Außenseite des Handelns ineinander verschachtelt sind, soll abschließend folgendes Schaubild illustrieren:

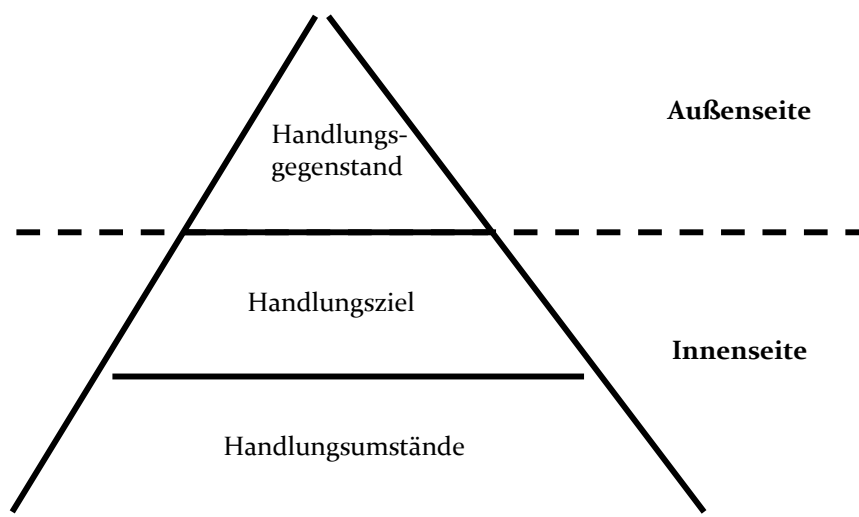


Abbildung 13: Das „Eisberg“-Modell des Handelns

Die Dreiteilung einer Handlung in Handlungsgegenstand (*obiectum*), Handlungsziel (*finis*) und Handlungsumstände (*circumstantiae*) gehört zum klassischen Wissensschatz der theologischen Ethik.⁵⁶⁶ Ob eine Handlung als sittlich gut oder schlecht zu bewerten ist, hängt von allen drei Elementen ab. Dies gilt auch für die Beurteilung von IM-Fällen. Eine kurze Kommentierung des Schaubilds soll dies veranschaulichen:

Der Handlungsgegenstand – also die eigentliche Ausführung einer Handlung – bildet die Außenseite einer Handlung.⁵⁶⁷ In unserem Fall könnte man hier die IM-

der Entgegensetzung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik und SCHOCKENHOFF: Grundlegung der Ethik, S. 372ff.).

⁵⁶⁶ Vgl. z. B. Thomas von AQUIN: Summe der Theologie (STh) II-I, 1-21; Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1750, 1756; SCHOCKENHOFF: Grundlegung der Ethik, S. 450; MIETH: Moral und Erfahrung I, S. 158.

⁵⁶⁷ Im Hinblick auf Thomas von Aquin müsste man in diesem Zusammenhang korrekterweise vom äußeren Handlungsgegenstand sprechen, da er in der Summa theologiae zwischen einem äußeren (Handlungsinhalt) und inneren Handlungsgegenstand (Handlungsziel) differenziert (vgl. z. B. STh II-I, 18,6: „In actu autem voluntario invenitur duplex actus: scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior; et uterque horum actuum habet suum obiectum. // In der willentlichen Wirklichkeit trifft man aber eine doppelte Wirklichkeit an, nämlich eine innere Wirke des Willens und eine

Tätigkeit samt ihrer Auswirkungen als Beispiel anführen. Menschliches Handeln muss sich an seinen sichtbaren Folgen bemessen lassen, aber das allein genügt nicht – so sieht es auch Klaus Demmer: „Das Phänomen einer Handlung umfaßt nicht nur die äußere Vollzugshandlung, es weitet sich auf den willenspsychologischen Aspekt der Intention aus.“⁵⁶⁸ Handeln ist immer der sichtbare Ausdruck von tiefer liegenden Motiven und Intentionen. Auf der zweiten Ebene wird das Augenmerk also nicht auf die äußere Handlung, sondern auf den Handelnden und seine Gesinnung gelegt. Für unser Thema sind dann folgende Fragen relevant: Warum wurde ein Priester IM? Und welche Absichten verfolgte er? Damit wenden wir uns also den subjektiven Voraussetzungen eines bestimmten Verhaltens zu. Aber diese Innenseite einer Handlung umfasst noch eine weitere, man könnte auch sagen: tiefere Dimension. Eine Handlung spielt sich nie im luftleeren Raum, sondern stets unter bestimmten Rahmenbedingungen ab. Da diese Handlungsumstände nicht immer ins Auge fallen, sondern mal mehr, mal weniger deutlich erkennbar sind, kann man sie zur verdeckten Innenseite einer Handlung zählen. Für diese Zuordnung spricht noch ein weiteres Argument: In dieser Arbeit werden die *circumstantiae* nicht nur als Umstände in einer konkreten Handlungssituation begriffen – z.B. bei der ersten Kontaktierung durch einen Stasi-Offizier –, sondern allgemeiner als das Umfeld, in dem ein Mensch sich bewegt und von dem er geprägt wird. In der Auseinandersetzung mit diesem Umfeld bilden sich Verhaltensmuster, Einstellungen und Überzeugungen aus. Dieser Einfluss der Gemeinschaft auf den Einzelnen ist – trotz seiner hohen Bedeutung – nicht immer leicht nachzuzeichnen, daher kann man ihn der Innenseite einer Handlung zurechnen. Will man eine bestimmte Handlung bewerten, so kommt man nicht umhin, diesen größeren Rahmen mit in den Blick zu nehmen. Es reicht nicht, nur die IM-Tätigkeit und die dahinter liegenden Motive einer Person zu berücksichtigen, vielmehr muss auch die Lebenswelt in der DDR und ihr Einfluss auf die Bürgerinnen und Bürger bedacht werden.

Es wird deutlich, dass die äußere Form einer Handlung nur der sichtbare Teil eines vielschichtigen Prozesses ist. Die Tiefendimensionen bleiben oft im Dunkeln, ob-

äußere Wirke; und jede von diesen Wirkheiten hat ihren Gegenstand.“ (Vgl. auch ebd., 19,2+20,3.) – Allerdings hält der Aquinate diese Sprachregelung selbst nicht konsequent durch, da er unter *obiectum* oftmals nur den äußeren Handlungsgegenstand versteht und den inneren Handlungsgegenstand als *finis* bezeichnet (vgl. z. B. STh II-1, 18,7).

⁵⁶⁸ DEMMER: Deuten und Handeln, S. 186.

wohl sie einen Menschen erst zu einem bestimmten Handeln antreiben. Nicht umsonst vergleicht Demmer daher menschliches Handeln mit einem Eisberg: „Die Ausführung einer Handlung lässt sich der Spitze eines Eisbergs vergleichen, dessen größter Teil dem Auge verborgen bleibt, des ungeachtet aber seine Wirksamkeit ausübt.“⁵⁶⁹ Dieser Vergleich mit einem Eisberg wird auch durch die Dreiecksform der Grafik veranschaulicht. Die unterschiedlichen Schichten des Eisbergs geben die Struktur der folgenden ethischen Reflexionen vor. Im weiteren Verlauf von Kapitel 5 wird zunächst die Frage vertieft, inwieweit eine Handlung der sichtbare Ausdruck bestimmter Intentionen einer Person ist, es geht also um die beiden oberen Ebenen. Die *circumstantiae* werden dann – in einem ersten Anlauf – unter dem Oberbegriff „Handlungsfreiheit“ in den Blick genommen. In diesem Zusammenhang drängen sich etwa folgende Fragen auf: Was waren die genauen Handlungsumstände, als der Priester der inoffiziellen Mitarbeit zustimmte? Welchen Handlungsspielraum hatte er? Hätte er die Möglichkeit gehabt, die Werbungsversuche des MfS auszuschlagen? Da aber – wie oben erläutert – die Handlungsumstände nicht auf eine konkrete Situation beschränkt werden dürfen, sondern umfassender analysiert werden müssen, werden die *circumstantiae* in Kapitel 6 in einem zweiten Anlauf nochmals aufgegriffen und vertieft. Es soll untersucht werden, welchen Einfluss die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in der DDR auf den Einzelnen hatten und wie sich vor diesem Hintergrund eine moralische Identität ausbilden konnte. Ehe wir aber zu weit vorgreifen und den Gedankengang an dieser Stelle unnötig verkomplizieren, nehmen wir lieber den Faden aus der Einleitung zu diesem Kapitel wieder auf. Dort wurde die Behauptung aufgestellt, dass sich menschliches Handeln als Zusammenspiel von Wollen, Können und Erkennen begreifen lässt. Diese bislang nur unzureichend begründete These soll nun entfaltet werden.

5.1.2 „Ich begreife mein Handeln nicht“

Warum handeln Menschen, wie sie handeln? Und was ist der Grund dafür, dass sie dabei oft genug gegen ihre eigenen moralischen Überzeugungen verstoßen? Dieses Rätsel hat schon Paulus umgetrieben, in seinem Brief an die Gemeinde in Rom schreibt er: „Denn ich begreife mein Handeln nicht: Ich tue nicht das, was ich will,

⁵⁶⁹ DERS.: Fundamentale Theologie des Ethischen, S. 263.

sondern das, was ich hasse.“⁵⁷⁰ Vermutlich können sich auch viele Priester-IM in den Worten des Apostels wiederfinden. Im Grunde wollten sie gar nicht Teil des DDR-Überwachungsapparates werden, aber irgendetwas hat sie dann doch dazu veranlasst, sich regelmäßig mit einem Stasi-Offizier zu treffen.

5.1.2.1 Verzweigungen und Verästelungen

Dieses „irgendetwas“ haben wir in Kapitel 4 bereits genauer auszubuchstabieren versucht. Die dort aufgelisteten Gründe für eine IM-Tätigkeit lassen sich noch weiter unterteilen. In einem ersten Schritt kann man all die Fälle aussortieren, die für die ethische Diskussion uninteressant sind. Hierzu zählt beispielsweise der Fall des „fiktiven IM“; auch die bischöflichen Gesprächsbeauftragten kann man dazu rechnen, vorausgesetzt, sie haben tatsächlich nur ihre Pflicht erfüllt und ihre Kompetenzen nicht überschritten.⁵⁷¹ Die noch verbleibenden zehn Gründe für eine IM-Tätigkeit lassen sich in zwei Gruppen aufteilen. Auf der einen Seite kann man all die Fälle zusammenfassen, in denen sich der IM mehr oder weniger darüber im Klaren war, durch sein Verhalten gegen moralische Normen zu verstoßen – es handelt sich also genau um das Phänomen, das Paulus beschrieben hat. Bei diesen IM gab es eine Form von Unrechtsbewusstsein. Obwohl es vielleicht schuld mindernde Gründe für ihr Handeln gab, wussten sie, dass das, was sie getan haben, letztlich nicht ganz zu rechtfertigen ist. Vereinfachend könnte man auch von „Tätern mit schlechtem Gewissen“ reden. Auf der anderen Seite gab es jedoch auch „Täter mit gutem Gewissen“. Sie waren davon überzeugt, nichts Unrechtes zu tun, im Gegenteil: Angetrieben von der guten Absicht, am Aufbau einer gerechteren Gesellschaftsordnung oder zumindest an der Verbesserung der Staat-Kirche-Beziehungen mitzuarbeiten, war in ihren Augen eine IM-Tätigkeit nicht nur legitim, sondern sogar wünschenswert. Warum ihr Verhalten – trotz des guten Gewissens – moralisch vorwerfbar ist, zählt zu den schwierigsten Fragen in der ethischen Diskussion von IM-Fällen. In Kapitel 5.4 soll gezeigt werden, dass es sich hierbei im Kern um ein Erkenntnisproblem handelt: Die „Täter mit gutem Gewissen“ müssen sich dem Vorwurf stellen, grundlegende kognitive Pflichten verletzt zu haben.

⁵⁷⁰ Röm 7,15.

⁵⁷¹ Zur Bewertung der offiziellen Gesprächskontakte vgl. Kap. 2.4 und 4.2.2.

Aber wieder greifen wir zu weit voraus. Die Unterteilung der Gründe für eine IM-Tätigkeit ist noch nicht ganz abgeschlossen, denn es ist notwendig, die Gruppe der „Täter mit schlechtem Gewissen“ nochmals zweizuteilen. Dies wird deutlich, wenn man die Beweggründe „persönliche Interessen“ und „Erpressung“ gegenüberstellt. Diese zwei IM-Typen teilen zwar die Auffassung, dass sich eine konspirative Stasi-Tätigkeit letztlich nicht vollständig rechtfertigen lässt, vermutlich sind beide auch von mehr oder weniger starken Gewissensbissen geplagt. Während aber der eine seine moralischen Bedenken hintanstellt, weil ihm persönliche Vorteile wichtiger sind, kollaboriert der andere aus Zwang. Das Problem des Vorteilsuchenden ist seine mangelnde moralische Motivation, das des Erpressten seine mangelnde Handlungsfreiheit. Kurz gesagt: der erste will, der zweite kann nicht anders. Bei den „Tätern mit schlechtem Gewissen“ muss man also zwischen einem Mangel an Wollen und einem Mangel an Können unterscheiden. Willensschwäche ist eher ein interner Grund; der Wunsch, moralisch zu handeln, wird von anderen persönlichen Motiven überlagert. Handlungsfreiheit hingegen hängt immer mit externen Faktoren zusammen; der Wunsch, moralisch zu handeln, scheitert an den äußeren Umständen.

Versucht man die vorgenommenen Unterteilungen graphisch darzustellen und die verschiedenen Beweggründe für eine IM-Tätigkeit entsprechend einzuordnen, so ergibt sich folgendes Bild:

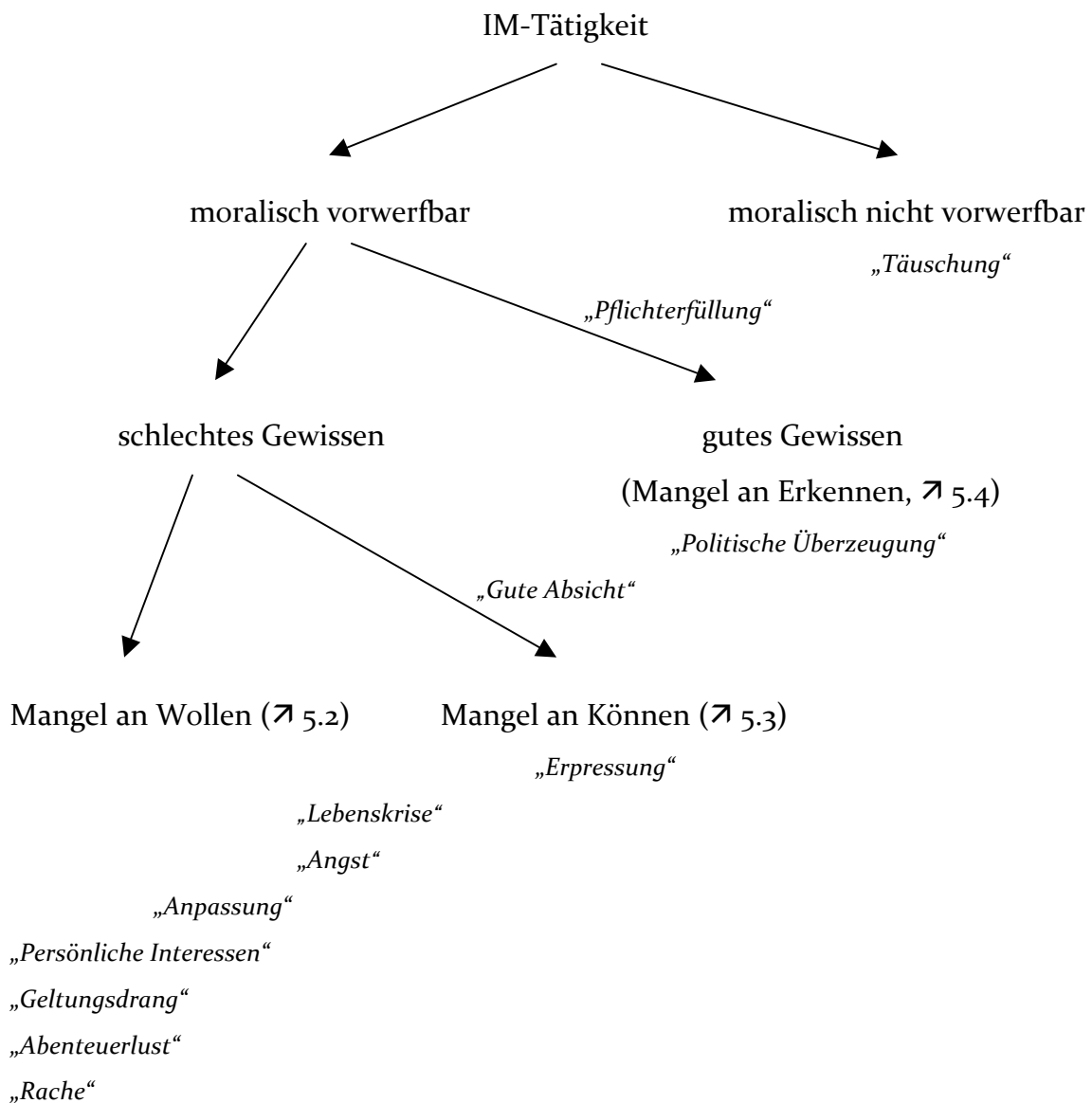


Abbildung 14: Übersicht über die Gründe für eine IM-Tätigkeit von Priestern

Die Stärke von solchen Schaubildern ist zugleich ihre Schwäche. Einerseits stellen sie komplexe Zusammenhänge in einer übersichtlichen Form dar, andererseits neigen sie dazu, diese zu simplifizieren und ihrer Vielschichtigkeit zu berauben. Damit nicht der falsche Eindruck entsteht, dass mit dieser Grafik alles zum Thema „Gründe für eine IM-Tätigkeit“ gesagt ist, muss auf einige Schwierigkeiten in der Zuordnung der verschiedenen Ursachen und Motive hingewiesen werden.

5.1.2.2 Verortungen und Alternativplätze

Das Hauptproblem dieses Schaubilds liegt vermutlich darin, dass es den Eindruck des Statischen erweckt, jedem Beweggrund für eine inoffizielle Stasi-Mitarbeit kann

auf diesem Grundriss ein scheinbar eindeutiger Platz zugewiesen werden. Für einige der zwölf Kategorien trifft dies zwar zu, andere sind jedoch weitaus schwieriger auf eine bestimmte Position festzulegen, sie muss man sich eher als verschiebbare Größen vorstellen. Damit gerät das gesamte Bild in Fluss, es ist nicht so schematisch, wie es den Anschein hat. Dies wird deutlich, wenn man sich die verschiedenen Beweggründe für eine IM-Tätigkeit und ihre Positionierung in dem Schaubild nochmals genauer vor Augen führt.

Unstrittig ist, dass einem getäuschten – also „fiktiven“ – IM⁵⁷² kein moralischer Vorwurf zu machen ist. Schwieriger sieht es schon im Falle der „Pflichterfüllung“ aus, deshalb wurde dieser Grund auch ein bisschen in Richtung „moralisch vorwerfbare IM-Tätigkeit“ eingeordnet. Zugegeben: Einem kirchlichen Gesprächsbeauftragten wie Günter Hanisch⁵⁷³ wird man kaum einen schweren Schuldvorwurf machen können. Aber dennoch sind die offiziellen Gesprächskontakte zwischen katholischer Kirche und MfS moralisch nicht ganz unproblematisch. Zum einen, weil immer die Gefahr lauerte, sein Mandat zu verletzen und die Kontakte für persönliche Vorteile auszunutzen. Andererseits ist der Verweis darauf, nur seine Pflicht getan zu haben, noch kein Entschuldigungsgrund. Man kann sich nicht aus der persönlichen Verantwortung stehlen, indem man darauf hinweist, im Auftrag anderer agiert zu haben. Auch wenn es paradox klingen mag: Gehorsamkeit gegenüber dem Bischof darf letztlich nicht auf Kosten der Autonomie des jeweiligen Priesters gehen. Ebenso wenig kann man als Argument anführen, dass eine andere Person sicherlich ähnlich gehandelt hätte, wenn sie sich in einer vergleichbaren Lage befunden hätte. Dieser Exkulpationsstrategie lässt sich mit Jan Philipp Reemtsma entgegenhalten:

„Der Satz ‚Hätte ich es nicht getan, hätte es ein anderer getan‘ verkennt überhaupt den Sinn von Moral. Wenn ich vor einer Entscheidung stehe, geht es einzig und allein darum, ob ich etwas tue oder nicht. Es ändert an der Bewertung meiner Handlung nichts, ob, wenn sie unterbliebe, jemand anders etwas Ähnliches tun würde.“⁵⁷⁴

Deshalb muss sich jeder Gesprächsbeauftragte selbst fragen, ob seine Kontakte zum MfS verantwortbar waren und letztlich dem Guten dienen. Die Tatsache, dass die Verhandlungen mit der Staatssicherheit für viele der betroffenen Priester eine große

⁵⁷² Vgl. Kap. 4.2.1.

⁵⁷³ Vgl. Kap. 2.3.

⁵⁷⁴ REEMTSMA: Wie hätte ich mich verhalten? und andere nicht nur deutsche Fragen, S. 50.

seelische Belastung darstellten, ist ein Indiz dafür, wie schwierig dieser Abwägungsprozess war.

Der Beweggrund „politische Überzeugung“ lässt sich vergleichsweise leicht in das Schaubild einordnen. Diejenigen IM, die Anhänger des Marxismus-Leninismus waren, sahen ihre Stasi-Mitarbeit als legitimes Mittel zum Aufbau einer sozialistischen Gesellschaftsordnung an. Die IM-Tätigkeit war aus ihrer Sicht kein Verstoß gegen Normen, sondern sogar moralisch geboten, da sie einem höheren Zweck diene. Überzeugungstäter waren in der Regel also „Täter mit gutem Gewissen“.⁵⁷⁵ Die Priester, die sich aus „guter Absicht“ in regelmäßigen Abständen mit einem Stasi-Offizier trafen, sahen sich vermutlich zwar auch in ihrem Handeln berechtigt, waren aber von der Richtigkeit einer IM-Tätigkeit nicht so stark überzeugt wie die treuen SED-Anhänger und eingefleischten Marxisten. Wie die Beispiele in Kapitel 4.2.8 gezeigt haben, wollten sich diese Priester-IM weniger am Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft beteiligen, sondern sahen sich eher als Brückenbauer zwischen DDR-Regime und katholischer Kirche. Ihre inoffizielle Mitarbeit sollte also in erster Linie dem Wohle der Kirche und nicht dem des Staates dienen. Zudem schleicht sich bei einigen dieser Geistlichen der Verdacht ein – auch darauf wurde bereits oben verwiesen –, dass die gute Absicht nur vorgeschoben wurde, um das schlechte Gewissen zu beruhigen. Was diese IM zu einer Stasi-Mitarbeit verleitet hat, ist also weniger ein Mangel an Erkenntnis, sondern eher eine Form der Selbsttäuschung – bisweilen gepaart mit anderen versteckten Motiven wie „persönliche Interessen“. Daher wurde der Beweggrund „gute Absicht“ im Schaubild auch bewusst in Richtung „schlechtes Gewissen“ verschoben.

Eine besonders große Herausforderung stellt die Zuordnung der Ursache „Erpressung“ dar. Ihr Platz im Schaubild zählt vermutlich zu den strittigsten, weil noch mehrere andere Positionen denkbar wären. Beginnen wir aber zunächst mit der Einordnung, wie sie hier vorgenommen wurde. Wird ein Priester durch das MfS mittels kompromittierenden Materials erpresst, so kann man sagen, dass er in seiner Handlungsfreiheit eingeschränkt ist. Er befindet sich in einer Art Dilemma: willigt er der konspirativen Kollaboration ein, handelt er gegen seine eigenen moralischen Überzeugungen, denn „Spitzeln“ verstößt aus seiner Sicht gegen grundlegende

⁵⁷⁵ Vgl. hierzu weiterführend Kap. 5.4.

Regeln des menschlichen Zusammenlebens. Verweigert er allerdings die Zusammenarbeit, muss er darum fürchten, vom MfS bloßgestellt zu werden. Dies könnte das Ende seiner Tätigkeit als Seelsorger bedeuten, von schlimmeren Konsequenzen wie Inhaftierung ganz zu schweigen. Für die Einordnung des Beweggrundes „Erpressung“ unter die Rubrik „Mangel an Können“ spricht demnach zweierlei: Der Geistliche betrachtet seine eigene IM-Tätigkeit als Normverstoß, er tut im Grunde etwas, das er gar nicht will. Deshalb hat er ein schlechtes Gewissen. Dass er sich auf die Stasi eingelassen hat, liegt aber nicht in seiner Willensschwäche, sondern in der Beschränkung seiner Handlungsfreiheit begründet. Er konnte einfach nicht anders – deshalb die Einordnung unter „Mangel an Können“.

An diesem Punkt kann aber bereits die erste Kritik laut werden. Hatten die Priester wirklich keine andere Wahl? Wären die Konsequenzen einer Verweigerung in allen Erpressungsfällen tatsächlich so schlimm gewesen, dass eine Ablehnung der Zusammenarbeit unzumutbar war? Oder kann man einigen Geistlichen nicht auch den Vorwurf machen, zu leichtfertig dem Druck des MfS nachgegeben zu haben? Vielleicht wäre es bei einem entschlossenerem Vorgehen möglich gewesen, sich dem Würgegriff der Stasi zu entwinden – das Beispiel von Clemens Rosner hat es gezeigt.⁵⁷⁶ Demnach hat die Möglichkeit zum Widerstand gegenüber den Werbungsversuchen des MfS nicht nur etwas mit Handlungsfreiheit, sondern auch mit Willensstärke zu tun – „Erpressung“ müsste man folglich mehr in Richtung „Mangel an Wollen“ verschieben.

Ein zweiter möglicher Einwand gegen die vorgenommene Einordnung drängt sich auf: Wenn sich die erpressten Priester für das – aus ihrer Sicht – kleinere Übel der Zusammenarbeit mit dem MfS entschieden haben, mussten sie dann überhaupt ein schlechtes Gewissen haben? War es in dieser Dilemmasituation nicht das einzig Richtige, so zu handeln? Vor allem auch dann, wenn sie in den Gesprächen mit dem MfS-Offizier gewissenhaft darauf achteten, keine sensiblen Informationen preiszugeben oder andere Personen in Gefahr zu bringen? Spricht also nicht einiges dafür, eine erzwungene IM-Tätigkeit unter die Rubrik „gutes Gewissen“ einzuordnen – ähnlich wie das Motiv „gute Absicht“? Oder noch besser: sollte man sie nicht am ehesten als „moralisch nicht vorwerfbare IM-Tätigkeit“ begreifen, also ganz von

⁵⁷⁶ Vgl. Kap. 3.4.

Schuldvorwürfen absehen? Hier wird aber auch schon die Krux dieser alternativen Zuordnung deutlich. Trifft den Priester, der erpresst wurde, tatsächlich keine Schuld? Oder muss man nicht daran festhalten, dass sein Vergehen darin bestand, sich überhaupt erpressbar gemacht zu haben? Wenn er sich im Vorfeld nichts hätte zu Schulden kommen lassen, hätte ihn das MfS auch nicht unter Druck setzen können; nur wer eine „Achillesferse“⁵⁷⁷ hatte, machte sich angreifbar.⁵⁷⁸

Die zwei bzw. drei alternativen Möglichkeiten, „Erpressung“ im Schaubild einzuordnen, unterstreichen, wie schwierig die Beantwortung der Frage nach der Handlungsfreiheit ist. Wie weit war es einem Priester zuzumuten, sich einer inoffiziellen Mitarbeit zu verweigern? Kann man eine IM-Tätigkeit unter Umständen auch als eine gerechtfertigte Kompromisshandlung begreifen – und wenn ja, unter welchen Umständen? All diese Fragen laufen letztendlich auf das Schlüsselthema Freiheit und Verantwortung hinaus, dem eine zentrale Bedeutung bei der Bewertung von IM-Fällen zukommt. Dementsprechend werden wir hierauf im weiteren Verlauf der Arbeit noch mehrfach zurückkommen.⁵⁷⁹ Dann wird sich auch zeigen, dass Freiheit nicht allein auf Handlungsfreiheit reduziert werden kann, obgleich in den vorangegangenen Ausführungen ausschließlich auf diese Form des Könnens angespielt wurde. Neben einer externen gibt es auch eine interne Dimension von Freiheit, die die Willens- und Wesensfreiheit eines Menschen umfasst.⁵⁸⁰

An dieser Stelle sollten wir jedoch zunächst die Kommentierung der Grafik zu Ende führen. Die für eine IM-Tätigkeit ausschlaggebenden Gründe „Lebenskrise“ und „Angst“ lassen sich gemeinsam abhandeln, beide kann man als eine Mischung von mangelndem Wollen und Können begreifen. Einem Priester, der sich in einer akuten Notlage befand,⁵⁸¹ waren – so könnte man argumentieren – die Hände gebunden. Seine Entscheidung, sich mit einem Offizier der Staatssicherheit zu geheimen Gesprächen zu treffen, war nicht wirklich frei, sondern wurde von psychischen Problemen überlagert. Er befand sich in einer Notsituation und war auf Hilfestellung und Anerkennung angewiesen, was das MfS geschickt auszunutzen wusste. Andererseits muss man einen solchen Geistlichen allerdings auch fragen, ob seine

⁵⁷⁷ Vgl. Kap. 3.1.2.

⁵⁷⁸ Die Diskussion der Schuldfrage bei Erpressungen wird in Kap. 5.3.4.1 vertieft.

⁵⁷⁹ Zum Freiheitsbegriff vgl. weiterführend Kap. 5.3.1.

⁵⁸⁰ Vgl. hierzu vor allem Kap. 6.2.

⁵⁸¹ Beispiele finden sich in Kap. 4.2.4.

akute Notlage wirklich eine IM-Tätigkeit entschuldigt. Es mag zwar stimmen, dass er in dieser Situation nicht im Vollbesitz seiner Kräfte und damit für die Stasi ein „leichtes Opfer“ war, aber auch die schwerste Krise rechtfertigt letztlich nicht eine inoffizielle Mitarbeit. Auch für ihn hätte es Handlungsalternativen gegeben, es fehlte ihm also nicht allein am Können, sondern auch am Wollen. Einen ähnlichen Platz im Schaubild könnte man dem Faktor „Angst“ zuweisen. Der Unterschied zwischen diesen beiden Gründen liegt darin, dass es sich bei einer Lebenskrise um eine konkrete Notlage handelt; Angst hingegen ist eher eine dauerhafte Grundstimmung, einem „basso continuo“ gleich, der im Alltagsleben der DDR mal lauter, mal leiser zu vernehmen war. Angst war für die Motivation vieler IM ein nicht zu unterschätzender Faktor, und das auch durchaus zu Recht. Tatsächlich verfügte das MfS über zahlreiche Möglichkeiten in das Privatleben von DDR-Bürgern einzugreifen, die Furcht vor den Konsequenzen einer Verweigerung der Mitarbeit war also alles andere als unbegründet. Andererseits sollte man sich davor hüten, diese Angst als Legitimation für jedwede Form der IM-Tätigkeit heranzuziehen. Man kann dieses Argument nämlich auch als Vorwand missbrauchen, um der eigenen Verantwortung zu entfliehen. In manchen Fällen müsste die Antwort auf die Frage „Warum bist du IM geworden“ also nicht „Ich hatte Angst, mir blieb keine andere Wahl“ lauten, sondern „Mein Wille war zu schwach, ich konnte nicht widerstehen“.

Da Lebenskrisen und Angstzustände aber auch unsere Wahrnehmung der Wirklichkeit beeinflussen, sollte man bei ihrer Verortung im Schaubild auch noch einen Alternativplatz bedenken. Diese beiden Beweggründe hängen nicht nur mit einem Mangel an Können und Wollen, sondern ebenso mit einem Mangel an Erkennen zusammen. Psychische Notlagen und Angstgefühle können sich negativ auf unser Erkenntnisvermögen auswirken, nicht selten schränken sie unsere Sicht auf die die Wirklichkeit ein. Diesen Zusammenhang von Angst und Erkennen gilt es also bei der Diskussion von IM-Fällen mitzubedenken.⁵⁸²

Beim Motiv „Anpassung“ kann man wiederum das Phänomen der Willensschwäche beobachten. Zweifellos: Anpassung war eine Form der Überlebensstrategie, Konformismus als vorgespülte Loyalität zur gezielten Konfliktvermeidung hatte in der DDR durchaus seine Berechtigung. Aber Konformismus konnte auch Ausdruck von

⁵⁸² Vgl. hierzu Kap. 5.4.2 und 5.4.4.

Bequemlichkeit sein, Anpassung konnte in Überanpassung umschlagen. Eine IM-Tätigkeit ging zum Beispiel oft über das Notwendige hinaus. Wenn sich also ein Priester darauf beruft, IM geworden zu sein, weil es die gesellschaftlichen Umstände so erforderten, verbirgt sich dahinter in aller Regel auch ein schwacher Wille. Die Kompromisse, die er eingegangen ist, waren schlicht zu groß. Mehr noch als dem Geistlichen, der sich in einer akuten Notlage befand, hätte man dem angepassten Priester-IM zumuten können, sich stärker den Werbungsversuchen des MfS zu widersetzen, deshalb ist das Motiv „Anpassung“ auch mehr dem „Mangel an Wollen“ zugeordnet als die Motive „Lebenskrise“ und „Angst“.

Ganz als Ausdruck von Willensschwäche kann man die Verfolgung persönlicher Interessen begreifen. Wer IM wurde, weil er sich davon Vorteile für sich selbst versprach, handelte oftmals auf der Basis niederer Motive gegen seine eigenen moralischen Überzeugungen. Schwieriger wird die Zuordnung schon, wenn die inoffizielle Mitarbeit nicht aus Eigeninteresse, sondern zum Wohle anderer erfolgte, wenn der Priester also beispielsweise Reisegenehmigungen für Gemeindemitglieder oder kirchliche Baumaßnahmen durchzusetzen versuchte. Für den Fall, dass wirklich nur die Interessen anderer im Vordergrund standen, könnte man die IM-Tätigkeit im Schaubild entweder in der Nähe der Ursache „Pflichterfüllung“ oder „gute Absicht“ positionieren; ging es darüber hinaus aber auch um eigennützige Ziele, dann kommt man nicht umhin, dem Priester einen „Mangel an Wollen“ vorzuwerfen.

Die Motive „Geltungsdrang“, „Abenteuerlust“ und „Rache“ können wiederum zusammen betrachtet werden. Alle drei wurden als Ausdruck von Willensschwäche eingestuft. Statt ihren moralischen Überzeugungen zu folgen, haben diese Priester ihrer eigenen Eitelkeit, dem Reiz einer Geheimdiensttätigkeit bzw. dem Wunsch nach Vergeltung nachgegeben. Diese niederen Motive haben die moralische Motivation der Geistlichen überlagert und damit die Widerstandskraft gegenüber den Verführungskünsten der Stasi untergraben. Den Grund „Rache“ könnte man alternativ auch an ähnlicher Stelle wie „politische Überzeugung“ positionieren – also unter der Rubrik „Täter mit gutem Gewissen“. Dies hängt damit zusammen, dass sich derjenige, der mit Hilfe der Stasi Vergeltung üben wollte, möglicherweise in seinem Verhalten berechtigt fühlte, da es – zumindest aus seiner Sicht – nur um den

Ausgleich für erlittenes Unrecht ging. Die Verwerflichkeit seines Handelns würde dies allerdings nicht mindern.

5.1.2.3 Brücken und Übergänge

Wir haben die Kommentierung des Schaubildes mit der Vorbemerkung begonnen, dass man es sich nicht so statisch, sondern mehr fließend vorstellen soll. Die zahlreichen alternativen Möglichkeiten der Zuordnung bestimmter Beweggründe für eine IM-Tätigkeit haben dies unterstrichen. Hier schließt sich auch sofort ein zweiter wichtiger Hinweis an: einen konkreten IM-Fall wird man in dem Schaubild nur schwer verorten können. Nicht der einzelne IM, sondern die verschiedenen Motive oder Ursachen für eine IM-Tätigkeit sollten in der Grafik Platz finden. Da es in fast jedem IM-Fall unter Priestern mehrere und wechselnde Gründe für die Bereitschaft, sich mit Vertretern des MfS zu treffen, gab, wird man einen IM-Vorgang in der Regel an mehreren Stellen ansiedeln müssen.⁵⁸³

Welchen Aussagewert hat dann aber das Schaubild, wie kann es bei der Bewertung einzelner IM-Vorgänge weiterhelfen? Zugegeben: Anhand der Grafik lässt sich ein konkreter Kriterienkatalog, wie er zum Beispiel in Kapitel 5.1.2 ansatzweise vorgestellt wurde, nicht aufstellen. Aber dafür wurde etwas anderes geleistet. Das Schaubild illustriert und systematisiert die Innenseite einer IM-Tätigkeit – also die beiden unteren Ebenen des bereits vorgestellten „Eisbergmodells“.⁵⁸⁴ Es werden die Mechanismen vorgestellt, die eine Person zu einem bestimmten Handeln (Handlungsgegenstand) veranlassen. Diese Faktoren können sowohl intern als auch extern sein, d.h. entweder an bestimmte Absichten eines Menschen (Handlungsziel) oder an äußere Rahmenbedingungen (Handlungsumstände) gebunden sein.⁵⁸⁵

⁵⁸³ Vgl. hierzu auch Kap. 4.3.

⁵⁸⁴ Vgl. Kap. 5.2.

⁵⁸⁵ An dieser Stelle ist es ratsam, kurz auf eine Sprachregelung, die in dieser Arbeit angewendet wurde, aufmerksam zu machen. Die internen Mechanismen, die zu einer IM-Tätigkeit geführt haben, wurden bislang als „Motivation“, „Intention“ oder „Gesinnung“ bezeichnet (diese Begrifflichkeiten wurden im Anschluss an Klaus Demmer gewählt. Motivation begreift er als eine Form der „Wertbezogenheit“, Intention als eine Form der „Güterbezogenheit“, beide zusammengenommen bilden die „Gesinnung“; vgl. weiterführend DEMMER: Fundamentale Theologie des Ethischen, S. 262). Demgegenüber wurde im Zusammenhang mit externen Faktoren in der Regel von „Ursachen“ gesprochen. Interne und externe Mechanismen zusammengenommen bekamen den Oberbegriff „Gründe“, ohne dass damit auf „Begründung“ im Sinne einer moralischen Rechtfertigung angespielt werden sollte. (Dieser Hinweis ist wichtig, da dem Terminus „Gründe“ in der

Die verschiedenen Verästelungen und Verzweigungen des Schaubilds dienen demnach dazu, die Tiefendimension einer inoffiziellen Mitarbeit zu durchmessen. Dieser Messvorgang ist damit zwar noch nicht abgeschlossen, da bislang fast ausschließlich die individuelle und kaum die soziale Dimension einer IM-Tätigkeit in den Blick genommen wurde,⁵⁸⁶ aber die Graphik lässt sich zumindest als erster Grundriss für die Bewertung von IM-Fällen begreifen. Man könnte auch von der „moralischen Landkarte“ sprechen, auf der die verschiedenen IM-Vorgänge verortet werden können. Nicht nur zum „Eisbergmodell“, sondern auch zum eingangs erwähnten Paulus-Zitat (Röm 7,15) lässt sich somit eine Brücke schlagen. Dem ratlosen Apostel, der sich das menschliche Handeln nicht erklären kann, könnte man als Orientierung diese „moralische Landkarte“ an die Hand geben. Sie führt ihm vor Augen, welche Faktoren das Scheitern moralischen Handelns verursachen können, und beantwortet somit – zumindest teilweise – die Frage, warum der Mensch nicht immer das tut, was er eigentlich will, sondern das, was er hasst.

Die Erklärungsmuster für unmoralisches Handeln hängen mit einem Mangel an Wollen, Können und Erkennen zusammen – diese drei Faktoren stecken das moralische Feld ab, auf dem sich die inoffiziellen Mitarbeiter bewegt haben. Dass die Einordnung einiger Beweggründe für eine IM-Tätigkeit auf diesem Grundriss nicht ganz unstrittig ist, hängt auch damit zusammen, dass noch nicht ganz klar ist, was genau unter diesen drei Dimensionen zu verstehen ist und wie sie sich zueinander verhalten. Daher soll in den kommenden drei Kapiteln dieses Feld des moralischen Handelns nochmals abgegangen werden. Dabei werden uns vor allem folgende Problemstellungen begleiten: Welche Rolle kommt dem Willen beim moralischen Handeln zu – und was sind die Ursachen für Willensschwäche? Bedeutet Handlungsfreiheit, dass einem alle Handlungsoptionen offen stehen müssen? Wenn das richtige Urteil davon abhängt, das moralische Problem zuallererst erkannt zu haben, heißt dies dann, dass man das DDR-Regime mit all seinen Hinter- und Abgründen durchschaut haben muss, um unter diesen Umständen richtig handeln zu können? Diese Fragen deuten an, dass hier noch weiterer Klärungsbedarf besteht,

Moralphilosophie vielfach eine normative Dimension zukommt, was in dieser Arbeit aber nicht beabsichtigt ist. Vgl. z. B. SCARANO: Motivation.)

⁵⁸⁶ Zur Bedeutung der sozialen Dimension – genauerhin der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in der DDR – bei der Bewertung einer IM-Tätigkeit vgl. Kap. 6.1.

dem im Folgenden nachgekommen werden soll. Als Gewehrsmänner sollen uns dabei vor allem Immanuel Kant und Thomas von Aquin zur Seite stehen.

5.2 Wollen: Die moralische Motivation

5.2.1 Kants guter Wille – und ein altbekannter Vorläufer

Am Anfang ist das Wollen. Dieser Einsicht scheint zumindest Kant in seiner Handlungstheorie und Ethik anzuhängen. Schlägt man zum Beispiel die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* auf, so liest man gleich im ersten Satz: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*.“⁵⁸⁷ Kant macht also den Willen zum Dreh- und Angelpunkt seiner Ethik. Ob menschliches Handeln als uneingeschränkt gut oder schlecht zu bewerten ist, bemisst sich aus seiner Sicht allein an dem ihm zu Grunde liegenden Willen. Für den Königsberger Philosophen ist es der gute Wille, „der in der Schätzung des ganzen Werts unserer Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles übrigen ausmacht“⁵⁸⁸.

Man sollte sich jedoch davor hüten, Kants Verständnis von Wille mit Willkür gleichzusetzen. Ganz im Gegenteil geht es ihm darum, den guten Willen von den Neigungen abzugrenzen:

„Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgendeines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich, gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zugunsten irgendeiner Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zustandegebracht werden könnte.“⁵⁸⁹

Das, was den Willen zu einem guten Willen macht und von den Neigungen abhebt, ist seine Rückbindung an die Vernunft – oder mit Kants Worten: „Die Vernunft [erkennt] ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Wil-

⁵⁸⁷ KANT: GMS, S. 18 (GMS 393). – Auch F. J. W. Schelling weist in seiner Freiheitslehre dem Wollen die zentrale Rolle zu: „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein andres Sein als Wollen. Wollen ist Ursein.“ (SCHELLING: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, S. 62.)

⁵⁸⁸ KANT: GMS, S. 22 (GMS 397).

⁵⁸⁹ Ebd., S. 19 (GMS 393).

lens.“⁵⁹⁰ Somit ist der Wille für ihn nicht Ausdruck einer subjektivistischen Beliebigkeit, sondern „nichts anderes als praktische Vernunft“⁵⁹¹.

Diese so voraussetzungsreiche wie folgenschwere Verbindung, ja Gleichsetzung von Wille und Vernunft in der praktischen Philosophie Kants bedarf weiterer Erläuterungen. Als Ausgangspunkt kann folgendes Zitat aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* dienen: „Praktisch gut ist aber, was vermitteltst der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv, d.i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als ein solches, gültig sind, den Willen bestimmt.“⁵⁹² Die Richtigkeit eines Handelns lässt sich also nicht an subjektiven, sondern nur an objektiven, d.h. für Kant: vernunftgemäßen Kriterien festmachen. Wird der Wille durch die Vernunft bestimmt, ist er gut. Somit trifft das zu, was bereits weiter oben erwähnt wurde: Eine Handlung ist für Kant dann gut, wenn ihr ein guter, d. h. ein vernünftiger Wille zugrunde liegt.

Doch welches genau ist das Kriterium für die Vernünftigkeit einer Handlung? Zur Lösung dieses Problems führt Kant eine Art Universalisierungstest ein, der unter dem Namen „Kategorischer Imperativ“ in das ethische Grundvokabular eingegangen ist. In seiner Ausgangsform lautet er: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“⁵⁹³ Kant rät also dazu, vor jedem moralisch relevanten Handeln ein Prüfverfahren durchzuführen. Wenn es wünschenswert ist, dass die in dieser konkreten Situation leitende Handlungsmaxime – also der subjektive Handlungsgrundsatz – einen allgemeingültigen Charakter beanspruchen soll, dann ist das Handeln gut und damit geboten. Wenn die Verallgemeinerbarkeit einer Maxime aber nicht gewollt werden kann, da sie, „sobald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse“⁵⁹⁴, sollte man von einem bestimmten Handeln Abstand nehmen. Auch wenn dieses Testverfahren auf den ersten Blick aufwändig erscheint, so ist dafür in den Augen des Königsberger Philosophen „keine weit ausholende Scharfsinnigkeit“⁵⁹⁵ erforderlich. Vielmehr ist der Kategorische Imperativ „wie ein Kompass in der

⁵⁹⁰ Ebd., S. 22 (GMS 396).

⁵⁹¹ Ebd., S. 42 (GMS 412). Vgl. zu diesem Zitat auch WILLASCHEK: Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant, S. 82-90.

⁵⁹² KANT: GMS, S. 42f. (GMS 413).

⁵⁹³ Ebd., S. 52 (GMS 421).

⁵⁹⁴ Ebd., S. 30 (GMS 403).

⁵⁹⁵ Ebd.

Hand⁵⁹⁶, mit Hilfe dessen sehr leicht zu ermitteln ist, „was gut, was böse, pflichtmäßig oder pflichtwidrig sei“⁵⁹⁷.

In diesem letzten Zitat taucht auch bereits ein Begriff auf, der für Kants Verständnis des guten Willens und letztlich für seine gesamte Ethik von zentraler Bedeutung ist: die Pflicht. Aus seiner Sicht erhält eine Handlung erst dann einen „echten moralischen Wert“⁵⁹⁸, wenn sie „ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht“⁵⁹⁹ erfolgt. Was er unter dem moralischen Wert genauerhin versteht, macht Kant an anderer Stelle deutlich:

„Eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert *nicht in der Absicht*, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der *Maxime*, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem *Prinzip des Wollens*, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehungsvermögens, geschehen ist.“⁶⁰⁰

Pflicht und guter Wille sind für Kant also sehr eng miteinander verknüpft, man könnte auch sagen: Sofern der Wille gut ist, „erfährt er sich als in die Pflicht genommen, gut zu sein“⁶⁰¹. Für Kant enthält letztlich der „Begriff der Pflicht [...] den eines guten Willens“⁶⁰². Zudem macht der Terminus „Pflicht“ deutlich, dass das moralisch Gute als Gebotenes, eben als Pflicht erfahren wird. Kant spricht daher auch von der „Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“⁶⁰³. Dieses Gesetz, das sich letztlich im Kategorischen Imperativ manifestiert, ist allerdings keines, das von außen oktroyiert wird, sondern eines, das sich der Mensch – um seiner eigenen Vernünftigkeit willen – selbst auferlegt. Kant nennt diese willentliche Selbstgesetzgebung auch „das Prinzip der *Autonomie* der Willens“⁶⁰⁴, welches schließlich das „oberste Prinzip der Sittlichkeit“⁶⁰⁵ ist:

„Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Das

⁵⁹⁶ Ebd., S. 31 (GMS 404).

⁵⁹⁷ Ebd.

⁵⁹⁸ Ebd., S. 24 (GMS 398).

⁵⁹⁹ Ebd.

⁶⁰⁰ Ebd., S. 26 (GMS 399f.).

⁶⁰¹ MÜLLER: Glauben – Fragen – Denken. Band II, S. 465.

⁶⁰² KANT: GMS, S. 22 (GMS 397).

⁶⁰³ Ebd., S. 27 (GMS 400).

⁶⁰⁴ Ebd., S. 67 (GMS 433).

⁶⁰⁵ Ebd., S. 76 (GMS 440).

Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen, als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien.⁶⁰⁶

Dieser Parforceritt durch Kants Moralphilosophie hat vermutlich mehr Fragen aufgeworfen als beantwortet.⁶⁰⁷ In einer bis heute herausfordernden Weise hat der Königsberger Philosoph den Versuch unternommen, scheinbar so widersprüchliche Begriffe wie Wille und Vernunft, Autonomie und Pflicht zusammenzudenken. Auch wenn an dieser Stelle keine detailliertere Kant-Exegese betrieben werden kann, so sollte doch entlang des Leitmotivs „guter Wille“ – dem „Juwel“⁶⁰⁸ der menschlichen Natur – deutlich werden, dass für ihn Moralität, Vernunft und Autonomie unauflösbar ineinander verwoben sind, ja teilweise sogar in eins fallen.⁶⁰⁹ Klaus Müller fasst das kantische Grundanliegen wie folgt zusammen:

„Moralisch handelt also, wer unbeschadet der empirischen Kontexte seines Lebens und der sinnhaften Bedingungen seiner Existenz in seinem Handeln diese Vorgaben auch überschreiten kann, indem er sie aus der Motivation seines Tuns ausschließt oder – positiv gewendet – sich selbst das objektive Sittengesetz vorschreibt. Beides zusammen macht Freiheit aus. Nur indem der Mensch dieser Vernünftigkeit im Handeln folgt, ist er, was er kraft seiner Verfasstheit sein kann: Wesen mit einem Willen, der nichts anderes ist als ins Praktische gewendete Vernunft. Nur in dieser Innenperspektive des handelnden Subjekts lassen sich für Kant moralische Verpflichtungen mit unbedingtem Anspruch wirklich rechtfertigen.“⁶¹⁰

Um es nochmals zu wiederholen: Maßstab für moralisches Handeln kann laut Kant einzig der gute Wille sein. Dieser zeichnet sich dadurch aus, dass er sich in einem Akt des „freien Selbstzwanges“⁶¹¹ an die Vernunft bindet. Diese Selbstbindung macht das Wesen des Menschen aus, sie hebt ihn von allen anderen „Dingen der Natur“⁶¹², die einzig ihren Neigungen folgen, ab. Kurz gesagt: „Die Vernunft ist [...] die Richt-

⁶⁰⁶ Ebd.

⁶⁰⁷ Zur weiteren Vertiefung seien aus der schier endlosen Literatur zu Kants Moralphilosophie zumindest zwei Titel genannt. Eine ganz kurze Einführung in die kantische Ethik findet sich in KUTSCHERA: Grundlagen der Ethik, S. 325-334. Eine ausführlichere Darstellung bietet RAWLS: Geschichte der Moralphilosophie, S. 201-421.

⁶⁰⁸ KANT: GMS, S. 19 (GMS 394).

⁶⁰⁹ Vgl. hierzu auch PAUER-STUDER: Einführung in die Ethik, S. 18ff.

⁶¹⁰ MÜLLER: Glauben – Fragen – Denken. Band II, S. 472.

⁶¹¹ Zit. nach HONNEFELDER: Was soll ich tun, wer will ich sein?, S. 126.

⁶¹² KANT: GMS, S. 42 (GMS 412).

schnur des Willens. [...] Jeder von der Vernunft abweichende Wille [...] ist immer böse.“⁶¹³

Dieses letzte Zitat stammt allerdings nicht aus der Feder des Königsberger Philosophen, sondern wurde bereits ein halbes Jahrtausend vor ihm niedergeschrieben – und zwar von Thomas von Aquin. Es belegt, dass es im Denken dieser beiden Geistesgrößen einige interessante Parallelen gibt – auch wenn man nicht verleugnen kann, dass sich ihre Überlegungen zur Moralität des Handelns aus völlig unterschiedlichen Kontexten speisen. Beide verbindet vor allem die Überzeugung, dass sich moralisches Sollen letztlich nur in der Vernunftnatur des Menschen verankern lässt, auch für Thomas steht fest: „In der Vernunft liegt der Ursprung unserer ganzen Freiheit.“⁶¹⁴ Auf weitere Überschneidungen zwischen der kantischen und thomanischen Ethik macht Christoph Hübenthal aufmerksam:

„Findet sich doch auch bei Thomas die prägnante Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft sowie die Annahme einer unmittelbaren Sollensevidenz, die sich einem obersten – ebenfalls weitgehend formal bleibenden – Moralprinzip äußert. Auch bei ihm besitzt die praktische Vernunft einen präskriptiven, das heißt gesetzgebenden Charakter, weswegen sie folgerichtig im Gesetzextraktat als *lex naturalis* abgehandelt wird. Auch bei ihm steht die praktische Vernunft in einem eigentümlich distanzierteren und doch zugleich auf sie verwiesenen Verhältnis zu den natürlichen Neigungen. Und schließlich setzt auch Thomas ein ‚natürliches Licht der Vernunft‘ voraus, durch welches der Mensch in weitgehend eigener Kompetenz herauszufinden vermag, was gut und böse ist.“⁶¹⁵

Bei all diesen umfangreichen Themen böten sich weitere Vertiefungen an, aber angesichts des Leitgedankens dieses Kapitels – dem Wollen – können wir uns auf einige Aspekte beschränken. Ähnlich wie bei Kant soll auch bei Thomas der Zusammenhang von Wille und Moral kurz vorgestellt werden. Damit soll der Boden bereitet werden für das, was im nächsten Kapitel unter der Überschrift „Das Wollen wollen“ diskutiert wird.

Für den Aquinaten lässt sich die Moralität einer Handlung nicht von dem ihr zu Grunde liegenden Willen trennen – in dieser Hinsicht ist er ein direkter Vorläufer Kants. „Nach der thomanischen Handlungsanalyse ist die Gutheit oder Schlechtigkeit der äußeren Handlung ursprünglich im inneren Willensakt der Person anzu-

⁶¹³ STh II-I, 19,5.

⁶¹⁴ De veritate 24,2. – Vgl. hierzu auch KORFF: Thomas von Aquin und die Neuzeit, 406f.

⁶¹⁵ HÜBENTHAL: Autonomie als Prinzip. Zur Neubegründung der Moralität bei Kant, S. 97.

treffen, bevor sie sich auf ihr äußeres Handeln überträgt.“⁶¹⁶ Vergleichbar mit Kant hält auch Thomas eine Ausrichtung dieses Willens an der Vernunft für notwendig. In der *Summa theologiae* schreibt er: „Richtschnur und Maßgabe für die menschlichen Handlungen ist nun aber die Vernunft.“⁶¹⁷ Als Vernunftwesen ist der Mensch in der Lage,

„sein eigenes Handeln an anerkannten Gründen auszurichten und den ihm vorgegebenen Bereich naturhafter Tendenzen vernunftgemäß zu ordnen. Eben darin besteht für Thomas die sittliche Autonomie des Menschen, daß er nicht einem fremden Gesetz untersteht, sondern kraft seiner Vernunft an Gottes ewigem Gesetz und an seiner Vorsehung teil hat. Diese Teilhabe der vernünftigen Kreatur am ewigen Gesetz nennt Thomas das Naturgesetz“⁶¹⁸.

Somit treffen wir auch in der thomanischen Ethik auf eine originelle Verquickung von Wille, Vernunft und Freiheit⁶¹⁹, die Jörn Müller mit folgenden Worten umreißt:

„Der Wille ist bei Thomas zwar die Gewährleistung für die Urheberschaft unserer Handlungen, insofern er der Sitz der Freiheit (*subiectum libertatis*) ist, aber die Ursache der Freiheit (*causa libertatis*) liegt in der Vernunft und ihrer Fähigkeit, verschiedene Vorstellungen des Guten zu entwerfen. Die Vernunft selbst ist somit das Prinzip, das im Zusammenspiel mit dem Willen persönliche Freiheit erst ermöglicht.“⁶²⁰

Auch wenn hier starke Parallelen zum Denken Kants deutlich werden, sollte man dennoch nicht von grundlegenden Differenzen absehen.⁶²¹ Der Hauptunterschied liegt vor allem darin, dass Thomas seine Ethik in einem explizit theologischen Rahmen verortet.⁶²² Wie er selbst im Prolog der *Summa theologiae* schreibt, begreift er moralisches Handeln als „Hinwegung des Vernunftgeschöpfes auf Gott“⁶²³, oder – um es mit Eberhard Schockenhoff zu sagen – als „Rückkehr des Menschen zu

⁶¹⁶ SCHOCKENHOFF: Grundlegung der Ethik. S. 451.

⁶¹⁷ STh II-I, 90,1.

⁶¹⁸ SCHOCKENHOFF: Wozu gut sein? Eine historisch-systematische Studie zum Ursprung des moralischen Sollens. I. Thomas und Kant, S. 101f. – Eine ausführliche Darstellung dieses nur kurz angerissenen thomanischen Naturrechtsverständnisses findet sich in DERS.: Naturrecht und Menschenwürde, S. 277-306.

⁶¹⁹ Vgl. hierzu vor allem De malo, 6; STh II-I, 8-10 und De Veritate, 22f.

⁶²⁰ MÜLLER: Personalität im Spannungsfeld von Intellektualismus und Voluntarismus, S. 95.

⁶²¹ HÜBENTHAL: Autonomie als Prinzip. Zur Neubegründung der Moralität bei Kant, S. 95-128.

⁶²² Dies soll nicht bedeuten, dass es für Kant keine Verbindungslinien zwischen Ethik und Theologie gibt, ganz im Gegenteil. Vgl. z. B. STRIET: „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“ und MÜLLER: Gottesbeweiskritik und praktischer Vernunftglaube, S. 129-161.

⁶²³ STh II-I, 2.

Gott⁶²⁴. Letztlich steht für Thomas über dem menschlichen Willen und der Vernunft immer noch Gott: er ist die letzte Ursache, der unbewegte Bewegter. Dementsprechend schreibt er: „Wie Aristoteles in dem Kapitel *Über das gute Schicksal* folgert, bleibt also übrig, daß dasjenige, was den Willen und die Vernunft zuerst bewegt, etwas über dem Willen und der Vernunft ist, nämlich Gott.“⁶²⁵

In der kantischen und thomanischen Morallehre nimmt also der Wille eine Schlüsselrolle bei der Bewertung menschlichen Handelns ein. Wäre dieses jedoch das einzige Ergebnis, hätten wir uns den kurzen Abstecher in die Niederungen der praktischen Vernunft sparen können. Dass der Wille – verstanden als Absicht, Intention bzw. *finis*⁶²⁶ – ein wesentliches Kriterium für die Handlungsbeurteilung ist, wurde bereits bei der Gegenüberstellung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik herausgestellt.⁶²⁷ Für Kant und Thomas umfasst der Wille jedoch mehr als nur das Handlungsziel. Er ist gleichzeitig auch – so könnte man es ausdrücken – der Handlungsursprung, die Motivation. Mit anderen Worten: Die kantische und thomanische Willensanalyse gibt nicht nur Antwort auf die Frage: „Was ist der Maßstab für moralisch gutes Handeln?“, sondern auch: „Was treibt den Menschen an, gut zu handeln?“. Auf beide Fragen würde die Antwort – in der kantischen Terminologie – lauten: „Der gute Wille“. Sowohl für Kant als auch für Thomas ist der Wille also Intention wie Motivation zugleich.⁶²⁸ Weil es für die Thematik dieser Arbeit von entscheidender Bedeutung ist, soll im Folgenden das motivationale Element des Willens noch genauer untersucht werden.

⁶²⁴ SCHOCKENHOFF: Wozu gut sein? Eine historisch-systematische Studie zum Ursprung des moralischen Sollens. I. Thomas und Kant, S. 107.

⁶²⁵ De malo, 6,1.

⁶²⁶ Vgl. Kap. 5.1.2.

⁶²⁷ Vgl. ebd.

⁶²⁸ Diese Aufspaltung des Willens in ein intentionales und motivationales Moment findet sich ebenfalls – wenn auch anders akzentuiert – bei DEMMER, Fundamentale Theologie des Ethischen, S. 262 (vgl. dazu auch Kap. 5.1.2.3). In ähnlicher Weise unterscheidet auch Eberhard Schockenhoff zwischen Intention und Motiv (vgl. SCHOCKENHOFF: Grundlegung der Ethik, S. 451: „Moderne Handlungstheorien unterscheiden deshalb zwischen der Intention und dem Motiv einer Handlung. Als Intention wird dabei die unmittelbare innere Willensbestimmung, also die Absicht zu stehen bezeichnet, während das Motiv Aufschluss über die charakterliche Disposition des Handelnden gibt.“).

5.2.2 Das Wollen wollen

Für Kant ist bereits das vernunftgeleitete Erkennen des Guten handlungsmotivierend. So heißt es beispielsweise in der *Kritik der praktischen Vernunft*: „Diese Analytik tut dar, daß reine Vernunft praktisch sein, d. i. für sich, unabhängig von allem Empirischen, den Willen bestimmen könne.“⁶²⁹ Wie wir bereits oben gesehen haben, geht es ihm gerade darum, die Moral auf ein nicht-empirisches – also apriorisches – Fundament zu stellen,⁶³⁰ daher kommt der Vernunft diese Schlüsselrolle zu. Der Königsberger Philosoph weiß zwar darum, dass auch Gefühle und Emotionen – in kantischer Terminologie: Neigungen – Handlungen auslösen können, aber einen echten moralischen Wert haben für ihn nur Handlungen aus Pflicht.⁶³¹ So schreibt er:

„Diese [sittlichen; G.B.] Handlungen bedürfen [...] keiner Empfehlung von irgendeiner subjektiven Disposition oder Geschmack, sie mit unmittelbarer Gunst und Wohlgefallen anzusehen, keines unmittelbaren Hanges oder Gefühles für dieselben: sie stellen den Willen, der sie ausübt, als Gegenstand einer unmittelbaren Achtung dar, dazu nichts als Vernunft gefordert wird, um sie dem Willen *aufzuerlegen*.“⁶³²

Dass dem Willen die moralischen Handlungen aufgrund seiner Selbstbindung an die Vernunft auferlegt sind, bedeutet, dass diese auch auszuführen sind. Der gute Wille ist eben mehr als nur ein „bloßer Wunsch“⁶³³, er zielt immer auf die Realisierung des Beabsichtigten ab, und zwar unter „Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind“⁶³⁴.

⁶²⁹ KANT: *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV), S. 155 (A 73).

⁶³⁰ Vgl. z. B. die Vorrede zur *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*; DERS.: *GMS*, S. 15f. (*GMS* 391).

⁶³¹ Vgl. in diesem Zusammenhang auch Kants Unterscheidung von „Moralität“ und „Legalität“ (vgl. DERS.: *KpV*, S. 191 bzw. A 127).

⁶³² DERS.: *GMS*, S. 70 (*GMS* 435). – Diese in diesem Zitat und anderen Passagen des kantischen *Œuvres* immer wieder deutlich werdende Wertschätzung der Vernunft hat dem Königsberger den Vorwurf eingetragen, dass er die emotionale Seite des Wollens zu stark abwerte, ja, dass er einem Dualismus von Vernunft und Gefühl, von Pflicht und Neigung das Wort rede. Einer der prominentesten Kritiker – Friedrich Schiller – klagt beispielsweise: „Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung. Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.“ (Vgl. SCHILLER: *Werke in drei Bänden*. Bd. II, S. 743.) Dass dieser Vorwurf zwar nicht ganz unbegründet, andererseits aber stark überzeichnet ist, darauf weist unter anderem Herlinde Pauer-Studer hin (vgl. PAUER-STUDER: *Einführung in die Ethik*, S. 25-28).

⁶³³ KANT: *GMS*, S. 19 (*GMS* 394).

⁶³⁴ Ebd., S. 19 (*GMS* 394). – Vgl. zu Kants Differenzierung zwischen Wollen und Wünschen auch SCHÖNECKER, WOOD: *Immanuel Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 48.

Auch in dieser Hinsicht liegen Kant und Thomas erstaunlich eng beieinander. Für den Aquinaten erschöpft sich die praktische Vernunft „nicht in den Akten des Suchens und Beurteilens, sondern sie vollendet sich erst in der abschließenden Funktion des *praecipere*, also in einem Akt des Befehlens, durch den sie die Ausführung des Erkannten in Gang setzt.“⁶³⁵ In seinem Kommentar zu Aristoteles' Nikomachischer Ethik schreibt er bündig: „Non autem stat hic ratio practica, sed ulterius procedit ad agendum.“⁶³⁶ Ähnlich wie Kant nimmt auch Thomas eine eher skeptische Haltung gegenüber allen Gefühlsregungen des Menschen ein, vor allem die Instinkte müssen aus seiner Sicht mit Hilfe der Vernunft gezähmt werden. „Thomas spricht in diesem Zusammenhang vom Licht oder von den ‚Waffen‘ der Vernunft (*arma rationis*), die im Menschen an die Stelle der tierischen Instinkte treten.“⁶³⁷

In diesem Zusammenhang böten sich weitere Exkurse in das nahezu unüberschaubare Themenfeld „Vernunft und Gefühl“ an. Ebenso könnte man ergründen, ob es sich bei Kants und Thomas' Konzept der moralischen Motivation um einen Internalismus handelt, wie es auf den ersten Blick scheint, oder ob sich bei ihnen nicht auch externalistische Spuren finden lassen.⁶³⁸ All diese Fragen seien jedoch ausgeklammert bzw. hintangestellt,⁶³⁹ um dem Hauptproblem der vorliegenden Arbeit – der ethischen Bewertung von IM-Fällen unter Priestern – auf der Spur zu bleiben. Versuchen wir zunächst den bisherigen Gedankengang nochmals nachzuvollziehen: Bei der Analyse der IM-Vorgänge hat sich herausgestellt, dass manche Priester aufgrund ihrer eigenen Willensschwäche den Verführungskünsten des MfS nicht widerstanden haben. Diese Beobachtung machte eine genauere Analyse des Willens erforderlich. Als Gesprächspartner wurden hierzu Immanuel Kant und Thomas von Aquin ausgewählt, da beide in ihrer Ethik dem Willen eine zentrale Stellung einräumen. Die kurze Vorstellung der kantischen und thomanischen Moraltheorie hat – wenn auch nur ansatzweise – gezeigt, dass für sie ein unaufhebbarer Zusammenhang zwischen Vernunft und Wille besteht. Aufgrund seiner Vernunftnatur kann sich der Mensch zudem zu seinem eigenen Wollen in ein Verhältnis setzen. Dank

⁶³⁵ SCHOCKENHOFF: Naturrecht und Menschenwürde, S. 161.

⁶³⁶ Zit. nach ebd., S. 161, Anm. 33.

⁶³⁷ Ebd., S. 167.

