

So areligiös wie Bayern katholisch ist Zur konfessionellen Lage im Osten Deutschlands

Eberhard Tiefensee

Ein Gedankenexperiment möge den provozierenden Titel erläutern: Muslime kommen in ein bayerisches Dorf, um dort den Islam zu verbreiten. Wie werden die Einheimischen reagieren? Im Normalfall wohl durch freundlich-bestimmte Ablehnung, die den Missionsbemühungen aber nicht inhaltliche Argumente entgegenstellt, sondern sie mit dem Zusatz "Wir sind hier schon immer katholisch!" wie in eine Gummiwand laufen läßt. Kämen besagte Muslime in ein Dorf in Brandenburg¹, träfe die Aktion wahrscheinlich auf ähnliche Reaktionen, nur die Erklärung wäre eine andere: "Wir sind hier schon immer ..." und hier stocke ich, denn was würde folgen: "... Atheisten"? "... ohne Religion"? Die neue Konfession hat keinen Namen. "Atheisten" konnotiert eine in diesem starken Sinne hier nicht gegebene dogmatische Position bezüglich der Gottesfrage, eher wären Assoziationen von "Atheismus" in Richtung auf "Katholizismus" und "Protestantismus", also auf Milieus des 19. Jahrhunderts akzeptabel. "Areligiöse", "Konfessionslose" oder "religiös Nichtorganisierte" sind wie "Atheisten" negative Bezeichnungen und sagen wenig zur Position. Das namenlose Phänomen ist jedoch inzwischen ebenso eine Konfession wie die katholische und die protestantische, die bisher die deutsche Karte mehr oder minder exakt einfärben. Dabei sei "Konfession" hier als soziokulturelle Größe verstanden, also weniger im Sinne einer existentiellen und vielleicht sogar reflektierten Glaubensentscheidung (*fides qua*) im Bezug auf bestimmte Glaubensaussagen (*fides quae*), sondern im Sinne des "*cuius regio, eius religio*", wie es sich

¹ Die Beispiele wurden bewußt gewählt. Bayern ist mit 65,2 % Katholiken das am meisten katholische, Brandenburg (70,3 % ohne Religionsgemeinschaft) nach Ost-Berlin (80,6 %) das am meisten entkonfessionalisierte Bundesland. Vgl. die Ergebnisse von ALLBUS (Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften) 1992 in: K.-F. Daiber, Religion in Kirche und Gesellschaft. Theologische und soziologische Studien zur Präsenz von Religion in der gegenwärtigen Kultur, Stuttgart-Berlin-Köln 1997, 85.

nach dem Dreißigjährigen Krieg in Deutschland etabliert hat². Das schließt die Behauptung ein, daß trotz aller familien-, regions- und inzwischen kontinentübergreifenden Mobilität der Moderne nach wie vor die jeweilige "konfessionelle" Herkunft für einen großen Teil der Deutschen lebensweltlich, d.h. in Hinsicht auf die alltäglichen Selbstverständlichkeiten, leitend ist (und sei es in Form der Negation dieser Herkunft)³.

So gesehen teilt sich die deutsche Bevölkerung spätestens seit der Wiedervereinigung in eine mehr als die bekannte katholische und protestantische Konfession. (Hinzu kommt inzwischen bezieht man Bewohner ohne deutsche Staatsbürgerschaft ein auch noch der Islam.) Von derjenigen "religio", die den Osten Deutschlands maßgeblich prägt, ist nun zu sprechen. Ich werde (I.) die Situation zu charakterisieren suchen, (II.) nach ihren Ursachen fragen und (III.) Hinweise auf den Umgang mit dieser Situation geben.

I. Die Situation

1. Gefragt, wie er die Lage besonders der evangelischen Kirche in Ostdeutschland nach der Wende charakterisieren würde, sprach der Bürgerrechtler und Religionssoziologe Ehrhart Neubert von einem "Supergau der Kirche"⁴. Seit Ende des Zweiten Weltkriegs geben Volkszählungen über diese Entwicklung Aufschluß. 1946 wurde in der Sowjetischen Besatzungszone, 1950 sowie 1964 letztmalig in der DDR nach der konfessionellen Zugehörigkeit gefragt. Für die Zeit nach der Wende von 1989 sind wir auf Umfragen angewiesen, deren Ergebnisse aber nur unwesentlich differieren. 1946 deklarierten sich 82% der Bevölkerung als evangelisch, 12% als katholisch; 1950 80,5 % als evangelisch und 11 % als katholisch; 1964 (trotz geschlossener West-Grenze und mangelndem Datenschutzes) noch 60% als evangelisch und 8% als katholisch; für 1990 werden aber nur noch 25-30% als evangelisch und 3-5% als katholisch angegeben⁵. Zwar dürften die Zahlen von 1946

² Vgl. H. Schilling, *Reformation und Konfessionalisierung in Deutschland und die neuere deutsche Geschichte*, in: *Religion, Kirchen und Gesellschaft* (hrsg. v. F. X. Kaufmann und B. Schäfers) (Gegenwartskunde Sonderheft 5), Opladen 1988, 11-29.

³ Vgl. K.-F. Daiber 1997 (s. Anm. 1), 84ff.

⁴ *Materialien der Enquete-Kommission "Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland"* (12. Wahlperiode des Bundestages) (hrsg. v. Deutschen Bundestag), Bd. 6, Frankfurt/M. 1995, 130.

⁵ Vgl. *Volks- und Berufszählung vom 29. Oktober 1946 in der sowjetischen Besatzungszone Deutschlands, IV* (hrsg. v. Statistischen Zentralamt. Deutsche Wirtschaftskommission für die sowjetische Besatzungszone), Berlin 1949; D. Pollack, *Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR*, Stuttgart Berlin

“eigentlich” zu hoch liegen: Der Nationalsozialismus hat Wiedereintritte besonders in die evangelische Kirche forciert (viele wollten auch nicht als atheistische Sozialisten verdächtigt werden). Die Katholikenzahlen verdanken sich den Heimatvertriebenen, die dann zu großen Teilen Richtung Westen weiterzogen. Auch wird die unsichere Nachkriegssituation zu einer verstärkten Suche nach konfessioneller Beheimatung geführt haben. Trotzdem sind die Zahlen, weil sie aus Selbstcharakterisierungen der Befragten stammen, ernst zu nehmen. Sie zeigen überdeutlich, daß in nicht ganz zwei Generationen ein Rückgang der Christen von 94% auf 30% und eine Zunahme der “Konfessionslosen” von 6 auf 70% zu verzeichnen sind. Eine Umkehr dieser Tendenz ist bis heute nicht in Sicht.

