

KIRCHE IN OSTDEUTSCHLAND

Ein Plädoyer nicht nur für die Regionalisierung der Kirchentheorie

Michael Domsgen

Um es gleich vorwegzunehmen: Ostdeutschland stellt in praktisch-theologischer Perspektive keinen Sonderfall dar, der nur aus sich selbst heraus verstanden werden könnte und deshalb notwendigerweise eine eigene Kirchentheorie generieren würde. In rebus religionis jedoch treten einzelne Problemlagen im Osten Deutschlands mit einer Intensität hervor, die Kirche in besonderer Weise herausfordert und deshalb von der Theoriebildung berücksichtigt werden sollten. Insofern ist es durchaus sinnvoll, auch im kirchentheoretischen Diskurs Ostdeutschland gesondert in den Blick zu nehmen.

Dies soll in drei Schritten erfolgen. Zuerst werde ich versuchen, Konturen des konfessionslosen Kontextes in Ostdeutschland aufzuzeigen. Darauf folgen Hinweise zu einer kirchentheoretischen Problemskizze. Zum Abschluss werde ich beide Schritte aufeinander beziehen und versuchen, sich daraus ergebende Impulse für eine Kirchentheorie zu bündeln.

I KONTUREN DER KONFESSIONSLOSIGKEIT IN OSTDEUTSCHLAND

Gert Pickel kommt vor dem Hintergrund seiner Analysen zu dem Schluss, dass man für Ostdeutschland verallgemeinernd von einer »Kultur der Konfessionslosigkeit«¹ sprechen kann, die die religiösen Überzeugungen mit prägt. Damit nimmt er auf, dass die Zahl der Konfessionslosen in Ostdeutschland mit einem Anteil von drei Vierteln der Bevölkerung auch im europäischen Vergleich gesehen sehr hoch ist, wobei regionale Differenzen zu beachten sind: In Sachsen-Anhalt liegt sie mit 82,6% am höchsten, in Thüringen mit 68,7% am nied-

¹ G. Pickel, Konfessionslose in Ost- und Westdeutschland - ähnlich oder anders?, in: D. Pollack/ders. (Hg.), Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999, Opladen 2000, 206-235.

rigsten.² Aber es sind nicht lediglich die Größenordnungen, die hier zu bedenken sind. Vielmehr zeichnet sich Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland durch eine spezifische Prägung aus. Dass Konfessionslosigkeit ganz unterschiedlich konturniert sein kann, zeigt bereits der innerdeutsche Vergleich³ und wird mit Blick auf andere Länder Europas⁴ und darüber hinaus⁵ ebenso deutlich.

1.1 WEITGEHENDE KULTURELLE VERDRÄNGUNG CHRISTLICHER RELIGION

Konfessionslosigkeit ist in Ostdeutschland mehrheitlich ererbt und geht zum größten Teil mit religiöser Indifferenz einher. Dennoch kann das Spektrum weltanschaulicher und religiöser Positionen unter Konfessionslosen nicht einfach auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden. Dafür ist das Feld einfach zu heterogen. Dazu kommt, dass die Nichtmitgliedschaft in der Kirche als grundlegendes Kriterium nicht ausreichend ist, weil sie per se nicht sehr viel aussagt über vorhandene Orientierungen und Lebensentwürfe. Auch in Ostdeutschland gibt es Kirchenmitgliedschaft ohne Glauben, wie auch umgekehrt Glauben ohne Kirchenmitgliedschaft. Die Unterscheidung zwischen Konfessionszugehörigkeit und Konfessionslosigkeit ist also nur formal juristisch trennscharf, nicht aber hinsichtlich der religiösen Orientierung. Die Stärke jedoch liegt darin, dass sich damit eine grundlegende Tendenz schlagwortartig beschreiben lässt. In Ostdeutschland haben wir es mit der Situation einer weitgehenden kulturellen Verdrängung der christlichen Religion zu tun, die äußerlich in der Entfremdung von den Kirchen ihren Ausdruck findet. Praktisch-theologisch äußerst bedeutsam ist dabei, dass christliche Religion – auch in ihrer kulturellen Gestalt – in den Familientraditionen nur bei einer Minderheit der Bevölkerung präsent ist. Zugleich lässt sich mit der Abkehr vom Christentum auch eine gewisse Distanz allem Religiösen gegenüber aufzeigen.

