

»Religiös unmusikalisch«? – Ostdeutsche Mentalität zwischen Agnostizismus und flottierender Religiosität

EBERHARD TIEFENSEE

»Die DDR war keine zurückgebliebene Bundesrepublik. Will man die Verhältnisse in der DDR verstehen, wird man vielmehr gut beraten sein, sich stets ihre Fremdheit vor Augen zu halten. Nur wenn man sich dieser tiefen Fremdheit bewußt ist, wird es möglich sein, den Weg der Kirchen durch diese Gesellschaft zu begreifen.« Mit diesem Zitat aus dem Vorwort einer umfangreichen Studie des evangelischen Religionssoziologen Detlef Pollack über die Kirche in der DDR¹ sei gleich zu Beginn ein Warnschild aufgestellt: Wir bewegen uns in unübersichtlichem Terrain, in dem weitausgreifende Schritte und Übersichten eigentlich kontraproduktiv sind.

Ein zweites Warnschild sei hinzugefügt: Vor der Enquete-Kommission »Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland« des Deutschen Bundestages über die Situation der Kirchen in der ehemaligen DDR befragt, sprach ein anderer evangelischer Religionssoziologe, Ehrhart Neubert, von einem »Supergau der Kirche«². »Was wir 1990 an Kirche übernommen haben aus der DDR, ist eine weitgehende Zerstörung. Ich lasse mich nicht durch eine Illusion beruhigen. In Berlin gehören nur noch unter ein Prozent der jungen Leute zur Kirche, ich könnte noch vieles andere sagen, denn der Erosionsprozeß ist ja längst weiter. Wir wissen ja, auch zur DDR-Zeit wäre die Kirche organisatorisch zusammengebrochen ohne das Westgeld, und heute wären

1 D. Pollack, Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirche in der DDR, Stuttgart 1994, 11.

2 Der Begriff bezieht sich auf den in der Atomindustrie gängigen Terminus »GAU« = Größter annehmbarer Unfall (dort: Durchbrennen des Reaktors).

wir auch nicht lebensfähig. Das ist ein Supergau der Kirche. Warum nehmen wir das einfach nicht wahr? Aus diesen Trümmern, diesen Schmerzen, die ich empfinde, müssen wir suchen, warum das gewesen ist, und wie wir da raus kommen.«³

Sich nicht durch eine Illusion beruhigen zu lassen, sondern die Situation nüchtern zu betrachten, ist leichter gesagt als getan, weil möglicherweise mit schmerzlichen Einsichten und mit Ratlosigkeit hinsichtlich der Ursachen und Strategien verbunden.

Es mag zunächst verwundern, dass zu Beginn meiner Ausführungen die Statements zweier *evangelischer* Religionssoziologen stehen. Auch wenn sich die Situation nach der »Wende« zu verändern beginnt: Eine empirische Betrachtung der religiösen Situation im ostdeutschen Raum findet bisher nur nebenher statt. Katholischerseits war bis zum Herbst 1989 meines Wissens überhaupt nichts Eigenständiges vorhanden. Das hatte hauptsächlich Kapazitätsgründe: Eine kleine Diasporakirche wie die katholische im Osten Deutschlands hatte nicht das Potential, die nötigen aufwendigen Forschungsprojekte zu betreiben.

Ich vermute für das empirische Defizit allerdings noch zwei weitere Ursachen. Der erste Grund ist strategischer Natur: Sowohl der Staat als auch kirchliche Stellen haben auswertbares Material als »exklusiv gehaltenes Herrschaftswissen«⁴ betrachtet, das erst nach entsprechenden Nützlichkeitsabwägungen und mehr oder minder bewusst korrigiert der Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt wurde. So lagen innerkirchliche Angaben bezüglich der Konfessionalität der DDR-Bevölkerung durchgängig über, staatliche dagegen unter den tatsächlichen. Hatte die staatliche Seite dafür politisch-

³ Materialien der Enquete-Kommission »Aufarbeitung der Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland« (12. Wahlperiode des Bundestages) (hg. v. Deutschen Bundestag), VI (Rolle und Selbstverständnis der Kirchen in den verschiedenen Phasen der SED-Diktatur), Frankfurt/M. 1995, 130.

⁴ D. Pollack, Kirche, 21.

ideologische Gründe, so befürchtete die kirchliche Seite eine Verstärkung der sowieso schon grassierenden Resignation.⁵

Der zweite Grund für das empirische Defizit ist ein geistesgeschichtlicher: Der Erfurter Bischof Hugo Aufderbeck († 1980) hat in einer unter Pseudonym erschienenen Schrift schon Anfang der 60er Jahre die Seelsorger mit einem (leider bisher nicht verifizierbaren) Zitat von Chesterton auf eine genaue Betrachtung ihrer Klientel als Bedingung jeglicher Pastoral eingeschworen: Was muss ich kennen, um Charles Latein beizubringen? Nicht Latein, wie als Antwort zu erwarten wäre, sondern Charles muss ich kennen – so Chesterton und mit ihm Hugo Aufderbeck.⁶ Wer nun eine im weitesten Sinne phänomenologische Betrachtung erwartet, wird enttäuscht. Aufderbeck lässt nämlich eine Auseinandersetzung mit dem Menschenbild und der Gesellschaftstheorie des Marxismus-Leninismus folgen. Diese war allerdings auch notwendig; es gehört zu den hervorragenden Leistungen meiner Ausbildungs- und Wirkungsstätte, der Theologischen Fakultät in Erfurt, dass die fundamentale Kritik der marxistisch-leninistischen Anthropologie auf katholischer Seite im Herbst 1989 keine Hoffnungen auf einen verbesserlichen Sozialismus aufkommen ließ.

Doch Charles, d. h. der ostdeutsche »Otto Normalverbraucher«, blieb weitgehend unsichtbar. Die katholische Kirche in der DDR hat diasporabedingt eine Art Festungsmentalität entwickelt. Die aktiven Christen organisierten und engagierten sich, bedingt durch die gesellschaftlichen Verhältnisse, weitgehend im Raum der Kirche (auf die Frage, inwieweit sie dabei die Alltagswelt einbrachten und nicht eigentlich verließen, ist noch zurückzukommen). Eine wesentliche Änderung trat

5 Vgl. ebd. 377f. Die empirische Abstinenz dürfte kirchlicherseits auch theologisch motiviert sein: Schon David war es ja unter Androhung weiterer Dezimierung verboten worden, sein Volk zu zählen (vgl. 2 Sam 24).

6 Rektor *Ch. Hammerschmidt*, *Die Stunde der Kirche oder Alle Zeiten sind Zeiten des Herrn. Eine Handreichung für die Seelsorge*. Als Manuskript gedruckt, o.O. (Würzburg) o.J. (1960) 147.

erst mit der 89er Revolution ein und war für die Gemeinden nicht ohne Probleme, besonders als viele Aktiven in die Kommunalpolitik auswanderten. Das hatte zur Folge, dass es ein innerkirchliches Pendant zum Arzt oder Lehrer, der qua Beruf mit allen und jedem zusammentrifft, nicht gab - von einigen Sozialdiensten einmal abgesehen. Auch heute müssen Priester gestehen, dass sie nur einen relativ geringen direkten Kontakt zu nichtkirchlichen Kreisen oder Personengruppen haben (ich mache da keine Ausnahme) - manche bemerken dieses Defizit nicht einmal.

Nachdem nun 1989 der Marxismus-Leninismus, mit dem man sich hauptsächlich auseinandergesetzt hatte, sein Ende gefunden hatte, trat hinter dem Pulverdampf der ideologischen Scharmützel der ostdeutsche Normalbürger als das für die Theologie unbekanntes Wesen hervor. Ich bitte deshalb um Nachsicht, wenn sich manches, was hier zur ostdeutschen Mentalität geäußert wird, im Bereich der Vermutung und der eher spekulativen Betrachtung bewegt und etwas holzschnittartig gerät.⁷ Sie gliedert sich in drei Teile: Situation (I.) - Ursachen für die Situation (II.) - Pastorale Konsequenzen (III.).

