

Forcierte Säkularität als Trend

Dieser Beitrag wirft einen Blick in die Vergangenheit: Er nimmt die repressive Religionspolitik der ehemaligen DDR aus einer soziologischen Perspektive in den Blick, um das gegenwärtige Phänomen der eminent hohen Religionslosigkeit auf dem Gebiet der ehemaligen DDR besser zu verstehen.

Christliche Bilder in einer atheistischen Welt

Eine interessante Annäherung an die Thematik bietet eine Ausstellung, die von Oktober 2012 bis Januar 2013 im Erfurter Angermuseum zu sehen war. Sie trägt den Titel „Tischgespräch mit Luther“ – das ist gleichzeitig der Titel eines der dort ausgestellten Bilder – und den Untertitel „Christliche Bilder in einer atheistischen Welt“.¹ Dieser spannungsreiche Titel verweist auf eine interessante Ausstellung, in der es um die paradox scheinende Konjunktur der Verwendung biblischer und christlicher Motive in der bildenden Kunst der DDR geht – einem Staat, in dem die Bindung an Religion und Kirche in der sehr kurzen Zeit von wenigen Jahrzehnten auf einen weltweiten Tiefstand gesunken war.

Ich wähle zwei Bilder aus, die gute Beispiele für die Komplexität, geradezu die Dialektik des Themas „Säkularität und Religiosität in der sozialistischen Diktatur der DDR“ darstellen: „Das Jüngste Gericht“, das 1987 von Christoph Wetzel gemalt wurde, und „Der verlorene Sohn“ von Werner Juza aus dem Jahr 1975.

Zunächst einige Informationen zum ersten Bild: Christoph Wetzel ist ein 1947 in Berlin geborener Künstler und bekannt durch seine originalgetreue Ausmalung der rekonstruierten Kuppel der Dresdner Frauenkirche, die er zwischen 2002 und 2005 ausführte. Auf dem großformatigen Bild „Das Jüngste Gericht“ sind acht ältere Kinder zu sehen, die auf einem Podium versammelt sind, dessen Wappen auf den Supreme Court, den obersten Gerichtshof der Vereinigten Staaten, verweist. Man kann darauf das Motto der Vereinigten Staaten, „E pluribus unum“, erkennen. Die acht Kinder schauen den Betrachter ernst und fragend an. Offensichtlich bilden sie ein Gericht – darauf weist das Wappen und noch deutlicher der Titel hin.

Der Künstler hat auf einem dem Gemälde beigegebenen Blatt notiert, welche Kinder dargestellt sind, sie sind zum Teil namentlich bekannt. „v.l.n.r.: Palästinenserkind (aus einem Flüchtlingslager, Waise), Äthiopierin, Maria Theresa Ponce-Rueda (Nicaragua), Rosine Gassackys (Rep. Kongo), Libanesischer Junge, Chilenischer Junge, Nguyen Anh Tho (Vietnam), Daniel Mampoya (Mischling, Dresden)“.² Wetzel spielt damit die damals aktuellen Kriegsgebiete ein, und er lässt die Kinder als Gerichtskollegium fragen (und vielleicht auch anklagen), zu welcher Grausamkeit Menschen fähig sind, welches Leid sie verursachen. Letztlich ist es der Betrachter, der sich – zumindest probeweise – in die Rolle des Angeklagten versetzt sieht und sich fragen muss, welchen Beitrag zum Leid gerade der jüngeren Generation er vielleicht geleistet hat – allein durch sein Nichtstun.

Das im Kontext unseres Themas besonders Interessante an diesem Bild ist, dass der Künstler in einem Interview angibt, die Szene stelle eine ganz und gar irdische Gerichtsverhandlung

¹Vgl. den Ausstellungskatalog von Kai Uwe Schierz/Paul Kaiser (Hg.), Tischgespräch mit Luther. Christliche Bilder in einer atheistischen Welt, Bielefeld 2012.

²Zit. nach Kai Uwe Schierz, Tischgespräch mit Luther. Zum säkular-metaphorischen Gebrauch biblischer und christlicher Motive in der bildenden Kunst der DDR, in: ders./Paul Kaiser (Hg.), Tischgespräch mit Luther, a.a.O., 9 – 34, 32.

dar und es gebe keinen Bezug zur christlichen Vorstellung vom Jüngsten Gericht. Doch durch die Titelwahl wird diese Aussage zumindest relativiert, vielleicht sogar konterkariert. Der Titel „Das Jüngste Gericht“ ruft schließlich ganz eindeutig das Bild des endzeitlichen Gerichts auf; wer sich in der Bibel auskennt, wird vielleicht das Weltgericht in Mt 25 assoziieren. Auch Betrachter ohne christlich-religiösen Hintergrund werden sich der durch die Titelwahl heraufgerufenen Konnotation nicht entziehen können, ist sie doch kulturelles Allgemeingut und verweist auf einen größeren Zusammenhang: Es geht bei diesem Gemälde um das Große und Ganze, dem ich mich als Betrachter nur schwer entziehen kann. Ich selbst bin angeklagt und bin konfrontiert mit meiner möglichen Mitschuld am Leid dieser Kinder, von Kindern überhaupt – ähnlich geht es in Mt 25 ja gerade um unsere Taten jetzt. Dieses Bild zeigt also, dass selbst in einem säkularen, sogar explizit atheistischen Kontext religiöse, sogar biblische Konnotationen eine Rolle spielen, selbst dann, wenn man sich auf der Oberfläche von ihnen absetzt. Möglicherweise will sich Wetzels auch von wohlinformierten Aussagen über ein Gericht im Jenseits distanzieren, wie sie aus der christlichen Tradition bekannt, aber – das ist uns heute klar – theologisch unangemessen sind. Wetzels soll hier freilich nicht als anonymer Christ vereinnahmt werden, doch muss Säkularität offensichtlich nicht einfach das völlige Fehlen religiöser Bezüge bedeuten; zumindest sind die Verhältnisse nicht so einfach.

In einem weiteren Bild kommt ein biblisches Motiv explizit im Titel vor: „Der verlorene Sohn“ von Werner Juza (geb. 1924 im Vogtland). Offensichtlich ist die Rückenfigur mit den mittellangen Haaren und dem tragbaren Radio in diesem Bild der verlorene Sohn. Berücksichtigt man den zeitgeschichtlichen Hintergrund der 1970er Jahre, so wird die untergründige Kritik des Bildes deutlich:³ In dieser Zeit kamen jugendkulturelle Milieus auf, die Anschluss an Westeuropa und Amerika suchten, z. B. die Hippie-Bewegung. Das Tragen von Jeans und das Schlendern mit dem Kofferradio waren verpönt, lange Haare galten bei Männern als asozial. Die Abwendung der Jugend vom Ideal des sozialistischen Menschen, der sich nicht mit Moden der spätbürgerlichen Verfallskultur identifizierte, bedeutete für viele Funktionäre das Verschleudern des Potenzials – so wie es auch der jüngere Sohn im biblischen Text tut. Der Maler arbeitet hier also mit einem Titelverweis auf die christliche Tradition, die die Interpretation des Bildes beeinflussen soll und offensichtlich als bekannt vorausgesetzt wird. In der Welt des Bildes wird jedoch kein direkter Bezug zum biblisch-christlichen Motivkanon deutlich.