² Evangelische Kirchenmitglieder, Katholiken und Bevölkerung nach Bundesländern am 21. 12. 2011, unter: http://www.ekd.de/download/kirchenmitglieder_2011.pdf (abgerufen am 12. 9. 13).

³ Vgl. *G. Pickel*, Atheistischer Osten und gläubiger Westen? Pfade der Konfessionslosigkeit im innerdeutschen Vergleich, in: *Ders./K. Sammet* (Hg.), Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden 2011, 39–72.

⁴ Vgl. zum ersten Überblick: *M. Domszen*, (Ost)Deutschland und die Herausforderung der Konfessionslosigkeit. Einleitende Überlegungen zu einem immer wichtiger werdenden Thema, in: *Ders.* (Hg.), Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands, Leipzig 2005, 9–21.

⁵ Vgl. zur Situation in den USA: *R. D. Putnam/D. E. Campbell*, American Grace. How Religion Divides and Unites Us, New York/London/Toronto/Sydney 2010.

1.2 MEHRHEITLICHE KONFESSIONSLOSIGKEIT MIT NORMALITÄTSANSPRUCH

Zu beachten ist, dass mit dieser Art mehrheitlicher Konfessionslosigkeit auch ein Normalitätsanspruch einhergeht. Normalerweise ist man eben nicht in der Kirche, glaubt nicht an Gott und versteht sich nicht als religiös. Diese Mehrheitsverhältnisse sind zunächst erst einmal zur Kenntnis zu nehmen. Allerdings sind sie nicht in allen gesellschaftlichen Bereichen gleichermaßen präsent und vor allem nicht gleichermaßen prägend. Beispielsweise in den Feldern von Kunst und Kultur, von Medizin und Pflege oder von Literatur und elektronischen Medien spielt Konfessionslosigkeit keine herausragende Rolle im Sinne einer mehr oder weniger deutlich vorausgesetzten Norm. Hier zeigen sich oftmals auch gegenläufige Tendenzen, insofern Bezüge zu religiösen Traditionen hergestellt und publik gemacht werden. Deutlich anders verhält es sich im Bereich der öffentlichen Bildung. Hier sind es vor allem personale Identitäten (auf Lehrer- wie auf Elternseite), die die religionsfeindliche Prägung der DDR-Schulen in die Gegenwart transportieren.⁶ Damit verbunden ist oftmals auch der Anspruch darauf, dass Schule sich jeglicher Bezüge zur religiösen Dimension enthalten solle, weil Bildung und Religion schlichtweg nicht zusammengedacht werden können. Vergleichbares trifft auf kommunale Kindertagesstätten und Teile der Hochschulen zu. In diesen gesellschaftlichen Feldern geht also die quantitative Überlegenheit von Konfessionslosigkeit mit einer bewusst oder unbewusst angestrebten kulturellen Norm einher. Die mehrheitliche Konfessionslosigkeit tritt in diesen Feldern als Dominanzkultur hervor.⁷ Diese kulturelle Normierung wird von den Familien der Kinder und Jugendlichen zum größten Teil mitgetragen und unterstützt. Die Distanz zu Religion und Kirchen wird oft selbstverständlich intergenerationell weitergegeben.

1.3 SPEZIFISCHE PRÄGUNGEN

Ostdeutsche Konfessionslosigkeit weist ein eigenes Profil auf. Zwar finden sich kaum dezidierte Auseinandersetzungen mit Kirche und Glauben. Allerdings führt dies nicht zu einer Art tabula rasa in rebus religionis. So zeigen die Ergebnisse der EKD-Mitgliedschaftsumfragen, dass das Christentum von einer deutli-

⁶ Zur Prägung der DDR-Schule vgl. *M. Domsgen*, Religionsunterricht in Ostdeutschland. Die Einführung des evangelischen Religionsunterrichts in Sachsen-Anhalt als religionspädagogisches Problem, Leipzig 1998, 7–190.