⁶³⁸ Zur umfangreichen Debatte um den Internalismus und Externalismus vgl. einleitend SCARANO: Motivation. Vgl. auch ROSATI: Moral Motivation. Speziell zu Kant vgl. DENIS: Kant and Hume on Morality und AMERIKS: Kant and Moral Externalism.

⁶³⁹ Auf das Problem von Vernunft und Gefühl werden wir später noch kurz zu sprechen kommen (vgl. Kap. 5.4.2).

der „Waffen der Vernunft“, wie es Thomas formuliert, ist der Mensch imstande, sich nicht blind von seinen Instinkten und Begierden leiten zu lassen, sondern bewusst den eigenen Willen zu bestimmen. Was den Menschen zum Menschen macht ist folglich, dass er sein eigenes Wollen wollen kann.⁶⁴⁰ Dieser Gedanke ist es wert, noch vertieft zu werden; Kant und Thomas können dabei weiterhin als Stichwortgeber dienen.

Für Kant ist es unabweisbar, dass auch der Mensch – wie jedes andere Lebewesen – gemäß den Gesetzen der Natur handelt. Während alle anderen Lebewesen jedoch diesen Gesetzen einfach nur zu unterliegen scheinen, ist der Mensch dazu imstande, sich von diesen Gesetzen eine Vorstellung zu machen und sie sich aus freiem Willen selbst aufzuerlegen. Entsprechend heißt es an einer Schlüsselstelle der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*:

„Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d.i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen *Willen*. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig, d.i. der Wille ist ein Vermögen, *nur dasjenige* zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, als praktisch notwendig, d.i. als gut, erkennt.“⁶⁴¹

Aus diesem Zitat geht hervor, dass im Willen die Fähigkeit mit inbegriffen ist, zwischen verschiedenen Handlungsoptionen zu wählen. Diese Wahl sollte allerdings nicht aufgrund von subjektiven Präferenzen, sondern unabhängig von diesen Neigungen allein am Maßstab der Vernunft erfolgen. Erst dann gilt für Kant ein Handeln als gut: „Praktisch *gut* ist [...], was vermittelt der Vorstellung der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv, d.i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als ein solches, gültig sind, den Willen bestimmt.“⁶⁴² Diese Unterscheidung zwischen einer rein subjektiven und einer vernunftgeleitet-objektiven Willensbestimmung kann man auch anhand der beiden

⁶⁴⁰ Ob man anhand des Wollens des Wollens auch eine klare Grenzlinie zwischen Mensch und Tier ziehen kann, ist in den letzten Jahren wieder vermehrt in den Fokus philosophischer Diskussionen gerückt; denn besonders bei Primaten lässt sich eindeutig intentionales Handeln beobachten. Als Einstieg in diese Debatten empfiehlt sich WAAL: Primaten und Philosophen.

⁶⁴¹ KANT: GMS, S. 42 (GMS 412).

⁶⁴² Ebd., S. 42f. (GMS 413).

Begriffspaare Wohl/Übel und Gut/Böse veranschaulichen. Kant selbst führt diese Differenzierung in der *Kritik der praktischen Vernunft* ein:

„Das Wohl oder Übel bedeutet immer nur eine Beziehung auf unseren Zustand der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, des Vergnügens und Schmerzes, und, wenn wir darum ein Objekt begehren, oder verabscheuen, so geschieht es, nur so fern es auf unsere Sinnlichkeit und das Gefühl der Lust und Unlust, das es bewirkt, bezogen wird. Das Gute oder Böse bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den Willen, so fern dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objekte zu machen.“⁶⁴³

Ein Mensch handelt – oder besser gesagt: ist – gut, wenn er seine Wahl nicht auf der Basis von Annehmlichkeits-, sondern von Vernunftkriterien trifft.⁶⁴⁴ Zwar haben auch andere Lebewesen zwischen verschiedenen Optionen zu wählen, aber ihre Wahl folgt einem „Gefühl der Lust und Unlust“ und nicht Vernunftabwägungen, also dem „oberen Begehungsvermögen“⁶⁴⁵, zu dem allein der Mensch imstande ist. Für Kant ist die menschliche Vernunft demnach keineswegs „Sklavin der Leidenschaften“, wie es ein berühmtes Zitat David Humes besagt.⁶⁴⁶ Im Gegenteil: Der Mensch kann bewusst auf sein eigenes Wollen Einfluss ausüben. Diese Fähigkeit ist der Kern seiner Freiheit und zeichnet ihn gegenüber allen anderen Lebewesen aus.⁶⁴⁷

⁶⁴³ DERS.: KpV, S. 177 bzw. A 106.

⁶⁴⁴ Bereits in Platons *Gorgias* (bes. 466a9-467e5) findet sich eine vergleichbare Form der rationalen Willensbestimmung.

⁶⁴⁵ Vgl. z. B. KANT: KpV, S. 132f. bzw. A 44f.: „Das Prinzip der eigenen Glückseligkeit, so viel Verstand und Vernunft bei ihm auch gebraucht werden mag, würde doch für den Willen keine andere Bestimmungsgründe, als die dem unteren Begehungsvermögen angemessen sind, in sich fassen, und es gibt also entweder gar kein Begehungsvermögen oder reine Vernunft muß für sich allein praktisch sein, d.i. ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls, mithin ohne Vorstellungen des Angenehmen oder Unangenehmen, als der Materie des Begehungsvermögens, die jederzeit eine empirische Bedingung der Prinzipien ist, durch die bloße Form der praktischen Regel den Willen bestimmen können. Alsdenn allein ist Vernunft nur, so fern sie für sich selbst den Willen bestimmt (nicht im Dienste der Neigungen ist), ein wahres oberes Begehungsvermögen, dem das pathologisch bestimmbare untergeordnet ist, und wirklich, ja spezifisch von diesem unterschieden, so daß sogar die mindeste Beimischung von den Antrieben der letzteren ihrer Stärke und Vorzüge Abbruch tut, so wie das mindeste Empirische, als Bedingung in einer mathematischen Demonstration, ihre Würde und Nachdruck herabsetzt und vernichtet. Die Vernunft bestimmt in einem praktischen Gesetze unmittelbar den Willen, nicht vermittelt eines dazwischen kommenden Gefühls der Lust und Unlust, selbst nicht an diesem Gesetze, und nur, daß sie als reine Vernunft praktisch sein kann, macht es ihr möglich, gesetzgebend zu sein.“ – Zu Kants Unterscheidung zwischen einem oberen und unteren Begehungsvermögen vgl. weiterführend HORN: *Wille, Willensbestimmung, Begehungsvermögen*.

⁶⁴⁶ Vgl. HUME: *Treatise of Human Nature*, Book 2: *Of the Passions*, 3,3: „Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them.“

⁶⁴⁷ Für Kant gibt es letztlich keine natürlichen Bedürfnisse – nicht einmal elementarste, wie das nach Selbsterhaltung –, die einen Menschen „versklaven und das moralische Gesetz außer Kraft setzen

Auch Thomas unterscheidet zwischen verschiedenen Formen des Begehrungs- und Strebevermögens. Am deutlichsten wird dies vielleicht in einer Passage aus seinem Werk *De Veritate*:

„Der Wille ist eine vom sinnlichen Strebevermögen (*appetitus sensitivus*) verschiedene Fähigkeit. Zum klaren Verständnis dessen muß man wissen, daß, wie das sinnliche Strebevermögen sich vom naturhaften Strebevermögen (*appetitus naturalis*) durch eine vollkommeneren Art des Strebens unterscheidet, so das vernünftige Strebevermögen (*appetitus rationalis*) vom sinnlichen.

Denn je näher irgendeine Natur Gott ist, desto ausgeprägter ist in ihr das Abbild der göttlichen Würde. Es gehört aber zur göttlichen Würde, alles zu bewegen, zu lenken und zu leiten, ohne selbst von einem anderen bewegt, gelenkt oder geleitet zu sein. Je näher also eine Natur Gott ist, um so weniger wird sie von einem anderen gelenkt, und um so mehr ist sie darauf angelegt, sich selbst zuzuneigen.

Die empfindungslose Natur (*natura insensibilis*) also, die auf Grund ihrer Stofflichkeit am weitesten von Gott entfernt ist, wird zwar auf irgendein Ziel hingeneigt; dennoch gibt es bei ihr nichts, was selbst neigt, sondern nur einen Wirkgrund für ihre Neigung. ...

Die sinnhafte Natur (*natura sensitiva*) jedoch trägt, weil sie Gott näher ist, in sich eine hinneigende Kraft, das nämlich, was sie als Erstrebbares erfasst. Aber dennoch liegt die Neigung selbst nicht in der Macht des Sinnenwesens selbst, das geneigt wird, sondern ist ihm von anderswoher bestimmt. Denn das Tier kann beim Anblick von etwas Genußbietendem dieses unmöglich nicht begehren, weil die Tiere keine Herrschaft über ihre Neigung besitzen. Daher handeln sie nicht, sondern werden ... vielmehr getrieben. [...]

Die vernunftbegabte Natur (*natura rationalis*) aber, die Gott am nächsten steht, hat nicht nur eine Hinneigung auf etwas, wie die leblosen Dinge, nicht nur besorgt sie diese Hinneigung, wie wenn sie ihr von anderswoher bestimmt wäre, wie die sinnliche Natur, sondern darüber hinaus hat sie die Hinneigung in ihrer Gewalt, so daß sie sich nicht mit Notwendigkeit auf das, was sie als erstrebbar erkennt, hinwendet, sondern sie ist imstande, sich hinzuwenden oder nicht. Und so wird die Hinneigung selbst bei ihr nicht von einem anderen bestimmt, sondern von ihr selbst. [...]

Daß aber etwas sich seine Neigung auf ein Ziel hin bestimmt, ist nur möglich, wenn es das Ziel und das Verhältnis des Zieles zu den Mitteln, die zum Ziel führen, erkennt. Das kommt nur dem Verstand zu. Infolgedessen ist ein solches Strebevermögen nicht von einem anderen her mit Notwendigkeit bestimmt, sondern folgt der Erkenntnis der Vernunft. Daher ist

können“. Gegen diese Form des Determinismus wendet er sich entschieden in seinem berühmten „Galgenbeispiel“ in der Kritik der praktischen Vernunft (vgl. KANT: KpV, S. 140, A 54).

das vernünftige Strebevermögen (*appetitus rationalis*), der Wille, eine vom sinnlichen Strebevermögen (*appetitus sensitivus*) verschiedene Fähigkeit.“⁶⁴⁸

Dieser bemerkenswerte Text soll zumindest kurz kommentiert werden. Thomas unterscheidet drei Formen des Strebens: einen *appetitus naturalis*, *sensitivus* und *rationalis*.⁶⁴⁹ Die empfindungslose Natur ist zwar auch auf ein Ziel ausgerichtet, ihr naturhaftes Strebevermögen liegt allerdings nicht in ihr selbst, sondern in einem äußeren Wirkgrund. Die sinnhafte Natur besitzt zwar ein eigenes Strebevermögen – den *appetitus sensitivus* –, aber diesen kann sie nicht willentlich kontrollieren. Thomas illustriert dies am Beispiel der Tiere, die aus seiner Sicht keine Herrschaft über ihre Neigungen haben. Demgegenüber kann der Mensch als vernunftbegabte Natur sehr wohl auf seine Neigungen einwirken; er bestimmt sich demnach selbst. „Der Wollende ist als Wollender selbst Herr seines Aktes.“⁶⁵⁰ Diese Autonomie liegt in der Vernunftnatur des Menschen begründet. Indem sich der Mensch seiner Vernunft bedient, ist er Gott nahe. Die Würde des Menschen liegt für Thomas also gerade in dieser Vernunftbegabung begründet.⁶⁵¹

Die besondere Pointe der thomanischen Willensanalyse – dies geht aus dem vorgestellten Zitat allerdings nicht hervor – liegt nun in der Verbindung von Autonomie und Theonomie. Denn für den Aquinaten hat die rationale Willensbewegung des Menschen letztlich ihren Ursprung in Gott.⁶⁵² Dieses dialektische Verhältnis kann an dieser Stelle jedoch nicht weiter vertieft werden;⁶⁵³ vielmehr sollte nur angedeutet werden, dass es zwischen Kants „unterem“ und „oberem Begehrungsvermögen“ und Thomas' *appetitus sensitivus* und *rationalis* auffällige Parallelen gibt. Für beide liegt die besondere Würde des Menschen darin begründet, dass er sein eigenes

⁶⁴⁸ De Veritate 22,4 (zit. nach SCHLÜTER: Der Wille und das Gute bei Thomas von Aquin, S. 89f.).

⁶⁴⁹ Diese Dreiteilung hat Thomas von seinem Lehrer Aristoteles übernommen. In seinem Werk *De Anima* unterscheidet der Stagirite zwischen einem vegetativen, einem sensitiven und einem rationalen Seelenteil (vgl. ARISTOTELES: Über die Seele, II 3).

⁶⁵⁰ SCHLÜTER: Der Wille und das Gute bei Thomas von Aquin, S. 125.

⁶⁵¹ Vgl. hierzu ausführlich SCHOCKENHOFF: Naturrecht und Menschenwürde, S. 143-232.

⁶⁵² Vgl. beispielsweise De veritate 22,8: „Gott vermag aber den Willen auf Grund dessen umzuwandeln, daß Er selbst im Willen wirkt wie in der Natur; wie also jede Tätigkeit in der Natur von Gott kommt, so kommt jede Willenstätigkeit, sofern sie Tätigkeit ist, nicht nur vom Willen [...], sondern auch von Gott als dem ersten Wirkfaktor.“

⁶⁵³ Vgl. weiterführend KIM: Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin, S. 177-182.

Wollen mittels der Vernunft zu lenken vermag.⁶⁵⁴ Darin hebt er sich von den anderen Tieren ab.⁶⁵⁵

Die bereits bei Thomas und Kant deutlich erkennbare Unterscheidung von mehreren Stufen des Wollens wurde in der jüngeren Philosophiegeschichte besonders von Harry Frankfurt ausgefaltet.⁶⁵⁶ Er differenziert zwischen Wünschen erster und zweiter Ordnung und macht – ganz wie seine geistigen Vorväter – Wesen und Würde des Menschen an dessen Fähigkeit zum Wollen des Wollens fest:

„It is my view that one essential difference between persons and other creatures is to be found in the structure of a person’s will. Human beings are not alone in having desires and motives, or in making choices. They share these things with the members of certain other species, some of whom even appear to engage in deliberation and to make decisions based upon prior thought. It seems to be particularly characteristic of humans, however, that they are able to form what I shall call ‘second-order desires’ or ‘desires of the second order’.”⁶⁵⁷

Was er genau unter Wünschen zweiter Ordnung versteht, erklärt Frankfurt wie folgt: „A person has a desire of the second order either when he wants simply to have a certain desire or when he wants a certain desire to be his will.”⁶⁵⁸ Diese Beherrschung des eigenen Willens liegt aus Sicht des US-amerikanischen Philosophen in den „rational capabilities“⁶⁵⁹ des Menschen begründet. „No animal other than man [...] appears to have the capacity for reflective self-evaluation that is manifested in the formation of second-order desires.”⁶⁶⁰ Der Mensch ist somit – wie

⁶⁵⁴ Das Verb „lenken“ wurde an dieser Stelle nicht ohne Hintergedanken gewählt. Es erinnert an Platons Gleichnis vom Seelenwagen, bei dem die Vernunft die Rolle der Wagenlenkerin einnimmt (vgl. PLATON: Phaidros 246a-256e).

⁶⁵⁵ Vgl. zum Beispiel STh II-I, 17,2. – Eleonore Stump schreibt in Bezug auf Thomas: „What differentiates human beings from non-rational animals is that a human being is master of his acts, in virtue of having intellect and will.“ (STUMP: Aquinas, S. 284.)

⁶⁵⁶ Zu Frankfurts Willensanalyse und Handlungstheorie vgl. vor allem FRANKFURT: Freiheit und Selbstbestimmung; BUSS, OVERTON: The Contours of Agency; BETZLER: Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt; WOLF: Reflexion und Identität. Harry Frankfurts Auffassung menschlichen Handelns. – Neben Frankfurt könnte man auch noch auf Christine Korsgaard verweisen, die – ähnlich wie Kant und Thomas – eine Skala des absichtlichen Handelns entwirft und das Charakteristische des Menschen in seiner Fähigkeit zur normativen Selbstbestimmung ausmacht (vgl. KORSGAARD: Moral und das Besondere am menschlichen Handeln, S. 125-130).

⁶⁵⁷ FRANKFURT: Freedom of the Will and the Concept of a Person, S. 6.

⁶⁵⁸ Ebd., S. 10.

⁶⁵⁹ Ebd., S. 11f.

⁶⁶⁰ Ebd., S. 7. – Für Christine Korsgaard besteht diese „Fähigkeit zur reflexiven Selbstbewertung“ vor allem in der Orientierung auf ein langfristiges Wohl; Tiere kennen zwar auch eine Rangfolge unterschiedlich starker Wünsche, sind aber auf kurzfristige Bedürfnisbefriedigung aus (vgl.

Charles Taylor in Anlehnung an Harry Frankfurt formuliert – das „sich selbst interpretierende Tier“⁶⁶¹. Diese Selbstinterpretationskompetenz macht für Frankfurt den Kern der menschlichen Willensfreiheit aus: „It is only because a person has volitions of the second order that he is capable both enjoying and lacking freedom of the will.“⁶⁶²

Trotz unterschiedlicher Voraussetzungen und Zielstellungen der Ansätze Thomas', Kants und Frankfurts liegt das Vereinende doch darin, dass sie dem Menschen die besondere Fähigkeit zur eigenen Willensbestimmung zusprechen – sei es nun als „appetitus rationalis“, „oberes Begehrungsvermögen“ oder „second-order desires“.⁶⁶³ Dass der Mensch sein Wollen wollen kann, hängt mit seiner Vernunftbegabung zusammen, die ihn von den anderen Lebewesen abhebt.⁶⁶⁴ Die Moralität einer Handlung bemisst sich letztlich an dem ihr zugrunde liegenden Willen, der wiederum durch eine Selbstbindung an die Vernunft bestimmt wird.

Gewiss hätte man sich dem Thema der moralischen Motivation auch aus anderen Richtungen nähern und alternative Kronzeugen aufrufen können.⁶⁶⁵ Sowohl die thomanische als auch die kantische Anthropologie und Handlungstheorie fußen auf einem Vernunftoptimismus, der vielen Kritikern zu weit geht. Sie bemängeln zum Beispiel, dass in einem solchen rationalitätslastigen Konzept nicht wahrgenommen wird, dass auch die Vernunft Grenzen hat und Gefahren birgt.⁶⁶⁶ Zudem befürchten

KORSGAARD: Moral und das Besondere am menschlichen Handeln, S. 120f.). Einen prominenten Vorläufer von Frankfurts Wesensbestimmung des Menschen sieht sie in Charles Darwin, der bereits 1871 in seinem Werk *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl* festhielt: „Ein moralisches Wesen ist ein solches, welches im Stande ist, seine vergangenen und künftigen Handlungen oder Beweggründe untereinander zu vergleichen und sie zu billigen oder zu missbilligen. Zu der Annahme, dass irgendeines der niederen Tiere diese Fähigkeit habe, haben wir keinen Grund.“ (Zit. nach KORSGAARD: Moral und das Besondere am menschlichen Handeln, S. 116.)

⁶⁶¹ Vgl. TAYLOR: Self-interpreting Animals. – Taylor führt den Gedankengang Frankfurts noch weiter und unterscheidet innerhalb der Wünsche zweiter Ordnung nochmals zwischen „schwachen“ und „starken Wertungen“ (vgl. hierzu DERS.: Was ist menschliches Handeln?).

⁶⁶² FRANKFURT: Freedom of the Will and the Concept of a Person, S. 14.

⁶⁶³ Man kann übrigens in der Philosophie- und Theologiegeschichte noch weiter zurückgehen, um noch ältere Vertreter der These zu finden, dass sich der Mensch durch seine Fähigkeit zur Selbstbestimmung auszeichnet. Zu ihnen zählen beispielsweise die Philosophen der Stoa und auch Augustinus (vgl. SCHOCKENHOFF: Theologie der Freiheit, S. 115, Anm. 18).

⁶⁶⁴ Das erinnert an die auf Aristoteles zurückgehende philosophische und theologische Tradition, die den Menschen als *zoon logikon* begreift (vgl. ARISTOTELES: Metaphysik, 1037b13-14). Zum Terminus *animal rationale* vgl. auch STEINVORTH: Animal rationale.

⁶⁶⁵ Vgl. z. B. KLEMME, KÜHN, SCHÖNECKER: Moralische Motivation. Kant und die Alternativen; BAYERTZ: Warum moralisch sein?; DERS.: Warum überhaupt moralisch sein?

⁶⁶⁶ Hierzu noch immer einschlägig: HORKHEIMER, ADORNO: Dialektik der Aufklärung.

sie, dass durch die Betonung der rationalen Seite des Menschen die emotionale Seite zu kurz kommt, ja, dass Thomas' und Kants Willensanalyse letztlich auf einen Dualismus von Verstand und Gefühl hinaus läuft.⁶⁶⁷ Diese Einwände sind in der Tat ernst zu nehmen: Nur eine Vernunft, die um ihre eigene Begrenztheit weiß, kann – dieses Thomas-Zitat sei erneut erwähnt – als „Richtschnur und Maßgabe für die menschlichen Handlungen“⁶⁶⁸ dienen;⁶⁶⁹ und nur, wenn die Bedeutung von Gefühlen und Emotionen ausreichend gewürdigt wird, kann moralisches Handeln gelingen.⁶⁷⁰ Aber diese beiden Kritikpunkte sind eher Ergänzungen oder Nachbesserungen des Ansatzes von Thomas und Kant – das Grundanliegen wird dadurch nicht in Frage gestellt. Auch in dieser Arbeit wird die Auffassung vertreten, dass man von der Vernunft als oberstem Kriterium für moralisches Handeln nicht abrücken sollte; insofern folgt sie dem Denken Thomas' und Kants. Moralisch zu handeln bedeutet zuallererst vernünftig zu handeln; wer das moralisch Richtige erkannt hat, ist auch motiviert, sein Handeln dementsprechend auszurichten. Vernunft und Wille, Erkennen und moralische Motivation greifen ineinander.⁶⁷¹

Mit diesen wenigen Worten beschreibt man den Idealfall des moralischen Handelns. Aber in der Realität scheitern Menschen oft genug an diesem Anspruch, weil ihr Wille zu schwach ist. Wie wir bereits angedeutet haben, wird der Wille nicht allein von der Vernunft bestimmt. In ihm sammeln sich vielmehr alle menschenmöglichen Wünsche, Bedürfnisse und Neigungen, was schließlich auch zu unmoralischem Handeln führen kann. Diesem Phänomen der Willensschwäche – Aristoteles spricht von *akrasia* – wollen wir daher im folgenden Kapitel auf die Spur kommen.

⁶⁶⁷ Dass dieser Vorwurf zwar nicht ganz unbegründet, andererseits aber stark überzeichnet ist, wurde bereits weiter oben in Bezug auf Kant erwähnt (vgl. z. B. PAUER-STUDER: Einführung in die Ethik, S. 25-28). Auch bei Thomas findet sich durchaus eine positive Wertschätzung der *inclinationes naturales* (vgl. SCHOCKENHOFF: Naturrecht und Menschenwürde 169-174).

⁶⁶⁸ STh II-I, 90,1.

⁶⁶⁹ Gerade in der theologischen Tradition gibt es eine hohe Sensibilität dafür, „dass Vernunft und Glaube in einem universalen Prozess der Reinigung und des komplementären Lernens aneinander verwiesen sind“ (vgl. MÜLLER: Balancen philosophischer Topographie, S. 230).

⁶⁷⁰ Vgl. hierzu weiterführend Kap. 5.4.2.

⁶⁷¹ Vgl. hierzu auch SCARANO: Moralisches Handeln. Zum dritten Hauptstück von Kants Kritik der praktischen Vernunft.

5.2.3 Willensschwäche

5.2.3.1 Maximenkollision und Unbeherrschtheit – Kant und Thomas über Willensschwäche

Die Vernunft ist nicht die Alleinherrscherin über den menschlichen Willen. Der thomanisch-kantische Entwurf eines vernunftbestimmten Willens mag zwar am Reißbrett überzeugen, aber die Umsetzung im Alltag stößt auf vielfältige Widerstände. Die rationale und damit gute Handlungsalternative verspricht nicht immer die größte Bedürfnisbefriedigung, oft genug handelt man daher seinen eigenen Überzeugungen zuwider. Paulus' Worte aus dem Römerbrief sind uns noch im Ohr,⁶⁷² und auch ein anderer prominenter Apostel hatte seine Müh und Not damit, immer dem guten Willen zu folgen. In allen vier Evangelien⁶⁷³ wird davon berichtet, dass Petrus Jesus dreimal verleugnete, noch ehe der Hahn krächte – und das, obwohl er kurz zuvor hoch und heilig versprochen hatte, für seinen Herrn notfalls in den Tod zu gehen.

Man würde Kant und Thomas aber nicht gerecht werden, wenn man behauptete, dass sie das Problem der Willensschwäche nicht im Blick hatten. Im Gegenteil: Der Königsberger Philosoph sagt unumwunden, dass es dem Willen aufgrund der „kärghliche[n] Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur“⁶⁷⁴ an Vermögen fehlen konnte; ebenso war sich Thomas bewusst, dass der Mensch nicht nur ein reines Vernunft-, sondern ebenso ein „natürliches Bedürfniswesen“⁶⁷⁵ ist. Betrachten wir zunächst Kants Verständnis der Willensschwäche ein wenig genauer. Als Gründe dafür, dass der Mensch nicht immer gut handelt, scheint er zwischen einem Wissens- und einem Willensdefizit zu unterscheiden:

„Der Imperativ sagt also, welche durch mich mögliche Handlung gut wäre und stellt die praktische Regel in Verhältnis auf einen Willen vor, der darum nicht sofort eine Handlung tut, weil sie gut ist, teils weil das Subjekt nicht immer weiß, daß sie gut sei, teils weil, wenn

⁶⁷² Vgl. Kap. 5.1.2.

⁶⁷³ Vgl. Mt 26,31-35 und 26,69-75; Mk 14,27-31 und 14,66-72; Lk 22,31-34 und 22,54-62; Joh 13,36-38 und 18,15-18.

⁶⁷⁴ KANT: GMS, S. 19 (GMS 393).

⁶⁷⁵ SCHOCKENHOFF: Wozu gut sein? Eine historisch-systematische Studie zum Ursprung des moralischen Sollens. I. Thomas und Kant, S. 101.

es dieses auch wüsste, die Maximen desselben doch den objektiven Prinzipien einer praktischen Vernunft zuwider sein können.“⁶⁷⁶

Auf das Problem des Wissensdefizits werden wir weiter unten noch zu sprechen kommen,⁶⁷⁷ so dass wir uns an dieser Stelle auf das Problem des Willensdefizits beschränken können. Für Kant liegt eine Willensschwäche dann vor, wenn eine Person zwar darum weiß, wie sie sich in einer bestimmten Situation verhalten sollte, sich aber aufgrund einer stärkeren konkurrierenden Maxime – also eines subjektiven Handlungsgrundsatzes – dann doch zu einem Verhalten entschließt, das den „objektiven Prinzipien einer praktischen Vernunft“ zuwider läuft. Kurz gesagt: Willensschwäche resultiert aus einer Maximenkollision. Am deutlichsten expliziert dies Kant dies in seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*.⁶⁷⁸ Dort führt er als einen Grund für den „Hange zum Bösen in der menschlichen Natur“ die „Schwäche des menschlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen“ bzw. die „Gebrechlichkeit der menschlichen Natur“⁶⁷⁹ an. Dabei nimmt er explizit Bezug auf das bereits mehrfach erwähnte Pauluszitat aus dem Römerbrief:

„[D]ie Gebrechlichkeit (fragilitas) der menschlichen Natur ist selbst in der Klage eines Apostels ausgedrückt: Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt, d.i. ich nehme das Gute (das Gesetz) in die Maxime meiner Willkür auf; aber dieses, welches objektiv in der Idee (in thesi) eine unüberwindliche Triebfeder ist, ist subjektiv (in hypothese), wenn die Maxime befolgt werden soll, die schwächere (in Vergleichung mit der Neigung).“⁶⁸⁰

Der Willensschwache leidet nach Ansicht Kants also unter einem Willens- bzw. Maximenkonflikt. Er gibt zwar die eigentlich gute Maxime nicht auf, macht sich aber „unvernünftigerweise etwas anderes zur Maxime, das jener widerspricht“⁶⁸¹. Jetzt könnte man vermuten, dass Kant allein den Neigungen die Abweichung vom Guten ankreidet, aber so leicht macht es sich der Königsberger Philosoph nicht. Die eigentliche Ursache für das Böse ist für ihn „nicht in den Neigungen, sondern in der verkehrten Maxime, und also in der Freiheit selbst zu suchen [...]. Jene erschweren

⁶⁷⁶ KANT: GMS, S. 44 (GMS 414). Vgl. hierzu auch den Kommentar ebd., S. 208-210.

⁶⁷⁷ Vgl. Kap. 5-4.

⁶⁷⁸ Zum Folgenden vgl. auch WILLASCHEK: *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, S. 239-248.

⁶⁷⁹ KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, S. 676.

⁶⁸⁰ Ebd.

⁶⁸¹ WILLASCHEK: *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, S. 243.

nur die *Ausführung* der entgegengesetzten guten Maxime; das eigentliche Böse aber besteht darin: daß man jenen Neigungen, wenn sie zur Übertretung anreizen, nicht widerstehen *will*, und diese Gesinnung ist eigentlich der wahre Feind⁶⁸². Kant hütet sich also davor, den Schwarzen Peter allein den Neigungen zuzuschreiben. Für ihn steht zwar außer Frage, dass Wünschen, Trieben und Bedürfnissen eine maßgebliche Rolle bei Vergehen gegen das Sittengesetz zukommt, aber prinzipiell können diese „gut oder böse sein“⁶⁸³. Stattdessen lenkt Kant das Augenmerk auf die Bedingung der Möglichkeit von unmoralischem Handeln – und das ist die menschliche Freiheit. Der Mensch hat grundsätzlich die Wahl zwischen Gut und Böse, sein Handeln kann er an „guten“ oder „verkehrten“ Maximen ausrichten. Somit kann man Willensschwäche als negativen Ausdruck der menschlichen Freiheit begreifen. Sie liegt dann vor, wenn eine verkehrte Maxime handlungsleitend ist. Hier ließe sich auch eine Brücke zur bereits thematisierten kantischen Unterscheidung zwischen einem „unteren“ und „oberen Begehrungsvermögen“⁶⁸⁴ schlagen. Willensschwache Handlungen könnte man dann so definieren, dass bei ihnen das untere Begehrungsvermögen die Oberhand gewinnt.

Thomas von Aquin orientiert sich bei der Behandlung des Problems der Willensschwäche stark an seinem Lehrmeister Aristoteles. Dieser hat sich in der *Nikomachischen Ethik* ausführlich dem Phänomen der *akrasia* – also der Unbeherrschtheit – gewidmet und charakterisiert es wie folgt: „Der Unbeherrschte weiß, daß es schlecht ist, was er tut, und tut es doch aus Leidenschaft; der Beherrschte weiß, daß die Begierden schlecht sind, und folgt ihnen nicht durch seine Vernunft.“⁶⁸⁵ Auch Thomas begreift Willensschwäche als einen Konflikt zwischen Vernunft und Leidenschaften (*passiones*), für ihn ist die *incontinentia* einem „Sündigen aus Leidenschaften“⁶⁸⁶ gleich. In begrifflicher Nähe zu Kant spricht er davon, dass der Willensschwache den „verkehrten Begierlichkeiten“⁶⁸⁷ nachgibt. Trotz der großen Bedeutung der Leidenschaften für die Willensschwäche hütet sich Thomas allerdings davor – eine weitere Parallele zu Kant – sie allein für willensschwaches Han-

⁶⁸² KANT: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 704f., Anm.

⁶⁸³ Ebd. – Vgl. auch PAUER-STUDER: Einführung in die Ethik, S. 27.

⁶⁸⁴ Vgl. Kap. 5.2.2.

⁶⁸⁵ ARISTOTELES: Die Nikomachische Ethik (NE), VII, 1045b, S. 252. – Zu Aristoteles Verständnis der *akrasia* vgl. weiterführend ROBINSON: Aristotle on Akrasia.

⁶⁸⁶ Vgl. De malo, q. 3 a. 11, resp.

⁶⁸⁷ STh II-II, 155, a 1.

deln verantwortlich zu machen. Er versteht die *passiones* nicht so, dass sie einen Menschen überwältigen und ihm etwas Ungewolltes aufzwingen können.⁶⁸⁸ Wie wir bereits weiter oben ausgeführt haben, spricht Thomas dem Menschen ganz im Gegenteil die Fähigkeit zu, seinen *appetitus sensitivus* zu zügeln. Den Willensstarken zeichnet aus – so die Überzeugung des Aquinaten –, dass er mit Hilfe der Vernunft „gegen die Leidenschaften gefestigt“⁶⁸⁹ ist. Dem Willensschwachen gelingt diese Form der Selbstbeherrschung nicht.⁶⁹⁰ Da die Leidenschaften nur vermittelt über den Willen auf das Handeln einwirken, muss man die Ursache für die Willensschwäche nicht unmittelbar in den *passiones*, sondern vielmehr in dem Willen selbst suchen:

„Entscheidend für den Einbruch der Leidenschaften in die Willensbildung ist [...] die Schwäche des Willens selbst: Dieser gibt den Leidenschaften seine Zustimmung (*consensus*) und setzt damit den Prozeß, der in der willensschwachen Handlung endet, erst wirklich in Gang. Die Leidenschaften allein sind für Thomas keine hinreichende Bedingung für willensschwaches Handeln.“⁶⁹¹

Dass sowohl Thomas als auch Kant so viel Wert darauf legen, dass letztlich nicht die Leidenschaften, sondern die freie willentliche Zustimmung des Menschen zu verkehrten Begierlichkeiten bzw. Maximen die Wurzel der Willensschwäche ist, hat seinen guten Grund: Nur so bleibt die Verantwortlichkeit des Willensschwachen für seine schlechten Handlungen gewahrt. Der Willensschwache kann sich nicht darauf berufen, dass er gezwungen war, so zu handeln. Ihm hätte vielmehr die Möglichkeit offen gestanden, der guten Maxime zu folgen, wenn er der Stimme der Vernunft mehr Gehör geschenkt hätte.

Versuchen wir abschließend die Ergebnisse der kurzen Vorstellung von Kants und Thomas' Verständnis der Willensschwäche zu bündeln. Folgende drei Erkenntnisse sind für den weiteren Gedankengang der Arbeit von Bedeutung:

⁶⁸⁸ Vgl. STh II-I, 6, a. 7.

⁶⁸⁹ Vgl. STh II-II, 155, a. 1.

⁶⁹⁰ Jörn Müller deutet Thomas' Verständnis der *incontinentia* daher als eine Form der Selbstentmächtigung: „Insofern der Wille den Begierden aus seiner Schwäche heraus zustimmt, vollzieht er nicht mehr und nicht weniger als eine Selbstentmächtigung der Person, indem er sich von einem ihm äußerlichen Prinzip fremdbestimmen lässt.“ (MÜLLER: *Personalität im Spannungsfeld von Intellektualismus und Voluntarismus*, S. 95.)

⁶⁹¹ Ebd., S. 87.

1) *Willensschwäche & Willenlosigkeit*: Willensschwäche sollte man nicht mit Willenlosigkeit gleichsetzen. Im Gegenteil: Der Willensschwache kann von einem sehr starken Willen angetrieben werden, aber eben nicht von einem guten, sondern einem „verkehrten“, wie Kant und Thomas sagen würden. Willenlosigkeit entspräche eher einer Apathie oder Gleichgültigkeit, aber diese liegt beim Willensschwachen nicht vor.⁶⁹² Vielmehr ist Willensschwäche das Ergebnis eines Konflikts inkompatibler Intentionen oder Maximen, aus dem der verkehrte Wille als Sieger hervorgeht. In Bezug auf Frankfurts Unterscheidung zwischen *first-order* und *second-order desires* könnte man unter Willensschwäche auch den Fall verstehen, in dem es einer Person nicht gelingt, mittels eines Wunsches zweiter Ordnung einen Wunsch erster Ordnung zu beherrschen. John Bigelow, Susan M. Dodds und Robert Pargetter haben diesen Gedanken genauer ausgeführt:

„Suppose a person has both a first-order desire, and a second-order desire that the former not be operative. Then clearly, both of these desires cannot be satisfied together. Hence, if the first-order desire is causally operative, then the second-order desire has been overridden, and is not causally operative. And vice versa: if the second-order desire is causally operative, then it succeeds in blocking the first-order desire. When a person faces a conflict of this sort, we say that such a person is tempted. They are tempted to act in accordance with a first-order desire which they want not to be causally operative. When faced with temptation, if a person acts in accord with their second-order desire, they display strength of will. If they act in accord with their first-order desire, they are will-weaked.“⁶⁹³

Wünsche erster und zweiter Ordnung müssen sich nicht grundsätzlich widersprechen, sie können auch im Einklang stehen. Dies entspricht der Überzeugung Kants und Thomas', dass Neigungen durchaus auch gut sein können.⁶⁹⁴ Wenn sich jedoch eine böse Neigung im menschlichen Willen ausbreitet, kommt es zu einem Konflikt zwischen *first-order* und *second-order desires* – bzw zwischen „unterem“ und „oberem Begehungsvermögen“ oder *appetitus sensitivus* und *appetitus rationalis*. Befin-

⁶⁹² Vgl. hierzu auch HILL: Willensschwäche und Charakter, S. 173-176.

⁶⁹³ BIGELOW, DODDS, PARGETTER: Temptation and the Will, S. 44. – Bereits vor Bigelow, Dodds und Pargetter hat Richard C. Jeffrey den Versuch unternommen, Willensschwäche in Anlehnung an Frankfurts Unterscheidung zwischen „first-order“ und „second-order desires“ zu definieren (vgl. JEFFREY: Preference Among Preferences).

⁶⁹⁴ Die Unterscheidung zwischen Wünschen erster und zweiter Ordnung ist daher auch nicht mit einer Aufteilung in Gefühl und Verstand deckungsgleich. Eine solch oberflächliche Zweiteilung wird dem komplexen Phänomen der Willensschwäche nicht gerecht. Vielmehr muss man davon ausgehen, dass es sowohl auf der Seite des Begehrens als auch des Wertens „Vernunft und Begierde, Motivation und Wertung“ gibt. „Die akratistische Alternative braucht nicht irrational zu sein.“ (Vgl. RORTY: Die gesellschaftlichen Quellen des akratistischen Konflikts, S. 196+198).

det sich eine Person in einer solchen Konfliktsituation, sprechen Bigelow, Dodds und Pargetter von Versuchung (*temptation*). Gibt diese Person der Versuchung nach, ist sie willensschwach, hält sie ihr stand, zeigt sie Willensstärke. Die Rede von der Versuchung unterstreicht erneut, dass man sich den Willensschwachen nicht als teilnahmslosen, desinteressierten Akteur vorstellen soll. Vielmehr sind auch bei ihm starke Motive am Werk, die allerdings auf verkehrte Ziele ausgerichtet sind.

2) *Willensschwäche & Freiheit*: Genau so wenig wie man Willensschwäche mit Willenlosigkeit verwechseln sollte, sollte man sie auch nicht mit Zwang gleichsetzen. Willensschwäche resultiert nicht aus mangelnder Freiheit, sondern ist ganz im Gegenteil Ausdruck menschlicher Freiheit. Ohne die willentliche Zustimmung des Willensschwachen wäre sein unmoralisches Verhalten nicht zustande gekommen. Er war zu diesem Handeln nicht gezwungen, sondern hat sich frei dazu entschlossen. Daher kann man ihm auch einen Vorwurf für sein Verhalten machen, er hat sich dafür zu verantworten. Somit lässt sich Willensschwäche klar von dem Phänomen des unmoralischen Handelns aus Mangel an Handlungsfreiheit abgrenzen, mit dem wir uns in Kapitel 5.3 beschäftigen werden.⁶⁹⁵

3) *Willensschwäche & Wissen*: Ebenso muss man Willensschwäche von einem unmoralischen Handeln aus Mangel an Wissen abgrenzen.⁶⁹⁶ Willensschwäche ergibt sich nicht aus Unwissenheit, sondern ist ein Handeln wider besseres Wissen. Daher ist für Kant die Willensschwäche nicht Ausdruck eines Wissens-, sondern eines Wollensdefizits, und auch Thomas hebt das *peccare ex passione* von einem *peccare ex ignorantia* ab.⁶⁹⁷ Man kann jedoch die Willensschwäche als eine vorübergehende Ausblendung des besseren Wissens begreifen. Mit Hilfe dieser Strategie versucht der Handelnde dem eigenen Willenskonflikt aus dem Weg zu gehen. Für Amélie Rorty geht Willensschwäche daher häufig mit Selbsttäuschung einher:

„Akratische Handlungen sind häufig beunruhigend, weil ihr Vorkommen dem Akteur im Hinblick auf seine Eignung als Akteur ein Schwindelgefühl verursacht. Das ist einer der Gründe, weshalb die Selbsttäuschung oft von der Akrasia huckepack getragen wird, um so

⁶⁹⁵ Es soll nicht verschwiegen, dass von einigen Philosophen angefragt wird, ob der Willensschwache zum Zeitpunkt seines Handelns wirklich frei war. Gary Watson, zum Beispiel, vertritt die Auffassung, dass der Willensschwache zum Zeitpunkt seines Handelns nicht über die Möglichkeit einer Selbstbeherrschung verfügte – und setzt ihn daher dem Zwanghaften gleich (vgl. WATSON: Skepsis bezüglich Willensschwäche).

⁶⁹⁶ Vgl. hierzu weiterführend Kap. 5.4.

⁶⁹⁷ Vgl. MÜLLER: Personalität im Spannungsfeld von Intellektualismus und Voluntarismus, S. 84.

das Schwindelgefühl des freiwillig handelnden Akteurs zu verscheuchen, der sich nicht zu beherrschen können scheint.“⁶⁹⁸

Ein deutlicher Hinweis darauf, dass der Willensschwache letztlich aber doch seinen eigenen Überzeugungen zuwider handelt, ist das Phänomen des schlechten Gewissens. Dieses ist zwar bei der Ausführung der willensschwachen Handlung kaum präsent, macht sich aber meist im Nachhinein bemerkbar. Sind die Leidenschaften erst einmal abgeklungen und hat der Verstand wieder die Oberhand gewonnen, fällt das Urteil über das eigene Handeln oft negativ aus, das Gewissen wird von Selbstvorwürfen gepiesackt.⁶⁹⁹ Diese Erfahrung unterstreicht im Übrigen nicht nur, dass eine Tat wissentlich, sondern auch willentlich ausgeführt wurde, und ist somit ein Beleg für die Freiheit des Willensschwachen.

5.2.3.2 Willensschwäche als Charakterzug

Bei einigen Personen scheint die Willensschwäche kein vorübergehendes, sondern ein dauerhaftes Problem zu sein. Sie hat sich so im Wesen dieser Personen festgesetzt, dass man sie weniger als Einzelhandlung, sondern eher als Charakterzug begreifen muss. Während wir uns bislang fast ausschließlich mit der episodischen Willensschwäche beschäftigt haben, wollen wir uns im Folgenden auf die habituelle Willensschwäche konzentrieren.

Thomas E. Hill hat typische Verhaltensmuster einer willensschwachen Person zusammengestellt: „Willensschwache sind zwar nicht willenlos oder ohne Willenskraft, aber sie sind Personen, die wiederholt und häufiger als normal (a) unzulängliche Anstrengungen unternehmen, (b) mit zu geringer Entschiedenheit Entschlüsse fassen, (c) ihre Vorsätze – sei's mit oder ohne vorheriges Ringen – brechen und/oder (d) allzu leicht ihre Vorhaben aufgeben.“⁷⁰⁰ Nun stellt sich die Frage nach den Gründen für diese Charakterschwächen. Woran liegt es, dass einige Personen häufi-

⁶⁹⁸ RORTY: Die gesellschaftlichen Quellen des akralischen Konflikts, S. 206. – Auf die Verwandtschaft von Willensschwäche und Selbsttäuschung weist auch Ursula Wolf hin (vgl. WOLF: Zum Problem der Willensschwäche, S. 135).

⁶⁹⁹ Vgl. beispielsweise AQUIN: De malo, q. 3, a. 13, resp. – Es scheint jedoch auch Personen zu geben, die selbst im Rückblick auf ihre schlechte Tat keine Reue zeigen. Daher unterscheidet Aristoteles die Zügellosigkeit (*akolasia*) von der Unbeherrschtheit (*akrasia*): „Der Zügellose kennt, wie gesagt, keine Reue; denn er bleibt bei seiner Willensentscheidung. Der Unbeherrschte ist aber immer der Reue fähig.“ (ARISTOTELES: NE, VII, 1150b, S. 267.) – Zum Begriffspaar *Akrasia/Akolasia* vgl. auch RHONHEIMER: Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis, S. 459-465.

⁷⁰⁰ HILL: Willensschwäche und Charakter, S. 182.

ger als andere ihre Vorsätze brechen, von Vorhaben Abstand nehmen und Versuchen nachgeben? Aus meiner Sicht lassen sich hierfür zwei Antworten geben: einerseits können solche Personen von Natur aus mit einem schwachen Willen ausgestattet sein, und/oder andererseits haben sie die Ausbildung ihres eigenen Willens vernachlässigt, sie haben sich also praktisch einen schwachen Willen angewöhnt. Als Stichwortgeber für diese Doppelantwort kann einmal mehr Aristoteles dienen. Auch er führt in der *Nikomachischen Ethik* aus, dass sich die „krankhaften Zustände [...] entweder von Natur oder durch Gewöhnung [ergeben]“⁷⁰¹. Zugegeben: Die „krankhaften Zustände“, von denen der Stagirite spricht, sind nicht mit dem identisch, was wir zuvor als willensschwache Verhaltensmuster definiert haben. Aber zumindest stellt Aristoteles fest, dass sie der Unbeherrschtheit nicht ganz unähnlich sind.⁷⁰²

In Bezug auf die natürliche Veranlagung zur Willensschwäche – heutzutage würde man vielleicht von einer genetischen Disposition sprechen – fühlt man sich an Kants Aussage erinnert, derzufolge einige Menschen kärgerlicher als andere von der „stiefmütterlichen Natur“⁷⁰³ ausgestattet sind. Dennoch spricht auch eine schwächere Ausstattung des Willens den Handelnden nicht von seiner Verantwortung frei. Seinen Willen zu beherrschen ist auch dem von Natur aus Willensschwachen prinzipiell möglich, auch wenn es ihm womöglich schwerer fallen sollte als anderen:

„Die Tugenden der Gerechtigkeit, der Treue und der Tapferkeit z. B. verlangen oft gerade jene Form der Stärke, der fortwährenden Anstrengung und der Entschlossenheit, die dem Willensschwachen charakteristischerweise abgeht. Es ist nicht so, als erforderten diese Tugenden eine spezielle Kraft, die dem Willensschwachen fehlt. Die Willensschwachen haben ebenso wie die Willensstarken die Kraft, gerecht, loyal und tapfer zu sein, aber um unter der Voraussetzung der normalen menschlichen Neigungen und Umstände diese Tugenden zu besitzen, muss man diese Kräfte so zum Einsatz bringen, dass man tendenziell aus der Kategorie der Willensschwachen ausscheidet.“⁷⁰⁴

⁷⁰¹ ARISTOTELES: NE, VII, 1148b, S. 261.

⁷⁰² Ebd., VII, 1149a, S. 262.

⁷⁰³ KANT: GMS, S. 19 (GMS 393).

⁷⁰⁴ HILL: Willensschwäche und Charakter, S. 189. – Dass die Bestimmung des eigenen Willens keine unzumutbare Forderung ist, macht auch Amélie Rorty deutlich: „Es ist nichts weiter erforderlich, als dass er [= der akratische Akteur; G.B.] über die Voraussetzungen und Folgen seiner Handlungen nachdenken und bestimmen kann, welche Handlungen seine Ziele und Präferenzen exemplifizieren oder stützen würden. Seine intellektuellen, emotionalen und psychischen Fähigkeiten müssen dem üblichen Maß entsprechen.“ (RORTY: Die gesellschaftlichen Quellen des akratischen

Thomas E. Hill weist zu Recht darauf hin, dass Selbstbeherrschung letztlich eine Frage der Selbstachtung ist. Für ihn ist die Willensschwäche dazu angetan, „die Selbstachtung und den Selbstrespekt des Betreffenden zu untergraben. [...] Denn willensschwache Personen tun per definitionem ‚zu wenig‘ von dem, was sie tun können, um ihre Projekte umzusetzen.“⁷⁰⁵ Gerade weil der Willensschwache seinen eigenen „Mindest- oder Grundmaßstäben“⁷⁰⁶ nicht gerecht wird, kann man ihm einen moralischen Vorwurf machen. Dies gilt umso mehr für die Menschen, deren Willensschwäche nicht in ihrer Natur grundgelegt, sondern Ergebnis einer mangelnden Kultivierung des Willens ist.

Versuchen wir dieses Problem der unzureichenden Willensbildung bzw. der schlechten Gewöhnung noch genauer in den Blick zu nehmen. Gewohnheiten sind keineswegs nur verurteilenswert. Indem sie das Handeln in einer dem Akteur vertrauten Situation automatisieren, erleichtern sie die Bewältigung des Alltags. „Da der Wille nicht stets überlegen will“⁷⁰⁷, wie Thomas von Aquin es ausdrückt, ist diese Routine unverzichtbar. Andererseits können sich aber auch schlechte Gewohnheiten einstellen. Diese sind häufig Ausdruck von Bequemlichkeit. „Sobald der konfliktbelastete Akteur wahrnimmt, dass der bevorzugte Weg schwierig oder weit von gewohnheitsmäßigen Handlungsroutinen entfernt ist, wird er oft akrotisch zu einer fest eingeschliffenen, gewohnheitsmäßigen Routine hingezogen – nicht weil diese irgendeinen besonderen Reiz aufweist, sondern einfach weil sie eine bequeme Lösung darstellt.“⁷⁰⁸ Dieses Einschleifen schlechter Gewohnheiten hält Kant für das „wahre[...] Laster“⁷⁰⁹, das „fortdauernde Streben zum Besseren“⁷¹⁰ ist für ihn daher eine unverzichtbare Grundbedingung menschlicher Existenz.⁷¹¹ Verfügt ein Mensch über die geforderte moralische Reife, gelingt es ihm also „alle seine Vermögen und

Konflikts, S. 202). Allerdings weist Rorty auch darauf hin, dass die „Kriterien zur Ermittlung normaler Akteure [...] von Kultur zu Kultur verschieden“ sein können (vgl. ebd.).

⁷⁰⁵ HILL: Willensschwäche und Charakter, S. 187.

⁷⁰⁶ Ebd.

⁷⁰⁷ De malo, q. 6.

⁷⁰⁸ RORTY: Die gesellschaftlichen Quellen des akrotischen Konflikts, S. 207.

⁷⁰⁹ KANT: Die Metaphysik der Sitten, S. 408. – Kant differenziert an dieser Stelle der *Metaphysik der Sitten* zwischen Affekten und Leidenschaften. Während sich ein Affekt nicht so leicht mit dem Laster „verschwistert“, ist die Leidenschaft eine „zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde“, somit bergen Leidenschaften eine größere Gefahr als Affekte. – Zu Kants Unterscheidung zwischen Affekt und Leidenschaft vgl. auch NEWMARK: Passion – Affekt – Gefühl, S. 204-221.

⁷¹⁰ KANT: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 699, B 56/A 52.

⁷¹¹ Vgl. hierzu auch WILLASCHEK: Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant, S. 149-168.

Neigungen unter seine (der Vernunft) Gewalt zu bringen“, dann bezeichnet ihn Kant als tugendhaft.⁷¹²

Somit werden wir auf einen Schlüsselbegriff der ethischen Theorie im Allgemeinen, aber auch dieser Arbeit im Konkreten verwiesen: die Tugend. Im Gegensatz zu den schlechten Angewohnheiten, die Folge einer vernachlässigten Willensbildung sind, kann man Tugenden als gute Angewohnheiten, als Resultat einer gelungenen Willensbildung begreifen. Ein tugendhafter Charakter zeichnet sich dadurch aus, dass er eine Neigung zum Guten entwickelt hat. Diese innere Haltung bewahrt ihn davor, bei moralischen Herausforderungen zu schnell willensschwach zu werden. Ihm fällt es nicht mehr so schwer Versuchungen zu widerstehen, „denn das, woran man sich gewöhnt hat, ist nicht mehr schmerzlich“⁷¹³. Tugenden bedürfen allerdings der fortwährenden Einübung, des Exerzitiums. Schon Aristoteles war sich dessen bewusst:

„Die Tugenden entstehen in uns also weder von Natur noch gegen die Natur. Wir sind vielmehr von Natur dazu gebildet, sie aufzunehmen, aber vollendet werden sie durch die Gewöhnung. [...] Die Tugenden [...] erwerben wir, indem wir sie zuvor ausüben, wie dies auch für die sonstigen Fertigkeiten gilt. Denn was wir durch Lernen zu tun fähig werden sollen, das lernen wir eben, indem wir es tun.“⁷¹⁴

Diese Form des Trainings⁷¹⁵, des Lernens und Erziehens sollte – so Aristoteles’ Überzeugung – schon in der Jugend einsetzen.⁷¹⁶ Für Kant ist der Mensch gar „das einzige Geschöpf, das erzogen werden muß“⁷¹⁷. Den Erwerb von Tugenden sollte man sich allerdings nicht nur als Erziehungsvorgang im Jugendalter vorstellen. Vielmehr ist es ein lebenslanger Lernprozess, der in jungen Jahren zwar an Erzie-

⁷¹² Vgl. KANT: Die Metaphysik der Sitten, S. 408. – Zu Kants Tugendlehre vgl. ESSER: Eine Ethik für Endliche.

⁷¹³ ARISTOTELES: NE, 1179b, S. 353.

⁷¹⁴ Ebd., 1103a, S. 131. – Ganz ähnlich auch Thomas von Aquin: „So ergibt sich also, daß die Tugenden uns von Natur und dem Beginn nach innewohnen, nicht aber der Vollkommenheit nach.“ (STh II-I, 63,1.) Es überrascht kaum, dass sich Thomas in der Tugendlehre (vgl. STh II-I, 55-67) stark an seinem Lehrmeister Aristoteles orientiert. Thomas nimmt aber auch eigene Akzentsetzungen vor; so betont er beispielsweise, dass gewisse sittliche Tugenden letztlich von Gott eingegossen sind (vgl. STh II-I, 51,4 und 63,3). Diese Überzeugung findet sich bereits im Philipperbrief: „Denn Gott ist es, der in euch das Wollen und das Vollbringen bewirkt, noch über euren guten Willen hinaus.“ (Phil 2,13) – Zur thomanischen Tugendlehre und zu ihrer Abgrenzung von Aristoteles vgl. RHONHEIMER: Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis, S. 64-80. Vgl. auch SCHOCKENHOFF: Grundlegung der Ethik, S. 160-164 und ders.: Bonum hominis.

⁷¹⁵ Der Begriff des Trainings ist Peter Sloterdijk entliehen (vgl. SLOTERDIJK: Du mußt dein Leben ändern).

⁷¹⁶ ARISTOTELES: NE, 1103b, S. 132.

⁷¹⁷ KANT: Ausgewählte Schriften zur Pädagogik und ihrer Begründung, S. 9.

hungspersonen delegiert werden kann, später jedoch im Verantwortungsbereich jedes Einzelnen liegt.

Für die Herausbildung von Gewohnheiten – seien sie nun guter oder schlechter Natur – ist aber noch ein weiterer Faktor wesentlich. Von Aristoteles kann man nicht nur lernen, dass der Mensch ein *zoon logikon (animal rationale)*⁷¹⁸, sondern auch ein *zoon politikon (animal sociale)* ist.⁷¹⁹ Die Willensbildung, man könnte auch von Selbstbildung sprechen, spielt sich also immer in einem sozialen Umfeld ab. Diese Einbettung in eine Gemeinschaft bleibt für den Einzelnen nicht folgenlos:

„Gesetze, ökonomische Institutionen, Gemeinschaftsverbände, moralische und religiöse Ideale und öffentliche Kultur bringen die Bildung sozialer Gewohnheiten zum Ausdruck und prägen sie. Sie beeinflussen motivationale Vorurteile, die Tonart der Zuneigungen und Feindschaften. Sie bestimmen die Muster für Ehrgeiz und Erwartungen, Bewunderung und Verachtung. [...] Arbeitsplätze, Banken, Gerichte, Armeen und Krankenhäuser beeinflussen, lenken und beschränken die Motive der Bürger. Sie definieren Flussdiagramme für Pflichten und Tugenden, Rechte und Obliegenheiten.“⁷²⁰

Die Prägung durch die äußeren Umstände kann sich sowohl positiv als auch negativ auf die charakterliche Entwicklung eines Individuums auswirken, sie kann eine Neigung zur Willensschwäche hemmen, aber auch verstärken. *Akrasia* hat daher – wie Amélie Rorty betont – „eine ausgeprägt politische Dimension“⁷²¹; die „gesellschaftlichen Ursachen von Charakterschwächen“⁷²² sollte man nicht unterschätzen. Ihrer Meinung nach steigt die Gefahr der Willensschwäche mit zunehmender Machtfülle:

„Ungewöhnliche und uneingeschränkte Macht hat [...] die Tendenz, *Akrasia* hervorzurufen. Macht verdirbt unter anderem dadurch, dass sie der akkratischen Entlastung der mächtigen, aber unter Druck stehenden Person ungewöhnlich großen Spielraum lässt. Die normalen Kontroll- und Einschränkungsinstanzen, die der bevorzugten Handlungsweise zusätzliches Gewicht verleihen könnten, fehlen. Die Machtlosen sind häufig Blitzableiter für die akkratischen Handlungen der Mächtigen. Der konfliktbeladene *Akrates* [...] handelt seinem besse-

⁷¹⁸ Aristoteles bindet daher auch den Tugendbegriff an die Vernunft zurück. Vgl. ARISTOTELES: NE, 1106b, S. 141: „Die Tugend ist also ein Verhalten der Entscheidung, begründet in der Mitte im Bezug auf uns, einer Mitte, die durch Vernunft bestimmt wird.“

⁷¹⁹ Vgl. vor allem DERS.: Politik.

⁷²⁰ RORTY: Die gesellschaftlichen Quellen des akkratischen Konflikts, S. 211.

⁷²¹ Ebd., S. 210.

⁷²² Ebd., S. 213.

ren Urteil in erster Linie nur dann zuwider, wenn sich dieses Handeln gegen diejenigen richtet, die zu schwach sind ihn zu zügeln.“⁷²³

Damit aber nicht genug. Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen können nicht nur Einzelpersonen, sondern ganze Bevölkerungsteile zur Willensschwäche verführen: „Häufiger kommt es vor, dass die Vorstellungskraft unterentwickelt, kraftlos bleibt, so dass ein ganzer Sektor der Bevölkerung zur Wahrnehmung, Vorstellung oder umrisshaften Definition von Alternativen, die in abstracto für die besten gehalten werden, unfähig bleibt.“⁷²⁴ Nimmt man die beiden letzten Punkte zusammen, so ergibt sich gerade für autoritäre oder diktatorische politische Regimes ein düsteres Bild. An der Spitze dieser Staaten stehen Machthaber, deren Hang zur Willensschwäche kaum gebremst und zudem äußerst verheerend ist. Durch Einschüchterung und Indoktrinationen werden aber auch große Teile der Basis zu willensschwachem Handeln animiert, sie sollen – so das Kalkül der Machthaber – in ihrer Willensausbildung und Autonomie unterentwickelt bleiben.

Versuchen wir abschließend die Ausführungen zum Themenkomplex „Willensschwäche als Charakterzug“ nochmals zu bündeln. Die in Kapitel 5.2.3.1 begonnene Liste von Merkmalen des Phänomens Willensschwäche kann um zwei weitere Punkte erweitert werden:

4) *Willensschwäche & Habitus*: Willensschwäche manifestiert sich zwar in konkreten Einzelhandlungen, hat ihren Ursprung aber häufig in einer charakterlichen Disposition. Diese kann zum Teil in der Natur eines Menschen angelegt sein, ergibt sich aber meist aus einer unzureichenden Willensausbildung. Die Gewöhnung an akratische Verhaltensmuster kann die Hemmschwelle für unmoralisches Handeln verringern, weil das Bewusstsein für die eigentlich richtige Alternativhandlung schwindet. Im Gegensatz dazu sind Tugenden Ausdruck von Willensstärke. Sie spiegeln eine innere Haltung wider, die von der Vernunft bestimmt und auf das Gute ausgerichtet ist. Habitualisierungen müssen also nicht grundsätzlich schlecht sein. Wenn jedoch die Ausbildung des Willens vernachlässigt wird – nicht zuletzt aufgrund von Bequemlichkeit –, dann stellen sich häufig Charakterschwächen ein. Diese Form des Habitus ist oftmals die Keimzelle der Willensschwäche.

⁷²³ Ebd., S. 211.

⁷²⁴ Ebd., S. 210.

5) *Willensschwäche & Gesellschaft*: Ein tugendhafter oder willensschwacher Charakter bildet sich allerdings nicht in einem luftleeren Raum aus. Der Mensch als *animal sociale* wird auch immer von der Umgebung, in der er sich bewegt, geprägt. Diese Prägung ist nicht prinzipiell schlecht, sie kann den Willen eines Einzelnen sowohl stärken als auch schwächen. Im Idealfall führt die Erziehung und Ausbildung in Familie, Schule und Gesellschaft einen Menschen zur Autonomie. Gerade in diktatorischen oder autoritären Regimes kann man jedoch beobachten, dass die Machthaber gar kein Interesse daran haben, dass die Bevölkerung einen starken Eigenwillen entwickelt und das „Joch der Unmündigkeit“⁷²⁵ abwirft. Um es überspitzt zu sagen: die Förderung der Willensschwäche dient dem Machterhalt.

5.2.4 *Das Wollen und die inoffizielle Stasi-Mitarbeit*

5.2.4.1 **Rückblick**

In Kapitel 5.2 wurde die Bedeutung des Wollens für moralisches Handeln untersucht. Es hat sich gezeigt, dass die Frage nach der Motivation nicht nur eine äußerst wichtige, sondern auch eine äußerst komplexe bei der Beurteilung menschlichen Verhaltens ist. Die Analyse des Willens gleicht einem Dschungel, in dem man leicht die Orientierung verlieren kann. Kant und Thomas dienten uns – um im Bild zu bleiben – als Macheten, mit denen wir uns durch den unübersichtlichen Wald von Theorien, Prämissen und Begriffen einen Weg gebahnt haben. Ihre messerscharfen Analysen des Willens sind noch bis heute wegweisend. Andererseits – darauf wurde im Verlaufe der vorangehenden Ausführungen hingewiesen – gibt es auch jenseits der kantisch-thomanischen Schneise noch weitere Pfade, um den Dschungel des Wollens zu durchqueren. Letztlich ist für unsere Arbeit aber weniger bedeutend, wie wir uns den Weg gebahnt haben, als die Frage, welche Erkenntnisse wir von dieser Expedition mitnehmen.

Was sind also die Rückschlüsse, die wir für die Problematik der inoffiziellen Stasi-Mitarbeit ziehen können? Betrachten wir zu diesem Zweck nochmals das Schaubild aus Kapitel 5.1.2.1 und die darin vorgenommene Einordnung der Motive für eine IM-Tätigkeit. Dort wurden die Beweggründe „persönliche Interessen“, „Geltungsdrang“,

⁷²⁵ KANT: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, S.36.

„Abenteuerlust“ und „Rache“ dem Mangel an Wollen – also der Willensschwäche – zugeordnet.⁷²⁶ In all diesen Fällen wusste der IM darum, dass eine Mitarbeit bei der Staatssicherheit verurteilenswert ist. Dennoch konnte sich diese Überzeugung nicht gegenüber anderen wirkmächtigen Interessen und Bedürfnissen durchsetzen. Der Wunsch nach Bereicherung, Anerkennung, Abenteuer oder Vergeltung hat die Stimme der Vernunft zum Schweigen gebracht, niedere Motive konnten die Oberhand gewinnen. Wiederholt sei aber darauf hingewiesen, dass man sich diesen Willenskonflikt nicht einfach als Dualismus von Verstand und Gefühl vorstellen darf. Aus Sicht des IM hatte zum Beispiel der Wunsch nach Auslandsreisen und Westliteratur durchaus etwas Rationales, diese Ziele wird man ihm kaum zum Vorwurf machen können. Die Frage ist vielmehr, ob die IM-Tätigkeit ein legitimer Weg zur Erreichung dieser Ziele war⁷²⁷ – und die eindeutige Antwort hierauf lautet: nein. Trotz des verständlichen Wunsches nach Erleichterungen und Privilegien im Alltag, rechtfertigt dies noch nicht die Kollaboration mit dem Überwachungsapparat der DDR.⁷²⁸ Da der Willenschwache – so die oben vorgenommene Definition – nicht zu seinem Verhalten gezwungen wurde, sondern es frei wählte, muss er sich auch für seine Taten und Unterlassungen verantworten. Es wäre ihm zuzumuten gewesen, anders zu handeln. Und daraus speist sich schließlich der moralische Vorwurf.

Auch zwei weitere Phänomene, die mit der Willensschwäche verschwistert sind, können uns beim Umgang mit IM-Fällen unter Priestern weiter helfen. So haben wir zum einen gesehen, dass Willensschwäche oft mit Bequemlichkeit einhergeht. Kant geht mit dieser Charakterschwäche hart ins Gericht: „Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Teil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen [...], dennoch gerne zeitlebens unmündig

⁷²⁶ Beim Motiv „Rache“ könnte man hinterfragen, ob es sich hierbei tatsächlich noch um eine Form der Willensschwäche oder bereits um „Bösartigkeit“ im kantischen Sinne handelt (zu Kants Unterscheidung von Willensschwäche und Bösartigkeit vgl. KANT: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 675-677). Im Übrigen kennt auch Thomas neben einem *peccare ex passione* und einem *peccare ex ignorantia* ein *peccare ex malitia* (vgl. MÜLLER: Personalität im Spannungsfeld von Intellektualismus und Voluntarismus, S. 84).

⁷²⁷ Im Hintergrund schwingt hier die sog. „Selbstzweckformel“ von Kants kategorischem Imperativ mit: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (KANT: GMS, S. 62.)