Bei beiden Bildern wird deutlich: Man blendet einen direkten christlich-kirchlichen Zusammenhang aus; die religiösen Themen werden direkt mit der Gegenwart der sozialistischen Gesellschaft verbunden. Die christliche Ikonografie ist nicht mehr konfessionsbezogen oder glaubensgründet, sie relativiert aber den Status des sozialistischen Staats mit seinem ideologischen Zukunftsoptimismus – mittels religiöser Motive konnten existenzielle Thematiken angesprochen werden, die in der Zukunftsgewissheit der Kunst der DDR bis dahin nur wenig Platz hatten⁴.

Der Schwerpunkt meines Beitrags soll der Frage nachgehen, wie die weit verbreitete Religionslosigkeit im Osten Deutschlands und die Säkularität, die diese Gesellschaft prägt, *aus ihrer Innensicht heraus* zu verstehen und zu erklären ist. Dazu greife ich vor allem zurück auf eine qualitative Studie der Leipziger Soziologin Monika Wohlrab-Sahr (mit Uta Karstein und Thomas Schmidt-Lux) von 2009.⁵ Sie trägt den bewusst mehrdeutigen Titel „Forcierte

³Vgl. ebd., 31.

⁴Vgl. Karl-Siegbert Rehberg, Vorwort, in: Kai Uwe Schierz/Paul Kaiser (Hg.), Tischgespräch mit Luther, a.a.O., 7.

⁵Vgl. Monika Wohlrab-Sahr/Uta Karstein/Thomas Schmidt-Lux, Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands, Frankfurt a. M. 2009; Monika Wohlrab-Sahr, Forcierte Säkularität oder Logiken der Aneignung repressiver Säkularisierung, in: Gert Pickel/Kornelia Sammet (Hg.),

Säkularität“, und diese Mehrdeutigkeit von „erzwungener“ und „verstärkter“ Säkularität verrät bereits etwas von der Komplexität des Themas.

Säkularisation, Säkularisierung und Säkularität

Bevor ich näher auf diese Studie eingehe, ist es sinnvoll, zunächst zwischen drei Begriffen aus dem Wortfeld des Terminus ‚säkular‘ zu unterscheiden: Säkularisation, Säkularisierung und Säkularität. Alle drei Begriffe haben miteinander zu tun, sind aber bei Weitem nicht deckungsgleich.

So meint *Säkularisation* einen eher technisch-rechtlichen Vorgang, bei dem etwas aus dem kirchlichen in den weltlichen Bereich übergeht, so z. B. bei der Profanierung eines Kirchengebäudes oder der Übergang eines Territoriums oder einer Immobilie von kirchlichem in weltlichen Besitz.

Säkularisierung ist hingegen ein eher in der Politik und in der Soziologie verwendeter Begriff, der die Trennung oder Entflechtung von kirchlich-religiöser und staatlicher Ebene meint⁶; er kann auch mit dem Begriff der „Verweltlichung“ wiedergegeben werden, um den Gegenbegriff zu dem von Papst Benedikt XVI. prominent in die Diskussion eingebrachten Terminus „Entweltlichung“ zu verwenden. Insgesamt meint Säkularisierung einen Prozess des schwindenden Einflusses von Kirche und Religion im Gesamt der Gesellschaft. Wichtig ist hier, dass es sich um einen Prozess handelt. Die Diagnose von Säkularisierung bedeutet also nicht, dass es Religion und/oder Kirche nicht mehr gibt oder dass sie keine oder nur noch eine geringe Rolle spielen, sondern nur, dass sie im Vergleich zu einem früheren Zeitpunkt weniger gesellschaftlichen Einfluss innehaben. Sie können sogar immer noch einen großen Einfluss haben, aber eben keinen so großen mehr wie früher. Es gibt also hinsichtlich der Säkularisierung ein Kontinuum von weniger zu mehr, von anfanghaft bis fortgeschritten.

Im Gegensatz zu Säkularisierung könnte man *Säkularität* als einen Zustand definieren. Er beschreibt gewissermaßen der Endpunkt des mit Säkularisierung beschriebenen Prozesses und würde das völlige Fehlen religiöser und transzendenter Bezüge meinen. Ob es das wirklich gibt, ist bekanntlich umstritten.⁷ Möglicherweise gibt es Säkularität in diesem absoluten Sinne auf der individuellen Ebene (hier könnte man noch einen vierten Begriff einführen, den des *Säkularismus* als einer Weltanschauung, die die Säkularität reflexiv zum Programm erhebt), wahrscheinlich aber nicht auf der gesellschaftlichen Ebene. Eine Gesellschaft, in der ein noch so rudimentäres religiöses Leben fehlt, ist empirisch bislang nicht beobachtet worden. Zumindest die eingangs genannten Beispiele zeigen, dass es in der sozialistischen Diktatur der DDR religiöse Bezüge gab – trotz z. T. anderslautender Behauptungen. Insofern scheint es angemessen zu sein, Säkularität als das weitgehende (jedoch nicht absolute) Fehlen religiöser Bezüge zu verstehen. Und für eine säkulare Gesellschaft in diesem Sinne ist die ehemalige DDR natürlich ein Paradebeispiel.

Die Religionspolitik des DDR-Regimes als ein „riesiges Experiment ... unter Realbedingungen“

Um die Säkularität, die weitgehende Religionslosigkeit der Mehrheit der ehemaligen DDR-Bürgerinnen und Bürger zu verstehen, muss man genau hinschauen, und ich behaupte, dass die Studie von Wohlrab-Sahr sehr gut geeignet ist, sich ihren Ansichten und ihrer

Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden 2011, 145 – 163.

⁶Vgl. dazu den Beitrag von Gert Pickel in diesem Heft.

⁷Vgl. dazu den Beitrag von Eberhard Tiefensee in diesem Heft.

Lebenswirklichkeit zu nähern, quasi in die Innensicht der Einwohner der ehemaligen DDR einzutauchen.⁸

Man kann die Religionspolitik des DDR-Regimes quasi als ein „riesiges Experiment ... unter Realbedingungen“⁹ ansehen: Wie schafft man es, die religiösen, überwiegend christlichen Bezüge einer ganzen Gesellschaft, also die in ihr vorhandenen religiösen Überzeugungen und kirchlichen Bindungen auszumerzen oder doch wenigstens auf ein Minimum zu reduzieren – und dies in relativ kurzer Zeit?