I. Die Situation

›Sehen - Urteilen - Handeln‹ lautet die traditionelle Trias der Soziallehre. Wie eingangs deutlich wurde, hat das Wahrneh-

⁷ Es ist nicht Ziel der folgenden Ausführungen, völlig Neues zu bieten, also greife ich stellenweise auf andere Veröffentlichungen zurück. Vgl. besonders *E. Tiefensee*, Gesellschaft ohne Religion. Das Erbe von 40 Jahren DDR, in: *Das Evangelium und die anderen Botschaften. Situation und Perspektiven des christlichen Glaubens in Deutschland* (hg. v. E. Jaschinski) (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, 47), Nettetal 1996, 55-86, sowie *ders.*, So religiös wie Bayern katholisch ist. Zur konfessionellen Lage im Osten Deutschlands, in: *Auf der Suche nach dem Menschen von heute. Vorüberlegungen für alternative Seelsorge und Feierformen* (hg. v. K. Schlemmer) (Andechsreihe; 3), St. Ottilien 1999, 50-66.

men seine Schwierigkeiten; zumeist wird rasch geurteilt – unter Hinzuziehung des gesammelten Arsenal des geistesgeschichtlichen und theologischen Wissens – und dann alsbald gehandelt.⁸ Bei Misserfolgen steht dann erneut ein entsprechendes Arsenal von Beschwichtigungsstrategien zur Verfügung. Ich möchte deshalb zunächst versuchen innezuhalten und dazu einladen, die Situation zu betrachten, wobei ich sogleich zugebe, dass es mir nicht gelingen wird, das unvor-
 eingenommen zu tun. Dies soll in drei Schritten geschehen.

	ohne	evang.	kath.
SBZ (ohne Berlin) 1946	5,5 %	81,6 %	12,2 %
DDR 1964	31,9 %	59,4 %	8,1 %
DDR 1990	67 %	26 %	6 %

Abb. 1

1. Die konfessionelle Entwicklung in Ostdeutschland

Abbildung 1 bezieht sich auf die Volkszählungen von 1946 und 1964, bei denen noch nach der konfessionellen Zugehörigkeit gefragt wurde; die Daten von 1990 stammen aus Umfragen.⁹ Die Veränderungen innerhalb von nicht zwei Gene-

8 Vgl. *J. Bochenski, Die Zeitgenössigen Denkmethode*. München 1954 (1993), 22-36 (Die phänomenologische Methode), bes. 24: »Der Mensch ist so geartet, daß er eine fast unüberwindliche Neigung hat, in das, was er sieht, freunde, im Gegenstand selbst nicht gegebene Elemente hineinzusehen. ... (S) sieht ein feiger Mensch die Kraft des Feindes verdoppelt ... , oder ... wir projizieren in den gegebenen Gegenstand unsere Hypothesen, Theorien, Vorstellungen usw.«

9 Vgl. Volks- und Berufszählung vom 29. Oktober 1946 in der sowjetischen Besatzungszone Deutschlands, IV (hg. v. Statistisches Zentralamt. Deutsche Wirtschaftskommission für die sowjetische Besatzungszone), Berlin 1949, 11; Ergebnisse der Volks- und Berufszählung am 31. Dezember 1964 (hg. v. der staatlichen Zentralverwaltung für Statistik [der DDR]), Berlin (Ost) 1967,

rationen sind dramatisch. 1946 deklarierten sich 82 % der Bevölkerung als evangelisch, 12 % als katholisch; 1964 noch 60 % als evangelisch und 8 % als katholisch¹⁰; für 1990 werden aber nur noch 25–30 % als evangelisch und 3–5 % als katholisch angegeben. Die Zahlen zeigen, dass in relativ kurzer Zeit ein Rückgang der Christen von 94 % auf 30 % und etwa eine Verzehnfachung der »Konfessionslosen« zu verzeichnen sind. Eine Umkehr dieser Tendenz ist bis heute nicht in Sicht. Dies als »Supergau von Kirche« zu bezeichnen, ist keine Übertreibung, zumal es sich hier um Durchschnittswerte handelt. In Satellitenstädten sind Christen beider Konfessionen inzwischen Minderheiten, die sich statistisch gesehen im Bereich von Sekten bewegen.

Katholischerseits wird gern auf die aufgrund der Heimatvertriebenen überhöhten Zahlen nach 1945 und die starke Abwanderung nach Westen verwiesen, dementsprechend sei der Einbruch bei weitem nicht so krass wie auf evangelischer Seite.¹¹ Ohne das grundsätzlich zu bezweifeln, fürchte ich, es handelt sich hier um eine der beruhigenden Illusionen, vor denen Neubert warnt. Tatsächlich hat auch die katholische Kirche die dynamische und integrationsbereite Nachkriegsgeneration der 20–40jährigen nebst deren Kinder weitgehend verloren und kämpfte auch nach dem Mauerbau permanent mit Abwanderungstendenzen ins areligiöse Umfeld – sogar

92; Zahlen und Fakten über die Bundesrepublik Deutschland (hg. v. statistischen Bundesamt) (Schriftenreihe; 325), Bonn 1994, 553.

10 Im Unterschied zu den ungewöhnlich hohen Nachkriegszahlen scheinen die 1964er Zahlen realistischer zu sein, aber auch hier sind Zweifel zunächst nicht auszuschließen: *D. Pollack*, Kirche 391, vermutet, dass sie aufgrund einer versteckten Protesthaltung der Befragten zu hoch liegen. Andererseits war inzwischen die West-Grenze geschlossen, mit effektivem Datenschutz war nicht zu rechnen, was wieder auf eine zu niedrige Zahlenangabe hindeutet. Summa summarum dürften sich beide Korrekturkriterien die Waage halten.

11 Vgl. *J. Pilvousek*, Flüchtlinge, Flucht und die Frage des Bleibens. Überlegungen zu einem traditionellen Problem der Katholiken im Osten Deutschlands, in: *Die ganz alltägliche Freiheit. Christsein zwischen Traum und Wirklichkeit* (hg. v. *C.-P. März*) (Erfurter Theologische Studien; 65), Leipzig 1993, 9–23. 13 f.

bei aktiven Gemeindemitgliedern. Nur ein Teil der getauften Kinder nach der Erstkommunion und wiederum nur ein Teil der Jugendlichen nach dem Ende der Schul- und Lehrzeit konnte im Umkreis der Gemeinde gehalten werden; Armeedienst, Wechsel zum Studienort, Heirat und arbeitsbedingter Umzug waren die Einschnitte, welche die Gemeindebindung vieler nicht überstand. Dass in der Regel spätestens die dritte Generation der ehemals Heimatvertriebenen verloren war, galt als allgemein gut bestätigter Richtwert.

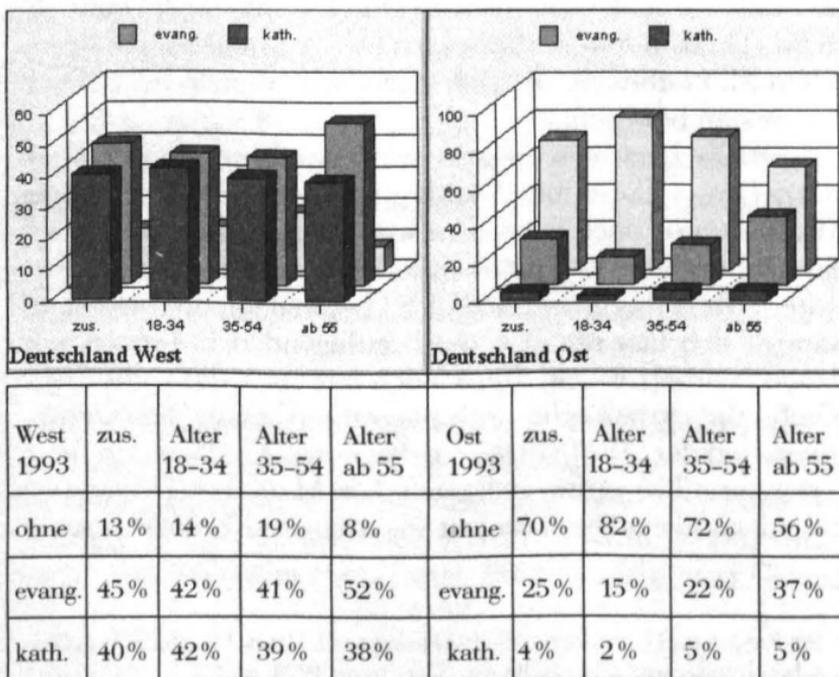


Abb. 2

2. Der West-Ost-Vergleich

Abbildung 2 zeigt die Unterschiede im Vergleich mit Westdeutschland, aufgeschlüsselt nach Altersgruppen¹²: Zwar gibt

¹² Vgl. zwei Allensbach-Umfragen, die eine zitiert nach: R. Köcher, Gottlos: »Rheinischer Merkur« vom 28. September 1990, 26; die andere in: Allens-

es auch im Westen einen Rückgang der konfessionellen Bindung, doch hat er bisher nicht die Größenordnungen der neuen Bundesländer erreicht. Im Westen waren 1993 evangelisch 45 % (Osten 25 %), katholisch 40 % (Osten 4 %) und ohne Religion 13 % (Osten 70 %). Auch bei den jungen Erwachsenen sind die Unterschiede signifikant. In dieser Personengruppe glauben nach eigenen Angaben im Osten nur noch 20 % an Gott, im Westen immerhin noch 59 %, die entgegengesetzte Position nehmen im Osten 69 %, im Westen nur 18 % der Befragten ein.