⁷ Vgl. *B. Rommelspacher*, Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht, 2. Aufl., Berlin 2006. Für die unterschiedlichen Bereiche in der Gesellschaft trifft das nicht in gleicher Weise zu. Um diese Differenzierung eintragen zu können, spreche ich mit Blick auf den Bereich öffentlicher Bildung von einer konfessionslosen Mehrheitsgesellschaft, mit Blick auf andere gesellschaftliche Bereiche jedoch von mehrheitlicher Konfessionslosigkeit. Vgl. *M. Domsgen*, Religionsunterricht in konfessionsloser Mehrheitsgesellschaft – didaktische Herausforderungen und Ansätze, erscheint in: Theo Web 12 (2013).

chen Mehrheit der Ostdeutschen als kultureller Ordnungsfaktor verstanden und dabei auch zustimmend zur Kenntnis genommen wird. Hier ist also durchaus eine religiöse Bestimmung zu beobachten. Allerdings bezieht sie sich weitgehend auf die ordnende Funktion christlicher Religion, nicht auf deren »explizit religiöse Fassung«⁸. An dieser Stelle zeigt sich, trotz aller zu beobachtender Offenheit hinsichtlich einer intellektuellen Auseinandersetzung mit Religion,⁹ eine tief verinnerlichte Norm, nämlich diejenige, dass explizierte Religion nicht für die eigene Lebensführung von Bedeutung ist. Dies wird intergenerationell als grundlegende Orientierung weitergegeben.¹⁰ Auswirkungen davon sind vielerorts zu erleben. So erzählte eine Schülerin der 6. Klasse im Religionsunterricht der Sekundarschule Halle-Süd: »Mein Papa hat gesagt: Dann mach' halt Religion, aber nicht, dass de dann nach Hause kommst und sachst, du glaubst an Gott.«

Ehemals von Religion geprägte Felder bleiben jedoch nicht als Leerstelle zurück. Ein Vakuum im weltanschaulich-religiösen Bereich gibt es so nicht. Vielmehr scheint eine spezifische Prägung dieses Feldes vorzuherrschen, die es zu entdecken und zu beschreiben gilt und über die wir bisher nur wenig wissen. Bezüglich des Religiösen scheint es eine weit verbreitete religiöse Indifferenz zu geben, die sich »außerhalb des Gegensatzes von Glauben und Unglauben«¹¹ befindet. Werte, die in dieser Welt liegen, wie Familie, Freunde, Liebe, die eigene Person, der eigene Verstand, persönliche Vorstellungen und Stärken fungieren als Ankerpunkte. Darin zeichnet sich »eine spezifische Sinnstruktur«¹² ab. Monika Wohlrab-Sahr verweist hier auf »eigene Transzendenzen«¹³, wobei Semantiken der Gemeinschaft und Ehrlichkeit, aber auch der Arbeit eine große Rolle spielen. Unter Bezug auf Luckmann spricht sie dabei von »mittleren Transzendenzen«, mit denen der eigene Habitus überhöht wird.

⁸ *Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Kirche – Horizont und Lebensrahmen. Weltsichten, Kirchenbindung, Lebensstile. Vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Hannover 2003, 51.

⁹ Vgl. *M. Wohlrab-Sahr*, Das stabile Drittel jenseits der Religiosität. Religionslosigkeit in Deutschland, in: *Bertelsmann Stiftung*, *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2007, 95–102, 98.

¹⁰ Vgl. *Monika Wohlrab-Sahr* auf der Grundlage ihrer intergenerationellen Studie: »Wo drei Viertel der Bevölkerung keiner religiösen Gemeinschaft angehören, setzt sich die Distanz zu Religion und Kirchen oft selbstverständlich fort, so wie auch religiöse Bekenntnisse meist in Familien tradiert werden.« (*dies.*, *Forcierte Säkularität oder Logiken der Aneignung repressiver Säkularisierung*, in: *M. Domszen/H. Schluß/M. Spann* [Hg.], *Was gehen uns »die anderen« an? Schule und Religion in der Säkularität*, Göttingen 2012, 27–47, 46)

¹¹ *K. Kleinsorge*, Religion. Wozu? Das Phänomen religiöser Indifferenz, in: *S. Murken* (Hg.), *Ohne Gott leben. Religionspsychologische Aspekte des Unglaubens*, Marburg 2008, 141–153, 148.

¹² *Wohlrab-Sahr*, *Säkularität* (s. Anm. 10), 29.

¹³ *A. a. O.*, 46.