2. 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, vom böhmischen Teil Tschechiens vielleicht abgesehen. (Über Estland und Lettland liegen mir keine Zahlen vor.) Wie sich nötigenfalls zeigen ließe, sind unter den ehemaligen sozialistischen Staaten weder die der vormaligen Sowjetunion⁶ noch Albanien⁷ und auch nicht Nordvietnam so weitflächig vom Schwinden jeglicher religiöser Selbst-Zuordnung der Bevölkerung betroffen von den sozialistischen Staaten Mittel- und Südosteuropas mit vorwiegend katholischer und orthodoxer Bevölkerung ganz zu schweigen.

3. Krasse Unterschiede offenbart auch der Vergleich mit Westdeutschland: Die Angaben bezüglich der drei “Bekenntnisse” im Westen lauten für 1993: evangelisch 45% (Osten 25%), katholisch 40% (Osten 4%), ohne Religion 13% (Osten 70%). Bei den jungen Erwachsenen glauben nach eigenen

Köln 1994, 373 (für 1950); Ergebnisse der Volks- und Berufszählung am 31. Dezember 1964 (hrsg. v. der staatlichen Zentralverwaltung für Statistik [der DDR], Berlin (Ost) 1967; zum übrigen im Text verwendeten Zahlenmaterial vgl. 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* (hrsg. v. Eckhard Jaschinski) (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, 47), Nettetal 1996, 55-86.

⁶ In Rußland glauben nur 19,2% dezidiert nicht an Gott, in Ostdeutschland 48,8 %; das andere Extrem (zweifelloser Glauben an die Existenz Gottes) liegt in Rußland bei 12,4%, in Ostdeutschland nur bei 9,2%; vgl. eine weltweite Umfrage von 1991 in: Daiber 1997 (s. Anm. 1) 92.

⁷ Laut Tag des Herrn. Katholisches Wochenblatt vom 2. März 1997, Nr. 9, S. 4, sind in Albanien 70% bekennende Muslime, 19% bekennende orthodoxe und 12% bekennende katholische Christen.

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. Ohne religiöse Beziehung im Elternhaus sind im Osten 49%, im Westen 29% aufgewachsen⁸.

Entscheidender als der zahlenmäßige Vergleich ist aber zu werten, daß sich die Abkehr von den beiden Großkirchen im Westen und im Osten unterschiedlich darstellt. 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 atheistischem Milieu im Osten charakterisieren⁹. Was die Gemeindemitglieder betrifft, lautet die Differenz Volkskirche im Westen Diaspora-Christentum im Osten.

Die westdeutsche Entkirchlichung versteht sich selbst als Ergebnis einer Emanzipationsbewegung¹⁰. Viele Kirchenfernen dürften ihre Distanzierung im Zusammenhang mit der 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"¹¹ 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. Zuweilen kommt es zu einer konfessionell gleitenden 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 bietet sich ein anderes Bild. Der Schritt zu einer selbstbestimmten und in gewissem Sinne auch unangepaßten Lebensgestaltung führte

⁸ Vgl. E. Tiefensee 1996 (s. Anm. 5).

⁹ 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) (Begegnungen 13), Berlin 1996 (zu beziehen über: Studien- und Begegnungsstätte Berlin, Augustusstr. 80, 10117 Berlin).

¹⁰ Zum Selbstverständnis der "religiös Nichtorganisierten" in der alten Bundesrepublik vgl. K.-F. Daiber, Religiöse Orientierungen und Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland, in: Religion 1988 (s. Anm. 2), 61-73. 71f.

¹¹ T. Moser, Gottesvergiftung, Frankfurt 1976.

nicht unbedingt aus der Kirche heraus, 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. Weltanschauliche Fragen gelten in Ostdeutschland überwiegend nicht als Gegenstand existentieller Auseinandersetzung und persönlicher Entscheidung. Argumente für die Kirchendistanz reproduzieren deshalb zumeist von anderswoher bezogene Klischeevorstellungen, denn Erfahrungen mit Kirche liegen oft Generationen zurück und spielen so gut wie keine Rolle mehr. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß sich natürlich auch im Osten ein volkscirchliches Milieu im Miniformat gehalten oder neu herausgebildet hat, in dem die konfessionelle Bindung innerhalb der Familie weitergegeben wurde, und daß natürlich auch inzwischen im Westen Deutschlands sich atheistische Milieus konsolidieren, in denen schon die dritte Generation keine religiöse Bindung mehr kennt. Auch die gefällige Differenzierung "westliche Volkskirche östliche Freiwilligenkirche" ist von daher cum grano salis aufzufassen.

4. Die um es zu wiederholen überscharfe Ost-West-Gegenüberstellung macht vielleicht einige Phänomene verständlich, mit denen sich jede kirchliche Initiative im Osten Deutschlands konfrontiert sieht. Daß fundamentales Wissen über die Geschichte des Christentums und seine tragenden Inhalte fehlt, ist zunächst einmal von hoher kulturpolitischer Relevanz. Jede Art des Umgangs mit Kunst und Kultur und die individuelle und insbesondere die kollektive Identitätsfindung sind an die Fähigkeit gebunden, die eigene Geschichte erzählbar zu halten, um so sein "Selbst" zu profilieren, was in Europa notwendig einen Rekurs auf christliche Wurzeln erfordert. Das Fehlen der diesbezüglichen Basiskenntnisse in Ostdeutschland behindert eine erfolgreiche Teilnahme an den entsprechenden gesellschaftlichen Auseinandersetzungen.

Fraglich ist, ob das auch Auswirkungen auf die Werteordnung und die Orientierung besonders in existentiell bedeutsamen Lebenssituationen wie Geburt, Krankheit und Tod hat. Gerade nach dem Scheitern der marxistisch-leninistischen Weltanschauung sind im Osten Deutschlands ein Sinn-Vakuum und eine Orientierungskrise befürchtet, von manchen missionarischen Initia-

tiven 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 Geburtstag, 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 kirchlichen Sakramentenpastoral unübersehbar ist. Warum diese areligiöse Feierkultur durch eine kirchliche ausgetauscht werden soll, dürfte Ostdeutschen schwer einsichtig zu machen sein.