Entscheidender als der zahlenmäßige Vergleich ist aber zu werten, dass sich die Entkirchlichung im Westen und im Osten unterschiedlich darstellt, was Konsequenzen für die Haltung zur kirchlichen Verkündigung hat. Im folgenden geht es um idealtypische und deshalb notwendigerweise grobe Charakterisierungen, die zum Verständnis der Sachlage beitragen sollen. Die Differenz lässt sich im Blick auf die Kirchenfernen schlagwortartig als Gegenüberstellung von emanzipiertem Religionspluralismus im Westen und areligiösem Milieu im Osten charakterisieren.¹³ Oder anders gesagt: Die Alternative Agnostizismus und flottierende Religiosität im Untertitel dieses Vortrags lässt sich relativ klar auf Ost- und Westdeutsche verteilen.

Die westdeutsche Entkirchlichung versteht sich selbst als Ergebnis einer Emanzipationsbewegung¹⁴: Viele Kirchenfernen dürften ihre Distanzierung im Zusammenhang mit der

bucher Jahrbuch der Demoskopie 1984-1992 (hg. v. E. Noelle-Neumann / R. Köcher) IX, München - New-York - London - Paris 1993, 210.

13 Die folgenden Ausführungen verdanken wertvolle Anregungen *E. Neubert*, »gründlich ausgetrieben«. Eine Studie zum Profil und zur psychosozialen, kulturellen und religiösen Situation von Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland und den Voraussetzungen kirchlicher Arbeit (Mission) (Begegnung; 13), Berlin 1996 (zu beziehen über: Studien- und Begegnungsstätte Berlin, Auguststr. 80, 10117 Berlin).

14 Zum Selbstverständnis der »religiös Nichtorganisierten« in der alten Bundesrepublik vgl. *K.-F. Daiber*, Religiöse Orientierungen und Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland, in: Religion, Kirchen und

Ablösung vom Elternhaus vollzogen haben. Werden Gründe thematisiert, kommt es zumeist zu Hinweisen auf repressive Momente der religiösen Sozialisation; sie haben in Tilman Mosers »Gottesvergiftung«¹⁵ ihren klassischen Ausdruck gefunden. Ein steuerfinanzieller Kassensturz oder eine negative Medienmeldung über lehramtliche Verlautbarungen bildeten dann oft nur noch den letzten Anstoß zur Trennung von der Kirche. Dass die Kirchendistanz nicht zwangsläufig zur Areligiosität führt, zeigt die starke Gruppe derjenigen, die sich weiterhin als an Gott Glaubende oder sogar als Christen deklarieren und die Unterstellung des Gegenteils als Beleidigung empfinden. Zuweilen kommt es zu einer flottierenden Religiosität, die sich auf dem Markt der Religionen bedient, und im Blick auf die eigenen Kinder suchen viele Eltern später wieder den Kontakt zu einer der Kirchen.

Im Osten führte dagegen der Schritt zu einer selbstbestimmten und in gewissem Sinne auch unangepassten Lebensgestaltung nicht unbedingt aus der Kirche hinaus, sondern zuweilen sogar in sie hinein. Resistenz gegen herrschende Lebensoptionen in der Umwelt – in Dörfern und Kleinstädten schwieriger zu praktizieren als in der Anonymität der Großstadt – zeigten deshalb viele Mitglieder der Bürgerbewegungen und jetzt Verwalter öffentlicher Ämter, welche Kirchengemeindeglieder oder zumindest kirchennah sind. Distanz zur Kirche und ihrer Botschaft sind dagegen zumeist kein bewusst vollzogener Akt, sondern Folge der fraglosen Beheimatung in der Umwelt. In diesem Sinne kann von einem Volksatheismus als einer dritten »Konfession« neben den beiden anderen Konfessionen des Katholizismus und Protestantismus gesprochen werden (der Islam unter der nichtdeutschen Bevölkerung käme als vierte Konfession hinzu).¹⁶ Diese Art von Konfessionalität ist dadurch gekenn-

Gesellschaft (hg. v. F. X. Kaufmann / B. Schäfers) (Gegenwartskunde; Sonderheft 5), Opladen 1988, 61-73. 71 f.

15 T. Moser, *Gottesvergiftung*, Frankfurt 1976.

16 Von einer »Konfession« der Kirchen-Nichtmitglieder – übrigens nach den

zeichnet, dass weltanschauliche Fragen überwiegend nicht als Gegenstand existentieller Auseinandersetzung und persönlicher Entscheidung gelten, sondern dass die Antworten sozusagen aus zweiter Hand kommen.

Max Webers Metapher von den »religiös Unmusikalischen« kommt hier zu ihrem Recht, allerdings müsste sie auf weltanschauliche Stellungnahmen überhaupt ausgeweitet werden¹⁷: Für Weber sind religiös Musikalische die Virtuosen, die über einen eigenen Zugang zur Erlebniswelt des Glaubens verfügen; »religiös unmusikalisch« ist dagegen die Masse derjenigen, denen dieser direkte Zugang ermangelt, sie sind sozusagen indirekt religiös z.B. über die Einbindung in ein entsprechendes Milieu, was ein Interesse an fremder, vielleicht sogar ein Bedürfnis nach eigener religiöser Erfahrung nicht ausschließt und zuweilen dazu führt, in Surrogate zu flüchten und – wie Max Weber ironisch bemerkt – die Seele durch »metaphysische Dogmatiken«¹⁸ oder mystifizierende Erlebnisdeutungen aller Art wie eine Art »Hauskapelle« mit Erinnerungsstücken »auszumöblieren«¹⁹. Die Antireligiösen (z. B. Ernst Haeckel) bilden hierbei die unangenehmste Version der Suche nach einem Ersatz. Streng genommen sind allerdings die meisten Ostdeutschen, besonders in den Altersschichten der jetzt über 30-jährigen, wahrscheinlich nicht einmal als religiös unmusikalisch und auch nicht als antireligiös, sondern im Weberschen Sinne als irreligiös zu bezeichnen, d.h. sowohl ohne eigenes religiöses Erleben als auch ohne stärkeres Empfinden für diesen Mangel, weshalb ihnen dieser gesamte Bereich verschlossen bleibt.

Katholiken die zweitgrößte in Europa – sprechen P. M. Zulehner / H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*, Düsseldorf 1993, 234; vgl. auch ebd. 53.

17 Vgl. E. Tiefensee, »Religiös unmusikalisch«. Zu einer Metapher Max Webers, in: *Zeiten des Übergangs* (FS F. C. Friemel), Leipzig 2000 (in Vorbereitung).

18 M. Weber, *Gesamtausgabe* 2/6 (1994) 64.

19 Ebd. 1/17 (1992) 107f.

Eine entscheidende Ursache für dieses von aktiven Christen nur schwer vorstellbare Phänomen dürfte der Verlust der religiösen Sprache sein. Gefühle und Erlebnisse, denen die Worte fehlen, verflachen relativ rasch, werden als nicht kommunizierbar vergessen oder bleiben, weil unbenennbar, sogar unbemerkt. Was Kinder und vielleicht auch Jugendliche noch erleben und nachvollziehen können, geht auf Dauer als nicht vermittelbar verloren und muss nötigenfalls in aufwendigen Therapien wieder ins Bewusstsein gehoben, d. h. »zur Sprache gebracht« werden. Eine eigene Sprache - und sei es die der Bilder und Metaphern - für ihre religiösen Erlebnisse oder sogar Erfahrungen können die wenigsten selbst entwickeln, weshalb hier lebendige Traditionen erforderlich sind, in die eingewiesen werden muss. Ansonsten stirbt irgendwann sogar die Frage nach dem alles umgreifenden Horizont, der im Staunen und in den bohrenden »Warum«-Fragen der Kinder oder im Protest der Jugendlichen noch gegenwärtig war.

Entsprechend dieser »second hand«-Einstellung zu religiösen und weltanschaulichen Fragen reproduzieren ostdeutsche Argumente für die Kirchendistanz zumeist von anderswoher bezogene Klischeevorstellungen, wie die meisten Christen sie wahrscheinlich hinsichtlich des Islam haben, denn Erfahrungen mit Kirche liegen oft Generationen zurück und spielen so gut wie keine Rolle mehr.

Ein wichtiger methodischer Hinweis sei hier nachgetragen: Die in der Soziologie als notwendig angesehene Differenzierung von Kirchlichkeit, Christlichkeit und Religiosität macht in Ostdeutschland wenig Sinn: Alle drei Bereiche decken sich weitgehend; die Variante »Religion ja, Kirche nein« kommt praktisch nicht vor.

