

Die katholische Kirche in Mittel- und Ostdeutschland

Situation und pastorale Herausforderungen angesichts der Säkularität

Maria Widl

1 Die katholische Kirche in den neuen Bundesländern – eine kleine Minderheit

Nach der Reformation gab es im Raum zwischen Werra und Oder nur noch zwei katholische Gebiete: das Eichsfeld und Teile des Sorbenlandes (vgl. Pilvousek 1998; Niemczik 1996). Die heutigen katholischen Gemeinden gehen zumeist auf die Bevölkerungsströme zurück, die die Industrialisierung des neunzehnten Jahrhunderts mit sich brachte. In Thüringen etwa waren das meist Rheinländer und Franken, die in den vormals durchweg evangelischen Landgebieten katholische Gemeinden gründeten. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden sie durch den gewaltigen Zustrom an Katholiken aus Schlesien, Ostpreußen und dem Sudetenland ergänzt, die jedoch größtenteils schubweise weiter nach West- und Süddeutschland zogen.

Gegen das Drängen der DDR hatte die katholische Kirche die Teilung Deutschlands nie mitvollzogen und die Bistümer über die deutsch-deutsche Grenze hinweg aufrecht erhalten. Freilich kam es zu einem Eigenleben der östlichen Bistumsanteile, jedoch in enger Anbindung an den Westen.¹ Dadurch konnten die geistigen, theologischen und pastoralen Entwicklungen des Westens mitvollzogen und sogar eine eigene Priesterausbildung in Erfurt ermöglicht sowie die finanzielle Lage stabil gehalten werden (vgl. Gabriel/Pilvousek/Tomka u. a. 2003). Nach der politischen Wende und mit der Einheit Deutschlands wurde dagegen die Jurisdiktion schnell geteilt, dies aber gerade nicht, um sich vom Westen abzusetzen, dem man nach wie vor eng verbunden bleibt. Vielmehr sollte die katholische Kirche im Osten wieder heimisch werden, wie Bischof Wanke ausführte:

„Was die Gründung der Bistümer Magdeburg, Görlitz und Erfurt signalisieren möchte, ist der Wille unserer Kirche, sich in den östlichen Ländern wirklich zu verwurzeln, gleichsam einzupflanzen. Wir wollen und müssen zu der im Osten vorfindlichen kulturellen und gesellschaftlichen Wirklichkeit ‚dazugehören‘, und zwar so, wie wir sind, was nicht ausschließt, dass wir weiterhin auf die gesamtdeutsche Solidarität aller Katholiken angewiesen bleiben“ (Wanke 2009: 3).

Spezifisch für die katholische Kirche im Osten ist aufgrund ihrer Geschichte eine deutliche Diasporasituation. Katholische Christen bilden eine Minderheit von regional unterschiedlich etwa 5 bis 7% der Gesamtbevölkerung. Der enorme Säkularisierungsschub der letzten Jahrzehnte hat zugleich dazu geführt, dass auch die evangelische Kirche bei nur etwa 20 bis 25% des Bevölkerungsanteiles liegt.

1 Nur Dresden, jetzt Dresden-Meißen, war seit 1921 selbstständiges Bistum sowie das geteilte Berlin.

Ein Blick auf die aktuelle Datenlage (vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2009) zeigt die typische Diasporasituation: sehr kleine Gemeinden bei großer Fläche, daher eine deutlich höhere Quote pastoraler Mitarbeiter, Kleriker wie Laien. Die Gottesdienstteilnahme ist deutschlandweit von 21,9% im Jahr 1990 auf 13,7% 2007 um ein Drittel zurückgegangen. Dagegen bleibt in der Diaspora des Ostens der Kirchenbesuch auf gut 20% ziemlich stabil.²

Abbildung 1 Entwicklung der katholischen Kirche in den neuen Bundesländern

Kath. Kirche in den neuen Ländern	Katholiken je Gemeinde	Kleriker	Laien	Zahl der Katholiken in 1000	Taufen	Eintritte + Wiedereintritte	Bestattungen	Kirchenaustritte	Gottesdienstbesuch in %
		je 10.000 Katholiken		1990 2007					
Dresden-M.	1.357	11,2	3,9	187 145	1.466 1.110	102 104	2.520 1.322	9.860 654	24,3 21,3
Erfurt	986	9,1	4,0	229 161	2.287 1.290	116 52	2.486 1.455	5.309 420	31,9 23,0
Görlitz	938	14,5	4,5	45 31	375 238	12 16	518 287	3.540 99	26,2 22,0
Magdeburg	520	12,5	6,2	192 97	1.033 563	66 34	2.522 1.084	9.659 453	17,2 17,5
Berlin	3.658	6,5	2,1	417 395	2.434 2.297	220 395	4.217 2.278	14.573 3.047	14,6 11,7
Deutschland gesamt	2.076	5,1	2,7	28.252 25.461	299.796 185.586	8.888 15.088	297.860 251.405	143.530 93.667	21,9 13,7

Quelle: Eigene Zusammenstellung von Daten des Sekretariates der Deutschen Bischofskonferenz (2009); Laien = Laien in der Pastoral.

Trotz der kleinen Größe ist das caritative Leben reich entfaltet. Es gibt Kindergärten, Altersheime, Behindertenheime und -schulen, ebenso Krankenhäuser, aber auch andere spezielle Dienste (etwa Beratungsdienste) mit vielen Laienmitarbeitern, weithin durch öffentliche Gelder refinanziert. In Thüringen etwa gibt es zwei Krankenhausschulen, eine Sozialfachschule, eine Altenpflegeausbildung und zwei Gymnasien, letztere erst nach der politischen Wende wiedergegründet. Vieles davon konnte sich durch die DDR-Zeit halten, teilweise wegen der engen Einbindung der katholischen Kirche des Ostens in die des Westens, teilweise wegen der Beliebtheit ihrer Leistungen weit über die katholische Bevölkerung hinweg.

Dennoch ist die katholische Kirche weit davon entfernt, sich in einer west-ähnlichen Situation zu befinden, wie die Datenlage schon sehr eindrücklich gemacht hat. Bischof

2 Siehe hierzu auch die Beiträge von Pollack/Müller, Pickel, Wohlrab-Sahr und Tiefensee.

Wanke aus Erfurt analysiert die Situation unter dem Stichwort „beschleunigte Nachmodernisierung“ wie folgt:

„(1) Nachholbedarf: Es gibt angesichts der in der alten DDR-Entwicklung angestauten gesellschaftlichen Probleme jetzt einen Nachholbedarf an Modernisierung, der stärkste wirtschaftliche, aber eben auch kulturelle und geistige Turbulenzen auslöst. Der Individualisierungsschub, der auch im Westen erkennbar ist, greift im Osten noch drastischer (...)