Festzustellen ist zunächst einmal, dass anders als das „Experiment DDR“ insgesamt, das Experiment „repressive Religionspolitik“ ganz offensichtlich sehr erfolgreich war: Im europäischen und sogar im weltweiten Vergleich liegt Ostdeutschland in der Spitzengruppe der am stärksten säkularisierten Staaten; ähnliche Daten weisen nur noch Estland und die Tschechische Republik auf. Um dies mit einigen Zahlen zu veranschaulichen: In der ehemaligen DDR war 1950 der Anteil der Konfessionslosen mit 6,8 Prozent noch relativ gering; unmittelbar nach der Wiedervereinigung (1991) betrug er 64,6 Prozent, um bis 2008 auf 74,3 Prozent anzusteigen. Mittlerweile gehören also drei Viertel der Ostdeutschen keiner Religionsgemeinschaft an; der Anteil der Konfessionslosen hat sich seit 1950 mehr als verzehnfacht.

Zum Vergleich: In Westdeutschland betrug der Anteil der Konfessionslosen 1950 3,7 Prozent und blieb relativ lange – bis in die 1970er Jahre hinein – stabil; erst dann kam es zu einem kontinuierlichen Rückgang der Mitgliederzahlen der Kirchen, sowohl durch Austritt als auch (und mehr noch) durch Verluste durch Todesfälle, die nicht durch eine entsprechende Zahl von Taufen aufgewogen werden. So waren laut der Volkszählung 1987 immerhin schon 8 Prozent der Westdeutschen konfessionslos; mittlerweile macht ihr Anteil 16,3 Prozent aus. Während also nach dem Zweiten Weltkrieg die Verhältnisse im Westen und im Osten Deutschlands – auf der quantitativen Ebene – noch vergleichbar waren, könnte mittlerweile der Kontrast kaum größer sein.¹⁰ Religionssoziologisch muss man von Ost- und Westdeutschland als zwei Ländern sprechen, die getrennt voneinander zu betrachten sind.¹¹

Die präsentierten Zahlen weisen darauf hin, dass nicht nur der erste Teil des „Experiments“ bis zur friedlichen Revolution 1989, sondern auch sein zweiter Teil, nach dem Umbruch von 1989, erfolgreich war. Offensichtlich wirken die Effekte der DDR-Religionspolitik über deren Ende 1989/1990 hinaus nachhaltig weiter. Die Rate der Konfessionslosen hat weiter zugenommen, und es kam zu keiner „Wiederkehr der Religion“, so wie sie von einigen Kirchenvertretern nach der Wiedervereinigung prognostiziert oder erhofft wurde.

Wenn die Dinge zumindest auf der quantitativen Ebene klar zu sein scheinen, was ist dann eigentlich noch die Frage – wozu ist ein Forschungsprojekt wie das von Wohlrab-Sahra et al. nötig? Dessen Notwendigkeit zeigt sich dann, wenn man nach der Deutung dieses Befundes von der weitgehenden Säkularität in Ostdeutschland fragt: Was sind eigentlich ihre Gründe? Wie ist die exorbitante Konfessionslosigkeit im Osten Deutschlands zu verstehen – und zu erklären?

⁸An dieser Stelle ist folgende Anmerkung wichtig: Ich bin kein ehemaliger Bürger der DDR, ich stamme aus Westdeutschland. Daher steht mir selbst auch keine Innensicht hinsichtlich des Lebens in der ehemaligen DDR zur Verfügung; ich referiere hier aus der Literatur bzw. kann mich allenfalls auf das beziehen, was ich in Gesprächen mit anderen aus der Rückschau über die Zeit der Diktatur erfahren habe.

⁹Monika Wohlrab-Sahra/Uta Karstein/Thomas Schmidt-Lux, *Forcierte Säkularität*, a.a.O., 13.

¹⁰Zu Belegen vgl. Tobias Kläden, „Ist das Staatskirchenrecht überholt?“ Einige religionssoziologische Beobachtungen und Konsequenzen für die christlichen Kirchen, in: Daniel Bogner/Marianne Heimbach-Steins, *Freiheit – Gleichheit – Religion. Orientierungen moderner Religionspolitik (Religion und Politik 4)*, Würzburg 2012, 263 – 282, 269.

¹¹Vgl. Gert Pickel, *Religiosität versus Konfessionslosigkeit*, in: Manuela Glaab/Werner Weidenfeld/Michael Weigl (Hg.), *Deutsche Kontraste 1990 – 2010. Politik – Wirtschaft – Gesellschaft – Kultur*, Frankfurt a. M. 2010, 447 – 484; ders., *Atheistischer Osten und gläubiger Westen? Pfade der Konfessionslosigkeit im innerdeutschen Vergleich*, in: Gert Pickel/Kornelia Sammet (Hg.), *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland*, a.a.O., 43 – 77.

In der Forschung wurde bislang meist auf die repressive Religionspolitik des SED-Regimes verwiesen. Diese sei für die durchschlagende Säkularisierung der DDR-Bevölkerung verantwortlich, und ihre Nachhaltigkeit lasse sich als Effekt von Sozialisierung verstehen: Die Religionsferne wird also quasi über Generationen hinweg weitervererbt und verstärkt sich dadurch immer mehr. Sind die Bezüge zu Religion und Kirche einmal gekappt, so ist die Wahrscheinlichkeit eher gering, dass nachfolgende Generationen sie wieder aufnehmen. Aus der Sicht der Kirchen war man in Ostdeutschland einer „diktaturstaatliche[n] Doppelschädigung“¹² ausgesetzt: An das nationalsozialistische Regime schloss sich fast nahtlos die sozialistische Diktatur an, sodass man nicht nur wie in Westdeutschland zwölf, sondern fast 60 Jahre, zwei vollständige Generationen, an religionsfeindlicher Politik ertragen musste.

Handeln in der Diktatur – subjektive und familiale Logiken

Dieser Befund ist zwar richtig, aber er liefert nicht das ganze Bild. Er zieht nur die äußeren Machtverhältnisse, die *institutionellen* Akteure und die politischen Strategien auf staatlicher Ebene ins Kalkül und schaut nicht auf die Mehrheit der Bevölkerung, die den Prozess der Säkularisierung ja erst vollzieht. In dieser Sichtweise erscheint die Bevölkerung mehr oder weniger passiv der Repression ausgesetzt. Dies hat Konsequenzen für die Bewertung der so entstandenen Konfessionslosigkeit. In der Außenwahrnehmung sieht man die Konfessionslosigkeit als das Ergebnis der Kirchenpolitik des autoritären Regimes und zusätzlich bei den jüngeren Generationen als Erbe der Sozialisation in der Familie; ein eigener, selbstbewusster Entscheidungsprozess liegt nach dieser Perspektive nicht vor: Säkularisierung wird als etwas Erzwungenes, von außen Oktroyiertes und damit Defizitäres angesehen.