Sozioreligiöse Rangordnung der europäischen und nordamerikanischen Länder		
Polen	Italien	Österreich
Irland	Portugal	Spanien
Nord-Irland	Kanada	Slowakei
USA	Island	Ungarn

Litauen	Finnland	Frankreich
Großbritannien	Deutschland-West	Estland
Belgien	Niederlande	ehemalige DDR
Slowenien	Lettland	Schweden
Norwegen	Dänemark	Tschechische Rep.

Abb. 3

3. Der Europa-Vergleich

Abbildung 3 bezieht sich auf die Studie von Zulehner und Denz, »Wie Europa lebt und glaubt«, von 1993. Die dort erstellte sozioreligiöse Skala für 27 Länder Europas und Nordamerikas zeigt Polen auf Platz eins vor Irland, Deutschland-West auf Platz 19 weit hinter ehemaligen sozialistischen Ländern wie Slowakei, Ungarn, Litauen und Slowenien, die ehemalige DDR auf dem drittletzten Platz, gefolgt nur von Schweden und Tschechien.²⁰ Deutschland-Ost ist dabei das einzige Gebiet Europas und wahrscheinlich der Welt, in dem die Unreligiösen eine satte Mehrheit von über 65 % stellen. Im Bereich des ehemaligen sozialistischen Lagers zeigen nur Tschechien, Estland und Lettland ähnliche Phänomene, ansonsten finden sich Parallelen in Nordeuropa, wo aber aufgrund der staatskirchlichen Verfassung fast alle getauft sind und also mindestens anlässlich der Geburt eines Kindes an einer kirchlichen Handlung teilnehmen. Dass ein Teil der Bevölkerung sich keiner Religion zuordnet, ist auch in anderen Teilen Westeuropas der Fall – besonders in den Großstädten bilden sich zunehmend areligiöse »Inseln«. Aber mit durchschnittlich 70 % der Einwohner auf einem Gebiet von über 100 000 km² – Stadt und Land umfassend – steht der Osten Deutschlands wohl weltweit einmalig da. Wenn Westeuropa so etwas wie ein kirchliches Katastrophengebiet bildet (P. L. Ber-

²⁰ Vgl. P. M. Zulehner / H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*, Düsseldorf 1993, 47.

ger)²¹, dann ist Ostdeutschland das Epizentrum, oder – um ein anderes Bild aufzugreifen – es liegt angesichts der von Marx bis Nietzsche schon lange vorausgesagten und von Martin Buber eindringlich diagnostizierten »Gottesfinsternis«²² im Bereich des Kernschattens.

II. Ursachen

Die relative Einmaligkeit des breitflächigen areligiösen Milieus in Ostdeutschland erzwingt die Frage nach den Ursachen. Sie ist angesichts der komplizierten Vorgeschichte dieser Region auch von Spezialisten nicht leicht zu beantworten. In der Diskussion zeichnen sich drei Erklärungsansätze ab, die sich aber gegenseitig eher ergänzen als ausschließen. Ich werde sie kurz referieren, um dann einen vierten anzufügen und ausführlicher zu erläutern.

1. Die wohl am meisten einleuchtende Erklärung sucht die Ursache in der Geschichte nach 1945 und damit im staatlichen und ideologischen Druck während der Zeit der Sowjetischen Besatzungszone bzw. der DDR. Der konstatierte »religiöse Supergau« legt diese Erklärung nahe. Ich nenne das den kurzfristigen Erklärungsversuch.²³ – Ihm seine Berechtigung abzuspochen, wäre absurd, doch greift er zu kurz, sobald sich der Blick auf die anderen sozialistischen Länder richtet, in denen eine oft erheblich restriktivere Religionspolitik – in

21 Zit. nach *M. Tomka / P. M. Zulehner*, Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 1999, 9.

22 *M. Buber*, Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie, o. O. (Zürich) o. J. (1953).

23 Die Unterscheidung der drei Lösungsansätze orientiert sich an *K. Nowak*, Historische Wurzeln der Entkirchlichung in der DDR, in 27. Kongress der Gesellschaft für Soziologie. Gesellschaften im Umbruch. Kongressband II: Sektionen und Arbeitsgruppen (hg. v. H. Sahner / St. Schwendtner), Opladen 1995, 665–669. Nowak spricht ebd. 666 nicht ganz glücklich von Makro-, Meso- und Mikrostruktur.

der Sowjetunion sogar über einen längeren Zeitraum hinweg und in Albanien mit oft tödlichem Ausgang für Dissidenten – nicht annähernd solche Folgen für Kirche und Konfessionalität wie in Ostdeutschland hervorgerufen hat. Die Ursachen müssen also tiefer liegen.

2. Der *langfristige Erklärungsversuch* vermutet die Wurzeln des Problems in der Reformation und bei den anschließenden Religionskriegen in Deutschland. Er geht zuweilen sogar bis zur Zeit der Christianisierung zurück, weisen doch – wahrscheinlich bedingt durch die Zwangsmissionierung – die nördlichen Regionen Deutschlands einen höheren Grad der Entkirchlichung auf als der Süden. Die im Mittelalter grundlegete und seit der Reformation verstärkte spezifisch deutsche Verbindung von Thron und Altar beengte den Spielraum der Kirchen bei politischen und gesellschaftlichen Umbrüchen.²⁴ Katholischerseits betraf das besonders die Zeit der Säkularisation am Anfang des 19. Jahrhunderts. Viele evangelischen Landeskirchen wurden 1806 beim Zusammenbruch des Kaiserreiches gleichsam enthauptet und verloren so an Legitimation – ein Vorgang, der sich 1945 in Ostdeutschland auf Dorfebene wiederholte, als die oft auch kirchlich einflussreiche Gutsherrschaft vertrieben wurde. Das alles müsste eigentlich ein Menetekel darstellen für alle Versuche, Christentum durch staatliche Maßnahmen zu stabilisieren. – Auch dieser Erklärungsversuch ist plausibel angesichts der Beobachtung, dass im sozialistischen Lager die stärksten Einbrüche hinsichtlich der Konfessionalität die nichtkatholischen und nichtorthodoxen Regionen erlebten, und die DDR das einzige fast durchgängig protestantische

24 Zum religionspolitischen Zusammenhang vgl. besonders *D. Martin, A General Theory of Secularization*, Oxford 1978; vgl. dazu kritisch und weiterführend *F. Höllinger, Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften*, Opladen 1996, 117-189 (zu Martin 124f.). Ein langfristiger Ansatz auch bei *K. Gabriel, Entkirchlichung als gesellschaftliche Herausforderung*, Manusk. masch. 1998.

Land im sozialistischen Lager darstellte. Ähnliche Beobachtungen lassen sich machen, wenn man die Industrieregionen im evangelisch geprägten Sachsen mit dem durch polnische Arbeiter geprägten Ruhrgebiet vergleicht.

3. Hier kommt nun als *mittelfristiger Erklärungsansatz* der dramatische Einbruch durch die Moderne seit dem in Deutschland relativ verspäteten Beginn der Industrialisierung Mitte des 19. Jahrhunderts ins Spiel.²⁵ Spätestens seit den Gründerjahren leerten sich – abgesehen von kurzfristigen Erholungspausen – die evangelischen Gottesdienste Mitteldeutschlands, gingen die Tauf- und Konfirmationszahlen zurück und lockerte sich (stärker als im katholischen Raum) die Kirchenbindung. Angesichts des geringeren Gemeindezusammenhalts hatte die atheistische DDR-Propaganda später leichteres Spiel als z.B. im katholischen Eichsfeld oder im obersorbischen Gebiet. Für katholischen Triumphalismus ist da allerdings wenig Anlass: Die Modernisierung mit ihren Dynamisierungs- und Differenzierungstendenzen trifft nun seit Ende der 60er Jahre auch den katholischen Raum, mit einiger Verzögerung wird sie wahrscheinlich auch die volkskirchlichen Residuen in den neuen Bundesländern bzw. in den osteuropäischen Ländern erreichen. Zudem sei nicht vergessen, dass die größere Offenheit der evangelischen Kirchengemeinden für den Zeitgeist die Sammlung des ansonsten kirchenfernen Protestpotentials in der »Wende«-Zeit begünstigte. Die Balance von Offenheit und Profil ist offenbar schwer zu halten.