(2) Östliche Inferioritätskomplexe: ... Die östliche Grundgestimmtheit ist von einem tief gefressenen Verdacht bestimmt, von den ‚Wessis‘ nicht ernst genommen zu werden, politisch, wirtschaftlich, wissenschaftlich, kulturell usw. Angesichts des West-Ost-Gefälles meint man sich immer wieder behaupten und verteidigen zu müssen (...)

(3) Geistige Orientierungslosigkeit: An dieser Stelle ist zu sprechen von der Problematik, die meines Erachtens die schwerwiegendste Frage für uns im Osten war und ist: Wer wird das Vakuum ausfüllen, das durch den Zusammenbruch des alten ideologischen Systems entstanden ist? Dieses System hatte zwar zuletzt immer mehr an innerer Überzeugungskraft verloren, aber es hatte eine Mehrzahl von Menschen, die ihre religiöse Beheimatung in den evangelischen Landeskirchen bzw. auch im katholischen Glauben verloren hatten, mit einem merkwürdigen quasi-religiösen Welt- und Lebensbild aufgefangen, das – denken wir nur an das Ritual der Jugendweihe – nahezu Züge einer atheistisch grundierten Zivilreligion angenommen hatte. Diese, zum Teil auch durch Anleihen aus einem kleinbürgerlichen, sozialistischen Humanismus angereicherte Lebensphilosophie des alten DDR-Bürgers ist zusammengebrochen. Es zeigt sich nun, dass unter dem Firnis der sozialistischen ‚Kultur‘ oft keine echten tragenden Werte vorhanden sind. Meist ist es ein blanker Materialismus, der das Handeln und Urteilen bestimmt, manchmal sind es auch obskure, irrationale Heilslehren, die hier und dort Anhänger finden. Die innere Orientierungslosigkeit ist groß. Auch der Blick gen Westen ist da für nachdenkliche Menschen nicht sonderlich hilfreich. Erblicken die Menschen im Westen in unserer östlichen Situation oft ihre eigene Vergangenheit, sehen manche im Osten in der Situation drüben ihre Zukunft. Aber wenn man nicht gerade im steigenden Bruttosozialprodukt den Wertmesser für die innere Qualität einer Gesellschaft sieht, stimmt eine solche Einschätzung auch nicht gerade heiter!“ (Wanke 2009: 5–7).

2 Kulturelles Wertevakuum – kirchliche Binnenorientierung

Daraus ergibt sich als spezielle Problemlage für die Kirche aus katholischer Sicht gemäß Bischof Wanke:

„1. Die in der ostdeutschen Mentalität tief verwurzelte Kirchenferne

(...) Wir müssen realistischerweise damit rechnen, dass die Breite der Bevölkerung in den neuen Bundesländern, verursacht durch Indoktrination, aber auch durch Gewöhnung an eine totale religiös-kirchliche Abstinenz, für absehbare Zeit kaum Zugang zu einem religiösen, geschweige denn kirchlich geprägten Gottesglauben finden wird (...) Das mag zum einen damit zusammenhängen, dass die Akzeptanz der westlichen Lebenswerte samt ihrer Träger ohnehin im Osten nachgelassen hat, zum anderen mag es auch eine gewisse Trotzhaltung sein, die sagt: Alles hat uns Ostleuten der Westen genommen – aber unseren Atheismus, den lassen wir uns nicht nehmen! (so eine These von E. Neubert, „... gründlich ausgetrieben“, Berlin 1996).

Das mag ein wenig überspitzt formuliert sein, aber ich halte diese Herleitung der ostdeutschen Religions- und Kirchenferne zumindest zum Teil für berechtigt. Der Atheismus ist bei uns im Osten schon seit drei bis vier Generationen biographisch vererbt, oft schon aus der Vorkriegszeit. Doch möchte ich hinzufügen: Der explizite Atheismus ist besonders nach der Wende durchsetzt von einem müden, zum Teil resignativen Skeptizismus oder Agnostizismus. Wirklicher Atheismus ist ja intellektuell viel zu anstrengend. Die Menschen im Osten sind weithin eher weltanschauliche ‚Lebenskünstler‘, die sich ihre Grundüberzeugungen, wenn sie überhaupt welche haben (wollen), selbst zusammenbasteln – aus Vorurteilen, aus eigenen biographischen Erfahrungen, aus Bildungsresten der alten DDR-Schule, aus Anleihen aus dem westlichen Positivismus usw. Wir Kirchen treffen im Osten beileibe nicht nur auf Ablehnung. Das auch. Aber daneben gibt es durchaus auch Neugier, Interesse, freundliche Anteilnahme – aber eben selten wirkliche Lebensumkehr aus dem christlichen Gottesglauben heraus.

2. Kirchlich-katholische Binnenorientierung

Damit meine ich eine durch die lange, zwei bis drei Generationen währende Kampfsituation der Gläubigen und der Kirche insgesamt sich herausgebildete katholische Haltung der ‚Einigelung‘. Positiv könnte man dies nennen: ‚Schulterschlussgemeinschaft‘ – in ihr erträgt man ja leichter Benachteiligung und Schikanen, negativ muss man das aber deutlich als strukturelle Schwäche erkennen, eben als ‚Einigelung‘, die in der Gefahr steht, die umgebende gesellschaftliche Wirklichkeit nicht mehr richtig wahrzunehmen bzw. ihr gerecht zu werden.

Das zeigte sich schlaglichtartig nach der Wende, als es darum ging, bestimmte Lebensformen des im Westen gewachsenen katholischen Lebens im Osten zu übernehmen: Verbandsarbeit, schulischen Religionsunterricht, Medienpräsenz, Dialog mit Kultur und Wissenschaft usw. Sicherlich hat unsere mangelnde Kompetenz auf solchen Feldern, die den innerkirchlichen Lebensraum überschreiten, mit unserer fehlenden Erfahrung zu tun, auch z. T. mit unserer quantitativen Schwäche, aber auch und vor allem mit unserer geistigen und geistlichen Einstellung, die weniger auf Öffnung und Dialog mit der Umwelt aus war, als auf Abgrenzung und Selbstbewahrung.

Diese Stichworte bezeichnen, auf die Spitze und ins Extrem getrieben, eine pastoral-kirchliche Grundoption, die freilich so chemisch rein und isoliert nicht existierte. Es gab auch damals durchaus ein Hineinwirken der Kirche in die Gesellschaft, ich denke da allein an unsere caritativen Einrichtungen, auch an die öffentlichen Wallfahrten und Jubiläen, später dann vor allem an das Katholikentreffen 1987 in Dresden und nicht zu vergessen ist die katholische Mitbeteiligung an den drei Ökumenischen Versammlungen kurz vor dem Herbst 1989 in Dresden und Magdeburg.