⁷²⁸ Vgl. SCHOCKENHOFF: Grundlegung der Ethik, S. 479: „Die Verwirklichung an sich wünschenswerter Handlungsziele wird zur moralischen Unmöglichkeit, wenn diese nur erreicht werden können, indem elementare Rechte und Ansprüche anderer verletzt werden.“

bleiben; und warum es Anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es ist so bequem, unmündig zu sein.“⁷²⁹ Insbesondere das IM-Motiv „Anpassung“ birgt in sich eine Tendenz zur Bequemlichkeit. Zugegeben: Anpassung kann eine Art Überlebensstrategie unter widrigen Umständen sein, ist also nicht pauschal zu verurteilen. Aber allzu leicht schlägt sie in Opportunismus um, den man als Ausdruck von Willensschwäche begreifen kann. Anstatt seinem besseren Wissen entsprechend zu handeln, beugt man sich der Meinung, die einem gerade opportun erscheint. Auch die Bevormundung durch Andere – meistens Mächtigere – wird dafür in Kauf genommen. Dies alles geschieht, um nicht anzuecken und Konflikte zu provozieren. Wie gesagt: In einem diktatorischen Regime wie der DDR hat dieses Verhalten durchaus seine Berechtigung, aber es gibt auch Grenzen der Anpassung. Dass man als Priester nicht in jeder Sonntagspredigt gegen das Regime wetterte und als katholische Kirche einen Kurs der „politischen Abstinenz“⁷³⁰ fuhr, kann man eventuell noch unter „notwendige Anpassung“ abbuchen. Eine IM-Tätigkeit lag jedoch – zumindest in aller Regel – jenseits des Notwendigen. Man war nicht gezwungen, sich auf eine geheime Kollaboration mit dem MfS einzulassen, um einen ungestörten Alltag zu erleben.⁷³¹ Insofern ist es durchaus berechtigt, „Anpassung“ eher als einen Mangel an Wollen als einen Mangel an Können zu begreifen.

Neben der Bequemlichkeit sind wir noch auf ein zweites Phänomen gestoßen, das die Willensschwäche im Schlepptau führt: die Selbsttäuschung. Besonders in Bezug auf das Motiv „gute Absicht“ haben wir bereits weiter oben⁷³² geltend gemacht, dass es häufig von den inoffiziellen Mitarbeitern nur vorgeschoben wurde, um andere Motive zu überdecken. Ein IM, der sich auf seine gute Absicht beruft, versucht damit nicht selten, sein schlechtes Gewissen zu beruhigen. Er macht sich selbst etwas vor, um sich sein unmoralisches Verhalten nicht eingestehen zu müssen. Insofern lässt sich die Selbsttäuschung als ein Versuch der Rationalisierung einer an

⁷²⁹ KANT: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, S. 35. – Ähnlich auch SCHOCKENHOFF: Grundlegung der Ethik, S. 490: „Nicht das Böse an sich stellt die größte Versuchung auf dem Gebiet der Moral dar, sondern Trägheit, Unlust und Resignation, die wie ein schleichendes, lähmendes Gift wirken und uns zum Nichts-Tun verdammen.“

⁷³⁰ Zu diesem Schlagwort vgl. Kap. 2.2.

⁷³¹ In Fällen der Erpressung sieht dies natürlich anders aus; dort gab es sehr wohl einen Zwang zur Kollaboration (vgl. Kap. 5.3). Unter die Rubrik „Anpassung“ fallen hier aber nur die Fälle, in denen sich der IM aus freien Stücken auf das MfS eingelassen hat, um ein unbeschwertes Leben zu führen.

⁷³² Vgl. Kap. 5.1.2.2.

sich schlechten Tat begreifen. Dieser Versuch kann von kurzfristigem, aber auch langfristigem „Erfolg“ sein. Das Überspielen der eigenen Willensschwäche führt zu einem verzerrten Blick auf die Wirklichkeit, der sich zu einer dauerhaften Wahrnehmungsstörung ausweiten kann. Besonders bei den Überzeugungstätern unter den IM kann man beobachten, dass sie oft „auf einem Auge blind“⁷³³ waren. Während die IM aus „politischer Überzeugung“ in der Regel aber nicht von einem schlechten Gewissen geplagt wurden, nahm sich die Gefühlslage der IM mit „guter Absicht“ anders aus. Einerseits verfolgten sie in der Tat ein gutes Anliegen, so dass sie sich in ihrem Handeln berechtigt sahen. Andererseits war ihnen aber auch bewusst – mal mehr, mal weniger –, dass die gute Absicht meist nicht ihr einziges Handlungsmotiv war. Oft versteckten sich hinter ihr noch andere Beweggründe wie persönliche Interessen oder Geltungsdrang – also genau solche, die Ausdruck von Willensschwäche sind. Je nachdem, wie „gut“ diesem IM-Typus die Selbsttäuschung gelang, pendelte er mehr oder weniger stark zwischen einem guten und einem schlechten Gewissen, daher auch die entsprechende Einordnung in dem Schaubild.

5.2.4.2 Ausblick

Die Ausführungen zum Problem der Willensschwäche haben somit nachträglich die Verortung der Motive „persönliche Interessen“, „Geltungsdrang“, „Abenteuerlust“, „Rache“, „Anpassung“ und „gute Absicht“ bestätigt. Die Schlüsse, die wir aus der Auseinandersetzung mit der Willensthematik gezogen haben, sind allerdings nicht nur retrospektiv, sondern auch prospektiv von Gewinn. Denn bei der Beschäftigung mit dem Wollen haben sich genau die Fragen herauskristallisiert, denen im weiteren Verlauf der Arbeit nachgegangen werden soll. Es wurde deutlich, dass sich das Wollen weder isoliert vom Können noch vom Erkennen betrachten lässt; vielmehr ergibt sich erst aus dem Zusammenspiel aller drei Faktoren moralisches Handeln. Darüber hinaus wurde angedeutet, dass der gute Wille seinen Ursprung in einer tugendhaften Persönlichkeit – man könnte auch von moralischer Identität sprechen – hat. Insofern berührt die Willensthematik eine Vielzahl weiterer Fragen; sie ist wie ein Brennpunkt, in dem sich die gesamte ethische Auseinandersetzung mit dem Problem der inoffiziellen Stasi-Mitarbeit bündelt. Dies lässt sich besonders deutlich

⁷³³ Mit diesem Phänomen werden wir uns in Kap. 5.4 noch näher beschäftigen.

an den fünf Charakteristika der Willensschwäche, die wir in Kapitel 5.2.3 ausgearbeitet haben, zeigen. Um es nochmals kurz zu wiederholen: Als Merkmale der Willensschwäche wurden ausgemacht, 1) dass sie aus einem Willenskonflikt resultiert und nicht mit Willenlosigkeit zu verwechseln ist, 2) dass sie Ausdruck menschlicher Freiheit und 3) Handeln wider besseres Wissen ist, 4) dass sie sich nicht nur episodisch, sondern auch habituell äußern und 5) durch die gesellschaftlichen Umstände sowohl verstärkt als auch gehemmt werden kann. Während der erste Punkt ausschließlich um das Wollen kreist und in gewisser Weise den Kern der Definition von Willensschwäche, wie sie in Kapitel 5.2 ausgearbeitet wurde, enthält, richten die übrigen vier Punkte den Blick auf das Kommende. Dies soll im Folgenden kurz skizziert werden:

1) *Das Wechselspiel von Wollen und Können*: Dass Wille und Freiheit eng miteinander verbunden sind, wird bereits an den Begriffen „Willensfreiheit“ und „Freiwilligkeit“ deutlich. Es gibt folglich eine bestimmte Dimension menschlicher Freiheit, die einzig das Wollen betrifft.⁷³⁴ Man kann die wechselseitige Verwiesenheit von Wollen und Können aber noch aus einer anderen Perspektive in den Blick nehmen und sich statt der Willensfreiheit mehr auf die Handlungsfreiheit konzentrieren. Je größer die Handlungsfreiheit ist, desto besser kann eine Person auch das umsetzen, was sie will. Nehmen wir zur Illustration das Beispiel eines IM, der aus „Anpassung“ mit dem MfS kooperierte. Als DDR-Bürger war er zu einem gewissen Grad in seiner Handlungsfreiheit eingeschränkt. Da in der SED-Diktatur elementare Menschen- und Bürgerrechte – beispielsweise die Presse-, Meinungs- und Versammlungsfreiheit – beschnitten wurden,⁷³⁵ hatte er nicht den Handlungsspielraum wie in einer liberalen Demokratie. Er passte sich den äußeren Umständen an, um sich selbst zu schützen. Der Mangel an Können setzte seinem Wollen also Grenzen. Umgekehrt gilt aber auch, dass ein Mangel an Wollen dem Können Grenzen setzen kann, oder positiv formuliert: dass sich der Handlungsspielraum mit Willensstärke vergrößern lässt. Auch dies kann man am Motiv „Anpassung“ exemplifizieren. Der DDR-Bürger, der sich an die äußeren Umstände angepasst hat, war vielleicht auch zu bequem, sich für seine Freiheit einzusetzen. Er ist lieber Konflikten und Widerständen aus dem Weg gegangen anstatt bis an die Grenzen seines Handlungsspielraums vorzu-

⁷³⁴ Zu den verschiedenen Dimensionen menschlicher Freiheit vgl. Kap. 5.3.1.

⁷³⁵ Vgl. Kap. 1.1.

stoßen. Hätte er mehr Willensstärke gezeigt, hätte er womöglich die Erfahrung gemacht, dass er doch nicht so eingeschränkt war, wie er dachte. Insofern kann der Wille auch Rückwirkungen auf die Handlungsfreiheit haben.⁷³⁶

2) *Das Wechselspiel von Wollen und Erkennen*: Ähnlich wie zwischen Wollen und Können, herrscht auch zwischen Wollen und Erkennen eine wechselseitige Abhängigkeit. Das wusste bereits Thomas von Aquin. In seinem Werk *De malo* stellt er einerseits fest, dass sich beim Menschen „eine Erkenntnisform und eine der erkannten Form folgende Neigung des Willens finden, aus denen die äußere Handlung hervorgeht“⁷³⁷. Nur wenige Seiten später schreibt er aber andererseits: „Auf diese Weise bewegt der Wille auch sich selbst und alle anderen Vermögen. Ich erkenne nämlich, weil ich will.“⁷³⁸ Für Thomas verläuft die Beeinflussung von Wille und Erkenntnis also in beide Richtungen: „Just as the will can affect the intellect in various ways, so the intellect can move the will in more than one way.“⁷³⁹ Kurz gesagt: Das Wollen folgt dem Erkennen – und umgekehrt.

Versuchen wir auch dieses Ergebnis nochmals zu konkretisieren. Hierzu bietet sich das Beispiel eines DDR-Bürgers an, der aus „politischer Überzeugung“ dem MfS als IM diene. Nach seinem Wissensstand war der „real existierende Sozialismus“ eine unterstützenswerte Gesellschaftsform; die Ideale dieses DDR-Bürgers deckten sich weitestgehend mit den Idealen des Marxismus-Leninismus. Sein Wunsch, sich am Aufbau des Sozialismus zu beteiligen, folgte aus der Erkenntnis, dass es sich hierbei um die beste aller möglichen Gesellschaftsordnungen handelte. Selbst eine IM-Tätigkeit erschien ihm als legitimes Mittel im Kampf gegen den „Feind“. Dieser DDR-Bürger muss sich aber fragen lassen, ob er wirklich all seine kognitiven Fähigkeiten aufgeboten hat, als er zu der Erkenntnis kam, dass der „real existierende Sozialismus“ ein menschenfreundliches und damit begrüßenswertes System ist. Es kann nämlich durchaus sein, dass er aus einem Mangel an innerer Motivation seine kognitiven Pflichten verletzt hat. Hätte er einen stärkeren Willen an den Tag gelegt,

⁷³⁶ Zum Thema Handlungsfreiheit vgl. weiterführend Kap. 5.3.

⁷³⁷ *De malo*, q. 6.

⁷³⁸ Ebd.

⁷³⁹ STUMP: Aquinas, 280. – Zum Ineinendergreifen von Intellekt und Wille bei Thomas vgl. auch SCHOCKENHOFF: *Theologie der Freiheit*, S. 122-127.

wäre er vermutlich zu einer anderen Erkenntnis gelangt, entsprechend wäre auch sein Handeln anders ausgefallen.⁷⁴⁰

3) *Das Wechselspiel von moralischem Handeln und moralischer Identität:* Die unter 1) und 2) beschriebenen Wechselwirkungen verdeutlichen, dass es sich beim moralischen Handeln um ein Zusammenspiel von Wollen, Können und Erkennen handelt. Fragt man weiter danach, wo die Quellen moralischen Handelns liegen, so stößt man darauf, dass diese wohl am ehesten in einer „sittlichen Persönlichkeit“⁷⁴¹ bzw. in einer moralischen Identität anzutreffen sind. Ebenso sind auch unmoralische Handlungen häufig in einer entsprechenden charakterlichen Disposition – einem Habitus – grundgelegt, wie wir am Beispiel der Willensschwäche zeigen konnten. Aber zwischen moralischem Handeln und moralischer Identität besteht kein nur einseitiges Abhängigkeitsverhältnis, frei nach dem Motto: wenn erst eine sittliche Persönlichkeit aufgebaut ist, dann folgen die moralischen Taten schon automatisch. So einfach sollte man sich diesen Prozess nicht vorstellen. Von Aristoteles haben wir gelernt, dass sich Tugenden erst durch fortwährendes Einüben herausbilden. Ohne dieses tagtägliche Training verfestigen sie sich nicht Wesen eines Menschen. Nehmen wir als Beispiel die Willensstärke: Indem man in Situationen der Versuchung standhaft bleibt, entwickelt sich ein standhafter Charakter. Dieser kann einem dann in zukünftigen vergleichbaren Situationen dabei helfen, erneut Willensstärke zu zeigen. Die moralische Identität ist also sowohl Ursprung als auch Ziel moralischen Handelns, auch hier besteht ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis.⁷⁴²

4) *Das Wechselspiel von Autonomie und Heteronomie:* Als weiteres Charakteristikum der Willensschwäche haben wir herausgearbeitet, dass sie immer auch von dem familiären, gesellschaftlichen und politischen Umfeld einer Person mitbestimmt wird. Letztlich bildet sich der gesamte Charakter eines Menschen in Auseinandersetzung mit seiner Umgebung aus. Als *animal sociale* ist er auf die Gemeinschaft mit anderen Menschen angewiesen. Diese Verbindungen mag er als Fessel oder als Rückhalt erleben, ganz kappen kann er sie jedoch nicht. Selbst ein Eremit, der sich aus der menschlichen Gemeinschaft ausgeklinkt hat, wird noch von den Verhaltens- und Denkmustern geprägt, die er im Kindes- und Jugendalter erworben hat, auch er

⁷⁴⁰ Zum Thema „Erkennen“ vgl. weiterführend Kap. 5.4.

⁷⁴¹ Vgl. DEMMER: Fundamentale Theologie des Ethischen, S. 261+280.

⁷⁴² Diese These wird in Kap. 6.2 weiter entfaltet.

hat seine Identität nicht völlig frei erfunden.⁷⁴³ Dass der Mensch immer in einer unauflösbaren Beziehung zu anderen steht, macht ihn aber nicht automatisch zu einem unmündigen, heteronomen Wesen. Zwar ist er von der Gemeinschaft abhängig, da er ohne sie weder Identität noch Handlungsfähigkeit erwerben könnte – insofern ist die Heteronomie Grundbedingung menschlicher Existenz; andererseits jedoch ist der Mensch mehr als die Summe seiner genetischen Anlagen und sozialen Prägungen. Die Fähigkeit zur Selbstbestimmung ist geradezu das Wesensmerkmal des Menschen, im Gegensatz zum Tier kann er – darauf wurde mehrfach hingewiesen – sein Wollen wollen. Er ist autonom. Das Verhältnis von Heteronomie und Autonomie muss man sich also als ein komplementäres vorstellen.⁷⁴⁴ Soziales und persönliches Ich sind untrennbar miteinander verwoben.⁷⁴⁵

Auch hier zur Verdeutlichung ein Beispiel: Viele ehemalige IM stilisieren sich als Opfer. Sie sehen sich als Kinder einer dunklen Zeit, die ihren Charakter so verformt hat, dass sie nicht anders konnten, als mit dem MfS zusammenzuarbeiten. Es ist in der Tat richtig, dass die DDR-Bürger schon ab dem Kindesalter mit der Staatsideologie indoktriniert wurden, aber es gibt auch Grenzen der Manipulierbarkeit und Fremdbestimmung eines Menschen.⁷⁴⁶ Selbst in einem autoritären Regime wie der DDR wird man einen IM nur äußerst selten von jedweder persönlichen Verantwortung freisprechen können. Auch wenn es sich einige Parteistrategen vielleicht gewünscht hätten, vermochten sie es dennoch nicht, einen sozialistischen Menschen zu formen. Dieses Projekt musste an der Autonomie des Menschen scheitern.⁷⁴⁷ Daher wirkt es in vielen Fällen schlicht unglaubwürdig, wenn sich ein IM allein in der Opferrolle wähnt. Oft hat man den Eindruck, dass es sich dabei um einen Vorwand handelt, um andere – und nicht zuletzt sich selbst – darüber hin-

⁷⁴³ In der jüngeren Philosophiegeschichte hat vor allem Charles Taylor detailliert ausgearbeitet, dass der Mensch gar nicht umhin kann, sich bei der Entwicklung einer persönlichen Identität an vorgegebenen Denk- und Verhaltensmustern zu orientieren (vgl. vor allem TAYLOR: Quellen des Selbst, S. 7-204).

⁷⁴⁴ In Anlehnung an Hegel könnte man auch von einem „dialektischen“ Verhältnis sprechen. Hegel ist im Übrigen einer der wichtigsten Stichwortgeber für das Wechselverhältnis von Heteronomie und Autonomie (vgl. besonders sein berühmtes Herr-Knecht-Gleichnis in HEGEL: Phänomenologie des Geistes, S. 127-136).

⁷⁴⁵ Diese These wird in Kap. 6.1 weiter entfaltet. – Für die theologische Diskussion ist wichtig, dass man die Heteronomie um eine theologische Dimension erweitert, dass man also die Verwiesenheit des Menschen auf andere auch als eine Verwiesenheit auf das ganz Andere – also Gott – begreift (vgl. Kap. 6.2.3). Aus christlicher Sicht ist menschliche Freiheit immer eine Gott verdankte Freiheit (vgl. SCHOCKENHOFF: Theologie der Freiheit, S. 248-330).

⁷⁴⁶ Vgl. hierzu Kap. 6.1.3.

⁷⁴⁷ Vgl. Kap. 6.1.2.2.

wegzutäuschen, dass man nicht entschlossen genug von seiner Fähigkeit zur Selbstbestimmung Gebrauch gemacht hat.⁷⁴⁸

5.3 Können: Der Raum der Freiheit

*5.3.1 Dimensionen der Freiheit*⁷⁴⁹

Auch wenn ein Mensch den starken Willen hat, moralisch zu handeln, kann er trotzdem noch an der Ausführung seiner beabsichtigten Tat gehindert werden. In einem solchen Fall ist seine Handlungsfreiheit eingeschränkt, er kann nicht das tun, was er eigentlich will. Freiheit sollte man jedoch nicht nur auf diese externe Dimension beschränken, sie umfasst neben der Handlungsfreiheit auch noch eine interne Dimension, die man in eine Willens- und Wesensfreiheit unterteilen könnte. Diese hier vorgenommene Typologisierung soll im Folgenden näher erläutert werden.

5.3.1.1 Handlungsfreiheit

Wenn ein Mensch das, was er will, auch wirklich umsetzen kann, verfügt er über Handlungsfreiheit. Er unterliegt also nicht äußeren Hemmnissen, sondern kann den Weg, den er für den besten hält, einschlagen. Dennoch sollte man sich nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch die Handlungsfreiheit eines Menschen immer eingeschränkt ist, der menschliche Aktionsradius ist zwangsläufig ein begrenzter:

„Zunächst ist unsere Handlungsfreiheit durch gesellschaftliche Zwänge eingeengt. Rechtsvorschriften, gesellschaftliche Bräuche und Konventionen oder die Erfordernisse der Höflichkeit und des Anstandes lassen uns in bestimmten Situationen keine Wahl. Faktische Begrenzungen der Handlungsfreiheit können auch mit der beruflichen Stellung oder dem sozialen Rang eines Menschen verbunden sein; ebenso verändert sich der äußere Handlungsspielraum mit dem Alter.“⁷⁵⁰

⁷⁴⁸ Zur Diskussion um das Thema Opfer/Täter vgl. auch Kap. 7.2.

⁷⁴⁹ Zum Folgenden vgl. SCHOCKENHOFF: Theologie der Freiheit, S. 105-157.

⁷⁵⁰ Ebd., S. 109.

Handlungsfreiheit sollte man also nicht mit Willkür oder Schrankenlosigkeit verwechseln.⁷⁵¹ Jedem Menschen sind natürliche und gesellschaftliche Grenzen gesteckt. So ist bereits die Körperlichkeit eine von Natur aus vorgegebene Handlungseinschränkung. Kein Mensch kann gleichzeitig an zwei Orten körperlich anwesend sein, der Körper verlangt nach Nahrung und Ruhepausen, spätestens mit dem Tod wird jedem Menschen bewusst, dass er an eine vergängliche Hülle gebunden ist. Gesellschaftlichen Grenzen unterliegt der Mensch deshalb, weil er kein Einzel-, sondern ein Gemeinschaftswesen (*animal sociale*) ist. Die Handlungsfreiheit eines Menschen endet genau dort, wo die seines Mitmenschen anfängt. Dies hat besonders Johann Gottlieb Fichte in seiner Rechtslehre expliziert: „Ich muß das freie Wesen außer mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d. h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken.“⁷⁵² Diesen Satz kann man als Dreh- und Angelpunkt moderner Rechtsstaaten begreifen; er gibt das Maß vor, an dem sich politische und gesellschaftliche Freiheit orientieren muss.

Die Grenzen der Freiheit kann man jedoch gleichzeitig als Bedingungen der Freiheit auffassen. Dies lässt sich wiederum an den beiden Beispielen Körperlichkeit und Rechtsordnung illustrieren. Der Körper setzt dem Menschen zwar natürliche Grenzen, aber andererseits ermöglicht er ihm erst das Leben und Handeln in dieser Welt. Mit dem Körper kann der Mensch nicht alles machen, ohne den Körper aber nichts. Vergleichbares gilt auch für die Rechtsordnung in Gemeinwesen. Einerseits schränken Gesetze die Handlungsfreiheit eines Menschen ein, andererseits schützen sie ihn aber vor Übergriffen durch andere Menschen. Sind diese Gesetze Ausdruck praktischer Vernunft, dann sind sie nicht nur legitim, sondern unabkömmlich für das menschliche Zusammenleben. Erst durch diese Spielregeln wird reale Freiheit erfahrbar.⁷⁵³ Menschliche Freiheit ist demnach nur als bedingte vorstellbar, sie ist an eine Vielzahl von Voraussetzungen geknüpft. „Handlungsfreiheit impliziert neben materiellen (Eigentum, Grundversorgung an äußeren Gütern) und persönlichen

⁷⁵¹ Daher unterscheidet z. B. Kant zwischen Freiheit und Willkür (vgl. PIEPER: Grenzen der Freiheit). Ähnlich auch SCHELLING: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, S. 99.

⁷⁵² FICHTE: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, S. 52. – Zu Fichtes Rechtslehre vgl. weiterführend MERLE: Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts; KAHLO, WOLFF, ZACZYK: Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis.

⁷⁵³ Vgl. KRINGS: System und Freiheit, S. 68: „Reale Freiheiten sind jene geschichtlich bedingten, praktisch-politischen Regeln des guten menschlichen Lebens und Zusammenlebens, die durch die regelsetzende, ordnungsbegründende und gesetzgebende praktische Freiheit begründet sind.“

(Gesundheit, körperliche Bewegungsfähigkeit) Voraussetzungen vor allem politische und rechtliche Freiheit.“⁷⁵⁴

Da Handlungsfreiheit – wie soeben ausgeführt – eben nicht als Freiheit von allen Einschränkungen begriffen werden kann, stellt sich die Frage, wo denn nun die Grenzlinie zwischen Freiheit und Zwang verläuft. Eberhard Schockenhoff versucht dieses Problem zu lösen, indem er eine Untergrenze der Freiheit definiert:

„Der Mensch muss wenigstens über einige Möglichkeiten des Handelns verfügen, um für moralische Überlegungen ansprechbar zu sein. [...] Ein Mindestmaß an Handlungsfreiheit ist daher die Voraussetzung jeder Ethik. Umgekehrt bedeutet maximale Handlungsfreiheit jedoch nicht, dass jemand, dem mehr Möglichkeiten als einem anderen offenstehen, deswegen in jeder Hinsicht freier wäre. Handlungsfreiheit ist nur eine notwendige, nicht aber eine hinreichende Bedingung dafür, dass ein Mensch tatsächlich frei ist. Die Möglichkeit, wenigstens zwischen einigen Handlungsalternativen wählen zu können, markiert die Untergrenze der Freiheit, ohne dass sich ihr eigentlicher Sinn darin erschöpft. Unabhängig davon, ob jemand über einen weiteren oder engeren Handlungsspielraum verfügt, weisen seine Möglichkeiten über sich hinaus. Denn es kommt darauf an, wozu er sie einsetzt und welchen Stellenwert sie im Ganzen seiner Lebensführung gewinnen.“⁷⁵⁵

Dieses Zitat ist gleich in dreifacher Hinsicht aufschlussreich. Zum einen macht es deutlich, dass Handlungsfreiheit mit Wahlfreiheit einhergeht. Erst wenn einem Menschen mehrere Handlungsoptionen offen stehen, wenn er sich also zwischen Gut und Böse entscheiden kann, verfügt er über Handlungsfreiheit.⁷⁵⁶ Allerdings hat Schockenhoff bei der Festlegung dieser Untergrenze einen Sonderfall der Wahlfreiheit noch nicht ausreichend bedacht. Was, wenn einem Menschen zwar mehrere Handlungsmöglichkeiten offen stehen, keine aber gut ist? Wie kann man in solchen Dilemmasituationen noch moralisch handeln? Verfügt ein Mensch in dieser Lage wirklich über Handlungsfreiheit? Mit diesen Fragen, die gerade auch für die Diskussion von IM-Fällen von zentraler Bedeutung sind, werden wir uns daher noch in einem späteren Kapitel zu beschäftigen haben.⁷⁵⁷ Als zweiten Punkt kann man dem Schockenhoff-Zitat entnehmen, dass Handlungsfreiheit die Grundbedingung von

⁷⁵⁴ SCHOCKENHOFF: Theologie der Freiheit, S. 107f.

⁷⁵⁵ Ebd., 109f.

⁷⁵⁶ Daher verortet Kant auch den Ursprung des Bösen in der menschlichen Freiheit: „Was der Mensch im moralischen Sinne ist, oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst machen, oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moralisch gut noch böse sein.“ (KANT: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 694.) – Vgl. hierzu auch Kap. 5.2.3.1.

⁷⁵⁷ Vgl. Kap. 5.3.3.

Ethik ist. Nur wenn ein Mensch mehr als eine Handlungsoption hat, wenn er also über Wahlmöglichkeiten verfügt, ist sein Verhalten moralisch von Belang. Für sein Handeln kann man also nur dann zur Rechenschaft gezogen werden, wenn man auch anders hätte handeln können. Dies verweist auf den ethischen Grundsatz, dass Sollen Können voraussetzt.⁷⁵⁸

Drittens unterstreicht Schockenhoff, dass die Wahl zwischen mehreren Handlungsalternativen zwar die Mindestvoraussetzung, aber keinesfalls der tiefere Sinn menschlicher Freiheit ist. „Handlungsfreiheit ist nur eine notwendige, nicht aber eine hinreichende Bedingung dafür, dass ein Mensch tatsächlich frei ist.“ Freiheit ist also mehr als die Abwesenheit von äußeren Hemmnissen. Handlungsfreiheit ist zwar unverzichtbar, aber zu einem wahrhaft freien Menschen wird nur derjenige, der die Freiheit verinnerlicht und zu einem Leitprinzip seiner Lebensführung gemacht hat. Daher ist es ein Irrtum zu glauben, dass ein Mensch umso freier wäre, je größer sein Handlungsspielraum ist. Diese Gleichung geht deshalb nicht auf, weil der eigentliche Kern der menschlichen Freiheit nicht in ihrer externen, sondern ihrer internen Ausprägung liegt. Dieser Innenseite der Freiheit wollen wir uns in den nächsten zwei Unterkapiteln widmen.

5.3.1.2 Willensfreiheit

Der Handlungsfreiheit (*libertas agendi*) als Wesensmerkmal äußerer Freiheit steht die Willensfreiheit (*libertas volendi*) als Ausdruck innerer Freiheit gegenüber. Ein Mensch verfügt dann über einen freien Willen, wenn er ihn selbst und eigenständig bestimmen kann.⁷⁵⁹ Erinnerung sei an Harry Frankfurt's These, derzufolge der Schlüssel der menschlichen Willensfreiheit in der Fähigkeit zur Ausbildung von Wünschen zweiter Ordnung liegt: „A person's will is free only if he is free to have the will he

⁷⁵⁸ Mit dem Wechselverhältnis von Freiheit und Verantwortung werden wir uns in Kap. 5.3.2 noch näher beschäftigen.

⁷⁵⁹ Vgl. Kap. 5.2.2. – Ob der Mensch wirklich ein Wesen ist, das sein Wollen wollen kann – wie es eine zentrale These dieser Arbeit besagt –, wird aufgrund der jüngsten Forschungsergebnisse in den Neurowissenschaften wieder stark in Frage gestellt. Kritiker aus diesen Reihen zweifeln an der Willensfreiheit des Menschen und halten deterministische Modelle für plausibler (als Einstieg in diese Diskussionen vgl. FINK: Freier Wille – frommer Wunsch? und HABERMAS: Freiheit und Determinismus). Die entsprechenden Debatten werden heutzutage meist unter der Überschrift „Kompatibilismus vs. Inkompatibilismus“ geführt. Während die Kompatibilisten Determinismus und freien Willen für vereinbar halten, bezweifeln dies die Inkompatibilisten (vgl. hierzu einleitend KEIL: Willensfreiheit, S. 50-117).

wants.”⁷⁶⁰ Ähnlich wie bei der Handlungsfreiheit, sollte man aber auch bei der Willensfreiheit nicht den Fehler begehen und sie als Unabhängigkeit von allen äußeren Einflüssen missverstehen:

„Keineswegs erfordert die Fähigkeit des Menschen, ein bewusstes Leben zu führen und das eigene Handeln frei und verantwortlich zu bestimmen, dass dieser in jedem Augenblick seiner Existenz vollkommen frei von den Einflüssen seiner Strebungen und Neigungen oder den Folgen früherer Entscheidungen handeln könnte. Vielmehr ist der Spielraum menschlichen Handelns immer schon durch angeborene oder erworbene Charakterzüge sowie durch spontan auftretende Affekte eingeschränkt, ohne dass sein Handeln dadurch unfrei würde. Es ist daher vollkommen ausreichend, wenn wir in unseren Willensentschlüssen partiell frei sind. [...] Gefordert ist nicht eine gänzlich unbeeinflusste, gegen alle Einflussfaktoren imprägnierte Entscheidungsfähigkeit des Willens, sondern die Möglichkeit der ungehinderten Willensbildung, die vom Handelnden selbst im Wissen um die vielfachen Bedingtheiten seiner Wahl gesteuert wird.”⁷⁶¹

Bereits im Rahmen unserer Willensanalyse haben wir darauf hingewiesen, dass sich Willensfreiheit und ein bestimmter Grad an Determination durchaus zusammen denken lassen. Autonomie steht nicht in einem prinzipiellen Widerspruch zur Heteronomie, im Gegenteil: ohne die Beeinflussung von außen wäre die Selbstbestimmung letztlich nicht vorstellbar.⁷⁶² Dennoch drängt sich erneut die Frage auf, wie weit die Fremdbestimmung gehen darf, ohne dass man von einer Nötigung des Willens sprechen muss – oder anders formuliert: Was sind die Mindestvoraussetzungen für Willensfreiheit? Allgemein kann man sagen, dass eine Person solange willensfrei ist, wie sie „den sozio-kulturellen und seelischen Bestimmungsmomen-

⁷⁶⁰ FRANKFURT: Freedom of the Will and the Concept of a Person, S. 18. – Zu Frankfurt vgl. auch Kap. 5.2.2.

⁷⁶¹ SCHOCKENHOFF: Theologie der Freiheit, S. 113. – Vgl. auch DERS.: Wie gewiss ist das Gewissen?, S. 146: „Freiheit [meint] nicht eine von empirischen Einflüssen unerreichbare Insel inmitten allgemeiner Fremdbestimmung, sondern die Fähigkeit [...], das Wechselspiel unterschiedlicher Determinanten zu beherrschen.“

⁷⁶² Vgl. Kap. 5.2.4.2. – Für den Wegbereiter des modernen Autonomieverständnisses – Immanuel Kant – vereint sich im Begriff Autonomie „Gesetz und Unbedingtheit des Willens. Eben in der Bestimmung durch sich selbst als vernünftigen Willen, d. h. der Bindung seiner Maximen an die Form der Vernunft (das Kriterium möglicher Allgemeingültigkeit) besteht seine Freiheit“. (PRÖPPER: Freiheit, S. 411). Zu Kants Freiheitsbegriff vgl. auch Kap. 5.2.1f. und TAYLOR: Kant's theory of freedom. – Auch wenn eine ausführlichere Darstellung an dieser Stelle nicht möglich ist, sei zumindest darauf verwiesen, dass sich neben Kant und Hegel auch noch Schelling als weiterer Gesprächspartner für ein solches Autonomie- bzw. Freiheitsverständnis anböte: „Die wahre Freiheit ist im Einklang mit einer heiligen Notwendigkeit, dergleichen wir in der wesentlichen Erkenntnis empfinden, da Geist und Herz, nur durch ihr eignes Gesetz gebunden, freiwillig bejahen, was notwendig ist.“ (SCHELLING: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, S. 110). Vertiefenswert wäre auch Schellings Unterscheidung zwischen dem gebundenen Partikularwillen des Menschen und dem Universalwillen des Verstandes (vgl. ebd., S. 76ff.).

ten ihres Handelns nicht rein passiv ausgeliefert bleibt, sondern sich von ihnen wenigstens teilweise distanzieren kann“⁷⁶³.

Diese Minimalforderung lässt sich konkretisieren, indem man Situationen benennt, in denen der handelnden Person selbst diese teilweise Distanzierung nicht mehr gelingt. Vor allem müsste man hier auf schwere psychische Störungen oder chronische Depressionen verweisen, die einen Menschen erheblich bei seiner Willensbildung behindern und ihn zum Teil sogar seiner Willensfreiheit berauben. Bei all diesen Fällen handelt es sich im Grunde um eine pathologische Willensschwäche;⁷⁶⁴ der unter diesen psychischen Krankheiten leidende Mensch ist nicht mehr – oder nur begrenzt – dazu imstande, seine Wünsche, Triebe und Neigungen mittels der Vernunft zu lenken.

Dies wiederum wirkt sich darauf aus, wie weit man einen Täter für sein Handeln verantwortlich machen kann. Die deutsche Rechtsprechung kennt zum Beispiel die „Schuldunfähigkeit wegen seelischer Störungen“. In § 20 des Strafgesetzbuches heißt es: „Ohne Schuld handelt, wer bei Begehung der Tat wegen einer krankhaften seelischen Störung, wegen einer tiefgreifenden Bewußtseinsstörung oder wegen Schwachsinnns oder einer schweren anderen seelischen Abartigkeit unfähig ist, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln.“ Sowohl für die rechtliche als auch für die moralische Bewertung von IM-Fällen ist die Frage nach der Schuldunfähigkeit bzw. Schuldinderung aufgrund seelischer Störungen von großer Bedeutung. Sie zeigt, dass nicht nur die Handlungs-, sondern auch die Willensfreiheit eines Menschen massiv eingeschränkt sein kann. Dies wird bei der Diskussion des Problems der Verantwortung mitzubedenken sein.⁷⁶⁵ Bevor wir uns aber intensiver mit diesen Fragen beschäftigen, muss noch auf die dritte Dimension von Freiheit eingegangen werden.

5.3.1.3 Wesensfreiheit

Einige Freiheitstypologien belassen es bei einer Gegenüberstellung von Handlungs- und Willensfreiheit und sehen darin eine erschöpfende Darstellung der Differenz von externer und interner Freiheit. In dieser Arbeit wird jedoch dafür plädiert, dass

⁷⁶³ SCHOCKENHOFF: Theologie der Freiheit, S. 114.

⁷⁶⁴ Zum Begriff „Willensschwäche“ vgl. Kap. 5.2.3.

⁷⁶⁵ Vgl. Kap. 5.3.2.1.

man erst zu einem vollen Verständnis der Freiheit gelangt, wenn man sie noch um eine dritte Dimension erweitert. Hierbei handelt es sich um eine Form von Freiheit, „die den einzelnen Wahlakten als ermöglichende Grundschicht vorausliegt“, in der philosophischen und theologischen Tradition wird sie wahlweise als „Wesens- oder Seinsfreiheit, als Grundfreiheit, sowie als transzendente oder authentische Freiheit bezeichnet“⁷⁶⁶. Was all diese Ansätze miteinander verbindet, versucht Eberhard Schockenhoff mit folgenden Worten zusammenzufassen:

„Das wollende Selbst kann nur als für seine konkreten Willensakte und Handlungen verantwortlich gedacht werden, wenn diese auf dem Boden einer transzendentalen Selbstwahl erfolgen, die nicht mehr dezisionistischer Willkür, sondern einer vernünftigen Entschiedenheit für das Gute entspringt. [...] Von einer freien Handlung im strikten Sinne, die auf einer wohlwogenen Entscheidung beruht, lässt sich [...] erst dann sprechen, wenn diese als Teil einer bewussten Lebensführung unter dem Vorzeichen moralischer Ideale interpretierbar ist, durch deren Anerkennung sich die freie Entschiedenheit für das Gute verwirklicht.“⁷⁶⁷

Diese Charakterisierung der Wesens- bzw. transzendentalen Freiheit bedarf einer kurzen Erläuterung. Sowohl bei der Handlungs- als auch der Willensfreiheit sind wir auf ein scheinbares Paradox gestoßen. Einerseits ist der Mensch in seinen Möglichkeiten von außen beeinflusst, andererseits scheint er dennoch über die Fähigkeit zu verfügen, seinen Willen und sein Handeln selbst bestimmen zu können. Diesen Widerspruch von Determinismus und Indeterminismus versucht die Lehre von der Wesensfreiheit aufzulösen. Wie Schockenhoff deutlich macht, liegt der wahre Sinn der Freiheit nicht in einer „dezisionistischen Willkür“, sondern in einer selbstbestimmten Lebensführung, die auf das Gute ausgerichtet ist.

Damit nimmt er eine doppelte Abgrenzung vor. Zum einen gegenüber dem Determinismus, da er daran festhält, dass sich Freiheit trotz Notwendigkeit denken lässt.⁷⁶⁸ „Frei sein heißt, innerhalb eines durchgängig determinierten Systems (z. B. Natur, Familie, Gesellschaft) sich zu eben diesem System ins Verhältnis zu set-

⁷⁶⁶ SCHOCKENHOFF: *Theologie der Freiheit*, S. 128. – Ein bekannter Repräsentant eines solchen dreidimensionalen Freiheitsverständnisses ist beispielsweise Kant, der neben einer praktischen inneren und einer praktischen äußeren auch eine transzendente Freiheit kennt (vgl. WILDFEUER: *Freiheit*, S. 359).

⁷⁶⁷ SCHOCKENHOFF: *Theologie der Freiheit*, S. 129.

⁷⁶⁸ Vgl. in diesem Zusammenhang auch Kants Unterscheidung zwischen einer „Kausalität aus Natur“ und einer „Kausalität aus Freiheit“, die er in der *Kritik der reinen Vernunft* entfaltet (vgl. KANT: *Kritik der reinen Vernunft*, A532/B560ff., S. 620ff.).

zen.⁷⁶⁹ Den Menschen zeichnet aus, dass er nicht einfach in eine Kette von Kausalitäten eingereiht ist, sondern das Vermögen besitzt „einen Zustand von selbst anzufangen“⁷⁷⁰. Genau genommen liegt die Pointe dieses Ansatzes darin, dass Freiheit nicht trotz, sondern gerade wegen der Notwendigkeit für möglich gehalten wird. Ohne diesen „Widerstand der Freiheit“⁷⁷¹ verlöre die Rede von der Freiheit ihren Sinn.⁷⁷² Wäre der Mensch nicht in ein Netz von Abhängigkeiten und Notwendigkeiten verstrickt, würde er die Freiheit vermutlich nicht als eine sein ganzes Wesen betreffende Herausforderung erleben. Der „Schwindel der Freiheit“⁷⁷³ packt ihn gerade deshalb, weil er im Akt der Freiheit spürt, dass er aus der Kette der Kausalität herustritt. Doch erst durch diesen Schritt, durch den Gebrauch der Freiheit, wird er sich seiner Freiheit – und damit sich selbst – wirklich gewahr.⁷⁷⁴

Ein solches transzendentes Freiheitsverständnis setzt sich zum anderen aber auch vom Indeterminismus ab. Denn die selbstbestimmte Lebensführung des Menschen entspringt eben keiner bloßen Willkür, sondern ist an das Vernünftige und Gute zurückgebunden.⁷⁷⁵ Erst durch diese freiwillige Selbstbindung des Willens an die Vernunft erlangt der Mensch wahre Autonomie.⁷⁷⁶ Die beiden genannten Abgrenzungen der Wesens- bzw. transzendentalen Freiheit lassen sich an folgendem Auszug aus einem Gedicht Dietrich Bonhoeffers verdeutlichen: „Nicht das Beliebige, sondern das Rechte tun und wagen, / nicht im Möglichen schweben, das Wirkliche tapfer ergreifen, / nicht in der Flucht der Gedanken, allein in der Tat ist die Freiheit.“⁷⁷⁷ In diesen Zeilen wird zum einen deutlich, dass das Wesen der Freiheit nicht

⁷⁶⁹ KRINGS: System und Freiheit, S. 107. – Ähnlich auch Charles Taylor: „[F]reie Tätigkeit gründet in dem Akzeptieren der uns bestimmenden Situation.“ (TAYLOR: Hegel, S. 739.)

⁷⁷⁰ KANT: Kritik der reinen Vernunft, A533/B561, S. 621. – Vgl. auch weiterführend SCHÖNECKER: Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit.

⁷⁷¹ Vgl. BONGARDT: Der Widerstand der Freiheit.

⁷⁷² So auch Hans Jonas: „Die Abschneidung vom Reich der Notwendigkeit entzieht der Freiheit ihren Gegenstand, sie wird ohne ihn genau so nichtig wie Kraft ohne Widerstand.“ (JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 364.)

⁷⁷³ KIERKEGAARD: Der Begriff Angst, S. 64.

⁷⁷⁴ So auch Bernhard Welte: „Nur Freiheit gebrauchend, kann ich der Freiheit gewiß werden.“ (Zit. nach SCHOCKENHOFF: Theologie der Freiheit, S. 156.) – Vgl. auch KRINGS: System und Freiheit, S. 62: „Demnach ist transzendente Freiheit als der unbedingte Entschluß von Freiheit für Freiheit zu bestimmen.“

⁷⁷⁵ Vgl. auch KRINGS: System und Freiheit, S. 110: „Die Notwendigkeit wird nicht als ein unabänderliches Faktum bejaht. Ihre Faktizität ist vielmehr reflektiert und aufgehoben in einer Handlung der Vernunft, deren Struktur – Distanzierung, Differenzierung, Affirmation – die Faktizität der Notwendigkeit auflöst.“

⁷⁷⁶ Zu diesem von Kant – und auch Thomas – inspirierten Autonomieverständnis vgl. Kap. 5.2.1.

⁷⁷⁷ BONHOEFFER: Widerstand und Ergebung, S. 197. – Ähnliches kann man bei Schelling finden, der sich wiederum auf Fichte stützt: „Aber eben jene innere Notwendigkeit ist selber die Freiheit; das

im Offenhalten, sondern im Ergreifen von Möglichkeiten besteht, „allein in der Tat ist die Freiheit“. Dieses Tun ist jedoch – zweitens – keineswegs beliebig, sondern wurzelt in der Vernunft und zielt auf das Rechte und Gute.

Man kann dieses Freiheitsverständnis vielleicht auch auf die in der politischen und Moralphilosophie gängige Unterscheidung von negativer und positiver Freiheit beziehen.⁷⁷⁸ Während Anhänger eines negativen Freiheitskonzeptes vor allem danach fragen, wovon ein Mensch frei ist, richten die Vertreter einer positiven Freiheitstheorie ihr Augenmerk darauf, wozu ein Mensch frei ist.⁷⁷⁹ Negative Freiheit lässt sich als Abwesenheit von Fremdbestimmung, positive Freiheit hingegen als Fähigkeit zur Selbstbestimmung, charakterisieren.⁷⁸⁰ Dieser positive Aspekt von Freiheit tritt bei der Wesensfreiheit besonders deutlich hervor.⁷⁸¹ Ihr geht es nicht primär darum, wie der Freiheitsraum eines Menschen genau abgegrenzt ist, sondern wie der Mensch den ihm gegebenen Freiraum nutzt.

Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigne Tat.“ (SCHELLING: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, S. 102.)

⁷⁷⁸ Diese Unterscheidung geht vor allem auf Isaiah Berlins Aufsatz „Two concepts of liberty“ zurück (vgl. BERLIN: Two concepts of liberty). – Vgl. hierzu auch TAYLOR: Der Irrtum der negativen Freiheit und WILDFEUER: Freiheit.

⁷⁷⁹ Bereits bei Friedrich Nietzsche treffen wir auf die Unterscheidung zwischen „Freiheit wovon“ und „Freiheit wozu“. So legt er seinem Zarathustra folgende Worte in den Mund: „Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht, daß du einem Joche entronnen bist. Bist du ein solcher, der einem Joche entrinnen durfte? Es gibt manchen, der seinen letzten Wert wegwarf, als er seine Dienstbarkeit wegwarf. Frei wovon? Was schießt das Zarathustra? Hell aber soll mir dein Auge künden: frei wozu?“ (NIETZSCHE: Werke in drei Bänden. Bd. 2, S. 326.) Bei Nietzsche verkehrt sich aber die gestalterische Freiheit des Menschen zu einem übersteigerten Freiheitspathos, zu einem „Willen zur Macht“ (vgl. DERS.: Der Wille zur Macht). – Zu einer theologischen Auseinandersetzung mit Nietzsche vgl. STRIET: Das Ich im Sturz der Realität.

⁷⁸⁰ So auch SCHOCKENHOFF: Theologie der Freiheit, S. 107.

⁷⁸¹ Mit dieser engen Verknüpfung von Wesens- und positiver Freiheit hebe ich mich von Schockenhoff ab, der die Wesensfreiheit als dritte Form neben der negativen und positiven Freiheit zu begreifen scheint: „Wenn Freiheit negativ als Abwesenheit von völliger Fremdbestimmung und positiv als Fähigkeit zur Selbstbestimmung definiert werden kann, so muss zum Erweis ihrer Wirklichkeit noch ein drittes Element hinzutreten: der Gebrauch dieser Fähigkeit durch den Menschen.“ (SCHOCKENHOFF: Theologie der Freiheit, S. 156.) Aus meiner Sicht kann man negative Freiheit nicht mit Handlungsfreiheit, positive Freiheit nicht mit Willensfreiheit und Wesens- bzw. transzendente Freiheit nicht mit einer dritten Form neben negativer und positiver Freiheit gleichsetzen. Eher verstehe ich die Unterteilung in negative und positive Freiheit so, dass sie auf allen Ebenen der Freiheit – Handeln, Wille, Wesen – anzutreffen ist. Bei allen drei Dimensionen der Freiheit kommt es letztlich auf den Gebrauch der Freiheit an; auch wenn dieses Moment bei der Wesensfreiheit besonders deutlich hervortritt, kann man es nicht allein auf diese „Grundschicht“ der Freiheit beschränken. – Dass sich negative und positive Freiheit sowohl auf die externe als auch die interne Dimension von Freiheit beziehen, macht auch Armin Wildfeuer deutlich (vgl. WILDFEUER: Freiheit).

Aus dieser kurzen Skizze der Idee der Wesens- bzw. transzendentalen Freiheit⁷⁸² sollte hervorgehen, dass sie einen Mittelweg zwischen Determinismus und Indeterminismus eröffnet und letztlich die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln bewahrt. Würde man nämlich den Determinismus konsequent zu Ende denken, könnte man den Menschen nicht für sein Verhalten zur Rechenschaft ziehen, da er selbst nur „Sklave seiner Leidenschaften“⁷⁸³ wäre. Umgekehrt gliche die menschliche Willensentscheidung – würde man den Indeterminismus zugrunde legen – dem „Ziehen eines Loses im Lotteriespiel“⁷⁸⁴, auch dadurch käme die menschliche Verantwortlichkeit letztlich zu Fall.⁷⁸⁵ Deshalb hat Schockenhoff seine oben zitierte Umschreibung der Wesensfreiheit mit dem Satz eingeleitet, dass das „wollende Selbst [...] nur als für seine konkreten Willensakte und Handlungen verantwortlich gedacht werden [kann], wenn diese auf dem Boden einer transzendentalen Selbstwahl erfolgen“⁷⁸⁶.

Das Stichwort „Selbstwahl“ verweist aber noch auf einen weiteren wichtigen Aspekt der Wesensfreiheit. Es deutet an, dass sich Freiheit nicht in einzelnen Willensakten oder Handlungen erschöpft, sondern ihr ganzes Potenzial erst dann entfaltet, wenn sie sich in einer „bewussten Lebensführung“ – eben im Selbst-Sein eines Menschen – niederschlägt. Mit dieser Wesensfreiheit ist der Mensch jedoch nicht von Geburt an ausgestattet, sondern muss sie sich im Verlaufe seines Lebens erst aneignen. „Weil Menschen zur Freiheit bestimmt, aber nicht von Natur aus schon frei sind“⁷⁸⁷, kann man Freiheit als Gabe und Aufgabe zugleich begreifen. Der Mensch ist dazu aufgerufen, seinen Raum der Freiheit zu gestalten und auszudehnen; erst dann gelangt er zu einer wirklichen Selbstbestimmung und wird seiner Berufung zur Freiheit gerecht.⁷⁸⁸ Insofern lässt sich Wesensfreiheit auch als „Ziel personaler Selbstwerdung“⁷⁸⁹ beschreiben.

⁷⁸² Eine ausführlichere Darstellung findet sich bei PRÖPPER: Freiheit und SCHOCKENHOFF: Theologie der Freiheit, S. 128-157.

⁷⁸³ Zu dieser Anspielung auf David Hume vgl. Kap. 5.2.2.

⁷⁸⁴ SCHOCKENHOFF: Theologie der Freiheit, S. 128.

⁷⁸⁵ So auch Böckle: FUNDAMENTALMORAL, S. 46f.

⁷⁸⁶ SCHOCKENHOFF: Theologie der Freiheit, S. 129.

⁷⁸⁷ PRÖPPER: Freiheit, S. 420.

⁷⁸⁸ Vgl. Gal 5,13.

⁷⁸⁹ SCHOCKENHOFF: Theologie der Freiheit, S. 151.

Ehe wir aber diesem Gedanken weiter nachgehen,⁷⁹⁰ wollen wir die drei genannten Freiheitsdimensionen nochmals gemeinsam in den Blick nehmen. Hierzu legt sich folgendes Schaubild nahe:⁷⁹¹

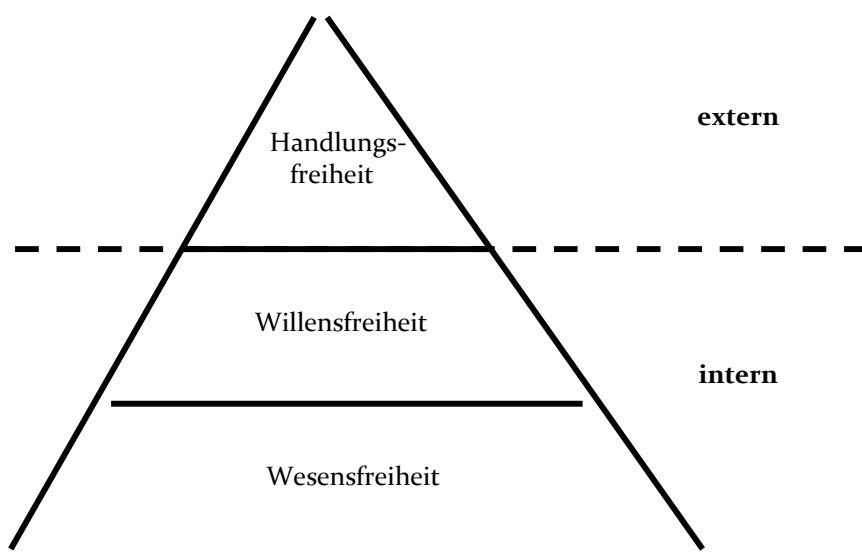


Abbildung 15: Das „Eisberg“-Modell der Freiheit

Freiheit lässt sich in eine Außen- und Innenseite unterteilen. Die Handlungsfreiheit, also die Möglichkeit, auch wirklich umsetzen zu können, was man will, bildet die externe Dimension von Freiheit. Wenn ein Mensch nicht über Handlungsfreiheit verfügt, wenn er also in seinem Handeln blockiert wird, heißt das jedoch noch nicht, dass er völlig unfrei ist. Dies kann man am Beispiel eines Gefangenen und seines Peinigers illustrieren. Zweifelsohne ist der Handlungsspielraum eines Gefangenen sehr begrenzt, womöglich liegt er sogar in Ketten, so dass er nicht einmal über Bewegungsfreiheit verfügt. In seinem Inneren kann er dennoch ein sehr freier Mensch sein, da sein Wille und sein ganzes Wesen frei sind. Unter Umständen ist er

⁷⁹⁰ Vgl. vor allem Kap. 5.3.2.2 und 6.2.

⁷⁹¹ Die Parallelen dieses Schaubilds zum in Kap. 5.1.1 entwickelten Schaubild der drei Dimensionen des menschlichen Handelns sind natürlich nicht ganz unbeabsichtigt, auch wenn man einen Vergleich nicht überstrapazieren sollte. Die entscheidende Gemeinsamkeit besteht darin, dass sowohl Handeln als auch Freiheit eine Innen- und Außenseite aufweisen. Der Kern menschlichen Handelns und menschlicher Freiheit liegt gerade nicht in der externen, sondern in der internen Dimension, also im Wesen, in der Persönlichkeit bzw. der Identität eines Menschen. Diese Innenseite ist allerdings eher verborgen, sie ist nicht sofort sichtbar; daher ist es durchaus angebracht, das Dreiecksmodell mit einem Eisberg zu vergleichen, bei dem das Wesentliche unter der Wasseroberfläche liegt.

damit sogar freier als sein Peiniger, der sich zwar frei bewegen kann, innerlich aber noch nicht zu wahrer Freiheit gereift ist.⁷⁹²

Das Herzstück der Freiheit liegt also in ihrer internen Dimension, sie ist der eigentliche Ausdruck von Freiheit. Zu dieser Innenseite zählt zum einen ein freier Wille, der zwar von äußeren und inneren Faktoren – also sozialen Prägungen und natürlichen Dispositionen – mitbestimmt, aber eben nicht völlig determiniert wird; es sei denn, es liegen so schwere geistige Störungen vor, dass ein Mensch nicht mehr dazu imstande ist, seinen Willen eigenständig zu bestimmen. Die eigentliche Grund- bzw. Tiefenschicht der Freiheit bildet allerdings die Wesensfreiheit. Erst wenn ein Mensch zu einer selbstbestimmten Persönlichkeit gereift ist und „ganz das ist, was er seinem Wesen nach sein soll“⁷⁹³, kann man ihn als wirklich frei bezeichnen. Freiheit drückt sich also nicht nur in isolierten freien Handlungen oder Willensentscheidungen aus, sondern spiegelt sich in einer bewussten Lebensführung und einer starken moralischen Identität wider.⁷⁹⁴

Man sollte allerdings das Schaubild nicht so verstehen, dass die drei Dimensionen der Freiheit voneinander getrennt sind. Vielmehr ist es so zu deuten, dass erst alle drei zusammengenommen ein vollständiges Bild ergeben. So sieht es auch Eberhard Schockenhoff:

„Die Unterscheidung von Handlungsfreiheit, Willensfreiheit und der Freiheit zum eigenen Selbstsein bezeichnet keine distinkten Stufen, die im Sinne eines zeitlichen Nacheinanders auseinander hervorgehen. Gedacht ist vielmehr an ein strukturelles Wachstum, durch das ein Mensch der unterschiedlichen Bedeutungsaspekte seiner Freiheit innewird. Nur wer das Vermögen zur Freiheit nicht brachliegen lässt, sondern sich ihrer in jeder Lebensphase neu vergewissert, kann von sich behaupten, frei zu sein.“⁷⁹⁵

⁷⁹² Bei diesem Beispiel handelt es sich keineswegs nur um ein Gedankenexperiment. Verwiesen sei z. B. auf das Schicksal von Dietrich Bonhoeffer und Maximilian Kolbe, das stellvertretend für zahllose weitere steht.

⁷⁹³ Romano Guardini, zit. nach SCHOCKENHOFF: *Theologie der Freiheit*, S. 129. – Ganz ähnlich auch Schelling: „[...] denn frei ist, was nur den Gesetzen seines eignen Wesens gemäß handelt und von nichts anderem weder in noch außer ihm bestimmt ist.“ (SCHELLING: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 101.)

⁷⁹⁴ Dieser Gedanke wird in Kap. 6.2 weiter entfaltet.

⁷⁹⁵ SCHOCKENHOFF: *Theologie der Freiheit*, S. 156f.

5.3.2 Freiheit und Verantwortung

5.3.2.1 Verantwortung aus Freiheit

Bei allen drei Dimensionen der Freiheit haben wir gesehen, dass die Verantwortlichkeit eines Menschen für sein Handeln erst dann gegeben ist, wenn er auch wirklich frei ist. Nur wenn ein Mensch auch anders hätte handeln können und seine Handlung einem freien Willensakt entsprungen ist, kann man ihn für seine Taten voll zur Rechenschaft ziehen. Von einer Person kann man also nur dann verlangen, moralisch zu handeln, wenn sie dazu die Möglichkeit hat. Kurz gesagt: Sollen setzt Können voraus bzw. Unmögliches ist nicht verpflichtend.

Dieses Prinzip zählt seit jeher zum Repertoire der Ethik und Rechtsprechung. Im römischen Recht wurde beispielsweise der Grundsatz „*ultra posse nemo obligatur*“ angewendet,⁷⁹⁶ der im deutschen Strafrecht in Form der Rechtfertigungs- und Entschuldigungsgründe seinen Widerhall findet.⁷⁹⁷ Ob und wie sehr eine Person schuldig ist, hängt maßgeblich von ihrem Handlungsspielraum ab. Hatte sie keine andere Wahl, weil sie aus Notwehr handelte, wird man sie von jeglicher Schuld freisprechen müssen.⁷⁹⁸ War die handelnde Person aufgrund seelischer Störungen vermindert schuldfähig,⁷⁹⁹ fällt das Strafmaß entsprechend milder aus. Diese Einschränkungen der Verantwortlichkeit für das Handeln spielen auch bei der ethischen Bewertung von IM-Fällen eine große Rolle. Da Schuld aus Freiheit resultiert, wird man in jedem Einzelfall genau prüfen müssen, ob der inoffizielle Mitarbeiter bei seinen Handlungen und Willensakten auch tatsächlich frei war. Lothar Fritze expliziert noch genauer, welche Aspekte man bei diesem Prüfverfahren berücksichtigen muss:

„Zur Schuldfähigkeit gehört (neben geistiger Zurechnungsfähigkeit) erstens, daß der Betreffende das normwidrige Verhalten hätte vermeiden können. Die Person muß also in einer Wahlsituation gestanden haben, in der sie eine bewußte und zwanglose Entscheidung fällte. Dazu gehört Informiertheit. Selbst dann aber, wenn eine andere Entscheidung hätte getroffen werden können, das heißt der Handelnde etwas dafür kann, daß er so gehandelt

⁷⁹⁶ Auch Kant zitiert diesen lateinischen Rechtssatz (vgl. KANT: Zum ewigen Frieden, S. 36). Vgl. zu diesem Themenkomplex auch TIMMERMANN: „Du kannst, denn Du sollst“ und „Sollen impliziert Können“ im Vergleich.

⁷⁹⁷ Vgl. hierzu Kap. 5.1.1.

⁷⁹⁸ Vgl. § 32 StGB.

⁷⁹⁹ Vgl. § 21 StGB.

hat, kann, zweitens, von moralischer Schuld nur gesprochen werden, wenn eine andere Entscheidung dem Betreffenden zuzumuten gewesen ist. Schließlich sollte, drittens, normwidriges Verhalten nur dann als moralisches Versagen vorgeworfen werden, wenn zu zeigen ist, daß ein normkonformes Handeln/Unterlassen nicht zur Verletzung anderer gleich- oder höherwertiger Normen geführt hätte. Hier handelt es sich um das Problem der sogenannten Pflichtenkollision.⁸⁰⁰

Ein bestimmtes Verhalten lässt sich also nur dann kritisieren, wenn eine bessere Handlungsoption gegeben und zumutbar war.⁸⁰¹ Ohne diese Grundvoraussetzungen ist die Rede von der Schuld sinnlos.⁸⁰²

5.3.2.2 Verantwortung für Freiheit

Insbesondere die Vorstellung der Wesensfreiheit hat uns aber noch auf einen zweiten Aspekt des Verhältnisses von Verantwortung und Freiheit aufmerksam gemacht. Der Mensch ist nicht nur verantwortlich aus Freiheit, sondern er trägt auch Verantwortung für seine Freiheit.⁸⁰³ Frei zu sein – oder besser: frei zu werden – ist eine Aufgabe, die jedem Menschen gestellt ist:

„In seiner Freiheit ist der Mensch sich selbst zur Aufgabe gestellt. Er muß sich frei entscheiden. Dieses »Müssen« besagt, daß die Freiheit zu seiner Definition gehört. [...] Der Mensch kann sich also gar nicht nicht entscheiden, denn das Sich-nicht-Entscheiden entspräche einem Sich-nicht-entscheiden-Wollen und damit schon einer Entschiedenheit der Freiheit. Die Notwendigkeit des Sich-entscheiden-Müssens ist kein Gegensatz zur Freiheit, sondern deren erklärte Wesenseigenschaft.“⁸⁰⁴

Franz Böckle macht in diesem Zitat auf ein Doppeltes aufmerksam. Zum einen stellt er heraus, dass Freiheit einen Menschen in die Pflicht nimmt. Es gehört zum Wesen des Menschen, seinen Raum der Freiheit zu gestalten. Zweitens betont Böckle, dass der Mensch dieser Aufgabe nicht entfliehen kann. Der Versuch, Entscheidungen aus dem Weg zu gehen, hätte nur zur Folge, dass man von den Vorgegebenheiten seines

⁸⁰⁰ FRITZE: Ethik des moralischen Urteilens, S. 858.

⁸⁰¹ Zum Aspekt der Zumutbarkeit vgl. auch ebd., S. 864f.

⁸⁰² Zur Problematik von Freiheit und Schuld bei IM-Fällen vgl. weiterführend Kap. 5.3.4.

⁸⁰³ Auch Thomas von Aquin wusste bereits, dass der Mensch Glückseligkeit ohne eigenes Zutun nicht erreichen kann (vgl. STh II-I, 5,7).

⁸⁰⁴ BÖCKLE: Fundamentalmoral, S. 46f.

Lebens bestimmt wird.⁸⁰⁵ Der Mensch kommt also nicht umhin, sich seiner Freiheit zu stellen.

Diese Aneignung der Freiheit ist deshalb so schwer, weil sie den Menschen in seinem ganzen Wesen betrifft und prinzipiell unabschließbar ist: „Sich seinen Willen anzueignen ist ein holpriger Prozeß mit Rückschlägen. Es gibt keine reibungslose Alchemie der Aneignung. Auch die ein für allemal erreichte Freiheit des Willens, auf der man sich für immer ausruhen könnte, gibt es nicht.“⁸⁰⁶ Der weite Raum, auf den die Füße des Menschen gestellt sind,⁸⁰⁷ ist also permanent Gefährdungen ausgesetzt, er droht immer wieder kleiner zu werden. Dies muss nicht nur damit zusammenhängen, dass dem Menschen von außen Grenzen gesteckt werden; ein verengter Freiheitsraum kann genau so gut das Resultat einer mangelhaften „Raumpflege“ sein. Der Mensch wird nicht nur eingeeengt, er engt sich auch selber ein, indem er die Ausgestaltung seines Spielraums vernachlässigt. In Freiheit zu bestehen heißt also ganz wesentlich auch auf Freiheit zu bestehen. Dass man diese „Raumpflege“ mit Nachdruck betreibt und den eigenen Freiheitsraum von überflüssigen oder selbst verschuldeten Barrieren reinigt, liegt in der Verantwortung des Menschen. Er sollte sich nicht mit einem Mindestmaß an Handlungs-, Willens- und Wesensfreiheit begnügen, sondern sich stets um die je größere Freiheit bemühen.⁸⁰⁸

5.3.3 *Das moralische Dilemma*

5.3.3.1 **Lösbare und unlösbare moralische Dilemmata**

Solche Bemühungen stoßen mitunter jedoch an unüberwindbare Grenzen. Es gibt Situationen, in denen Menschen mit zwei oder mehreren Pflichten konfrontiert werden, von denen sie aber nur einer nachkommen können. Solche Pflichtenkollisionen kann man als Dilemma bezeichnen; treffen zwei moralische Pflichten aufeinander

⁸⁰⁵ Hierauf macht auch Hermann Krings aufmerksam: „Der Anschein von Freiheit, den ein transzendentes Nichthandeln zu erzeugen vermag [...], ist um so schwieriger aufrechtzuerhalten, als diese Verweigerung die Möglichkeit raubt, sich zu den faktischen Bestimmungsfaktoren überhaupt in ein Verhältnis zu setzen. Damit wird deren Bestimmungsmacht absolut, und der Handelnde fällt zurück in ein naturales oder soziales Determinationsverhältnis.“ (KRINGS: System und Freiheit, S. 109.)

⁸⁰⁶ BIERI: Das Handwerk der Freiheit, S. 415.

⁸⁰⁷ Vgl. Ps 31,9.

⁸⁰⁸ Thomas von Aquin spricht in diesem Zusammenhang von der *confirmatio in bono* (vgl. SCHOCKENHOFF: Theologie der Freiheit, S. 134).

ander, spricht man von einem moralischen Dilemma.⁸⁰⁹ Da es in einer solch aporetischen Konstellation in der Regel um zwei unvereinbare Handlungen geht, betrifft das moralische Dilemma zuallererst die menschliche Handlungsfreiheit. Obwohl eine im Dilemma steckende Person zwischen mindestens zwei Handlungsoptionen wählen kann, scheint sie dennoch in ihrer Handlungsfreiheit massiv eingeschränkt zu sein. Sie ist gezwungen, sich „schuldlos schuldig“⁸¹⁰ zu machen.