Auch von einem bemerkenswerten Werteverfall kann im Osten Deutschlands nicht die Rede sein, im Gegenteil: Das Ideal einer funktionierenden Familie und nachbarschaftlicher Solidarität sowie die sogenannten bürgerlichen Sekundärtugenden wie Fleiß, Ordnung und Disziplin stehen weiterhin hoch im Kurs und haben mit Erfolg verhindert, daß die DDR in der Zeit der Wende ins Chaos stürzte. Heute sind zwischen ost- und westdeutschen Jugendlichen bezüglich der Wertvorstellungen kaum noch Unterschiede bemerkbar. Auch die von einer existentialistischen Theologie emphatisch beschworenen "Grenzsituationen" bilden keinen Anlaß zu religiöser Ein- und Umkehr. Ostdeutsche sind nach zwei Diktaturen und den damit verbundenen biographischen Abbrüchen in der Regel hinreichend trainiert, die Dinge zu nehmen, wie sie nun einmal sind, d.h. sich zu arrangieren und "durchzuwursteln"¹². Eine Antwort auf tiefgreifende Sinnfragen wurde und wird weder im Alltag noch in extremen Lebenslagen erwartet was auch die Fragen als solche für viele erübrigt.

¹² "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 1995 [s. Anm. 4], 1054) Die umgekehrte Verwechslung findet sich in einem Interview: "Ich hab mich immer so gern *arrangiert* für irgendwelche Sachen, ..." (H.-J. v. Wensierski, 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.).

Damit hängt zusammen, daß die meisten um 'ein Wort Max Webers aufzugreifen "religiös unmusikalisch" sind. Ursache dieses Phänomens ist m.E. der Verlust der religiösen Sprache. Unsere Erlebnisse sind nämlich im weitesten Sinne an Sprache gebunden, um sie auf einem für uns selbst reproduzierbaren und für andere kommunizierbaren Niveau zu halten¹³. (Deshalb werden Tagebücher geschrieben und Foto- und Videosammlungen über Reisen und Familienfeste angelegt.) Gefühle und Ereignisse, denen die Worte fehlen, verflachen dagegen relativ schnell, werden vergessen oder bleiben, weil unbenennbar, 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. Ermangeln also Kontingenz- und Transzendenzerlebnisse der Sprache (und sei es der Sprache der Bilder, Metaphern und Erzählungen), gerät dieser gesamte Bereich aus dem Blick. Irgendwann stirbt sogar die Frage nach dem alles umgreifenden Horizont, der in den bohrenden "Warum"-Fragen und im Staunen der Kinder oder im Protest der Jugendlichen noch gegenwärtig war. Der Ruf "Wahnsinn" der Nacht der Maueröffnung am 9. November 1989 erscheint mir in diesem Zusammenhang als ein kurzer hilfloser Versuch, etwas zu artikulieren und festzuhalten, für das inzwischen die Sprache fehlt. Denn eine eigene Sprache für ihre religiösen Erlebnisse oder sogar Erfahrungen können die wenigsten selbst entwickeln, weshalb hier lebendige Traditionen erforderlich sind, in die eingewiesen werden muß. Aus christlicher Perspektive erscheint das umso notwendiger, als sich die Wirklichkeit Gottes in Schöpfung und Geschichte und insbesondere im fleischgewordenen Wort Jesus Christus in so spezifischer Weise selbst mitgeteilt hat, daß für die Konfrontation mit dieser Wirklichkeit eine Relecture der christlichen Botschaft unverzichtbar ist was deren Kenntnis voraussetzt.

II. Ursachen

Die relative Einmaligkeit des breitflächigen areligiösen Milieus in Ostdeutschland erzwingt die Frage nach den Ursachen. Beobachter von außen, z.B. aus den alten Bundesländern, interessiert die Frage auch im Blick auf die eigene Zukunft: Nimmt der östliche Teil Deutschlands hier eine Sonderstellung ein, oder spielt er die Rolle eines europäischen Vorreiters? Wahr-

¹³ Vgl. E. Tiefensee, *Diessets und Jenseits der Sprache. Eine Kritik der Sprachkritik: Theologie der Gegenwart* 42 (1999), Heft 2 (in Vorbereitung).

scheinlich stimmt beides. Die Ursachenfrage ist kirchengeschichtlicher und religionssoziologischer Natur und 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. Die Konsequenzen für Gesamtdeutschland oder für Europa wären eigens zu diskutieren.

1. Die wohl am meisten einleuchtende Erklärung sucht die Hauptursache bei der Geschichte nach 1945 und damit im staatlichen und ideologischen Druck während der Zeit der Sowjetischen Besatzungszone bzw. der DDR. Der "religiöse Supergau" legt diese Erklärung nahe. Ich nenne das den kurzfristigen Lösungsansatz¹⁴. Wäre er zutreffend, hätte der Rest der Welt nichts Ähnliches zu befürchten, da sich diese Art von repressiver Religionspolitik auf der Basis einer sich als "wissenschaftlich" deklarierenden atheistischen Weltanschauung kaum wiederholen dürfte. Mit dem Untergang des Marxismus-Leninismus hat sich zumindest in Europa das 19. Jahrhundert samt seiner über sich unaufgeklärten Aufklärung und seiner naiven Fortschrittsgläubigkeit wohl endgültig verabschiedet. Bei aller Berechtigung greift dieser Ansatz jedoch zu kurz: Das zeigt der Blick auf die anderen sozialistischen Länder, in denen eine oft erheblich restriktivere Religionspolitik in der Sowjetunion sogar über einen längeren Zeitraum hinweg nicht annähernd solche Folgen für Kirche und Religion hervorgerufen hat. Die Ursachen müssen also tiefer liegen.

2. Der langfristige Erklärungsansatz sucht die Wurzeln des Problems in der Reformation und bei den anschließenden Religionskriegen in Deutschland. Er geht zuweilen sogar bis zur Christianisierung Europas zurück, weisen doch bedingt durch die Zwangsmissionierung die Regionen Deutschlands nördlich des ehemaligen römischen Limes (der auch in etwa die Grenzen der Gegenreformation bezeichnet) einen höheren Grad der Entkirchlichung auf als der Süden. Die im Mittelalter grundgelegte und seit der Reformation verstärkte spezifisch deutsche Verbindung von Thron und Altar beengte den

¹⁴ Die Unterscheidung der drei Lösungsansätze orientiert sich an K. Nowak, Historische Wurzeln der Entkirchlichung in der DDR, in: 27. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Gesellschaften im Umbruch. Kongreßband II: Sektionen und Arbeitsgruppen (hrsg. v. H. Sahner und St. Schwendtner), Opladen 1995, 665-669. Nowak spricht ebd. 666 nicht ganz glücklich von Makro-, Meso- und Mikrostruktur. Zu den Verfechtern des kurzfristigen Lösungsansatzes gehört E. Neubert (s. Anm. 9); zu weiteren Vertretern vgl. D. Pollack 1994 (s. Anm. 5), 373f., der sich der These weitgehend anschließt, aber für die 70er und 80er Jahre zunehmend auch in der DDR wirksame gesamteuropäische Modernisierungs- und Säkularisierungsprozesse verantwortlich macht; vgl. ebd. 425-436.