Doch wollte ich einfach aufmerksam machen auf eine strukturelle und geistige Schwäche unseres östlichen Diasporakatholizismus: Wir sind zu wenig oder kaum ausgerichtet auf eine geistige und geistliche Präsenz, die angriffig ist, die anregen will, die auf andere abzielt, die mehr bewegen als bewahren will. Wir stellen nicht „das Licht auf den Leuchter“ (so ein pastorales Schwerpunktthema vor einigen Jahren in unserem Bistum). Damit meine ich nicht unser eigenes Licht, sondern das Licht eines Gottesglaubens, das auch wir geschenkt bekommen haben, das uns – Gläubige wie Ungläubige – gemeinsam erleuchten will.

3. Kirchliche Umstellungsprobleme nach der Wende

Nach der Wende meinte ich noch etwas blauäugig, das kirchliche Leben bleibe doch weithin von den Turbulenzen der gesellschaftlichen Wende verschont. Wir mussten ja nicht unser Credo

ändern, und auch das Kirchenjahr blieb uns erhalten. Aber ich habe inzwischen mein Urteil gründlich revidiert: Auch unser kirchliches Leben ist mit hineingezogen in jene Umstellungen, die eine offene, demokratische, aber auch liberale Gesellschaft hervorruft. Ich verweise in diesem Zusammenhang einfach auf jene Lernprozesse, die uns die Übernahme der westlichen kirchlichen Strukturen bescherte: ein geordnetes, aber auch uns bindendes Staat-Kirche-Verhältnis, Militärseelsorge, Präsenz in den Schulen und in der Erwachsenenbildung, Verbandswesen, Caritas als eigenständiger öffentlicher Wohlfahrtsverband, der zwar öffentliche Gelder empfängt, diese aber auch abrechnen muss, überhaupt der heilsame Zwang, die Realität der Finanzierung des kirchlichen Lebens ernst zu nehmen (...)

Manches ist sehr erfreulich und auch schnell als Lernprozess gelaufen, etwa gerade im Caritasbereich, aber auch bei der Gründung von Schulen, im Gespräch mit der Politik (in der wir mehr Gewicht haben als unsere schmale Bevölkerungsbasis vermuten lässt), im Umgang mit den Medien u. a. mehr. Der ‚mdr‘ z. B. ist ein für kirchliche Belange erstaunlich offenes Medium, nicht zuletzt dank so mancher Christen, die dort Verantwortung tragen. Dennoch ist zu sehen: Wir haben gerade jetzt, in einer Situation des Umbruchs und des Neuanfangs, in einer Situation, in der gleichsam der gesellschaftliche Acker umgepflügt wird, mehr Möglichkeiten als wir wahrnehmen. Im gewissen Sinn gilt das natürlich für alle kirchenhistorischen Situationen. Aber die Nachwendesituation in den neuen Ländern ist weithin noch nicht so verfestigt und verkrustet, wie das z. T. im Westen der Fall ist. Hier ist noch manches ‚flüssig‘, geistig und auch strukturell beweglich, wenn wir denn wach sind und einsatzbereit (...)

Im Osten wird die Kirche die Kräfte entbinden müssen, die dem Evangelium in der postmodernen Gesellschaft neuen Glanz zu geben vermag. Aber damit meine ich eben nicht die kirchlichen Kräfte im Osten allein, sondern ich meine alle in Ost und West, die spüren, es sei an der Zeit, dass sich mit unserer Kirche und der Art, wie wir Kirche sind, etwas ändern muss. Die neuen Länder müssten für den deutschen Katholizismus, für seine besten Kräfte, noch stärker als Herausforderung in den Blick kommen (...)

4. Allgemeine Verunsicherung bezüglich unseres kirchlichen Auftrags

(...) Der Mensch ist verurteilt dazu, ohne Vorgaben leben zu müssen. Ihm schwinden die tragenden Fundamente, auf denen sich individuelles und soziales Leben aufbauen und entfalten kann (F.-X. Kaufmann: ‚Verlust der Zentralperspektive‘). Zu diesen schwindenden Vorgaben gehört eben auch die christliche Tradition (...) Wir Kirchen dürfen uns das Recht zur ethischen Mahnung nicht nehmen lassen. Aber wir müssen damit rechnen, dass wir diese unseren Zeitgenossen nicht allein religiös begründen können. Hier liegt die Herausforderung der Stunde, auf die wir im Grunde noch keine Antwort wissen. Also doch ‚nicht-religiös‘ von Gott sprechen (Bonhoeffer)? Oder ‚steil von oben her‘ von Gott sprechen, so dass Gott nur als Negation einer zu verwerfenden Welt vermittelt wird (so evangelikale Wege)? Oder nur im Modus der Anknüpfung an menschliche Sehnsüchte und Ansprüche oder gar nur der Ausweitung und Ausreizung einer innerweltlich bleibenden Transzendenz des Menschen, wie es die neu-religiösen Bewegungen versuchen? Fragen über Fragen.

Dass es keine, zumindest derzeit schlüssigen Antworten gibt, macht mich weniger besorgt. Das ist ja ein Kennzeichen von Umbruchzeiten, in denen alte Horizonte versinken, aber die neuen noch nicht erkennbar sind. Was mich besorgt sein lässt, ist vielmehr die Ahnung der Möglichkeit, dass das religiöse Fragen überhaupt verstummt. Friedrich Nietzsche ist heute wohl aktueller als am Ende des vorigen Jahrhunderts (vgl. die Positionen von Sloterdijk), zumindest prophetischer als der Marxismus, der letztlich noch eine Zukunftsvision hatte, freilich rein innerweltlich, eine Art ‚Christentum ohne Gott‘. Nietzsche dagegen sah schon den ‚blinzelnden‘ Menschen, der

alles durchschaut – bis er am Ende überhaupt nichts mehr sieht. Er sah den Menschen, der sich seine Lebenswohnung so mit den Produkten seiner Hände und seines Geistes voll gestellt hat, dass er Gottes nicht mehr ansichtig wird. Darum ist das die wahre Herausforderung unserer Kirche: nicht die Kirchenfrage, sondern die Gottesfrage“ (Wanke 2009: 8–13).