Eines der bekanntesten Beispiele für ein solches Dilemma hat Jean Paul Sartre in die philosophische Diskussion eingebracht. In seinem Werk *Der Existentialismus ist ein Humanismus*⁸¹¹ schildert er den Fall eines jungen Mannes zur Zeit des Zweiten Weltkriegs, der zwischen zwei moralischen Verpflichtungen hin- und hergerissen ist. Er muss sich entscheiden: Entweder bleibt er zu Hause, um seiner kranken Mutter beizustehen, oder er schließt sich der Résistance an, um die deutsche Okkupation zu bekämpfen. Ohne seine Fürsorge würde seine Mutter vermutlich bald sterben, sie ist auf die Hilfe ihres Sohnes angewiesen. Auf der anderen Seite fühlt sich der junge Mann allerdings auch seinem Vaterland verpflichtet. Widersetzte sich niemand den deutschen Truppen, könnten sie ihre Verwüstung ungebremst fortsetzen und noch andere Völker in Mitleidenschaft ziehen. Der junge Mann steht also vor zwei starken moralischen Ansprüchen, nur einem der beiden kann er gerecht werden. Für Sartre lässt sich dieses Dilemma rational nicht lösen, keine der beiden Handlungsoptionen kann man als die bessere ansehen. Daher liegt es allein im Ermessen des jungen Mannes, für welchen Weg er sich entscheidet. Aporien dieser Art zählen zu den größten Herausforderungen für menschliches Handeln. Indem man die eine Pflicht erfüllt, verletzt man automatisch eine zweite, Bruno Schüller spricht daher von der „Pflicht zur pflichtwidrigen Tat“⁸¹². Wie kann man in einer solchen Sackgasse überhaupt noch moralisch handeln?

Ein erster Schritt zur Beantwortung dieser Frage besteht darin zu überprüfen, ob es sich bei einer bestimmten Situation tatsächlich um eine moralische Sackgasse handelt, oder ob es womöglich nicht doch einen geeigneten Ausweg gibt. Nicht jede

⁸⁰⁹ So auch Peter Baumann: „Ein moralisches Dilemma liegt genau dann vor, wenn eine Person sich zwei moralischen Verpflichtungen gegenüber gestellt sieht, von denen sie nur eine, aber nicht beide erfüllen kann.“ (BAUMANN: Schmutzige Hände? Zum Verhältnis von Moral und Politik, S. 193.)

⁸¹⁰ Vgl. BOSHAMMER: Von schmutzigen Händen und reinen Gewissen, S. 144.

⁸¹¹ SARTRE: Der Existentialismus ist ein Humanismus.

⁸¹² Vgl. SCHÜLLER: Die Begründung sittlicher Urteile, S. 206-215.

Pflichtenkollision gleicht der des jungen Mannes, der sich zwischen seiner Mutter und seinem Vaterland entscheiden muss. Einige moralische Konflikte sind keine tatsächlichen, sondern nur scheinbare Konflikte; man muss also zwischen lösbaren und unlösbaren Dilemmata differenzieren.⁸¹³ Ein gutes Beispiel für einen moralischen Scheinkonflikt findet sich in Platons *Politeia*.⁸¹⁴ Dort beschreibt Plato den Fall eines Mannes, der sich von einem Freund eine Waffe geliehen hat. Als dieser seine Waffe zurückverlangt, besteht jedoch Grund zur Annahme, dass er mit der Waffe einen anderen Menschen tötet. Der Mann, der sich die Waffe geliehen hat, sieht sich also zwei moralischen Verpflichtungen ausgesetzt: Zum einen weiß er darum, dass er die Waffe ihrem Besitzer zurückgeben muss, wenn dieser darum bittet. Dies hat er beim Ausleihen versprochen. Andererseits fühlt sich der Mann aber auch gegenüber der Person verpflichtet, die mit der Waffe getötet werden soll. Gibt er die Waffe an den Besitzer zurück, droht er sich an einem Mord mitschuldig zu machen. Im Gegensatz zum Sartre-Beispiel fällt uns in diesem Fall die Lösung des moralischen Dilemmas nicht schwer. Schon der gesunde Menschenverstand sagt uns, dass der Mann die Waffe unter keinen Umständen ihrem Besitzer aushändigen darf. Auch wenn es im Allgemeinen richtig ist, an der Versprechenspflicht festzuhalten, wiegt in dieser konkreten Situation die Pflicht zum Schutz eines Lebens ungleich schwerer. Man kann sogar so weit gehen zu sagen, dass die Versprechenspflicht in unserem Beispiel nicht nur weniger wiegt, sondern ganz verfällt. „Insofern das Versprechen gegenüber dem Freund nach Lage der Dinge ein Versprechen zur Beteiligung an einem Verbrechen wäre, ist es – wie alle Versprechen, die moralisch unzulässige Handlungen zum Gegenstand haben – nicht bindend. [...] Dass er die Waffe nicht ausliefert, kommt darum auch keiner Pflichtverletzung gleich.“⁸¹⁵ Streng genommen liegt in Platons Beispiel also gar keine Pflichtenkollision und damit auch kein moralisches Dilemma vor.

5.3.3.2 Pflichtenabwägung und Kompromisshandlung

Bei vielen moralischen Konfliktsituationen legt sich aber nicht so leicht eine Lösung nahe. Das ist auch der Grund dafür, warum dem jungen Mann in Sartres Buch die

⁸¹³ So auch HURSTHOUSE: On virtue ethics, S. 43-87.

⁸¹⁴ Vgl. PLATON: Der Staat, 331c.

⁸¹⁵ BOSHAMMER: Von schmutzigen Händen und reinen Gewissen, S. 147.

Entscheidung für eine seiner beiden Handlungsalternativen so schwer fällt. Wir brauchen aber nicht nur in der Literatur solche Fälle nachzuschlagen, sondern können diese Hin- und Hergerissenheit auch an der Problematik der IM-Tätigkeit konkretisieren. Ein Musterbeispiel für ein moralisches Dilemma ist uns bereits im Falle des Leipziger Studentenpfarrers Clemens Rosner begegnet.⁸¹⁶ Führen wir uns seine Handlungsoptionen nochmals kurz vor Augen. Rosner hatte zum einen die Möglichkeit, die Zusammenarbeit mit der Staatssicherheit zu verweigern. Dies hätte aber vermutlich nicht nur ihn persönlich, sondern auch die gesamte ostdeutsche Studentenseelsorge in Schwierigkeiten gebracht. Wäre das MfS seinen illegalen Finanztransaktionen auf die Schliche gekommen, hätte das den Fortbestand einiger, wenn nicht gar aller Studentengemeinden gefährdet. Andererseits war auch die alternative Handlungsoption – also die Einwilligung zu regelmäßigen Treffen mit Stasi-Vertretern – mit einer erheblichen moralischen Pflichtverletzung verbunden, der sich Rosner auch durchaus bewusst war. Ihm war klar, dass die Stasi ein menschenverachtender Unterdrückungsapparat war, der vielen DDR-Bürgern das Leben zur Qual machte. Auch wenn der Studentenpfarrer unter keinen Umständen Teil dieses Apparates werden wollte, sah er sich dennoch gezwungen, gegen seine eigenen Überzeugungen zu handeln. Aufgrund des Dilemmas, in dem er steckte, sah er ein leichtes Zugehen auf die Stasi als das kleinere Übel an.

Der Begriff des kleineren Übels, der zu den klassischen Topoi der philosophischen und theologischen Ethik zählt,⁸¹⁷ deutet an, dass moralische Dilemmata – kann man sie nicht als Scheinkonflikte entlarven – oft eine Pflichtenabwägung erforderlich machen. Wenn sich zwei Handlungen unvereinbar gegenüber stehen, muss entschieden werden, welcher der beiden der Vorzug zu geben ist. Dieser Abwägungsprozess kreist letztlich um die Frage, welcher der beiden Handlungsalternativen der höhere moralische Wert zukommt,⁸¹⁸ hierbei kann auch die Dringlichkeit einer

⁸¹⁶ Vgl. Kap. 3.4.

⁸¹⁷ Zur Denkfigur des kleineren Übels vgl. einführend FONK: Christlich handeln im ethischen Konflikt, S. 24-29. – Bereits Thomas von Aquin vertrat die Auffassung, dass unter bestimmten Umständen ein Übel in Kauf genommen werden muss, um damit ein noch größeres Übel zu verhindern. In der *Quaestio De correctio fraterna* schreibt er: „Ein moralisches Gut muß bisweilen beiseite gelassen werden, um ein anderes schlimmeres moralisches Übel zu vermeiden.“ (Zit. nach KORFF: Ethische Entscheidungskonflikte, S. 89.)

⁸¹⁸ Vgl. WILLIAMS: *Conflicts of Values*.

Handlung eine entscheidende Rolle spielen.⁸¹⁹ Allerdings fällt es nicht immer leicht, den moralischen Wert zweier Handlungen in eine Rangordnung zu bringen, allzu häufig ähnelt dies dem sprichwörtlichen Vergleich von Äpfeln mit Birnen. Genau hierauf will auch Sartre mit seinem Beispiel des jungen Mannes aufmerksam machen: „Welches Ziel ist höher zu veranschlagen? Das allgemeine Ziel, also der Kampf für die Gemeinschaft; oder das sehr spezifische Ziel, das Leben eines einzelnen zu erleichtern. Wer könnte darauf a priori eine Antwort geben? Niemand. Und sie finden sich ebenso wenig in den Werken der Moralphilosophie.“⁸²⁰ Letztlich steht ein Mensch in einer solchen Dilemmasituation also allein da, er kann sich nicht an objektiven Kriterien orientieren, sondern muss seinem Gewissensspruch folgen.

Dass die Pflichtenabwägung Grenzen hat, soll jedoch nicht den Schluss nahelegen, dass sie prinzipiell unmöglich ist. Jeder, der sich einem moralischen Konflikt ausgesetzt sieht, sollte nicht resignieren, sondern sich nach Kräften darum bemühen, den bestmöglichen Kompromiss zu erzielen. Oftmals ist eine der beiden Pflichten eben doch als die höhere und damit zu befolgende einzustufen. Für den Leipziger Studentenpfarrer Rosner führte diese Abwägung zu dem Ergebnis, dass er die IM-Tätigkeit in Kauf nahm, um die ostdeutsche Studentenseelsorge nicht zu gefährden, einen besseren Weg sah er nicht. Im Dilemma zu handeln kommt also oft einem „so gut wie möglich handeln“⁸²¹ gleich.

Es fällt daher schwer, eine nach reifer Überlegung gefällte Kompromissentscheidung als unmoralische Tat zu begreifen. Im Gegenteil:

„Das geringere Übel wählen bedeutet [...] nicht, dass man sich zwischen zwei Sünden für die kleinere entscheidet und damit lediglich eine geringere Schuld auf sich lädt, sondern unter den genannten Voraussetzungen wird der Mensch überhaupt nicht schuldig. Es han-

⁸¹⁹ Darauf verweist bereits Thomas von Aquin: „Wenn auch schlechthin die geistigen Almosen den leiblichen vorzuziehen sind, so ist doch, wenn es darauf ankommt, ein leibliches Almosen von (höherem und) vorzüglicherem Wert.“ (STh II-II, q. 32, art. 3.) Weitere Kriterien zur Bestimmung der Ranghöhe von Gütern und Werten finden sich bei KORFF: Ethische Entscheidungskonflikte, S. 79ff. und FONK: Christlich handeln im ethischen Konflikt, S. 16-34.

⁸²⁰ Zit. nach BOSHAMMER: Von schmutzigen Händen und reinen Gewissen, S. 156.

⁸²¹ FONK: Christlich handeln im ethischen Konflikt, S. 11. – Klaus Demmer bezeichnet die Kompromisshandlung daher auch als „Schadensbegrenzung“ (vgl. DEMMER: Fundamentale Theologie des Ethischen, S. 281).

delt sich hier um ein durchaus erlaubtes und in bestimmten Fällen sogar positiv zu bewertendes Tun.⁸²²

Aus diesen Worten Peter Fonks geht hervor, dass eine Kompromisshandlung unter bestimmten Umständen durchaus zu begrüßen ist.⁸²³ Obwohl ein Kompromiss nie dem Ideal einer moralischen Handlung entspricht, ist dennoch nicht jeder Kompromiss zwangsläufig ein „fauler“. Es gibt auch „moralisch verantwortbare Kompromisse“⁸²⁴, die „das hier und jetzt sinnvoll Mögliche mit dem ethisch Verantwortbaren zu versöhnen“⁸²⁵ suchen.

Ein nach gründlicher Abwägung eingegangener Kompromiss ist auch deshalb positiv zu bewerten, weil er in den meisten Fällen die bessere Alternative zu einem Nicht-Handeln darstellt. Es macht letztlich auch keinen Unterschied, ob ein moralisches Dilemma ein lösbares oder unlösbares ist; der im Dilemma steckenden Person wird in jedem Fall eine verantwortbare Entscheidung abverlangt, sie kann sich nicht nicht entscheiden.⁸²⁶ Das moralische Dilemma zwingt einen Menschen also keineswegs zur Passivität, sondern fordert ihn in seiner ganzen Persönlichkeit heraus. Nicht der resignierende Handlungsverweigerer, sondern der „kompromisshaft Handelnde übernimmt volle Verantwortung für seine Freiheit unter dem Verhängnis der Unfreiheit“⁸²⁷. In einem moralischen Dilemma ist es also ethisch geboten, sich nicht von der scheinbaren Ausweglosigkeit abschrecken zu lassen, sondern sich der Situation unter Aufbietung all seiner Kräfte mit einem „Mut zum Schuldigwerden“⁸²⁸ zu stellen.

⁸²² FONK: Christlich handeln im ethischen Konflikt, S. 29. Fonks Meinung, dass der kompromisshaft Handelnde unter Umständen sogar schuldlos bleibt, wird allerdings nicht von allen katholischen Moralthologen geteilt. Klaus Demmer z. B. vertritt die Auffassung, dass der kompromisshaft Handelnde niemals in völliger Unschuld seiner Umwelt und seinem Tun gegenübersteht (vgl. DEMMER: Fundamentale Theologie des Ethischen, S. 281). – Zu den Unterschieden in der evangelischen und katholischen Deutung des Kompromisses vgl. auch RINGELING: Die Notwendigkeit des ethischen Kompromisses, S. 99-112 und DEMMER: Entscheidung und Kompromiß.

⁸²³ Mit Blick auf das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24-30) lässt sich diese Sichtweise auch durchaus biblisch fundieren.

⁸²⁴ Ich ziehe den Terminus „moralisch verantwortbarer Kompromiss“ dem eher geläufigen Ausdruck „ethischer Kompromiss“ vor (vgl. z. B. WEBER: Der ethische Kompromiß). Zur Erläuterung dieser Begriffswahl vgl. DÜWELL: Kompromiss, S. 419. Auch Klaus Demmer spricht nicht vom ethischen, sondern vom verantworteten Kompromiss (vgl. DEMMER: Fundamentale Theologie des Ethischen, S. 279ff.).

⁸²⁵ FONK: Christlich handeln im ethischen Konflikt, S. 12.

⁸²⁶ Diesem Gedanken sind wir bereits in Kap. 5.3.2.2 begegnet.

⁸²⁷ Demmer: Fundamentale Theologie des Ethischen, S. 281.

⁸²⁸ Die Wendung „Mut zum Schuldigwerden“ stammt von Nicolai Hartmann (vgl. KORFF: Ethische Entscheidungskonflikte, S. 91).

5.3.4 *Das Können und die inoffizielle Stasi-Mitarbeit*

Versuchen wir abschließend die Ausführungen zum Thema „Können“ zu bündeln und auf die Problematik der inoffiziellen Mitarbeit zu beziehen. Dazu soll der Raum der Freiheit nochmals in vier Schritten durchmessen werden.

5.3.4.1 **Freiheit und Erpressung**

In dem in Kapitel 5.1.2.1 entworfenen Schaubild über die verschiedenen Motive und Ursachen für eine IM-Tätigkeit wurde der Beweggrund „Erpressung“ einem Mangel an Können zugeordnet. Ein Priester, der durch die Stasi unter Druck gesetzt wurde – beispielsweise mittels kompromittierenden Materials –, fühlte sich in seiner Handlungsfreiheit erheblich eingeschränkt. Er hatte nicht mehr die Wahl zwischen Gut und Böse, sondern konnte sich nur noch für das kleinere von zwei Übeln entscheiden. Aus der Sicht des Priesters kam ein solcher Erpressungsversuch also einer Dilemmasituation gleich; dies konnten wir am Beispiel des Leipziger Studentenpfarrers Rosner verdeutlichen.

Die entscheidende Frage, die sich nun aufdrängt, lautet: Trifft einen solchen Priester überhaupt Schuld? Oder muss man ihm nicht sogar zugute halten, dass er sich für die inoffizielle Mitarbeit entschieden und damit womöglich einen noch größeren Schaden von der Kirche abgewendet hat? Der Fall Rosner zeigt, wie schwierig es unter Umständen sein kann, einem erpressten IM einen moralischen Vorwurf zu machen. Solche Schuldvorwürfe lassen sich ja nur dann erheben, wenn einer Person auch eine bessere Handlungsmöglichkeit offengestanden hätte. Für Rosner bildete die Zusammenarbeit mit der Stasi aber die bestmögliche Option; sie war zwar ein Kompromiss, aber eben ein moralisch verantworteter Kompromiss. Unter diesen Umständen kann man eine IM-Tätigkeit daher als entschuldigbar begreifen. Dies trifft vor allem dann zu, wenn die Kontakte zum MfS auf das Nötigste beschränkt wurden, wenn also in den Gesprächen mit dem Stasi-Offizier gewissenhaft darauf geachtet wurde, so wenig wie möglich preiszugeben.

Sind also alle erpressten IM von jedweder Schuld freizusprechen? Betrachtet man die übrigen Beispiele für Erpressung,⁸²⁹ so stellt man fest, dass Rosner eher ein

⁸²⁹ Vgl. Kap. 4.2.3.

Ausnahmefall war. In der Regel wurden katholische Geistliche aufgrund von Zölibatsverletzungen erpresst, ihr moralisches Dilemma gestaltete sich also anders als im Falle des Leipziger Studentenpfarrers. Der Hauptunterschied liegt darin, dass sie ihr Dilemma selbst verschuldet haben, wohingegen Rosner eher schuldlos in ein Dilemma geriet. Diese These soll im Folgenden expliziert werden.

Betrachten wir dazu den moralischen Konflikt, in dem ein aufgrund von Zölibatsverletzungen erpresster Priester steckte, noch ein wenig genauer. Welche Wahlmöglichkeiten hatte er? Einerseits konnte er sich den Erpressungsversuchen der Stasi widersetzen. Dies hätte jedoch – so auch die offen ausgesprochene Drohung der Stasi-Offiziere – zur Konsequenz gehabt, dass sein Vergehen öffentlich gemacht worden wäre, was wiederum seinem persönlichen Ansehen geschadet und seine Zukunft als Priester gefährdet hätte. Vielleicht hätte das MfS sogar diese Affäre dazu ausgenutzt, um nicht nur den einzelnen Priester zu diskreditieren, sondern die katholische Kirche als ganze in einem schlechten Licht erscheinen zu lassen. Eine Verweigerung der geheimen Zusammenarbeit hätte also erhebliche Konsequenzen nach sich gezogen. Andererseits war auch die zweite Handlungsoption nicht gerade verlockend. Eine Einwilligung zur Stasi-Mitarbeit bedeutete nicht nur, dass man zu einem Rädchen im großen Getriebe des MfS wurde, sondern vor allem, dass man seinen eigenen Idealen und Überzeugungen zuwider handelte. Man konnte sich vielleicht noch damit beruhigen, dass man dem MfS nur so weit wie nötig entgegenkam, aber letztlich war doch jedes Treffen mit einem Stasi-Offizier ein Treffen zuviel.

Soweit scheint dieses moralische Dilemma aber noch mit dem Rosners vergleichbar zu sein. Auch ein wegen einer Zölibatsverletzung erpresster Priester kann eine IM-Tätigkeit als einen moralisch verantwortbaren Kompromiss begreifen, auch er kann sich in den Gesprächen mit seinem MfS-Offizier auf das Minimale beschränken. Warum fällt es uns dennoch nicht so leicht, ihm seine Zusammenarbeit mit der Stasi nachzusehen? Hierfür lassen sich aus meiner Sicht zwei Argumente anführen. Zum einen kann man hinterfragen, ob es sich bei der Einwilligung zur IM-Tätigkeit tatsächlich um das kleinere Übel handelte – oder ob es nicht einfach nur die mit dem geringeren Aufwand verbundene Handlungsoption war. Bei aller Überwindung, die ein solcher Schritt gekostet, und bei allen negativen Folgen, die er nach

sich gezogen hätte, wäre es dem Priester nicht dennoch zuzumuten gewesen, sich gegen die Erpressungsversuche der Stasi zu stemmen? Warum war er nicht dazu bereit, zumindest seinen Bischof über die Zölibatsverletzung zu informieren? Womöglich hätte dies schon ausgereicht, um sich gegenüber dem MfS unangreifbar zu machen. So schwer ein öffentliches bzw. halböffentliches Eingeständnis von Schuld auch fallen mag, es ist dennoch besser, als sich in eine noch größere Schuldgeschichte zu verstricken.

Der wegen eines Zölibatsvergehens erpresste Priester könnte dagegen jedoch einwenden, dass seine Zustimmung zur inoffiziellen Mitarbeit nicht das Ziel verfolgte, seinen eigenen Ruf, sondern den der Kirche zu schützen. Er könnte sein Handeln also dem Rosners gleichsetzen, das dazu dienen sollte, die Kirche vor einer existenziellen Krise zu bewahren. Aber wäre die katholische Kirche durch die Aufdeckung einer einzelnen Zölibatsverletzung tatsächlich in ihren Grundfesten erschüttert worden? Hätte ein offenes Schuldeingeständnis eines Priesters die Glaubwürdigkeit der ganzen Institution gefährdet? Würde ein Priester wirklich so argumentieren, könnte man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die Sorge um die Kirche nur ein vorgeschobenes Argument ist, um sich der eigenen Verantwortung zu entziehen. Es sollte darüber hinwegtäuschen, dass es einem letztlich doch um das eigene Wohl und Ansehen ging. Nicht ein Mangel an Können, sondern ein Mangel an Wollen wäre in einem solchen Fall also die tiefere Ursache der IM-Tätigkeit gewesen.

Noch haben wir aber nicht den eigentlichen Unterschied zwischen der Erpressung Rosners und der Erpressung eines Priesters aufgrund eines Zölibatsvergehens herausgearbeitet. Ein wichtiges Zwischenergebnis ist zwar, dass wir es im ersten Fall eher mit einem Mangel an Können und im zweiten eher mit einem Mangel an Wollen zu tun haben, aber das ist noch nicht der eigentliche Knackpunkt. Warum man geneigt ist, Rosner eher von einer Schuld freizusprechen als den wegen einer Zölibatsverletzung erpressten Priester-IM, hängt nicht nur damit zusammen, wie sie sich in dem moralischen Dilemma verhalten haben; entscheidender noch ist die Frage, wie sie überhaupt in diese scheinbar ausweglose Situation gekommen sind. Im Falle Rosners kann man von einem unverschuldeten, im Falle des anderen Priesters von einem selbst verschuldeten Dilemma sprechen. Natürlich muss sich

auch Rosner in gewisser Weise schuldig gemacht haben, sonst wäre er nicht erpressbar gewesen. Aber seine „Schuld“ bestand darin, dass er mit seinen Finanz- und Schmuggelaktivitäten gegen das geltende Recht eines Unrechtsregimes verstoßen hat, um das Überleben der ostdeutschen Studentengemeinden zu sichern. Man kann berechtigterweise fragen, ob sich diese Form des illegalen Handelns überhaupt als schuldhaft charakterisieren lässt. Vermutlich würde man dahin tendieren, es als gerechtfertigtes Mittel zur Erreichung eines höheren Zwecks zu klassifizieren.⁸³⁰

Anders verhält es sich jedoch im Falle des Priesters, der aufgrund einer Zölibatsverletzung erpressbar wurde. Er hat sich tatsächlich eines Vergehens schuldig und damit angreifbar gemacht. Der moralische Vorwurf, den man ihm machen kann, setzt also nicht erst bei der IM-Tätigkeit an, sondern bereits bei einem Fehler, der der IM-Tätigkeit voranging, an. Zwar ist ihm die Zustimmung zur inoffiziellen Mitarbeit auch vorzuwerfen, da er sich besser seiner eigenen Verantwortung gestellt hätte, aber das eigentliche Unheil fing schon an, noch ehe er das erste Mal einem Stasi-Offizier begegnete. Sein Handlungsspielraum wurde ihm nicht eingeengt, er hat ihn sich selbst eingeengt. Weil er sich selbst zuzuschreiben hat, dass er in eine dilemmatische Situation geraten ist, trifft ihn der moralische Vorwurf.

In vielen Erpressungsfällen kann man die IM-Tätigkeit also als Folge eines vorangegangenen Vergehens begreifen. Dies unterstreicht, dass der Schuld eine starke Dynamik innewohnt, aus einer einzelnen unbedachten Tat kann sich eine ganze Schuldgeschichte entwickeln. Friedrich Schiller hat dieses Phänomen in passende Worte gekleidet: „Das eben ist der Fluch der bösen Tat, daß sie, fortzeugend, immer Böses muß gebären.“⁸³¹ Ähnlich einem Strudel, der einen immer weiter herabzieht, wird auch der Ausbruch aus dieser Schuldverstrickung umso schwerer, je länger man damit wartet.⁸³² Einigen Priestern hätte man also gewünscht, dass sie sich Ovids Ratschlag „Principiis obsta!“ mehr zu Herzen genommen hätten.

⁸³⁰ Zum Verhältnis von Zweck und Mittel vgl. DEMMER: Fundamentale Theologie des Ethischen, S. 276-279.

⁸³¹ SCHILLER: Die Piccolomini, V, 1.

⁸³² So auch DEMMER: Fundamentale Theologie des Ethischen, S. 246.

5.3.4.2 Die Freiheit „Nein“ zu sagen

Nicht jeder Werbungsversuch durch die Stasi führte zwangsläufig in ein moralisches Dilemma. Wie wir im historischen Teil gesehen haben, nahm das MfS ab den 1970er Jahren immer mehr von der Praxis Abstand, Priester mittels Erpressung für eine Zusammenarbeit zu gewinnen.⁸³³ Die Mehrheit der Priester-IM wurde nicht zur Kollaboration gezwungen, sondern erklärte sich mehr oder weniger freiwillig dazu bereit.⁸³⁴ Im Umkehrschluss heißt das, dass die meisten Priester die Möglichkeit gehabt hätten, eine Zusammenarbeit mit der Stasi abzulehnen. Dass eine Reihe katholischer Geistlicher von dieser Möglichkeit auch Gebrauch gemacht haben, konnte ebenfalls im Verlauf dieser Arbeit anhand einiger Beispiele illustriert werden. Manche Priester verweigerten bereits beim ersten Treffen mit einem MfS-Offizier jedwede Kooperation,⁸³⁵ andere brachen nach einiger Zeit den Kontakt zur Staatssicherheit ab oder dekonspirierten sich.⁸³⁶

Die Ablehnung einer IM-Tätigkeit war also möglich und sie wurde auch praktiziert.⁸³⁷ Soweit man das den Akten entnehmen kann, blieben Verweigerungen in aller Regel folgenlos. Als Beispiel sei wiederum auf den Fall Rosner verwiesen. Wie es im Abschlussbericht seiner IM-Akte heißt, wurde die Zusammenarbeit mit ihm aufgrund von Dekonspiration beendet.⁸³⁸ Obwohl die Stasi immer noch über die Möglichkeit verfügt hätte, ihn aufgrund seiner Genex-Geschäfte in persönliche Schwierigkeiten zu bringen, unternahm sie keinerlei Anstrengungen in diese Richtung. Bis zum Ende der DDR wurde Rosner nicht weiter von MfS-Vertretern belästigt.

Die Möglichkeit der Verweigerung ist eines der wichtigsten Argumente, um inoffiziellen Mitarbeitern überhaupt einen moralischen Vorwurf machen zu können. Nur weil sie die Freiheit gehabt hätten, anders zu handeln, hätte man von ihnen verlan-

⁸³³ Vgl. Kap. 4.2.3.

⁸³⁴ Vgl. Kap. 4.2.

⁸³⁵ Vgl. Kap. 3.1.4 und 3.2.1.

⁸³⁶ Vgl. Kap. 3.2.6.

⁸³⁷ Vgl. hierzu auch SCHMIDT: Gegenstrategien. Über die Möglichkeiten, sich zu verweigern; MÜLLER-ENBERGS: Zur Kunst der Verweigerung; DERS.: Über Ja-Sager und Nein-Sager.

⁸³⁸ Vgl. Kap. 3.4.

gen können, anders zu handeln.⁸³⁹ Dies folgt aus der ethischen Grundeinsicht, dass Sollen Können voraussetzt.⁸⁴⁰ Wenn sich also ein ehemaliger IM darauf beruft, dass er gezwungen war, sich auf die Stasi einzulassen, dann muss man diese Behauptung sorgfältig auf ihre Richtigkeit überprüfen. In vielen Fällen stimmt es einfach nicht, dass eine Kollaboration unvermeidbar war.⁸⁴¹ Wenn ein DDR-Bürger nicht erpressbar war, wenn er also dem MfS keine Angriffsfläche bot,⁸⁴² dann konnte er im Normalfall auch nicht unter Druck gesetzt werden. Kam es trotzdem zu einer Zusammenarbeit, dann lag dies meist auch in der Willensschwäche des IM begründet. Es kommt also einem Exkulpationsversuch gleich, wenn man allzu schnell darauf verweist, dass man als IM keine andere Wahl hatte. Echte Dilemmasituationen, in denen man sich schuldlos schuldig machte, gab es zwar unter den IM-Fällen, aber sie bildeten die Ausnahme.

5.3.4.3 Freiheit und Angst

Neben der „Erpressung“ haben wir in dem oben entworfenen Schaubild⁸⁴³ auch den für eine IM-Tätigkeit ausschlaggebenden Beweggrund „Angst“ in die Nähe des Mangels an Können gerückt. Wie lässt sich dieses Wechselverhältnis von Freiheit und Angst näher beschreiben?

Das Phänomen der Angst als freiheitsbeschränkendem Faktor sollte man bei der Bewertung von IM-Vorgängen nicht außer Acht lassen. Die Angst kann sich so sehr im Wesen eines Menschen festsetzen, dass sie ihn bei der Ausübung seiner Freiheit hemmt. Gleichzeitig lässt sich das Gefühl der Angst jedoch auch als Warnsignal vor gefährlichen Handlungen verstehen, nicht selten schützt es einen Menschen vor Situationen, denen er nicht gewachsen ist. Dass die Angst hemmend wirkt, sollte

⁸³⁹ So auch Lothar Fritze: „Moralische Schuld kann nur dann vorliegen, wenn wir berechtigt sind, ein anderes Verhalten als das Gezeigte für zumutbar zu halten.“ (FRITZE: Ethik des moralischen Urteils, S. 864.)

⁸⁴⁰ Vgl. Kap. 5.3.2.1.

⁸⁴¹ Vgl. auch FRITZE: Täter mit gutem Gewissen, S. 49f.: „Niemand war im realen Sozialismus gezwungen, eine systemspezifische Karriere zu machen, Leitungsfunktionen in den Machtapparaten zu übernehmen oder auf sonstige Weise Herrschaft auszuüben. Es war möglich, sich weitgehend herauszuhalten, ohne deshalb unzumutbare Nachteile in Kauf nehmen zu müssen.“

⁸⁴² Vgl. hierzu auch Kap. 3.1.2.

⁸⁴³ Vgl. Kap. 5.1.2.1.

man also nicht nur negativ sehen, man kann es auch als angeborenen Schutzmechanismus interpretieren.⁸⁴⁴

Dieses Doppelgesicht der Angst tritt auch bei vielen IM-Fällen zutage. Ist ein Priester aus Angst IM geworden, so wollte er sich – und vielleicht auch andere – vor den eventuellen negativen Folgen einer Verweigerung schützen. Womöglich sah er die IM-Tätigkeit als ultima ratio an, um größeren Schaden von sich und seiner Kirche abzuwenden. Dass die Staatssicherheit nicht davor zurückschreckte, von ihrer Macht Gebrauch zu machen, war jedem DDR-Bürger bekannt, insofern war die Angst vor Konsequenzen aller Art auch durchaus begründet. Letztlich ähnelt der Fall des Angst habenden Priester-IM sehr dem des erpressten Priester-IM; beide sahen sich in einem Dilemma gefangen, sie fühlten sich in ihrer Handlungsfreiheit massiv eingeschränkt. Der Unterschied zwischen diesen Fällen liegt vielleicht darin, dass dem erpressten Priester von der Stasi ganz konkret vor Augen geführt wurde, welche Konsequenzen eine Verweigerung nach sich ziehen würde; aufgrund des kompromittierenden Materials fühlte er sich stark unter Druck gesetzt. Bei dem Priester, der aus Angst der Zusammenarbeit einwilligte, war die Sorge um negative Folgeerscheinungen zwar nicht völlig unberechtigt, aber eher abstrakt. Ihm hätte man vielleicht noch mehr zumuten können, seine Angst zu überwinden und den Werbungsversuchen des MfS zu widerstehen.

Eine Entscheidung darüber zu fällen, ob in einer bestimmten Situation die Angst berechtigt oder unberechtigt war, ist sehr schwer. Daher soll dies auch hier nicht anhand von einzelnen IM-Vorgängen versucht werden. Aber allein die Feststellung, dass in manchen Fällen die Angst unberechtigt, in anderen aber durchaus berechtigt war, bringt uns der Beantwortung einer zentralen Frage näher: Ist die Angst ein hinreichender Entschuldigungsgrund für eine IM-Tätigkeit oder nicht? Wie so oft bei der Problematik der inoffiziellen Mitarbeit, gibt es auch auf diese Frage keine eindeutige Antwort. Es sind Situationen vorstellbar, in denen die Angst eines Priesters so groß war, dass eine IM-Tätigkeit tatsächlich als letzter Ausweg, als ultima ratio erschien. Die auf das Nötigste begrenzte Stasi-Mitarbeit war das kleinere Übel, das der Priester nach einem gewissenhaften Abwägungsprozess in Kauf nahm, um

⁸⁴⁴ Zu diesem Angstverständnis vgl. grundlegend Sigmund Freud (vorgestellt in BALZEREIT: Kritik der Angst, S. 84-104) und Søren Kierkegaard (KIERKEGAARD: Der Begriff Angst). Einführend vgl. auch DREWERMANN: Angst/Verzweiflung.

größeren Schaden abzuwenden. Andererseits wird sich ein Priester, der sich auf seine Angst als Entschuldigungsgrund für seine IM-Tätigkeit beruft, auch fragen lassen müssen, ob er wirklich all seine Handlungsoptionen ausgeschöpft hatte, bevor er der inoffiziellen Mitarbeit einwilligte. Wie wir weiter oben gesehen haben, gab es in den meisten Fällen eben doch noch eine Alternative zur Zusammenarbeit – die Verweigerung. Angst kann man also nur in Ausnahmefällen als Legitimation für eine IM-Tätigkeit heranziehen, sie war häufig auch Ausdruck von Willensschwäche.

Hiermit gelangen wir zu einem weiteren wichtigen Aspekt des Verhältnisses von Angst und Freiheit. Bisher haben wir vor allem das Phänomen beschrieben, dass Angst – teils berechtigt, teils unberechtigt – die eigene Handlungsfreiheit einschränkt, aber ebenso kann sie sich negativ auf die Willensfreiheit auswirken. Angstzustände können so dominant werden, dass sie unsere Willensausübung maßgeblich beeinträchtigen.⁸⁴⁵ Unser Wille ist dann nicht mehr wirklich frei, sondern wird von der Angst bestimmt. Hier ließe sich eine Brücke schlagen zu einem der Angst sehr ähnlichen Beweggrund für eine IM-Tätigkeit: der „Lebenskrise“. Auch existenzielle Notlagen schwächen unseren Willen. Entwickeln sie sich zu schweren psychischen Störungen, droht sogar die Gefahr einer mangelnden Willensfreiheit.

Zwischen Willensschwäche und mangelnder Willensfreiheit besteht jedoch ein erheblicher Unterschied. Um es überspitzt zu formulieren: Einem willensschwachen Täter kann man sein normwidriges Handeln vorwerfen, einem Täter ohne Willensfreiheit jedoch nicht. Der erste hätte auch anders handeln können, der zweite war in seiner Freiheit eingeschränkt. Dass das moralische Urteil in diesen beiden Fällen unterschiedlich ausfällt, hängt letztlich also wieder mit dem ethischen Grundsatz zusammen, dass Sollen Können voraussetzt. Bereits bei der Diskussion des Themas der Willensfreiheit⁸⁴⁶ haben wir darauf aufmerksam gemacht, dass die Differenzierung zwischen Willensschwäche und einem Mangel an Willensfreiheit auch in der Rechtsprechung seinen Widerhall findet. Das deutsche Strafrecht kennt zum Bei-

⁸⁴⁵ Letztlich kann die Angst nicht nur die Willensausübung, sondern das gesamte Erkenntnisvermögen eines Menschen in Mitleidenschaft ziehen; sie beeinflusst also das Wollen, Können und Erkennen (vgl. hierzu auch Kap. 5.4.2.2).

⁸⁴⁶ Vgl. Kap. 5.3.1.2.

spiel die Schuldunfähigkeit bzw. Schulminderung aufgrund seelischer Störungen.⁸⁴⁷ Auch bei inoffiziellen Mitarbeitern kann es vorgekommen sein, dass sie aufgrund schwerer psychischer Probleme vermindert oder gar nicht schulfähig waren. Es gilt also im Einzelfall zu überprüfen, ob die aufgrund von Angst oder einer Lebenskrise hervorgerufene psychische Notlage krankhaft war oder nicht. Litt ein IM tatsächlich unter inneren Zwängen, so wird sich das mildernd auf das Gesamturteil auswirken. Erneut sei jedoch davor gewarnt, persönliche Notlagen oder Angstzustände allzu leichtfertig als Entschuldigungsgrund für eine IM-Tätigkeit heranzuziehen. Man kann dieses Argument nämlich auch dazu missbrauchen, um über die eigene Willensschwäche hinwegzutäuschen. Hätte man einen stärkeren Willen gezeigt, hätte man die Angst vielfach auch überwinden können. Die Grenzen der Freiheit wurden einem also nicht immer nur aufgezwungen, man hat sie sich oft auch selbst gesteckt.

Dies führt uns zum Ausgangspunkt unserer Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Angst zurück. Dort haben wir festgestellt, dass die Angst eben nicht nur ein notwendiger Schutzmechanismus ist, um uns vor einer unverantwortbaren Überschreitung der Freiheitsgrenzen zu warnen, sondern dass die Freiheit auch durch eine Angst vor der Freiheit gefährdet ist.⁸⁴⁸ Obwohl ein Leben in Freiheit zu den größten Idealen unserer Zeit zählt, sträuben sich doch viele Menschen, wirklich von ihrer Freiheit Gebrauch zu machen. Oft ist es schlicht bequemer, sich den Gegebenheiten zu unterwerfen, als auf seine Freiheit zu pochen.⁸⁴⁹ Wie wir aber im letzten Kapitel dieser Schlussreflexion zum Thema „Können“ sehen werden, macht gerade dieser Einsatz für die Freiheit das Wesen der menschlichen Existenz aus.

5.3.4.4 Aneignung der Freiheit

Freiheit lässt sich nicht nur negativ – also als Abwesenheit von Fremdbestimmung – , sondern auch positiv – also als Fähigkeit zur Selbstbestimmung – begreifen.⁸⁵⁰ Verantwortung resultiert nicht nur aus Freiheit, jeder Mensch trägt auch Verant-

⁸⁴⁷ Vgl. §§ 20+21 StGB.

⁸⁴⁸ Vgl. FROMM: Die Furcht vor der Freiheit.

⁸⁴⁹ Vgl. auch YALOM: Und Nietzsche weinte, S. 370: „Es ist leichter, weitaus leichter, anderen zu gehorchen als sich selbst zu befehlen.“

⁸⁵⁰ Vgl. Kap. 5.3.1.3.

wortung für seine Freiheit.⁸⁵¹ Man könnte also sagen, dass der Mensch auch gegenüber sich selbst Pflichten besitzt.⁸⁵² Dass er diesen Pflichten nicht immer nachkommt, hängt vor allem damit zusammen, dass die Aneignung der Freiheit ein mühsames Geschäft ist. Das Sich-treiben-Lassen im Strom des Notwendigen verlangt dem Menschen hingegen nicht viel ab. Erinnerung sei an die bereits zitierten Worte Kants: „Es ist so bequem, unmündig zu sein.“⁸⁵³ Dennoch kann dem Menschen diese unbequeme Arbeit des Mündigwerdens weder erspart noch abgenommen werden, sie ist letztlich eine Frage der Selbstachtung.⁸⁵⁴

Würde ein Mensch von seiner Freiheit nicht Gebrauch machen, käme dies einem menschenunwürdigen Verhalten gleich. Auch wenn ihm aufgrund von biologischen Anlagen und gesellschaftlichen Konventionen unüberwindbare Grenzen gesetzt sind, trägt er dennoch die Verantwortung, den ihm gegebenen Raum der Freiheit zu gestalten. Diese „Raumpflege“ macht ihn erst zu einem autonomen Wesen. Ein Mensch hat also nicht nur ein Schicksal, er ist auch sein eigenes Schicksal.⁸⁵⁵ In dieser Spannung von Determinismus und Freiheit vollzieht sich menschliche Existenz. Auf die Vorgegebenheiten des Lebens mit einem resignativen Fatalismus zu reagieren, wäre demnach die falsche Antwort. Die Grenzen der Freiheit zwingen einen Menschen nicht zur Passivität, sondern fordern ihn in seiner ganzen Person heraus. Somit ist Freiheit ihrem Wesen nach nicht Beliebigkeit, sondern Entschiedenheit. Ihr tieferer Sinn besteht nicht darin, sich unverbindlich alle Optionen offenzuhalten; erst im mutigen Ergreifen von Möglichkeiten wird Freiheit Wirklichkeit. Nur wenn ein Mensch sich auf dieses Wagnis der Freiheit einlässt, erreicht er seine wahre Bestimmung. Daher schreibt Hegel: „Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als Person anerkannt werden; aber es hat die

⁸⁵¹ Vgl. Kap. 5.3.2.2.

⁸⁵² Dieser Gedanke, dass der Mensch auch Pflichten gegenüber sich selbst hat, ist uns bereits beim Thema „Wollen“ als Pflicht zur Willensbildung begegnet (vgl. Kap. 5.2.3.2) und wird uns beim Thema „Erkennen“ als Pflicht zur Gewissensbildung erneut beschäftigen (vgl. Kap. 5.4.3). Die Aspekte Aneignung der Freiheit, Willens- und Gewissensbildung hängen also sehr eng miteinander zusammen, letztlich bringen sie alle – so soll in Kap. 6.2 gezeigt werden – die menschliche Pflicht zur Selbstbildung bzw. Selbstkonstitution zum Ausdruck.

⁸⁵³ KANT: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, S. 35 (vgl. Kap. 5.2.4.1).

⁸⁵⁴ Zum Begriff „Selbstachtung“ und seinen kantischen Wurzeln vgl. STRASSER: *Über Selbstachtung*.

⁸⁵⁵ Ähnlich auch ebd., S. 128.

Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbstständigen Selbstbewußtseins nicht erreicht.“⁸⁵⁶

Diese Ausführungen über die Aneignung der Freiheit scheinen allzu abstrakt zu sein, um für die ethische Reflexion der inoffiziellen Mitarbeit einen Gewinn abzuwerfen. Das Gegenteil ist aber der Fall. Begreift man Freiheit nicht nur als Gabe, sondern auch als Aufgabe, dann wird deutlich, dass jeder Mensch für seinen Freierraum eine Verantwortung trägt. Ein solches Freiheitsverständnis beinhaltet den Appell, sich nicht mit zu wenig zufrieden zu geben, sondern sich stets um die je größere Freiheit zu bemühen. Es ist unmöglich, im Leben ein bestimmtes Freiheitsniveau zu erreichen, auf dem man sich dann bequem ausruhen könnte. Vielmehr ist man ständig dazu herausgefordert, den eigenen Freiheitsraum vor fremden, aber auch selbst verschuldeten Gefährdungen zu verteidigen.⁸⁵⁷

In der DDR mag dieser Raum vielleicht enger gewesen sein als in anderen Ländern, aber auch diesen Raum galt es gewissenhaft zu gestalten. Wenn sich ein ehemaliger IM also darauf beruft, dass er in seinem Handlungsspielraum so eingengt war, dass ihm keine andere Wahl blieb, als sich der Stasi anzuschließen, wird man kritisch überprüfen müssen, was genau die Ursachen für diese Einengung waren. In den meisten Fällen lag der begrenzte Handlungsspielraum nämlich nicht nur in den äußeren Umständen, sondern auch in einer Angst vor der Freiheit begründet. Selbst in moralischen Sackgassen und scheinbar unlösbaren Dilemmasituationen gab es meist mehrere Wahlmöglichkeiten. Nur selten war eine IM-Tätigkeit die bestmögliche Wahl, das kleinere Übel. Mag der Handlungsspielraum auch noch so klein gewesen sein, von der Pflicht zu einem verantworteten Handeln war auch ein IM nie entbunden.

⁸⁵⁶ HEGEL: Phänomenologie des Geistes, S. 131.

⁸⁵⁷ Vgl. CAMUS: Verteidigung der Freiheit.

5.4 Erkennen: Die kognitive Kompetenz

5.4.1 Erkennen als Grundvoraussetzung moralischen Handelns

5.4.1.1 Sehen – Urteilen – Handeln

Moralisches Handeln ist an eine Reihe von Bedingungen geknüpft. In den vorangegangenen Kapiteln haben wir vor allem herausgestellt, dass es ohne Wollen und Können nicht vorstellbar ist. Aber selbst wenn man moralisch handeln will und kann, fehlt immer noch eine entscheidende Grundvoraussetzung: man muss das moralische Problem zuallererst erkannt haben. Wenn man nicht darum weiß, dass von einem in einer bestimmten Situation moralisches Handeln verlangt wird, dann wird man auch nicht dementsprechend handeln. Oft kommt es auch vor, dass man Situationen falsch einschätzt und daher ein Handeln für moralisch hält, welches eigentlich unmoralisch ist. Moralisches Handeln fängt also beim Wahrnehmen des moralischen Problems an. Man könnte es auch so formulieren: Richtiges Handeln fußt auf richtigem Urteilen, und dieses wiederum auf richtigem Sehen. Diese Trias von Sehen, Urteilen und Handeln, die eher aus der katholischen Soziallehre vertraut ist,⁸⁵⁸ kann man also durchaus auch auf die Individualethik anwenden.

Klaus Demmer bringt das Zusammenspiel von Erkennen und Handeln in folgendem Satz zum Ausdruck: „Herrschaft über Geschichte beginnt im Erkennen.“⁸⁵⁹ Dieser Gedanke beinhaltet letztlich zweierlei. Zum einen bringt er zum Ausdruck, dass Erkenntnis und Selbstbestimmung einhergehen. Je größer die eigene kognitive Kompetenz ist, desto besser kann man in unterschiedlichsten Lebenslagen die richtigen Entscheidungen treffen. Indem sich der Blick weitert, weitert sich auch der Handlungsspielraum. „Wachsende Erkenntnis bedeutet wachsende Freiheit.“⁸⁶⁰ Der zweite Aspekt, der sich hinter dem Satz Demmers verbirgt, ist, dass der Mensch – ähnlich wie bei der Freiheit – dazu verpflichtet ist, sich diese kognitive Kompetenz

⁸⁵⁸ Papst Johannes XXIII. war einer der ersten, der explizit von dieser Trias Gebrauch gemacht hat (vgl. *Mater et Magistra*, Nr. 236-239), auch in *Gaudium et Spes* findet sie indirekt Erwähnung (Nr. 4). Ursprünglich geht sie aber vermutlich auf die Lehre Kardinal Joseph Cardijn's (1882-1967) zurück (vgl. ANTONY: Zur Arbeiterschaft, zur Arbeiterbewegung entschieden).

⁸⁵⁹ DEMMER: Fundamentale Theologie des Ethischen, S. 268. Ähnlich auch ebd. 263: „Handeln beginnt bereits im Denken, näherhin im Verstehen und Deuten.“ – Vgl. auch Sprichw 4,23: „Mehr als auf alles andere, achte auf deine Gedanken, denn sie bestimmen dein Leben.“

⁸⁶⁰ BIERI: Das Handwerk der Freiheit, S. 397.

anzueignen. Will er nicht von der Geschichte beherrscht werden, sondern ein selbstbestimmtes Leben führen, muss er sich beständig darum bemühen, seine Erkenntnisfähigkeiten auszubauen. Man könnte dies auch als eine wesentliche Aufgabe der Gewissensbildung begreifen.⁸⁶¹

5.4.1.2 Aristoteles über das Erkennen des Guten

Aristoteles kann das Verdienst zugeschrieben, als einer der ersten den Zusammenhang von Erkennen und Handeln herausgearbeitet zu haben. Seine Lehre von der *phronesis* ist bis heute maßgebend, so dass eine kurze Vorstellung lohnt.⁸⁶² Den Begriff *phronesis*, den man mit „praktische Klugheit“ oder „sittliche Einsicht“ übersetzen kann, führt Aristoteles im sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* ein. Er begreift die praktische Klugheit als eine Tugend des Verstandes.⁸⁶³ Der *Phronimos* – also derjenige, der über diese Klugheit verfügt – gilt ihm als der „gut Überlegende“⁸⁶⁴. Diese kluge Überlegung zeichnet sich dadurch aus, dass sie sich nicht in Einzelheiten verfängt, sondern mit Weitsicht das für den Menschen Gute in den Blick nimmt: „Der Kluge scheint das für ihn Gute und Zuträgliche recht überlegen zu können, nicht das Gute im einzelnen, etwa was für die Gesundheit oder die Kraft gut ist, sondern was das gute Leben im ganzen angeht.“⁸⁶⁵ Aus diesem Zitat geht deutlich hervor, dass Aristoteles eine enge Verbindung zwischen der Vernunfttätigkeit und dem Erkennen des Guten zieht. Auch für Eberhard Schockenhoff macht dies den Kern der Klugheit aus: „Die Einschätzung einer gegebenen Situation, das genaue Abwägen ihrer Erfordernisse und ein sicheres Urteil im einzelnen ist erst der Klugheit möglich, die den Menschen als *recta ratio agibilium*, als rechte Vernunft im Bezug auf die Angelegenheiten des Handelns dazu befähigt, spontan das Richtige zu wählen.“⁸⁶⁶ Dass ein Mensch weiß, wie er sich in einer bestimmten Situation zu verhalten hat, hängt demnach ganz entscheidend damit zusammen, wie sehr er sich seiner rationalen Fähigkeiten bedient. Nur mit Hilfe seiner Vernunft kann er die bestmögliche Handlungsoption wählen: „Der schlechthin Wohlberatene ist der, der

⁸⁶¹ Zur Gewissensbildung vgl. Kap. 5.4.3.2.

⁸⁶² Vgl. zum Folgenden auch EBERT: *Phronesis – Anmerkungen zu einem Begriff der Aristotelischen Ethik*; AUBENQUE: *Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles*; LUCKNER: *Klugheit*, S. 75-99 und VIETH: *Intuition, Reflexion, Motivation*, S. 190-196.

⁸⁶³ ARISTOTELES: *NE*, 1138b 36, S. 231.

⁸⁶⁴ Ebd., 1140a 30, S. 236.

⁸⁶⁵ Ebd., 1140a 25-27, S. 235f.

⁸⁶⁶ SCHOCKENHOFF: *Grundlegung der Ethik*, S. 117.

durch Nachdenken das höchste dem Menschen durch Handeln erreichbare Gut zu treffen weiß.⁸⁶⁷ „Also ist die Klugheit“, so die aristotelische Definition, „notwendigerweise ein mit richtiger Vernunft verbundenes handelndes Verhalten im Bezug auf die menschlichen Güter.“⁸⁶⁸

Weil der *phronesis* eine so zentrale Stellung für das Erreichen des Guten zukommt, kann man sie auch nicht als eine Tugend unter anderen begreifen. Traditionell wird sie vielmehr als *auriga virtutum* – als „Steuerfrau der Tugenden“ – bezeichnet; bei den vier Kardinaltugenden steht sie meist an erster Stelle.⁸⁶⁹ Auch Aristoteles scheint die sittliche Einsicht als Voraussetzung für all die anderen Tugenden zu begreifen, Tugend und Klugheit zusammen führen erst zu einem moralischen Handeln: „Ferner kommt das Handeln durch die Klugheit und die ethische Tugend zustande. Denn die Tugend macht, daß das Ziel richtig wird, und die Klugheit, daß der Weg dazu richtig wird.“⁸⁷⁰ Der Stagirite findet für diese Abhängigkeit des richtigen Handelns von der praktischen Klugheit ein eindrückliches Bild: „Wie ein kräftiger Körper, der sich ohne Sehvermögen bewegt, gewaltig ausrutschen kann, weil er nichts sieht, ebenso ist es auch hier; kommt aber der Geist hinzu, wird es hervorragend.“⁸⁷¹

Klugheit ist also nichts anderes als ein Sehvermögen – erst mit dieser kognitiven Kompetenz ausgestattet ist der Mensch imstande, ein richtiges Urteil zu fällen und entsprechend zu handeln. Aristoteles betont jedoch, dass diese „praktische Urteilskompetenz“⁸⁷² dem Menschen nicht von Natur aus mitgegeben ist. Klugheit sollte man also nicht mit Intelligenz gleichsetzen, wie es im heutigen Sprachgebrauch gängig ist. Anders als Intelligenz oder Cleverness, über die durchaus schon ein Kind verfügen kann, stellt sich praktische Klugheit erst im Laufe eines Lebens ein.⁸⁷³ Daher haben erst die „Erfahrenen, Älteren und Klugen [...] das Auge der Erfahrung“⁸⁷⁴, das für die Erkenntnis des Guten so wichtig ist. Dieses Verständnis von *phronesis* beinhaltet zugleich, dass der Mensch dazu aufgefordert ist, sein „Auge der

⁸⁶⁷ ARISTOTELES: NE, 1141a 12, S. 239.

⁸⁶⁸ Ebd., 1140b 20f., S. 237.

⁸⁶⁹ Vgl. SCHOCKENHOFF: Grundlegung der Ethik, S. 116.

⁸⁷⁰ ARISTOTELES: NE, 1144a 7f., S. 246. – Vgl. auch ebd., 1145a 4, S. 249: „[...] weil eine rechte Willensentscheidung nicht möglich ist ohne Klugheit und Tugend.“

⁸⁷¹ Ebd., 1144b 10ff., S. 246.

⁸⁷² SCHOCKENHOFF: Grundlegung der Ethik, S. 118.

⁸⁷³ Vgl. hierzu ARISTOTELES: NE, 1142a 12ff., S. 240f.

⁸⁷⁴ Ebd., 1143b 13f., S. 245.

Erfahrung“ kontinuierlich auszubilden, um einen geschärften Blick auf die Wirklichkeit zu bekommen. Ähnlich wie die Tugenden, verlangt auch die „Steuerfrau der Tugenden“ nach fortwährender Einübung.⁸⁷⁵ Ohne Erfahrung und Exerzitium kann ein Mensch nicht zur Klugheit und damit zu einem tugendhaften Leben gelangen.⁸⁷⁶

5.4.2 Denken und Fühlen

5.4.2.1 Die Komplementarität von Denken und Fühlen

Aristoteles' Ausführungen über die praktische Klugheit waren ein erster Zugang zum Problem des Erkennens. Wir haben gesehen, dass für den Stagiriten Erkennen und Überlegen in einem unauflösbaren Zusammenhang stehen. Allerdings stellt sich die Frage, ob das Denken die einzige Quelle des Erkennens moralischer Probleme ist. Gerade in der jüngeren Philosophiegeschichte wurde vermehrt darauf hingewiesen, dass die Rolle der Gefühle für moralisches Handeln nicht zu unterschätzen ist.⁸⁷⁷ Neben dem Rationalen sollte man also auch das Emotionale als Grundlage der Ethik berücksichtigen.⁸⁷⁸

Doch bereits in diesem letzten Satz hat sich wie automatisch ein verbreitetes Vorurteil eingeschlichen: Das Emotionale wird als Gegenüber zum Rationalen wahrgenommen, zwischen Gefühl und Vernunft wird ein breiter Graben gezogen. Doch genau dieser Graben, so haben die jüngsten Forschungen gezeigt, ist eine Illusion.⁸⁷⁹ Statt Gefühle und Vernunft in einem dualistischen Kampf gegeneinander auszuspie-

⁸⁷⁵ Dieser Gedanke ist uns bereits in Kap. 5.2.3.2 begegnet.

⁸⁷⁶ Natürlich hat auch einer der Meisterschüler Aristoteles' – Thomas von Aquin – der Klugheit eine zentrale Stellung in seiner praktischen Philosophie eingeräumt. Besonders erwähnenswert ist Thomas' Verbindung von *prudentia* und *providentia* (vgl. DEMMER: Fundamentale Theologie des Ethischen, S. 259). Zur weiteren Vertiefung der thomanischen Rezeption von Aristoteles' *phronesis*-Lehre vgl. RHONHEIMER: Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis, S. 348-592. – Auch im 20. Jahrhundert wurde der aristotelische *phronesis*-Gedanke vielfach aufgegriffen und weitergeführt, unter anderem von Martin Heidegger, Hannah Arendt und Hans-Georg Gadamer (vgl. einführend GUTSCHKER: Aristotelische Diskurse).

⁸⁷⁷ Zur Einführung in diese Debatten vgl. DÖRING, MAYER: Die Moralität der Gefühle; HASTEDT: Gefühle. Philosophische Bemerkungen; AMMANN: Emotionen – Seismographen der Bedeutung; BRUN u. a.: Epistemology and Emotions; DÖRING: Philosophie der Gefühle. – Als Kronzeuge und geistiger Vater für die Rehabilitierung der Gefühle in der philosophischen Diskussion gilt vielen David Hume (vgl. HUME: Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral).

⁸⁷⁸ Vgl. bereits SCHELER: Grammatik der Gefühle.

⁸⁷⁹ Bahnbrechend waren hier die neurowissenschaftlichen Untersuchungen von António R. Damásio (vgl. DAMÁSIO: Descartes' Irrtum; DERS.: Ich fühle, also bin ich).

len, sollte man besser – um es mit zwei Buchtiteln auszudrücken – von der „Intelligenz der Emotionen“⁸⁸⁰ oder der „Rationalität des Gefühls“⁸⁸¹ sprechen. Gefühle sind eben nicht nur die irrationalen Triebe und Neigungen, die den Menschen seiner rationalen Fähigkeiten berauben; sie können auch Wissen vermitteln und stellen als affektive Wahrnehmungen einen Weltbezug her, den der Verstand so nicht zu leisten vermag. Es zeichnet Gefühle gerade aus, dass sie Besonderheiten erfahrbar machen und dem Menschen die Welt erschließen.⁸⁸² Selbst einem so logischen Denker wie Ludwig Wittgenstein war diese Bedeutung der Gefühle bewusst, an einer bekannten Stelle seines *Tractatus* schreibt er: „Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die eines Unglücklichen.“⁸⁸³ Und auch ein Thomas von Aquin, der wahrlich nicht im Verdacht steht, ein glühender Verfechter einer Philosophie der Gefühle zu sein, ist der Überzeugung, dass nichts in den Geist vordringt, was nicht zuvor von den Sinnen wahrgenommen wurde.⁸⁸⁴ Gefühlen kommt also eine zentrale Bedeutung für die Relation zur Welt und zu anderen Menschen zu. Von Ágnes Heller stammt daher die treffende Gleichung „Ich fühle = ich bin in etwas involviert“⁸⁸⁵. Ohne dieses Involviert-Sein gliche der Mensch einem Roboter, der reigungslos sein Programm abspulte. Erst die Gefühle machen ihn zu einem wahren Menschen.

Die Vernunft ist also mehr als nur Intellekt, sie umfasst auch eine emotionale Situationsaufklärung und -bewertung. Kognition kann man nicht allein auf die denkerischen Fähigkeiten eines Menschen begrenzen, auch Emotionen sind Kognitionen.⁸⁸⁶ Denken und Fühlen stehen daher in einem Komplementaritätsverhältnis. Eine solche wechselseitige Abhängigkeit beinhaltet zum einen, dass sich beide Partner ergänzen, zum anderen aber auch, dass sie sich gegenseitig kontrollieren. Dem Verstand kommt die Aufgabe zu, den Gefühlen nicht allein die Willensbestimmung

⁸⁸⁰ NUSSBAUM: *Upheavals of thought. The intelligence of emotions.*

⁸⁸¹ SOUSA: *Die Rationalität des Gefühls.*

⁸⁸² So auch HASTEDT: *Gefühle. Philosophische Bemerkungen*, S. 20f.

⁸⁸³ WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*, S. 113 (6.43).

⁸⁸⁴ Vgl. *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 19: „[...] quod est in intellectu nostro, prius in sensu fuerit.“ – Den Gedanken des Aquinaten griff John Locke in der Form „Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu“ wieder auf (vgl. LOCKE: *Versuch über den menschlichen Verstand*). Dieser Satz entwickelte sich schließlich zur Grundformel des Empirismus bzw. Sensualismus (vgl. KAMBARTEL: *Empirismus*, S. 320f.).

⁸⁸⁵ HELLER: *Theorie der Gefühle*, S. 19.

⁸⁸⁶ So auch DÖRING: *Philosophie der Gefühle*, S. 141-225.

zu überlassen, sondern sie zu lenken.⁸⁸⁷ Umgekehrt können aber auch die Gefühle als Korrektiv des Verstandes fungieren, wenn dieser in einen weltfremden Intellektualismus abzuschweifen droht.⁸⁸⁸

5.4.2.2 Die Logik des Herzens – und ihre Grenzen

Mehr als eine kurze Andeutung dessen, was es bedeutet, Denken und Fühlen als komplementär zu begreifen, kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Doch bereits in diesen wenigen Sätzen wurde deutlich, dass eine solche Wertschätzung der Gefühle unseren gängigen Rationalitätsbegriff stark in Frage stellt. Statt ihn allein auf die denkerischen Fähigkeiten eines Menschen einzuschränken, sollte man ihn um eine emotionale Intelligenz ergänzen.⁸⁸⁹ Vernunft ist also nicht nur im Hirn, sondern auch im Herzen anzutreffen.

Statt diesen Gedanken anhand weiterer philosophischer oder psychologischer Studien zu vertiefen, wollen wir ihm lieber in der Bibel nachgehen. Besonders im Ersten Testament finden sich nämlich zahlreiche Spuren für ein komplementäres Verständnis von Denken und Fühlen. Ganz zentral ist in diesem Zusammenhang der Begriff des Herzens (*leb*), den man als Schlüsselbegriff der alttestamentlichen Anthropologie interpretieren kann.⁸⁹⁰ Zum einen steht *leb* für die emotionale Seite des Menschen. „In der Rede vom »weiten« und »gelassenen« (Ps 119,32; Spr 14,30), vom »bekümmerten« oder »fröhlichen« (1 Sam 1,8; Spr 15,13; 17,22) Herzen rücken die Stimmungen in den Mittelpunkt, die den Menschen auf dem Weg der Gebote begleiten und bis in seine leiblichen Ausdrucksgebärden, seine Gesundheit und seine Gesichtszüge hinein, ablesbar sind.“⁸⁹¹ Auf diese emotionale Sphäre, die klassischerweise mit dem Herzen in Verbindung gebracht wird, lässt sich der alttesta-

⁸⁸⁷ Vgl. Kap. 5.2.2.

⁸⁸⁸ Dass sich sowohl Gefühl als auch Verstand irren können und daher der Reinigung bedürfen, wusste bereits der Renaissance-Philosoph Pico della Mirandola. In seiner Rede über die Würde des Menschen heißt es: „Folglich sollen auch wir [...] die Seele reinigen, indem wir mit Hilfe der Moralphilosophie die Leidenschaften unserer Triebe zügeln, indem wir mit der Dialektik die Dunkelheit in unserem Verstand vertreiben, so daß wir gleichsam allen Schmutz von Unkenntnis und Lastern tilgen, damit sich weder unsere Affekte blindlings austoben noch der Verstand, ohne es zu bemerken, irgendwann in die Irre geht.“ (PICO DELLA MIRANDOLA: Oratio de hominis dignitate. Rede über die Würde des Menschen, S. 18f.)

⁸⁸⁹ Vgl. den populärwissenschaftlichen Bestseller GOLEMAN: Emotionale Intelligenz.

⁸⁹⁰ Zum Folgenden vgl. SCHOCKENHOFF: Wie gewiss ist das Gewissen?, S. 76f. und WOLFF: Anthropologie des Alten Testaments, S. 68-95.

⁸⁹¹ SCHOCKENHOFF: Wie gewiss ist das Gewissen?, S. 76.

mentliche *leb*-Begriff aber nicht beschränken. Aus verschiedenen Bibelstellen geht deutlich hervor, dass dem Herzen auch eine rationale bzw. intellektuelle Dimension innewohnt. Eberhard Schockenhoff hat einige dieser Passagen zusammengestellt:

„Wie die Augen zum Sehen und die Ohren zum Hören bestimmt sind, so ist das Herz zum Verstehen gegeben (vgl. Dtn 29,3). Es erwirbt Einsicht und Erkenntnis (Spr 15,14; 16,23; 18,15) und wird zum Sitz, an dem die Weisheit im Menschen Wohnung nimmt und ihn sein eigentliches Lebensziel lehrt: »Unsere Tage zu zählen, lehre uns, dann gewinnen wir ein weises Herz« (Ps 90,12). Salomo bittet Gott nicht um Ruhm, Ehre und Macht, sondern um ein hörendes Herz, damit »er das Volk zu regieren und das Gute vom Bösen zu unterscheiden versteht« (1 Kön 3,9). David spricht »zu seinem Herzen« (1 Sam 27,1), wenn er mit sich zu Rate geht und Pläne fasst; das Volk »ohne Herz«, über das der Prophet Hosea klagt, hat seine vernünftige Orientierungsfähigkeit verloren und verfällt einer unberechenbaren Schaukelpolitik (vgl. Hos 7,11). Über das Nachdenken und Erwägen im Einzelfall hinaus kann das Herz auch zum prägenden Bewusstsein und zur dauerhaften Gesinnung werden. »Diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen.« (Dtn 6,6) Das Herz wird so zum Ursprungsort, aus dem die Entschiedenheit des Menschen für das Gute und seine Bereitschaft, Gottes Willen zu folgen, hervorgehen.“⁸⁹²

Diese Auflistung von Textstellen macht deutlich, welche umfassende Bedeutung dem Herzen im Ersten Testament zugesprochen wird. Es ist eben nicht nur der Sitz des Gefühls, sondern auch der Vernunft. Von dieser emotionalen und rationalen Dimension des *leb*-Begriffes lässt sich darüber hinaus noch eine voluntative absetzen. Das Herz wird in der Bibel also häufig auch als Sitz des Willens und der Motivation begriffen. Zur Illustrierung wiederum einige Beispiele:

„Im Herzen vollzieht sich der Übergang vom planenden Erwägen zum Wollen und Handeln. Es ist auch der Ort des Entschlusses, wie aus 2 Sam 7,3 hervorgeht, wo Natanael zu David, als er den Tempelbau ins Auge fasst, sagt: »Alles, was in deinem Herzen ist, geh und tue es!« (vgl. auch 2 Sam 7,27) Sein Herz treibt den Menschen an (Ex 36,2) und lenkt sein Handeln in die richtige Richtung (Ps 119,36; Spr 16,9). Wenn es im israelitischen Hauptgebot heißt: »Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft« (Dtn 6,5), dann steht *leb* im umfassenden Sinn für die feste Willenshaltung des Frommen und für seinen Entschluss, sein ganzes Leben auf die Liebe zu Gott hin auszurichten.“⁸⁹³

⁸⁹² Ebd.