In krassem Gegensatz dazu steht die Innensicht vieler Ostdeutscher, für die Areligiosität einen wichtigen *positiven* Bezugspunkt für die ostdeutsche Identitätsbildung ausmacht und geradezu ein Wesensmerkmal ostdeutscher Identität darstellt. Denn mit den Transformationsprozessen der Wiedervereinigung sind den Ostdeutschen fast alle positiven Marker für die Konstitution einer regionalen Identität entzogen worden. Wohl aber bleibt der Verweis auf die (vermeintliche) Irrationalität von Religion und Religiosität, die als einer der wenigen Punkte übrig bleibt, an denen sich Ostdeutsche gegenüber den Westdeutschen im Vorteil sehen. In der ostdeutschen Einschätzung hat man „so etwas Irrationales wie Religion“ nicht nötig und sieht sich als aufgeklärt, rational und modern, die Westdeutschen in ihrem Bezug zu Religion hingegen als unmodern und irrational.¹³

Wohlrab-Sahr et al. versuchen, sich der hier angesprochenen normativen „Grabenkämpfe“ zu entziehen. Sie sprechen sich für einen Perspektivenwechsel aus, der nicht allein die staatliche Repressionspolitik anschaut, sondern auch die „Rezipienten“ dieser Politik. Ihre These ist, dass auch unter den Bedingungen des totalitären Regimes der DDR *gehandelt* wurde, dass also das eigene und das fremde Tun, Lassen und Erleiden sinnhaft gedeutet und interpretiert wird: „Auch in einer Diktatur setzen sich Menschen aktiv mit ihrer Umwelt auseinander.“¹⁴ In einer neuen Perspektive auf die Geschichte der DDR schreibt z. B. die britische Historikerin Mary Fulbrook in ihrem Buch „Ein ganz normales Leben“: „Natürlich war die DDR eine

¹²Kurt Nowak, Staat ohne Kirche? Überlegungen zur Entkirchlichung der evangelischen Bevölkerung im Staatsgebiet der DDR, in: Gert Kaiser/Ewald Frie (Hg.), Christen, Staat und Gesellschaft in der DDR, Frankfurt a. M. 1996, 23 – 43, 40.

¹³Vgl. Gert Pickel, Zwischen beständigen Differenzen und überraschenden Angleichungen – Einstellungen, (A-)Religiosität und politische Kultur, in: Astrid Lorenz (Hg.), Ostdeutschland und die Sozialwissenschaften. Bilanz und Perspektiven 20 Jahre nach der Wiedervereinigung, Opladen 2011, 169 – 188, 183f.

¹⁴Monika Wohlrab-Sahr, Forcierte Säkularität oder Logiken der Aneignung repressiver Säkularisierung, a.a.O., 160.

Diktatur, aber sie war nicht *nur* eine Diktatur.“¹⁵ Viele Ostdeutsche betonen, es sei möglich gewesen, in der DDR ein ganz normales Leben zu führen (womit nicht gesagt ist, dass es nicht auch viele Menschen gab, die eben kein ganz normales Leben führen konnten, weil sie Opfer des SED-Regimes waren). Fulbrook prägt dafür das Oxymoron „partizipative Diktatur“. Damit meint sie, „dass die Menschen durch das sich ständig verändernde soziale und politische System der DDR eingeschränkt und beeinflusst wurden, es gleichzeitig aber auch aktiv und oft freiwillig trugen“.¹⁶

Dies bedeutet dann auch, dass Repressionspolitik nur dann langfristig erfolgreich sein kann, wenn sie mehr ist als bloße Repression. Sie kann nur dann Macht entfalten, wenn ihr Anknüpfungs- und Aneignungsprozesse im eigenständigen Handeln der Individuen entsprechen. Diese Aneignungsprozesse gab es offensichtlich; die staatliche Religionspolitik hat – zumindest bei einem relevanten Teil der Bevölkerung – eine hohe Plausibilität erlangt, denn sie konnte auf religionskritische Argumentationsmuster rekurren, die auf schon vor der DDR liegende Traditionen zurückgehen. Und wichtig in unserem Kontext ist, dass diese Argumentationsmuster auch heute noch Plausibilität entfalten.

Ein Wort zur Methodik, bevor ich auf einige ausgewählte Ergebnisse der Studie von Wohlrab-Sahr et al. eingehe. Im Mittelpunkt des Interesses der Forscher/innen stehen die „*subjektiven und familialen Logiken* der Auseinandersetzung mit den jeweiligen gesellschaftlichen Herausforderungen“.¹⁷ Es geht ihnen also zum einen um die Perspektive des Individuums, das seine Biografie in der Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Umwelt entwirft, und zum anderen um die Familie, die für das Individuum im Regelfall den ersten und wichtigsten Ort der Sozialisation, aber auch den wesentlichen Referenzpunkt für Entscheidungen im sozialen Raum darstellt: „sei es in fragloser Weiterführung, im positiven Anschluss, in kritischer Absetzung oder in der Abwägung der Folgen des eigenen Handelns für die Angehörigen“.¹⁸ Überdies ist die Familie gerade im DDR-Kontext vielmals ein geschützter Innenbereich, der angesichts des Drucks staatlicher Institutionen noch einmal besonders wichtig ist.

Um also an die Innenseite des Lebens in der Diktatur heranzukommen, wählten Wohlrab-Sahr et al. die Methode des Familiengesprächs. Insgesamt wurden 24 biografische Familieninterviews durchgeführt, bei denen in der Regel Vertreter von drei Familiengenerationen – insgesamt bis zu sechs Personen – anwesend waren. Das biografische Familieninterview zielt darauf ab, die Geschichte einer Familie erzählt zu bekommen; dabei verschränken sich die Perspektiven des Einzelnen, der Familie und der Generation (Generation in einem doppelten Sinn: es geht sowohl um die Perspektive der familialen Generation – als Großeltern, Eltern, Kinder – als auch um die Perspektive der gesellschaftlichen Generation, auch Kohorte genannt, in der sich eine bestimmte historische Prägung widerspiegelt).

Das biografische Familieninterview hat zudem den Vorteil, dass die Interviewpartner hier nicht einfach nur *über* ihr Leben in der Familie sprechen, sondern gleichzeitig *mit* den anderen Familienmitgliedern sprechen; sie kommunizieren also *als* Familie, und diese performative Ebene bringt in vielen Fällen validere oder zusätzliche Informationen im Vergleich zum Einzelinterview. (Der Nachteil des Familieninterviews liegt allerdings darin, dass Konflikte wahrscheinlich weniger offen angesprochen werden, da sich die Familien tendenziell gegenüber der Öffentlichkeit der Interviewer mit einem Mindestmaß an Einheit präsentieren. Deswegen und weil nicht in allen Fällen ein Familieninterview realisiert werden

¹⁵Vgl. Mary Fulbrook, Ein ganz normales Leben. Alltag und Gesellschaft in der DDR, Darmstadt 2011, 25 (Hervorhebung im Original).