3 Die Gottesfrage angesichts der Säkularität – zum Religionsbegriff

Während im Westen noch gern im Gefolge Thomas Luckmanns die Individualisierungsthese vertreten wird, laut der sich die Menschen zwar immer weniger an die Kirchen binden, jedoch zumindest zum Teil eine individuelle Form von Gottesglauben und Religion entwickeln, konnten D. Pollack und G. Pickel (2003) minutiös nachweisen, dass dies für den Westen nur sehr bedingt und für den Osten überhaupt nicht gilt.³ Wir sehen uns hier einer von Grund auf säkularisierten Gesellschaft gegenüber. Das deckt sich mit der pastoralen Einschätzung der katholischen Ortskirche. Eberhart Tiefensee, Priester, Theologe und Lehrstuhlinhaber für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Erfurt, differenziert diese Diagnose. Er spricht von den „neuen Heiden“ und charakterisiert sie folgendermaßen⁴:

„Was wir hier vor uns haben, sind keine Atheisten, da sie keine Position bezüglich der Gottesfrage einnehmen, und auch keine Agnostiker, die sich in dieser Frage aus bestimmten Gründen enthalten, sondern Menschen, die an der Abstimmung, ob es zum Beispiel Gott gibt oder nicht, schlicht nicht teilnehmen, weil sie zumeist gar nicht verstehen, worum es bei dieser Frage überhaupt gehen könnte“ (Tiefensee 2006: 20).

Sie „Areligiöse“ zu nennen, sei daher eine Fremdbezeichnung, die sie sich selbst nie geben würden. M. Kapláneks (2006) Vorschlag, sie als „religiös Unberührte“ zu bezeichnen, sei wahrscheinlich angemessener. Die Gottesfrage verweist somit zunächst auf den Religionsbegriff. Dieser ist in der gegenwärtigen soziologischen Debatte entweder substantiell – meist im Anschluss an Ch. Glock (1954) – oder funktional bestimmt. Die substantielle Bestimmung hat das Problem, neue, nicht-kirchliche Formen von Religiosität kaum in den Blick bekommen zu können, außer sie werden nach dem Maßstab des Kirchlichen definiert, was diesen möglicherweise nicht gerecht wird. Der funktionale Ansatz steht vor dem Problem, u. U. völlig unbestimmt zu werden, da auch gemeinhin als nicht-religiös angesehene menschliche Verhaltensweisen (z. B. Sport) nun als religiös firmieren, weil z. B. Fußballfans in Stadien „Liturgien“ feiern und so mancher Star als „Fußballgott“ tituiert wird. D. Pollack (2003) widmet sich der Säkularisierungsdebatte sehr grundsätzlich und umfassend und diskutiert daher auch den Religionsbegriff. Er beschreibt seine notwendigen Leistungen durch vier Aspekte:

- Offenheit für religiöse Phänomene außerhalb verfasster Religionen,
- Überschreitung des Selbstverständnisses von Religionsangehörigen und dennoch Nachvollziehbarkeit für Gläubige,

3 Siehe auch die Beiträge von Pollack/Müller sowie Pickel in diesem Band.

4 Siehe auch den Beitrag von Tiefensee in diesem Band.

- Balance zwischen Religionskritik und wissenschaftlicher Neutralität sowie
- empirische Operationalisierbarkeit (Pollack 2003: 45).

Pollack folgt in der Konstruktion seines Religionsbegriffs im wesentlichen Luhmanns funktionalem Ansatz. Er stützt sich mit vielen anderen auf die Annahme, das Kontingenzproblem sei der grundsätzliche Bezugspunkt der Religion. Dieses ist ausschließlich durch Transzendenzbezug zu bewältigen, weil nur dort eine unhinterfragbare Sicherheit gegeben ist. Seine Relevanz muss jedoch sozial sichergestellt werden: durch Religion, Riten, Ämter usw. Ihre Reproduktion ist gefährdet, wenn die religiösen Antworten den Bezug zu den menschlichen Fragen verlieren, was z. B. durch Institutionalisierung eintritt. Damit ergibt sich für Pollack eine Kreuztabelle, die auf eine Kombination der funktionalen und der substantiellen Methode verweist (2003: 52).

Dieses Konstrukt hat einen gewissen Charme. Es kombiniert den funktionalen Ansatz beim Kontingenzproblem (Luhmann), der in die Säkularisierungsthese führt, mit dem Luckmann'schen Ansatz der Transzendenz, der zur Individualisierungsthese führt. Den in der Kreuztabelle erschlossenen Konsequenzen kann man praktisch-theologisch größtenteils folgen. Für die Entwicklung eines wie immer gearteten pastoralen Impetus erweist es sich dagegen als fatal: Eine Säkularität als Pragmatismus bleibt unberührbar. Das entspricht durchaus der Lageeinschätzung aus Ost-Perspektive, wie sie vielfach rezipiert wird.

Für die Entwicklung eines pastoralen Verständnisses, das sich damit nicht so einfach abfinden möchte, scheint der Religionsbegriff des katholischen Soziologen und Bielefelder Kollegen von Niklas Luhmann, Franz-Xaver Kaufmann, hilfreich (vgl. Kaufmann 1989: 87; 1999: 80 f.). Dieser unterscheidet aufbauend auf Luhmann und Parsons sechs Funktionen von Religion:

- Identitätsstiftung,
- Handlungsführung,
- Sozialintegration,
- Kontingenzbewältigung,
- Kosmisierung und
- Weltdistanzierung.

Pollack nimmt Kaufmanns Ansatz in seinen Überlegungen wahr, ohne ihn näher zu diskutieren. Von seiner Warte aus erscheint das nachvollziehbar, erfüllt Kaufmann doch Pollacks viertes Kriterium für einen Religionsbegriff nicht so leicht: die Operationalisierbarkeit, an der Kaufmann als Nicht-Empiriker auch nicht gearbeitet hat. Seinen anderen Kriterien wird er jedoch vermutlich sehr gut gerecht. Eine Praktische Theologie sieht sich von daher mehr als motiviert, an dieser Stelle vertiefend voran zu schreiten.

Religion wäre dann über Kaufmanns sechs Funktionen als Grundbestimmung des Menschseins beschrieben. Diese war in unserem Kulturkreis lange durch und durch „christentümlich“ bestimmt, so dass die Grundbestimmung des Menschseins, das Christentum und die Religion in eins fielen. Die Neuzeit betreibt in Aufklärung und positiver Wissenschaft den konsequenten Willen zur Selbstbestimmung des Menschen, die zu einem konstruktivistischen Grundverständnis in Gesellschafts- wie Bildungstheorien führt. Dadurch werden immer mehr

Bereiche der Kultur säkularisiert, also der Macht der Kirchen entzogen: Wissenschaft, Schulwesen, Medizin, Philosophie, Kunst, Ethik, um nur einige zu nennen. Der Religionsbegriff reduziert sich damit auf jene Bereiche, die von einer fortschritts- und erfolgsbezogenen modernen Kultur gern den Kirchen überlassen werden: auf die Kontingenzbewältigung in der Caritas (in enger Abstimmung mit dem Sozialstaat) und auf den Transzendenzbezug im Kult – zumindest solange beide Bereiche den „anständigen Bürger“ fördern.