Spielraum der Kirchen bei politischen und gesellschaftlichen Umbrüchen¹⁵. Katholischerseits betraf das besonders die Zeit der Säkularisation am Anfang des 19. Jahrhunderts. Viele evangelischen Landeskirchen wurden 1918 beim Zusammenbruch des Kaiserreiches gleichsam enthauptet und verloren so an Legitimation ein Vorgang, der sich 1945 auf Dorfebene wiederholte, als die oft auch kirchlich einflußreiche Gutsherrschaft vertrieben wurde. Diese langfristige Erklärung bietet eine wichtige Hilfe zum Verständnis der speziell ostdeutschen Probleme, da die DDR das einzige fast durchgängig protestantische Land im sozialistischen Lager gewesen ist und schon von daher eine eigenartige Position einnimmt. Auf die Veränderungen in den evangelischen Kirchgemeinden und deren spezifische Voraussetzungen muß deshalb besonders geachtet werden.

3. Hier kommt nun als mittelfristiger Erklärungsansatz der dramatische Einbruch durch die Moderne seit Beginn der Industrialisierung Mitte des 19. Jahrhunderts ins Spiel, die besonders den nord- und mitteldeutschen Raum betraf¹⁶. Spätestens seit den Gründerjahren leerten sich abgesehen von kurzfristigen Erholungspausen die evangelischen Gottesdienste, 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 hier leichteres Spiel als z.B. im katholischen Eichsfeld oder im obersorbischen Gebiet. Andererseits begünstigte die größere Offenheit der evangelischen Kirchgemeinden die Sammlung des ansonsten kirchenfernen Protestpotentials in der Wendezeit; die Balance von Offenheit und Profil ist also schwer zu halten. Wahrscheinlich (denn monokausale Erklärungen greifen immer zu kurz) liegt demzufolge die eigentliche Wurzel der konfessionellen Veränderung in Ostdeutschland in der ersten Jahrhunderthälfte und so muß man ohne antiökumenisches Resentiment sagen in der protestantischen Form der Kirchlichkeit¹⁷.

¹⁵ Vgl. zum religionspolitischen Zusammenhang besonders D. Martin, *A General Theory of Secularisation*, 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 vgl. 124f.). Ein langfristiger Ansatz auch bei L. Gabriel, *Entkirchlichung als gesellschaftliche Herausforderung*, Manusk. masch. 1998.

¹⁶ Vgl. D. Pollack 1994 (s. Anm. 5) 434; und besonders K. Nowak, *Staat ohne Kirche?, in: Christen, Staat und Gesellschaft in der DDR* (hrsg. v. G. Kaiser und E. Frie), Frankfurt/M. New York 1996, 23-41, sowie ders. 1995 (s. Anm. 14).

¹⁷ Vgl. L. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Quaestiones disputatae, 141)*, Freiburg/Br.-Basel-Wien 1992, 93-119; K.-F. Daiber, *Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland*, Marburg 1995, 124ff.; D. Pollack, *Zur Lage der evangelischen Kirchen in Ostdeutschland*, Manusk. masch. 1998. Pollacks Verweis

4. Hinzu kommt aber von Religionssoziologen oft mißachtet die deutsche Identitätskrise nach 1945, die sich in abgeschwächter Form im Osten nach 1989 wiederholte.¹⁸ Beide Wenden wurden in weiten Bevölkerungsteilen als "biographischer Crash" erlebt. Die Unfähigkeit und vielleicht auch Unmöglichkeit der Vergangenheitsbewältigung erzeugt nun einen partiellen Verlust des "Selbst". Folglich mangelt es an Selbstbewußtsein, neuen Verhältnissen gegenüber eine eigenständige kritische Haltung zu bewahren und sich dem Milieudruck nicht zu beugen. (Im Westen Deutschland führte das zur Revolte gegen diesen Milieudruck von 1968.) Den Kirchen ist es nach 1989 nicht gelungen (konnte es vielleicht auch nicht), sich zum Anwalt ostdeutscher Identität zu machen und so ihre Vertrauensstellung aus der Wendezeit zu bewahren. Im fast zwangsläufig aufgebrochenen "Ossi"- "Wessi"-Konflikt gelten sie vorwiegend als westdeutsche Filialen, deren caritative (Suppenküchen, Beratungen, Krankenhäuser, Heime) und pädagogische Leistungen (Schulen, Kindergärten, Jugendarbeit etc.) zwar gern in Anspruch genommen werden, denen aber sonst mit Vorsicht oder sogar Mißtrauen begegnet wird, zumal seit unvordenklichen Zeiten Weltanschauungsfragen immer gekoppelt an Machtfragen erlebt wurden. Die Auseinandersetzungen um den Religionsunterricht in den Schulen machen das deutlich.¹⁹

III. Wege in die Zukunft

Die beschriebene relative Stabilität der areligiösen 'Konfession' und der weitgehende Ausfall des spirituellen Erfahrungsbereichs machen Ostdeutschland hochresistent für Missionsbewegungen aller Art. Das gilt auch für Sekten. Erstmalig treffen christliche Evangelisierungsbemühungen nicht wie in ihrer gesamten bisherigen Geschichte auf andere Religionen, sondern auf ein areligiöses Milieu. Auf kirchlicher Seite herrscht deshalb mehr oder minder verhüllte Ratlosigkeit. Viele hochgemute westdeutsche Aktivisten der

auf einen ähnlichen Mitgliederschwund bei den Katholiken nach 1945 kann nicht überzeugen: Ein großer Teil der "Verluste" ist durch die Differenz von enormer Zuwanderung nach 1945 und baldiger Westwanderung der Heimatvertriebenen bedingt; 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 (hrsg. v. C.-P. März) (Erfurter Theologische Studien, 65), Leipzig 1993, 9-23. 13f.

¹⁸ Vgl. E. Tiefensee, Umfassende Identitätskrise. Zur geistigen Situation in Deutschland Ost, in: Herderkorrespondenz 52 (1998), Heft 4, 184-189; sowie ders., Identität als Erinnerung, in: Zeitenwende Glaubenswende. Wohin führen uns die Veränderungen in Religion und Gesellschaft (hrsg. v. Thomas Brose), Leipzig 1998.