4. Mit Profilierungsproblemen sind Fragen der Identität angesprochen, welche einen *spezifisch deutschen Erklärungsansatz* für die großflächige Entkirchlichung Ostdeutschlands

²⁵ Vgl. D. Pollack, Kirche 431, und besonders K. Nowak, Staat ohne Kirche? in: Christen, Staat und Gesellschaft in der DDR (hg. v. G. Kaiser / E. Frie), Frankfurt/M. 1996, 23–41, sowie ders., Wurzeln.

provozieren: Ich mache ihn, ohne die bisher erwähnten Erklärungen auszuschließen, an der permanenten deutschen Identitätskrise fest, die von Religionssoziologen gewöhnlich übersehen wird. Sie durchzieht eigentlich schon die Religionskriege des 16. Jahrhunderts und lief durch das 19. Jahrhundert auf den extremen Zusammenbruch von 1945 zu, in abgeschwächter Form wiederholte sich ein solcher nach 1989 im Osten²⁶: Besonders 1945 und 1989 markieren für große Teile der noch heute lebenden Bevölkerung einen »biographischen Crash«. Da Identitäten sich narrativ konstituieren, erzeugte die Unfähigkeit und vielleicht auch Unmöglichkeit der Vergangenheitsbewältigung einen partiellen Selbst-Verlust. Schwache Identitäten mit Mangel an Selbstbewusstsein haben es jedoch schwer, neuen Verhältnissen gegenüber eine eigenständige kritische Haltung zu bewahren und sich dem Milieudruck nicht zu beugen; kennzeichnend ist außerdem die Neigung, das Andere ihrer selbst permanent als Bedrohung zu empfinden. Im Bereich Westdeutschlands deckte die Jugendrevolte von 1968 diesbezügliche Defizite der älteren Generation – bedingt durch das fast nahtlose Anknüpfen an bürgerliche Vorkriegstraditionen ohne Aufarbeitung der Vergangenheit – schonungslos auf und bewirkte neben einer Legitimationskrise einen enormen Pluralisierungsschub, infolgedessen sich auch die Kirchen leerten (was irrigerweise dem Vaticanum II angelastet wurde); für die neuen Bundesländer steht angesichts der erst beginnenden Vergangenheitsbewältigung hinsichtlich der Zeit vor 1945 und vor 1989 ein solcher Generationskonflikt wahrscheinlich noch aus. Wie sich die Jugend besonders in ihren religiösen Optionen in diesem Raum entwickelt, ist eine offene Frage.²⁷

26 Vgl. E. Tiefensee, *Umfassende Identitätskrise. Zur geistigen Situation in Deutschland Ost*, in: Herderkorrespondenz 52 (1998) 184-189; sowie ders., *Identität als Erinnerung*, in: *Zeitenwende - Glaubenswende. Beiträge aus Religion und Gesellschaft* (hg. v. Th. Brose), Leipzig 1998.

27 Vgl. das Monitum von W. Friedrich angesichts der Abwicklung des Leipziger Jugendforschungsinstitutes, in: Zentralinstitut. Man beachte, dass die Areli-

III. Eine Anmerkung

Angesichts des im Thema dieser Tagung stehenden Wortes »Herausforderung« sei hier eine längere, zugegebenermaßen etwas rabulistische Anmerkung angefügt²⁸ - herausfordernde Thesen haben in sprachpragmatischer Hinsicht den Vorteil, dass sie nicht unbedingt richtig sein müssen, solange sie nur ihre provokante Wirkung entfalten.

Auf die angesichts der politischen und konfessionellen Zersplitterung durchgängige Identitätskrise Deutschlands reagierte die geistige Elite in der Regel mit einer Revolution im Kopf. Ziel war eine Einheit wenigstens in abstrakt-rationaler Form als Idee, wenn sie nun einmal konkret-politisch nicht möglich war. Der Bezugspunkt war dabei die Subjektivität; das erstrebte Standardmodell war das umfassende System; der Ausgangspunkt eher rationalistisch als empirisch; die Methode eher deduktiv als induktiv - insgesamt also eine Rückzugsbewegung von der Welt in den Geist, der die sperrige Wirklichkeit umgreifen, strukturieren und vereinheitlichen sollte. Das rationalistische »Cogito ergo sum« des René Descartes entstand wohl nicht zufällig angesichts der Wirren des Dreißigjährigen Krieges im Winterquartier auf deutschem Boden. Die »mathesis universalis« - für Descartes nicht eine, sondern *die* Methode - bildete für Leibniz und Christian Wolff das Programm für ein alles umgreifendes logisches System. Die rationalistische und subjektzentrierte Bewegung wurde in genialer und vertiefter Form vom Systemversuch des Deutschen Idealismus aufgenommen, der - so Hegel - Wirk-

giosität ein wesentliches Moment in der Bestimmung einer ostdeutschen Identität ist!

28 Eine differenzierte Übersicht über die neuzeitliche Geistesentwicklung, die auch die zunächst der wissenschaftlich-technischen Rationalisierung entgegenlaufenden Bewegungen wie z.B. die Rousseausche Kulturkritik und die romantische Ästhetik als ebenso wie jene neuzeitlich-ausschließend einordnet, findet sich - allerdings nicht wie hier speziell auf die deutsche Identitätssuche zugeschnitten - bei *W. Welsch*, *Unsere postmoderne Moderne* (Acta humaniora), Berlin 1997, 65-85.

liches und Vernünftiges zur Deckung bringen und Religion in Philosophie aufheben wollte. »Einheit« war das große Thema Hegels in Jena wie in Berlin. Von Marx und Engels vom Kopf auf die Füße gestellt und materialistisch gewendet, wurde diese Art Universalsystematik als »wissenschaftliche Weltanschauung« propagiert. Das Scheitern der Hegelschen Konzeption tat der Sehnsucht nach dem umfassenden Sieg der Vernunft in der einen Menschheit keinen Abbruch, als Ersatz für die spekulativen Höhenflüge bot sich allerdings nun eine pragmatische und instrumentelle Vernunft an, deren vereinigende und globalisierende Kraft in Wissenschaft, Technik und Wirtschaft die permanent über ihre Identität verunsicherten Deutschen zutiefst beeindruckend musste – ohne Eisenbahn und Zollunion wäre das Deutsche Reich 1871 nicht zustande gekommen. (Rußland folgte übrigens 1917 mit Verspätung einer ähnlichen Strategie.) Die verspäteten Versuche, am imperialistischen Spiel der Kolonialisierung und Weltvereinheitlichung teilzunehmen, führte Deutschland letztlich ins Desaster von 1945. Um die Nachfolge der bisher misslungenen Globalisierungsversuche lagen nach dem verlorenen Krieg in Ostdeutschland auf der einen Seite wirtschaftlich-technische Fortschrittsidee, für die sich Westdeutschland weitgehend entschieden hatte, und auf der anderen Seite marxistisch-leninistische Ideologie, welche die Modernisierung Rußlands kennzeichnete, im ständigen Streit. Dass die wenigsten Ostdeutschen von letzterer überzeugt waren, zeigte sich spätestens im März 1990, als sie nach 57 Jahren erstmals wieder frei wählen konnten.

Die katholische Kirche, die seit Beginn der Neuzeit durch Reformation, Säkularisation, Kirchenkampf und wissenschaftlich-technische Revolution von einer Identitätskrise in die andere geriet, entwickelte eine ähnliche Strategie: Auch hier war Einheit im Sinne von Uniformität und Geschlossenheit das Hauptziel. Der Globalisierungs- und Standardisierungstendenz des ausgehenden 19. Jahrhunderts entsprach sie intern durch eine Zentralisierung der Initiativen in Rom und einer weltweiten Bürokratisierung bis hinunter in die

Pfarrstrukturen (z.B. durch die Entwicklung eines global geltenden Kirchenrechts), extern durch eine Intensivierung der Missionstätigkeit (zumeist verstanden als weltweiten Export des europäischen Christentums), um nur einiges zu nennen. Ihre Antwort auf die säkularen Weltanschauungssysteme mit universalem Geltungsanspruch bestand in der Neuscholastik, welche als eine geschichtslosobjektive philosophisch-theologische Systematik einen ebensolchen Geltungsanspruch für alle und für alle Zeiten erhob. Die stabilisierenden Antworten auf die modernen Herausforderungen erwiesen sich als erstaunlich wirkungsvoll, hatten allerdings ihren Preis, blieben sie doch letztlich ohne detaillierte Rücksichtnahme auf die unabwendbare Pluralisierung der modernen Lebenswelten.