In der Postmoderne verlieren nun die Kirchen das gesellschaftliche Monopol auf Religion im Sinne des Transzendenzbezugs, was sich in der „neuen außerkirchlichen Religiosität“ konkretisiert, die die Religions- und Kulturosoziologie gegenwärtig in ihre Forschungen aufnimmt. Das ist aber bei weitem noch nicht alles. Die Grundbestimmung des Menschseins, ehemals umfassend in Christentum und Kirche als Religion abgedeckt, geht völlig in die Selbstbestimmung des Menschen und die Selbstkonstruktion der Kultur über. Von daher müssen – so die hier verfolgte These – alle sechs von Kaufmann benannten Funktionen von Religion als völlig frei von Kirchen und Christentum bestimmbare Grundlagen des Menschseins angesehen werden. Religiöse Bildung hat auf dieses Phänomen und seine Entfaltungen zu reflektieren. Und eine Pastoraltheologie kann nur in dem Maß erfolgreich sein, wie sie diese Voraussetzungen ernst nimmt.

Erste Anzeichen dafür, dass die kirchliche Wahrnehmung sich darauf einzustellen beginnt, sind sichtbar. Vor der Wende hat man auf beiden Seiten des Eisernen Vorhangs postuliert, dass „Not beten lehrt“. Daher würden im Osten nach dem Ende der kommunistischen Verfolgung und im Westen durch den Rückgang kapitalistisch machbaren Glücks die Menschen die Kirchen wieder füllen. Diese Hoffnung der Kirchen hat sich als ebenso falsch erwiesen wie die Hoffnung der atheistischer Aufklärung auf der einen und atheistischer Diktaturen auf der anderen Seite, den Glauben ausrotten zu können. Offenbar lässt sich der Glaube durch keine Macht besiegen; man kann aber auch ohne ihn zufrieden und anständig leben.

Vor diesem Hintergrund empfiehlt es sich, künftig deutlich zwischen Lebensgrundentscheidung und Religion zu unterscheiden. Erstere macht den Menschen zum Menschen; zweite ist in ihrer Identifikation damit historisch kontingent. Das hat Konsequenzen für andere wesentliche Bereiche desselben Bedeutungsfeldes: Nicht alle gläubigen Menschen, vielleicht sogar nur wenige, haben die Begabung, ein Transzendenzempfinden und damit eine Mystik zu entwickeln, und nur insofern hat Webers vielzitiertes Diktum vom „religiös Unmusikalischen“ analytischen Wert. Umgekehrt gibt es aber auch Menschen, die ihr Bedürfnis nach Transzendierungserfahrungen auf völlig säkulare Weise befriedigen – entsprechend sind ekstatische Erfahrungen bei Sport, Sex oder Gewaltexzessen nicht grundlegend religiös. Und schließlich stehen Gläubige zu einem Bekenntnis. Doch machen die Erneuerungs- und Erweckungsbewegungen mehr als deutlich, dass Volkskirchlichkeit auch ohne Bekenntnis auskommen und sich mit Konvention und Sitte begnügen kann. Umgekehrt gibt es auch vitale und konsequente Bekenntnisse säkularer Art, etwa zum Atheismus, zur Wissenschaft oder zur Familie als Lebensgrundausrichtung.

4 Religionsanaloge – die religiöse Ausrichtung der religiös Unberührten

Das christliche Menschenbild geht nun davon aus, dass der Mensch von Grund auf religiös ist. Wenn es nun aber religiös unberührte Menschen in einem ehemals christlich geprägten Kulturkreis gibt, muss deren Art, mit ihrer religiösen Grundlage umzugehen, reflektiert werden. Stefan Knobloch, emeritierter Pastoraltheologe aus Mainz und Kapuziner, hat seine Pastoraltheologie auf den großen Konzilstheologen Karl Rahner und das Zweite Vatikanische Konzil aufbauend als „Mystagogie“ entwickelt. Jüngst unternahm er die Anstrengung, sie in den Rahmen gegenwärtiger religionssoziologischer Debatten im Dienste der Pastoraltheologie einzufügen. Es geht ihm um die Berufung des Menschen aus der und in die Gottesgegenwart, die des Menschen Würde einerseits und das Wesen biblischer Offenbarungsreligion andererseits ausmacht:

„Vom Grund seiner Existenz, die deshalb eine unergründliche Existenz ist, hat der Mensch mit Gott zu tun (...). So kann man sagen (...) dass es der christlichen Religion, die institutionelle Gestalt angenommen hat, darum zu tun ist, dem einzelnen Menschen zu helfen, die eigene unvermeidbare Bezogenheit auf Gott zu erschließen, ohne durch solche Erschließung Gott als Geheimnis des Menschen durchschaubar und letztlich geheimnisleer zu machen“ (Knobloch 2006: 121 f.).

An diesem Punkt kommt man nicht umhin, den Missionsbegriff einzuführen. Auch hier wird der Unterschied zwischen Ost und West deutlich. Tiefensee muss sich gegen ein Missionsverständnis abgrenzen, das durch „Mitgliederwerbung“, „Rückeroberung“, „Defizienzmodell“ und „katechetische Belehrung“ umrissen ist. Die Westdebatte spricht dagegen seit Jahrzehnten von einer „Evangelisierung“, in der Gläubige in der Begegnung mit Nicht-Glaubenden bei diesen ihren Gott – ganz unerwartet anders inkarniert – wiederfinden. Das ist der dialogischen wie eschatologischen Perspektive Tiefensees sehr nah (vgl. Widl 2009a). Allerdings impliziert der West-Ansatz eine weitergehende Perspektive:

„Wenn wir einmal die Einschätzung übernehmen, dass die neuen Bundesländer areligiöse Länder, Landstriche praktisch ohne Religion sind, dann schließt das mit Ad Gentes Art. 7 keineswegs aus, dass Menschen hier gleichwohl glauben können und von Gott zum Glauben geführt werden, auf Wegen, die nur er kennt. Von Glauben zu reden aber ist die prägnanteste Umschreibung von Religiosität. Mag das aufgrund dieses Textes eher als ein Sonderfall, sozusagen als die große Ausnahme erscheinen, so wird es im Licht von Gaudium et spes Art. 22 zum ‚Normalfall‘. Dort heißt es nämlich, dass sich der Sohn Gottes ‚in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt‘ (‘incarnatione sua cum omni homine quodammodo se univit‘). ‚Cum omni homine‘, das heißt in der Tat, mit jedem einzelnen Menschen. Und in Art. 16 hebt Gaudium et spes das Gewissen als den Ort hervor, an dem Gott zu vernehmen ist: ‚Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist‘ (GS Art.16). Auf der Basis dieses breitbezeugten biblisch-christlichen Menschenbildes fällt es schwer, bzw. es entzieht dem den Boden, einfach vom ‚homo areligiosus‘ zu sprechen. Da ist die berühmte Formel des Irenäus von Lyon viel eher an der Wirklichkeit des Menschen, auch heute, auch im Kontext unserer Gesellschaft, und zwar in beiden Teilen unseres Landes: ‚Gloria Dei vivens homo‘, der leben-

dige Mensch ist die Ehre Gottes. Ein konstitutives Element dieser seiner Lebendigkeit ist die tastende Suche nach Gott – auch in Schatten und Bildern, denen die empirische Forschung wenig oder keine religiöse Substanz zuerkennt“ (Knobloch 2008: 20 f.; Zitat nach dem Manuskript).