¹⁹ Vgl. E. Tiefensee, Religionsunterricht an der Schule? Die DDR-Situation ist einmalig, in: Pädagogik und Schule in Ost und West 38 (1990), Heft 3, 189-191.

ersten Nachwendejahre 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.

1. Die pastorale Ratlosigkeit läßt sich nur durch eine wache Konfrontation mit den Gegebenheiten überwinden. In einer richtungsweisenden Handreichung der 60er Jahre zitierte der spätere Erfurter Bischof Hugo Aufderbeck (+ 1973) den englischen Schriftsteller Chesterton. Dieser habe auf die Frage, was ich erkennen müsse, wenn ich Charles Latein beibringen will, nicht geantwortet: "Latein", sondern: "Charles muß ich kennen"²⁰. Es mag überraschen, ist aber sicher nicht übertrieben, den hier mit "Charles" apostrophierten Ostdeutschen auch nach 40 Jahren als das eigentlich unbekannte Wesen für die Kirche zu bezeichnen. Durch die Konfliktsituation zwangsläufig bedingt, bezog sich Aufderbecks Kenntnisnahme nämlich allein auf den Marxismus-Leninismus, insbesondere auf seine anthropologischen Implikationen und seine Religionskritik. Tatsächlich ist der katholischen Kirche in Ostdeutschland besonders durch die breitgestreute Arbeit ihrer Erfurter theologischen Hochschule in bemerkenswerter Weise gelungen, sich mit der DDR-Ideologie tiefgreifend auseinanderzusetzen. Die erfolgreiche Vermittlung dieser Fundamentalkritik konnte in den katholischen Kreisen die anderorts oft unklaren und naiven Hoffnungen in Richtung eines "verbesserlichen Sozialismus" verhindern, was einer der Gründe ist, warum sich nach der Wende überproportional viele Katholiken politisch engagierten. Ein ähnlich fundierter Blick auf die alltäglichen Lebens- und Glaubensverhältnisse des ostdeutschen "Normalverbrauchers" war aber durch die ideologischen Auseinandersetzungen bisher verstellt. Von daher ist eine Rezeptur, wie eine Neuevangelisierung in diesem relativ jungen areligiösen Milieu ansetzen müßte, noch nicht in Sicht. Erschwerend kommen die allgemein-europäischen Schwierigkeiten der kirchlichen Verkündigung und Pastoral hinzu, seit Beginn der Aufklärung und der wissenschaftlich-industriellen Revolution mit der Bewußtseinslage ihrer Adressaten konstruktiv umzugehen.

²⁰ Ch. Hammerschmidt (alias H. Aufderbeck), *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. Das Chesterton-Zitat konnte bisher nicht verifiziert werden.

2. Es ist eine berechtigte Frage, ob im areligiösen Milieu Ostdeutschlands überhaupt eine "Antenne" für die christliche Botschaft vorhanden ist. Vielleicht stehen wir in einer ähnlichen Situation, die in diesem Jahrhundert die ökumenischen und interreligiösen Anstrengungen ausgelöst hat: Mit gegenseitigen "Geländegewinnen" durch Proselytenmacherei rechnet nun in Europa keine Seite mehr; es geht vielmehr darum, zu einem konstruktiven Miteinander zu finden, das alle weiterbringt (den Status quo also zugleich akzeptiert und überschreitet). D.h.: Die zuweilen gehegte Hoffnung auf Wiederbelebung volkskirchlicher Verhältnisse im Osten Deutschlands ist aufzugeben. Dadurch öffnet sich die Chance, die Person des jeweiligen Gegenübers in den Blick zu bekommen (Mk 10,21a; Lk 7,44a), ihn nicht als "Fall" oder als ehemaliges oder zukünftiges Gemeindemitglied zu behandeln, sondern seine je spezielle Suche ergebnisoffen wenigstens ein Stück weit zu begleiten. Dann ließen sich auch Anknüpfungspunkte finden. Ich greife zu deren Katalogisierung als ungewöhnliches Beispiel den Freidenker-Verband heraus, der Anfang 1989 in der DDR wiederbelebt wurde. Nachdem der "Deutsche Freidenkerbund" (gegründet 1881) im Zusammenhang mit der nationalsozialistischen Gleichschaltung 1933 verboten und nur im Westen Deutschlands wiederbelebt worden war, wurde er plötzlich im Januar des Wendejahres 1989 wie damals vermutet und bald auch erwiesen auf Beschluß des Politbüros der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands (SED) und unter Mithilfe des Ministeriums für Staatssicherheit als "Verband der Freidenker in der DDR (VdF)" wiedergegründet²¹. Ausgangspunkt der selbst für die daraufhin ernannten Verbandsfunktionäre überraschenden Initiative war die Sorge der Parteiführung über die durch zunehmende Kommunikationsstörungen zwischen ihr und der Bevölkerung bedingte Wirkungslosigkeit ihrer Ideologie und den wachsenden Einfluß der Kirchen²². Die Gründung hatte also allen

²¹ Verbandes der Freidenker der DDR vorbereitet: Neues Deutschland vom 14./15. Januar 1989, S. 1. Dieser Artikel war die erste Information über das Vorhaben.

²² In einem Staatssicherheits-Dokument (MfS Dokumentenverwaltung 103543; Vertrauliche Verschlusssache VVS-o008: MfS-Nr.: 82/88. 559. Ausf./Bl. 1, vom 30. Dezember 1988 es zirkulierte als Abschrift in innerkirchlichen Mitteilungen) liest sich das so: "Die Bildung des Verbandes ergibt sich aus der Notwendigkeit, in einer Zeit verstärkter ideologischer Auseinandersetzung zwischen Sozialismus und Imperialismus noch breiter mit vielfältigen Methoden unsere Weltanschauung in alle Schichten der Bevölkerung hineinzutragen, ihnen Ideologie und Politik der Partei zu erläutern und Versuchen reaktionärer kirchlicher Kräfte, ihren religiösen Einfluß zu erweitern, und dem politischen Mißbrauch verfassungsmäßig garantierter Rechte der Kirchen offensiv zu begegnen." Eine gleichlautende, aber in diesem Punkt erheblich umfangreichere Information ging an den Zentralrat der Jugendorganisation FDJ, Abteilung Propaganda. Sie wurde auszugsweise unter dem Titel "Geist von Gestern" veröffentlicht in: Mecklenburger Kirchenzeitung vom 7. Mai 1989.