⁸⁹³ Ebd.

Gefühl, Vernunft, Wille – diese drei maßgeblichen Dimensionen menschlicher Existenz fallen im *leb*-Begriff ineins. Somit wird das Herz zum Bestimmungsgrund des Menschen, in ihm spiegelt sich das ganze Wesen einer Person wider. Dieser Bedeutungsreichtum der Herzmeterapher geht auch sehr deutlich aus einem Abschnitt des Mischnatraktates *Avot* hervor. Die dort geführte Diskussion zwischen verschiedenen Rabbinen fasst die Ausführungen zum *leb*-Begriff bündig zusammen:

„Er [= Rabban Johanan ben Zakkai; G.B.] sprach zu ihnen [= seinen fünf Schülern; G.B.]: Geht aus und seht, welches der gute Weg ist, an den der Mensch sich halten soll. Rabbi Eli'ezer sagt: ein gutes Auge. Rabbi Jehoshua' sagt: ein guter Freund. Rabbi Jose sagt: ein guter Nachbar. Rabbi Shim'on sagt: wer die Folgen voraussieht. Rabbi Le'azar [El'azar] sagt: ein gutes Herz. Sagte er zu ihnen: Ich erkenne die Worte Rabbi El'azar ben Arah's mehr an als eure Worte, denn eure Worte sind in seinen enthalten.“⁸⁹⁴

Sowohl in der biblischen als auch der rabbinischen Tradition findet sich also eine deutliche Wertschätzung der emotionalen Seite des Menschen. Ohne sein Herz zu befragen, könnte er nicht die richtigen Entscheidungen treffen. Dass das Herz eine unverzichtbare Ergänzung der Vernunft ist, wusste auch Blaise Pascal. In seinen *Pensées* schreibt er: „Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas.“⁸⁹⁵ Trotz dieser positiven Sicht auf die Gefühle, die in der Philosophie und Theologie zu oft in den Hintergrund gedrängt wurden, stellt sich dennoch die Frage, ob die Logik des Herzens nicht auch Grenzen kennt. Hebt man nämlich die Bedeutung der Emotionen zu stark hervor, droht der Dualismus von Verstand und Gefühl erneut aufzubrechen – diesmal allerdings nicht aufgrund einer Herabsetzung der emotionalen, sondern der rationalen Seite des Menschen. Gefühle sind zwar wichtige Indikatoren für moralisches Handeln, sie können aber genauso gut unmoralisches Handeln auslösen, daher sollte man ihnen durchaus mit Vorsicht begegnen. Friedrich Nietzsche hat in einem seiner Aphorismen dieser Skepsis gegenüber den Gefühlsregungen des Menschen Ausdruck verliehen:

„Seinem Gefühle nicht misstrauen. — Die frauenhafte Wendung, man solle seinem Gefühle nicht misstrauen, bedeutet nicht viel mehr als: man solle essen, was einem gut schmeckt. Dies mag auch, namentlich für maßvolle Naturen, eine gute Alltagsregel sein. Andere Naturen müssen aber nach einem anderen Satze leben: »du musst nicht nur mit dem Munde,

⁸⁹⁴ Mischna Avot 2,9 (zit. nach KRUPP: Die Mischna. Schädigungen, S. 251).

⁸⁹⁵ *Pensées* IV, 277 (zit. nach WERBICK: Einführung in die theologische Wissenschaftslehre, S. 12). Aus der deutschen Übersetzung „Das Herz hat seine Gründe, die der Verstand nicht kennt“ geht die Doppelbedeutung von *raison* (Grund und Verstand) leider nicht hervor.

sondern auch mit dem Kopfe essen, damit dich nicht die Naschhaftigkeit des Mundes zugrunde richte«. ⁸⁹⁶

Dass man nicht nur mit dem Mund, sondern auch mit dem Kopf essen soll, heißt also nichts anderes als dass man dem „Bauchgefühl“ nicht blind folgen soll. Der Mensch empfindet eben nicht nur Sympathie und Liebe; auch Rache und Hass können ihn in seinem Handeln leiten. Einige Gefühle wirken sich also positiv, andere aber negativ aus. Manche beinhalten gar beide Facetten – Angst ist hierfür ein gutes Beispiel. Wie wir bereits in Kapitel 5.3.4.3 gesehen haben, kann die Angst einen Menschen in seiner Freiheit und seinem Erkenntnisvermögen einengen; auf der anderen Seite kann genau dieser Effekt allerdings auch als Schutzmechanismus zum Tragen kommen, wenn sich ein Mensch in eine Gefahr zu begeben droht. Thomas von Aquin schreibt zum Beispiel, dass eine Handlung aus Furcht in manchen Fällen ein „Hindernis für das größere Üble ist, das befürchtet wird“ ⁸⁹⁷. Angst ist also weder grundsätzlich gut noch schlecht, es hängt jeweils von der konkreten Situation ab.

Die Logik des Herzens stößt also solange nicht an ihre Grenzen, wie sie sich an zwei Grundregeln hält. Die erste lautet: Der Mensch sollte beim Handeln seine Gefühle in einem passenden Maß berücksichtigen. Um das Gute zu erkennen, reicht allein die Verstandesaktivität nicht aus, erst durch Fühlen gelingt es einem Menschen, wirklich involviert zu sein. Dies muss aber in einem „passenden Maß“ geschehen – das ist die eigentliche Kernaussage dieser ersten Regel. Bereits in dem oben zitierten Aphorismus schreibt Nietzsche, dass „maßvolle Naturen“ ihren Gefühlen nicht zu misstrauen brauchen; sie haben ein passendes Gespür dafür, wann beispielsweise Angst angebracht oder unangebracht ist. Das passende Maß liegt also meist zwischen zwei Extremen, zwischen einer Gefühlskälte einerseits und einer übertriebenen Gefühligkeit oder Hysterie andererseits. Demnach gleicht das passende Maß einem Mittelweg zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig, in diesem Sinne ist „Mittelmäßigkeit“ das anzustrebende Ideal. ⁸⁹⁸

⁸⁹⁶ NIETZSCHE: Menschliches, Allzumenschliches, S. 496.

⁸⁹⁷ STh II-I, 6,6.

⁸⁹⁸ Wer für diese erste Grundregel der Logik des Herzens Pate stand, ist kaum zu überlesen, allzu offensichtlich sind die Parallelen zwischen dem hier skizzierten „passenden Maß“ und Aristoteles' *mesotes*-Lehre. Für Aristoteles zeichnet sich nämlich die Tugend als Mitte – *mesotes* – zwischen Übermaß und Mangel aus: „Die Tugend ist also ein Verhalten der Entscheidung, begründet in der

Die zweite Grundregel der Logik des Herzens lautet: Verstand und Gefühl kontrollieren und korrigieren sich gegenseitig. Auf diesen Punkt haben wir bereits hingewiesen, als wir das Verhältnis von Denken und Fühlen als komplementär charakterisiert haben.⁸⁹⁹ Komplementarität bedeutet zum einen, dass zwei scheinbar widersprüchliche Eigenschaften doch zusammen gedacht werden müssen, weil sie erst gemeinsam ein Ganzes ergeben. In unserem Falle bedeutet das, dass Denken und Fühlen erst zusammen die Erkenntnis des Guten und damit moralisches Handeln ermöglichen. Zum anderen bedeutet Komplementarität aber auch, dass der eine auf den anderen Partner Acht gibt, ihn kontrolliert und gegebenenfalls korrigiert. Denn „[m]anches Involviertsein führt [...] zu Verstrickungen, die vernünftigerweise zu vermeiden sind“⁹⁰⁰. Erneut könnte man in diesem Zusammenhang auf den obigen Nietzsche-Aphorismus rekurrieren: Wenn der Mund aufgrund seiner Naschhaftigkeit den Menschen zugrunde zu richten droht, dann muss man eben auch mit dem Kopf essen. Umgekehrt gilt jedoch auch, dass sich der Mund – um im Bild zu bleiben – zu Wort melden muss, wenn der Kopf das Essen ganz vergisst. Erst wenn diese wechselseitige Abhängigkeit beherzigt wird, kann man von „vernünftigen Gefühlen“⁹⁰¹ sprechen.

5.4.3 *Das irrende Gewissen*

In den beiden vorangehenden Kapiteln haben wir gesehen, dass das Erkennen des Guten in den rationalen und emotionalen Fähigkeiten eines Menschen verankert ist. Wie geht man aber damit um, wenn dieses Erkennen misslingt, wenn ein Mensch also nicht wahrnimmt, was gut und damit zu tun ist? Diese Fragestellungen verweisen auf die Problematik des irrenden Gewissens, mit der wir uns im Folgenden beschäftigen wollen.

Mitte im Bezug auf uns, einer Mitte, die durch Vernunft bestimmt wird und danach, wie sie der Verständige bestimmen würde. Die Mitte liegt aber zwischen zwei Schlechtigkeiten, dem Übermaß und dem Mangel. Während die Schlechtigkeiten in den Leidenschaften und Handlungen hinter dem Gesollten zurückbleiben oder über es hinausgehen, besteht die Tugend darin, die Mitte zu finden und zu wählen.“ (ARISTOTELES: NE, 1106b 36 - a 5, S. 141.) – Weiterführend vgl. auch WOLF: Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre.

⁸⁹⁹ Vgl. Kap. 5.4.2.1.

⁹⁰⁰ HASTEDT: Gefühle. Philosophische Bemerkungen, S. 141.

⁹⁰¹ Vgl. ebd., S. 141-148.

5.4.3.1 Unwissenheit und Gedankenlosigkeit

Ziel dieser Ausführungen ist es nicht, eine umfassende Darstellung der Bedeutung des Gewissens zu leisten.⁹⁰² Statt dessen wollen wir uns auf einen Aspekt beschränken, der gerade auch im Zusammenhang mit IM-Fällen von besonderer Bedeutung ist: das Schuldigwerden bei gutem Gewissen. Bei einigen inoffiziellen Mitarbeitern kann man beobachten, dass sie sich keiner Schuld bewusst waren – weder während der IM-Tätigkeit noch im Nachhinein. Mit der Staatsicherheit haben sie aus Überzeugung kooperiert, weil sie der Auffassung waren, dass dies ein wichtiger Beitrag zum Aufbau einer gerechteren Gesellschaftsordnung ist.⁹⁰³ Sie haben also nicht gegen ihr Gewissen gehandelt, sondern sind ihm gefolgt. Kann man ihnen daher überhaupt einen moralischen Vorwurf machen? Immerhin ließe sich auf zahlreiche Texte aus der kirchlichen Tradition verweisen, die die besondere Würde des Gewissens herausstellen. Als Beispiel sei nur auf das Zweite Vatikanum verwiesen, wo es in der Erklärung über die Religionsfreiheit heißt, dass der Mensch seinem Gewissen „in seinem gesamten Tun in Treue folgen [muß], damit er zu Gott, seinem Ziel, gelange“⁹⁰⁴. Diese Treue geht sogar so weit, dass selbst das irrende Gewissen noch bindend ist,⁹⁰⁵ denn „alles, was nicht aus Überzeugung geschieht, ist Sünde“⁹⁰⁶.

Der entscheidende Punkt ist jedoch nicht, ob das irrende Gewissen einen Menschen bindet, sondern ob es ihn auch für sein Verhalten entschuldigt. Versuchen wir also nochmals genauer aufzuklären, was das irrende Gewissen ist. Die Ursache für dieses Phänomen liegt darin, dass in einer bestimmten Situation die moralische Pflicht nicht erkannt oder falsch interpretiert wurde⁹⁰⁷ – es ist also zuvorderst ein kognitives Problem. Daher vertritt schon Aristoteles die Meinung, dass Schlechtigkeit letztlich aus Unwissenheit resultiert: „Jeder Schlechte ist unwissend darüber, was man tun und lassen muß, und durch diesen Fehler werden die Menschen ungerecht

⁹⁰² Vgl. hierzu aus katholischer Perspektive SCHOCKENHOFF: Wie gewiss ist das Gewissen? und FONK: Das Gewissen.

⁹⁰³ Vgl. Kap. 4.2.12.

⁹⁰⁴ *Dignitatis humanae*, Nr. 3.

⁹⁰⁵ Vgl. z. B. *Gaudium et spes*, Nr. 16: „Nicht selten geschieht es, daß das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne daß es dadurch seine Würde verliert.“

⁹⁰⁶ Röm 14,23. – Dass auch das irrende Gewissen bindet, hat besonders Thomas von Aquin herausgestellt (vgl. vor allem STh II-I, 19,5; aber auch ebd. 6,8; De veritate 17,4 und De malo 3,8).

⁹⁰⁷ Thomas sagt bündig: „Das irrige Gewissen ist also dasjenige, das Falsch für Wahr befiehlt.“ (STh II-I, 19,5.)

und überhaupt schlecht.“⁹⁰⁸ Für die moralische Beurteilung eines Handelns ist nun ausschlaggebend, wie es zu dieser Unwissenheit gekommen ist – ob der Handelnde sie sich selbst zuzuschreiben hatte, oder ob er unverschuldet unwissend war. Thomas von Aquin stellt klar, dass das unmoralische Handeln im ersten Fall entschuldigt, im zweiten Fall aber nicht entschuldigt werden kann:

„Wenn also die Vernunft oder das Gewissen mit willentlichem Irrtum irrt, entweder gradweg oder wegen Vernachlässigung, weil der Irrtum etwas betrifft, was einer zu wissen gehalten hat, so gibt dann ein solcher Irrtum der Vernunft oder des Gewissens keine Entschuldigung dafür ab, daß der mit Vernunft und Gewissen in solchem Irrtum übereinstimmende Wille schlecht ist. Ist es aber eine Irrung, die Nichtwillentliches verursacht, hervorgegangen aus dem Nichtwissen irgend eines Umstandes ohne jede Vernachlässigung, so nimmt ein solcher Irrtum der Vernunft oder des Gewissens von Schuld aus, so daß der mit der irrigen Vernunft übereinkommende Wille nicht böse ist.“⁹⁰⁹

Der Schuldvorwurf macht sich also daran fest, ob die Unwissenheit aus einer Vernachlässigung resultierte oder unvermeidbar war. Thomas illustriert dies in der *Summe der Theologie* an einem Beispiel. Er schildert den Fall eines Jägers, der unbeabsichtigt einen anderen Menschen mit einem Pfeil tötet.⁹¹⁰ Da der Jäger zuvor mit aller Umsicht das Gelände geprüft hat, trifft ihn keine Schuld, denn seine Unwissenheit war nicht das Ergebnis von Nachlässigkeit. Nur das normwidrige Handeln aufgrund eines behebbaren Wissensdefizits lässt sich demnach anklagen. Für diese moralische und rechtliche Grundregel kann man wiederum den Aquinaten als Kronzeugen aufrufen: „Nichtwissen, dem man mit Lernen nicht Herr zu werden vermag (und das deswegen unüberwindlich zu heißen pflegt), ist gar nicht Sünde, sondern bloßerweise das überwindliche Nichtwissen, falls es auf das geht, was einer zu wissen gehalten ist: nicht auf das, was man zu wissen nicht gehalten ist.“⁹¹¹

⁹⁰⁸ ARISTOTELES: NE, 1110b 28f., S. 152. Die These, dass das Schlechte aus einem Mangel an Erkenntnis resultiert, geht allerdings nicht auf Aristoteles, sondern auf Sokrates zurück. In Platons *Protagoras* sagt Sokrates: „Denn auch ihr habt eingestanden, daß diejenigen, welche bei der Wahl zwischen Lust und Unlust fehlen, das heißt aber nunmehr, zwischen dem Guten und Schlechten, dies aus Mangel an Erkenntnis tun, und zwar nicht bloß so im allgemeinen an Erkenntnis, sondern genauer, wie ihr noch ferner zugestanden habt, an Meßkunde. Eine in Ermangelung des Wissens fehlgreifende Handlungsweise aber, das wißt ihr auch wohl selber, geht aus Unwissenheit hervor. Darin also besteht es, wenn man der Lust unterliegt, in der größten Unwissenheit.“ (Zit. nach PLATON: Sämtliche Werke. Bd. 1, S. 122.)

⁹⁰⁹ STh II-I, 19,6.

⁹¹⁰ Vgl. ebd., 6,8.

⁹¹¹ Ebd., 76,2.

In der Regel handelt es sich beim Nichtwissen aber nicht um ein unüberwindliches Hindernis. Allzu oft trägt der Mensch auch eine Mitschuld für seine eigene Unwissenheit, da er das Erkennen des Guten vernachlässigt hat. Hannah Arendt hat daher die Gedankenlosigkeit als Quell des Bösen ausgemacht.⁹¹² Für sie ist Nicht-Denken „ein mächtiger Faktor im menschlichen Leben, statistisch gesehen sogar der mächtigste, nicht nur im Verhalten der vielen, sondern im Verhalten aller“⁹¹³. Gedankenlosigkeit ist jedoch nicht Ausdruck von Dummheit, „sie findet sich auch bei hochintelligenten Menschen, und ihre Ursache ist nicht ein schlechtes Herz; wahrscheinlich kann umgekehrt Schlechtigkeit durch Gedankenlosigkeit entstehen“⁹¹⁴. Ein Musterbeispiel für einen intelligenten, aber gedankenlosen Menschen sieht Arendt in Adolf Eichmann verkörpert. Ihre Tätigkeit als Gerichtsreporterin im Jerusalemer Eichmann-Prozess hat sie erst auf das Phänomen der Gedankenlosigkeit aufmerksam werden lassen. Arendts provokantes Fazit dieses Prozesses lautet, dass Eichmann kein klassischer Bösewicht, sondern ein gedanken- und motivloser Täter war:

„Eichmann war nicht Jago oder Macbeth, und nichts hatte ihm ferner gelegen, als mit Richard III. zu beschließen, ‚ein Bösewicht zu werden‘. Außer einer ganz ungewöhnlichen Beflissenheit, alles zu tun, das seinem Fortkommen dienlich sein konnte, hatte er überhaupt kein Motive. [...] Er hatte sich nur, um in der Alltagssprache zu bleiben, niemals vorgestellt, was er eigentlich anstellte. [...] Es war gewissermaßen schiere Gedankenlosigkeit – etwas, was mit Dummheit keineswegs identisch ist –, die ihn dafür prädisponierte, zu einem der größten Verbrecher jener Zeit zu werden. [...] Dass eine solche Realitätsferne und Gedankenlosigkeit in einem mehr Unheil anrichten können als alle die dem Menschen vielleicht innewohnenden bösen Triebe zusammengenommen, das war in der Tat die Lektion, die man in Jerusalem lernen konnte.“⁹¹⁵

Eichmann war laut Arendt also nicht von böshaften Trieben gesteuert. Seine Bösartheit resultierte vielmehr aus einer Vernachlässigung des Denkens. Weil er nicht nachgedacht, sondern blind seine Befehle befolgt hat, konnte er nicht zwischen Gut und Böse unterscheiden. In dieser „Banalität“ lag aus Arendts Sicht seine Grausamkeit – und letztlich auch die der gesamten Nazi-Herrschaft – begründet. Eichmann war also keineswegs ein „Ungeheuer“, sondern das „[B]eunruhigende an der Person

⁹¹² Vgl. unter anderem ARENDT: Über das Böse.

⁹¹³ DIES.: Vom Leben des Geistes, S. 77.

⁹¹⁴ Ebd., S. 23.

⁹¹⁵ DIES.: Eichmann in Jerusalem, S. 16.

Eichmanns war doch gerade, daß er war wie viele und daß diese vielen weder pervers noch sadistisch, sondern schrecklich und erschreckend normal waren und sind“⁹¹⁶.

Die Unwissenheit des irrenden Gewissens, so haben die kurzen Ausführungen zur „Banalität des Bösen“ gezeigt, ist häufig also Ausdruck von Gedankenlosigkeit. Dieser Mangel an Wissen ist nicht unüberwindbar, sondern Folge einer selbstverschuldeten Nachlässigkeit. Ein gedankenloser Täter ist also seiner Pflicht zur Gewissensbildung nicht nachgekommen.

5.4.3.2 Die Pflicht zur Gewissensbildung

Im vorangehenden Kapitel haben wir uns mit einer Grundregel befasst, die zum Basiswissen in Moral und Recht zählt: *ignorantia iuris non excusat a peccato*.⁹¹⁷ Man könnte auch den Volksmund bemühen und sagen: Unwissenheit schützt vor Strafe nicht. Das Nichtwissen ist also nicht ein „sanftes Ruhekissen“, welches den Menschen aller Verantwortung entbindet. Statt dessen ist er in die Pflicht genommen, behebbare Wissensmängel aus der Welt zu schaffen und sein Gewissen kontinuierlich zu bilden.⁹¹⁸ Man könnte auch sagen, dass der Mensch dafür Verantwortung trägt, seine kognitiven Kompetenzen im Denken und Fühlen auszubauen. So heißt es bereits in der *Nikomachischen Ethik*: „[...] wenn jedoch ein jeder in gewisser Weise verantwortlich ist für seine Eigenschaften, so wird er es auch für seine Vorstellungskraft sein.“⁹¹⁹ Wenn man an dieser Vorstellungskraft nicht arbeitet, droht das Gewissen „blind“ zu werden.⁹²⁰ Daher schreibt Eberhard Schockenhoff: „Der Mensch ist als freier Urheber seiner Handlungen nicht nur vor seinem Gewissen, sondern auch für sein Gewissen verantwortlich, denn nur ein recht gebildetes, d. h. an der unbestechlichen Wahrnehmung moralischer Konflikte und den Maßstäben

⁹¹⁶ DIES.: Denken ohne Geländer, S. 165.

⁹¹⁷ Zit. nach SCHOCKENHOFF: Wie gewiss ist das Gewissen?, S. 113.

⁹¹⁸ Diese Pflicht zur Gewissensbildung ist uns in ähnlicher Form bereits als Pflicht zur Aneignung des Willens (vgl. Kap. 5.2.3.2) und der Freiheit (vgl. Kap. 5.3.4.4) begegnet. Alle drei Aspekte sind also eng verwandt und bringen – so soll in Kap. 6.2 gezeigt werden – die menschliche Pflicht zur Selbstbildung bzw. Selbstkonstitution zum Ausdruck.

⁹¹⁹ ARISTOTELES: NE, 1114b 1f., S. 162.

⁹²⁰ Auch in *Gaudium et spes* (Nr. 16) ist von der Blindheit des Gewissens die Rede.

von gut und böse geschärftes Gewissen kann als letzte Instanz der persönlichen Verantwortung gelten.“⁹²¹

Die Gewissensbildung liegt zwar in der Verantwortung eines einzelnen Menschen, wird aber auch von den ihn umgebenden Rahmenbedingungen mitbestimmt, denn die in einer Gesellschaft üblichen Verhaltensweisen, Mentalitäten und moralischen Standards schlagen sich im Inneren eines Menschen nieder. Zur Gewissensbildung gehört daher auch, sich kritisch mit diesen äußeren Einflussfaktoren auseinanderzusetzen. Gerade wenn ein politisches Regime darum bemüht ist, mit Hilfe von Indoktrination die Gedankenwelt seiner Bürger zu manipulieren, kann dem Gewissen die Rolle einer kritischen Prüfinstanz zukommen. Dies führt unter Umständen sogar dazu, dass man mit den Autoritäten, deren Meinung man nicht bereit ist zu teilen, in Konflikt gerät. Sich in einer solchen Situation auf sein Gewissensurteil zu verlassen, stellt hohe Anforderungen an einen Menschen: „Bildung des Gewissens verlangt den Mut und die Fähigkeit, Vorurteile zu überwinden. [...] Was man einmal, aufgrund starker autoritärer Bindung, internalisiert hat, lässt sich nur unter Schmerzen austilgen. Spontane Wertungen haben sich, Mechanismen gleich, eingefressen und halten das eigenständige Urteil nieder.“⁹²² Gewissensbildung beinhaltet also die Aufgabe, sich zu den Vorgegebenheiten seines Lebens in ein kritisches Verhältnis zu setzen.⁹²³ Es geht darum, sich die Faktoren, die einen bestimmen, so weit wie möglich bewusst zu machen. Man könnte dieses Ziel auch mit einem bekannten Zitat Sigmund Freuds umschreiben: „Wo Es war, soll Ich werden.“⁹²⁴

Die Pflicht zur Gewissensbildung – gerade unter widrigen politischen Umständen – hat auch Hannah Arendt immer wieder in den Mittelpunkt ihres Schaffens gerückt. Wie wir bereits in dem vorhergehenden Kapitel erwähnt haben, verortete sie den Ursprung der NS-Greuel in einem Mangel an Denken. Wären viele Deutsche nicht so gedankenlos den Parolen der Nazis gefolgt, hätten sie durchschaut, dass sie im Dritten Reich unter politischen Verhältnissen lebten, „in denen jede moralische Tat

⁹²¹ SCHOCKENHOFF: Wie gewiss ist das Gewissen?, S. 56f. – Vgl. auch MIETH: Gewissen und RETHMANN: Gewissensforschung.

⁹²² DEMMER: Fundamentale Theologie des Ethischen, S. 223.

⁹²³ Genau dieser Gedanke ist uns auch bei der Diskussion der Wesensfreiheit begegnet (vgl. Kap. 5.3.1.3).

⁹²⁴ FREUD: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, S. 516.

ungesetzlich und jede rechtmäßige Handlung ein Verbrechen war“⁹²⁵. Diejenigen, die es schafften sich dem dunklen Zeitgeist zu verweigern, verfügten – so Arendts Darstellung – über ein waches Gewissen:

„Ich würde also sagen, daß diejenigen, die nicht mitmachten, sich deshalb so verhielten, weil ihr Gewissen nicht in dieser sozusagen automatischen Weise funktionierte. [...] Ich glaube, daß diejenigen, die nicht teilnahmen, ein anderes Kriterium hatten: Sie stellten sich die Frage, inwiefern sie mit sich selbst in Frieden leben könnten, wenn sie bestimmte Taten begangen hätten: und sie zogen es vor nichts zu tun. Nicht weil dadurch die Welt sich zum Besseren verändern würde, sondern weil sie nur unter dieser Bedingung als sie selbst weiterleben konnten.“⁹²⁶

Sich selbst ein Urteil zu bilden und nicht nur vorgefertigte Meinungen zu übernehmen, hält Arendt für eine Pflichtaufgabe eines jeden Menschen. Diese Verantwortung hat er nicht nur gegenüber anderen, sondern vor allem gegenüber sich selbst, will er „mit sich selbst in Frieden leben“. Als verpflichtend betrachtet Arendt diese Verantwortungsübernahme auch deshalb, weil sie nicht an besondere Fähigkeiten geknüpft, sondern prinzipiell jedem Menschen zuzumuten ist: „Die Voraussetzung für diese Art der Urteilsbildung ist keine hoch entwickelte Intelligenz oder ein äußerst differenziertes Moralverständnis, sondern schlicht die Gewohnheit, ausdrücklich mit sich selber zusammenzuleben, das heißt, sich in jenem stillen Zwiegespräch zwischen mir und meinem Selbst zu befinden, welches wir seit Sokrates und Plato gewöhnlich als Denken bezeichnen.“⁹²⁷ Arendt verlangt also nichts Unmögliches von einem Menschen, sie erwartet nicht von jedem, „ein Heiliger oder Held zu sein. Doch persönliche oder moralische Verantwortung ist jedermanns Sache“⁹²⁸.

5.4.4 *Das Erkennen und die inoffizielle Stasi-Mitarbeit*

5.4.4.1 **Täter mit gutem Gewissen**

Arendts These von der persönlichen Verantwortung in der Diktatur wurde nicht zufällig aufgegriffen. Auch wenn sich ihre Ausführungen auf die Zeit des Dritten Reiches beziehen, legt sich dennoch die Vermutung nahe, dass ihr Appell zur Ge-

⁹²⁵ ARENDT: Persönliche Verantwortung in der Diktatur, S. 31.

⁹²⁶ Ebd., S. 34.

⁹²⁷ Ebd., S. 35.

⁹²⁸ Ebd., S. 26.

wissensbildung und Verantwortungsübernahme letztlich für jede Zeit – und somit auch die SED-Diktatur – gilt. Wir wollen den Vergleich von nationalsozialistischer und kommunistischer Ideologie nicht überstrapazieren,⁹²⁹ aber man kann beobachten, dass es unter beiden Diktaturen gedankenlose Täter mit gutem Gewissen gab.

Lothar Fritze hat sich mit dieser Gruppe von Tätern, die er für den „gefährlichsten Tätertyp“⁹³⁰ hält, genauer auseinandergesetzt. Im Gegensatz zu Arendt stützt er seine Analysen nicht auf die Zeit des Nationalsozialismus, sondern befasst sich explizit – wie es der Untertitel seines Buches zu diesem Thema besagt – mit dem „menschliche[n] Versagen im diktatorischen Sozialismus“⁹³¹. Die Täter mit gutem Gewissen, die Fritze als eine „Teilmenge der Menge der Täter“⁹³² begreift, glaubten zum Zeitpunkt ihrer Tat an die Richtigkeit ihres Handelns:

„Wer mit seinem Tun innerlich übereinstimmt, glaubt nicht nur, dass sein Handeln geeignet ist, diejenigen Ziele zu erreichen, die er anstrebt, sondern er ist darüber hinaus überzeugt, dass sein Handeln moralisch gerechtfertigt ist, das heißt: dass es mit denjenigen moralischen Normen übereinstimmt, die er selbst akzeptiert bzw. für gültig und der Handlungssituation angemessen hält. In der Regel dürften diese Täter in der Überzeugung gehandelt haben, sich uneigennützig für eine gute Sache einzusetzen, so dass auch ein Einsatz an sich problematischer oder schlechter Mittel gerechtfertigt erschien.“⁹³³

Dass diese Täter nicht gegen ihr Gewissen handelten sondern ihm folgten, macht sie so gefährlich. „Indem sie – von Selbstzweifeln ungerührt – glauben, ihr Handeln stünde in Übereinstimmung mit den geltenden Normen, fehlt ihnen jede Motivation, sich zu bremsen. Die Überzeugung, für eine gute Sache das Richtige zu tun, verleitet zu einem forschen Engagement. Ein gutes Gewissen [...] ist der Nährboden für die Verbrechen großen Stils.“⁹³⁴

Das Phänomen der Täter mit gutem Gewissen wirft nun drei Fragen auf:

- 1) Gab es solche Täter auch unter den inoffiziellen Stasi-Mitarbeitern, besonders innerhalb der in dieser Arbeit untersuchten Gruppe der Priester-IM?
- 2) Wie wird man Täter mit gutem Gewissen?

⁹²⁹ Vgl. hierzu FRITZE: Kommunistische und nationalsozialistische Weltanschauung.

⁹³⁰ DERS.: Ethik des moralischen Urteilens, S. 864.

⁹³¹ Vgl. DERS.: Täter mit gutem Gewissen.

⁹³² DERS.: Über die Moral der Täter, S. 85.

⁹³³ Ebd., S. 83.

⁹³⁴ Ebd., S. 99.

3) Kann man solchen Tätern einen moralischen Vorwurf machen?

Befassen wir uns zunächst mit der ersten Fragestellung. Täter mit gutem Gewissen gab es nicht nur unter den Schwerverbrechern der Geschichte. Prinzipiell kann man jeden zu dieser Gruppe zählen, der sich einem politischen System so stark verbunden fühlte, dass er dessen Ideologie verinnerlichte und als moralischen Maßstab anlegte. Auch unter den IM lassen sich durchaus solche Überzeugungstäter finden. Sie fühlten sich berufen, am Aufbau einer besseren Gesellschaft mitzuarbeiten und sahen in der IM-Tätigkeit ein legitimes Mittel im Kampf gegen den „Feind“. Priester, die sich mit den Ideen des Marxismus-Leninismus so sehr identifizierten, dass sie sich aus politischer Überzeugung für eine inoffizielle Mitarbeit einspannen ließen, waren allerdings selten.⁹³⁵ Dies hing wahrscheinlich auch damit zusammen, dass der von der SED propagierte Marxismus-Leninismus aufgrund seiner atheistischen Grundausrichtung letztlich nicht mit dem Christentum vereinbar war.⁹³⁶ Dennoch wird man nicht ausschließen können, dass es unter katholischen Geistlichen auch Sympathisanten der sozialistischen Gesellschaftsordnung gab. Dies hat sie zwar nicht gleich zu Tätern mit gutem Gewissen gemacht, aber es konnte dazu führen, dass die Hemmschwelle, sich auf die Stasi einzulassen, gesenkt wurde.

Täter mit gutem Gewissen konnte es also in allen Gesellschaftsgruppen der DDR geben, nicht nur in der Führungselite. Gemeinsam ist ihnen, dass sie häufig mit den Konsequenzen ihres Handelns nicht konfrontiert waren: „Das gute Gewissen ist [...] für die Täter am Schreibtisch charakteristisch, für diejenigen, die mitmachten und Hilfestellungen leisteten, für die Ideologen und Funktionäre, die selbst niemals Hand anlegten und das konkrete Leid, das sie verursachten, vielleicht niemals direkt wahrnahmen.“⁹³⁷ Diese Distanz ist vermutlich ein wesentlicher Faktor dafür, dass das gute Gewissen überhaupt aufrecht erhalten werden konnte. Dieter Birnbacher ist daher beizupflichten, wenn er schreibt: „Zeitliche Verzögerung und räumliche Ferne des Wirkungseintritts sowie ein komplexer und intransparenter kausaler Wirkungsverlauf erhöhen die Chancen für eine gedankliche und affektive Dissoziierung von Ursache und Wirkung und eine entsprechende moralische Entlastung.“⁹³⁸

⁹³⁵ Vgl. Kap. 4.2.12.

⁹³⁶ Vgl. Kap. 1.2.

⁹³⁷ FRITZE: Täter mit gutem Gewissen, S. 21.

⁹³⁸ BIRNBACHER: Tun und Unterlassen, S. 196 (zit. nach FRITZE: Täter mit gutem Gewissen, S. 358).

Die Beantwortung der zweiten und dritten Frage haben wir bereits bei der Diskussion des Problems des irrenden Gewissens vorweggenommen.⁹³⁹ Am Beispiel der Täter mit gutem Gewissen können wir diese Erkenntnisse nun jedoch konkret anwenden. Wie ist es also möglich, dass man zu einem Täter mit gutem Gewissen wird? Für Lothar Fritze ist die Antwort eindeutig:

„[D]ie Untersuchung von Tätern mit gutem Gewissen [zeigt], dass deren Hauptversagen im Bereich der Urteils- und Willensbildung, der Überzeugungs- und Entscheidungsfindung liegt. Daraus ergibt sich als zentrale These: Täter dieses Typs haben primär kognitiv versagt. [...] Sie konnten sich bei dem, was sie taten, nur deshalb ein gutes Gewissen bewahren, weil ihnen Fehler in der persönlichen Erkenntnispraxis unterlaufen sind.“⁹⁴⁰

Täter mit gutem Gewissen – man könnte auch sagen: mit einem irrenden Gewissen – sind also ihren kognitiven Pflichten nicht nachgekommen. Sie haben nicht „das Bestmögliche getan [...], um die kognitiven Voraussetzungen für das Tun des Richtigen zu schaffen.“⁹⁴¹ Die entscheidende – dritte – Frage lautet nun, ob den Tätern mit gutem Gewissen dieses Erkenntnisdefizit moralisch vorgeworfen werden kann oder nicht. War ihr irrendes Gewissen also ein selbst verschuldetes oder ein unverschuldetes? Fritze lässt keinen Zweifel daran, dass diesen Tätertypus eine persönliche Schuld trifft:

„Täter mit gutem Gewissen haben elementare Standards der Rationalität unterschritten – Standards, deren Einhaltung für jeden zumutbar ist, der als moralisch verantwortungsfähiges Wesen geachtet werden möchte. Sie haben Sorgfaltspflichten im Bereich des Denkens, des Wissenserwerbs, der Überzeugungsbildung und schließlich der Entscheidungsfindung verletzt – Pflichten, deren Beachtung ein jeder von jedem anderen vernünftigerweise einfordert.“⁹⁴²

Diesen moralischen Vorwurf erhebt Fritze auch deshalb, weil er den von der SED-Führung propagierten Marxismus-Leninismus, auf den sich die Täter mit gutem Gewissen beriefen, als selbstwidersprüchlich entlarvt:

„Der zentrale Punkt meiner Argumentation ist, daß der eigene Anspruch an Wissenschaftlichkeit gemessen an den herkömmlichen wissenschaftlichen Standards nicht eingelöst war. Der Marxismus wollte keine Geheimwissenschaft sein, sondern hat sich ganz bewußt und ganz explizit im herkömmlichen Sinne als Wissenschaft definiert. Damit hat er auch

⁹³⁹ Vgl. Kap. 5.4.3.

⁹⁴⁰ FRITZE: Über die Moral der Täter, S. 88f.

⁹⁴¹ DERS.: Täter mit gutem Gewissen, S. 91.

⁹⁴² DERS.: Über die Moral der Täter, S. 90.

die herrschenden Standards der Wissenschaftlichkeit anerkannt. Zu diesen Standards gehören unter anderem die freie und kritische Diskussion, die empirische Überprüfung von Hypothesen und Theorien sowie vor allem die Preisgabe falsifizierter Hypothesen beziehungsweise Theorien. Es kann jedoch keine Rede davon sein, daß diese Standards in der realsozialistischen Wissenschaftspraxis hinreichende Beachtung gefunden hätten. Die Wissenschaft im Sozialismus war in einer Weise ideologisch dominiert, die die freie wissenschaftliche Forschung und Diskussion massiv beschränkte. Daraus hätte jedoch die Schlussfolgerung gezogen werden müssen, daß es unter derartigen Bedingungen nicht zulässig ist, einfach das zu glauben, was als 'wissenschaftlich begründet' behauptet wird.⁹⁴³

Diesen Selbstwiderspruch zu durchschauen, war nicht nur den akademisch geschulten Bürgern, sondern prinzipiell jedem möglich:

„Jeder konnte [...] sehen, daß man in der DDR nicht – jedenfalls nicht in zureichender Weise – streiten konnte; jedem war bekannt, daß es keinen freien Zugang zu Informationen sowie keine unabhängigen Verlage, dafür aber Zensur gab; jeder wußte, daß öffentliche Kritik unterdrückt wurde, ja daß selbst die Benennung allgemein bekannter Tatsachen tabuisiert war. [...] Jeder konnte also sehen, daß es nicht um Gewinnung wissenschaftlicher Erkenntnisse und ihre praktische Nutzung ging, sondern um Propaganda und die Sicherung von Herrschaftsansprüchen. Jeder konnte sehen, daß die ideologische Beeinflussung, die das gute Gewissen bei den Tätern erst erzeugte, auf Überredung und nicht auf Überzeugung angelegt war.“⁹⁴⁴

Es bedurfte also keiner überdurchschnittlichen kognitiven Kompetenz, um auf diese Ungereimtheiten, ja Verlogenheiten der Staatsideologie aufmerksam zu werden. Man hätte nur – so wurde bereits oben zitiert – von den Rationalitätsstandards Gebrauch machen müssen, „deren Einhaltung für jeden zumutbar ist, der als moralisch verantwortungsfähiges Wesen geachtet werden möchte“. „Das leichtgläubige Hereinfallen auf die Propaganda wäre vermeidbar gewesen, wenn man sich intensiver mit der Materie befaßt, sich um größere Nüchternheit bemüht und etwas mehr Skepsis an den Tag gelegt hätte.“ Für Fritze waren die Täter mit gutem Gewissen also nicht gewissenlos, „[v]iel eher handelt es sich um *Gedankenlosigkeit*“⁹⁴⁵.

Damit wären wir wieder beim Ausgangspunkt unserer Ausführungen, nämlich Arendts Feststellung, dass Gedankenlosigkeit häufig der Quell des Bösen ist, ange-

⁹⁴³ DERS.: Täter mit gutem Gewissen, S. 118. – Dieses Argument der Selbstwidersprüchlichkeit des marxistisch-leninistischen Wissenschaftsbegriffs findet sich auch in DERS.: Über die Moral der Täter, S. 89.

⁹⁴⁴ DERS.: Täter mit gutem Gewissen, S. 118.

⁹⁴⁵ Ebd., S. 121.

kommen. Ein abschließender Gedanke sei noch zum moralischen Problem der Gedankenlosigkeit angefügt. In Kapitel 4.3 haben wir auf das verstörende Phänomen aufmerksam gemacht, dass sich in einigen IM-Fällen unter Priestern kein eindeutiger Grund für die Stasi-Mitarbeit ermitteln lässt. Vielleicht haben sie sich tatsächlich ohne ein bestimmtes Motiv auf die Gespräche mit einem MfS-Offizier eingelassen und sind dann allmählich in die „Mühle der Routine“⁹⁴⁶ geraten. Am Anfang ihrer „IM-Laufbahn“ stand in gewisser Weise auch die Gedankenlosigkeit. Ihnen kann daher der Vorwurf gemacht werden, die Konsequenzen des eigenen Handelns nicht ausreichend bedacht zu haben. Sie hätten sich stärker bewusst machen müssen, was eigentlich jedem DDR-Bürger bekannt war:

„Wer sich mit dem MfS konspirativ einließ, musste wissen, dass er damit Vertrauen, das andere in ihn setzten, enttäuschte; er musste wissen, dass er im Umgang mit anderen nur heucheln konnte; er musste wissen, dass er, je tiefer er sich verstrickte, um so erpressbarer wurde, und er musste wissen, dass er damit nicht nur einen Teil der eigenen Autonomie aufgab, sondern sich auch von seiner Gemeinschaft entsolidarisierte. Wer Berichte über Verwandte, Freunde oder Kollegen schrieb [oder mündlich gab; G.B.], musste sich klarmachen, dass für ihn die Folgen, die daraus für die Betroffenen erwachsen konnten, nicht abschätzbar waren; es hätte ihm bewusst sein müssen, damit eine Praxis zu befördern, deren Risiken für Dritte er nicht kontrollieren konnte.“⁹⁴⁷

5.4.4.2 Auf einem Auge blind sein

Diese verheerenden Konsequenzen und Risiken nicht im Blick gehabt zu haben, verweist auf ein Phänomen, das häufig bei Tätern mit gutem Gewissen anzutreffen ist, und das man – in Anlehnung an Freud – als „Blindheit bei sehenden Augen“⁹⁴⁸ bezeichnen könnte.⁹⁴⁹ Das Nichtwissen der Täter mit gutem Gewissen war vielfach kein Nichtwissenkönnen, sondern ein Nichtwissenwollen. „Dieses 'Sich-auf-einem Auge-Blindmachen'“, so die Psychologin Ingrid Kerz-Rühling, „findet sich in individuellen Konfliktsituationen, in schwierigen familiären Beziehungskonstellationen und bei der Bewältigung von bedrohlichen Erfahrungen in diktatorischen Gesellschaften. Es ermöglicht, die Realität nach dem Wunschdenken umzuinterpretieren,

⁹⁴⁶ Vgl. STILLER: Im Zentrum der Spionage, S. 126-164.

⁹⁴⁷ FRITZE: Über die Moral der Täter, S. 92.

⁹⁴⁸ FREUD: Studien über Hysterie, S. 175 (zit. nach KERZ-RÜHLING: Blindheit bei sehenden Augen, S. 345).

⁹⁴⁹ Dieses Problem ist uns in ähnlicher Form bereits mehrfach unter dem Stichwort „Selbsttäuschung“ begegnet (vgl. Kap. 3.3, 4.2.8 und 5.2.4.1).

die Illusion zur Realität werden zu lassen.“⁹⁵⁰ Auf einem Auge blind zu sein bedeutet also, die Wirklichkeit verzerrt wahrzunehmen und in eine „Scheinwelt“⁹⁵¹ zu flüchten. „Die unerwünschte Realität wird mit Hilfe der Phantasie durch eine wunschgerechte ersetzt.“⁹⁵²

Die Metapher des Blindseins – oder besser: des sich Blindstellens – verdeutlicht, dass es sich hierbei um ein Problem des Sehens und Erkennens handelt. Man könnte daher auch von einer „kognitiven Selbstmanipulation“⁹⁵³ sprechen. Der Zweck dieser Selbsttäuschung ist meist „die Vermeidung von Angst, Desillusionierung, Schuld- und Ohnmachtsgefühlen sowie die Hoffnung auf Rettung aus einer Gefahrensituation“⁹⁵⁴. „Bestimmte Dinge nicht wahrhaben zu wollen oder ein bestimmtes Wissen nicht über die Schwelle des Bewusstseins treten zu lassen, sind Methoden, sich ein ruhiges Gewissen zu bewahren.“⁹⁵⁵

Diese Strategie, sein Gewissen mittels Selbstmanipulation zu beruhigen, ist auch häufig bei inoffiziellen Mitarbeitern anzutreffen. Statt sich der ganzen Tragweite ihres Handelns bewusst zu machen, blenden sie einen Teil der Wirklichkeit aus. Dieses Sich-Blindstellen wurde vom gesellschaftlichen Umfeld vielfach noch verstärkt. Statt die Staatsideologie einer kritischen „Realitätsprüfung“⁹⁵⁶ zu unterziehen, haben sich einige IM hinter ihr versteckt. Eine wichtige Rolle kam hierbei auch dem Führungsoffizier zu, der häufig die Blindheit der IM noch zu fördern wusste.⁹⁵⁷

Dass Menschen „auf Konstruktionen der Wirklichkeit zurückgreifen, die ihnen die Realität erträglicher machen“⁹⁵⁸, lässt sich also durchaus erklären – eine Entschuldigung für eine IM-Tätigkeit ist dies aber keineswegs. Wie wir bereits im vorhergehenden Kapitel dargestellt haben, wäre es jedem DDR-Bürger zuzumuten gewesen, die Selbstwidersprüchlichkeit des SED-Regimes zu durchschauen. Daher ist festzuhalten: „Ideologische Selbstabschirmungen, blindes Vertrauen, irrationale Selbstunterwerfungen oder gezielte Verdrängungen stellen Verletzungen kognitiver Pflicht-

⁹⁵⁰ KERZ-RÜHLING: Blindheit bei sehendem Auge, S. 343.

⁹⁵¹ Vgl. DEMMER: Fundamentale Theologie des Ethischen, S. 224.

⁹⁵² KERZ-RÜHLING: Blindheit bei sehendem Auge, S. 345.

⁹⁵³ Vgl. FRITZE: Über die Moral der Täter, S. 93.

⁹⁵⁴ KERZ-RÜHLING: Blindheit bei sehendem Auge, S. 358.

⁹⁵⁵ FRITZE: Über die Moral der Täter, S. 93.

⁹⁵⁶ KERZ-RÜHLING: Blindheit bei sehendem Auge, S. 345.

⁹⁵⁷ Vgl. Kap. 3.3.

⁹⁵⁸ KERZ-RÜHLING: Blindheit bei sehendem Auge, S. 359.

ten dar.⁹⁵⁹ Diesen moralischen Vorwurf kann man mit einer These Karl Poppers noch untermauern. Er hat nämlich den Grundsatz formuliert, dass gerade diejenigen „Ansichten, die uns am meisten bedeuten, einer strengen Kritik zu unterwerfen“⁹⁶⁰ sind. Diese Kritik vernachlässigt zu haben, stellt demnach ein schweres moralisches Versagen dar.

Ein letzter Gedanke: Das Sich-Blindstellen verfolgte häufig das Ziel, von seiner Person Schaden abzuwenden. Doch gerade dieses Ziel wurde letztlich verfehlt, da man den Pflichten, die man gegenüber sich selbst hat und die eine autonome Person auszeichnen, nicht nachgekommen ist. „Mangel an intellektueller Redlichkeit dürfte eben in den meisten Fällen gerade jene Wirkung haben, die man vermeiden möchte: nämlich eine Selbstschädigung.“⁹⁶¹ Die Flucht in eine Illusion ist also kein probates Mittel, um eine scheinbar unerträgliche Realität erträglicher zu machen. Erst das Öffnen der Augen ermöglicht „ein Handeln, das nicht mehr durch Blindheit eingeschränkt ist und evtl. eine Veränderung der Realität bewirken kann“⁹⁶². Dietrich Bonhoeffer hat dies auf den Punkt gebracht: „Freiheit hat offene Augen.“⁹⁶³

5.4.4.3 Tun und Unterlassen

Unter unmoralischem Handeln versteht man normalerweise das aktive Überschreiten moralischer Grenzen, den bewussten Verstoß gegen sittliche Normen. Es wird also primär als Tätigkeit begriffen. Das Beispiel der Täter mit gutem Gewissen hat uns aber vor Augen geführt, dass unmoralisches Handeln auch in der Untätigkeit, im Unterlassen des moralisch Gebotenen begründet liegen kann. In der Ethik wie in der Rechtslehre ist die Auffassung weit verbreitet, dass es einen kategorialen Unterschied zwischen Tun und Unterlassen gibt. Begeht man ein Verbrechen aktiv, so gilt das gemeinhin als schuldhafter als das Zulassen eines Verbrechens. Dies bringt bereits der alte Rechtssatz „*Maius delictum est in faciendo quam in omittendo*“⁹⁶⁴ zum Ausdruck. Auch wenn man diesen Unterschied zwischen Tun und Unterlassen

⁹⁵⁹ FRITZE: Über die Moral der Täter, 94.

⁹⁶⁰ POPPER: Vermutungen und Widerlegungen. Teilbd. 1, S. 7 (zit. nach FRITZE: Täter mit gutem Gewissen, S. 225). – Poppers Forderung könnte man auch mit dem in der deutschen Diskussion vertrauten Schlagwort „Ideologiekritik“ umschreiben (vgl. hierzu weiterführend APEL u. a.: Hermeneutik und Ideologiekritik).

⁹⁶¹ FRITZE: Täter mit gutem Gewissen, S. 222.

⁹⁶² KERZ-RÜHLING: Blindheit bei sehendem Auge, S. 359.

⁹⁶³ Vgl. ACKERMANN: Dietrich Bonhoeffer – Freiheit hat offene Augen.

⁹⁶⁴ Zit. nach SCHOCKENHOFF: Grundlegung der Ethik, S. 491.

nicht ganz einebnen sollte,⁹⁶⁵ so lassen sich doch die Täter mit gutem Gewissen als warnendes Beispiel dafür anführen, dass auch das Nicht-Tun verheerende Folgen nach sich ziehen kann. Worin genau besteht ihr Nicht-Tun, was haben die Täter mit gutem Gewissen unterlassen?

Die obigen Analysen haben gezeigt, dass sie sich nicht Unterlassungen im Tun, sondern primär im Denken und Fühlen zuschulden haben kommen lassen. Sie haben nicht in einem ausreichenden Maß von ihren Erkenntnisfähigkeiten Gebrauch gemacht, sondern zumutbare kognitive Pflichten verletzt. Ein IM, der sich aus Gedankenlosigkeit auf eine konspirative Kooperation mit der Staatssicherheit einließ, handelte also fahrlässig. Lothar Fritze weist darauf hin, dass dieses fahrlässige Unterlassen im Denken dem deutschen Strafrecht durchaus vertraut ist:

„Diese Sichtweise steht in Übereinstimmung mit der im deutschen Recht einschlägigen Denkfigur des unbewussten fahrlässigen Unterlassens. Nach deutschem Recht kann man zwar nicht dafür bestraft werden, dass man bestimmte Gedanken hat oder an bestimmte Dinge denkt, man kann aber dafür bestraft werden, dass man es unterlassen hat, an bestimmte Dinge zu denken, an die man hätte pflichtgemäß denken müssen. Wer es zum Beispiel versäumt, eine Gefahrenquelle zu kontrollieren, obwohl er zu dieser Kontrolle verpflichtet war, wird für die Schäden verantwortlich gemacht. [...] Auch Täter [mit gutem Gewissen; G.B.] sind für gedankenlose Unterlassungen, Versäumnisse und vermeidbare Fehler moralisch verantwortlich. Die schuldhafte Herbeiführung kognitiver Defizite ist moralisch relevant. Daher haben Täter mit gutem Gewissen auch moralisch versagt, insofern sie kognitive Pflichten verletzten. [...] Das gute Gewissen eines Täters schützt also nicht vor Kritik und moralischer Verurteilung.“⁹⁶⁶

Durch die mangelnde Ausübung der kognitiven Kompetenz scheint man eher indirekt als direkt gegen das moralisch Gebotene zu verstoßen. Die Nachlässigkeit im Erkennen des Guten ist an sich noch nicht unmoralisch, aber sie führt in der Regel zu unmoralischem Handeln. Ein gutes Beispiel hierfür ist eine IM-Tätigkeit aus Gedankenlosigkeit. Sie ist ein Beleg dafür, dass die Verletzung kognitiver Pflichten die Verletzung moralischer Mindeststandards zur Folge haben kann. Umgekehrt gilt aber auch, dass ein gut ausgebildetes Gewissen die beste Voraussetzung für

⁹⁶⁵ Vgl. einführend ebd., S. 490-498 und FENNER: Handeln, Unterlassen, Zulassen. Eine ausführliche Diskussion der Problematik findet sich bei BIRNBACHER: Tun und Unterlassen.

⁹⁶⁶ FRITZE: Über die Moral der Täter, S. 91. Fritze bezieht sich auf BIRNBACHER: Tun und Unterlassen, S. 44: „Man kann sich zwar nicht dadurch strafbar machen, daß man an bestimmte Dinge denkt, man kann sich aber dadurch strafbar machen, daß man an bestimmte Dinge nicht denkt.“

moralisches Handeln ist. Daher schreibt Klaus Demmer: „Im Denken baut sich eine sittliche Persönlichkeit auf, der äußere Handlungsvollzug bekräftigt und ratifiziert, was im Inneren bereits gelebte Wirklichkeit ist.“⁹⁶⁷

Arbeitet man also nicht an seiner kognitiven Kompetenz, läuft man Gefahr, moralisch zu „erblinden“. Bereits in der Bibel findet sich die klare Aufforderung, in dem Streben nach Einsicht nicht nachzulassen: „Erwirb dir Weisheit, erwirb dir Einsicht, vergiß sie nicht, weich nicht ab von meinen Worten! Laß nicht von ihr, und sie wird dich behüten, liebe sie, und sie wird dich beschützen.“⁹⁶⁸ „Gewissensbildung“, so könnte man mit Demmer sagen, „trägt darum ganz ursprünglich Sorge für den Aufbau einer anspruchsvollen Gedankenwelt.“⁹⁶⁹ Und es geht nicht nur um eine anspruchsvolle Gedankenwelt, sondern ebenso um eine anspruchsvolle Gefühlswelt. Wie wir in Kapitel 5.4.2 gesehen haben, kann man den Verstand nicht vom Gefühl trennen, beide sind aufeinander angewiesen. Daher umfasst Gewissensbildung nicht nur eine rationale, sondern auch eine emotionale Ebene. Im Hinblick auf den alttestamentlichen *leb*-Begriff⁹⁷⁰ lässt sie sich treffend als „Herzensbildung“ charakterisieren.

Diese Forderung nach Kompetenzerwerb betrifft letztlich alle Dimensionen des moralischen Handelns – Erkennen, Können und Wollen.⁹⁷¹ Der Mensch steht nicht nur in der Pflicht, sein Erkenntnis- und Einfühlungsvermögen gewissenhaft zu pflegen, sondern auch seinen Willen zu stärken⁹⁷² und den gegebenen Handlungsspielraum auszunutzen.⁹⁷³ Zu folgenschweren Unterlassungen kann es auf jeder dieser drei Ebenen kommen. Umso mehr ist die Aufforderung des Thomas zu beherzigen: „Jedes Seiende ist seiner eigenen Tätigkeit und Vollendung wegen da.“⁹⁷⁴ Mit Klaus Demmer könnte man diesen Satz so umschreiben, dass der „Indikativ des Seins“ einen „Imperativ des Handelns“ zur Folge hat.⁹⁷⁵ Dies spiegelt sich auch in der aristotelischen Grundüberzeugung wider, dass sich ein tugendhafter Charakter erst durch stetes Einüben und Erlernen ausbildet. Glückseligkeit gehört

⁹⁶⁷ DEMMER: Fundamentale Theologie des Ethischen, S. 224.

⁹⁶⁸ Sprichw. 4,5f.

⁹⁶⁹ DEMMER: Fundamentale Theologie des Ethischen, S. 224.

⁹⁷⁰ Vgl. Kap. 5.4.2.2.

⁹⁷¹ Vgl. auch FURGER: Die Verantwortung des Menschen für seine eigene Persönlichkeit.

⁹⁷² Vgl. Kap. 5.2.3.2.

⁹⁷³ Vgl. Kap. 5.3.4.4.

⁹⁷⁴ STh I, 65,2 (zit. nach KORFF: Thomas von Aquin und die Neuzeit, S. 388).

⁹⁷⁵ Vgl. DEMMER: Fundamentale Theologie des Ethischen, S. 241.

für ihn zwar „zu den göttlichsten Dingen“, sie wird aber nicht einfach „von Gott geschickt“, sondern kommt „durch Tugend und eine Art von Lernen oder Übung zustande“.⁹⁷⁶ Thomas folgt der Spur seines Lehrmeisters und hält in der *Summe der Theologie* fest:

„Die Glückseligkeit des Menschen ist ein Werk tun. Die Glückgeborgenheit ist nämlich die letzte Vervollkommnung des Menschen. Jegliches ist aber insofern vollkommen, als es in der Wirke ist; denn der Mögestand ist ohne das Wirkgeschehen unvollkommen. Es gehört sich also, daß die Glückgeborgenheit im letzten Wirklichsein des Menschen besteht.“⁹⁷⁷

Ohne Erfahrung und Exerzitium – das haben wir am Beispiel der *phronesis* illustriert⁹⁷⁸ – kann sich eine sittliche Persönlichkeit nicht entfalten. Aristoteles fasst das mit dem markanten Satz zusammen: „Die Tugenden [...] erwerben wir, indem wir sie zuvor ausüben.“⁹⁷⁹ Dieser Gedanke ist für die nun folgenden Überlegungen zur moralischen Identität grundlegend. Es soll gezeigt werden, dass eine moralische Identität sowohl Ursprung als auch Ziel moralischen Handelns ist. Ursprung ist sie deshalb, weil sich ein einzelner menschlicher Akt nicht von der ihm zugrunde liegenden Tiefenschicht, also der Persönlichkeit des Handelnden, trennen lässt. Aber ein tugendhafter Charakter ist andererseits – so haben wir von Aristoteles und Thomas gelernt – nicht naturgegeben beziehungsweise „von Gott geschickt“. Eine moralische Identität hat man also nicht automatisch, sondern man erwirbt sie. Daher muss man sie nicht nur als Ursprung, sondern zugleich als Zielpunkt moralischen Handelns begreifen.

6 MORALISCHE IDENTITÄT: URSPRUNG UND ZIEL MORALISCHEN HANDELNS

Moralisches Handeln, mit dessen Grundvoraussetzungen Wollen, Können und Erkennen wir uns in Kapitel 5 beschäftigt haben, lässt sich nur dann ganz verstehen, wenn man sich auch mit seiner eigentlichen Tiefendimension, nämlich der Persön-

⁹⁷⁶ ARISTOTELES: NE, 1099b 14f., S. 121.

⁹⁷⁷ STh II-I, 3,2.

⁹⁷⁸ Vgl. Kap. 5.4.1.2.

⁹⁷⁹ ARISTOTELES: NE, 1103b 30, S. 131.

lichkeit des Handelnden, befasst. „Denn das empirische Phänomen der Handlung“, so stellt Demmer richtigerweise fest, „ist ja nur der Spitze eines Eisbergs vergleichbar; am verborgenen Untergrund steht die geschichtliche Identität des Handelnden selbst.“⁹⁸⁰ Dieses Zitat verweist auf das „Eisberg-Modell“ des menschlichen Handelns, das wir weiter oben vorgestellt haben.⁹⁸¹ Der einzelne menschliche Akt gleicht demnach der Spitze dieses Eisbergs; der wesentliche Teil des Handelns liegt jedoch „unter der Wasseroberfläche“, er ist für das menschliche Auge unsichtbar. Dieser „verborgene Untergrund“ lässt sich als die Identität des Handelnden begreifen. Ist sie so ausgeprägt, dass sie zu einem moralischen Handeln führt, kann man von „moralischer Identität“ sprechen.⁹⁸²

Die Identität eines Menschen, so die leitende These dieses Kapitels, konstituiert sich in Auseinandersetzung mit der Umwelt, in der er sich bewegt. Sie wird einerseits durch äußere Einflussfaktoren geprägt, andererseits aber auch von dem Menschen eigenverantwortlich gestaltet.⁹⁸³ Ein solcher Ansatz ist der theologischen Ethik nicht fremd. Im *Kompendium der Soziallehre der Kirche* heißt es beispielsweise:

„Die Person kann niemals ausschließlich als absolute, von sich selbst und auf sich selbst gegründete Individualität gedacht werden, die in ihren charakteristischen Eigenschaften von niemand anderem abhängig ist als von sich selbst. Und ebenso wenig kann sie als bloße Zelle eines Organismus gedacht werden, der allenfalls eine dienende Aufgabe innerhalb eines Systems zukommt.“⁹⁸⁴

Die Persönlichkeit eines Menschen erwächst aus dem Zusammenspiel von Fremdbestimmung und Selbstbestimmung. Ein Mensch hat nicht nur ein Schicksal, so

⁹⁸⁰ DEMMER: Deuten und Handeln, S. 170.

⁹⁸¹ Vgl. Kap. 5.1.1 (in ähnlicher Form auch in Kap. 5.3.1.3).

⁹⁸² Der Begriff „moralische Identität“ ist keineswegs neu, sondern wurde auch schon von anderen Autoren in Theologie und Philosophie verwendet. Als Beispiele seien genannt MIETH: Moral und Erfahrung I, S. 154-163; TUGENDHAT: Die Rolle der Identität in der Konstitution der Moral, S. 40; NUNNER-WINKLER: Moralische Motivation und moralische Identität, S. 314-339 und HAKER: Moralische Identität. – Statt von moralischer wird teilweise auch von ethischer Identität gesprochen (vgl. z. B. MANDRY: Ethische Identität und christlicher Glaube). – Eng verwandt mit dem Terminus „moralische Identität“ sind auch die Ausdrücke „sittliche Persönlichkeit“ (vgl. DEMMER: Fundamentale Theologie des Ethischen, S. 260+281), „integrale Persönlichkeit“ (vgl. FURGER: Ethik der Lebensbereiche, S. 66) oder „moralische Persönlichkeit“ (vgl. BLASI u. a.: Die moralische Persönlichkeit). Ebenso – besonders im angelsächsischen Raum – ist die Bezeichnung „moralisches Selbst“ gebräuchlich (vgl. VEN: Das moralische Selbst; NOAM, WREN: The moral self und CHAZAN: The Moral Self).

⁹⁸³ Grundlegend für diesen Ansatz ist die von Fichte und Hegel entfaltete Denkfigur der Anerkennung (vgl. hierzu weiterführend BUR: Identität – Religion – Moderne, S. 33-36).

⁹⁸⁴ Kompendium der Soziallehre der Kirche, Nr. 125, S. 106.

haben wir bereits weiter oben festgestellt,⁹⁸⁵ er ist auch sein eigenes Schicksal. In dieser Spannung von äußerer Prägung und eigenverantwortlicher Lebensgestaltung vollzieht sich menschliche Existenz. Diese zwei Säulen der Identität möchte ich als „soziales“ und „persönliches Ich“ bezeichnen.⁹⁸⁶

6.1 Das soziale Ich

6.1.1 *Kein Mensch ist eine Insel*

Der Mensch ist kein Einzelwesen, sondern ein *animal sociale*.⁹⁸⁷ Nur in der Gemeinschaft mit anderen kann er seine Identität finden. Ein bekanntes Zitat des englischen Schriftstellers John Donne bringt dies auf den Punkt: „No man is an island, entire of itself; every man is a piece of the continent, a part of the main.“⁹⁸⁸ Auch in Theodor Fontanes Roman *Effi Briest* heißt es: „Man ist nicht bloß ein einzelner Mensch, man gehört einem Ganzen an, und auf das Ganze haben wir beständig Rücksicht zu nehmen, wir sind durchaus abhängig von ihm.“⁹⁸⁹

⁹⁸⁵ Vgl. Kap. 5.3.4.4.

⁹⁸⁶ Die beiden Ausdrücke „soziales Ich“ und „persönliches Ich“ gehen auf Alexander Mitscherlich zurück (vgl. MITSCHERLICH: Das soziale und das persönliche Ich). In der Literatur gibt es noch zahlreiche weitere Begriffspaare, die diese beiden Facetten des Ich zum Ausdruck bringen. Ernst Tugendhat, zum Beispiel, spricht von personaler und sozialer Identität (vgl. TUGENDHAT: Die Rolle der Identität in der Konstitution der Moral, S. 39). Am bekanntesten ist aber vermutlich die Unterscheidung des US-amerikanischen Philosophen und Soziologen George Herbert Mead, der zwischen einem „Me“ und einem „I“ differenziert (vgl. MEAD: Geist, Identität und Gesellschaft; zu Meads Werk vgl. auch JOAS: Praktische Intersubjektivität). Meads Aufteilung der menschlichen Identität in ein „Me“ und „I“ wurde in gewisser Weise bereits Ende des 19. Jahrhunderts von William James vorweggenommen (vgl. JAMES: The Principles of Psychology, Kap. 10: The Consciousness of Self). – Man könnte auch Parallelen zu Freuds Unterscheidung zwischen einem Über-Ich und einem Ich ziehen (vgl. FREUD: Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften). In gewisser Verwandtschaft zum sozialen und persönlichen Ich liegt auch Ricœurs Differenzierung zwischen einer *idem*- und einer *ipse*-Identität (vgl. RICŒUR: Das Selbst als ein Anderer). – Etwas anderes als das soziale und persönliche Ich ist hingegen die Unterscheidung zwischen einer Wir- und einer Ich-Identität, wie sie beispielsweise Norbert Elias vornimmt (vgl. ELIAS: Die Gesellschaft der Individuen). Diese Zweiteilung zielt nämlich darauf ab, die Identität von Gruppen der Identität des Einzelnen gegenüberzustellen, man könnte daher auch von kollektiver und individueller Identität sprechen (vgl. auch STRAUB: Personale und kollektive Identität und STAUB: Individuelles Selbst und Gruppenselbst).