¹⁶Ebd., 28.

¹⁷Monika Wohlrab-Sahr/Uta Karstein/Thomas Schmidt-Lux, Forcierte Säkularität, a.a.O., 18 (Hervorhebung im Original).

¹⁸Ebd., 19.

konnte, wurden zusätzlich 24 biografische Einzelinterviews durchgeführt.) Ausgewertet wurden die Interviews nach den Regeln der Objektiven Hermeneutik nach Ulrich Oevermann.

Konflikte um Religion und Kirche

Im Folgenden möchte ich aus den verschiedenen Facetten, unter denen Wohlrab-Sahr et al. ihre Ergebnisse präsentieren, den Bereich „Religion und Kirche“ herausgreifen. Ein zentrales Ergebnis ist, dass sich die ostdeutschen Säkularisierungsprozesse aus konflikttheoretischer Perspektive rekonstruieren lassen. Danach ist Säkularisierung nicht „allein als selbstläufige, sich hinter dem Rücken der Akteure vollziehende Entwicklung anzusehen, sondern [es handelt] sich dabei auch um einen gezielt vorangetriebenen Prozess ..., der abhängig ist von spezifischen Akteurskonstellationen und Kräfteverhältnissen“.¹⁹

Zum Verständnis dieses Ansatzes ist die Luhmann'sche Unterscheidung zwischen Zwang und Macht wichtig. Der Erfolg und vor allem die Langfristigkeit des Erfolgs der staatlichen Religionspolitik der DDR können nämlich mit dem Modell des Zwangs nicht hinreichend erklärt werden. „Zwang meint dabei [mit Luhmann] die *Brechung* des Willens der Beherrschten, während Macht die Handlungswahl der Beherrschten steuert“.²⁰ Ein Zwangsmodell würde unterstellen, dass der staatlichen Religionspolitik der DDR ein Wille der Beherrschten entgegenstand, der schließlich durch Repressionsmaßnahmen gebrochen wurde. Ein Machtmodell hingegen nimmt an, dass dem Regime Übertragungsleistungen gelangen, dass also ihre Intentionen von den jeweiligen Individuen zumindest mehrheitlich subjektiv angeeignet und damit plausibilisiert wurden.

Die DDR-Führung konnte, so Wohlrab-Sahr et al., im religiös-kirchlichen Feld drei Konfliktlinien etablieren, zu denen sich jeder Bürger und jede Bürgerin positionieren musste; man konnte sich nicht *nicht* zu ihnen verhalten, sondern wurde zur Deutung genötigt. Das Stichwort „Konflikt“ weist darauf hin, dass es hier darum geht, die Legitimität der gegnerischen Position grundsätzlich anzuzweifeln – mit dem Ziel, den Gegner auszuschalten oder zu neutralisieren. Es geht also um alles oder nichts – anders als in der Situation der Konkurrenz, die ein Mehr oder Weniger kennt.

Die drei Konfliktlinien oder -dimensionen drehen sich um Mitgliedschaft und rituelle Partizipation, um Weltdeutungen und um Moral und Ethik. Die *erste* Konfliktdimension thematisiert Fragen der Mitgliedschaft in Kirche oder Partei, die jeweils als eine exklusive Mitgliedschaft verstanden wird: Die Mitgliedschaft in staatlichen Stellen ist mit einer Kirchenmitgliedschaft nicht vereinbar und umgekehrt. Die Systemlogik wird dabei individuell angeeignet, es findet also nicht nur ein Anpassungsprozess an offizielle Vorgaben statt. Das Zitat eines 1940 geborenen Interviewpartners macht dies pointiert deutlich: „Aber irgendwann musste dich ja bekennen.“²¹ Der Parteieintritt bekommt bei ihm den Charakter eines Bekenntnisses, und für ihn ist es folgerichtig, dass Kirchenmitglieder z. B. in der Sportförderung nicht die gleichen Chancen erwarten können wie Parteimitglieder bzw. deren Kinder. Diese Benachteiligung wird von ihm „zur nachvollziehbaren Systemlogik normalisiert“, denn „jeder Staat liebt erstmal seine eig'ne Krämerware“.²²

Ein anderes, längeres Zitat verdeutlicht die Entscheidungssituation einer 1950 geborenen Frau, die schließlich als Zivilangestellte bei der Polizei arbeitete und schon früh in die SED eingetreten war:

¹⁹Ebd., 122.

²⁰Ebd., 125 (Hervorhebung im Original).

²¹Ebd., 144.

²²Ebd., 144f.

M [Mutter]: Und dann weiß ich noch, dann w/ Jugendweihe wollten wir auch machen, das hatte, ja, weil das alle hatten. Das hatte jetzt nichts mit Glauben zu tun oder dass wir, weiß ich, wir haben gedacht >Das eine, wieso sollen wir</

GM [Großmutter]: Firmung vorher, vorher

M: >wieso, wieso sollen wir das andere nicht auch?< Und dann weiß ich noch, da hat meine Mutti uns ein Kleid genäht, und da stand des, da stand der Stuhl in der, in der Stu/ Küche und die Nähmaschine stand da, und die Schwester kam, und kam und wollte mit uns, und wollte mit uns ähm/ na die, die, äh, den Unterricht machen. Und kuckte, da sacht sie: >Ach was näht denn die Mutti wieder schönes für euch< ne? Und ich in meinem Dings >Das wird mein<, nee? Iris war das, ja, die zuerst hatte: >Das wird Iris ihr Jugendweihekleid< /I {lacht}/ Und da hat sie geguckt und da hat sie gesagt >Was? Jugendweihe?< hat sie gesagt >Wisst ihr, dass das eine Sünde ist?< Und da hab' ich geguckt und da hab' ich zu ihr gesagt >Wieso?< Ich sage >also<, ich sage >Wie der liebe Gott die Sünden erfunden hat<, ich sage >da gab's die Jugendweihe noch nicht<, so. So, und da war sie aber, da war sie irgendwie aber, irgendwie pikiert, und da hat sie mit uns das letzte mal den Unterricht gemacht, und von da an ist sie nicht mehr gekommen. Naja, und wir sind dann auch nicht mehr, und damit war das irgendwie, und weiß ich nicht, irgendwann bin ich nachher, ja weiß, hab' ich eigentlich nicht sehr s/so richtig, naja das, das hat sich alles verloren, und, und, und bei uns war keiner, der so christlich war und, und irgendwann bin ich dann aus der Kirche ausgetreten.²³

Aus Sicht der Frau ist die gleichzeitige Teilnahme an Firmung und Jugendweihe zunächst eine problemlose Konstellation und wird erst durch die Ordensschwester zur Entscheidungssituation, die auf der Unvereinbarkeit der beiden Rituale besteht. Aus ihrer Entscheidung für die Kirche wird in der Erzählung eine Entscheidung der Kirche gegen sie, da die Ordensschwester nach der erzählten Situation nicht mehr gekommen ist. In der Logik der Erzählung gründet der spätere Kirchenaustritt in dieser Situation und ist somit der Kirche selbst zuzurechnen. Gleichzeitig trifft sie aber offensichtlich der Vorwurf der Ordensschwester nicht unvorbereitet; offensichtlich kann sie auf eine Argumentationsstruktur zurückgreifen, die wahrscheinlich aus der staatlichen Vorbereitung auf die Jugendweihe stammt. Insgesamt scheinen die kirchlichen Bindungskräfte nicht stark genug zu sein, um den Kirchenaustritt zu verhindern. Über den ersten Konflikt hinaus hat die Verbindung zur Kirche keine Chance mehr.