Beruhigungsversuchen zum Trotz eine "deutliche antikirchliche Spitze"²³, was sofort die Kirchen auf den Plan rief. In unserem Zusammenhang seien aber einmal die Ziele, die damals offiziell genannt wurden, in den Blick genommen: (1) "Klärung philosophischer, weltanschaulicher und ethischer Fragen von einer nichtreligiösen Position aus", (2) "Lebenshilfe", d.h. Beratung und Hilfe zur Bewältigung von Problemsituationen wie "Krankheit, Tod naher Angehöriger, Einsamkeit" und (3) "Gestaltung von bedeutenden Ereignissen" wie "Namensgebungen" und Hochzeiten²⁴. Das angeblich große Echo verwies auf immense Orientierungsprobleme und auf die Sehnsucht nach persönlich-engagierter Begleitung für die, welche "den Weg zum seelsorgeerfahrenen Pfarrer keineswegs gehen wollen"²⁵ und die von daher allerdings oft in naiver Täuschung über die kirchenpolitischen und propagandistischen Hintergründe der Aktion die kirchlichen Abwehrreaktionen nicht nachvollziehen konnten.²⁶ Ein diesbezüglich angefragter Marxismus-Dozent apostrophierte das Interessenphänomen sibyllinisch als "spezifisches nichtreligiöses Bedürfnis"²⁷. Die Interessen-Gemengelage konnte schon aufgrund der Nähe

²³ Der Sonntag, Gemeindeblatt der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens vom 19. Februar 1989, S. 2. Reaktionen katholischerseits finden sich in: St. Hedwigsblatt. Katholisches Kirchenblatt im Bistum Berlin vom 5. Februar 1989; eine orientierende Artikelserie von K. Feiereis in: Tag des Herrn. Katholisches Wochenblatt vom 1. April 1989, S. 6; vom 9. April 1989, S. 4; vom 16. April 1989, S. 6. Das wurde zu entschärfen gesucht: Vgl. das Interview mit dem Vorsitzenden des vorbereitenden Arbeitsausschusses des VdF, Helmut Klein, in: Glaube und Heimat. Evangelische Wochenzeitung für Thüringen vom 19. Februar 1989; sowie H. Lutter, in: FreiDenker. Dokumente und Informationen (hrsg. v. Zentralvorstand des Verbandes der Freidenker der DDR, Leipzig Jena Berlin (Ost) 1989, 32f.; H. Butscher, in: ebd. 38f. Die das Verhältnis zur Kirche belastende Geschichte des Freidenkerverbandes sowie die Hoffnung auf einen Nostalgieeffekt initiierte als viertes seiner Ziele die Aufarbeitung der Verbandsgeschichte vgl. G. Junghänel, in: FreiDenker 1989, 42.

²⁴ Bildung 1989 (s. Anm. 21).

²⁵ M. Wartelsteiner, in: FreiDenker 1989 (s. Anm. 23), 46.

²⁶ Beispielhaft für das Unverständnis der Problemlage die Reaktion einer Redakteurin der Leipziger Volkszeitung auf einen kritischen Leserbrief von mir: "Ein bißchen unchristlich angesichts dieses so vielseitig bekundeten Bedürfnisses nach einem Verband wie dem VdF schrieb mir persönlich ein Pfarrer: 'Besser wäre, er würde nicht gegründet besser für den Frieden in unserer Gesellschaft.'" (M. Wartelsteiner, in: ebd. 47).

²⁷ So O. Klohr in einem Brief, z.n. E. Neubert, Drei Thesen über das vordemokratische Experiment "Freidenker in der DDR" (Manuskript). Das bedeutete, daß die Verbandsfunktionäre anfangs erst "eine Art geistiger Bedarfsforschung und eine gute Themenauswahl" (W. Mahnke, in: FreiDenker 1989 [s. Anm. 23] 44) anzielen mußten, schnell aber ihre Überforderung einzugestehen hatten: "Bei den bisher geführten Diskussionen ... stellte ich immer wieder fest, daß so viele Aufgaben und Probleme und Notwendigkeiten auf uns warten." (B. Steyer, in: ebd. 31). Diese Diskussionen fanden besonders gezielt in Seniorenheimen und Satellitenstädten (vgl. ebd. 24. 43) statt, wo der größte Bedarf vermutet wurde. Die Notwendigkeit personalen Einsatzes unterstreicht ein Statement auf dem obengenannten Verbandstag (S. Schiller, in: ebd. 14): "Man sieht sich die Menschen und ihr Verhalten an, die die Organisation repräsentieren und tragen."

des VdF zur SED und zu ihrem Unfehlbarkeitsanspruch weder eindeutig genug artikuliert noch hinreichend reflektiert werden, aber einige Beispiele aus den (wahrscheinlich zensierten) Statements beim 1. Verbandstag des VdF noch zu DDR-Zeiten seien genannt: Anlaß für ein Engagement seien die Fragen "über Gott und die Welt"²⁸ der eigenen Kinder und der Jugendlichen sowie Familienprobleme (12), der Wunsch nach "Kindesweihen", Selbsthilfegruppen (13) und einer "Mitgliedergruppe ... als Kraftquell und Energiezentrale" (37); mangelnde Beachtung des Emotionalen, das "ein ganz anderes Vokabular" benötige, und der Anspruch auf Ideale und auf die je eigene "Lebensphilosophie" (15), "das Bedürfnis, sich als Subjekt der sozialen Verhältnisse zu erleben" (18; vgl. 30f.), eigene Argumentationsschwächen in weltanschaulichen Auseinandersetzungen (20) und Sinnkrisen (21), fehlende Materialien für Feiern an den Lebenswenden (21), allgemeine Lebensprobleme (genannt wurden Suizidversuche, Opfer von Verbrechen, Alkoholismus, Scheidungsfolgen u.a.) (40f.). Das Weiterbestehen der angezielten Defizite rettete die Fehlgeburt VdF über den Untergang der DDR hinweg²⁹ besonders im Berliner Raum kam es zur Kooperation mit dem "Humanistischen Verband", der einen staatlich legitimierten Lebenskundeunterricht anbietet und durch die Vorbereitung von Jugendweihefeiern eine den Mitgliederkreis weit überschreitende Klientel bedient³⁰.

²⁸ FreiDenker 1989 (s. Anm. 23) 45.