Am Anfang der Systeme steht der Wirklichkeitsverzicht; die Mathematik ist dafür das beste Beispiel. Die Digitalisierung der Welt in Pro und Kontra, Wahr und Falsch entspricht zwar der Tendenz der Vernunft zu eindeutigen Begriffen, stringenten Beweisketten und allgemeingültigen Aussagen, nicht aber der Analogizität der Wirklichkeit und nicht der Unhintergebarkeit der Perspektiven. Aus der allumfassenden Sicht der geschlossenen Systeme – gleich ob wissenschaftlich, dogmatisch oder bürokratisch – erscheint der Außenstehende (es gibt immer ein Außen) als Störung; er gilt letztlich entweder als dumm oder als boshaft. So sahen die Christen die Atheisten, die Marxisten die Christen, die Europäer die Afrikaner etc. Dieses von Prinzipienfestigkeit und Idealvorstellungen dominierte Alles-oder-Nichts-Denken führte letztlich in den Schrecken der Schoah. Seitdem kehren wir die Scherben der Systeme zusammen und können noch nicht sagen, wie es in der neuen Unübersichtlichkeit weitergehen wird. Die »Postmoderne« hat vieles am modernen Denken als vormoderne, neuzeitliche Mythologie entlarvt. Könnte es nicht sein, dass die nachchristliche Gesellschaft in analoger Weise vieles am Christentum als vorchristlich enttarnt, das nun endlich abzustreifen ist?²⁹

29 Nach-Christlichkeit ist vor allem ausgezeichnet durch ein nur noch ästheti-

Das Zweite Vatikanische Konzil – u. a. durch dem Integralismus entgegenwirkende Tendenzen im deutschen Katholizismus vorbereitet – hat besonders in »Gaudium et spes« hieraus erste Konsequenzen gezogen, indem es Brückenschläge zur nichtchristlichen und besonders zur atheistischen und agnostischen Umgebung versucht, um den permanenten Kriegszustand endlich zu unterlaufen. Es gehört zur Tragik der DDR-Kirchengeschichte, dass dieses Konzilsdokument in Ostdeutschland so gut wie nicht rezipiert wurde.³⁰ Vermutlich liegt die Hauptursache darin, dass die ostdeutsche Kirche sich unter dem ideologischen und politischen Druck und angesichts der aus ihrer volkskirchlichen Heimat herausgerissenen Diasporachristen nach dem Krieg keinen anderen Rat wusste, als die letztlich aus dem 19. Jahrhundert stammende Festungsmentalität und die in der Nazizeit erfolgreich erschienene Überwinterungsstrategie fortzusetzen.

Das Fatale dabei war, dass sie dem Totalanspruch auf den Menschen, sein Leben und sein Gewissen seitens des Staates mit seiner nunmehr marxistisch-leninistischen Ideologie erneut einen ähnlichen Totalanspruch entgegensetzte. Der Konflikt um die Jugendweihe machte ihr deutlich, dass sie hier nach der Devise »entweder-oder« in ein Nullsummenspiel geriet³¹, das sie nur mit hohen Verlusten überstehen

ches Verhältnis zum christlichen Traditionsbestand – vgl. *D. A. Seeber*, Nachchristlich ist nicht nichtchristlich: Herderkorrespondenz 36 (1982), 365-367 – was in etwa dem gängigen Post-Moderne-Begriff analog ist. Post-Moderne als sehr schillerndes Phänomen ist aber nach *W. Welch*, Moderne, im Kern eine Modernisierung der Moderne oder m. a. W. eine selbstreferentielle Moderne. Dementsprechend wäre Nach-Christlichkeit ebenso vielschichtig und schwer zu fassen, aber im Kern bleibend kritisch auf Christlichkeit selbst bezogen; Nach-Christlichkeit also letztlich Wandel, nicht Niedergang des Christentums; vgl. *K. Nientiedt*, Kommen die Heiden?: Herderkorrespondenz 46 (1992) 345-347.

30 Vgl. *R. Schumacher*, Kirche und sozialistische Welt. Eine Untersuchung zur Frage der Rezeption von »Gaudium et spes« durch die Pastorsynode der katholischen Kirche in der DDR (Erfurter Theologische Studien; 76), Leipzig 1998.

31 Vgl. *K. Gabriel*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Quae-

konnte: Beide Seiten verlangten von ihrer Klientel die totale Entscheidung ohne Wenn und Aber, was dazu führte, dass die meisten Menschen beiden Ansprüchen gleichermaßen auszuweichen suchten. Vermutlich war aber die Mehrzahl der Ostdeutschen von Anfang an nicht bereit, irgendwelchen Organisationen oder ideologischen Vorgaben mehr, als der Druck es nötig machte, zu huldigen, fühlten sie doch ihre Berufung nicht darin, Märtyrer für eine Sache zu werden, sondern angesichts schwieriger Umstände einfach durchzukommen, während über ihren Köpfen und um ihre Herzen der ideologische Kampf tobte. Spätestens nach dem Mauerbau sahen die meisten ihre Aufgabe darin, sich einzurichten und beruflich weiterzuentwickeln, »Vitamin B = Beziehungen« aufzubauen und zu unterhalten. Sobald sie selbst aus dem Größten der ideologischen Beeinflussung im Kinder-, Jugend- und Studentenalter herausgewachsen waren, mussten sie mit und in den eigenen Kindern alles wieder von vorn durchleben, um auch ihnen ein angemessenes Auskommen und eine Lebensperspektive zu vermitteln. Die meisten wollten einfach leben, ohne sich dabei viel hineinreden zu lassen (egal ob von der Kirche oder von der Partei). Allerdings gelang das Ausweichen gegenüber den Totalansprüchen nur partiell: Wer sich von der Kirche innerlich trennte, geriet fast folgerichtig in die Fänge der anderen Seite; wer sich von dieser trennte, musste nicht selten ein kirchliches Schutzdach suchen.

Den hartnäckig unbedingte Loyalität und volle Identifikation Fordernden entging weitgehend, dass die moderne Gesellschaft in ihren unüberschaubaren Facettierungen und asynchron differenzierten Lebensbereichen mit je eigenen Spielregeln (vielleicht sogar mit je eigenen Anthropologien?) die DDR-Bürger schon lange erreicht hatte: Manch aktiver und guter Christ ging sonntags in die Kirche, mittwochs in

stiones disputatae; 141), Freiburg i.Br. 1992, 18f. Bei einem Nullsummenspiel ergeben die saldierten Ergebnisse aller Spieler Null, was bei zwei Spielern heißt: Ein Spieler kann nur den Betrag gewinnen, den der andere Spieler verliert (your loss, my gain).

den Pionier- oder FDJ-Nachmittag und Donnerstagabend in die Pfarrjugend, am Morgen in die Schule, am Nachmittag in die Arbeitsgemeinschaft, in den Religionsunterricht oder ins Parteilehrjahr und abends per Television in den Westen, hielt Beziehungen zur Westverwandtschaft und zum Handwerker ebenso aufrecht wie zum Pfarrer (was auch für Nichtchristen galt). Das wurde zwar registriert, konnte aber nicht akzeptiert werden – am Ende hatten die Kontrahenten um Herzen und Hirne beiderseits das Nachsehen: Die »strammen« Marxisten in der DDR blieben ebenso eine Minderheit wie die »strengen« Katholiken oder Protestanten.

Der Kirche schlug die Einsicht in die Erfolglosigkeit ihres Ringens schon in der Zeit des Nationalsozialismus tiefe Wunden, die traumatisch die gesamte DDR-Geschichte begleiteten und sich bis heute nicht schließen wollen, wenn sie versucht, die Vergangenheit anders denn als Heldengeschichte aufzuarbeiten. In zeitlich konzentrierter und vertiefter Form wiederholte sich damit die Verletzung, welche Neuzeit und Moderne dem Selbstbewusstsein der Kirche geschlagen hatten; unaufgearbeitet verhindert diese Erfahrung es bis heute, der Welt unvoreingenommen und neugierig im Sehen, gelassen im Urteil und konstruktiv im Handeln gegenüberzutreten. Anders als der Kirche blieb den Marxisten ihre Erfolglosigkeit anfangs noch verborgen. Als die Zeichen in den 70er und 80er Jahren unübersehbar waren, gelang es ihnen nicht, sie zu verstehen, da sie Analyse nur als Kritik an ihrem Wahrheits- und Machtanspruch interpretieren konnten: Statt zu hören und zu sehen, wurde »argumentiert«. Im Herbst 1989 erhielten die Marxisten dafür die Quittung – auch dies ein Menetekel für die Kirche?

IV. Pastorale Konsequenzen

Ostdeutschland ist »Missionsland«. Allerdings trifft christliche Verkündigung erstmalig nicht wie in ihrer gesamten bisherigen Geschichte auf andere Religionen, sondern auf ein stabi-

les areligiöses Milieu. Es erweist sich bisher als hochresistent für Missionsbemühungen aller Art. Das gilt auch für Sekten. Wie die Jugend sich entwickelt, steht wie angedeutet noch dahin. Viele hochgemute westdeutsche Aktivisten der ersten Nachwendjahre sind inzwischen enttäuscht oder haben sich sogar resigniert wieder verabschiedet. Die meisten Kirchenmitglieder stellen sich auf eine Perpetuierung der gegenwärtigen konfessionellen Entwicklung ein und tendieren besonders im Raum der Diaspora mit ihren familienähnlichen Gemeindestrukturen zu einer Beibehaltung der bewährten Festungsmentalität, was jedoch das öffentliche Engagement des Einzelnen nicht ausschließen muss. Insgesamt herrscht mehr oder minder verhüllte Ratlosigkeit.