Die *zweite* Konfliktdimension bearbeitet die Angemessenheit von Weltdeutungen. Hier geht es um die Spannung zwischen Religion und Wissenschaft, die natürlich schon vor der DDR bestand, dort aber noch einmal „eine spezifische Verschärfung erfuhr und maßgeblich zur Diskreditierung von Religion *als Ganzes* beitrug“.²⁴ Ein interessantes Interviewbeispiel dazu stammt von einer 1949 geborenen Frau, die als Lehrerin und später als Schauspielerin arbeitete. Sie wurde in ihrer Kindheit von den christlichen Überzeugungen ihrer eigenen Großmutter geprägt und ließ in ihrer Jugend taufen und konfirmieren; später kam es aber zu einer Abwendung vom Glauben:

M: Und ja, und diese, diese Oma ... war sehr gläubig. Ich weiß noch, als se mir sachte, Gagarin folg das erste Mal im Weltall: >Kind jetzt wirste seh'n, jetzt kommt der liebe Gott und haut ihm was auf'n Deckel.<

I: {lacht} Hat se wirklich gesagt?

M: Hat se gesagt ... Nun muss man sagen, sie war also auch 'n schlichter Mensch. Die hatten damals keine große/achte Klasse. Ah noch nich' ma.

GM: Ach Dorfschule irgend'n

²³Ebd., 140f.

²⁴Ebd., 147 (Hervorhebung im Original).

M: Also auf'm Dorf groß geworden und, aber ähm, ja, äh, hatte ihre moralischen Grundwerte aus der Bibel eben, nich'? ... Und durch sie hab' ich so 'n bisschen diesen christlichen, also bin ich an die Bibel rangeführt worden. Und da ich in Opposition stand mit den Jungpionieren und so weiter, en bisschen also mit diesem Staat, gefärbt durch meinen Vater wieder, eh bin ich, äh hab' ich mich also zu diesem Christlichen hingezogen gefühlt. Außerdem war ich ein sehr phantasievoller Mensch und alles was mit Mythos und mit, des, was 'n bisschen Märchen und Geschichten, das fand ich toll.²⁵

Die von Juri Gagarin kolportierte Aussage, er habe im Weltall nach Gott Ausschau gehalten, ihn aber nicht gefunden, wurde in den 1960er Jahren im kommunistischen Machtbereich als eine Art negativer Gottesbeweis verwendet und taucht auch heute noch in zahlreichen der von Wohlrab-Sahar geführten Interviews auf. Sie wird an Naivität wohl noch übertroffen durch die hier geschilderte Gegenposition der Großmutter der Interviewpartnerin. Die Interviewpartnerin kommentiert ihrerseits die Ansicht der Großmutter durch den Hinweis auf deren geringe Bildung, sie wird aber zunächst von der Haltung der Großmutter geprägt. Außerdem wird der christliche Glaube durch seinen großen Fundus an Geschichten und Mythen für die sich als fantasievoll beschreibende Interviewpartnerin attraktiv; in dieser Perspektive wird der Glaube zum Kulturgut, dessen Inhalte letztlich austauschbar sind; eine wirkliche Glaubensüberzeugung lässt sich dahinter nicht erkennen. Und so scheint es folgerichtig, dass die Interviewpartnerin sich im Laufe ihrer weiteren Schullaufbahn wieder vom Glauben abwendet.

M: Und äh, ja, später setzten dann die naturwissenschaftlichen Fächer bei mir ein in der Schule. Und dann kam das, das, da, ja das Wissen dazu, und dann sagt man sich >Nein<. Weil ich ja den Glauben in dieser, in dieser kleinen einfachen Form kennen gelernt habe, dacht' ich mir: >Des is' ja alles Humbug. Das is' Humbug. Man kann alles erklären. Der Mensch wird irgendwann alles eh 'rausfinden<, wie uns also die Genossen auch immer gesagt haben: >realistisches Menschenbild< und so weiter. Toll, ja. Also zum Kommunisten bin ich trotzdem nicht geworden, aber erst mal zum Atheisten.²⁶

Interessant an dieser Passage ist besonders die Differenzierung zwischen einer kommunistischen Ideologie und einer atheistisch-szientistischen Grundeinstellung. Offensichtlich „war es im Alltag durchaus möglich, nur die szientistischen Aspekte zu übernehmen, ohne dass daraus vollständige ideologische Linientreue resultieren musste“.²⁷ Dies ist ein wichtiger Aspekt, der die Nachhaltigkeit der Säkularisierungsprozesse plausibilisiert: Die „Positionierung ‚für die Wissenschaft‘“ ist deswegen so persistent, „gerade weil sie sich von dem konkreten politischen Umfeld, innerhalb dessen sie entstanden ist, auch wieder lösen kann“.²⁸

Die *dritte* Konfliktlinie besteht im Bereich von Ethik und Moral. Hier geht es eigentlich nicht um einen Konflikt im oben definierten Sinn, sondern um eine Situation der Konkurrenz. Das Grundargument besteht darin, die Äquivalenz von christlicher und sozialistischer Ethik zu betonen, „eine ‚Ethik der Brüderlichkeit‘ (Weber) nicht als exklusiv religiösen Topos anzusehen“²⁹ und somit einen Austritt aus der Kirche zusätzlich zu legitimieren und abzusichern. Auch dazu ein Interviewbeispiel eines 1940 geborenen, getauften und konfirmierten, mit 18 Jahren aber in die SED ein- und aus der Kirche ausgetretenen Mannes.

²⁵Ebd., 149.

²⁶Ebd., 150.

²⁷Ebd., 151.

²⁸Ebd.

²⁹Ebd., 154.