⁹⁸⁷ Auf diesen Terminus sind wir bereits in Kap. 5.2.3.2, 5.2.4.2 und 5.3.1.1 gestoßen.

⁹⁸⁸ John Donne, XVII. Meditation (zit. nach DONNE: Devotions Upon Emergent Occasions, S. 97).

⁹⁸⁹ FONTANE: Werke, Schriften und Briefe. Bd. 4, S. 235.

Neben den biologischen Voraussetzungen, die eine Person prägen,⁹⁹⁰ gibt es also auch einflussreiche soziale Bestimmungsfaktoren. Den Menschen als rein individualistisch oder gar solipsistisch zu denken, widerspräche seinem Wesen. Das „ungebundene Selbst“, so könnte man im Anschluss an Michael Sandel sagen, ist demnach eine Fiktion.⁹⁹¹ Statt dessen sollte man den Menschen als „eingebettetes“ und „dialogisches Selbst“ begreifen, wie es beispielsweise Charles Taylor tut: „[W]e are always socially embedded; we learn our identities in dialogue.“⁹⁹² Der kanadische Philosoph führt weiter aus:

„This means that our identity is never simply defined in terms of our individual properties. It also places us in some social space. We define ourselves partly in terms of what we come to accept as our appropriate place within dialogical actions. [...] The self neither preexists all conversation, as in the old monological view; nor does it arise from an introjection of the interlocutor; but it arises within conversation, because this kind of dialogical action by its very nature marks a place for the new locutor who is being inducted into it.“⁹⁹³

Versteht man die Identität eines Menschen als Ergebnis dieses dialogischen Prozesses, dann lässt sich eine strikte Trennung zwischen Selbst und Außenwelt nicht länger aufrechterhalten.⁹⁹⁴ Statt dessen sind „Ich“ und „Wir“ unauflösbar ineinander verwoben. Für Taylor geht das „Wir“ dem „Ich“ bei der Entwicklung des menschlichen Selbstbewusstseins sogar voraus: „[W]e are aware of the world through a 'we'“

⁹⁹⁰ Hier sind besonders die neuesten Ergebnisse aus der Hirnforschung und Genetik hervorzuheben. Zur ersten Orientierung im Bereich Neurowissenschaften vgl. THOMPSON: Das Gehirn; STURMA: Philosophie und Neurowissenschaften und FINK: Freier Wille – frommer Wunsch? Gehirn und Willensfreiheit. – Für den Bereich der Genetik vgl. einleitend HENGSTSCHLÄGER: Macht der Gene, und JABLONKA, LAMB: Evolution in four dimensions.

⁹⁹¹ Vgl. SANDEL: Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst, S. 25. Eine ausführliche Darstellung der kommunitaristischen Position Sandels und seine Kritik am Liberalismus findet sich in DERS.: Liberalism and the limits of justice.

⁹⁹² TAYLOR: A Secular Age, S. 157.

⁹⁹³ DERS.: The Dialogical Self, S. 311f. Taylor nennt – neben Hegel und Mead – vor allem den russischen Philosophen und Literaturwissenschaftler Mikhail Bakhtin als wichtigen Referenzautoren für dieses dialogische Verständnis des Selbst (vgl. BAKHTIN: Dialogic Imagination und TODOROV: Mikhail Bakhtin). – Erwähnenswert ist auch, dass es in der Religionsphilosophie – besonders der jüdischen – eine starke Tradition des dialogischen Denkens gibt (vgl. hierzu einleitend CASPER: Das dialogische Denken).

⁹⁹⁴ Neben Taylor haben sich auch zahlreiche andere kommunitaristische Philosophen mit diesem Verhältnis von Selbst und Welt befasst. Zu ihnen zählen unter anderem – der bereits erwähnte – Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer und Amitai Etzioni (vgl. einleitend REESE-SCHÄFER: Kommunitarismus). Aber auch andere Philosophen, die sich nicht dem Kommunitarismus zuordnen lassen, könnte man nennen – beispielsweise RORTY: Kontingenz, Ironie und Solidarität; FOUCAULT: Das Subjekt und die Macht oder auch HEIDEGGER: Sein und Zeit, S. 13: „Zum Dasein gehört aber wesentlich: Sein in einer Welt.“

before we are through an 'I'.⁹⁹⁵ Ein solcher Gedanke ist in ähnlicher Form bereits von Karl Marx entwickelt worden. Im Vorwort seines Werkes *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* schreibt er: „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“⁹⁹⁶

Dieses Marxsche Theorem war sicherlich auch für die Führungselite in der DDR handlungsleitend, bildete doch der Marxismus-Leninismus die ideologische Grundlage der SED. Dass der Mensch keine Insel ist, versuchten die Parteistrategen zu ihren Gunsten auszunutzen. Sie verfolgten das Ziel, mit Hilfe von Indoktrination und Manipulation einen sozialistischen Menschen zu formen. Dabei machten sie sich einen Charakterzug des Menschen zunutze, der schon Sigmund Freud aufgefallen war: „Die wenigsten Kulturmenschen sind fähig, ohne Anleitung an andere zu existieren oder auch nur ein selbstständiges Urteil zu fällen. Die Autoritätssucht und innere Haltlosigkeit der Menschen können Sie sich nicht arg genug vorstellen.“⁹⁹⁷

Dass der Mensch ein *animal sociale* ist, kann ihm also durchaus zum Verhängnis werden. Daher haben die Konzilsväter des Zweiten Vatikanums darauf aufmerksam

⁹⁹⁵ TAYLOR: *Interpretation and the Sciences of Man*, S. 40. – Noch stärker betont Hans-Georg Gadamer die Verwiesenheit des Ich auf das Wir: „In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. Lange bevor wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben. Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbestimmung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens.“ (GADAMER: *Wahrheit und Methode*; S. 281). – Mit Klaus Müller muss man jedoch darauf hinweisen, dass diese Ichwerdung im Wir ein Moment des Ichseins als Grundbedingung voraussetzt: „Nur ungenügend wird nämlich klargemacht, wie Selbstbewusstsein durch Aufforderung und Anerkennung seitens anderer konstituiert werden kann, wenn doch genau so konstitutiv deren Aufforderung als Akt anderer freier Vernunft schon erkannt und als solche anerkannt sein muss. Auch für diese Seite des Anerkennungsgeschehens muss also eine anerkennende Instanz vorausgesetzt werden, also ein Moment von Ichsein und Freiheit, das nicht erst durch die Anerkennung der anderen realisiert wird, sondern als deren Bedingung der Möglichkeit fungiert. Würde selbstbewusste Subjektivität tatsächlich in einem radikalen Sinn – also wie aus dem Nichts – durch Aufforderung und Anerkennung seitens anderer konstituiert, könnte die Identität des zu sich kommenden Subjekts nur geborgt sein, Resultat eines subtilen Behaviorismus; und seine Einmaligkeit wäre nur eine vermeintliche, also Schein.“ (MÜLLER: *Glauben – Fragen – Denken*. Band II, S. 546f.)

⁹⁹⁶ Vgl. MARX: *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. – Diese Verwandtschaft im Denken Taylors und Marx' hängt sicherlich auch damit zusammen, dass sich beide stark an ihrem Lehrer Hegel orientieren (vgl. hierzu weiterführend FRASER: *Dialectics of the Self*, S. 7-20 und HOOK: *From Hegel to Marx*).

⁹⁹⁷ FREUD: *Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie*, S. 109 (zit. nach KERZRÜHLING: *Überzeugung, Angst, Verführung oder Rache?*, S. 101).

gemacht, dass aus der gesellschaftlichen Natur des Menschen auch eine Gefahr erwächst:

„Wenn nun die menschliche Person zur Erfüllung ihrer Berufung, auch der religiösen, dem gesellschaftlichen Leben viel verdankt, so kann dennoch nicht geleugnet werden, daß die Menschen aus den gesellschaftlichen Verhältnissen heraus, in denen sie leben und in die sie von Kindheit an eingefangen sind, oft vom Tun des Guten abgelenkt und zum Bösen angetrieben werden. [...] Wenn [...] einmal die objektiven Verhältnisse selbst von den Auswirkungen der Sünde betroffen sind, findet der mit Neigung zum Bösen geborene Mensch wieder neue Antriebe zur Sünde, die nur durch angestrengte Bemühung mit Hilfe der Gnade überwunden werden können.“⁹⁹⁸

Die Gefahr, „vom Tun des Guten abgelenkt und zum Bösen angetrieben“ zu werden, ist besonders dann gegeben, wenn ein politisches Regime den von Freud beschriebenen Hang zur Unmündigkeit⁹⁹⁹ geschickt auszunutzen weiß. Auf diese Art der subtilen Machtausübung wollen wir daher im folgenden Kapiteln näher eingehen.

6.1.2 Die Macht der Manipulation

6.1.2.1 Repressive, kompensatorische und konditionierte Macht

Der US-amerikanische Wirtschaftswissenschaftler und Sozialkritiker John Kenneth Galbraith hat in seinem Buch *Anatomie der Macht* drei Formen der Macht unterschieden: repressiv, kompensatorisch und konditioniert. Repressive und kompensatorische Macht verfahren nach dem Schema von Bestrafung und Belohnung:

„Repressive Macht bedroht den einzelnen mit physischen oder psychischen Sanktionen, die so schmerzhaft sind, daß der Betroffene von vornherein seinen eigenen Willen und seine eigenen Präferenzen aufgibt, um gar nicht erst das Risiko der Bestrafung einzugehen. Kompensatorische Macht dagegen bietet dem einzelnen einen Gewinn oder eine Bezahlung, die so vorteilhaft oder angenehm ist, daß er, um in ihren Genuß zu kommen, auf die Verfolgung eigener Ziele verzichtet. Weniger abstrakt ausgedrückt: Repressive Macht erzielt Unterwerfung durch die Inaussichtstellung oder die tatsächliche Durchführung von

⁹⁹⁸ *Gaudium et Spes*, Nr. 25.

⁹⁹⁹ Dieses Phänomen haben wir bereits im Zusammenhang mit der Willensschwäche thematisiert (vgl. Kap. 5.2.4.1).

Strafmaßnahmen, kompensatorische Macht hingegen durch die Inaussichtstellung oder die tatsächliche Verteilung von Belohnung.¹⁰⁰⁰

Konditionierte Macht hingegen ist subtiler, sie besteht in der Fähigkeit, auf den Willen eines Menschen einzuwirken. Galbraith schreibt:

„Repressive und kompensatorische Macht sind sichtbar und objektiv, konditionierte Macht dagegen ist subjektiv; weder diejenigen, die sie ausüben, noch diejenigen, die ihr unterworfen sind, sind sich ihres Waltens stets bewußt. Das Sich-Fügen in die Autorität anderer und die Unterwerfung unter einen fremden Willen sind in diesem Fall bevorzugtes Ziel des Betroffenen selbst. Die Zielwahl kann bewußt gesteuert werden, sei es durch Überredung und Überzeugung, sei es durch Erziehung und Ausbildung: In beiden Fällen handelt es sich um explizite oder direkte Konditionierung. Sie kann aber auch vom kulturellen Umfeld der Betroffenen diktiert werden, die Unterwerfung wird dann allgemein als die normale, anständige oder traditionell korrekte Verhaltensweise angesehen. In diesen Fällen liegt implizite oder indirekte Konditionierung vor. Beide Formen lassen sich nicht durch eine scharf gezogene Trennungslinie voneinander abgrenzen. Die explizite Konditionierung geht graduell in die implizite über.“¹⁰⁰¹

Galbraith ist der Überzeugung, dass sich diese drei Typen der Macht auf den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Ebenen antreffen lassen – in der Familie und der Kirche, beim Militär, im Wirtschaftsleben und nicht zuletzt in der Politik. „Im Normalfall kommt es [...] zu einer Kombination aus allen drei Instrumentarien der Machterzwingung.“¹⁰⁰² Dies gilt auch für totalitäre Regime, zu denen er unter anderem die kommunistischen Länder zählt:¹⁰⁰³ „Die Machtausübung totalitärer Regime ist dadurch gekennzeichnet, daß besonders intensive – und exklusive – Zwangskonditionierung via Schule, Presse, Rundfunk, Fernsehen und Rhetorik mit echten kompensatorischen Belohnungen für Parteigänger und – oftmals endgültiger – repressiver Bestrafung der Opponenten kombiniert wird.“¹⁰⁰⁴

Galbraiths Typologie der Macht lässt sich nicht nur allgemein auf die Politik kommunistischer Regime, sondern auch konkret auf die inoffizielle Stasi-Mitarbeit übertragen. Erinnern wir uns dazu an die drei Gründe, die aus Sicht des MfS den

¹⁰⁰⁰ GALBRAITH: Anatomie der Macht, S. 28f.

¹⁰⁰¹ Ebd., S. 40f.

¹⁰⁰² Ebd., S. 54.

¹⁰⁰³ Vgl. ebd., S. 56.

¹⁰⁰⁴ Ebd., S. 55.

Ausschlag für eine IM-Tätigkeit gaben.¹⁰⁰⁵ Zu diesen Beweggründen zählt zum einen die Erpressung, die im Stasi-Jargon verschleiernd „Wiedergutmachung“ hieß. Diese Form der Machtausübung deckt sich mit der repressiven Macht aus Galbraiths Typologie. Der IM wurde unter Druck gesetzt und zu einer Mitarbeit gezwungen, er willigte der Zusammenarbeit ein, um einer Bestrafung durch das MfS zu entgehen. Als zweiten Hauptgrund für eine IM-Tätigkeit hat die Staatssicherheit die Vorteilnahme ausgemacht. Der IM versprach sich von der inoffiziellen Mitarbeit einen persönlichen Gewinn, sei er nun materieller oder ideeller Art. Diese Form der Belohnung ist die Grundlage für das, was Galbraith als kompensatorische Macht bezeichnet hat. Das dritte Motiv „politische Überzeugung“ wiederum verweist auf die konditionierte Macht. Der IM hat sich von der Propaganda der SED so blenden lassen, dass er sich freiwillig für eine Stasi-Mitarbeit hat einspannen lassen. Er handelte weder aus Zwang noch verfolgte er vornehmlich persönliche Interessen, vielmehr ordnete er sich aus Überzeugung der Macht des MfS unter.

Man kann den Bogen sogar noch etwas weiter spannen und Galbraiths Typologie auf die in dieser Arbeit entworfene Trias von Wollen, Können und Erkennen übertragen. Mit Hilfe ihrer kompensatorischen Macht versuchte die Staatssicherheit auf das Wollen der inoffiziellen Mitarbeiter einzuwirken. Indem sie Belohnungen und Privilegien in Aussicht stellte, schwächte sie bei potenziellen IM den Willen, moralisch zu handeln. Die repressive Macht wurde dazu ausgenutzt, den Freiheitsraum – also das Können – der IM zu beschneiden. Aus Angst vor Strafmaßnahmen nahmen manche inoffizielle Mitarbeiter die Treffen mit dem MfS-Offizier als kleineres Übel in Kauf. Die Erkenntnisfähigkeiten – und damit die Mündigkeit – der Bevölkerung sollten mit Hilfe der konditionierten Macht eingeschränkt werden. Das MfS – allen voran die Führungsoffiziere – bemühte sich darum, die eigene sozialistische Ideologie den IM-Kandidaten zu vermitteln. Diejenigen, die für solche Manipulationsversuche empfänglich waren und sich in ihrem Denken verführen ließen,¹⁰⁰⁶ zählten aus Sicht der Stasi zu den zuverlässigsten Mitarbeitern, sie wurden daher bevorzugt als IM rekrutiert. Dies hing nicht zuletzt damit zusammen, dass sich solche IM zu ihrer Tätigkeit moralisch berechtigt und aufgefordert fühlten. Auch

¹⁰⁰⁵ Vgl. Kap. 4.1.1.

¹⁰⁰⁶ Vgl. SCHRÖDER: Verführtes Denken.

Galbraith macht auf dieses Phänomen, das als Folge der Konditionierung begriffen werden kann, aufmerksam:

„Ist der Glaube erst einmal gewonnen, sei es durch explizite oder implizite Konditionierung, dann wird die nachfolgende Unterordnung unter den Willen anderer als Frucht der ureigenen moralischen Überzeugungen des Betroffenen oder als Ausdruck seines Gemeinschaftssinns aufgefaßt. Sie gilt [...] als Produkt all dessen, was der sich Unterwerfende für gut und richtig hält. In seiner reinsten Form ist dieses Moralempfinden vollkommen losgelöst von kompensatorischer Belohnung oder repressiver Bestrafung. Ganz wie Kinder, die ungefragt ihren Eltern gehorchen, verhalten sich hier die Erwachsenen.“¹⁰⁰⁷

Das Ministerium für Staatssicherheit wusste seine Macht der Manipulation in allen drei Bereichen einzusetzen – sei es kompensatorisch beim Wollen, repressiv beim Können oder konditioniert beim Erkennen. Damit war es das wichtigste Herrschaftsinstrument in den Händen der SED.

6.1.2.2 Eine „sozialistische Persönlichkeit“ formen

Insbesondere die konditionierte Macht, die aus Sicht von Galbraith die wichtigste ist,¹⁰⁰⁸ war jedoch nicht nur eine Domäne des MfS; von ihr machte letztlich der gesamte Partei- und Staatsapparat der DDR Gebrauch. Durch Propaganda und subtilere Formen der Manipulation sollte die Bevölkerung auf den sozialistischen Kurs eingeschworen werden. Es wurde das Ziel ausgegeben, die DDR-Bürger zu „sozialistischen Persönlichkeiten“ zu erziehen. Im Jugendgesetz von 1974 wurde dies sogar zur offiziellen Staatspolitik erklärt:

„Vorrangige Aufgabe bei der Gestaltung der entwickelten sozialistischen Gesellschaft ist es, alle jungen Menschen zu Staatsbürgern zu erziehen, die den Ideen des Sozialismus treu ergeben sind, als Patrioten und Internationalisten denken und handeln, den Sozialismus stärken und gegen alle Feinde zuverlässig schützen. [...] Es ist ehrenvolle Pflicht der Jugend, die revolutionären Traditionen der Arbeiterklasse und die Errungenschaften des Sozialismus zu achten und zu verteidigen, sich für Frieden und Völkerfreundschaft einzusetzen und antiimperialistische Solidarität zu üben. [...] Ihr Streben, sich den Marxismus-Leninismus, die wissenschaftliche Weltanschauung der Arbeiterklasse, anzueignen, wird allseitig gefördert. [...] Die Entwicklung der jungen Menschen zu sozialistischen Persön-

¹⁰⁰⁷ GALBRAITH: Anatomie der Macht, S. 54.

¹⁰⁰⁸ Vgl. ebd., S. 45.

lichkeiten ist Bestandteil der Staatspolitik der Deutschen Demokratischen Republik und der gesamten Tätigkeit der sozialistischen Staatsmacht.¹⁰⁰⁹

Diese „bewußte und planmäßige Menschenformung“¹⁰¹⁰ konnte aus Sicht der Führungselite in Partei und Staat gar nicht früh genug einsetzen. Eine Schlüsselrolle kam daher den Schulen zu; die Entwicklung der „sozialistischen Persönlichkeit“ sollte vor allem in den Fächern Geschichte und Staatsbürgerkunde sowie in der schulischen Wehrerziehung vorangetrieben werden.¹⁰¹¹ Außerschulisch wurde diese Erziehungsarbeit in der Pionierorganisation „Ernst Thälmann“ und der „Freien Deutschen Jugend“ (FDJ) fortgesetzt.¹⁰¹² Auch an den Hochschulen und Universitäten war die offizielle Staatsideologie fest verankert. Ein Institut – oder zumindest eine Sektion oder eine Abteilung – für Marxismus-Leninismus gab es an allen Hochschulen und Universitäten der DDR.¹⁰¹³ Das Ministerium für Staatssicherheit hatte gar seine eigene Kadenschmiede, die Juristische Hochschule (JHS) in Potsdam. Etliche Studenten erwarben dort den Abschluss eines Diplomjuristen oder wurden zu Doktoren der Rechtswissenschaften promoviert.¹⁰¹⁴

Eine wichtige Rolle bei der Verbreitung des sozialistischen Gedankenguts kam auch den Medien zu:

„Nach kommunistischem Selbstverständnis hatten die Massenmedien (Presse, Rundfunk und Fernsehen) die Aufgabe, »das Wort der Partei in die Massen zu tragen«. Die »politische Überzeugungs- und Erziehungsarbeit« (= Agitation) sollte u. a. durch die »überzeugende Erläuterung der Beschlüsse der SED« und »eine umfassende und aktuelle innen- und außenpolitische Information« bei den Werktätigen »sozialistische Überzeugungen und Handlungen herausbilden«.“¹⁰¹⁵

¹⁰⁰⁹ Zit. nach MARGEDANT: Bildungs- und Erziehungssystem der DDR, S. 1500.

¹⁰¹⁰ MÜLLER-ENBERGS: Inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit. Teil 1, S. 117.

¹⁰¹¹ Vgl. hierzu ausführlich MARGEDANT: Bildungs- und Erziehungssystem der DDR, S. 1504-1518. Vgl. auch DEMKE: Indoktrination als Code in der SED-Diktatur.

¹⁰¹² Zur FDJ vgl. MÄHLERT, STEPHAN: Blaue Hemden – rote Fahnen.

¹⁰¹³ Als Beispiel sei genannt PLOENUS: ... so wichtig wie das tägliche Brot.

¹⁰¹⁴ Nähere Informationen zur JHS finden sich bei FÖRSTER: Die Juristische Hochschule des MfS. Vgl. auch GERBER: Zur Ausbildung von Diplomjuristen an der Hochschule des MfS und FÖRSTER: Die Juristische Hochschule des Ministeriums für Staatssicherheit. Die Sozialstruktur ihrer Promovenden.

¹⁰¹⁵ SCHROEDER: Der SED-Staat, S. 565 (die Zitate in »« stammen aus Parteibeschlüssen der SED). – Ausführlicher auch bei HOLZWEIßIG: Massenmedien in der DDR.

Im Fernsehen galt die „Aktuelle Kamera“ als Sprachrohr der SED, in der Presse übernahm diese Rolle die Zeitung „Neues Deutschland“.¹⁰¹⁶ Das Politbüro des Zentralkomitees gab die Schwerpunkte und Inhalte der Berichterstattung vor. Außerdem wurden unzählige Zensurmaßnahmen durchgeführt, um bestimmte Informationen von der Bevölkerung fernzuhalten. Bücher, Zeitungen, Zeitschriften, Musik und Filme wurden auf ihre Inhalte überprüft und gegebenenfalls zensiert. In Artikel 27 der DDR-Verfassung von 1968 heißt es zwar „Jeder Bürger der Deutschen Demokratischen Republik hat das Recht, den Grundsätzen dieser Verfassung gemäß seine Meinung frei und öffentlich zu äußern. [...] Die Freiheit der Presse, des Rundfunks und des Fernsehens ist gewährleistet“, faktisch aber wurde diese Meinungsfreiheit immer wieder beschnitten. Besonders Paragraph 106 des DDR-Strafgesetzbuches von 1968 wurde immer wieder herangezogen, um „staatsfeindliche Hetze“ und den Missbrauch von „Publikationsorganen“ zu unterdrücken.¹⁰¹⁷

All diese Maßnahmen wurden mit dem Anspruch ergriffen, die DDR-Bürger zu „sozialistischen Persönlichkeiten“ zu erziehen. Matthias Wanitschke nennt das SED-Regime daher auch eine „Erziehungs-Diktatur“.¹⁰¹⁸ Der Vorwurf der Manipulierung, der von der SED gegenüber den „imperialistischen Feinden“ aus dem Westen erhoben wurde, betraf noch weitaus stärker die eigene Herrschaftspraxis. „Was beim äußeren Feind als gezielte Untertanenerziehung bewertet wird, liest sich wie eine Methodenspalte der eigenen kollektivierende Vorgehensweise.“¹⁰¹⁹ Dies wird besonders an dem entsprechenden Artikel aus dem *Wörterbuch der Staatssicherheit* deutlich:

„Manipulierung, feindliche: spezifische Art und Weise der ideologischen Beeinflussung der Volksmassen, die durch geistige Zersetzung, Deformation und Uniformierung des Denkens deren aktive eigenständig-schöpferische Tätigkeit ausschalten bzw. in systemkonforme Bahnen lenken soll. Sie gehört zu den Methoden der Erhaltung der staatsmonopolistischen Klassenherrschaft und richtet sich gegen alle revolutionären Hauptkräfte der Gegenwart. Innenpolitisch hat sie die Integration der Arbeiterklasse und aller anderen werktätigen Klassen und Schichten in das staatsmonopolistische Herrschaftssystem zum Ziel. Mit ihrer

¹⁰¹⁶ SCHROEDER: Der SED-Staat, S. 569f.

¹⁰¹⁷ Zum Thema Zensur in der DDR vgl. WICHNER, WIESNER: Literaturentwicklungsprozesse. Die Zensur der Literatur in der DDR und BARCK, LANGERMANN, LOKATIS: „Jedes Buch ein Abenteuer!“. Für den theologisch-kirchlichen Bereich vgl. besonders BRÄUER, VOLLNHALS: In der DDR gibt es keine Zensur und PEITER: Wissenschaft im Würgegriff von SED und DDR-Zensur.

¹⁰¹⁸ WANITSCHKE: Methoden und Menschenbild des Ministeriums für Staatssicherheit der DDR, S. 23.

¹⁰¹⁹ Ebd., S. 22.

Hilfe sollen die Staatsbürger zum außengesteuerten Objekt degradiert, zu Antikommunisten und willfährigen Untertanen erzogen werden, die sich für den Erhalt des Herrschaftssystems einsetzen, die ökonomische Ausbeutung und politische Unterdrückung geduldig ertragen und die Pseudoideale dieses Systems als ihre eigenen ansehen. Entgegen ihren objektiven Klasseninteressen sollen die Menschen, ohne sich dessen bewußt zu werden, in ihrem Weltbild, in ihren Denkgewohnheiten, ihren Gefühlen, ihren ästhetischen Urteilen und in ihrer gesamten Lebensweise der Ideologie der herrschenden Monopolbourgeoisie angeglichen werden.¹⁰²⁰

Tauscht man in diesem MfS-Text nur zwei Worte aus – „Antikommunisten“ durch „Kommunisten“ und „Monopolbourgeoisie“ durch „Arbeiterklasse“ –, so erhält man eine nahezu perfekte Definition der manipulativen – in Galbraiths Typologie: konditionierten – Macht, die vom Partei- und Staatsapparat in der DDR ausgeübt wurde.

Diese Versuche der systematischen Menschenformung¹⁰²¹ blieben nicht ohne Folgen. Václav Havel, zum Beispiel, erwähnt in seinen autobiografischen Erinnerungen, dass man während der Zeit des Kommunismus einer mehr oder weniger starken Deformation durch das Regime nicht entrinnen konnte:

„Sie [= die jüngeren Generationen; G.B.] sind nicht mehr unmittelbar vom Kommunismus deformiert, sind nicht in Verhältnissen aufgewachsen, die Verstellung und Gebücktheit verlangten und Egoismus unterstützten, Gleichgültigkeit gegen die anderen und Xenophobie, unter einem Regime, das ständig etwas von der Arbeiterklasse schwatzte, die herrschte, in Wirklichkeit aber in den Bürgern das niedrigste Kleinbürgertum kultivierte. Alle, die wir im Kommunismus aufgewachsen sind, einschließlich derer, die ihm offen trotzen, sind davon auf diese oder jene Weise gezeichnet, die unselige sittliche Atmosphäre hat uns stärker vergiftet, als wir gedacht haben.“¹⁰²²

Für Ingrid Kerz-Rühling und Tomas Plänklers, die eine umfangreiche psychologische Studie unter ehemaligen IM durchgeführt haben, ist die Erziehung zur „sozialistischen Persönlichkeit“ entscheidend dafür mitverantwortlich, dass sich DDR-Bürger zur inoffiziellen Stasi-Mitarbeit verführen ließen:

„Aufgewachsen in der Zeit des Nationalsozialismus bzw. in der DDR, hatten sie [= die IM; G.B.] keine Erziehung erfahren, die der Entwicklung einer autonomen, selbstbewußten Persönlichkeit förderlich gewesen wäre. Um Eigenständigkeit und Selbstvertrauen zu entwickeln, ist es notwendig, sowohl in der Familie als auch in der Gesellschaft Geborgenheit

¹⁰²⁰ Zit. nach SUCKUT: Das Wörterbuch der Staatssicherheit, S. 236.

¹⁰²¹ Vgl. auch STIRNER: Gemachte Menschen.

¹⁰²² HAVEL: Fassen Sie sich bitte kurz, S. 400.

und Anerkennung zu erleben und zu autonomem Handeln ermutigt zu werden. Die Erziehung zum sozialistischen Menschen in der DDR aber hatte das Ziel, den einzelnen in das Kollektiv einzubinden und unabhängiges Denken und Handeln, das nicht mit der Partei übereinstimmte, als staatsfeindlich zu deklarieren.¹⁰²³

Bei der Beurteilung von IM-Vorgängen sollte man diese Faktoren nicht außer Acht lassen. „Speziell Weltanschauungsdiktaturen können die ihnen Unterworfenen in Bedingungen versetzen, die eine Erfüllung der Forderungen, die üblicherweise an ein rationales Verhalten gestellt werden, teilweise unmöglich machen. Dies wird Schuldzuweisungen mindern.“¹⁰²⁴ Dennoch stellt sich die Frage, ob die gesellschaftlichen Umstände eine IM-Tätigkeit ganz entschuldigen können – oder ob es nicht auch Grenzen der Manipulation gab.

6.1.3 Grenzen der Manipulation

6.1.3.1 Die Untauglichkeit der Deformationsthese

Für Lothar Fritze steht außer Frage, dass die SED nur in einem begrenzten Maß das Bewusstsein der DDR-Bürger beeinflussen konnte:

„Es ist ein Fehler, von einer Art Totalprägung der Menschen durch das System bzw. durch die das System erzeugende und repräsentierende Partei auszugehen. Die SED war mit ihrer Propaganda und ihren Erziehungsversuchen nicht gänzlich erfolglos – aber auf eine viel vermittelte, sporadischere, unvollständigere Weise als man sich dies mitunter vorzustellen scheint. Von der offiziellen Geltung einer Ideologie kann jedenfalls nicht auf ihre faktische Wirksamkeit im Bewußtsein der Menschen geschlossen werden.“¹⁰²⁵

Dass der Versuch, „sozialistische Persönlichkeiten“ zu formen, scheitern musste, hängt mit mindestens zwei Faktoren zusammen. Zum einen widersprach die Lebenswirklichkeit in der DDR der von der SED propagierten Utopie. „Die sozialistischen Ideale selbst ließen die Differenz zwischen Anspruch und Wirklichkeit immer bewußt bleiben. In jeder geschichtlichen Phase des realen Sozialismus war das Defizit offenkundig, das die gesellschaftliche Realität gemessen an den Zielvorstel-

¹⁰²³ KERZ-RÜHLING, PLÄNKERS: Verräter oder Verführte, S. 232. – Zu den psychischen Folgen staatlicher Erziehungsmaßnahmen vgl. auch BEHNKE, FUCHS: Zersetzung der Seele; BAHRKE, WITTWAR, WOLF: Zum Einfluß ideologisch-sozialer Faktoren auf die Entstehung psychotherapiebedürftiger Erkrankungen in der ehemaligen DDR; MOTHES: Beschädigte Seelen.

¹⁰²⁴ FRITZE: Über die Moral der Täter, S. 94.

¹⁰²⁵ DERS.: Verführung und Anpassung, S. 111.

lungen aufwies.¹⁰²⁶ Der zweite Grund für das Scheitern des sozialistischen Erziehungsprojekts war das ihm zugrunde liegende Menschenbild. Gemäß dem marxistischen Theorem, dass das Sein das Bewusstsein bestimmt,¹⁰²⁷ gingen die Chefideologen in der SED davon aus, dass sich ein Mensch beliebig formen lässt, wenn man nur für die entsprechenden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sorgt. Dem muss man aber mit Fritze entgegenhalten: „Der Mensch in seiner Wirklichkeit ist nicht nur das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse [...], sondern als vernunftbegabtes, phantasievolles und zu autochthonen Willensentschlüssen fähiges Wesen ist er ebenso Schöpfer seiner selbst sowie Veränderer der äußeren Verhältnisse.“¹⁰²⁸

Was die Parteistrategen also vergessen haben – beziehungsweise nicht wahrhaben wollten –, ist die Tatsache, dass der Mensch nicht nur ein soziales, sondern auch ein persönliches Ich hat. Er ist niemals nur ein Objekt, das sich von außen steuern lässt, sondern immer auch ein Subjekt, das eigenverantwortlich seinen Willen bestimmt und Entscheidungen trifft.¹⁰²⁹ Als „sozialistische Persönlichkeit“ wird der Mensch allein auf sein „soziales Ich“ reduziert. Aber selbst diese zwei Begriffe unterscheiden sich fundamental. Hinter beiden Konzepten steht zwar die aristotelische Überzeugung, dass der Mensch ein *zoon politikon*, also ein Gemeinschaftswesen ist, aber damit enden auch schon die Gemeinsamkeiten. Während das Grundverständnis des „sozialen Ich“ dialogisch ist,¹⁰³⁰ ist das der „sozialistischen Persönlichkeit“ monologisch. Sie führt keinen lebendigen Dialog mit der Außenwelt, sondern empfängt gehorsam die von außen kommenden Belehrungen. Das Ziel der sozialistischen Propaganda ist nicht die Autonomie der Bürger, sondern die Heteronomie der Bevölkerung vom Staat. Im Gegensatz zum „sozialen Ich“ ist die „sozialistische Persönlichkeit“ also unmündig und damit unfrei. Eine „sozialistische Persönlichkeit“ wird geformt, ein „soziales Ich“ bestimmt seinen Formungsprozess mit.

Diese Gegenüberstellung verdeutlicht nochmals, wie beschränkt die von der SED vertretene Anthropologie war. Sie bildete den Hauptgrund dafür, warum sich der Partei- und Staatsapparat der DDR in das Projekt einer sozialistischen Menschener-

¹⁰²⁶ Ebd., S. 91f.

¹⁰²⁷ Vgl. Kap. 6.1.1.

¹⁰²⁸ FRITZE: Täter mit gutem Gewissen, S. 28. Vgl. auch DERS.: Verführung und Anpassung, S. 105-110.

¹⁰²⁹ Vgl. Kap. 5.2.2.

¹⁰³⁰ Vgl. Kap. 6.1.1.

ziehung verrannte. Trotz der Aufbietung aller propagandistischen Mittel stieß die Manipulation der Bürger an ihre natürlichen Grenzen. Dies bedeutet im Umkehrschluss aber auch, dass die Deformationsthese nicht dazu taugt, die Kollaboration mit dem sozialistischen Regime zu rechtfertigen. Dass man von den gesellschaftlichen Umständen geblendet wurde, kann zwar zu einer Minderung der Schuld führen; nur in den seltensten Fällen wird man aber einen Kollaborateur von jeglichem persönlichen Versagen freisprechen können:

„[A]bzulehnen ist die Vorstellung, in Weltanschauungsdiktaturen mit einer totalitären Ideologie sei die geistige Autonomie des Einzelnen in einem Maße zerrüttet, das es unmöglich macht, ihm Verantwortung für sein Handeln zuzurechnen. Niemand war in das DDR-System derart geistig verstrickt, dass ihm das moralisch Problematische zum Beispiel des Schießbefehls hätte verborgen bleiben können; niemand war derartig ideologisch indoktriniert, dass er die Differenz zwischen dem Anspruch der sozialistischen Idee und der realsozialistischen Wirklichkeit hätte übersehen können; niemand war durch Erziehung so verbogen, dass er die allgegenwärtigen Freiheitsbeschneidungen nicht hätte als Misstand erkennen können.“¹⁰³¹

Verweist beispielsweise ein ehemaliger IM darauf, dass er durch das DDR-Regime so verbogen wurde, dass er die moralische Verwerflichkeit seines Handelns nicht durchschauen konnte, dann ist dieser Exkulpationsversuch einer kritischen Prüfung zu unterziehen. In den meisten Fällen lag das Erkenntnisdefizit nämlich nicht nur in einer Deformation durch die staatliche Propaganda, sondern auch – seitens des IM – in einer Verletzung zumutbarer kognitiver Pflichten.¹⁰³²

6.1.3.2 Die katholische Nische

Die Deformationsthese greift umso weniger, wenn sich Personen aus Kirchenkreisen auf sie berufen. Die christlichen Kirchen waren die letzten Refugien im „real existierenden Sozialismus“, sie unterlagen noch nicht völlig der staatlichen Kontrolle. Obwohl vom MfS immer wieder Versuche unternommen wurden, die Kirchen zu unterwandern, konnten sie sich dennoch einen relativ unabhängigen Status bewah-

¹⁰³¹ FRITZE: Über die Moral der Täter, S. 86.

¹⁰³² Vgl. Kap. 5.4.4.

ren.¹⁰³³ Das gilt besonders für die katholische Kirche, die aufgrund ihrer überschaubaren Größe eine Art Nischendasein in der DDR pflegte.

Zwei Besonderheiten der katholischen Kirche sind hervorzuheben. Zum einen befand sie sich in der DDR in einer doppelten Diasporasituation.¹⁰³⁴ Sie bildete nicht nur in einem weitgehend atheistischen Umfeld eine Minderheit, sondern war auch der evangelischen Mehrheitskonfession zahlenmäßig deutlich unterlegen;¹⁰³⁵ Jürgen Selke spricht daher von einer „ideologischen“ und einer „konfessionellen“ Diaspora.¹⁰³⁶ Dies hatte zwei Konsequenzen. Gegenüber dem atheistischen Staat und seiner religionsfeindlichen Ideologie bemühte sich die katholische Kirche um Abgrenzung. Sinnbildlich hierfür ist ein Ausspruch des Meißener Bischofs Otto Spülbeck auf dem Katholikentag 1956 in Köln:

„Lassen Sie mich als ein Beispiel ein Gespräch erzählen, wie ich es oftmals auf höchster Ebene oder in den Bezirken des Landes führe. Dies Gespräch beginnt geradezu stereotyp: Herr Minister, Sie sind Marxist. Ich bin katholischer Christ. Wir haben daher in den weltanschaulichen Beziehungen nichts miteinander gemein. Es gibt keine Brücke von Ihnen zu uns. Wir sind völlig getrennte Leute. Aber wir leben in einem Haus, dessen Grundfesten wir nicht gebaut haben, dessen tragende Fundamente wir sogar für falsch halten.“¹⁰³⁷

Da aus Sicht der katholischen Kirche ein aktiver Widerstand gegen das atheistische Regime hoffnungslos gewesen wäre und womöglich die eigene Existenz gefährdet hätte, wählte man als „Modus vivendi“ den Kurs der „politischen Abstinenz“.¹⁰³⁸ Statt sich in politische Angelegenheiten einzumischen, sollten sich die katholischen Geistlichen auf ihre Kernkompetenz – also die Seelsorge – konzentrieren. So heißt es etwa in einem Pastoral Schreiben der Berliner Bischofskonferenz aus dem Jahre 1986: „Der Bewahrung der Unabhängigkeit und Freiheit der Kirche dient es, wenn sich die kirchlichen Amtsträger jeder politischen Betätigung im engeren Sinne

¹⁰³³ Vgl. auch Kap. 1.2.

¹⁰³⁴ So auch RAABE: SED-Staat und katholische Kirche, S. 354 und HEINECKE: Konfession und Politik in der DDR, S. 161-163.

¹⁰³⁵ Statistiken hierzu finden sich in Kap. 3.2.3.

¹⁰³⁶ SELKE: Katholische Kirche im Sozialismus?, S. 25.

¹⁰³⁷ Zit. nach LANGE u. a.: Katholische Kirche – sozialistischer Staat DDR, S. 101f.

¹⁰³⁸ Zu den beiden Schlagworten „Modus vivendi“ und „politische Abstinenz“ vgl. weiterführend Kap. 1.5.1 und 2.2.

enthalten. Das kirchliche Amt hat seinen Sinn zutiefst im Dienst an der Einheit des Gottesvolkes.¹⁰³⁹

Aus der Diasporasituation ergab sich aber noch eine zweite Konsequenz. Da die evangelische Kirche die Mehrheitskonfession bildete, stand sie auch stärker im Fokus der staatlichen Überwachungsapparate.¹⁰⁴⁰ Zudem fuhr die evangelische Kirche einen nicht so rigorosen Abgrenzungskurs wie die katholische Kirche:

„Das spezifische Verhältnis der evangelischen Kirche zum DDR-Staat war von einer zunehmenden, allerdings vorsichtigen Bejahung des Sozialismus, aber auch von öffentlicher konstruktiver Kritik an Staat und Gesellschaft geprägt. Im Vergleich dazu erschien die katholische Kirche vielen Beobachtern als eine weitgehend apolitische Institution, die die Probleme der Gesellschaft nur am Rande wahrnahm oder wahrnehmen wollte.“¹⁰⁴¹

Die Minderheitssituation ermöglichte es der katholischen Kirche also, sich einer übermäßigen staatlichen Einflussnahme zu entziehen, andererseits geschah dies um den Preis der „politischen Abstinenz“.

Neben der doppelten Diaspora war aber noch ein zweites Merkmal für die katholische Kirche in der DDR prägend: ihre Einbindung in die Weltkirche. Diese Tatsache spielte für das Selbstverständnis der ostdeutschen Katholiken eine nicht zu unterschätzende Rolle. In einem Kanzelwort der Berliner Bischofskonferenz zum 5. Jahrestag der Wahl von Papst Johannes Paul II. am 16. Oktober 1983 heißt es beispielsweise: „Unser katholischer Glaube an Jesus Christus zeigt sich auch in unserer Einheit mit dem Papst und in der uns gegebenen Teilnahme an der Heilssendung der Kirche. Er bewahrt uns vor der Isolation und schließt uns in die große Gemeinschaft der Weltkirche ein.“¹⁰⁴² Und in dem bereits zitierten Pastoral Schreiben von 1986 bringen die katholischen Bischöfe zum Ausdruck:

„Es muß auch jeglicher Eindruck vermieden werden, daß die Kirche im Dienst des Staates oder einer Partei steht. Wir wissen, wie solche 'In-Dienst-Nahme' kirchlicher Autorität für fremde Interessen aussehen kann. Die Unabhängigkeit und Glaubwürdigkeit der Kirche könnten dabei schwersten Schaden nehmen. In diesem Zusammenhang ist auf die beson-

¹⁰³⁹ Zit. nach LANGE u. a.: Katholische Kirche – sozialistischer Staat DDR, S. 325.

¹⁰⁴⁰ Vgl. hierzu HEINECKE: Konfession und Politik in der DDR, S. 324-331.

¹⁰⁴¹ RAABE: SED-Staat und katholische Kirche, S. 356. – Vgl. auch HEINECKE: Konfession und Politik in der DDR, S. 331-356. – Zur evangelischen und katholischen Kirche in der DDR vgl. auch LANGE: Politische Gemeinsamkeiten zwischen der katholischen und den evangelischen Kirchen in der DDR?.

¹⁰⁴² Zit. nach LANGE u. a.: Katholische Kirche – sozialistischer Staat DDR, S. 313.

dere Bedeutung der Verklammerung unserer Kirche mit der weltweiten *ecclesia catholica*, mit dem Papst und dem Bischofskollegium der Weltkirche aufmerksam zu machen. Wir sind nicht eine Landeskirche, sondern katholische Weltkirche in einem Land.¹⁰⁴³

Wiederum seien zwei Konsequenzen aus dieser besonderen Situation benannt – zum einen aus Sicht der katholischen Kirche, zum anderen aus Sicht des Staatsapparates, vor allem des MfS. Für die katholischen Christen in der DDR bedeutete die Verbindung zu anderen Christen in der ganzen Welt eine starke Rückendeckung. Sie fühlten sich nicht isoliert, sondern eingebunden in die *ecclesia catholica*. Besonders den Kontakten in die Bundesrepublik kam eine große Bedeutung zu. Finanzhilfen aus dem Westen, so haben wir beispielsweise bei der Diskussion des IM-Vorgangs von Clemens Rosner gesehen,¹⁰⁴⁴ waren häufig unverzichtbar für die Aufrechterhaltung der ostdeutschen Seelsorge. Viel wichtiger aber waren die persönlichen Kontakte und der rege Austausch zwischen den beiden Teilen Deutschlands auf allen kirchlichen Ebenen.¹⁰⁴⁵

Die Einbindung in die Weltkirche hatte aber nicht nur für die katholische Kirche Konsequenzen, auch das SED-Regime richtete danach seine Kirchenpolitik aus. Die vielfältigen internationalen Kontakte, die die katholische Kirche pflegte, waren der Partei stets ein Dorn im Auge, fürchtete sie sich doch vor der Einflussnahme „imperialistischer Kräfte“. In einem Dokument aus dem Schulungsmaterial des Ministeriums für Staatssicherheit heißt es dementsprechend:

„Gegenwärtig besteht ein ganzes System von Verbindungen seitens einer Vielzahl von Organisationen, Einrichtungen und Kräften imperialistischer Staaten, insbesondere der BRD, zu den Kirchen in der DDR. So verschieden die Art der Verbindung, die angewandten Mittel und Methoden sind, haben doch fast alle Stellen das Ziel, auf die Kirchen in der DDR im Sinne imperialistischer Politik Einfluß zu nehmen und sie gegen den real existierenden Sozialismus zu mißbrauchen. [...] Bei der Katholischen Kirche ist die Situation folgende: Sie ist zum einen Weltkirche, d. h. Von Rom zentral gelenkt, und zum anderen erfolgte bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch keine kirchenrechtliche Trennung zwischen der Katholischen Kirche in der BRD und der Katholischen Kirche in der DDR.“¹⁰⁴⁶

¹⁰⁴³ Zit. nach ebd., S. 325.

¹⁰⁴⁴ Vgl. Kap. 3.4.

¹⁰⁴⁵ Vgl. hierzu auch HOMEYER: Die katholische Kirche im geteilten Deutschland.

¹⁰⁴⁶ Lektion für die zentrale politisch-fachliche Schulung. Thema: Versuche des Gegners unter Mißbrauch der Kirchen, eine politische Untergrundtätigkeit zu inspirieren und zu organisieren, S. 28.

Es wundert daher nicht, dass das MfS auf die „Vatikanische Ostpolitik“ Einfluss zu nehmen versuchte. Wie wir bereits bei der Auswertung der Jahresarbeitspläne der Hauptabteilung XX/4/II gesehen haben,¹⁰⁴⁷ sollte Rom beispielsweise dazu gebracht werden, die Grenzen der ostdeutschen Bistümer an die DDR-Staatsgrenzen anzugleichen. Dieser wie auch die meisten anderen Versuche, die Verbindungen zwischen ost- und westdeutscher katholischer Kirche zu kappen, scheiterten jedoch.¹⁰⁴⁸

Aufgrund ihrer außergewöhnlichen Situation, die anhand der beiden Schlagworte „doppelte Diaspora“ und „Einbindung in die Weltkirche“ nur angedeutet werden konnte,¹⁰⁴⁹ nahm die katholische Kirche in der DDR-Gesellschaft eine Sonderrolle ein.¹⁰⁵⁰ Thomas Raabe beschreibt dies mit folgenden Worten:

„Die katholische Kirche hat trotz aller Anfechtungen die Freiheit ihrer Verkündigung verteidigt und sich nicht politisch vereinnahmen lassen. [...] Indem die Kirchenführer dafür einstanden, erhielten sie die Kirche als 'kulturelle Erscheinung', als eine 'Insel des Andersseins', als 'Rückzugs- und Schutzgebiet'. Dabei setzte sie sich allerdings auch der Gefahr aus, zu einem 'Sakristei-Christentum', einer 'Ghetto-Kirche' oder 'Überwinterungsgesellschaft' zu verkommen.“¹⁰⁵¹

Die katholische Kirche selbst verwendete häufig das aus dem Lukasevangelium stammende Bild der „kleinen Herde“¹⁰⁵², um ihre Lage in der DDR zu beschreiben. In ihrem gemeinsamen Hirtenwort zur österlichen Bußzeit 1981 schreiben die ostdeutschen Bischöfe zum Beispiel: „Wir sind eine kleine Herde, eine Minderheit in der Diaspora, aber ihr Reichtum ist es, daß trotz ihrer Unvollkommenheit Chri-

¹⁰⁴⁷ Vgl. Kap. 1.5.1.

¹⁰⁴⁸ Zur Bedeutung des Vatikans für die katholischen Christen in der DDR vgl. auch SCHÄFER: Staat und katholische Kirche in der DDR, S. 246-256+310-323; DERS.: Der Vatikan in der Außenpolitik der DDR; PILVOUSEK: Katholische Bischofskonferenz und Vatikan; KALTEFLEITER, OSCHWALD: Spione im Vatikan und CERNY-WERNER, GRIES: Der Vatikan und der Ostblock im Kalten Krieg.

¹⁰⁴⁹ Vgl. aber weiterführend (in chronologischer Reihenfolge): SCHÄFER: Selbstbehauptungsstrategie und (Über)lebensmuster der katholischen Kirche in der Zeit des DDR-Staats; BRAUN: Katholische Kirche im sozialistischen Staat DDR; Schumacher: Kirche und sozialistische Welt; SCHÄFER: Staat und katholische Kirche in der DDR; PILVOUSEK: Katholische Kirche in der DDR – Kirche für die Gesellschaft; MASER: Die Kirchen in der DDR; SCHÄFER: Staat und katholische Kirche in der DDR (Timmermann); HEINECKE: Konfession und Politik in der DDR; KÖSTERS, TISCHNER: Die katholische Kirche in der DDR-Gesellschaft und EHM: Die kleine Herde. – Speziell zum Eichsfeld vgl. HEINECKE: Konfession und Politik in der DDR, S. 163-169 und KLENKE: „Man kann nur Marx, Engels und Lenin oder dem Papst dienen“.

¹⁰⁵⁰ Wolfgang Tischner betrachtet die katholische Kirche gar als „Subgesellschaft“ (vgl. TISCHNER: Katholische Kirche in der SBZ/DDR 1945-1951). Auch Gerhard Besier bezeichnet die Kirchen in der DDR als „Subkultur“ (vgl. BESIER: Die Rolle des MfS bei der Durchsetzung der Kirchenpolitik der SED, S. 98).

¹⁰⁵¹ RAABE: SED-Staat und katholische Kirche, S. 368f.

¹⁰⁵² Vgl. Lk 12,23.

stus in ihrer Mitte lebt. Deshalb ist unsere Diasporakirche eine Keimzelle der Hoffnung und des Heiles.¹⁰⁵³ In der Tat kann man die katholische Kirche in der DDR als Keimzelle der Hoffnung und Freiheit begreifen. Sie bildete zwar nur eine kleine Gruppe, verfügte aber – für DDR-Verhältnisse – über einen ungewöhnlich großen Handlungsspielraum.¹⁰⁵⁴ In einer ansonsten „durchherrschten Gesellschaft“¹⁰⁵⁵ konnte man in der katholischen Nische noch so etwas wie eine „Humanökologie“¹⁰⁵⁶ vorfinden, also einen Lebensraum, in dem sich ein Mensch frei entfalten kann. Bis zu seinem Untergang 1989/90 gelang es dem DDR-Regime nie ganz, dieses „Biotop“ in sein Herrschaftssystem einzugliedern; die katholische Kirche blieb immer ein unerwünschter und kritisch beäugter Fremdkörper.

Diese Ausführungen unterstreichen die These, dass den Manipulationsversuchen des SED-Regimes Grenzen gesetzt waren. Kirchenmitglieder konnte man nur schwer von der Richtigkeit der marxistisch-leninistischen Ideologie überzeugen, in katholischen Kreisen stieß die staatliche Propaganda daher häufig auf taube Ohren. An dem Unterschied zwischen sozialistischer Gesellschaft und katholischer Nische kann man auch gut veranschaulichen, dass das „soziale Ich“ von seiner Umwelt sowohl negativ als auch positiv geprägt werden kann. Die Erziehung zur „sozialistischen Persönlichkeit“ verfolgte das Ziel, ideologiekonforme Menschen zu schaffen, die ihren Willen ganz dem Parteiwillen unterstellten. Das soziale Wesen des Menschen wurde ausgenutzt, um ihn in das Kollektiv einzugliedern. Demgegenüber belegt das Beispiel der katholischen Kirche in der DDR, dass eine Gemeinschaft auch förderlich für die persönliche Entwicklung eines Menschen sein kann. Im Raum der Kirche war ein DDR-Bürger zwar nicht völlig vor staatlicher Einflussnahme geschützt, aber dort war es ihm eher möglich, sich nicht von der SED-Propaganda blenden zu lassen. In der Gemeinschaft der Kirche konnte er den Rückhalt finden, der nötig war, um den Verlockungen des Regimes nicht nachzugeben. Dementsprechend war es für die Staatssicherheit auch schwieriger, IM aus den katholischen Reihen zu gewinnen.¹⁰⁵⁷ „Mitgliedern kirchlicher oder anderer

¹⁰⁵³ Zit. nach LANGE u. a.: Katholische Kirche – sozialistischer Staat DDR, S. 301. – Weitere Belege für die Verwendung des Ausdrucks „kleine Herde“ in kirchlichen Verlautbarungen finden sich bei HEINECKE: Konfession und Politik in der DDR, S. 163.

¹⁰⁵⁴ Vgl. hierzu auch GOECKEL: Autonomiespielraum der Kirchen in der DDR.

¹⁰⁵⁵ Vgl. KOCKA: Eine durchherrschte Gesellschaft.

¹⁰⁵⁶ Vgl. JOHANNES PAUL II.: Centesimus Annus, 1991, Nr. 38.

¹⁰⁵⁷ Vgl. hierzu auch Kap. 3.1 und 3.2.3.

oppositioneller Gruppen“, so stellen auch Ingrid Kerz-Rühling und Tomas Plänklers fest, „fiel es leichter, sich der Anwerbung durch das MfS zu widersetzen und den Konflikt mit den staatlichen Organen auszuhalten.“¹⁰⁵⁸

Diese Widerstandskraft lag auch darin begründet, dass die katholische Kirche ihren Mitgliedern konkrete Ratschläge mit auf den Weg gab, um sie auf eventuelle Konfliktsituationen mit dem sozialistischen Regime vorzubereiten. Drei Beispiele seien hierfür genannt: Eine zentrale Rolle bei der Vermeidung von IM-Fällen unter katholischen Geistlichen spielten die kirchlichen Richtlinien für den Umgang mit MfS-Kontakten.¹⁰⁵⁹ Immer wieder instruierten die Bischöfe ihre Priester, wie sie sich im Falle einer Kontaktierung durch einen Stasi-Offizier zu verhalten haben. Diese klaren Handlungsanweisungen haben dazu beigetragen, dass sich Priester nicht so leicht in eine inoffizielle Mitarbeit verwickeln ließen. Ein zweites Beispiel ist das sogenannte „Antikommunismus-Dekret“, das Papst Pius XII. am 1. Juli 1949 erließ. Es drohte jedem Katholiken, der einer kommunistischen Partei beitrug oder sich an der Veröffentlichung kommunistischer Schriften beteiligte, mit Exkommunikation.¹⁰⁶⁰ Diese päpstliche Maßnahme mag zwar aus heutiger Sicht übertrieben wirken, vermutlich hat sie aber etliche Bürger in sozialistischen Ländern vor zu großen Eingeständnissen gegenüber dem herrschenden Regime bewahrt. Ein drittes Konfliktfeld zwischen Staat und Kirche, das an dieser Stelle beispielhaft genannt werden soll, bildete die Frage der Kinder- und Jugenderziehung. Die katholischen Bischöfe in der DDR meldeten sich immer wieder zu Wort, um gegen die atheistische Grundausrichtung in der Schulausbildung zu protestieren. Auch das quasi-religiöse Ritual der „Jugendweihe“ war immer wieder Gegenstand von Auseinandersetzungen.¹⁰⁶¹

Durch diese klaren Positionierungen der Kirchenvertreter wurde auch das Bewusstsein der katholischen Christen in der DDR geschärft. Ihnen wurde es damit leichter gemacht, mögliche Manipulationen durch das Regime zu durchschauen und dessen Verführungskünsten zu widerstehen. Ein IM aus Kirchenkreisen wird sich daher noch weniger als ein kirchenferner DDR-Bürger auf die Deformationsthese berufen

¹⁰⁵⁸ KERZ-RÜHLING, PLÄNKERS: Verräter oder Verführte, S. 232.

¹⁰⁵⁹ Vgl. Kap. 2.2.

¹⁰⁶⁰ Zu diesem Dekret vgl. auch HEINECKE: Konfession und Politik in der DDR, S. 195.

¹⁰⁶¹ Zu all diesen Auseinandersetzungen vgl. ausführlich EHM: Die kleine Herde, S. 136-195.

können. Jedem, der sich in der katholischen Nische beheimatet fühlte, musste bewusst sein, dass die Kollaboration mit dem sozialistischen Regime nicht nur dem christlichen Glauben widersprach, sondern auch gegen fundamentale Regeln des menschlichen Zusammenlebens verstieß.

6.2 Das persönliche Ich

6.2.1 Bühne und Schauspieler

Bisher haben wir die Entwicklung der menschlichen Identität unter dem Aspekt des „sozialen Ich“ in den Blick genommen. Der Mensch als *animal sociale* wird immer von dem Umfeld bestimmt, in dem er sich bewegt. Diese Abhängigkeit des Einzelnen von der Gemeinschaft ist nicht nur unvermeidbar, sondern auch unverzichtbar, denn Autonomie kann sich ohne einen gewissen Grad an Heteronomie nicht ausbilden.¹⁰⁶² Ebenso haben wir betont, dass ein bestimmtes Umfeld förderlich, ein anderes aber auch hinderlich bei der Entwicklung eines autonomen Selbst sein kann. Der groß angelegte Versuch des SED-Staates, „sozialistische Persönlichkeiten“ zu erziehen, verfolgte gerade nicht das Ziel, die Mündigkeit der Bürger zu stärken. Eine „Insel des Andersseins“ bildete demgegenüber die katholische Kirche. Auch wenn sie in ihrer zweitausendjährigen Geschichte beileibe nicht immer die Selbstbestimmung der Gläubigen gefördert hat, so war sie in den vier Jahrzehnten des „real existierenden Sozialismus“ doch für viele ihrer Mitglieder von großer Bedeutung, da sie in einer ansonsten „durchherrschten Gesellschaft“ einen der letzten Rückzugsräume bot.

Eine Person ist aber nie nur das Produkt ihrer biologischen Ausstattung und gesellschaftlichen Prägung, so einflussreich diese Faktoren auch sein mögen. Auf diesen Objektstatus lässt sich ein Mensch nicht reduzieren, denn in jedem System ist er immer auch Subjekt.¹⁰⁶³ Eigenverantwortlich bestimmt er seinen Willen,¹⁰⁶⁴ gestaltet

¹⁰⁶² Auf dieses dialektische Verhältnis von Autonomie und Heteronomie haben wir bereits in Kap. 5.2.4.2 aufmerksam gemacht.

¹⁰⁶³ Vgl. WERBICK: System und Subjekt.

¹⁰⁶⁴ Vgl. Kap. 5.2.3.2.

seinen Handlungsspielraum¹⁰⁶⁵ und arbeitet an seiner kognitiven Kompetenz,¹⁰⁶⁶ daher resultiert die persönliche Identität nicht nur aus einer Fremd-, sondern ganz wesentlich auch aus einer Selbstbestimmung.

Man könnte dieses Wechselspiel von Selbst und Welt mit dem Bild eines Schauspielers vergleichen, der auf der ihm gegebenen Bühne das Drama des Lebens inszeniert. Dem Schauspieler sind zwar durch die Bühne natürliche Grenzen gesetzt, aber wie er sich in diesem Raum bewegt und welche Akzente er setzt, liegt ganz in seinem Verantwortungsbereich. William Shakespeare hat von dieser Metapher immer wieder Gebrauch gemacht, am prominentesten wohl in seiner Komödie *As You Like It*: „All the world's a stage, and all the men and women merely players: They have their exits and their entrances.“¹⁰⁶⁷ Aber Shakespeare war nicht der Einzige, der das Bild der Bühne für geeignet hielt, um das Drama des menschlichen Lebens zu veranschaulichen. Auch der italienische Renaissance-Philosoph Giovanni Pico della Mirandola fragt die Zuhörer seiner *Rede über die Würde des Menschen*, „was [...] auf der Bühne dieser Welt als das Bewundernswerteste erscheine“, und kommt zu dem Schluss, dass „nichts [...] der Bewunderung würdiger [erscheine] als der Mensch“.¹⁰⁶⁸ Auf der Bühne der Welt muss jeder Mensch selbstständig seine Rolle finden, mit dieser Freiheit hat ihn Gott ausgestattet. Pico lässt daher den Schöpfer folgende Worte an sein Geschöpf richten:

„Keinen bestimmten Platz habe ich dir zugewiesen, auch keine bestimmte äußere Erscheinung und auch nicht irgendeine besondere Gabe habe ich dir verliehen, Adam, damit du den Platz, das Aussehen und alle die Gaben, die du dir selber wünschst, nach deinem eigenen Willen und Entschluß erhalten und besitzen kannst. Die fest umrissene Natur der übrigen Geschöpfe entfaltet sich nur innerhalb der von mir vorgeschriebenen Gesetze. Du wirst von allen Einschränkungen frei nach deinem eigenen freien Willen, dem ich dich überlassen habe, dir selbst deine Natur bestimmen. In die Mitte der Welt habe ich dich gestellt, damit du von da aus bequemer alles ringsum betrachten kannst, was es auf der Welt gibt. Weder als einen Himmlischen noch als einen Irdischen habe ich dich erschaffen und weder sterblich noch unsterblich gemacht, damit du wie ein Former und Bildner deiner selbst nach eigenem Belieben und aus eigener Macht zu der Gestalt dich ausbilden kannst,

¹⁰⁶⁵ Vgl. Kap. 5.3.4.4.

¹⁰⁶⁶ Vgl. Kap. 5.4.3.2.

¹⁰⁶⁷ SHAKESPEARE: *As You Like It*, II, 7.

¹⁰⁶⁸ PICO DELLA MIRANDOLA: *Oratio de hominis dignitate*. Rede über die Würde des Menschen, S. 5.

die du bevorzugst. Du kannst nach unten hin ins Tierische entarten, du kannst aus eigenem Willen wiedergeboren werden nach oben in das Göttliche.“¹⁰⁶⁹

Für Pico macht die Selbstbestimmung also die Würde des Menschen aus. Nutzt er seine Autonomie nicht, droht er ins Tierische abzufallen, betätigt er sich hingegen als „Former seiner selbst“, wird er dem göttlichen Willen und seiner eigenen Berufung gerecht. Das Ergebnis dieser Selbstformungsprozesses lässt sich als „persönliches Ich“ begreifen. Aus dem endlosen und letztlich undurchschaubaren Zusammenspiel von persönlichem und sozialem Ich konstituiert sich die Identität eines Menschen, mit Václav Havel könnte man auch vom „Wunder unseres »Ich«“¹⁰⁷⁰ sprechen.

Diese Ausführungen verweisen uns auf einen – wenn nicht gar den – zentralen Punkt ethischer Reflexion. In der Regel wird die Frage „Was soll ich tun?“ als Ausgangspunkt moralischer Überlegungen angesehen.¹⁰⁷¹ Die eigentliche Tiefendimension der philosophischen und theologischen Ethik eröffnet sich aber erst durch die Frage „Wer will ich sein – und was für ein Leben will ich führen?“¹⁰⁷² In der Moral geht es also nicht nur um die Richtigkeit einzelner menschlicher Akte, sondern um den Aufbau einer starken und authentischen Persönlichkeit. Man sollte jedoch nicht den Fehler begehen und die Fragen nach dem moralischen Handeln und der moralischen Identität gegeneinander ausspielen. Die Richtigkeit einer Handlung und das Gutsein des Handelnden¹⁰⁷³ lassen sich nicht trennen, vielmehr sind beide ineinander verschränkt.¹⁰⁷⁴ Die moralische Identität erwächst aus moralischem Handeln und ist zugleich Ursprung moralischen Handelns. Dieses scheinbare Paradox soll im folgenden Kapitel aufgeklärt werden.

¹⁰⁶⁹ Ebd., S. 9.

¹⁰⁷⁰ HAVEL: Briefe an Olga, S. 294 (vgl. auch S. 307ff.).

¹⁰⁷¹ So hat beispielsweise Kant die Frage „Was soll ich tun?“ als Kernfrage der Ethik betrachtet (vgl. KANT: Logik, IX, 25).

¹⁰⁷² Vgl. HONNEFELDER: Was soll ich tun, wer will ich sein?.

¹⁰⁷³ Zum Begriff des „Gutseins“ und seinen aristotelischen Wurzeln vgl. BLACKBURN: Gut sein, S. 119-123.

¹⁰⁷⁴ Insofern gehe ich mit Dietmar Mieth konform, wenn er schreibt: „Der Begriff der moralischen Identität ist doppeldeutig: zum einen meint er das Streben nach dem guten Leben, zum anderen die Anerkennung normativer Ansprüche in Bezug auf andere Personen.“ (MIETH: Moral und Erfahrung I, S. 162.)

6.2.2 Selbstkonstitution

Die Frage, wie der Mensch seiner Bestimmung in dieser Welt gerecht wird und welche Rolle die Moral bei diesem Unterfangen spielt, gehört zu den ältesten Fragen ethischer Reflexion. Auch die prominentesten Vertreter der Philosophenzunft – gemeint sind Platon, Aristoteles und Kant – haben sich immer wieder an diesem Problem abgearbeitet. Im Ausgang von diesen drei Geistesgrößen¹⁰⁷⁵ hat die US-amerikanische Ethikerin Christine Korsgaard in jüngster Zeit einen neuen Anlauf unternommen, um dem Rätsel der menschlichen „Selbstkonstitution“ – so der von ihr gewählte Terminus – auf die Spur zu kommen. In ihrem Buch *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity* entfaltet sie die These, dass sich jeder Mensch in einem fortdauernden Prozess der Selbstkonstitution befindet und sich dabei, will er den Erfolg dieses Unternehmens nicht gefährden, am moralischen Gesetz ausrichten muss.

Der äußerst komplexe Gedankengang Korsgaards, der sie zu dieser These geführt hat, kann an dieser Stelle nur ansatzweise vorgestellt werden. Sie beginnt ihre Überlegungen mit der Beobachtung, dass kein Mensch dem Schicksal entrinnen kann, sich für bestimmte Handlungen zu entscheiden. „Human beings are *condemned* to choice and action. [...] The necessity of choosing and acting [...] is our *plight*: the simple inexorable fact of the human condition.“¹⁰⁷⁶ Allerdings, so könnte man einwenden, müssen auch Tiere immer wieder zwischen verschiedenen Handlungsoptionen „wählen“. Was ist dann noch das Spezifische am menschlichen Handeln? Korsgaard beantwortet diese Frage mit Rekurs auf die Vernunftnatur des Menschen: „The name I give to the distinctive feature [of human beings; G.B.] is the traditional one – rationality. As I understand it, reason is a power we have in virtue of a certain type of self-consciousness – consciousness of the grounds of our own beliefs and

¹⁰⁷⁵ Vgl. KORSGAARD: *Self-Constitution*, S. 27.