Für ein praktisch-theologisches Verständnis bedeutet das: Jeder Mensch (und zwar als individuell Einzelner) hat allein durch seine Lebendigkeit eine Gottesbeziehung – und zwar von Gott her, der ihn erschaffen hat und am Leben hält. Diese von Gott her bestehende Beziehung kann der Mensch nun auf verschiedene Weise aktualisieren: durch ein gottgefälliges Leben, durch Teilhabe an und Bekenntnis zur Kirche, durch Reflexionen über sein Gottesverhältnis, durch Gestaltung einer nicht-christlichen Religion, soweit diese das dem Christlichen Gemeinsame lehrt und praktiziert – so die Lehre der Theologie und des Konzils und die Reflexion Rahners zum „anonymen Christen“.⁵

Was bedeutet das konkret? Aus der West- und der Ostperspektive sehr Verschiedenes: Im Osten gibt es eine kleine, selbstbewusste Kirche, der die säkulare Kultur mit „vorsichtiger Neugier“ begegnet (vgl. Tiefensee 2008: 157 f.).⁶ Im Westen dagegen ist die Kirche depressiv, ihr anzugehören peinlich. Die Kirche im Osten ist eine Siegerkirche: Sie hat den Kommunismus überlebt und dieser ist tot. Gott steht auf ihrer Seite, komme was wolle. Die Kirche im Westen steht dagegen auf der Verliererseite: Die Aufklärung hat sich als weit stärker erwiesen als das Aggiornamento; die geforderten Kirchenreformen sind auf halbem Weg stecken geblieben und damit für die einen schon viel zu weit gegangen, für die anderen jedoch lang noch nicht weit genug. Die Gläubigen haben die Aufklärung internalisiert und die moderne Kultur mitverantwortet. Der Glaube ist darin zur nicht enden wollenden Suchbewegung geworden. Und es ist peinlich daran festzuhalten, obwohl man ihn nicht ausreichend rational begründen kann. Deshalb redet man nicht darüber, deshalb ist man nicht missionarisch. Und jedes selbstbewusste missionarische Vorgehen erscheint ideologisiert und sektoid, weil es argumentativ dem aufgeklärten Denken nicht standhält. Im Osten hat man diese Probleme nicht: Katholische Christen stehen der säkularen Kultur mehr gegenüber, als sie Teil von ihr sind. Der Glaube steht auf dem sicheren Boden der kirchlichen Gemeinschaft und ihrer (Denk-)Konventionen. Die anderen sind – zumindest in einem Teil, und nur mit dem pflegt man tunlichst den Dialog – freundlich-neugierig. Im Kommunismus hat man gelernt, auskunftsfähig zu sein über das, was man glaubt. Auf dieser Basis ist die Kirche einladend, und manche kommen gern und regelmäßig zu Besuch.

Wenn nun der Mensch grundsätzlich religiös ist, es zugleich aber die Möglichkeit säkularer Kulturentwicklungen gibt, muss die Grundbestimmung des Menschseins auf eine dem Religiösen analoge Weise auch anders gestaltbar sein. Die religionssoziologische Forschung beschreibt diesen Umstand als „Ersatzreligionen“ oder „Religionsäquivalente“ (vgl. Polak 2002; Widl 2002). Damit sind Bereiche im Blick, die auf phänomenologische Weise dem Reli-

5 Die Kritik an diesem Ansatz hat sich vor allem an der Befürchtung entzündet, es komme zu einer Vereinnahmung von Nicht-Christen. Dieses Problem ist in der praktisch-theologischen Debatte zum Glück mittlerweile überholt.

6 Tiefensee stellt die Vorteile der Ost-Situation in drei Punkten heraus: 1. Wo es keine religiösen Vorstellungen gibt, braucht man keine falschen Vorstellungen abwehren. 2. Christen werden sofort auf ihre Kernkompetenz von Christsein und Gott angesprochen und müssen sich nicht mit Randthemen (Zölibat, Frauenpriestertum) aufhalten. 3. Wir müssen die anderen nicht „zurückholen“; (vgl. Tiefensee 2006: 28 f. und in diesem Band).

giösen ähneln, ohne ihm aber gerecht zu werden, z. B. Fußball-Liturgien, Kaufhaus-Tempel, eine mystische oder okkulte Aura (vgl. Fechtner u. a. 2005). Hier soll dagegen von „Religionsanaloga“ gesprochen werden als Bezeichnung für jene Bereiche unserer säkularen Kultur, die die Grundbestimmung des Menschseins in der christlichen Religion in einer dem funktionalen Verständnis analogen Weise tatsächlich zu erfüllen vermögen.

Als solche Religionsanaloga, die das eigene Leben umfassend bestimmen und erklären, können folgende Bereiche wirken: Sport und virtuelle Computerwelten, die Vergötterung des geliebten Du und die exakte Wissenschaft, für Jugendliche speziell die Freunde, die Mode und die Musik, aber auch der Mechanismus der Süchte und die Gewalt. Damit sind Phänomene im Blick, die die Lebenskultur der Menschen bestimmen und möglicherweise deren funktionierende Säkularität erklären.

5 Erfolgreiche pastorale Bündnisse

In Ostdeutschland scheinen drei Religionsanaloga besonders weit verbreitet und durchgesetzt: die Familie, die exakten Wissenschaften und der Pragmatismus des kleinen alltäglichen Glücks. Sie sind jene Bereiche, die den Menschen heilig sind, sofern sie es so nennen wollten, was sie in der Regel nicht tun. Die Kirche in der Diaspora ist soweit gefestigt, als sie sich erfolgreich mit ihnen verbündet (vgl. Widl 2009b). Was die Familie betrifft, fällt das der Kirche nicht schwer. Sie hat seit dem neunzehnten Jahrhundert die Familie sehr erfolgreich für die Verkündigung, die Glaubensstradierung und die soziale Sicherung des Kirchenbezugs in den Dienst genommen (vgl. Ebertz 2000). Die zentrale Bedeutung der Familie für die Lebenssicherheit und das Lebensglück unter diktatorischer Herrschaft hat auch zwanzig Jahre nach dem Ende der DDR nicht an Bedeutung eingebüßt und wird weiter tradiert. Die Erziehung basiert weit mehr auf Übernahme von Konvention und Sitte als auf Selbstbestimmung und Eigenverantwortung. Das kommt der Stabilisierung des Kirchenbezugs sehr entgegen (vgl. Domsgen 2005).