²⁹ So der Bericht vom 2. Verbandstag des VdF (der sich nun *Deutscher Freidenkerverband DFV* nennt) von M. Wartelsteiner, in: *Leipziger Volkszeitung* vom 6. Juli 1990: Es gehe darum, "ein Lebenswerk für Konfessionslose [zu] bauen, dabei auch Heimstatt [zu] sein für Behinderte, Schwule, Lesben, Wiedereinzugliedernde"; gegründet und eingerichtet werden: "ein eigener Fachverband für weltliche Trauerkultur", der "die nicht selten ahumane, kommerzialisierte Weise, mit der mit nichtchristlichen Trauernden umgegangen wird, beenden helfen" soll, "Lebenshilfe- oder auch Kummersprechstunden für Mitbürger in seelischen Nöten". Wie aus dem Bericht hervorgeht, forcierten nun besonders westdeutsche Teilnehmer die antikirchliche Ausrichtung des neuen Verbandes (z.B. den Kampf gegen den schulischen Religionsunterricht); die ostdeutsche Freidenkerin sah sich daraufhin erneut zu Beschwichtigungen (der gemeinte "Atheismus sei weder militant noch dogmatisch") genötigt.

³⁰ Aus dem Scheitern des Marxismus-Leninismus wurde gelernt, auf Emotionen, Atmosphäre und existentielle Nähe statt auf eine hinderliche theoretische Stringenz der Doktrin zu setzen. Propagiert wird deshalb ein oft inkonsistentes Sammelsurium von Wertvorstellungen, ausgehend bei der Wissenschafts- und Technikgläubigkeit des 19. Jahrhunderts mit ihren religionsfeindlichen Akzenten über postmaterialistische Werte wie Frieden, Bewahrung der Natur, Gerechtigkeit, Anti-Konsumismus, Kapitalismuskritik, Fortschrittskepsis und Frauengleichbehandlung bis hin zur Vision einer heilen Welt der Vernunft und Menschlichkeit. Ein zentrales Dogma ist dabei, daß die Religionen wegen ihrer augenscheinlichen Rückständigkeit und Intoleranz bei der Schaffung der lichten Zukunft der Menschheit hinderlich sind. Vgl. E. Neubert 1996 (s. Anm. 9), 61-70. Eine Teilveröffentlichung seiner Studie findet sich in: ders., *Organisierte Konfessionslosigkeit "Humanismus" als Ersatz für Sozialismus: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EWZ) 59* (1996), Heft 8, 225-234.

3. "Charles" kennenzulernen ist der erste Schritt zur Inkulturation, die nicht nur ein Problem der Mission in fernen Ländern ist, sondern eine zentrale Frage in der Begegnung mit der spezifisch ostdeutschen Situation. Die Gemeinden sind aufgerufen, sich "offen mit Profil" zu zeigen eine Gradwanderung, die nicht rein theoretisch, sondern nur in ständig neuen und auf die Situation zugeschnittenen Anläufen und Versuchen zu leisten ist. Gewaltige mentale Umstellungen bei Gemeindegliedern und Hauptamtlichen sind erforderlich. Beispielfür Prozeß und Ergebnis dieser Umstellung waren hier die Friedensgebete, welche bekanntlich die Funktion eines Katalysators für die Wende im Herbst 1989 hatten³¹. Ihr Geheimnis sieht Christian Führer, der Pfarrer der Leipziger Nikolaikirche, in deren Ablauf: "Wir haben unsere Ordnung der Friedensgebete so abgestimmt [man muß sagen: nach langem Ringen, E.T.], daß sie auf Menschen ausgerichtet waren, die noch nie etwas mit Kirche zu tun hatten, d.h. ganz wenige Lesungen, die immer wieder kamen, ganz wenige Lieder, die immer wieder kamen, ein leicht zu singendes Kyrie zwischen dem Gebetteil, so daß der Mensch, wenn er beim dritten Mal da war, sagt, das kennst du schon, du bist hier ein Stück vom Ganzen, du gehörst hier irgendwie dazu, du bist eingeweiht. Wir haben diese Schwelle so niedrig gehalten, um die Menschen religiös nicht zu überfordern."³² Auf diese Weise hörten vielleicht Tausende erstmals die Botschaft der Bergpredigt: "Selig, die keine Gewalt anwenden, denn sie werden das Land erben" (Mt 5,5), sprachen viele das erste Mal in ihrem Leben das Vaterunser³³. Inzwischen sind es zwar nicht mehr die Friedensgebete, wo sich Menschen unterschiedlichster konfessioneller Couleur versammeln, dafür bieten aber die schon erwähnten Rituale zu bestimmten Lebens- und Jahreszeiten genügend Gelegenheiten für die Kirchen, ihre "profiliertere Offenheit" zu demonstrieren. Auf die beispielhaften und inzwischen breit diskutierten Initiativen

³¹ Vgl. E. Tiefensee, "In meinem Gott überspringe ich Mauern." Zur gesellschaftsverändernden Kraft des Gebetes. Erfahrungen aus der Zeit der Wende, in: *Beten. Sprache des Glaubens Seele des Gottesdienstes (Pietas liturgica. Interdisziplinäre Beiträge zur Liturgiewissenschaft)*, St. Ottilien (in Vorbereitung).

³² K.-D. Opp / P. Voß / Ch. Gern, *Die volkseigene Revolution*, Stuttgart 1993, 167f.

³³ Nach S. Feydt / Ch. Heinze / M. Schanz, *Die Leipziger Friedensgebete*, in: *Leipzig im Oktober. Kirchen und alternative Gruppen im Umbruch der DDR. Analysen zur Wende* (hrsg. v. W.-J. Grabner / Ch. Heinze / D. Pollack), Berlin 1990, 123-135, waren diejenigen, die aus einem religiösen Bedürfnis heraus die Friedensgebete besuchten, in der Minderheit. "Inwiefern Nichtchristen von den christlichen Inhalten erreicht wurden, ist nicht erfaßbar. Daß im von uns behandelten Zeitraum der Gemeindegesang kräftiger geworden war, läßt sich sowohl auf die steigende Besucherzahl als auch auf einen Lernprozeß zurückführen, da sich die Lieder häufig wiederholten" (ebd. 133).

am Erfurter Dom im Zusammenhang mit Weihnachten und mit dem Eintritt von Jugendlichen ins Erwachsenenalter sei hier nur hingewiesen.³⁴