V: Wobei ich noch einmal sage: Ich achte jeden Christen, der ehrlich zur Sache steht. A, da fang ich bei der Kirchensteuer an: Für mich is' kein Christ, ... wer seine erste Pflicht nich' erfüllt, die Kirchensteuer, der muss nich' immer jeden Tach und äh jeden Sonntag in de Kirche rennen. Aber wenn de Christen, die ham denselben oder dieselbe Zielrichtung, wenn das richtig, so wie's vorgesehen is', wie's im Katechismus und in der Bibel und, und in zehn Geboten, was mer alles, Gesangsbuch, nich, äh alles dazu nimmt, die Grundwerke, sin' ja Grundwerke, dann unterscheiden se sich nicht viel, sondern nur wie se hingehen. Der eene geht eben zu Gott und denkt, der lenkt das alles, und die andern denken, Marx is' da oben da mit der Keule und so weiter ... Und aber ansonsten tun wi/tun wir uns nich' viel beißen.³⁰

Zunächst deklariert der Mann „die Erfüllung formaler Mitgliedschaftsbedingungen zur Basis aufrichtigen Engagements in jeder Organisation“³¹ und streicht deutlich die Äquivalenz von christlicher und kommunistischer Werthaltung heraus. Die Gleichstellung von Christentum und Kommunismus auf der Ebene von Moral und Pflichterfüllung steht aber in Kontrast zur selbstverständlichen Unvereinbarkeit hinsichtlich der Mitgliedschaft. Seine Akzeptanz finden also „die ihres Inhalts entkleidete Loyalität gegenüber der Organisation (die damit im Grunde zur Partei wird), und ... die ihres religiösen Inhalts entkleideten ethischen Maximen des Christentums ... Die christliche Ethik wird in dieser Perspektive aus ihrem Begründungszusammenhang gelöst und zur bloßen ‚Moral‘. Auf dieser Ebene ist sie mit der ‚sozialistischen Moral‘ austauschbar.“³²

Ich kann nur andeuten, dass es natürlich auch die zur Abwendung von Religion und Kirche entgegengesetzte Option gab. Einige der von Wohlrab-Sahr et al. interviewten Familien bewahrten trotz der staatlichen Repression ihre Kirchenbindung bzw. ihre Religiosität; dabei spielte eine Rolle, dass Religion stark in der Familientradition verankert war oder dass im Rahmen von Familie und Religion geschützte Binnenräume entstehen konnten. Manche engagierten sich auch in der Kirche gerade wegen ihrer oppositionellen Stellung im DDR-System.

Gerade bei der letztgenannten Gruppe kam es nach 1989 oft wieder zu einer Abkehr von den Kirchen: Der Grund für die Distanzierung lag oft darin, dass die Kirche „als eine sich zunehmend versachlichende *Organisation* [wahrgenommen wurde], die mit der religiösen und sozialen *Gemeinschaft* der DDR-Zeit nicht mehr viel zu tun hatte“³³; Detlef Pollack spricht davon, dass die Kirchen auffällig schnell nach dem Umbruch „als eine vom Westen unterstützte Siegerinstitution wahrgenommen“³⁴ wurden. Vielen anderen war es aber auch schlicht nicht mehr bewusst, Mitglied in einer der beiden Kirchen gewesen zu sein, und sie wurden mit der Neuordnung der Kirchensteuererhebung unangenehm daran erinnert – nicht zuletzt wegen dieser Kosten wurde in sehr vielen Fällen die sowieso schon bestehende Kirchenferne auch formell vollzogen. Das betrifft stärker die evangelische als die katholische Kirche – hier liegt allerdings wahrscheinlich einfach ein Bodeneffekt vor: In der extremen Diasporasituation der katholischen Kirche ist die Zahl der Kirchenmitglieder bereits so stark abgeschmolzen, dass nur noch die wirklich überzeugten Christen übrigbleiben.

Zusammenfassend lässt sich aus der Studie von Wohlrab-Sahr festhalten:

1. Auch in einer Diktatur setzen sich Menschen aktiv mit ihrer Umwelt auseinander, eignen sich das, womit sie konfrontiert werden, auf ihre je eigene Weise an und finden ihre

³⁰Ebd., 155.

³¹Ebd.

³²Ebd., 156.

³³Ebd., 186 (Hervorhebung im Original).

³⁴Detlef Pollack, Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat und seine Auswirkungen auf die Vitalität des religiösen Feldes, in: ders., Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, 183 – 201, 201.

spezifische Umgangsweise. Diese Umgangsformen sind vielfältig und nicht auf den binären Code von Anpassung und Widerstand zu reduzieren.

2. Die Religionspolitik der DDR war insofern erfolgreich, dass es ihr gelang, bei der Mehrheit der Bevölkerung einen Habitus „forcierter Säkularität“ zu erzeugen oder zumindest zu befördern. Dabei sind innerhalb der 40 Jahre der Diktatur mittlerweile drei Generationen an diesem Prozess beteiligt, sodass sich der säkulare Habitus immer weiter verfestigt. Dieser Habitus ging und geht nicht allein in der Nicht-Mitgliedschaft in der Kirche auf, sondern ist mit bestimmten Einstellungen verbunden.

3. Es gelang dem SED-Regime offensichtlich, seinen „Kampf gegen die Kirchen mit der Semantik einer grundlegenden Konflikthaftigkeit zwischen Religion/Kirche auf der einen sowie Staat/Wissenschaft auf der anderen Seite zu verbinden“³⁵; es konnte auf Traditionen der Religionskritik und des Szientismus zurückgreifen, die älter als die DDR waren. „Die Orientierung an ‚Wissenschaftlichkeit‘ und ‚Rationalität‘ ist ein Motiv, das den Zusammenbruch der DDR überdauert hat und an das sich heute auch mit einer entpolitisierten Religionskritik anschließen lässt.“³⁶

4. Bei den jüngeren Befragten ist eine gewisse Öffnung und Bewegung im religiös-weltanschaulichen Feld zu bemerken; sie bringen zum Teil religiöse Perspektiven wieder in die Familien ein. Es ist aber „in vielen Fällen eher eine spekulative Öffnung der Denkräume im Hinblick auf das Religiöse zu beobachten als eine substantiell religiöse Positionierung“.³⁷ Trotz „dieser religiösen Suchbewegungen [hat] die Mehrheit der Jugendlichen an der ‚ostdeutschen Säkularität‘ selbstverständlichen Anteil“.³⁸

Forcierte Säkularität als Trend – oder als Chance?

Wagen wir zum Schluss einen Ausblick auf die Zukunft – auch wenn Prognosen bekanntlich ein schwieriges Geschäft sind. Für die Situation im Osten Deutschlands liegen die Dinge relativ klar: Die Konfessionslosigkeit wird stabil und hoch bleiben, sich eher noch auf dem ohnehin schon hohen Niveau verstärken. Etwas anderes zu erwarten, wäre höchst unplausibel und kontraintuitiv. Das Wegbrechen von religiöser Sozialisation über mehrere Generationen wird sich kaum rückgängig machen lassen und daher die Abkehr von traditioneller kirchlicher Religiosität potenzieren; daran ändern auch die leichten, unspezifischen Öffnungstendenzen in der jüngeren Generation wenig.