Auch das kleine Lebensglück, die Bescheidenheit und Anspruchslosigkeit, ein gewisses Grundvertrauen in das Leben und dass sich alles doch wieder irgendwie fügt, lassen sich gut in eine christliche Frömmigkeitspraxis integrieren. Sie widersprechen jedoch den durchaus hohen Ansprüchen einer postmodernen Konsumkultur und Genussgesellschaft, in die die jungen Menschen massenmedial vermittelt zunehmend hineinwachsen. Konsequenzen davon sind die hohe Abwanderung jüngerer Bevölkerungsschichten und die Wochenpendler in den die alten Bundesländer – beides Phänomene, die eine auf Ortsstabilität angelegte Kirchlichkeit nachhaltig stören.

Die exakte Wissenschaft schließlich kann mit dem Trick in den Glauben integriert werden, beide als Erklärungsweisen der Welt auf unterschiedlichen Ebenen zu verstehen. Die Wissenschaft erkläre demnach die Funktion, der Glaube den Sinn der Dinge. Da diese Spaltung der Wirklichkeit intellektuellen Ansprüchen nur begrenzt gerecht wird, verliert die Kirche im Osten wie im Westen in der gebildeten städtischen Bevölkerung rapide an Boden.⁷

7 Allerdings sind dafür noch mehrere weitere Gründe zu nennen, die nicht weiter erläutert werden können.

Dieser Prozess wird jedoch im Osten durch die starke Familienbindung in die Konvention hinein deutlich gebremst.

Alle neuen missionarischen Projekte im Osten sind erfolgreich, weil sie sich an eine emotionale Stimmigkeit im Familienkontext binden. Aus Erfurter Perspektive sind primär jene Projekte zu nennen, die Weihbischof Reinhard Hauke (2009) so vielfältig entwickelt hat. Sie sind seit Jahren weit über Erfurt hinaus bekannt und hoch geachtet. Eine neue Idee, die nun drei Jahre erfolgreich gelaufen ist, entstand im Universitäts-Kontext als ökumenisches Adventprojekt am Weihnachtsmarkt (vgl. Widl/Schulte 2009). Sie alle können die gegenseitigen Schwellenängste zwischen Christen und Ungetauften mindern und eine gewisse Normalität der kirchlichen Landschaft als legitimen Teil einer säkularen Kultur erreichen. Der Gottesfrage nähern sie sich auf diakonische Weise: einladend, anteilgebend, ohne weitere Ansprüche, Verbindlichkeiten oder Zumutungen. Sie bringen mit dem Glauben in Berührung, ohne dass sein Gewicht spürbar würde.

6 Neue Optionen in der Säkularität – religiöse Bildung und pastorales Gespräch

Auf dem Hintergrund der Debatten um den Thüringer Bildungsplan für Kinder bis zehn Jahren (Kultusministerium des Freistaates Thüringen 2008) und der Neugestaltung der Lehrpläne nach einem Kompetenzmodell wurde es nötig, „religiöse Bildung“ für den vorherrschend atheistischen Kontext neu zu konzipieren. Sie geschieht demnach zweifach: als funktionale und als konfessionelle Bildung. Erstere ist allen Formen der Erziehung implizit. Im Sinne der Bildungsoffensive besteht die Herausforderung, die implizite Ebene weitgehend ins reflexive Bewusstsein der in Bildung und Erziehung Tätigen zu heben, wie dies der Thüringer Bildungsplan bis 10 Jahre beschreibt: Religiöse Bildung konkretisiert sich entlang der sechs Funktionen von Religion:

- Identitätsstiftung, z. B. Begabungen entdecken und fördern; Charismen, Initiationen;
- Handlungsführung, z. B. Moral und Werte bilden; Ehrfurcht, Verhaltenscodizes;
- Sozialintegration, z. B. miteinander leben; Brauchtum und Rituale, Multikulturalität;
- Kontingenzbewältigung, z. B. trauern und trösten; Schuld und Versöhnung, Leid, Tod, Jenseits;
- Kosmisierung, z. B. Welt entdecken und erklären; Wissenschaft, Konfessionen, Gott;
- Welttdistanzierung, z. B. kritisch unterscheiden und wählen; Askese, Prophetie, Opfer.

Konfessionelle religiöse Bildung wird im Rahmen eines funktionalen Religionsverständnisses reflektiert. Sie entwickelt alle Bereiche auf dem Boden der Zivilreligion. Ihr Verständnis erschließt sich tiefer in Zusammenhang und Differenz der Bekenntnisse. Sie entwickelt eine kritische Unterscheidung im Verhältnis zu den Religionsanaloga. Damit nimmt religiöse Bildung im katholischen Religionsunterricht eine doppelte Aufgabe wahr:

- Sie erschließt getauften und kirchlich (zumindest bis zu einem gewissen Grad) sozialisierten Kindern die Themen und Inhalte des Glaubens so, dass sie im Kontext der Ökumene, des wissenschaftlichen Atheismus und einer säkularen Kultur in ihrer Be-

deutung und Kraft, wie in ihrer Infragestellung und Erklärungsbedürftigkeit erfahren und verstanden werden.

- Sie erschließt ungetauften Kindern mit den Themen und Inhalten auch die Erfahrungsschätze und Erlebnisqualitäten des kirchlichen Glaubens in einer Weise, dass eine qualifizierte Entscheidung dafür oder dagegen heran reifen kann.

Für die Positionierung der Kirche inmitten der Säkularität ist das Gespräch unter und mit Erwachsenen ausschlaggebend. Bischof Wanke sieht in der „Auskunfts-fähigkeit“ der Christen künftig die zentrale Herausforderung:

„Die Zukunft von Kirche und Gottesglaube in Europa wird entscheidend davon abhängen, ob Christen als Einzelne und gemeinsam eine neue ‚Auskunfts-fähigkeit‘ erlangen. Das ‚Verstummen des Glaubens im Alltag unseres Lebens‘ ist für mich die bedrängendste Erfahrung in der Seelsorge“ (Wanke 2004: 180f.).