¹⁰⁷⁶ Ebd., S. 1f. – Ein ganz ähnlicher anthropologischer Ansatz findet sich beispielsweise bei Martin Heidegger: „Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seiendem vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. [...] Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält nennen wir Existenz.“ (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, S. 12.)

actions.¹⁰⁷⁷ Dieses Selbst-Bewusstsein zeichnet den Menschen gegenüber den Tieren aus,¹⁰⁷⁸ gleichzeitig nimmt es ihn aber auch in die Pflicht:

„This form of self-consciousness gives us a capacity to control and direct our beliefs and actions that the other animals lack, and makes us active in a way that they are not. But it also gives us a problem that the other animals do not face – the problem of deciding what to count as reason for belief or action. To put the point another way, this form of self-consciousness makes it necessary to take control of our beliefs and actions, but we must then work out how to do that: we must find normative principles, laws, to govern what we believe and do. The distinctive feature of human beings, reason, is therefore the capacity for normative self-government.“¹⁰⁷⁹

Für Korsgaard ist die menschliche Existenz demnach durch zwei Konstanten geprägt. Zum einen ist der Mensch ein wählendes Wesen, er kommt nicht umhin, sich für bestimmte Handlungsoptionen zu entscheiden. Zum anderen ist er ein rationales und damit autonomes Wesen, dieses Merkmal hebt ihn von den Tieren ab und bildet damit den Kern des Menschseins. Ausgehend von dieser anthropologischen Grundbestimmung setzt Korsgaard ihren Gedankengang fort. Sie ist der Überzeugung, dass jede Handlung Rückschlüsse auf den Handelnden zulässt, oder besser gesagt: mit jeder Handlung entscheidet der Handelnde nicht nur, was er tun will, sondern auch, wer er sein will: „For an action is a movement attributable to an agent as its author, and that means that whenever you choose an action – whenever you take control of your own movements – you are constituting yourself as the author of that action, and so you are deciding who to be.“¹⁰⁸⁰ Indem man sich für eine bestimmte Handlung entscheidet, entscheidet man sich auch dafür, wer man sein will. Somit ist jeder einzelne Akt ein Akt der Selbstkonstitution: „If, when we are trying to constitute ourselves as the authors of our own movements, and at the same time, we are making ourselves into the particular people who we are, then we may say that the function of action is *self-constitution*.“¹⁰⁸¹

Korsgaard folgt mit ihrer These, „[that] our characters are revealed above all by our choices“,¹⁰⁸² der aristotelischen Überzeugung, dass dem Handeln immer auch eine

¹⁰⁷⁷ KORSGAARD: Self-Constitution, S. xi.

¹⁰⁷⁸ Diesem Gedanken sind wir bereits in Kap. 5.2.2 begegnet.

¹⁰⁷⁹ KORSGAARD: Self-Constitution, S. xi.

¹⁰⁸⁰ Ebd., S. xii.

¹⁰⁸¹ Ebd.

¹⁰⁸² Ebd., S. 12.

expressive Dimension innewohnt. In der *Nikomachischen Ethik* heißt es beispielsweise, dass „die Handlungen ein Urteil über die Charaktere [...] ermöglichen“¹⁰⁸³. Handlungen offenbaren also Charaktere, sie haben Offenbarungscharakter. Dies betont auch Hannah Arendt, die man ebenfalls als Aristoteles-Schülerin bezeichnen kann. In ihrem opus magnum *Vita activa* schreibt sie: „Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt, auf der sie vorher so nicht sichtbar waren.“¹⁰⁸⁴ Auch Arendt macht also von der bereits thematisierten Metapher der Bühne Gebrauch. Handelnd inszeniert der Mensch das Drama seines Lebens, handelnd gibt er darüber Aufschluss, welche Rolle er auf der Weltbühne spielen möchte und was sein „persönliches Ich“ ist.

Nach diesem kurzen Verweis auf die aristotelischen Wurzeln von Korsgaards Konzept steht allerdings noch die Beantwortung der Frage aus, was eine gelungene Selbstkonstitution auszeichnet, denn nicht jede Handlung ist dem persönlichen Ich förderlich. Für die US-amerikanische Philosophin sind gute Handlungen autonome Handlungen: „A good action is one that constitutes its agent as the autonomous and efficacious cause of her own movements.“¹⁰⁸⁵ Autonomie ist allerdings nicht mit Willkür zu verwechseln. Ganz dem Erbe Kants verpflichtet,¹⁰⁸⁶ versteht Korsgaard einen Menschen dann als autonom, wenn er sich in vernünftiger und freiwilliger Rückbindung an das universale Sittengesetz selbst bestimmt:

„I argue that the only way in which you can constitute yourself well is by governing yourself in accordance with universal principles which you can will as laws for every rational being. It follows that you can't maintain the integrity you need in order to be an agent with your own identity on any terms short of morality itself. That doesn't mean that we have a reason for being moral that is selfish, that morality gets us something *else*, the integrity needed for agency and identity. Rather, it means that a commitment to the moral law is built right into the activity that, by virtue of being human, we are necessarily engaged in: the activity of

¹⁰⁸³ ARISTOTELES: NE, 1111b 5f., S. 153.

¹⁰⁸⁴ ARENDT: *Vita activa*, S. 219. – Ganz ähnlich auch DEMMER: *Fundamentale Theologie des Ethischen*, S. 240: „Was der Mensch auch immer wählt, er wählt unvermeidlich und in letzter Instanz sich selbst, nicht sein reales, wohl aber sein ideales Ich.“ Ebenso SCHOCKENHOFF: *Theologie der Freiheit*, S. 118: „Im Handeln vollzieht sich daher eine Selbstenthüllung des Handelnden; durch das, was er tut, gibt ein Mensch etwas von dem zu erkennen, was ihm wichtig ist, wie er denkt, wovon er überzeugt ist und schließlich: was für ein Mensch er ist.“ (Vgl. auch DERS.: *Naturrecht und Menschenwürde*, S. 208.)

¹⁰⁸⁵ KORSGAARD: *Self-Constitution*, S. xii.

¹⁰⁸⁶ Zum Autonomieverständnis Kants vgl. weiterführend Kap. 5.2.1.

making something of ourselves. The moral law is the law of self-constitution, and as such, it is a constitutive principle of human life itself.¹⁰⁸⁷

Für Korsgaard bleibt also die Integrität einer Person nur dann gewahrt, wenn sie sich in ihrem Handeln an universalen moralischen Prinzipien orientiert. Aus ihrer Sicht bildet daher der Kategorische Imperativ das Grundgesetz der Selbstkonstitution: „So when you determine your own causality you must operate as a whole, as something over and above your parts, when you do so. And in order to do this, Kant believes, you must will your maxims as universal laws.“¹⁰⁸⁸ Indem sich ein Mensch an den Kategorischen Imperativ hält, ist gewährleistet, dass das, was ihn heute in seinem Handeln bestimmt, auch morgen noch Gültigkeit hat. „That's why you have to will universally, because the reason you act on now, must be one you can will to act on later, come what may, unless you come to see that there's a good reason to change it.“¹⁰⁸⁹ Wäre diese Kontinuität im Handeln nicht gegeben, würde ein Mensch keine persönliche Identität ausbilden, sondern wahllos irgendwelchen Impulsen folgen: „So in order to be an agent, you need to be unified – you need to put your whole self, so to speak, behind your movements. That's what deliberation is: an attempt to reunite yourself behind some set of movements that will count as your own. [...] Otherwise, you are just a mere heap of impulses, and not an agent after all.“¹⁰⁹⁰

Für Korsgaard lässt sich eine gute Handlung also daran identifizieren, dass sie einen Beitrag zur „Vereinigung“ des Handelnden leistet,¹⁰⁹¹ eine schlechte Handlung hingegen spaltet das Selbst: „The function of an action is to unify its agent, and so to render him the autonomous and efficacious author of his own movements. An unjust or unlawful action therefore fails to unify its agent, and so fails to render him the autonomous and efficacious author of what he does.“¹⁰⁹² Daraus folgt, dass das

¹⁰⁸⁷ KORSGAARD: Self-Constitution, S. xiif.

¹⁰⁸⁸ Ebd., S. 72.

¹⁰⁸⁹ Ebd., S. 202f.

¹⁰⁹⁰ Ebd., S. 213.

¹⁰⁹¹ Eine ähnliche Definition der guten Handlung findet sich bereits bei Christian Wolff: „Handlungen sind dann gut, wenn sie zur Vollendung des Menschen beitragen.“ (WOLFF: *Philosophia practica universalis*, I, 55; zit. nach RETHMANN: *Selbstbestimmung, Fremdbestimmung, Menschenwürde*, S. 17).

¹⁰⁹² Ebd., S. 161. – Vgl. auch ebd., S. 179: „In fact, deliberative action by its very nature imposes unity on the soul. When you deliberate about what to do and then do it, what you are doing is organizing your appetite, reason, and spirit into a unified system that yields an action that can be attri-

moralische Gesetz letztlich die Grundlage einer gelungenen Selbstkonstitution ist: „So the moral law is the law of the unified constitution, the law of the person who really can be said to legislate for himself because he is the person who really has a self. It is the law of successful self-constitution.“¹⁰⁹³

Jeder Mensch trägt dafür Verantwortung, an einer erfolgreichen Selbstkonstitution zu arbeiten. „As a rational being, as rational agent, you are faced with the task of *making something of yourself*.“¹⁰⁹⁴ „Carving out a personal identity for which we are responsible is one of the inescapable tasks of human life.“¹⁰⁹⁵ Und wenn ein Mensch diese unausweichliche Aufgabe gut erfüllt, dann kann man ihn – so Korsgaard – als guten Menschen bezeichnen: „[I]f you constitute yourself well, if you are good at being a person, then you'll be a good person.“¹⁰⁹⁶

Aus diesem Gedankengang Korsgaards folgt, dass man eine moralische Identität nicht allein als Vorbedingung, sondern zugleich als Ergebnis moralischen Handelns begreifen sollte. So schreibt die US-amerikanische Ethikerin: „It is as the possessor of personal or practical identity that you are the author of your actions, and responsible for them. And yet at the same time it is in choosing your actions that you create that identity. What this means is that you constitute yourself as the author of your actions in the very act of choosing them.“¹⁰⁹⁷ Dieses „Paradox der Selbstkonstitution“¹⁰⁹⁸ lässt sich aber auflösen, wenn man die Identität eines Menschen nicht statisch, sondern dynamisch begreift. Das persönliche Ich ist nicht einem bestimmten Niveau der Selbstbestimmung vergleichbar, das automatisch moralisches Handeln garantiert und auf dem man sich daher ausruhen kann, wenn man es einmal erreicht hat. Vielmehr begleitet den Menschen die Arbeit an der Selbstkonstitution ein Leben lang. „In other words, what it is to be a person, or a rational agent, is just to be engaged in the activity of constantly making yourself into a person.“¹⁰⁹⁹ Diese

buted to you as a person. Whatever else you are doing when you choose a deliberative action, you are also unifying yourself into a person.“

¹⁰⁹³ Ebd., S. 206.

¹⁰⁹⁴ Ebd., S. xii.

¹⁰⁹⁵ Ebd., S. 24. Vgl. auch ebd., S. 175: „[...] making yourself into an agent, giving yourself an identity, becoming a person, is your job.“

¹⁰⁹⁶ Ebd., S. 214.

¹⁰⁹⁷ Ebd., S. 20. – Vgl. auch ebd., 19: „[T]here is no you prior to your choices and actions, because your identity is in a quite literal sense constituted by your choices and actions.“

¹⁰⁹⁸ Vgl. ebd., S. 41-44.

¹⁰⁹⁹ Ebd., S. 42.

fortdauernde Selbstkonstituierung besteht ganz wesentlich darin, sich immer wieder neu seinen Willen, seine Freiheit und seine kognitive Kompetenz anzueignen. Moralisches Handeln und moralische Identität stehen daher in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis – das eine bedingt jeweils das andere.

Dass die Arbeit am persönlichen Ich ein endloser Prozess ist, eröffnet auch eine genuin theologische Dimension. Da eine vollkommene Selbstkonstitution, also die völlige Vereinigung des Menschen mit seinem innersten Wesen, letztlich ein unerreichbares Ziel bleibt, könnte man Gott als Bedingung der Möglichkeit vollkommener Selbstkonstitution begreifen. Nur durch Gott und in Gemeinschaft mit ihm kann der Mensch ganz zu sich selbst kommen. Aus der Aporie der moralischen erwächst somit eine „religiöse Identität“.¹⁰⁰ Diese theologische Tiefendimension des Themas Selbstkonstitution soll im folgenden Kapitel ausgelotet werden.

6.2.3 „Sei du dein und ich werde dein sein“

In seinem Werk *De visione dei*, einem nahezu gebetsartig verfassten Text, schreibt Nikolaus von Kues:

„... niemand vermag sich Dir zu nahen, da Du unnahbar bist: Niemand also wird dich erfassen, außer Du schenkst Dich ihm. Wie aber habe ich Dich, o Herr, der ich nicht wert bin,

¹⁰⁰ Auch Dietmar Mieth hebt eine religiöse von einer moralischen Identität ab. Aus seiner Sicht ist das moralische Selbst jedoch in keiner Weise unvollkommen und bedarf daher auch nicht der Ergänzung durch ein religiöses Selbst: „Wenn wir im Horizont der moralischen Identität die Frage nach der religiösen Identität stellen, so geschieht dies zunächst nicht, weil die religiöse Identität als Nachfrage aus einem Bedürfnis der moralischen Identität hervorgeht, so als wäre diese nur vollständig und vollkommen, wenn sie sich an eine religiöse Identität ausliefern müsse.“ (MIETH: *Moral und Erfahrung I*, S. 163.) Für Mieth ist die religiöse Identität daher weder ein „Postulat“ (ebd.) noch eine „Aufstockung“ (ebd.) der moralischen Identität, „[e]s handelt sich vielmehr bei Moral und Religion um unterschiedliche und eigenständige Sphären“ (ebd.). Ich stimme Mieth zwar darin zu, dass es sich bei Religion und Moral um zwei Bereiche sui generis handelt, aber aus meiner Sicht legt sich aufgrund der Unabschließbarkeit des Prozesses der Selbstkonstitution der Gedanke nahe, die religiöse Identität als eine Weiterentwicklung – meinetwegen auch als „Aufstockung“ – der moralischen Identität zu begreifen. Man könnte sich hier auf Kierkegaard und seine Unterscheidung zwischen einem ästhetischen, ethischen und religiösen Stadium berufen (vgl. KIERKEGAARD: *Furcht und Zittern* und DERS.: *Entweder – Oder*; zu den drei Kierkegaard’schen Stadien vgl. auch einführend PIEPER: *Søren Kierkegaard*, S. 60-98). Des Weiteren bin ich mir nicht sicher, ob man sich von dem Versuch, die religiöse Identität als „Postulat“ der moralischen Identität zu begreifen, so schnell verabschieden sollte. Einen Befürworter würde ich wahrscheinlich in Immanuel Kant finden, der den Gottesgedanken als Postulat der praktischen Vernunft begreift: „[E]s ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen.“ (KANT: *KpV*, A 226, S. 376.) Zum moralischen Gottesbeweis bei Kant vgl. ausführlich MÜLLER: *Gottes Dasein denken*, S. 83-95. Eine Kritik dieses kantischen Ansatzes findet sich beispielsweise bei MACKIE: *Das Wunder des Theismus*, S. 169-177.

vor Deinem Angesicht zu erscheinen? ... Und wie wirst Du Dich mir geben, wenn Du mir nicht zugleich Himmel und Erde gibst und alles, was in ihnen ist? Ja, noch mehr: wie wirst Du Dich mir geben, wenn Du mich nicht mir selbst gibst? Und wenn ich so im Schweigen der Betrachtung verstumme, antwortest Du mir, Herr, tief in meinem Herzen und sagst: Sei du dein und ich werde dein sein.

O Herr ..., Du hast es in meine Freiheit gelegt, daß ich mein sein kann, wenn ich es nur will: Gehöre ich darum nicht mir selbst, so gehörest auch Du nicht mir. Du machst die Freiheit notwendig, da Du nicht mein sein kannst, wenn ich nicht mein bin. Und weil Du das in meine freie Entscheidung gelegt hast, zwingst Du mich nicht, sondern erwartest, daß ich mein eigenes Sein erwähle. Es steht also bei mir und nicht bei Dir, Herr ...¹¹⁰¹

Was Cusanus in diesen Zeilen schildert, ist nichts anderes als eine mystische Erfahrung. Er beschreibt den Weg der allmählichen Annäherung an Gott, der schließlich in der Vereinigung mit Gott gipfelt. Dieser Weg der *unio* nimmt aber einen höchst überraschenden Verlauf. Denn Cusanus lässt den Betenden gerade nicht sagen „Herr, du kannst nicht mein sein, wenn ich nicht dein bin“, sondern „Herr, du kannst nicht mein sein, wenn ich nicht mein bin“. Nicht durch die völlige Hingabe an Gott, sondern in der Einswerdung mit sich selbst wird die Vereinigung des Menschen mit Gott möglich. Da es in der Macht des Menschen steht, sein eigenes Sein zu wählen, hängt es einzig von ihm ab, ob es zu dieser *unio* kommt. Die von Cusanus beschriebene Gotteserfahrung ist daher das Ergebnis einer freien Entscheidung des Menschen.

Versuchen wir diesen Gedankengang mit den Ausführungen über die Selbstkonstitution in Beziehung zu setzen. Als das Ziel der Selbstkonstitution, so haben wir von Christine Korsgaard gelernt, kann man die Einswerdung des Menschen mit sich selbst betrachten. Sich selbst zu konstituieren – also sich zu etwas zu machen beziehungsweise etwas aus sich zu machen – ist eine Pflichtaufgabe. Jeder Mensch muss sich dieser Verantwortung stellen, das ist er – so Korsgaard – seinem Wesen als Mensch schuldig.¹¹⁰² Eine persönliche Identität entwickelt ein Mensch nur dann, wenn er nicht beliebig seinen Handlungsimpulsen folgt, sondern sich bei seiner fortdauernden Selbstwahl am universalen Gesetz der Moral ausrichtet. Gute Hand-

¹¹⁰¹ Zit. nach MÜLLER: Dem Glauben nachdenken, S. 227. – Vgl. auch RAHNER: Selbsterfahrung und Gotteserfahrung.

¹¹⁰² Vgl. KORSGAARD: Self-Constitution, S. 24: „We owe it to ourselves, to our own humanity, to find some roles that we can fill with integrity and dedication.“

lungen sind daher solche, die zu einer gelungenen Selbstkonstitution beitragen. Übertragen auf den Grundgedanken des Cusanus, dass Gott genau bei dem Menschen ist, der ganz bei sich ist, könnte man also sagen, dass eine erfolgreiche Selbstkonstitution die Nähe Gottes erfahrbar macht. Derjenige, der von seiner Freiheit, sich selbst wählen zu können, vernünftig Gebrauch macht, handelt nicht nur nach dem moralischen, sondern auch nach gottgegebenen Gesetz. So heißt es bereits im 1. Johannesbrief: „Wenn wir seine Gebote halten, erkennen wir, daß wir ihn erkannt haben.“¹¹⁰³

Aber nicht nur im Hinblick auf die cusanische *unio*-Erfahrung lassen sich theologische Anknüpfungspunkte zur Denkfigur der Selbstkonstitution finden. Auch zu einer anderen Seite hin öffnet sich eine theologische Tür. Im Prozess der Selbstwerdung entdeckt der Mensch, dass ihm auf diesem Weg zu sich selbst natürliche Grenzen gesetzt sind. Aus meiner Sicht spiegelt sich dies vor allem in drei existenziellen Erfahrungen wider. Erstens wird dem Menschen bewusst, dass er etwas wird, was er eigentlich schon ist. Mit seiner Geburt wird ihm bereits ein bestimmtes Wesen mitgegeben, zu dem er sein Leben lang unterwegs ist.¹¹⁰⁴ Dies stellt den Menschen vor die Frage, woher er denn ursprünglich kommt – und wem er seine Existenz zu verdanken hat. Zweitens entdeckt der Mensch, dass er den Weg zu sich selbst nicht allein geht und auch nicht allein gehen kann. Als dialogisches Selbst ist er auf die Anerkennung durch andere angewiesen; seine Umwelt bietet ihm die Bühne, auf der er das Drama seines Lebens inszenieren kann. Dies verweist uns auf das bereits mehrfach thematisierte Wechselverhältnis von Autonomie und Heteronomie.¹¹⁰⁵ Drittens macht der Mensch die Erfahrung, dass das Projekt der Selbstkonstitution letztlich unvollendet bleibt. Dies hängt zum einen damit zusammen, dass dieser Prozess prinzipiell unabschließbar ist. Der Mensch wird immer wieder mit neuen Lebenssituationen konfrontiert, die ihn in seiner Selbstbestimmung herausfordern. Der Weg zu sich selbst ist also endlos und ständig neuen Gefährdungen ausgesetzt. Zum anderen hängt die Tatsache, dass dem Menschen eine völlige Einswerdung mit sich selbst verwehrt bleibt, aber auch damit zusammen, dass er sich in Schuld verstrickt. Jeder unmoralische Akt schadet letz-

¹¹⁰³ 1 Joh 2, 3.

¹¹⁰⁴ Daher hat zum Beispiel Nietzsche seiner autobiografischen Schrift *Ecce homo* auch den passenden Untertitel gegeben: „Wie man wird, was man ist.“ (Vgl. NIETZSCHE: *Ecce homo*.)

¹¹⁰⁵ Vgl. Kap. 5.2.4.2 und 6.2.1.

tlich der Selbstwerdung, eine vollkommene Selbstkonstitution ist daher keinem Menschen möglich.

Die drei genannten Grunderfahrungen lösen bei Menschen unterschiedliche Reaktionen aus. Einige finden sich mit der Unvollkommenheit menschlicher Existenz ab, dieses Schicksal halten sie geradezu für das Wesensmerkmal des Menschen. In Sisyphos sehen sie daher den Urtypus des Menschen. Unermüdlich rollt dieser einen Felsblock einen steilen Hang hinauf, obwohl er weiß, dass seine Arbeit letztlich vergebens ist. Auch die Selbstkonstitution wird – diesem Bild folgend – als Sisyphosarbeit begriffen, die zwar unvollendet bleibt, der man aber trotzdem unter Aufbietung all seiner Kraft nachkommen muss. Trotz – oder gerade wegen – der Absurdität der eigenen Existenz, soll der Mensch also nicht resignieren, sondern das Beste aus den ihm gegebenen Möglichkeiten machen.¹¹⁰⁶ Andere wollen sich mit der Unvollkommenheit ihrer Existenz nicht abfinden und wagen den „Sprung in den Glauben“¹¹⁰⁷. Sie begreifen den Menschen als „Wesen der Transzendenz“¹¹⁰⁸, das nur in der Gemeinschaft mit Gott seine Vollendung findet. Was dies bedeutet, soll in Bezug auf die drei genannten Aporien der Selbstkonstitution kurz skizziert werden.

1) Als erstes haben wir erwähnt, dass im Prozess der Selbstkonstitution die Frage nach dem Ursprung der eigenen Existenz aufbricht. Für den Glaubenden verweist diese Frage auf Gott, der als Schöpfer der Welt und Quell allen Lebens auch der Ermöglichungsgrund der persönlichen Identität ist. Im Glauben setzt sich die Überzeugung durch, dass der Mensch von Gott kommt – und wieder auf dem Weg zu ihm zurück ist; die eigene Freiheit wird daher als geschenkte Freiheit wahrgenommen.¹¹⁰⁹ Warum ich so bin, wie ich bin, und warum ich überhaupt bin, kann ich mir selbst nicht erklären. Der Glaubende will sich aber nicht damit abfinden, dass sein Leben ein Zufallsprodukt der Natur und Geschichte ist, seine endliche Existenz gewinnt für ihn erst in der Beziehung zum Unendlichen einen Sinn. Romano Guardini hat daher die Auffassung vertreten, dass sich das menschliche Dasein letztlich nur durch Gott erklären lässt:

¹¹⁰⁶ Als Vertreter dieser Deutung menschlicher Existenz habe ich Albert Camus im Blick (vgl. vor allem CAMUS: Der Mythos des Sisyphos und DERS.: Die Pest).

¹¹⁰⁷ Zum „Sprung in den Glauben“ vgl. auch BUß: Identität – Religion – Moderne, S. 66f.

¹¹⁰⁸ Vgl. RAFFELT, RAHNER: Anthropologie und Theologie, S. 17-19.

¹¹⁰⁹ Zum Topos „Geschenk der Freiheit“ vgl. weiterführend SCHOCKENHOFF: Theologie der Freiheit, S. 193-330.

„Alle Versuche, mich aus Voraussetzungen in der Gemeinschaft, der Geschichte, der Natur zu erklären, sind Mißverständnisse. Denn worauf diese »Erklärungen« antworten, sind Fragen nach dem allgemeinen Zusammenhang der materiellen, biologischen, geschichtlichen Ursachen. Die Frage aber, um die es hier geht, ist eine ganz andere. Sie richtet sich auf etwas, das es nur einmal gibt: nämlich mich. [...] Ich kann nicht erklären, wie ich ichselbst bin; ich kann nicht verstehen, warum ich so oder so sein muß; ich kann meine Existenz nicht in irgendeine naturhafte oder geschichtliche Gesetzmäßigkeit auflösen, denn sie ist keine Notwendigkeit, sondern eine Tatsache. Zugleich aber die für mich entscheidende, die Tatsache einfachhin. Sie ist, wie sie ist, und könnte auch anders sein. Sie ist, und könnte auch nicht sein. Und doch bestimmt sie vom Innersten her mein ganzes Dasein. Das alles heißt: ich kann mich selbst nicht erklären, noch mich beweisen, sondern muß mich annehmen. Und die Klarheit und Tapferkeit dieser Annahme bildet die Grundlage alles Existierens. Diese Forderung kann ich auf bloß ethischem Wege nicht erfüllen. Ich kann es nur von etwas Höherem – und damit sind wir beim Glauben. Glauben heißt hier, daß ich meine Endlichkeit aus der höchsten Instanz, aus dem Willen Gottes heraus verstehe. [...]

Wer ich bin, verstehe ich nur in dem, was über mir ist. Nein: in Dem, der mich mir gegeben hat. Der Mensch kann sich aus sich selbst heraus nicht verstehen. Die Fragen, in denen das Wort »warum« vorkommt und das Wort »ich«: warum bin ich so, wie ich bin? Warum kann ich nur haben, was ich habe, warum bin ich überhaupt, statt nicht zu sein? – sind vom Menschen her nicht zu beantworten. Die Antworten auf sie gibt nur Gott.¹¹¹⁰

2) Die zweite Aporie der Selbstkonstitution besteht darin, dass man sich nicht allein konstituieren kann. Nur durch andere kommt man zu sich selbst. Für den Glaubenden bedeutet dies, dass er als Einzelner nicht nur auf die Gemeinschaft mit anderen, sondern auch auf die Gemeinschaft mit dem ganz Anderen – also Gott – angewiesen ist. Erst in diesem Dialog mit dem Höchsten wird er sich seiner eigenen Tiefe bewusst. Selbstkonstitution realisiert sich also dadurch, dass man sich auf andere einlässt. Dieses Sich-Verlassen auf andere und das ganz Andere, das immer auch ein Verlassen seiner selbst mit sich bringt, dient letztlich dazu, sich selbst zu finden. Ein solches Wechselspiel zwischen Ich und Du lässt sich am ehesten mit dem Wort Liebe umschreiben. Einen Befürworter dieser Deutung von Liebe würde man in Karl Rahner finden:

„Wahre Liebe geht von sich weg, um nicht mehr zu sich zurückzukehren. An dieser Unumkehrbarkeit der Bewegung der Liebe wird dadurch nichts geändert, daß der Mensch das Wesen solcher Liebe sein kann und sein muß und so sein eigenes wahres Wesen nur findet,

¹¹¹⁰ GUARDINI: Die Annahme seiner selbst, S. 19f.+30f.

indem er liebt, nur dann in seiner Wahrheit bei sich selber ist, wenn er sich liebend ver-
gibt, nur in sein wirkliches Wesen einkehrt, indem ihm das Wunder einer Auskehr gelingt,
die keine Rückkehr mehr kennt. Diese Paradoxie ist das wahre Wesen des Menschen.¹¹¹¹

Selbstkonstitution ist ohne Liebe unmöglich, nur als Liebender kommt der Mensch
zu sich. Für den Glaubenden sind Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe daher inein-
ander verschränkt.¹¹¹² In der Liebe zu Gott und zum Nächsten erfährt er die Erfül-
lung seines Daseins. Emmanuel Lévinas hat dies mit seiner Interpretation des
Liebesgebots auf den Punkt gebracht: „Liebe deinen Nächsten; dies alles bist du
selbst; dieses Werk bist du selbst; diese Liebe bist du selbst.“¹¹¹³

3) Als dritte Aporie der Selbstkonstitution haben wir ihre Unabschließbarkeit aus-
gemacht. Der Mensch kann sich zu Lebzeiten noch so bemühen, vollkommen mit
sich eins zu werden, ihm wird es nicht gelingen. Vor allem hängt dies mit seiner
eigenen Schuldgeschichte zusammen, die ihn im Prozess der Selbstwerdung immer
wieder zurückwirft. Der Glaubende hat daher die Hoffnung, dass das, was ist, nicht
alles ist. Theologisch könnte man dies auch als Hoffnung auf Erlösung bezeichnen.
Nicht in diesem Leben, aber in einem neuen Leben bei Gott wird der Mensch ganz
bei sich sein, erst dort wird seine Selbstkonstitution vollendet. Im Glauben setzt
sich also nicht nur die Überzeugung durch, dass der Mensch von Gott kommt,
sondern auch, dass er wieder zu ihm zurückkehrt.¹¹¹⁴ Der Glaubende vertraut¹¹¹⁵
darauf, dass Gott der Ursprung und das Ziel seines Lebens ist. Daher heißt es im 1.
Korintherbrief: „Von ihm [= Gott; G.B.] stammt alles, und wir leben auf ihn hin.“¹¹¹⁶

Diese kurzen Anmerkungen zu den drei Aporien der Selbstwerdung sollten veran-
schaulichen, dass sich durchaus theologische Anknüpfungspunkte finden lassen.
Das Thema der Selbstkonstitution berührt existenzielle Lebensfragen: Woher kom-
me ich? Wie finde ich zu mir? Was beziehungsweise wer schenkt mir Vollendung?
Man könnte diese Fragen auch in eine zeitliche Reihenfolge bringen: Die erste
betrifft die Zeit vor, die zweite die Zeit während und die dritte die Zeit nach der
irdischen Existenz des Menschen. Die drei Aporien lassen sich daher auch als Fra-

¹¹¹¹ Zit. nach SCHOCKENHOFF: Grundlegung der Ethik, S. 302.

¹¹¹² Vgl. hierzu auch ebd., S. 252-302 und BENEDIKT XVI.: Deus caritas est.

¹¹¹³ LÉVINAS: Wenn Gott ins Denken einfällt, S. 116.

¹¹¹⁴ Vgl. auch GUARDINI: Die Annahme seiner selbst, S. 28: „Der erlösende Gott ist der gleiche wie der schaffende.“

¹¹¹⁵ Vgl. z. B. Ps 31,6; 73,28 und 2 Kor 3,4.

¹¹¹⁶ Vgl. 1 Kor 8,6.

gen nach der Ermöglichung, Realisierung und Vollendung der Selbstkonstitution begreifen. In der theologischen Tradition findet sich hierzu eine Fülle von Antwortversuchen, die durch den kurzen Verweis auf die klassischen Topoi der Schöpfung, Liebe und Hoffnung auf Erlösung nur angedeutet werden konnte.

Das Rätsel der menschlichen Existenz lässt sich aus Sicht des Glaubenden nicht ohne Gott auflösen, nur durch ihn wird eine vollkommene Selbstkonstitution möglich. Dieser Glaube ist aber – genauso wie die persönliche Identität – immer wieder neuen Herausforderungen und Gefährdungen ausgesetzt. Daher gilt auch für ihn, dass er der ständigen Ausbildung und Einübung bedarf.¹¹¹⁷ Was Aristoteles für die ethischen Tugenden festgestellt hat, trifft auch auf die die Tugend des Glaubens zu: Wir erwerben sie, „indem wir sie [...] ausüben“.¹¹¹⁸ Ohne ausdauerndes Exerzitium würde der Glaube verschwinden oder – was fast noch schlimmer wäre – verflachen, daher ist nur ein „durchtrainierter“ Glaube der Selbstkonstitution förderlich.

Ein letzter Gedanke zur theologischen Dimension der Selbstkonstitution: Was, wenn nicht nur der Mensch in Gemeinschaft mit Gott, sondern auch umgekehrt Gott in Gemeinschaft mit dem Menschen erst zu sich kommt? Legt sich nicht gerade aus christlicher Sicht der Gedanke nahe, dass sich Gott so sehr auf den Menschen eingelassen hat, dass er von dieser „Liebesgeschichte“ nicht unberührt bleibt? In der philosophischen wie theologischen Tradition ist das wechselseitige Selbstwerden Gottes und des Menschen immer wieder reflektiert worden, am einflussreichsten vermutlich bei Hegel.¹¹¹⁹ Dass sich Gott auf eine Beziehung mit dem Menschen eingelassen hat, wird aber nirgends so deutlich wie in der Bibel. So findet sich zum Beispiel in der Noah-Erzählung eine bemerkenswerte Passage.¹¹²⁰ Nach der verheerenden Flut, die beinahe alles Leben auf der Erde ausgelöscht hätte, bringt Noah aus Dank für seine Rettung ein Brandopfer dar. Daraufhin zeigt Gott eine erstaunliche Reaktion: Reue. Er, der die Todesflut erst über die Erde geschickt hat, beschließt, so etwas nie wieder zu tun: „Ich will die Erde wegen des Menschen

¹¹¹⁷ Vgl. KIERKEGAARD: Einübung im Christentum.

¹¹¹⁸ ARISTOTELES: NE, 1103b 30, S. 131. – Diesem Zitat sind wir bereits in Kap. 5.2.3.2 und 5.4.4.3 begegnet.

¹¹¹⁹ Vgl. HEGEL: Phänomenologie des Geistes. – Neben Hegel könnte man auch noch so unterschiedliche Denker wie Jakob Boehme, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Heinrich Heine, Friedrich Hebbel, Rainer Maria Rilke, Thomas Mann, Henri Bergson, Alfred North Whitehead und Pierre Teilhard de Chardin nennen (vgl. MÜLLER: Dem Glauben nachdenken, S. 143-145; vgl. auch DERS.: Glauben – Fragen – Denken. Band III, S. 756-763).

¹¹²⁰ Vgl. zum Folgenden auch EBACH: Noah. Die Geschichte eines Überlebenden.

nicht noch einmal verfluchen; denn das Trachten des Menschen ist böse von Jugend an. Ich will künftig nicht mehr alles Lebendige vernichten, wie ich es getan habe.“¹¹²¹ Aus dieser Erfahrung heraus schließt Gott einen Bund mit Noah und seinen Nachkommen. Damit nicht genug: Gott setzt sich selbst ein Zeichen, damit er diesen Bund und dessen Vorgeschichte niemals vergisst:

„Meinen Bogen setze ich in die Wolken; er soll das Bundeszeichen sein zwischen mir und der Erde. Balle ich Wolken über der Erde zusammen und erscheint der Bogen in den Wolken, dann gedenke ich des Bundes, der besteht zwischen mir und euch und allen Lebewesen, allen Wesen aus Fleisch, und das Wasser wird nie wieder zur Flut werden, die alle Wesen aus Fleisch vernichtet. Steht der Bogen in den Wolken, so werde ich auf ihn sehen und des ewigen Bundes gedenken zwischen Gott und allen lebenden Wesen, allen Wesen aus Fleisch auf der Erde.“¹¹²²

Auch wenn man leicht in die Anthropomorphismusfalle zu tappen droht: Gott erscheint in der Noah-Erzählung wie ein Lernender, präziser müsste man sagen: ihm wurde eine Lektion erteilt. Der Regenbogen erinnert ihn immer wieder an diese Lektion. Gott will das, was er in der Geschichte mit dem Menschen erlebt hat, nicht vergessen. Dieses Gedenken des Bundes ist so wichtig, dass es gleich zweimal und nahezu wortgleich in der zitierten Bibelstelle erwähnt wird. Man ist also versucht zu sagen, dass sich Gott durch die Erfahrung mit Noah weiterentwickelt hat; er hat sich in seinem Wesen verändert, ist mehr er selbst geworden.

Gleichzeitig zeigt die Fluterzählung aber auch deutlich die Gefahr eines solchen Verständnisses auf, denn es würde bedeuten, dass Gott buchstäblich über Leichen gehen musste, um zu sich selbst zu kommen. Der Rede von der Selbstkonstitution Gottes sind also auch Grenzen gesetzt. Unbestreitbar ist jedoch, dass die Bibel voll ist von Geschichten, die davon erzählen, wie sehr sich Gott auf den Menschen eingelassen hat und wie stark ihn das in seinem Innersten bewegt. Dies wird etwa in den beiden Schöpfungsberichten, in der Exoduserzählung, beim Propheten Hosea¹¹²³ und – in unüberbietbarer Form – bei Jesus von Nazareth deutlich.

¹¹²¹ Gen 8,21.

¹¹²² Gen 9,13-16.

¹¹²³ Vgl. Hos 11.

6.3 Die moralische Identität und die inoffizielle Stasi-Mitarbeit

Von Christine Korsgaard haben wir gelernt, dass eine Handlung dann als moralisch angesehen werden kann, wenn sie zu einer erfolgreichen Selbstkonstitution beiträgt. Eine IM-Tätigkeit hingegen schadet – wie jeder unmoralische Akt – der Selbstkonstitution eines Menschen. Sie hat zur Folge, dass in der Identität einer Person ein Riss entsteht, der mitunter sogar zur Spaltung des Selbst führen kann. Damit hat eine IM-Tätigkeit genau das befördert, was gemäß der marxistisch-leninistischen Doktrin im Sozialismus eigentlich bekämpft werden sollte: die Entfremdung des Menschen von sich selbst.¹¹²⁴

Selbstentfremdung bedeutet, dass man sich von seinem eigenen Wesen entfernt und seiner Berufung als Mensch zuwider handelt – man könnte daher auch von einer Selbstverfehlung sprechen. Zugegeben: Die gesellschaftlichen Umstände in der DDR haben den Prozess der Selbstwerdung erschwert, Manipulationsversuche durch den Staat waren allgegenwärtig. Dennoch kann man nicht von einer Totalprägung durch das SED-Regime ausgehen, das Projekt, „sozialistische Persönlichkeiten“ zu erziehen, musste letztlich scheitern. Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass jeder DDR-Bürger eine persönliche Verantwortung für sein Handeln trug. Gewisse Anpassungen an die gesellschaftlichen Umstände kann man womöglich noch als notwendige Überlebensstrategie entschuldigen, eine Stasi-Mitarbeit war jedoch in aller Regel ein zu großes Zugeständnis gegenüber der herrschenden Situation. Geheime Treffen mit Stasi-Offizieren kann man nicht mehr als eine Form von Anpassung begreifen, sie waren eine moralisch vorwerfbare Überanpassung. Eine IM-Tätigkeit, die ohne stärkeren Zwang eingegangen wurde, liegt daher wie ein Schatten auf der Identität einer Person, nicht selten hat sie auch zu einer Spaltung des Selbst geführt.

Die Psychologen Ingrid Kerz-Rühling und Tomas Plänklers weisen darauf hin, dass vielen ehemaligen IM diese Spaltung gar nicht bewusst ist – oder besser gesagt: dass sie sich dieser Spaltung gar nicht bewusst machen wollen. Dies führt häufig zu einer

¹¹²⁴ Zum Marxschen Begriff der „Entfremdung“ vgl. MANDEL: Einführung in den Marxismus, S. 203-206 und WANITSCHKE: „Anwerben“ oder „Zersetzen“, S. 132-139. – Eine Neuinterpretation dieser Denkfigur findet sich bei JÄGGI: Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems.

„Dopplung“ der Identität; statt einer starken moralischen Identität findet sich bei vielen ehemaligen IM eine Aufspaltung in ein „Alltags-“ und ein „IM-Ich“:

„Den Widerspruch zwischen den Forderungen ihres Gewissens und der Aufforderung der Stasi zur Denunziation versuchten sie [= die von Kerz-Rühling/Plänklers interviewten IM; G.B.], mit Hilfe verschiedener Abwehrmechanismen zu lösen. Durch Spaltungsmechanismen schufen sie eine Art doppelte Identität [...]. Bei dieser Form der unbewußten Abwehr werden zwei verschiedene Haltungen gegenüber der Realität eingenommen. Die »Dopplung« bedeutet eine Aufteilung des Selbst in »zwei unabhängig voneinander funktionierende Ganzheiten« [...], die nicht miteinander in Konflikt geraten. Aufgrund von Spaltung und Verleugnung können auf diese Weise zwei Sichtweisen der Realität nebeneinander bestehen, ohne sich gegenseitig zu beeinflussen [...]. Zwei IM schilderten diese Spaltung so: Wenn sie in der zu observierenden kirchlichen oder in der Friedensgruppe waren, fühlten sie sich dazugehörig und vergaßen die Stasi. Beim Treffen mit dem Führungsoffizier identifizierten sie sich hingegen mit seinen Interessen. Erst als sie die unterschiedlichen Sichtweisen nicht mehr getrennt halten konnten, wurden sie sich des Gewissenskonflikts bewußt, versuchten die Zusammenarbeit zu verweigern, oder wurden psychisch krank.“¹¹²⁵

An dieser Aufspaltung der Identität in „zwei unabhängig voneinander funktionierende Ganzheiten“ sind besonders zwei Aspekte bemerkenswert. Zum einen handelt es sich hierbei um einen unbewussten Abwehrmechanismus, der dazu dient, Schuldgefühle zu unterdrücken. Man könnte die Dopplung der Identität daher als eine Art Selbstimmunisierung beschreiben. Solange die Spaltung in zwei Sichtweisen der Realität aufrechterhalten werden kann und das Alltags-Ich nicht mit dem IM-Ich konfligiert, kommt es zu keinem ausgeprägten Schuldbewusstsein.¹¹²⁶ Zum anderen erklärt die Dopplung der Identität auch, warum sich viele ehemalige IM so schwer damit tun, ihre eigene Schuld einzugestehen. Sie fühlen sich deshalb nicht schuldig, weil sie sich unbewusst von ihrem IM-Ich abgespalten haben, diese Vergangenheit wird nicht als Teil der eigenen Biografie wahrgenommen. Als IM haben sie sich in zwei Welten bewegt, einer Alltags- und einer Stasi-Welt.¹¹²⁷ Mit dem Untergang der DDR ist auch die Stasi-Welt untergegangen. Dieses Kapitel wurde aus der eigenen Lebensgeschichte gestrichen, um sich nicht mit selbstgefährdenden

¹¹²⁵ KERZ-RÜHLING, PLÄNKERS: Verräter oder Verführte, S. 143. Ähnlich auch KERZ-RÜHLING: Überzeugung, Angst, Verführung oder Rache?, S. 102.

¹¹²⁶ Hier werden Parallelen zum Phänomen des irrenden Gewissens deutlich (vgl. Kap. 5.4.3).

¹¹²⁷ Dieses Changieren der inoffiziellen Mitarbeiter zwischen einer Alltags- und einer IM-Welt wird sehr anschaulich in Wolfgang Hilbig's Roman „Ich“ verarbeitet (vgl. HILBIG: „Ich“).

Schuldvorwürfen konfrontieren zu müssen. Die mangelnde Einsichtsfähigkeit vieler IM liegt also gerade in diesem unbewussten Schutzmechanismus begründet.

Die moralische Identität eines Menschen hat durch eine IM-Tätigkeit Schaden genommen. Ein inoffizieller Mitarbeiter hat in aller Regel gegen das moralisch Gebotene verstoßen, indem er sich willensschwach gezeigt, seinen Freiheitsraum nicht verantwortungsbewusst ausgenutzt oder kognitive Pflichten verletzt hat. Ein IM hat nicht in einem ausreichenden Maße ein persönliches Ich ausgebildet. Diese Sorge um das eigene Dasein, die man als *conditio humana* begreifen kann, hat er vernachlässigt.¹¹²⁸ Er hat sich also nicht entschlossen genug einer Verantwortung gestellt, der sich jeder Mensch zu stellen hat – er selbst zu werden. „Ich sein bedeutet von daher“, so lässt sich abschließend mit Emmanuel Lévinas sagen, „sich der Verantwortung nicht entziehen zu können, wie wenn das ganze Gebäude der Schöpfung auf meinen Schultern ruhte.“¹¹²⁹

¹¹²⁸ Zum Begriff der „Sorge“ vgl. auch HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, S. 180-230. Der Begriff „*conditio humana*“ ist Hannah Arendts Buch *Vita activa* entliehen, das im englischen Original *The Human Condition* heißt.

¹¹²⁹ LÉVINAS: *Humanismus des anderen Menschen*, S. 53.

Ziel dieser Schlussreflexion ist es nicht, den gesamten Gedankengang der vorliegenden Arbeit nochmals zu rekonstruieren. Ein solcher „Schnelldurchlauf“ würde der Komplexität des behandelten Themas nicht gerecht werden. Vielmehr sollen einige Brennpunkte herausgegriffen werden, in denen sich die Problematik der IM-Tätigkeit von katholischen Priestern bündelt.

7.1 Prüfen und Bewerten

Die historische Analyse in Teil A hat zu Tage gefördert, dass sich eine Bewertung einzelner IM-Fälle als schwierig erweist. Zum einen hängt dies mit der teilweise unsicheren Quellenlage zusammen;¹¹³⁰ zum anderen ist aber auch eine solche Vielzahl von Faktoren und Fragen zu berücksichtigen, so dass eine rasche Beurteilung nicht möglich ist. Ein flüchtiger Blick in die IM-Akte eines Priesters reicht daher nicht aus, um sich ein Urteil zu bilden. Wie in einem Gerichtsverfahren muss man alle verfügbaren „Beweise“ sichten und – nach Möglichkeit – Zeugen zu Wort kommen lassen. Nur so können die Handlungsumstände aufgeklärt werden. Ob eine bestimmte Tat moralisch oder unmoralisch war, lässt sich also erst nach einer kritischen und umfangreichen Prüfung feststellen. Die dabei zu berücksichtigenden Fragestellungen fasst ein alter Merksatz passend zusammen: „Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando (= wer, was, wo, wodurch, warum, auf welche Weise, wann).“¹¹³¹

Zur Sorgfaltspflicht bei der Überprüfung von Stasi-Fällen zählt auch, dass man Entlastungs- oder Rechtfertigungsgründe der IM zur Geltung kommen lässt. „Es ist unsere moralische Pflicht, einem Menschen, der moralisch beurteilt wird, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. In diesem Sinne sind wir als Beurteilende angehalten, bei der Beschreibung seiner Situation im Zweifelsfalle die für ihn günstigsten Annahmen zu treffen sowie die zu seiner Entlastung bestmöglichen Argumente aufzu-

¹¹³⁰ Vgl. Kap. o.z.

¹¹³¹ Zit. nach SCHOCKENHOFF: Grundlegung der Ethik, S. 471.

bieten.¹¹³² Für Lothar Fritze lässt sich dieses „Prinzip der optimalen Verteidigung“ als „Bedingung des Moralischseins moralischer Beurteilungen“¹¹³³ begreifen. Es verfolgt das Ziel, die Situation des Angeklagten so gut wie möglich zu verstehen, „ihn in seiner Schwäche, seiner Befangenheit, seiner Täuschbarkeit, seinen Nöten, seinen Verpflichtungen, eben in seiner Menschlichkeit zu sehen und vielleicht sogar zu ahnen, daß sein Irrtum, seine Verfehlung auch uns hätten unterlaufen können“¹¹³⁴.

Der Versuch, die Handlungsumstände zu verstehen, ist jedoch nicht mit einer Billigung des Verhaltens der IM zu verwechseln. Wie die ethische Reflexion in Teil B gezeigt hat, gibt es klare Kriterien, um Priestern, die sich auf die Stasi eingelassen haben, einen moralischen Vorwurf machen zu können.¹¹³⁵ Auch die Unterscheidung von verschiedenen Schweregraden der Schuld ist durchaus möglich. Die historische wie ethische Bewertung von IM-Fällen ist demnach zwar aufwändig, aber nicht unmöglich.

7.2 Opfer und Täter

Es soll in diesem Kapitel nicht um die Frage der Versöhnung zwischen Opfern und Tätern gehen. Eine angemessene Auseinandersetzung mit diesem Problem würde eine weitere umfangreiche Studie erforderlich machen.¹¹³⁶ Vielmehr soll nochmals die Frage aufgeworfen werden, inwieweit inoffizielle Mitarbeiter Opfer oder Täter waren.

Aufgrund der Tatsache, dass jeder Mensch ein Gemeinschaftswesen ist, das immer von der Umgebung, in der es lebt, geformt und mitunter auch verformt wird, muss man auch bei den IM davon ausgehen, dass die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in der DDR ihr Verhalten mitbestimmen haben. Auch Tätern kann somit „ein Moment des Opferseins innewohnen“¹¹³⁷. Einen inoffiziellen Mitarbeiter nicht nur

¹¹³² FRITZE: Ethik des moralischen Urteilens, S. 860.

¹¹³³ Ebd., S. 859.

¹¹³⁴ Ebd., S. 880.

¹¹³⁵ Vgl. z. B. Kap. 5.1.1.

¹¹³⁶ Verwiesen sei aber auf BONGARDT, WÜSTENBERG: Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit und KODALLE: Annäherungen an eine Theorie des Verzeihens.

¹¹³⁷ FRITZE: Ethik des moralischen Urteilens, S. 862.

als Verräter, sondern auch als Verführten zu sehen, folgt aus dem Prinzip der optimalen Verteidigung.

Selbst wenn man den IM „Momente des Opferseins“ zugesteht, die unter Umständen auch zu einer Schuldinderung führen können, wird man sie dennoch nicht – zumindest in aller Regel – als „Opfer des Systems“ ansehen können. Meist sind die Priester aus freien Stücken den faustischen Pakt mit der Stasi eingegangen, sie hätten sich also auch gegen eine IM-Tätigkeit entscheiden können. Da eine inoffizielle Mitarbeit immer das Tätigwerden der IM einschließt, wird man bei den Priester-IM also auch ein starkes „Moment des Täterseins“ vorfinden. Die Bereitschaft zur Mitarbeit mag bei einigen stärker, bei anderen schwächer ausgeprägt gewesen sein, von einer persönlichen Verantwortung wird man aber nur die wenigsten freisprechen können. Bei der Diskussion des moralischen Handelns und der moralischen Identität haben wir gesehen, dass die IM in aller Regel gegen das moralisch Gebotene verstoßen und zumutbare Sorgfaltspflichten verletzt haben.¹¹³⁸ Indem sie ihr Wollen, Können und Erkennen vernachlässigten, schwächten sie ihre eigene Persönlichkeit. Somit machten sie sich angreifbar und wurden für die Werbungsversuche der Stasi empfänglich.

Dass sich viele Priester-IM dennoch nicht als Täter sehen, hängt zum einen mit dem Phänomen der „doppelten Identität“ zusammen;¹¹³⁹ zum anderen liegt dies aber auch darin begründet, dass ihnen häufig gar nicht bewusst war, vom MfS als inoffizieller Mitarbeiter geführt zu werden. Den Geistlichen war zwar normalerweise bekannt, dass die Person, mit der sie sich regelmäßig trafen, ein Vertreter der Staatssicherheit war; aber dass diese Gespräche schon einer geheimdienstlichen Tätigkeit gleichkamen, machten sie sich oft erst zu spät klar. Bei Kirchenvertretern war es zudem unüblich, von ihnen eine schriftliche Verpflichtung zur Zusammenarbeit mit der Stasi zu verlangen. Der Übergang von einem ersten unverbindlichen Kontaktgespräch zu einer inoffiziellen Mitarbeit war also fließend. Den Priestern war meist gar nicht bewusst, ab welchem Zeitpunkt sie vom MfS als IM betrachtet wurden. Diese Ahnungslosigkeit, die zum Teil in der Verschleierungstaktik der Stasi, zum Teil aber auch in der Selbsttäuschung der Priester begründet lag, wussten

¹¹³⁸ Vgl. Kap. 5.2.4; 5.3.4; 5.4.4 und 6.3.

¹¹³⁹ Vgl. Kap. 6.3.

die Führungsoffiziere durch Legendenbildung und andere Formen der Manipulation geschickt zu verstärken. So kam es, dass katholische Geistliche vielfach gedankenlos „die Büchse der Pandora öffneten“; ehe sie sich versahen, hatten sie sich bereits im Netz des Überwachungsapparates verfangen. Die sich daraus ergebenden Konsequenzen standen dann meist nicht mehr unter ihrer Kontrolle. Dennoch ist auch eine solche Ahnungslosigkeit keine Entschuldigung für eine IM-Tätigkeit.¹¹⁴⁰ Man könnte sich auch auf den Volksmund berufen und sagen: „Unwissenheit schützt vor Strafe nicht.“

Eine letzte Bemerkung zur Frage nach den „Tätern“. Wenn man die inoffiziellen Mitarbeiter als Täter darstellt, so gilt das erst recht für die hauptamtlichen Mitarbeiter des MfS. Ohne dieses gewaltige Heer von treuen Parteisolddaten hätte der Überwachungsapparat nicht aufgebaut und aufrechterhalten werden können.¹¹⁴¹ Wenn man also von der Schuld der Täter spricht, kommt man nicht umhin, auch diese Tätergruppe mit in den Blick zu nehmen.¹¹⁴²

7.3 Priester und Kirche

Wenn sich Priester zu ihrer Stasi-Vergangenheit bekennen beziehungsweise als IM enttarnt werden, erregt das in der Öffentlichkeit eine besonders hohe Aufmerksamkeit. Da sie Vertrauenspersonen sind und in der Gesellschaft als moralische Instanz gelten, ist die allgemeine Empörung meist noch größer als dies bei „normalen“ IM-Vorgängen ohnehin schon der Fall ist. Man könnte sagen, dass es bei Priestern eine höhere Fallhöhe gibt; umso größer ist dann der öffentliche Skandal.

Die Tatsache, dass es auch unter katholischen Geistlichen „schwarze Schafe“ gab, mag zwar schockieren, wirklich überraschend ist sie aber nicht. Priester sind – wie jeder andere Mensch auch – den vielfachen Verlockungen der Sünde ausgesetzt; dass einige von ihnen in der DDR diesen Verlockungen nachgegeben haben, ist

¹¹⁴⁰ Vgl. vor allem Kap. 5.4.4.

¹¹⁴¹ Zu den hauptamtlichen MfS-Mitarbeitern vgl. weiterführend GIESEKE: Die hauptamtlichen Mitarbeiter der Staatssicherheit und WANITSCHKE: Methoden und Menschenbild des Ministeriums für Staatssicherheit der DDR, S. 177-191. – Vgl. auch KNABE: Die Täter sind unter uns.

¹¹⁴² Verwiesen sei in diesem Zusammenhang auf Karl Jaspers Unterscheidung verschiedener Schuld-begriffe und damit auch Tätergruppen. Er bezieht seine Analysen allerdings nicht auf die kommunistische, sondern die Nazi-Diktatur (vgl. JASPERS: Die Schuldfrage).

zwar enttäuschend und verurteilenswert, letztlich aber „menschlich“. Die Untersuchungen in dieser Arbeit haben gezeigt, dass bei katholischen Geistlichen genau dieselben menschlichen Schwächen anzutreffen sind wie im Rest der Bevölkerung – von Egoismus und Geltungsdrang über Feigheit und Willensschwäche bis hin zu politischer Verblendung.

Eine inoffizielle Mitarbeit ist zwar in erster Linie das moralische Problem eines Einzelnen, nämlich des betroffenen Priesters, aber es hat auch immer Auswirkungen auf die kirchliche Gemeinschaft. Neben einer individuellen gibt es also auch eine institutionelle Ebene der IM-Problematik. Erinnerung sei an das Bild vom einen Leib und den vielen Gliedern, das sich beispielsweise im 1. Korintherbrief findet. Paulus schreibt dort: „Wenn darum ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit; wenn ein Glied geehrt wird, freuen sich alle anderen mit ihm.“¹¹⁴³ Das Handeln eines Einzelnen hat also immer Konsequenzen für die Gemeinschaft, zu der er gehört. Da Priestern in der Gemeinschaft der Christen eine Leitungsfunktion zukommt, wirkt sich ihr Fehlverhalten besonders verheerend aus.

Die institutionelle Dimension von Schuld muss man aber noch unter einem anderen Blickwinkel betrachten. In Bezug auf die offiziellen Gesprächskontakte zwischen katholischer Kirche und Staatssicherheit kann man fragen, ob diese in jedem Fall gerechtfertigt waren – oder ob es nicht auch unnötige Zugeständnisse seitens der Kirchenleitung gegenüber dem MfS gab.¹¹⁴⁴ Somit hätte sich also auch die Institution Kirche schuldig gemacht – und nicht nur einzelne Vertreter dieser Institution.¹¹⁴⁵

7.4 Vergangenheit und Gegenwart

Die Aufarbeitung der Vergangenheit verfolgt ein doppeltes Ziel: Zum einen will sie aufklären, was in der Vergangenheit passiert ist; zum anderen sollen aus dieser Aufklärungsarbeit aber auch Lehren für die Gegenwart gezogen werden. Vergan-

¹¹⁴³ 1 Kor 12,26.

¹¹⁴⁴ Vgl. hierzu vor allem Kap. 2.4.

¹¹⁴⁵ Die theologische Frage, die sich hier auftut, lautet also, ob man nicht nur von der „Kirche der Sünder“, sondern auch von der „sündigen Kirche“ sprechen muss (Karl Lehmann hat diese Frage im Zuge der aktuellen Missbrauchsdebatte wieder aufgebracht; vgl. LEHMANN: Kirche der Sünder, Kirche der Heiligen).

genheitsbewältigung ist daher immer auch Arbeit an der Zukunft.¹¹⁴⁶ Dass man das Vergangene nicht verschweigt oder schönredet,¹¹⁴⁷ dient dem Zweck, das Gegenwärtige besser bewältigen zu können. Nur wenn sich die Kirche ihrer gesamten Vergangenheit stellt – also auch den dunklen Kapiteln –, kann sie Glaubwürdigkeit gewinnen. Nur wenn sie die Lehren aus ihrer eigenen Schuldgeschichte zieht, kann sie anderen Orientierung beim Umgang mit Schuld geben. Daher gilt es einen Ratsschlag von Johann Wolfgang von Goethe zu beherzigen: „Schädliche Wahrheit, ich ziehe sie vor dem nützlichen Irrtum. Wahrheit heilet den Schmerz, den sie vielleicht uns erregt.“¹¹⁴⁸

Auch die vorliegende Arbeit kann man als eine Art „Schmerztherapie“ begreifen. Sie will dabei helfen, die alten Wunden – soweit dies überhaupt möglich ist – zu heilen. Letztlich soll das erworbene Wissen über das Vergangene aber auch dazu dienen, eine Sensibilität für ähnliche Probleme im gegenwärtigen Kontext zu schaffen. Die Überwachung durch den SED-Staat war zwar ein historisch einmaliger Vorgang, aber auch heute treffen wir allerorts auf versteckte oder offensichtliche Verletzungen der Privatsphäre – häufig ist sogar schon von „Stasi 2.0“ die Rede.¹¹⁴⁹ Zudem gilt nicht nur für diktatorische Regime, dass sie von der Macht der Manipulation Gebrauch machen. „Auch demokratische Regierungen“, so stellt John Kenneth Galbraith fest, „verzichten nicht auf repressive, kompensatorische und konditionierte Macht.“¹¹⁵⁰ In einem demokratischen Staat gibt es zwar keine staatlich verordneten Erziehungsprogramme, aber auch hier lauert die Gefahr, deformiert zu werden. Somit dient die Auseinandersetzung mit der DDR-Vergangenheit auch dazu, heutige Missstände zu entlarven und vor neuen Formen der Freiheitsbeschneidung und Bevormundung zu warnen.

¹¹⁴⁶ Zum Thema „Aufarbeitung der Stasi-Vergangenheit“ vgl. auch (in chronologischer Reihenfolge): NEUBERT: Vergebung oder Weißwäscherei?; FAULENBACH, MECKEL, WEBER: Die Partei hatte immer recht; HABERMAS: Die Bedeutung der Aufarbeitung der Geschichte der beiden deutschen Diktaturen für den Bestand der Demokratie in Deutschland und Europa; SCHWEIZER: Möglichkeiten und Schwierigkeiten der Vergangenheitsbewältigung; MÜLLER: Ist die Aufarbeitung der Stasi-Vergangenheit wirklich sinnvoll?; HOPPE: Von der Last der Erinnerung. Zum Umgang mit jüngster Vergangenheit im geeinten Deutschland; PILVOUSEK: Zehn Jahre danach – Reflexionen zur historischen Aufarbeitung der DDR-Kirchengeschichte; BIRTHLER: Stasi-Aufarbeitung und Erinnerungskultur in Deutschland; BUß: Katolícká cirkev v NDR. Cesty vyrovnávání se s minulostí. – Vgl. auch ADORNO: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?.

¹¹⁴⁷ Vgl. hierzu auch STERN: Das feine Schweigen.

¹¹⁴⁸ GOETHE: Gedichte und Epen I, S. 226.

¹¹⁴⁹ Vgl. z. B. SOFSKY: Verteidigung des Privaten; SIMON, SIMON: Ausgespäht und abgespeichert; SCHAAR: Das Ende der Privatsphäre.

¹¹⁵⁰ GALBRAITH: Anatomie der Macht, S. 56. Zu Galbraiths Typologie der Macht vgl. Kap. 6.1.2.1.