4. Eine neue Situation mit bisher ungebahnten Wegen fordert kühne Entschlüsse.³⁵ Die unkritische Übernahme von pastoralen und kirchenpolitischen Modellen aus Westdeutschland, besonders wenn sie selbst dort schon als Auslaufmodelle gelten, bringt die ostdeutschen Kirchen kaum weiter. Deshalb zum Schluß ein Wort zur Diskussion um den Religionsunterricht in der Schule³⁶, die besonders durch das Projekt "Lebengestaltung Ethik Religionskunde" (LER) in Brandenburg erneut angefacht worden ist. LER versucht dem ostdeutschen areligiösen Milieu Rechnung zu tragen und ist von daher als Unterrichtsfach für alle konzipiert. Das Projekt beruht aber auf dem Fehlschluß, die Gesellschaft müsse sich im eingangs beschriebenen konfessionellen Status quo einrichten: Während man bei Bewegungsunlust der Kinder den Sportunterricht in den Schulen forcieren würde und bei mangelnder Sensibilität für Umwelt- und Ausländerprobleme sofort mit entsprechenden Unterrichtsprogrammen reagierte, wird für Religionsunterricht kein Bedarf gesehen. Das hängt natürlich mit dessen bisheriger konfessioneller Gestalt und volkscirchlicher Herkunft zusammen. In dem Maße, wie die kirchlichen Milieus in Familie und Gesellschaft zerfallen oder der Religionsunterricht sich aus diesen löst, kommt er in die Krise und nähert sich dann entweder dem Ethikunterricht an oder mutiert zu einer Art Gemeindegottesdienst für die zukünftigen Gemeindeglieder im Raum der Schule. Auf Dauer zeigt sich sein Dilemma darin, einerseits die Gemeindegottesdienste nicht ersetzen zu können (wenn er sie nicht sogar behindert), andererseits aber mehr als neutrale Religionskunde sein zu müssen.

³⁴ Vgl. J. Wanke, Weihnachtslob für Ungetaufte? Ein liturgisches Experiment im Erfurter Dom am 24.12.1988: Gottesdienst 23 (1989), Heft 19, 145-147; ders., Feiern für Ungläubige: Gottesdienst 27 (1993), Heft 11, 85: "Sicher bewegen wir uns hier auf einem kirchlich noch wenig begangenen Terrain, aber Gottes Geist geht ja bekanntlich manchmal wunderliche Wege." R. Hauke, Feier zur Lebenswende eine christliche Hilfe zur Sinnfindung für Ungetaufte, in: Liturgia semper reformanda. FS für Karl Schlemmer (hrsg. v. A. Bilgri und B. Kirchgessner), Freiburg/Br.-Basel- Wien 1997, 86-103. Die Schulandachten ostdeutscher kirchlicher Schulen (mit oft einem Drittel 'areligiösen' Schülern) wären eine eigene Analyse wert. Mir selbst ist ein katholischer Pfarrer bekannt, der in einem Seniorenheim regelmäßig "Andachten" auch ohne katholische Teilnehmer hält und verstorbene Bewohner mit einem Ritus beerdigt, der von Fall zu Fall abgesprochen wird.

³⁵ Vgl. Wanke 1993 (s. das Zitat in Anm. 34).

³⁶ Vgl. E. Tiefensee 1990 (s. Anm. 19); A. Beck, Zur Situation des katholischen Religionsunterrichts im Bistum Erfurt, in: Priesterjahrbuch (hrsg. v. Generalvorstand des Bonifatiuswerkes) o.O. 1998, 68-71; Ch. Birkner, Zur Situation des Religionsunterrichts in Freiberg, in: ebd. 78-79; U. J. Plaga, Religionsunterricht im Bistum Magdeburg. Umbruch als Aufbruch, in: ebd. 71-75.

Die spezielle ostdeutsche Situation läßt fragen, ob nicht zur Revitalisierung des religiösen Erlebnis- und Erfahrungsbereichs so etwas wie eine 'Einweisung in Spiritualität für alle' notwendig ist in Analogie zum Musikunterricht: dieser vermittelt musikalische Grund-Kompetenzen und setzt dabei weder besondere Musikalität oder spezielle Vorkenntnisse voraus, noch zielt er direkt auf eine spätere intensive Beschäftigung mit Musik. Es ginge bei dieser 'Einweisung in Spiritualität' wie bei schulischem Sport-, Musik- und Kunstunterricht demnach schlicht um ein notwendiges Moment umfassender Menschenbildung. Diese 'Einweisung' könnte und sollte die Gemeindekatechese nicht ersetzen im Gegenteil: in Kirchgemeinden integrierte Schüler wären wahrscheinlich dieser Schulveranstaltung ebenso wenig bedürftig wie Kinder, die von Haus aus ein Instrument spielen, des schulischen Musikunterrichts. Sie dürfte sich allerdings auch nicht auf reine Religionskunde beschränken wie auch Musikunterricht nicht nur transformierte Musikwissenschaft ist. Ihr Ziel wäre ein durch entsprechende Erlebnisse (z.B. Meditation, Liturgie etc.) begleitetes Wieder-Erlernen eines spirituellen ABC, über das jeder normalgebildete Mensch verfügen sollte, ohne ihn festlegen zu wollen, wie er mit dem so Angeeigneten weiter verfährt bzw. ob und wie er sich in Zukunft konfessionell orientiert. Ein solches Unterrichtsprojekt würde natürlich erhebliche Umstellungen im bisherigen kirchlichen Ansatz und Programm des schulischen Religionsunterrichts sowie Veränderungen der Einstellung zur Religion im öffentlichen Raum bis hin zu verfassungsrechtlichen Klärungen erfordern. Es erscheint von daher unrealisierbar zu sein. Ich sehe in meinem Vorschlag jedoch einen Impuls, über die Bedeutung der Religion im weitesten Sinne überhaupt sowie des Christentums im besonderen neu nachzudenken: Es muß die Frage erlaubt sein, ob und wie eine demokratische Gesellschaft im Zentrum Europas ohne lebendigen (!) Kontakt zu ihrer christlichen Tradition fortbestehen kann³⁷.

³⁷ Um mehr als einen Anstoß soll es sich hier nicht handeln. Weitere Klärungen wären nötig, besonders eine kritische Konfrontation dieser Idee einer "Einweisung in die Spiritualität" mit den vorhandenen Ideen etwa eines Religionsunterrichts für alle (H. Halbfas; G. Otto), einer obligatorischen Religionen-Kunde (H. Kappel) oder eines interreligiösen Religionsunterrichts (H. Gloy) vgl. die Übersicht bei J. Lott, *Wie hast du's mit der Religion. Das neue Schulfach "Lebensgestaltung Ethik Religionskunde" (LER) und die Werteerziehung in der Schule*, Gütersloh 1998, 68-72, 95-100. Dessen Meinung, all diese Versuche stellten angesichts der Krise des konfessionellen Religionsunterrichts letztlich nur didaktische und werbestrategische Finessen dar (vgl. ebd. 24) und LER sei mit seinem religionskundlichen Teil als einer Art Religionswissenschaft für Schüler die eigentliche Lösung des Problems, teile ich jedoch nicht.