Vielleicht gilt es in der Spur unserer Analyse zu den Religionsanalogia, das „pastorale Gespräch“ unter Menschen im Alltag zu kultivieren. Es ist das „Reden über Gott und die Welt“, das über die Lebensgrundausrichtungen, also die sechs Dimensionen der Religion, geführt wird. Worin in diesen Themenbereichen das unterscheidend Christliche liegt, wo die jeweiligen kulturellen Anknüpfungspunkte in der Zivilreligion liegen und welchen prophetischen Gehalt das Christliche einzubringen hat – all das wird unter den Bedingungen postmoderner Säkularität wohl erst neu entdeckt, formuliert und eingeübt werden müssen.⁸

7 Literatur

- Austen, Georg/Riße, Günter (Hrsg.) (2009): *Zeig draußen, was du drinnen glaubst! Missionarische Perspektiven einer Diaspora-Kirche*. Paderborn.
- Biesinger, Albert/Bendel, Herbert (Hrsg.) (2000): *Gottesbeziehung in der Familie. Familienkatechetische Orientierungen von der Kindertaufe bis ins Jugendalter*. Ostfildern.
- Domsgen, Michael (2005): „Ne glückliche Familie zu haben, is irgendwo mein Ziel ...“. Die Familie als Lernort des Glaubens im ostdeutschen Kontext. In: Domsgen, Michael (Hrsg.): 65–122.
- Domsgen, Michael (Hrsg.) (2005): *Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands*. Leipzig.
- Ebertz, Michael N. (2000): „Heilige Familie“ – ein Auslaufmodell? Religiöse Kompetenz der Familien in soziologischer Sicht. In: Biesinger/Bendel (Hrsg.): 16–43.
- Fechtner, Kristian/Fermor, Gotthard/Pohl-Patalong, Uta/Schroeter-Wittke, Harald (Hrsg.) (2005): *Handbuch Religion und Populäre Kultur*. Stuttgart.
- Gabriel, Karl/Pilvousek, Josef/Tomka, Miklós u. a. (Hrsg.) (2003): *Religion und Kirchen im Ost(Mittel)Europa. Deutschland-Ost (Gott nach dem Kommunismus)*. Ostfildern.
- Gatz, Erwin (Hrsg.) (1998): *Kirche und Katholizismus seit 1945*. Band 1. Paderborn.
- Hauke, Reinhard (2009): *Herzlich eingeladen zum Fest des Glaubens. Projekte für Christen und Nicht-Christen*. Leipzig.
- Kaplánek, Michal (2006): Entfremdete oder vom christlichen Glauben unberührte Jugend? In: Widl/Kaplánek (Hrsg.): 88–98.
- Kaufmann, Franz-Xaver (1989): *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen.
- Kaufmann, Franz-Xaver (1999): Wo liegt die Zukunft der Religion? In: Krüggeler/Gabriel/Gebhardt (Hrsg.): 71–97.

⁸ Vgl. dazu den Ansatz einer „pastoralen Weltentheologie“ (Widl 2000).

- Knobloch, Stefan (2006): Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt. Freiburg.
- Knobloch, Stefan (2008): Wie steht es heute um die Chancen der Religion? Ein Beitrag aus praktisch-theologischer Sicht. In: *Theologie der Gegenwart* 51/1: 15–26.
- Kranemann, Benedikt/Pilvousek, Josef/Wijlens, Myriam (Hrsg.) (2009): *Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart* Würzburg.
- Krüggeler, Michael/Gabriel, Karl/Gebhardt, Winfried (Hrsg.) (1999): *Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*. Opladen.
- Kultusministeriums des Freistaates Thüringen (2008): *Thüringer Bildungsplan für Kinder bis 10 Jahre*. Erfurt.
- Motikat, Lutz/Zeddies, Helmut (Hrsg.) (1997): *Konfession: keine. Gesellschaft und Kirchen vor der Herausforderung durch Konfessionslosigkeit – nicht nur in Ostdeutschland. Ausgewählte Beiträge der Studien- und Begegnungsstätte Berlin*. Frankfurt/Main.
- Neubert, Ehrhart (1997): „gründlich ausgetrieben“. Eine Studie zum Profil und zur psychosozialen, kulturellen und religiösen Situation von Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland und den Voraussetzungen kirchlicher Arbeit (Mission). In: *Motikat/Zeddies* (Hrsg.): 49–160.
- Niemczik, Günther (1996): *Menschen auf dem Wege. Chronik der Caritasarbeit in Thüringen*. Heiligenstadt.
- Pilvousek, Josef (1998): Die katholische Kirche in der DDR. In: *Gatz* (Hrsg.): 132–149.
- Polak, Regina (Hrsg.) (2002): *Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa. Ostfildern*
- Pollack, Detlef (2003): *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen.
- Pollack, Detlef/Pickel, Gert (2003): *Deinstitutionalisierung des Religiösen und religiöse Individualisierung in Ost- und Westdeutschland*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 55. 3. 447–474.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.) (2009): *Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2007*. Bonn.
- Tiefensee, Eberhard (2006): *Ökumene der „dritten Art“*. Christliche Botschaft in areligiöser Umgebung. In: *Tiefensee/König/Groß* (2006): 17–38.
- Tiefensee, Eberhard (2008): *Vorsichtige Neugier. Glaubensvermittlung in radikal säkularen Kontexten*. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 156/2: 150–158.
- Tiefensee, Eberhard/König, Klaus/Groß, Engelbert (2006): *Pastoral und Religionspädagogik in Säkularisierung und Globalisierung*. Münster.
- Wanke, Joachim (2004): *Auskunftsfähiges Christentum. Überlegungen zu einer missionarischen Präsenz der Kirche in Deutschland*. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 88/2: 174–181.
- Wanke, Joachim (2009): *Diasporasituation und gesellschaftliche Umbrüche als seelsorgliche Herausforderungen der Kirche in den neuen Bundesländern*. Vortrag in der Katholischen Akademie Berlin am 20. November 2009. In: [www.bistum-erfurt.de/ Dokumentationen](http://www.bistum-erfurt.de/Dokumentationen).
- Widl, Maria (2000): *Pastorale Weltentheologie – transversal entwickelt mit der Sozialpastoral. Praktische Theologie heute* 48. Stuttgart.
- Widl, Maria (2002): *Megatrend Religion? Überlegungen zu einem gesellschaftlich und kirchlich angemessenen Religionsbegriff aus praktisch-theologischer Sicht*. In: *Polak* (Hrsg.): 448–461.
- Widl, Maria (2009a): *Missionsland Deutschland – Beobachtungen und Anstöße aus pastoraltheologischer und religionspädagogischer Sicht. Skizzen einer Baustelle*. In: *Kranemann/Pilvousek/Wijlens* (Hrsg.): 229–254.
- Widl, Maria (2009b): *Was dem Menschen heilig ist. Religionsanaloge im Osten Deutschlands und die Möglichkeiten des Christentums inmitten der Säkularität*. In: *Austen/Riße* (Hrsg.): 224–231.
- Widl, Maria/Kaplánek, Michal (Hrsg.) (2006): *Jugend – Kirche – Atheismus. Brückenschläge zwischen Ostdeutschland und Tschechien*. Ceske Budejovice/Erfurt.
- Widl, Maria/Schulte, Andrea (2009): *„Folge dem Stern!“*. Missionarische Projekte am Weihnachtsmarkt. Würzburg.