Ratlosigkeit ist jedoch nicht Resignation, obwohl es zuweilen so erscheinen mag. Wie diese Tagung hinreichend zeigt, ist das Bewusstsein keineswegs erloschen, dass es Auftrag der Christen ist, den Status quo nicht nur eingehend zu betrachten, sondern nötigenfalls auch zu verändern. Die entsprechenden Initiativen - nenne man sie Mission, Evangelisierung oder Neuevangelisierung³² - müssen allerdings beachten: dass sie den Abgrund zwischen der kirchlichen Verkündigung und den nichtchristlichen Adressaten nicht unterschätzen (a); dass sie sich der Abwertung der anderen Seite enthalten (b); dass sie ihre Zielstellung klären, ohne die eigene Schwäche zu kaschieren (c). Ein langer Atem wird erforderlich sein.

1. Der Abgrund zwischen kirchlichen Verkündigern und nichtchristlichen Empfängern wird in der Regel unterschätzt, da beide Seiten nur begrenzte Fähigkeiten haben, sich in die jeweils andere zu versetzen. Der amerikanische Schriftsteller Henri Nouwen hat auf die Bitte eines nichtglaubenden Freundes ein hinreißendes Buch geschrieben: »Du bist der geliebte

32 Vgl. zur Begriffsbestimmung *W. Zauner*, Evangelisierung und Neuevangelisierung: Theologisch-praktische Quartalschrift 138 (1990) 49-56.

Mensch. Religiös leben in einer säkularen Welt³³, allerdings mit dem selbst eingestandenem Ergebnis, dass es zwar viele Christen begeistert habe, jedoch an dem ursprünglichen Adressaten gründlich vorbeigegangen sei. Viele Erfahrungen derjenigen, die konsequent zum Dienst der Evangelisierung in den neuen Bundesländern angetreten sind oder sogar nur eine Erstkommunion- oder Firmgruppe leiten, liegen auf derselben Linie: Ein Lerneffekt, soweit erkennbar, stellt sich oft nur beim Verkündiger selbst ein.

Gerade nach dem Scheitern der marxistisch-leninistischen Weltanschauung sind im Osten Deutschlands ein Sinn-Vakuum und eine Orientierungskrise befürchtet, von manchen missionarischen Initiativen vielleicht sogar erhofft worden. Im großen Ganzen gesehen ist dieser Fall nicht eingetreten. Das ostdeutsche Milieu sucht zwar nun in einer postumen DDR-Identität nach einem Begriff seiner selbst, hat sich jedoch sowohl im Bereich der Wertvorstellungen als auch in Fragen der Lebensorientierung als überraschend beständig und krisenfest erwiesen - und als bleibend areligiös. Dabei hilft zunächst einmal die über Jahrzehnte nicht ohne Hilfe der DDR-Ideologen ausgebildete Feierkultur: Geburt und Geburtstage, Weihnachts- und Osterfeiertage, Schulaufnahme (in Parallele zur Erstkommunion) und Jugendweihe (als Konfirmationsersatz), standesamtliche Hochzeit und nichtkirchliches Begräbnis sind inzwischen bewährte Rituale, die zumeist im Kreis der Familie vollzogen werden, was professionelle Hilfe nicht ausschließt - eine Tendenz, welche ja auch in der volksskirchlichen Sakramentenpastoral unübersehbar ist. Warum diese areligiöse Feierkultur durch eine kirchliche ausgetauscht werden soll, dürfte Ostdeutschen schwer einsichtig zu machen sein.

Auch die von einer existentialistischen Theologie emphatisch beschworenen »Grenzsituationen« bilden keinen Anlass

33 Vgl. *H. Nouwen, Du bist der geliebte Mensch. Religiös leben in einer säkularen Welt*, Freiburg i. Br. 1993.

zu religiöser Ein- und Umkehr. Ostdeutsche sind nach zwei Diktaturen und den damit verbundenen biografischen Abbrüchen in der Regel hinreichend trainiert, die Dinge zu nehmen, wie sie nun einmal sind, d.h. sich zu arrangieren und »durchzuwursteln«³⁴. Eine Antwort auf tiefgreifende Sinnfragen wurde und wird weder im Alltag noch in extremen Lebenslagen erwartet – was, wie bereits ausgeführt, auch die Fragen als solche für viele erübrigt.

Angesichts des massenhaften Auftretens der Spezies »homo areligiosus« wird eine Anthropologie, welche den Menschen als unheilbar religiös definiert, auf eine harte Probe gestellt und versucht sein, durch terminologische Tricks dieser Herausforderung auszuweichen. Während es jedoch im Westen Deutschlands in der Regel einer Beleidigung gleichkommt, jemand als religionslos zu bezeichnen oder ihm nur seine Christlichkeit abzusprechen, wird sich ein durchschnittlicher Ostdeutscher dagegen verwahren, ihm mit Verweis auf damalige Maidemonstrationen oder heutige Besuche in den Einkaufszentren am Sonntag eine Art Religiosität zu unterstellen. Dieser Religiositätsbegriff ohne Existenzannahme hinsichtlich eines oder mehrerer göttlicher Wesen, der sich letztlich am frühen Schleiermacher orientiert, ist ein heuristisches Konstrukt, das vielleicht in religionssoziologischen Seminaren tauglich ist, aber wegen seiner Indifferenz zum Verständnis der ostdeutschen Situation wenig beiträgt. Es gilt,

34 »Arrangieren« und »engagieren« sind übrigens zwei Fremdwörter, die im DDR-Sprachgebrauch bezeichnenderweise immer wieder verwechselt wurden. Vgl. folgendes Zitat aus einem staatlichen Dokument: »Es wird eingeschätzt, dass sich realistisches Herangehen an die Beziehungen Staat-Kirche vollzogen hat und dass sich die Kirchen als Kirchen im Sozialismus einreihen müssen und sich mit dem sozialistischen Staat *engagieren*.« (Materialien 1054) Die umgekehrte Verwechslung findet sich in einem Interview: »Ich hab mich immer so gern *arrangiert* für irgendwelche Sachen, ...« (H.-J. v. Weniński, Mit uns zieht die alte Zeit. Biographie und Lebenswelt junger DDR-Bürger im gesellschaftlichen Umbruch (Biographie und Gesellschaft; 21), Opladen. 1994, 162 (Hervorhebungen E.T.).

eine möglichst strenge Linie zwischen Ersatzreligionen und Religionsersatz zu ziehen. Konsumrausch und der Besuch von Rockkonzerten ist nicht religiös, sondern bestenfalls Religionsersatz – wie ja auch das Hören einer CD zu Hause keinen Konzertabend, sondern dessen Surrogat darstellt. Um Religionsersatz handelt es sich, wenn die Kategorien der Beziehung zu einem transzendenten Anderen, d.h. der Offenbarung und des Gebetes ausfallen. (Der Spezialfall Buddhismus sei hier, weil im Rahmen dieser Überlegungen nicht relevant, ausgeklammert.) Wenn mindestens die Hälfte der Ostdeutschen eigenen Aussagen zufolge weder an höhere Wesen glaubt noch in Notsituationen betet³⁵, dann ist sie areligiös.

2. Es gilt, sich bei der Beurteilung der anderen Seite der Abwertungen zu enthalten, was wegen der durchgängigen Negationen (»areligiös«, »konfessionslos«, »agnostizistisch« etc.) zugegebenermaßen schwierig ist. Besonders sollte die Unterstellung eines Werteverfalls in einer areligiösen Gesellschaft vermieden werden. Die Parteiprogramme der PDS, die »Doktrinen« des »Humanistischen Verbandes« und ähnlicher Organisationen, die u. a. die Ausgestaltung der Jugendweihefeiern bestreiten und mittelbar auch den Ethikunterricht beeinflussen dürften, die Ehevermittlungs-Anzeigen – all das bietet ein anderes Bild. Es handelt sich hierbei zwar um ein inkonsistentes Sammelsurium von Wertvorstellungen, die von der Realisierung oft meilenweit entfernt sind, doch fallen die Ostdeutschen in keinem Punkt signifikant aus dem Rahmen Gesamteuropas heraus, wie europavergleichende Studien deutlich zeigen.³⁶

Es fragt sich, welchen Zweck die empirisch schwer zu haltende Werteverfall-These überhaupt erfüllt. Wahrscheinlich

35 Allensbacher Jahrbuch 213f.

36 Vgl. P. M. Zulehner / H. Denz, Europa, sowie M. Tomka / P. M. Zulehner, Religion.

dient sie vor allem der Aufwertung der eigenen Wichtigkeit und der Vermeidung selbstkritischer Reflexion auf die eigene Invalidität - bekannt als das Splitter-und-Balken-Phänomen. So gesehen unterläuft sie aber alle Bemühungen, die eigenen Sinnorientierungen und Wertvorstellungen zu transferieren: Mit der mehr oder minder subtilen Abwertung einer ganzen Welt (hier der ehemals sozialistischen) und ihrer Leistungen wird auch der in ihr lebende Mensch diffamiert, was auf Dauer zum Abbruch aller notwendigen Kommunikationsbrücken führt (wie der »Ossi-Wessi«-Konflikt hinreichend verdeutlicht). Vielleicht ist ein entscheidendes Moment der neuzeitlichen Entfremdung weiter Bevölkerungsteile Europas von der Kirche und ihrer Verkündigung an dieser Stelle zu verorten.