Was aber ist für die Entwicklung in Westdeutschland zu erwarten? Vermutlich werden sich dort die linearen Erosionstendenzen hinsichtlich Mitgliedschaft, religiöser Praxis und Glaubensüberzeugungen fortsetzen, freilich von einem anderen Niveau aus als im Osten Deutschlands. Während man im Westen noch bis in die 1970er Jahre hinein getrost von volkkirchlichen Verhältnissen sprechen konnte, so ist die heutige Situation – bei allen regionalen Unterschieden – nur noch von Restbeständen volkkirchlicher Religiosität geprägt. Wenn z. B. Gert Pickel der ostdeutschen Kultur der Konfessionslosigkeit eine westdeutsche Kultur der Konfessionsmitgliedschaft entgegenstellt, so darf nicht vergessen werden, dass die westdeutschen Kirchenmitglieder in der Mehrheit kirchlich wenig aktiv und eher als Randmitglieder zu bezeichnen sind.³⁹ Insgesamt ist eine Angleichung der west- und ostdeutschen Verhältnisse zu erwarten, und zwar in dem Sinne, dass sich die westdeutsche Situation der ostdeutschen Konfessionslosigkeit annähert. Aktuell machen Evangelische und

³⁵Monika Wohlrab-Sahr/Uta Karstein/Thomas Schmidt-Lux, Forcierte Säkularität, a.a.O., 17.

³⁶Ebd., 350.

³⁷Ebd., 27.

³⁸Ebd., 28.

³⁹Vgl. Gert Pickel, Religiosität versus Konfessionslosigkeit, a.a.O., 451f, 464, 478f.

Katholiken zusammen noch 58,8 Prozent der bundesdeutschen Bevölkerung aus.⁴⁰ Man kann extrapolieren, dass bei gleichbleibendem Tempo der Anteil der Christen an der Bevölkerung Deutschlands in ein bis zwei Dekaden bei nur noch 50 Prozent liegen wird – bei weiterhin sinkender Tendenz.

Diese Zahlen stellen keinen neuen Befund dar. Doch scheint es, dass die angedeuteten Erosionstendenzen kirchlicherseits oft nicht in ihrem ganzen Umfang wahrgenommen werden, sondern vielmehr (möglicherweise unbewusst) der Versuch unternommen wird, die Fassade der Volkskirchlichkeit aufrechtzuerhalten. Ein Grund für diese Verdrängung kann darin liegen, dass die Abbruchtendenzen gewissermaßen schleichend vor sich gehen und eben nur über längere Zeiträume zu beobachten sind. Man muss sich aber einfach einmal klarmachen, dass pro Jahr etwa 250 000 Menschen die beiden großen Kirchen verlassen – das ist jedes Jahr die Einwohnerzahl einer Stadt wie Braunschweig. Dass die Entwicklung schleichend vor sich geht, ist keine Entschuldigung dafür, vor den Säkularisierungsphänomenen die Augen zu verschließen, von denen die kirchliche und religiöse Situation in Deutschland und darüber hinaus auch in weiten Teilen des europäischen Raums geprägt ist (und die sich auch nicht, zumindest nicht in großem Stil, in eine Situation religiöser Individualisierung transformiert).

Nun sind dies zunächst einmal Diagnosen auf der quantitativen Ebene. Auf der qualitativen Ebene möchte ich die Prognose äußern, dass die Konfliktlinie „Religion vs. Wissenschaft“ diejenige ist, die am nachhaltigsten fortbestehen wird, da sie auch außerhalb des repressiven Kontextes der DDR-Religionspolitik Plausibilitäten erzeugt – und dies gilt, so meine These, für den gesamtdeutschen Raum. Eine wichtige Konsequenz für die kirchliche Arbeit, besonders auch im Bereich der Weltanschauungsarbeit, ist es daher, in dieses Feld argumentativ einzusteigen.

Das ist zunächst eine theologisch-philosophische Aufgabe; es geht hier um nichts weniger als die Herausforderung des christlichen Glaubens durch wissenschaftliche Erkenntnisse etwa in Physik, Kosmologie, Hirnforschung oder Evolutionsbiologie. Auf dieser Folie sind die christlichen Vorstellungen von Mensch und Welt neu zu formulieren und zu konturieren. Es geht darum zu zeigen, dass christlich-theologisches Wissen keinen Fremdkörper im Haus der Wissenschaft darstellt. Diesbezüglich ist bislang zu wenig an Dialogarbeit geleistet worden. Es stellt sich hier aber nicht nur eine intellektuelle Herausforderung, sondern auch die der medialen Vermittlung und Aufbereitung – gerade angesichts der Tatsache, dass naturalistisches Gedankengut über populärwissenschaftliche Medien in das Durchschnittsbewusstsein als Normalvorstellung einsickert.⁴¹

Zum Schluss ein letzter Gedanke: Die besprochenen Säkularisierungsprozesse sind nicht einfach nur als feindlicher Gegenpart zu Religion und Christentum anzusehen, sondern beide Seiten, Säkularisierung und Religion, können auch als komplementär verstanden werden: Die Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft, die der Religion nicht mehr einen übergeordneten Platz einräumt, sondern sie als ein gesellschaftliches Teilsystem unter anderen (wie Politik, Kultur, Wirtschaft) einordnet, befreit das Christentum von Aufgaben und Funktionen, die gar nicht seinem eigentlichen Auftrag entsprechen. Somit kann der Prozess der Säkularisierung auch als Befreiungsgeschichte des Christentums zu seinem Eigentlichen gelesen werden: der Verkündigung des Evangeliums und dem Anbieten des Glaubens in der Gesellschaft der Gegenwart – einer Herausforderung, der kreativ und beherzt zu begegnen ist. Insofern ist die forcierte Säkularität nicht nur ein Trend, sondern auch eine Chance: Sie könnte die Kirche von einer falschen Opposition zur säkularen Welt befreien und sie fragen lassen, wo Gott – gerade unter säkularen Bedingungen – zu finden ist. Forcierte Säkularität

⁴⁰Vgl. EKD-Statistik Kirchenmitgliederzahlen am 31.12.2011 vom Oktober 2012, www.ekd.de/download/kirchenmitglieder_2011.pdf (Abruf: 11.3.2013).

⁴¹Vgl. Axel Heinrich, Die „Dritte Kultur“. Kritische Erwägungen zu einer medialen Offensive des Naturalismus, in: Theologie der Gegenwart 45 (2002), 254 – 262.

könnte die Christen herausfordern, sich von ihrer säkularen Umwelt auf neue Weise Gott zeigen zu lassen.