Abkürzungsverzeichnis

ASt	Außenstelle der BStU
BBK	Berliner Bischofskonferenz
BOK	Berliner Ordinarienkonferenz
BStU	Bundesbeauftragte für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR („Birthler-Behörde“)
FDJ	Freie Deutsche Jugend
FO	Führungsoffizier
GI	Geheimer Informator
GMS	Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
HA	Hauptabteilung
HVA	Hauptverwaltung Aufklärung
IM	Inoffizieller Mitarbeiter
JHS	Juristische Hochschule Potsdam
Kap.	Kapitel
KpV	Kant: Kritik der praktischen Vernunft
MfS	Ministerium für Staatssicherheit
NE	Aristoteles: Nikomachische Ethik
OPK	Operative Personenkontrolle
OV	Operativer Vorgang
StGB	Strafgesetzbuch
STh	Thomas v. Aquin: Summe der Theologie
ZSt	Zentralsstelle der BStU

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Anzahl der aktiven IM zum Zeitpunkt des Mauerfalls.....	31
Abbildung 2: Anzahl der geplanten IM-Neuwerbungen aus den Reihen der katholischen Kirche gemäß den Jahresarbeitsplänen der HA XX/4/II von 1972-1987	44
Abbildung 3: Anzahl der als IM registrierten Priester gemäß der Studie von Grande/Schäfer	81
Abbildung 4: Anzahl der bisher bekannt gewordenen IM-Fälle unter Priestern.....	82
Abbildung 5: Geschätzte Gesamtzahl der Welt- und Ordenspriester in der DDR	83
Abbildung 6: Jahr der Werbung der Priester-IM (auf der Basis der untersuchten Stichprobe).....	89
Abbildung 7: IM-führender MfS-Bezirk (auf der Basis der untersuchten Stichprobe)	93
Abbildung 8: Anzahl der evangelischen und katholischen Christen in der DDR.....	94
Abbildung 9: Anzahl der katholischen Christen auf dem Gebiet der DDR von 1939 bis 1989	95
Abbildung 10: Alter der Priester zum Zeitpunkt der Werbung durch das MfS (auf der Basis der untersuchten Stichprobe).....	99
Abbildung 11: Dauer der IM-Tätigkeit von Priestern (auf der Basis der untersuchten Stichprobe)	101
Abbildung 12: Gründe für die Beendigung der IM-Tätigkeit von Priestern (auf der Basis der untersuchten Stichprobe).....	103
Abbildung 13: Das „Eisberg“-Modell des Handelns.....	173
Abbildung 14: Übersicht über die Gründe für eine IM-Tätigkeit von Priestern	178
Abbildung 15: Das „Eisberg“-Modell der Freiheit.....	233

Quellenverzeichnis

IM-Vorgänge

- „Abbé“: BStU - ASt Magdeburg, Mgbg. A1227/76
„Anton“: BStU - ZSt Berlin, MfS AIM 25227/91
„Autor“: BStU - ASt Dresden, Ddn A1346/77
„Benjamin“: BStU - ASt Frankfurt/Oder, Ffo AIM 1504/83
„Berg“: BStU - ASt Erfurt, IX 1079/82 = Hei 270
„Bernhard Schüler“: BStU - ASt Gera, Gera AIM 721/85
„Bernhard“: BStU - ZSt Berlin, MfS A13060/72
„Bernstein“: BStU - ZSt Berlin, MfS A145/88
„Birke“: BStU - ZSt Berlin, MfS A10545/65
„Bramlage“: BStU - ZSt Berlin, MfS A23159/80
„Brücke“: BStU - ZSt Berlin, MfS A2396/61
„Dom“: BStU - ASt Dresden, Ddn AIM 210/91
„Frank“: BStU - ASt Leipzig, Lpz AIM 1653/85
„Franz“: BStU - ZSt Berlin, AIM 1448/72
„Freund“: BStU - ZSt Berlin, MfS A12171/68
„Gerold“: BStU - ASt Schwerin, Swn AIM 690/55
„Gregor Finzenz“: BStU - ASt Halle, VIII 1536/88 XX
„Gustav“: BStU - ASt Chemnitz, Kms 2081/79 AIM
„Gustav“ (2): BStU - Ast Halle, VIII 1273/82
„Hermann“: BStU - ASt Halle, Hle A2463/74
„Ignatius“: BStU - ASt Halle, Hle A1220/74
„Johannes Tietze“: BStU - ASt Dresden, Ddn A3162/83
„Johannes“ (bzw. „Berg“): BStU - ZSt Berlin, A 636/79
„Joppe“: BStU - ASt Halle, VIII 149/71 XX
„Karl-Heinz“: BStU - ASt Frankfurt/Oder, Cbs AIM 372/80
„Klinger“: BStU - ASt Potsdam, Pdm A395/61
„Konstantin“: BStU - ASt Dresden, XII 1593/84
„Kreuz“: BStU - ZSt Berlin, MfS A9731/79

„Leipzig“: BStU - ZSt Berlin, MfS A2706/75
„Leo“ (bzw. „Vogel“): BStU - ASt Potsdam, Pdm Abt. XX, 373/91
„Marduk“: BStU - ASt Frankfurt/Oder, Ffo AIM 205/66
„Meyerbeer“: BStU - ASt Potsdam, Pdm AIM 2687/80
„Michael“: BStU - ASt Dresden, Ddn AIM 687/92
„Mönch“: BStU - ASt Dresden, Ddn AIM 726/82
„Monstranz“, BStU - ASt Erfurt, Erfurt AIM 458/89
„Norbert“: BStU - ZSt Berlin, MfS AIM 25230/91
„Otto“: BStU - ZSt Berlin, MfS AIM 2716/75
„Pater“: BStU - ZSt Berlin, MfS A3671/70
„Pater“ (2): BStU - ZSt Berlin, MfS A1232/77
„Peter“: BStU - ZSt Berlin, MfS AIM 25136/91
„Peter Schweitzer“: BStU - ASt Chemnitz, Kms A1371/86
„Petrus“: BStU - ZSt Berlin, MfS AIM 1274/59
„Pionier“: BStU - ASt Halle, Hle A3240/82
„Rose“: BStU - ZSt Berlin, MfS A15455/73
„Rudi“: BStU - ZSt Berlin, MfS A1403/72
„Rudolf“: BStU - ASt Dresden, Ddn A3018/90
„Salem“: BStU - ASt Dresden, 6231/90
„Scharf“: BStU - ZSt Berlin, MfS A2767/89
„Sorbe“: BStU - ASt Dresden, 685/85
„Sorger“: BStU - ASt Dresden, Ddn AIM 2937/90
„Stern“: BStU - ZSt Berlin, MfS AIM 2758/68
„Theo“: BStU - ZSt Berlin, MfS A2717/75
„Theodor“: BStU - ZSt Berlin, MfS AIM 25433/91
„Wagner“: BStU - ASt Chemnitz, Kms A1721/69
„Walter“: BStU - ZSt Berlin, MfS A1217/77
„Willi“: BStU - ZSt Berlin, MfS A7612/65
„Witschas“: BStU - ASt Dresden, Ddn A3217/90
IM [ohne Deckname]: BStU - ASt Frankfurt/Oder, Cbs A987/84

Weitere MfS-Akten

- Arbeitspläne der Hauptabteilung XX/4/II für die Jahre 1966 bis 1971, BStU - ZSt Berlin, MfS HA XX/4 Nr. 3633
- Arbeitspläne der Hauptabteilung XX/4/II für die Jahre 1972 bis 1987, BStU - ZSt Berlin, MfS HA XX/4 Nr. 3148
- Die Gewinnung Inoffizieller Mitarbeiter und ihre psychologischen Bedingungen, BStU - ZSt Berlin, MfS JHS VVS 160 - 31/74 I-IV
- Grundorientierungen für die politisch-operative Arbeit des MfS zur Aufdeckung, vorbeugenden Verhinderung und Bekämpfung der Versuche des Feindes zum Mißbrauch der Kirchen für die Inspirierung und Organisation politischer Untergrundtätigkeit und die Schaffung einer antisozialistischen „inneren Opposition“ in der DDR, 1983, BStU - ZSt Berlin, MfS JHS 21941
- KLINGEBIEL Bernhard: Spezifische Anforderungen und Erfahrungen bei der Gewinnung von inoffiziellen Mitarbeitern aus Kreisen der katholischen Würdenträger (Diplomarbeit), 1984, BStU - ZSt Berlin, JHS 20222
- Lektion für die zentrale politisch-fachliche Schulung. Thema: „Versuche des Gegners unter Mißbrauch der Kirchen, eine politische Untergrundtätigkeit zu inspirieren und zu organisieren, 1985, MfS BdL / Dok. Nr. 008102
- LINKERT Jens: Erfahrungen und Probleme bei der langfristigen Entwicklung und des Einsatzes von IM unter reaktionären Kirchenkreisen (Diplomarbeit), 1988, BStU - ZSt Berlin, MfS JHS 21234
- OV „Klerus“: BStU - ASt Dresden, XII 1252/75 bzw. AOV 4646/81
- ZIEGNER Günter: „Der zielgerichtete Einsatz von IM/GMS in konfessionell gebundenen Personenkreisen zum rechtzeitigen Erkennen und Verhindern politischer Untergrundtätigkeit (Diplomarbeit), 1978, BStU - ZSt Berlin, JHS MF VVS 001-347/78

Literaturverzeichnis

- ABRAMOWSKI Wanja: Im Labyrinth der Macht. Innenansichten aus dem Stasi-Apparat, in: Bernd FLORATH (Hg.), Die Ohnmacht der Allmächtigen. Geheimdienste und politische Polizei in der modernen Gesellschaft, Berlin: Links 1992, S. 212-233
- ACKERMANN Josef: Dietrich Bonhoeffer - Freiheit hat offene Augen. Eine Biografie, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005
- ADORNO Theodor W.: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?, in: DERS., Eingriffe. Neun kritische Modelle, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003
- AMERIKS Karl: Kant and Moral Externalism, in: Heiner F. KLEMME, Manfred KÜHN, Dieter SCHÖNECKER (Hg.), Moralische Motivation. Kant und die Alternativen, Hamburg: Meiner 2006, S. 3-22
- AMMANN Christoph: Emotionen – Seismographen der Bedeutung. Ihre Relevanz für eine christliche Ethik, Stuttgart: Kohlhammer 2007
- ANTONY Bernhard (Hg.): Zur Arbeiterschaft, zur Arbeiterbewegung entschieden. 100 Jahre Joseph Cardijn, Mainz: Matthias Grünewald 1982
- APEL Karl-Otto u.a.: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975
- AQUIN Thomas von: De Veritate. Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Bd. II: Quaestio 14-29, hg. Von Edith Stein, Freiburg: Herder 1955
- AQUIN Thomas von: Quaestiones disputatae 11: Vom Übel I. De malo I, q. 1-6, hg. von Rolf Schönberger, Hamburg: Felix Meiner 2009
- AQUIN Thomas von: Summe der Theologie (3 Bände), hg. von Joseph Bernhart, Stuttgart: Kröner 1985
- AQUIN Thomas von: Von der Wahrheit = De veritate. Lateinisch-deutsch, hg. von Albert Zimmermann, Hamburg: Felix Meiner 1986
- ARENDT Hannah: Denken ohne Geländer. Texte und Briefe, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2006
- ARENDT Hannah: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München: Piper 1963
- ARENDT Hannah: Persönliche Verantwortung in der Diktatur, in: DIES., Israel, Palästina und der Antisemitismus. Aufsätze, Berlin: Klaus Wagenbach 1991, S. 7-38
- ARENDT Hannah: Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, München u. a.: Piper 2006
- ARENDT Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München: Piper 2003

- ARENDET Hannah: Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen, München: Piper 2008
- ARISTOTELES: Die Nikomachische Ethik, hg. v. Olof Gigon, München: dtv 2000
- ARISTOTELES: Metaphysik, Würzburg: Königshausen & Neumann 2003
- ARISTOTELES: Über die Seele, Hamburg: Felix Meiner 1995
- AUBENQUE Pierre: Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles, Hamburg: F. Meiner 2007
- BAHRKE Ulrich, WITTMAR Ronald, WOLF Henrike: Zum Einfluß ideologisch-sozialer Faktoren auf die Entstehung psychotherapiebedürftiger Erkrankungen in der ehemaligen DDR, in: Ingrid KERZ-RÜHLING, Tomas PLÄNKERS (Hg.), Sozialistische Diktatur und psychische Folgen: psychoanalytisch-psychologische Untersuchungen in Ostdeutschland und Tschechien, Tübingen: Ed. diskord 2000, S. 13-36
- BAKHTIN Mikhail: Dialogic Imagination. Four Essays, Austin: University of Texas Press 1982
- BALZEREIT Marcus: Kritik der Angst. Zur Bedeutung von Konzepten der Angst für eine reflexive Soziale Arbeit, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2010, 84-104
- BARCK Simone, LANGERMANN Martina, LOKATIS Siegfried: Jedes Buch ein Abenteuer! Zensursystem und literarische Öffentlichkeiten in der DDR bis Ende der sechziger Jahre, Berlin: Akad.-Verl. 1997
- BAUMANN Peter: Schmutzige Hände? Zum Verhältnis von Moral und Politik, in: Logos, Neue Folge 7 (2001/02), Nr. 3, S. 187-215
- BAYERTZ Kurt (Hg.): Warum moralisch sein?, Paderborn u.a.: Schöningh 2002
- BAYERTZ Kurt: Warum überhaupt moralisch sein?, München: Beck 2004
- BEHNKE Klaus: Lernziel: Zersetzung. Die »Operative Psychologie« in Ausbildung, Forschung und Anwendung, in: DERS., Jürgen FUCHS (Hg.), Zersetzung der Seele. Psychologie und Psychiatrie im Dienste der Stasi, Hamburg: Rotbuch Verlag 1995, S. 12-43
- BENDER Peter: Die „Neue Ostpolitik und ihre Folgen. Vom Mauerbau bis zur Vereinigung, München 1995
- BENEDIKT XVI.: Deus caritas est, 2005
- BERGMANN Christian: Die Sprache der Stasi. Ein Beitrag zur Sprachkritik, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999.
- BERLIN Isaiah: Two concepts of liberty, in: ders., Four essays on liberty, Oxford: Oxford University Press 1969, 118-172
- BESIER Gerhard, WOLF Stephan (Hg.): „Pfarrer, Christen und Katholiken – Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1992

- BESIER Gerhard: Die Rolle des MfS bei der Durchsetzung der Kirchenpolitik der SED und die Durchdringung der Kirchen mit geheimdienstlichen Mitteln, in: DEUTSCHER BUNDESTAG (Hg.), Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland (Bd. VI, 1), Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges. 1995, S. 509-558
- BESIER Gerhard: Die Rolle des MfS bei der Durchsetzung der Kirchenpolitik der SED, in: Klaus-Dietmar HENKE, Roger ENGELMANN (Hg.), Aktenlage. Die Bedeutung der Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes für die Zeitgeschichtsforschung, Berlin: Links 1995, S. 98-117
- BETZLER Monika (Hg.): Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt, Berlin: Akademie Verlag 2000
- BIERI Peter: Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, München: Hanser 2007
- BIGELOW J., DODDS Susan M., PARGETTER Robert: Temptation and the Will, in: American Philosophical Quarterly 27 (1990), S. 39-49
- BIRNBACHER Dieter: Tun und Unterlassen, Stuttgart: Philipp Reclam 1995
- BIRTHLER Marianne: Stasi-Aufarbeitung und Erinnerungskultur in Deutschland, in: Ost-West: Europäische Perspektiven 8 (2007) Nr. 3, S. 163-171
- BLACKBURN Simon: Gut sein. Eine kurze Einführung in die Ethik, Darmstadt: Primus 2004
- BLASI A. u. a.: Die moralische Persönlichkeit, in: Fritz OSER (Hg.), Moralische Zugänge zum Menschen - Zugänge zum moralischen Menschen. Beiträge zur Entstehung moralischer Identität, München: Kindt 1986, S. 6-83
- BÖCKLE Franz: Fundamentalmoral, München: Kösel 1994
- BONGARDT Michael, WÜSTENBERG Ralf K. (Hg.): Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit. Das schwere Erbe von Unrechts-Staaten, Göttingen: Edition Ruprecht 2010
- BONGARDT Michael: Der Widerstand der Freiheit. Eine transzendentaldialogische Aneignung der Angstanalysen Kierkegaards, Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht 1995
- BONHOEFFER Dietrich: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Eberhard Bethge, Gütersloh: Chr. Kaiser 1997
- BOSHAMMER Susanne: Von schmutzigen Händen und reinen Gewissen. Konflikte und Dilemmata als Problem der Ethik, in: Johann S. ACH, Kurt BAYERTZ, Ludwig SIEP (Hg.), Grundkurs Ethik. Band I: Grundlagen, Paderborn: mentis 2008, S. 143-161
- BÄUER Siegfried, VOLLNHALS Clemens: In der DDR gibt es keine Zensur. Die Evangelische Verlagsanstalt und die Praxis der Druckgenehmigung. 1954-1989, Leipzig: Benno-Verl. 1995
- BRAUN Johannes: Katholische Kirche im sozialistischen Staat DDR, Paderborn: Bonifatius-Verl. 1997

- BRUN Georg u. a. (Hg.): Epistemology and Emotions, Farnham: Ashgate Publishing Limited 2008
- BSTU: Achter Tätigkeitsbericht, Berlin 2007
- BÜRGERKOMITEE DES LANDES THÜRINGEN e.V.: „Im Interesse eines guten Verhältnisses II. Die Zusammenarbeit der örtlichen Staatsorgane mit dem MfS bei der Realisierung von Maßnahmen, die zum „weiteren Differenzierungs-, Zersetzungs- und Verunsicherungsprozeß innerhalb der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen beitragen, Suhl 1997
- BUß Gregor: Identität – Religion – Moderne. Charles Taylors Kritik des säkularen Zeitalters in Auseinandersetzung mit Stanley Hauerwas und Jeffrey Stout, Münster: Lit 2009
- BUß Gregor: Katolická cirkev v NDR. Cesty vyrovnávání se s minulostí, in: Teologické Texty, 20 (2009), Nr. 4, S. 177-182
- BUSS Sarah, OVERTON Lee (Hg.): The Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt, Cambridge (Mass.): MIT Press 2002
- CAMUS Albert: Der Mythos des Sisyphos, Hamburg: Rowohlt Verlag 1999
- CAMUS Albert: Die Pest, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006
- CAMUS Albert: Verteidigung der Freiheit. Politische Essays, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt 1975
- CASPER Bernhard: Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber, Freiburg: Alber 2002
- CERNY-WERNER Roland, GRIES Rainer: Der Vatikan und der Ostblock im Kalten Krieg, in: APuZ, 2009, Nr. 1-2, S. 39-45
- CHAZAN Pauline: The Moral Self, London: Routledge 1998
- DAMÁSIO António R.: Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn, München: Dt. Taschenbuch-Verlag 1997
- DAMÁSIO António R.: Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins, München: List 2000
- DEMKE Elena: Indoktrination als Code in der SED-Diktatur, in: Henning Schlus (Hg.), Indoktrination und Erziehung. Aspekte der Rückseite der Pädagogik, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2007, S. 35-48
- DEMMER Klaus: Deuten und Handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral, Freiburg, Schweiz u.a.: Universitätsverlag 1985
- DEMMER Klaus: Entscheidung und Kompromiß, in: Gregorianum 53 (1972), S. 323-350
- DEMMER Klaus: Fundamentale Theologie des Ethischen, Freiburg 1999
- DENIS Lara: Kant and Hume on Morality, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, URL: <http://plato.stanford.edu/entries/kant-hume-morality/> [31.05.2010]

- DONNE John: Devotions Upon Emergent Occasions. Together with Death's Duel, Teddington: Echo-Library 2008
- DÖRING Sabine A. (Hg.): Philosophie der Gefühle, Frankfurt: Suhrkamp 2009
- DÖRING Sabine A., Mayer Verena: Die Moralität der Gefühle, Berlin: Akad.-Verlag 2002
- DREWERMANN Eugen: Angst/Verzweiflung, in: Peter EICHER (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe: Band 4, 2005
- DÜWELL Marcus: Kompromiss, in: DERS., Christoph HÜBENTHAL, Micha H. WERNER (Hg.), Handbuch Ethik, Stuttgart: Metzler 2006, S. 415-420
- EBACH Jürgen: Noah. Die Geschichte eines Überlebenden, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2001
- EBACH Jürgen: Wir sind ein Volk. Die Erzählung vom Turmbau zu Babel. Eine biblische Geschichte in aktuellem Kontext, in: Giancarlo COLLET (Hg.), Weltdorf Babel. Globalisierung als theologische Herausforderung, Münster: Lit 2001, S. 20-43
- EBERT Theodor: Phronesis - Anmerkungen zu einem Begriff der Aristotelischen Ethik (VI 5, 8-13), in: Otfried HÖFFE (Hg.), Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, Berlin: Akad.-Verl. 2006, S. 165-185
- EHM Martin: Die kleine Herde - die katholische Kirche in der SBZ und im sozialistischen Staat DDR, Münster u. a.: Lit 2007
- ELIAS Norbert: Die Gesellschaft der Individuen, Frankfurt: Suhrkamp 1991
- ENGELMANN Roger: Zum Quellenwert der Unterlagen des Ministeriums für Staatssicherheit, in: Klaus-Dietmar HENKE, Roger ENGELMANN (Hg.), Aktenlage. Die Bedeutung der Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes für die Zeitgeschichtsforschung, Berlin: Links 1995, S. 23-39
- ENGELMANN Roger: Zum Wert der MfS-Akten, in: DEUTSCHER BUNDESTAG (Hg.), Materialien der Enquete-Kommission Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland (Bd. VIII), Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges. 1995, S. 243-296
- EPELMANN Rainer u. a. (Hg.): Lexikon des DDR-Sozialismus. Das Staats- und Gesellschaftssystem der Deutschen Demokratischen Republik, Paderborn u. a.: Schöningh 1996
- ESSER Andrea M.: Eine Ethik für Endlich. Kants Tugendlehre in der Gegenwart, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2004
- FAULENBACH Bernd, MECKEL Markus, WEBER Hermann (Hg.): Die Partei hatte immer recht. Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland, Essen: Klartext-Verl. 1994
- FEIEREIS Konrad: Weltanschauliche Strukturen in der DDR und die Folgen für die Existenz der katholischen Christen, in: DEUTSCHER BUNDESTAG (Hg.), Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen

- der SED-Diktatur in Deutschland (Bd. VI, 1), Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges. 1995, S. 583-614
- FENNER Dagmar: Handeln, Unterlassen, Zulassen, in: DIES., Ethik. Wie soll ich handeln?, Tübingen u.a.: Francke 2008, S. 46-56
- FENNER Dagmar: Konsequentialistische Ethik und Gesinnungsethik, teleologische Ethik und deontologische Ethik, in: DIES., Ethik. Wie soll ich handeln?, Tübingen u.a.: Francke 2008, S. 127-139
- FICHTE Johann Gottlieb: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, Hamburg: Felix Meiner 1960
- FINK Caroline, SCHÄFER Bernd (Hg.): Ostpolitik, 1969-1974. European and Global Responses, Cambridge 2008
- FINK Helmut (Hg.): Freier Wille - frommer Wunsch? Gehirn und Willensfreiheit, Paderborn: mentis 2006
- FONK Peter: Christlich handeln im ethischen Konflikt. Brennpunkte heutiger Diskussionen, Regensburg: Pustet 2000
- FONTANE Theodor: Werke, Schriften und Briefe. Bd. 4, hg. v. Walter Keitel, Helmuth Nürnberger, München: Hanser 2005
- FÖRSTER Günter: Die Juristische Hochschule des MfS, in: BSTU (Hg.), Anatomie der Staatssicherheit. Geschichte - Struktur - Methoden (MfS-Handbuch), Berlin 1996
- FÖRSTER Günter: Die Juristische Hochschule des Ministeriums für Staatssicherheit. Die Sozialstruktur ihrer Promovenden, Münster: Lit 2001
- FOUCAULT Michel: Das Subjekt und die Macht, in: Hubert L. DREYFUS, Paul RABINOW, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Weinheim: Beltz Athenäum Verlag 1994, S. 243-264
- FRANKFURT Harry G.: Freedom of the Will and the Concept of a Person, in: The Journal of Philosophy 68 (1971), Nr. 1, S. 5-20
- FRANKFURT Harry G.: Freiheit und Selbstbestimmung: Ausgewählte Texte, hg. v. Monika Betzler, Barbara Guckes, Berlin: Akademie Verlag 2001
- FRASER Ian: Dialectics of the Self. Transcending Charles Taylor, Exeter: Imprint Academic 2007
- FREUD Sigmund: Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften, Frankfurt: Fischer 1992
- FREUD Sigmund: Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie, in: DERS., Gesammelte Werke. Bd. 8, Frankfurt: Fischer 1973, S. 10-115
- FREUD Sigmund: Studien über Hysterie, in: DERS., Werke aus den Jahren 1892-1899 (= Gesammelte Werke. Bd. I), Frankfurt: Fischer 1977, S. 75-312
- FREUD Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Frankfurt: Fischer 1974

- FRICKE Karl Wilhelm: Anhang: Statut des Ministeriums für Staatssicherheit, in: Bernd FLORATH (Hg.), Die Ohnmacht der Allmächtigen. Geheimdienste und politische Polizei in der modernen Gesellschaft, Berlin: Links 1992, S. 138-145
- FRICKE Karl Wilhelm: Zur Geschichte der DDR-Staatssicherheit, in: Bernd FLORATH (Hg.), Die Ohnmacht der Allmächtigen. Geheimdienste und politische Polizei in der modernen Gesellschaft, Berlin: Links 1992, S. 123-137
- FRITZE Lothar: Ethik des moralischen Urteilens. Über Grundsätze des Umgangs mit Tätern nach Systemwechseln, in: Sinn und Form 50 (1998) Nr. 6, S. 855-881
- FRITZE Lothar: Kommunistische und nationalsozialistische Weltanschauung - Strukturelle Parallelen und inhaltliche Unterschiede, in: Totalitarismus und Demokratie 2 (2005), S. 101-152
- FRITZE Lothar: Rechtfertigen, Entschuldigen, Vorwerfen. Zur Theorie des moralischen Urteilens, in: Religion - Staat - Gesellschaft 4 (2003) Nr. 1, S. 75-96
- FRITZE Lothar: Täter mit gutem Gewissen. Über menschliches Versagen im diktatorischen Sozialismus, Köln 1998
- FRITZE Lothar: Über die Moral der Täter. Untaugliche Rechtfertigungsversuche und ungültige Strafmilderungsgründe, in: Recht und Rechtsprechung in der DDR. Vorträge in der Gedenkstätte Roter Ochse Halle (Saale), Halberstadt 2002, S. 82-100
- FRITZE Lothar: Verführung und Anpassung. Zur Logik der Weltanschauungsdiktatur, Berlin: Duncker & Humblot 2004
- FROMM Erich: Die Furcht vor der Freiheit, München: Dt. Taschenbuch-Verlag 2006
- FUCHS Emil: Christliche und marxistische Ethik. Lebenshaltung und Lebensverantwortung der Christen im Zeitalter des werdenden Sozialismus. Erster und Zweiter Teil, Leipzig: Koehler & Amelang 1958 u. 1959.
- FUNKE Aloys: Die Rolle der katholischen Kirche und ihre Verstrickungen, in: Politische Studien 43 (1992) Nr. 324, S. 51-59
- FURGER Franz, Ethik der Lebensbereiche. Entscheidungshilfen, Freiburg im Breisgau: Herder 1985
- FURGER Franz: Die Verantwortung des Menschen für seine eigene Persönlichkeit, in: DERS., Ethik der Lebensbereiche. Entscheidungshilfen, Freiburg im Breisgau u.a.: Herder 1985, S. 25-66
- GADAMER Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen: Mohr Siebeck 1990
- GALBRAITH John Kenneth: Anatomie der Macht, München: Heyne 1989
- GARSTECKI Joachim: Den Löwen gekitzelt. 40 Jahre „Aktionskreis Halle im Spannungsfeld von Kirche und Staat in der DDR, in: Herder-Korrespondenz 64 (2010), Nr. 4
- GARTON ASH Timothy: Im Namen Europas. Deutschland und der geteilte Kontinent, München 1993

- GERBER Stefan: Zur Ausbildung von Diplomjuristen an der Hochschule des MfS, Berlin 2000
- GIESEKE Jens: Der Mielke-Konzern. Die Geschichte der Stasi 1945-1990, München: Dt. Verl.-Anst. 2006
- GIESEKE Jens: Die hauptamtlichen Mitarbeiter der Staatssicherheit. Personalstruktur und Lebenswelt 1950 - 1989/90, Berlin: Links 2000
- GIESEKE Jens: Staatssicherheit und Gesellschaft – Plädoyer für einen Brückenschlag, in: DERS. (Hg.), Staatssicherheit und Gesellschaft. Studien zum Herrschaftsalltag in der DDR, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, S. 7-22
- GOECKEL Robert F.: Autonomiespielraum der Kirchen in der DDR. Ein Essay aus amerikanischer Sicht, in: Gert KAISER, Ewald FRIE (Hg.), Christen, Staat und Gesellschaft in der DDR, Frankfurt am Main: Campus-Verl. 1996, S. 103-120
- GOETHE Johann Wolfgang von: Gedichte und Epen I (= Hamburger Ausgabe. Bd. 1), München: Beck 1996
- GOLEMAN Daniel: Emotionale Intelligenz, München: Carl Hanser Verlag 1995
- GRANDE Dieter, SCHÄFER Bernd: Interne Richtlinien und Bewertungsmaßstäbe zu kirchlichen Kontakten mit dem MfS, in: Clemens VOLLNHALS (Hg.), Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit: eine Zwischenbilanz, Berlin: Links 1996, S. 388-404
- GRANDE Dieter, SCHÄFER Bernd: Kirche im Visier. SED, Staatssicherheit und katholische Kirche in der DDR, Leipzig: Benno-Verl. 1998
- GRANDE Dieter, SCHÄFER Bernd: Probleme der Aufarbeitung. Aspekte zu Staatssicherheit und katholische Kirche in der DDR, in: Ost-West: Informationsdienst des Katholischen Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen, Nr. 189, 1996, S. 30-40
- GRANDE Dieter, SCHÄFER Bernd: Zur Kirchenpolitik der SED. Auseinandersetzungen um das Katholikentreffen 1983 - 1987, Leipzig: Benno-Verl. 1994
- GRÜNEWALD Bernward: Gesinnung oder Verantwortung? Über den Widersinn der Entgegensetzung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik, in: Hubertus BUSCHE, Anton SCHMITT (Hg.), Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens. Festschrift für Peter Baumanns zum 75. Geburtstag, 2010, S. 85-100
- GUARDINI Romano: Die Annahme seiner selbst. Den Menschen erkennt nur, wer von Gott weiß, Mainz: Matthias-Grünewald 1987
- GUTSCHKER Thomas (Hg.): Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, Stuttgart: Metzler 2002
- HABERMAS Jürgen: Die Bedeutung der Aufarbeitung der Geschichte der beiden deutschen Diktaturen für den Bestand der Demokratie in Deutschland und Europa, in: DEUTSCHER BUNDESTAG (Hg.), Materialien der Enquete-Kommission Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland (Bd. IX), Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges. 1995, S. 686-695

- HABERMAS Jürgen: Freiheit und Determinismus, in: DERS., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 155-186
- HAESE Ute: Katholische Kirche in der DDR. Geschichte einer politischen Abstinenz, Düsseldorf: Patmos-Verl. 1998
- HAESE Ute: MfS-Kontakte auf offizieller Ebene, in: Clemens VOLLNHALS (Hg.), Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit: eine Zwischenbilanz, Berlin: Links 1996, S. 371-387
- HAKER Hille: Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion. Mit einer Interpretation der Jahrestage von Uwe Johnson, Tübingen: Francke 1999
- HASTEDT Heiner: Gefühle. Philosophische Bemerkungen, Stuttgart: Reclam 2005
- HAVEL Václav: Briefe an Olga. Betrachtungen aus dem Gefängnis, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1989
- HAVEL Václav: Fassen Sie sich bitte kurz. Gedanken und Erinnerungen zu Fragen von Karel Hvizd'ala, hg. v. Joachim Bruss, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2007
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, hg. v. Hans-Friedrich Wessels, Heinrich Clairmont, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1988
- HEIDEGGER Martin: Sein und Zeit, Tübingen: Max Niemeyer 2001
- HEINECKE Herbert: Konfession und Politik in der DDR. Das Wechselverhältnis von Kirche und Staat im Vergleich zwischen evangelischer und katholischer Kirche, Leipzig: Evang. Verl.-Anst. 2002
- HELLER Ágnes: Theorie der Gefühle, Hamburg: VSA-Verlag 1981
- HENGSTSCHLÄGER Markus: Macht der Gene, München: Piper 2006
- HEROLD Claus: Der Aktionskreis Halle. Geschichte, Strukturen und Aktionen einer katholischen Basisgruppe, Magdeburg 1999
- HEYM Stefan: Wege und Umwege. Streitbare Schriften aus fünf Jahrzehnten, München: Bertelsmann 1980
- HILBIG Wolfgang: „Ich“, München: Süddt. Zeitung 2008
- HILL Thomas E.: Willensschwäche und Charakter, in: Thomas SPITZLEY (Hg.), Willensschwäche, Paderborn: Mentis 2005, S. 168-190
- HOLZWEIßIG Gunter: Massenmedien in der DDR, in: Jürgen WILKE (Hg.), Mediengeschichte der Bundesrepublik Deutschland, Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung 1999, S. 573-601
- HOMEYER Josef: Die katholische Kirche im geteilten Deutschland und ihre Bedeutung für das Zusammengehörigkeitsgefühl der Deutschen, in: DEUTSCHER BUNDESTAG (Hg.), Materialien der Enquete-Kommission Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland (Bd. VI, 1), Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges. 1995, S. 265-276

- HONNEFELDER Ludger: Was soll ich tun, wer will ich sein? Vernunft und Verantwortung, Gewissen und Schuld, Berlin: Berlin Univ. Press 2007
- HOOK Sidney: From Hegel to Marx. Studies in the Intellectual Development of Karl Marx, New York: Columbia University Press 1994
- HOPPE Thomas: Von der Last der Erinnerung. Zum Umgang mit jüngster Vergangenheit im geeinten Deutschland, in: Auf neue Art Kirche sein, 1999, S. 320-336
- HORKHEIMER Max, ADORNO Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl. 1993
- HORN Christoph: Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen (§§ 1-3, 19-26), in: Otfried HÖFFE (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft, Berlin: Akademie Verlag 2002, S. 43-61
- HÜBENTHAL Christoph: Autonomie als Prinzip. Zur Neubegründung der Moralität bei Kant, in: Georg ESSEN, Magnus STRIET (Hg.), Kant und die Theologie, Darmstadt: Wiss. Buchges. 2005, S. 95-128
- HUME David: A treatise of human nature. A critical edition, Oxford: Clarendon Press 2007
- HUME David: Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, Hamburg: Meiner 2003
- HUMMEL Karl-Joseph: Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI. 1958-1978, Paderborn: Schöningh 1999
- HÜMMLER Heinz, LEONHARDT Rolf: Die sozialistische Demokratie – ihre Vorzüge und ihre Überlegenheit, in: Sozialismus in der DDR. Gesellschaftsstrategie mit dem Blick auf das Jahr 2000, Berlin: Dietz 1987
- HURSTHOUSE Rosalind: On virtue ethics, New York: Oxford University Press 2001
- JABLONKA Eva, LAMB Marion J.: Evolution in four dimensions. Genetic, epigenetic, behavioral, and symbolic variation in the history of life, Cambridge, Mass: MIT Press 2005
- JAEGGI Rahel: Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems, Frankfurt a. M.: Campus 2005
- JAMES William: The Principles of Psychology, New York; London: Holt and Macmillan 1890
- JASPERS Karl: Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands, München: Piper 1987
- JEFFREY Richard C.: Preference Among Preferences, in: The Journal of Philosophy 71 (1974), S. 377-391
- JOAS Hans: Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989
- JONAS Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984

- JUNG Ruth: Eine Politik der Skepsis. Alfred Bengsch, das Bistum Berlin und die katholische Kirche in der DDR (1961-1979), in: Christoph KÖSTERS, Wolfgang TISCHNER (Hg.), Katholische Kirche in SBZ und DDR, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2005, S. 147-194
- KAHLO Ernst u. a. (Hg.): Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis: Die Deduktion der §§ 1-4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie, Frankfurt a. M.: Klostermann 1992
- KALTEFLEITER Werner, OSCHWALD Hanspeter: Spione im Vatikan. Die Päpste im Visier der Geheimdienste, München: Pattloch 2006
- KAMBARTEL Friedrich: Empirismus, in: Jürgen MITTELSTRAß (Hg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Bd. 1, Stuttgart: Metzler 2005, S. 320f.
- KANT Immanuel: Ausgewählte Schriften zur Pädagogik und ihrer Begründung. Besorgt von Hans-Hermann Groothoff, Paderborn: Ferdinand Schöningh 1982
- KANT Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Kants Werke. Akademie Textausgabe. Bd. 8, Berlin: Walter de Gruyter 1968
- KANT Immanuel: Die Metaphysik der Sitten, in: DERS., Werke in zwölf Bänden. Bd. 6, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977
- KANT Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: DERS., Werke in zwölf Bänden. Bd. 8, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977
- KANT Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hg. von Christoph Horn, Corinna Mieth, Nico Scarano, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007
- KANT Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005
- KANT Immanuel: Logik, in: ders.: Schriften zur Metaphysik und Logik 2, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt: Suhrkamp 2005
- KANT Immanuel: Zum ewigen Frieden, hg. v. Rudolf Malter, Stuttgart: Reclam 2008
- Katechismus der Katholischen Kirche, München: Oldenbourg 1993
- KEIL Geert: Willensfreiheit, Berlin: de Gruyter 2007
- KERZ-RÜHLING Ingrid, PLÄNKERS Tomas: Verräter oder Verführte. Eine psychoanalytische Untersuchung Inoffizieller Mitarbeiter der Stasi, Berlin: Links 2004
- KERZ-RÜHLING Ingrid: Blindheit bei sehenden Augen. Verleugnung und Missinterpretation von Wahrnehmungen mit Hilfe von Ersatzvorstellungen und Legendenbildung in gesellschaftlichen Konfliktsituationen, in: Zeitschrift für Politische Psychologie 10 (2002), S. 343-360
- KERZ-RÜHLING Ingrid: Überzeugung, Angst, Verführung oder Rache? Welche Motive spielen eine Rolle bei der Inoffiziellen Zusammenarbeit mit dem Staatssicherheitsdienst, in: Zeitschrift für psychoanalytische Theorie und Praxis 15 (2000), S. 85-105

- KIERKEGAARD Søren: Der Begriff Angst, Hamburg: Meiner 1984
- KIERKEGAARD Søren: Einübung im Christentum, München: Dt. Taschenbuch-Verlag 2005
- KIERKEGAARD Søren: Entweder - Oder. Teil I und II, hg. v. Hermann Diem, Walter Rest, München: Deutscher Taschenbuch-Verlag 2007
- KIERKEGAARD Søren: Furcht und Zittern. Gesammelte Werke, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1993
- KIM Yul: Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin, Berlin: Akademie-Verlag 2007
- KLEMME Heiner F., KÜHN Manfred, SCHÖNECKER Dieter (Hg.): Moralische Motivation. Kant und die Alternativen, Hamburg: Meiner 2006
- KLENKE Dietmar: „Man kann nur Marx, Engels und Lenin oder dem Papst dienen“. Zur Widerspenstigkeit des katholischen Milieus im Eichsfeld, in: Christoph KÖSTERS, Wolfgang TISCHNER (Hg.), Katholische Kirche in SBZ und DDR, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2005, S. 335-374
- KNABE Hubertus: Die Täter sind unter uns. Über das Schönreden der SED-Diktatur, Berlin: Propyläen 2007
- KNABE Hubertus: Honeckers Erben. Die Wahrheit über DIE LINKE, Berlin: Propyläen 2009
- KOCKA Jürgen: Eine durchherrschte Gesellschaft, in: Hartmut KAELBLE, Jürgen KOCKA, Hartmut ZWAHR (Hg.), Sozialgeschichte der DDR, Stuttgart: Klett-Cotta 1994, S. 547-553
- KODALLE Klaus-Michael: Annäherungen an eine Theorie des Verzeihens, Stuttgart: Steiner 2006
- Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg im Breisgau: Herder 2006
- KORFF Wilhelm: Ethische Entscheidungskonflikte. Zum Problem der Güterabwägung, in: Anselm HERTZ (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik. Band 3: Wege ethischer Praxis, Freiburg: Herder 1982, S. 78-92
- KORFF Wilhelm: Thomas von Aquin und die Neuzeit, in: Jan Peter BECKMANN u. a. (Hg.), Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen, Hamburg: Felix Meiner 1987, S. 387-408
- KORSGAARD Christine M.: Moral und das Besondere am menschlichen Handeln, in: Frans de WAAL, Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte, München: Hanser 2008, S. 116-137
- KORSGAARD Christine M.: Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity, Oxford: Oxford University Press 2009
- KÖSTERS Christoph, TISCHNER Wolfgang: Die katholische Kirche in der DDR-Gesellschaft: Ergebnisse, Thesen und Perspektiven, in: DIES. (Hg.), Katholische Kirche in SBZ und DDR, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2005, S. 13-36

- KRINGS Hermann: System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg u. a.: Alber 1980
- KRÖTKE Wolf: Mußte die Kirche mit der Stasi reden?, in: DERS., Die Kirche im Umbruch der Gesellschaft. Theologische Orientierungen im Übergang vom „real existierenden Sozialismus zur demokratischen, pluralistischen Gesellschaft, Tübingen: Mohr 1994, S. 222-228
- KRUPP Michael (Hg.): Die Mischna. Schädigungen – Seder Neziqin, Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen 2008
- KUPPE Johannes L.: Zur Funktion des Marxismus-Leninismus, in: DEUTSCHER BUNDESTAG (Hg.), Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland (Bd. III, 3), Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges. 1995, S. 1370-1400
- KUTSCHERA Franz von: Grundlagen der Ethik, Berlin 1999
- LABRENZ-WEIß Hanna: Abteilung M, in: BSTU (Hg.), Anatomie der Staatssicherheit. Geschichte - Struktur - Methoden (MfS-Handbuch), Berlin 2005
- LANGE Gerhard u. a. (Hg.): Katholische Kirche - sozialistischer Staat DDR. Dokumente und öffentliche Äußerungen 1945-1990, Leipzig: Benno-Verl. 1993
- LANGE Gerhard: Heiliger Stuhl, Berliner Bischofskonferenz und DDR. Zu einigen kirchenpolitischen Aspekten des Lebens der katholischen Kirche in Ostdeutschland, in: Joachim HEISE, Hans HÜBNER (Hg.), Staat-Kirche-Beziehungen in der DDR und anderen ehemals realsozialistischen Ländern 1945-1989, Berlin 1994, S. 109-118
- LANGE Gerhard: Politische Gemeinsamkeiten zwischen der katholischen und den evangelischen Kirchen in der DDR?, in: Gert KAISER, Ewald FRIE (Hg.), Christen, Staat und Gesellschaft in der DDR, Frankfurt am Main: Campus-Verl. 1996, S. 63-100
- LEGGETT George: The Cheka. Lenin's political police, Oxford u.a.: Clarendon Press 1986
- LEHMANN Karl: Kirche der Sünder, Kirche der Heiligen, in: FAZ, 01.04.2010
- LÉVINAS Emmanuel: Humanismus des anderen Menschen, Hamburg: Meiner 1989
- LÉVINAS Emmanuel: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg (Breisgau): Alber 1999
- LOCKE John: Versuch über den menschlichen Verstand, Hamburg: Felix Meiner 1988
- LÖW Konrad: Zur Funktion des Marxismus-Leninismus im SED-Staat, in: DEUTSCHER BUNDESTAG (Hg.), Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland (Bd. III, 3), Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges. 1995
- LUCKNER Andreas: Klugheit, Berlin: de Gruyter 2005
- MACKIE John Leslie: Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Stuttgart: Philipp Reclam 1985

- MÄHLERT Ulrich, STEPHAN Gerd-Rüdiger: Blaue Hemden – rote Fahnen. Die Geschichte der Freien Deutschen Jugend, Opladen: Leske und Budrich 1996
- MANDEL Ernest: Einführung in den Marxismus, Köln: ISP 1994
- MANDRY Christof: Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 2002
- MARGEDANT Udo: Bildungs- und Erziehungssystem der DDR – Funktion, Inhalte, Instrumentalisierung, Freiräume, in: DEUTSCHER BUNDESTAG (Hg.), Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland (Bd. III, 3), Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges. 1995, S. 1489-1529
- MARX Karl: Zur Kritik der Politischen Ökonomie (= Marx/Engels Gesamtausgabe. Abt. 2, Bd. 3), Berlin: Akad.-Verl. 1976
- MARXEN Klaus, WERLE Gerhard (Hg.): Strafjustiz und DDR-Unrecht. Dokumentation. Bd.6: MfS-Straftaten, Berlin: de Gruyter Recht 2006
- MASER Peter: Die Kirchen in der DDR, Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung 2000
- MEAD George Herbert: Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973
- MEIER Andreas: Jugendweihe – JugendFEIER. Ein deutsches nostalgisches Fest vor und nach 1990, München 1998
- MERLE Jean-Christophe (Hg.): Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts, Berlin: Akademie Verlag 2001
- MIETH Dietmar: Gewissen, in: Jean-Pierre WILS, Dietmar MIETH (Hg.), Grundbegriffe der christlichen Ethik, Paderborn: Ferd. Schöningh 1992, S. 225-242
- MIETH Dietmar: Moral und Erfahrung I: Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik, Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1999
- MITSCHERLICH Alexander: Das soziale und das persönliche Ich, in: DERS., Margarete MITSCHERLICH, Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens, München, Zürich: Piper & Co 1986, S. 276-297
- MOTHES Jörn: Beschädigte Seelen. DDR-Jugend und Staatssicherheit, Bremen: Edition Temmen 2007
- MÜLLER Christoph: Ist die Aufarbeitung der Stasi-Vergangenheit wirklich sinnvoll? Ein Plädoyer, in: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 3 (1998), S. 226-238
- MÜLLER Jörn: Persönlichkeit im Spannungsfeld von Intellektualismus und Voluntarismus. Das Problem der Willensschwäche bei Thomas von Aquin und Heinrich von Gent, in: Günther MENSCHING (Hg.), Selbstbewußtsein und Person im Mittelalter, Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, S. 78-97

- MÜLLER Klaus: Balancen philosophischer Topographie. Jürgen Habermas über Vernunft und Glaube, in: Rudolf LANGTHALER, Herta NAGL-DOCETAL (Hg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien: Oldenbourg 2007, S. 216-237
- MÜLLER Klaus: Dem Glauben nachdenken. Eine kritische Annäherung ans Christsein in zehn Kapiteln, Münster: Aschendorff 2010
- MÜLLER Klaus: Glauben – Fragen – Denken. Band II: Weisen der Weltbeziehung, Münster: Aschendorff 2008
- MÜLLER Klaus: Glauben – Fragen – Denken. Band III: Selbstbeziehung und Gottesfrage, Münster: Aschendorff 2010
- MÜLLER Klaus: Gottes Dasein denken, Regensburg: Pustet 2001
- MÜLLER Klaus: Gottesbeweiskritik und praktischer Vernunftglaube. Indizien für einen Subtext der Kantischen Theologien, in: Georg ESSEN, Magnus STRIET (Hg.), Kant und die Theologie, Darmstadt: Wiss. Buchges. 2005, S. 129-161
- MÜLLER-ENBERGS Helmut: Inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit – Teil 1: Richtlinien und Durchführungsbestimmungen, Berlin: Links 1996
- MÜLLER-ENBERGS Helmut: Inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit – Teil 3: Statistik, Berlin: Links 2007
- MÜLLER-ENBERGS Helmut: Über Ja-Sager und Nein-Sager. Inoffizielle Mitarbeiter und stille Verweigerer, in: Marco HECHT, Gerald PRASCHL (Hg.), Ich habe „Nein! gesagt. Über Zivilcourage in der DDR, Berlin: Homilius 2002, S. 147-166
- MÜLLER-ENBERGS Helmut: Warum wird einer IM? Zur Motivation bei der inoffiziellen Zusammenarbeit mit dem Staatssicherheitsdienst, in: Klaus BEHNKE, Jürgen FUCHS (Hg.), Zersetzung der Seele. Psychologie und Psychiatrie im Dienste der Stasi, Hamburg: Rotbuch Verlag 1995, S. 102-129
- MÜLLER-ENBERGS Helmut: Zur Kunst der Verweigerung. Warum Bürger nicht mit dem Ministerium für Staatssicherheit kooperieren wollten, in: Ingrid KERZRÜHLING, Tomas PLÄNKERS (Hg.), Sozialistische Diktatur und psychische Folgen: psychoanalytisch-psychologische Untersuchungen in Ostdeutschland und Tschechien, Tübingen: Ed. diskord 2000, S. 165-195
- NEUBERT Ehrhart: Kirchenpolitik, in: Matthias JUDT (Hg.), DDR-Geschichte in Dokumenten. Beschlüsse, Berichte, interne Materialien und Alltagszeugnisse, Bonn 1998, S. 363-430
- NEUBERT Ehrhart: Vergebung oder Weißwäscherei? Zur Aufarbeitung des Stasiproblems in den Kirchen, Freiburg im Breisgau: Herder 1993
- NEWMARK Catherine: Passion – Affekt – Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant, Hamburg: Meiner 2008
- NIETZSCHE Friedrich: Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte, hg. v. Peter Gast, Stuttgart: Kröner 1996

- NIETZSCHE Friedrich: *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, München: dtv 2005
- NIETZSCHE Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches. I und II. Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli, Mazzino Montinari, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1988
- NIETZSCHE Friedrich: *Werke in drei Bänden. Bd. 2*, hg. v. Karl Schlechta, München: Hanser 1954
- NOAM Gil G., WREN Thomas E. (Hg.): *The moral self*, Cambridge (Mass.): The MIT Press 1993
- NUNNER-WINKLER Gertrud: *Moralische Motivation und moralische Identität. Zur Kluft zwischen Urteil und Handeln*, in: Detlef GARZ (Hg.), *Moralisches Urteil und Handeln*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999, S. 314-339
- NUSSBAUM Martha C.: *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 2001
- OTTO Wilfried: *Erich Mielke – Biographie. Aufstieg und Fall eines Tschekisten*, Berlin: Dietz 2000
- PAUER-STUDER Herlinde: *Einführung in die Ethik*, Stuttgart: UTB 2003
- PEITER Hermann: *Wissenschaft im Würgegriff von SED und DDR-Zensur*, Münster: Lit 2006
- PICO DELLA MIRANDOLA Giovanni: *Oratio de hominis dignitate. Rede über die Würde des Menschen. Lateinisch/Deutsch*, Stuttgart: Philipp Reclam 1997
- PIEPER Annemarie: *Grenzen der Freiheit*, in: *fiph Journal*, 2007, Nr. 10, S. 1-8
- PIEPER Annemarie: *Søren Kierkegaard*, München: Beck 2000
- PILVOUSEK Josef: *Flüchtlinge, Flucht und die Frage des Bleibens*, in: Claus-Peter MÄRZ (Hg.), *Die ganz alltägliche Freiheit: Christsein zwischen Traum und Wirklichkeit*, Leipzig: Benno-Verl. 1993, S. 9-23
- PILVOUSEK Josef: *Katholische Bischofskonferenz und Vatikan*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte*, 1999, Nr. 2, S. 488-511
- PILVOUSEK Josef: *Katholische Kirche in der DDR - Kirche für die Gesellschaft*, in: Wolfgang SCHLUCHTER (Hg.), *Kolloquien des Max-Weber-Kollegs VI-XIV (1999/2000)*, Erfurt 2000, S. 93-116
- PILVOUSEK Josef: *Theologische Ausbildung und gesellschaftliche Umbrüche. 50 Jahre Katholische Theologische Hochschule und Priesterausbildung in Erfurt*, Leipzig: Benno-Verl. 2002
- PILVOUSEK Josef: *Zehn Jahre danach – Reflexionen zur historischen Aufarbeitung der DDR-Kirchengeschichte*, in: *Kolloquien des Max-Weber-Kollegs XV-XXIII (2001)*, Erfurt 2001, S. 193-208
- PINGEL-SCHLIEMANN Sandra: *Zersetzen. Strategie einer Diktatur*, Berlin 2002
- PLATON: *Der Staat (Politeia)*, Stuttgart: Philipp Reclam 2004
- PLATON: *Gorgias oder über die Beredsamkeit*, Stuttgart: Reclam 1998

- PLATON: Phaidros, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997
- PLATON: Protagoras, in: DERS.: Sämtliche Werke. Bd. 1, Berlin: Lambert Schneider 1940
- PLOENUS Michael: ... so wichtig wie das tägliche Brot. Das Jenaer Institut für Marxismus-Leninismus 1945-1990, Köln: Böhlau 2007
- POLLACK Detlef: Von der Volkskirche zur Minderheitskirche. Zur Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit in der DDR, in: Hartmut KÄELBLE, Jürgen KOCKA, Hartmut ZWAHR (Hg.), Sozialgeschichte der DDR, Stuttgart 1994, S. 271-294
- POPPER Karl R.: Vermutungen und Widerlegungen. Teilbd. 1, Tübingen: J. C. B. Mohr 1994
- PRÖPPER Thomas: Freiheit, in: Peter EICHER (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe: Band 1, München: Kösel 2005
- RAABE Thomas: SED-Staat und katholische Kirche. Politische Beziehungen 1949-1961, Paderborn u.a.: Schöningh 1995
- RAFFELT Albert, RAHNER Karl: Anthropologie und Theologie, in: Franz BÖCKLE, Franz-Xaver KAUFMANN, Karl RAHNER, Bernhard WELTE (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilbd. 24, Freiburg: Herder 1981, S. 5-55
- RAHNER Karl, VORGRIMLER Herbert (Hg.): Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg im Breisgau u. a.: Herder 1994
- RAHNER Karl: Selbsterfahrung und Gotteserfahrung, in: DERS., Schriften zur Theologie. Bd. 10, Zürich: Benziger 1972, S. 133-144
- RAWLS John: Geschichte der Moralphilosophie. Hume, Leibniz, Kant, Hegel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004
- REEMTSMA Jan Philipp: Wie hätte ich mich verhalten? und andere nicht nur deutsche Fragen. Reden und Aufsätze, München: Beck 2001
- REESE-SCHÄFER Walter: Kommunitarismus, Frankfurt/Main: Campus-Verl. 2001
- RETHMANN Albert-Peter: Gewissenserforschung, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 11, Freiburg i. Br.: Herder 2001, Sp. 92-93
- RETHMANN Albert-Peter: Selbstbestimmung, Fremdbestimmung, Menschenwürde. Auskünfte christlicher Ethik, Regensburg: Pustet 2001
- RHONHEIMER Martin: Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik, Berlin: Akad.-Verl. 1994
- RICHTER Holger: Die Operative Psychologie des Ministeriums für Staatssicherheit der DDR, Frankfurt am Main: Mabuse-Verl. 2001
- RICŒUR Paul: Das Selbst als ein Anderer, München: Fink 1996
- RIEGEL Klaus-Georg: Der Marxismus-Leninismus als „politische Religion, in: Gerhard BESIER, Hermann LÜBBE (Hg.), Politische Religion und Religionspolitik. Zwi-

- schen Totalitarismus und Bürgerfreiheit, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, S. 15-48
- RINGELING Hermann: Die Notwendigkeit des ethischen Kompromisses, in: Anselm HERTZ (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik. Band 3: Wege ethischer Praxis, Freiburg: Herder 1982, S. 93-116
- ROBINSON Richard: Aristotle on Akrasia (VII 1-11), in: Otfried HÖFFE (Hg.), Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, Berlin: Akad.-Verl. 2006, S. 187-206
- RORTY Amélie: Die gesellschaftlichen Quellen des akkratischen Konflikts, in: Thomas SPITZLEY (Hg.), Willensschwäche, Paderborn: Mentis 2005, S. 191-216
- RORTY Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992
- ROSATI Connie S.: Moral Motivation, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, URL: <http://plato.stanford.edu/entries/moral-motivation/> [31.05.2010]
- SANDEL Michael: Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst, in: Axel HONNETH (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt am Main: Campus 1994, S. 18-35
- SANDEL Michael: Liberalism and the limits of justice, Cambridge: Cambridge University Press 1982
- SARTRE Jean-Paul: Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays. 1943-1948, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2002
- SCARANO Nico: Moralisches Handeln. Zum dritten Hauptstück von Kants Kritik der praktischen Vernunft (71-89), in: Otfried HÖFFE (Hg.), Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft, Berlin: Akademie Verlag 2002, S. 135-152
- SCARANO Nico: Motivation, in: Marcus DÜWELL, Christoph HÜBENTHAL, Micha H. WERNER (Hg.), Handbuch Ethik, Stuttgart: Metzler 2006, S. 432-437
- SCHAAR Peter: Das Ende der Privatsphäre. Der Weg in die Überwachungsgesellschaft, Gütersloh: Bertelsmann 2009
- SCHÄFER Bernd: „Inoffizielle Mitarbeiter und „Mitarbeit. Zur Differenzierung von Kategorien des Ministeriums für Staatssicherheit im Bereich der katholischen Kirche, in: Kirchliche Zeitgeschichte, 1993, Nr. 2, S. 447-466
- SCHÄFER Bernd: „Inoffizielle Mitarbeiter und „Zusammenarbeit. Zur Differenzierung von MfS-Unterlagen im Bereich der katholischen Kirche, in: Klaus-Dietmar HENKE, Roger ENGELMANN (Hg.), Aktenlage. Die Bedeutung der Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes für die Zeitgeschichtsforschung, Berlin: Links 1995, S. 47-55
- SCHÄFER Bernd: Der Vatikan in der Außenpolitik der DDR, in: Heiner TIMMERMANN (Hg.), Die DDR - Erinnerung an einen untergegangenen Staat, Berlin: Duncker & Humblot 1999, S. 575-590
- SCHÄFER Bernd: Selbstbehauptungsstrategie und (Über)lebensmuster der katholischen Kirche in der Zeit des DDR-Staats, in: Kirchliche Zeitgeschichte 7 (1994) Nr. 2, S. 264-278

- SCHÄFER Bernd: Staat und katholische Kirche in der DDR, in: Heiner TIMMERMANN (Hg.), Die DDR - Analysen eines aufgegebenen Staates, Berlin: Duncker & Humblot 2001, S. 211-219
- SCHÄFER Bernd: Staat und katholische Kirche in der DDR, Köln: Böhlau Verlag 1999
- SCHÄLER Max: Grammatik der Gefühle. Das Emotionale als Grundlage der Ethik, München: Dt. Taschenbuch-Verlag 2000
- SCELLING Friedrich Wilhelm Josef: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Stuttgart: Reclam 2008
- SCHILLER Friedrich: Die Piccolomini, in: DERS.: Wallensteins Lager, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt 1961
- SCHILLER Friedrich: Werke in drei Bänden. Bd. II, hg. v. Herbert G. Göpfert, München: Hanser 1966
- SCHLÜTER Dietrich: Der Wille und das Gute bei Thomas von Aquin, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 18 (1971), S. 88-136
- SCHMIDT Andreas: Gegenstrategien. Über die Möglichkeiten, sich zu verweigern, in: Klaus BEHNKE, Jürgen FUCHS (Hg.), Zersetzung der Seele. Psychologie und Psychiatrie im Dienste der Stasi, Hamburg: Rotbuch Verlag 1995, S. 158-177
- SCHOCKENHOFF Eberhard: Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin, Mainz: Matthias-Grünwald 1987
- SCHOCKENHOFF Eberhard: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg, Br: Herder 2007
- SCHOCKENHOFF Eberhard: Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1996
- SCHOCKENHOFF Eberhard: Theologie der Freiheit, Freiburg im Breisgau: Herder 2007
- SCHOCKENHOFF Eberhard: Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung, Freiburg im Breisgau: Herder 2003
- SCHOCKENHOFF Eberhard: Wozu gut sein? Eine historisch-systematische Studie zum Ursprung des moralischen Sollens. I. Thomas und Kant, in: Studia Moralia 33 (1995), S. 87-120
- SCHÖNECKER Dieter, WOOD Allen W.: Immanuel Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar, Paderborn: Schöningh 2002
- SCHÖNECKER Dieter: Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie, Berlin: de Gruyter 2005
- SCHRÖDER Richard: Verführtes Denken, in: Wolfgang HARDTWIG, Heinrich August WINKLER (Hg.), Deutsche Entfremdung. Zum Befinden in Ost und West, München: Beck 1994, S. 144ff.
- SCHROEDER Klaus: Der SED-Staat. Partei, Staat und Gesellschaft 1949-1990, München: Hanser 1998

- SCHÜLLER Bruno: Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf: Patmos 1987
- SCHUMACHER Rolf: Kirche und sozialistische Welt. Eine Untersuchung zur Frage der Rezeption von „Gaudium et spes“ durch die Pastoralynode der katholischen Kirche der DDR, Leipzig: Benno-Verl. 1998
- SCHWAN Heribert: Erich Mielke. Der Mann, der die Stasi war, München: Droemer Knaur 1997
- SCHWEIZER Katja: Möglichkeiten und Schwierigkeiten der Vergangenheitsbewältigung, in: dies., Dieter VOIGT (Hg.), Opfer und Täter im SED-Staat, Berlin: Duncker & Humblot 1998, S. 11-40
- SELKE Jürgen: Katholische Kirche im Sozialismus? Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe in der DDR zum Weltfriedenstag 1983 und seine Bedeutung für das Verhältnis von Katholischer Kirche und Staat DDR, Altenberge: Oros-Verl. 1995
- SHAKESPEARE William: As You Like It, London: Arden Shakespeare 2007
- SIMON Anne-Catherine, SIMON Thomas: Ausgespäht und abgespeichert. Warum uns die totale Kontrolle droht und was wir dagegen tun können, München: Herbig 2008
- SLOTERDIJK Peter: Du mußt dein Leben ändern. Über Religion, Artistik und Anthropotechnik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009
- SOFSKY Wolfgang: Verteidigung des Privaten. Eine Streitschrift, München: Beck 2007
- SOUSA Ronald de: Die Rationalität des Gefühls, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997
- Statistisches Jahrbuch der DDR, Staatsverlag der DDR, 1989
- STAUB Ervin: Individuelles Selbst und Gruppenselbst, Motivationen und Moral, in: Gil NOAM, Wolfgang EDELSTEIN, Gertrud NUNNER-WINKLER (Hg.), Moral und Person, 1993, S. 363-384
- STEINVORTH Ulrich: animal rationale, in: Heinrich SCHMIDINGER, Clemens SEDMAK (Hg.), Der Mensch - ein „animal rationale“? Vernunft - Kognition - Intelligenz, Darmstadt: Wiss. Buchges 2004, S. 32-47
- STERN Fritz: Das feine Schweigen. Historische Essays, München: C.H.Beck 1999
- STILLER Werner: Im Zentrum der Spionage, Mainz: Hase und Koehler 1986
- STIRNER Max: Gemachte Menschen, in: Franz-Xaver KAUFMANN, Karl RAHNER, Bernhard WELTE (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft (Teilbd. 33 = Quellenbd. 3: Mit anderen zusammen leben), Freiburg: Herder 1986, S. 392
- STRASSER Peter: Über Selbstachtung, München: Wilhelm Fink 2009.
- STRAUB Jürgen: Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs, in: Aleida ASSMANN (Hg.), Identitäten, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999, S. 73-104

- STRIET Magnus: „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“. Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie, in: Georg ESSEN, Magnus STRIET (Hg.), Kant und die Theologie, Darmstadt: Wiss. Buchges. 2005, S. 162-183
- STRIET Magnus: Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches, Regensburg: Pustet 1998
- STUMP Eleonore: Aquinas, London: Routledge 2005
- STURMA Dieter (Hg.): Philosophie und Neurowissenschaften, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006
- SUCKUT Siegfried (Hg.): Das Wörterbuch der Staatssicherheit. Definitionen zur „politisch-operativen Arbeit“, Berlin: Links 1996
- SÜß Walter: Staatssicherheit am Ende. Warum es den Mächtigen nicht gelang, 1989 eine Revolution zu verhindern, Berlin: Links 1999
- TAYLOR Charles: A Secular Age, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press 2007
- TAYLOR Charles: Der Irrtum der negativen Freiheit, in: DERS., Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt, Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag 1999, S. 118-144
- TAYLOR Charles: Hegel, Frankfurt, Main: Suhrkamp 1978
- TAYLOR Charles: Interpretation and the Sciences of Man, in: DERS., Philosophy and the human sciences, Cambridge: Cambridge University Press 1985, S. 15-57
- TAYLOR Charles: Kant's theory of freedom, in: DERS., Philosophy and the human sciences, Cambridge: Cambridge University Press 1985, S. 318-337
- TAYLOR Charles: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt, Main: Suhrkamp 1996
- TAYLOR Charles: Self-interpreting Animals, in: DERS., Human Agency and Language, Cambridge 1985, S. 289-317
- TAYLOR Charles: The Dialogical Self, in: James F. BOHMAN, David R. HILEY, Richard SHUSTERMAN (Hg.), The Interpretive Turn. Philosophy, Science, Culture, Ithaca: Cornell University Press 1991, S. 304-314
- TAYLOR Charles: Was ist menschliches Handeln?, in: DERS., Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt, Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag 1999, S. 9-51
- THOMPSON Richard F.: Das Gehirn. Von der Nervenzelle zur Verhaltenssteuerung, Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag 2001
- TIMMERMANN Uwe: „Du kannst, denn Du sollst“ und „Sollen impliziert Können“ im Vergleich, in: Uwe MEIXNER, Albert NEWEN (Hg.), Philosophiegeschichte und logische Analyse. Bd. 6: Geschichte der Ethik, Paderborn: Mentis 2003, S. 113-122

- TISCHNER Wolfgang: Katholische Kirche in der SBZ/DDR 1945-1951. Die Formierung einer Subgesellschaft im entstehenden sozialistischen Staat, Paderborn: Schöningh 2001
- TODOROV Tzvetan: Mikhail Bakhtin. The dialogical principle, Manchester: Manchester Univ. Press 1984
- TUGENDHAT Ernst: Die Rolle der Identität in der Konstitution der Moral, in: Gil NOAM, Wolfgang EDELSTEIN, Gertrud NUNNER-WINKLER (Hg.), Moral und Person, 1993, S. 33-47
- VEN Johannes A. van der: Das moralische Selbst. Gestaltung und Bildung, Münster: LIT 1999
- VIETH Andreas: Intuition, Reflexion, Motivation. Zum Verhältnis von Situationswahrnehmung und Rechtfertigung in antiker und moderner Ethik, Freiburg: Alber 2004
- VOLLNHALS Clemens: „Das Ministerium für Staatssicherheit, in: Hartmut KAEUBLE, Jürgen KOCKA, Hartmut ZWAHR (Hg.), Sozialgeschichte der DDR, Stuttgart 1994, S. 498-518
- VOLLNHALS Clemens: Abteilung 4: Kirchen und Religionsgemeinschaften, in: Thomas AUERBACH u. a. (Hg.), Hauptabteilung XX: Staatsapparat, Blockparteien, Kirchen, Kultur, »politischer Untergrund«, Berlin 2008, S. 89-103
- VOLLNHALS Clemens (Hg.): Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit: eine Zwischenbilanz, Berlin: Links 1996
- VOLLNHALS Clemens: Die kirchenpolitische Abteilung des Ministeriums für Staatssicherheit, in: DERS. (Hg.), Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit: eine Zwischenbilanz, Berlin: Links 1996, S. 79-119
- WAAL Frans de: Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte, München: Hanser 2008
- WÄHLER Klaus: Zur Rechtsprechung der kirchlichen Disziplinargerichte in sog. „Stasi-Fällen, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 45 (2000), Nr. 4, S. 565-591
- WANITSCHKE Matthias: „Anwerben oder „Zersetzen. Über das kollektivistische Menschenbild des Ministeriums für Staatssicherheit der DDR, Erfurt 2004
- WANITSCHKE Matthias: Methoden und Menschenbild des Ministeriums für Staatssicherheit der DDR, Köln: Böhlau 2001
- WATSON Gary: Skepsis bezüglich Willensschwäche, in: Thomas SPITZLEY (Hg.), Willensschwäche, Paderborn: Mentis 2005, S. 107-127
- WEBER Helmut (Hg.): Der ethische Kompromiß, Freiburg/Schweiz, Freiburg i. Br.: Herder 1984
- WEBER Max: Politik als Beruf, in: DERS., Gesamtausgabe. Abt. 1: Schriften und Reden. Bd. 17, Tübingen: Mohr 1992, S. 156-252

- WEBERLING Johannes, SPITZER Giselher (Hg.): Virtuelle Rekonstruktion „vorvernichteter Stasi-Unterlagen. Technologische Machbarkeit und Finanzierbarkeit – Folgerungen für Wissenschaft, Kriminaltechnik und Publizistik, Berlin 2006
- WEIL Francesca: Zielgruppe Ärzteschaft. Ärzte als inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit der DDR, Göttingen: V & R Unipress 2008
- WERBICK Jürgen: Einführung in die theologische Wissenschaftslehre, Freiburg: Herder 2010
- WERBICK Jürgen: System und Subjekt, in: Franz BÖCKLE, Franz-Xaver KAUFMANN, Karl RAHNER, Bernhard WELTE (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilbd. 24, Freiburg: Herder 1981
- WERKENTIN Falco: Politische Strafjustiz in der Ära Ulbricht. Vom bekennenden Terror zur verdeckten Repression, Berlin: Ch. Links Verlag 1997
- WERKENTIN Falco: Recht und Justiz im SED-Staat, Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung 2000
- WICHNER Ernest, WIESNER Herbert (Hg.): Literaturentwicklungsprozesse. Die Zensur der Literatur in der DDR, Frankfurt a.M: Suhrkamp 1993
- WILDFEUER Armin G.: Freiheit, in: Marcus DÜWELL, Christoph HÜBENTHAL, Micha H. WERNER (Hg.), Handbuch Ethik, Stuttgart: Metzler 2006, S. 358-365
- WILLASCHEK Marcus: Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant, Stuttgart: Verl. J. B. Metzler 1992
- WILLIAMS Bernard: Conflicts of Values, in: DERS., Moral luck. Philosophical papers 1973-1980, Cambridge: Cambridge University Press 1981, S. 71-82
- WITTGENSTEIN Ludwig: Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999
- WOLF Ursula: Reflexion und Identität. Harry Frankfurts Auffassung menschlichen Handelns, in: Rainer FORST, Martin HARTMANN, Rahel JAEGGI, Martin SAAR (Hg.), Sozialphilosophie und Kritik. Axel Honneth zum 60. Geburtstag, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009, S. 409-430
- WOLF Ursula: Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre (II), in: Otfried HÖFFE (Hg.), Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, Berlin: Akad.-Verl. 2006, S. 83-108
- WOLF Ursula: Zum Problem der Willensschwäche, in: Thomas SPITZLEY (Hg.), Willensschwäche, Paderborn: Mentis 2005, S. 128-138
- YALOM Irvin D.: Und Nietzsche weinte, München: btb 2009

English summary

The doctoral thesis tries to reflect the collaboration of Catholic priests with the Ministry for State Security (= Ministerium für Staatssicherheit; MfS or Stasi) in the former GDR from a theological perspective. This is done in two steps. The first part of the thesis illustrates the historical background which includes an introduction into the history, ideology and working methods of the Stasi. The main goal, however, is to give an overview of the amount and character of the collaboration of Catholic priests. The first part ends with a typology of the different motives and reasons for cooperating with the Stasi.

In the second part, the problem of collaboration is reflected from an ethical perspective. It is not intended to evaluate individual cases, but to elaborate criteria for the evaluation of individual cases. The guiding assumption is that the cooperation with state security either arose from a lack of will, a lack of ability, or a lack of cognition. In other words, the priests were either limited in their moral motivation, their freedom or their cognitive competence. To what extent these limitations were caused by the priests themselves or by the surrounding circumstances, can be regarded as a key question when it comes to evaluating cases of collaboration.

Key words

- state security (Stasi)
- socialism/communism
- Catholic Church
- moral action
- moral identity