Dass Atheisten und Christen unterhalb der Schwelle religiöser Werte sich weniger gravierend unterscheiden, als befürchtet (oder sogar erhofft), erfordert eine Neubesinnung auf die Funktion von Religion in der modernen Gesellschaft. Ihre Aufgabe besteht meines Erachtens vor allem darin, den Blick auf eine unverfügbare Dimension von Wirklichkeit offenzuhalten - ganz gleich zunächst, welche positiven oder negativen Konsequenzen für das individuelle, gesellschaftliche und auch kirchliche Leben sich daraus ergeben. Mit anderen Worten: Sie muss den Tunneleffekt der Wahrnehmung verhindern, der in einer sich immer mehr beschleunigenden und Kräfte verzehrenden Modernität fast unvermeidlich ist, und das Unthematisierte und doch Allgegenwärtig-Nahe im Gespräch halten. Sollen christlicher Glaube, Kirche und Theologie die gewünschte gesellschaftliche Funktion (Stabilisierung des Wertbewusstseins, Kontingenzbewältigung etc.) erfüllen, dann dürfen sie genau diese Funktion nicht anzielen; Intention und Effekt sind hier sorgsam zu unterscheiden.

3. Was will und kann Kirche, so wie sie ist, in areligiöser Umwelt? Die oftmals beschworene Neuevangelisierung Europas, also eines ganzen Kontinents, ist eine Vision, aber wohl kaum ein Projekt und hoffentlich keine Illusion, wenn man bedenkt, dass sie nach menschlichem Ermessen außerhalb der derzei-

tigen Kräfte der europäischen Kirchen liegt. Ein solcher Ausgriff auf ganze Kulturen³⁷ ist spätestens seit dem Mittelalter nur noch bei relativ weniger entwickelten und schon angeschlagenen Kandidaten gelungen; beim Judentum, beim Islam und bei den Hochkulturen Asiens hat die Kraft niemals ausgereicht. Ich befürchte, Kirche manövriert sich mit solchen Globalprojekten erneut in eine Position, die am Ende zur Verzweiflung oder aggressiven Ungeduld führt. Vielleicht sollten wir es besser auch hinsichtlich der dritten »Konfession« der Konfessionslosen mit einer Art »Ökumene« versuchen.³⁸

Denn areligiöse Menschen sind nicht gottlos – ein sorgfältig zu vermeidendes Attribut –, fällt doch niemand aus dem universalen Heilswillen Gottes heraus. Aber erst kommt Gott, dann kommt der Missionar.³⁹ Es braucht allerdings diesmal eine besonders geduldige, intensive und unaufgeregte Aufmerksamkeit, um die Spuren des Wirkens Gottes auf der anderen Seite zu finden und ihnen nachzugehen. Das Drama wird sich wahrscheinlich dann nach der bekannten Passage des »Kleinen Prinzen« von Saint-Exupéry entfalten: »Du musst sehr geduldig sein. ... Ich werde dich so verstohlen, so aus dem Augenwinkel anschauen, und du wirst nichts sagen.«⁴⁰

37 »Diese neue Evangelisierung, die sich nicht nur an die einzelnen, sondern an ganze Teile der Bevölkerung in ihren jeweiligen Situationen, Milieus und Kulturen richtet ...« (Christifideles Laici, Nr. 34); oder: »Durch die Inkulturation macht die Kirche das Evangelium in den verschiedenen Kulturen lebendig und führt zugleich die Völker mit ihren Kulturen in die Gemeinschaft mit ihr ein ...« (Redemptoris Missio 52). Vgl. weitere ähnliche Aussagen in verschiedenen päpstlichen Lehrschreiben z. n. *M. Figura*, Neu-Evangelisierung als zentrale Aufgabe der Kirche. Ein Blick auf neuere kirchliche Verlautbarungen und ökumenische Dokumente: Internationale katholische Zeitschrift 21 (1992) 329-339.

38 Vgl. E. Tiefensee, Nach dem »religiösen Supergau« auf dem Weg in eine neue, schwierige »Ökumene«, in: Mehr Himmel wagen – Wieviel Religion brauchen wir? (Hg. v. J. Böser / FS M. Plate), Freiburg i. Br. 1999, 43-47.

39 L. Boff, Gott kommt früher als der Missionar. Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit, Düsseldorf 1991. Vgl. auch Apg 18,10: »Viel Volk nämlich gehört mir in dieser Stadt.«

40 A. de Saint-Exupéry, Der kleine Prinz, Berlin (Ost) 1978, 67.

Ist eine solche Pastoral »aus dem Augenwinkel« möglich? Wahrscheinlich ist zunächst zu entscheiden, ob es in erster Linie um Evangelisierung als Mitgliederwerbung, als Durchsetzung von Prinzipien oder als Vermittlung der Menschenfreundlichkeit Gottes geht, was sich alles nicht ausschließt, aber bei weitem nicht dasselbe ist. »Denn die Menschen werden um so mehr wieder in die Innenbereiche der Kirche hineinkommen, je mehr sie spüren, wie Christen und Kirchen absichtslos (in Hinsicht auf die eigenen Institutionen, aus denen sie herkommen) mit ihnen umgehen, ihr Bestes wollen, auch und gerade dann, wenn sie sich nicht integrieren.«⁴¹ Kirche darf also nicht der Versuchung nachgeben, im entscheidenden Moment »Rückzug und Eigensicherung« zu befehlen, sondern muss bereit sein, sich im Sinne der jesuanischen Proexistenz um der Menschen willen nötigenfalls selbst zu riskieren. Das scheint die sich erst allmählich anbahnende Erkenntnis aus den Erfahrungen der nationalsozialistischen und kommunistischen Diktaturen zu sein, die sich in einem Statement des damals neu ernannten Bischofs (jetzt Kardinals) Georg Sterzinsky wenige Monate nach dem Herbst 1989 andeutet: »Sie [die katholische Kirche] hat sich selber sehr geschützt, wenn auch begrenzt auf die zwei Bereiche, Kult und Katechese. ... Wir werden noch viel überlegen müssen, worin eigentlich unser Versagen auf katholischer Seite bestanden hat. Die Erkenntnis ist noch nicht gereift. Das Bekenntnis ist noch nicht ausgesprochen. ... Wir haben ... bedauerlicherweise uns sehr zurückgehalten und viel zu wenig an den Vorbereitungen des Neuaufbruchs beteiligt.«⁴²

41 O. Fuchs, Was ist Neuevangelisierung? Stimmen der Zeit 210 (1992) 465-472, 470.

42 IBM-Pressstelle der Berliner Bischofskonferenz Nr. 4/1990. Der erste Satz z. n. H.-J. Durstewitz, Die Rolle der Kirchen vor, während und nach dem Umbruch in der ehemaligen DDR, in: Zur Freiheit berufen. Die Kirche in der DDR als Schutzraum der Opposition 1981-1989 (hg. v. J. Israel), Berlin 1991, 37-45 - diese Passage fehlt in der Presseveröffentlichung. Sterzinsky hat diese Äußerung verschiedentlich wiederholt: anlässlich seines 60. Ge-

Um diese Herausforderung - zugegebenermaßen sehr metaphorisch - zuzuspitzen: Die ostdeutsche Situation fordert von der Pastoral eine Risikobereitschaft, wie sie dem Vater im bekannten Gleichnis eigen ist, der aufspringt, um dem verlorenen Sohn entgegen zu laufen. Der ältere Sohn hätte ihm wohl geraten, lieber sitzen zu bleiben, um nicht die Moral der Knechte zu gefährden. D.h. dass nötigenfalls Kirche samt Moral- und Denkprinzipien über Bord gehen (nicht diese über Bord werfen!) muss, um zu retten, was zu retten ist. Wem der Preis zu hoch erscheint, sei auf Paulus verwiesen, der mit aller Feierlichkeit betont, dass er lieber »selber verflucht und von Christus getrennt sein will« um seiner Brüder willen, die der Abstammung nach mit ihm verbunden sind (Röm 9,1-3). Von dieser Art Hingabe, die sogar das eigene Seelenheil in die Waagschale wirft, sind wir wohl alle noch meilenweit entfernt.

burtstages, vgl. eine Mitteilung in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« vom 9. Februar 1996, S. 6, ebenso wie in einem Wenderückblick 10 Jahre danach, vgl. »Tag des Herrn« vom 21. November 1999, S. 11.