Wie lässt sich diese spezifische Prägung begrifflich auf einen Punkt bringen? Eine überzeugende Bestimmung fehlt bisher.¹⁴ Mir selbst scheint die Rede von »multiplen Säkularitäten«¹⁵ einiges Potential zu bergen. Die Verbindung von Konfessionslosigkeit mit dem Begriff der Säkularität bringt einerseits zum Ausdruck, dass eine Distanz nicht nur den verfassten Kirchen, sondern auch allem explizit Religiösen gegenüber zu beobachten ist. Zum anderen vermeidet sie eine vorschnelle Positionierung im Diskurs um die Säkularisierungsthese. Auf diese Weise kann zum Ausdruck gebracht werden, dass es sich bei der Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland um eine spezifische Art und Weise in der Lebensgestaltung und -deutung handelt, die von einer bewussten oder auch unbewussten Distanz der expliziten Religiosität gegenüber geprägt ist. Zudem wird von vornherein berücksichtigt, dass diese Distanz ganz unterschiedlich profiliert und ausgestaltet wird.

Dass ein solcher Kontext Auswirkungen auf kirchliches Handeln hat und somit auch bei der Formulierung einer Kirchentheorie Berücksichtigung finden muss, wird vor allem dann einleuchten, wenn man sich mit Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong vor Augen führt, dass der Relevanzfrage eine Schlüssel-funktion zukommt.¹⁶ Zu fragen ist, »wie die Kirche als soziale Größe, die Religion organisiert, relevant wird«¹⁷ und darüber hinaus, wie es mit der Relevanz der christlichen Religion selbst steht. Dies soll nun versucht werden, indem »Kirche als Hybrid aus Institution, Organisation und Bewegung«¹⁸ in Ostdeutschland in den Blick genommen wird.

2 HYBRID KIRCHE IN OSTDEUTSCHLAND – EINIGE BEOBACHTUNGEN ZU EINER PROBLEMSKIZZE

Mit dem Denkmodell »Hybrid Kirche« wird aufgenommen, dass sich die Kommunikation des Evangeliums unterschiedlich gestaltet, »je nachdem, welchem der drei Idealbilder von Kirche man folgt und welche dazugehörige Sozialform dominiert«¹⁹. Auf diese Weise können Einseitigkeiten vermieden und problematische Fehlentwicklungen eingeschränkt werden. Gleichzeitig kann diese Denk-

¹⁴ Vgl. dazu näher: *M. Domszen*, Konfessionslosigkeit. Annäherungen über einen Leitbegriff in Ermangelung eines besseren, in: *M. Domszen/D. Evers* (Hg.), Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext, Leipzig, erscheint 2014.

¹⁵ *Wohlrab-Sahr*, Säkularität (s. Anm. 10), 30.

¹⁶ Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong sprechen hier von Relevanz als »Schlüsselwort«. Vgl. *dies.*, Kirche, Gütersloh 2013, 110.

¹⁷ A. a. O., 111.

¹⁸ A. a. O., 218.

¹⁹ A. a. O., 216.

figur im Folgenden dazu verhelfen, das Bild von Kirche in Ostdeutschland in seinen unterschiedlichen Schattierungen wahrzunehmen, um so die Spezifik der Problemlagen zu erkennen.

2.1 KIRCHE ALS INSTITUTION

Das Bild der Institution Kirche in Ostdeutschland lässt sich gut in Ambivalenzen beschreiben. Einerseits hat Kirche in ihrer institutionellen Gestalt in den letzten 20 Jahren eine Aufwertung erfahren, die bemerkenswert ist. Kirche ist in allen relevanten Bereichen der Gesellschaft vertreten. Rechtliche Regelungen räumen ihr selbstverständlich einen Platz neben anderen gesellschaftlichen Akteuren ein. Bisweilen ist es sogar so, dass staatliche Stellen deutlich mehr von Kirche erwarten als diese zu leisten in der Lage ist. Das wird vor allem dort deutlich, wo personelle und finanzielle Ressourcen an Grenzen stoßen. So ist beispielsweise die Evangelische Kirche in Mitteldeutschland in vielen Fällen nicht mehr in der Lage, dem Land beim schulischen Religionsunterricht durch die Gestellung eigener Mitarbeiter unter die Arme zu greifen. Letztlich übersteigen die durch die Stärkung der Institution gegebenen potentiellen Handlungsspielräume inzwischen bei weitem die real möglichen. Dies liegt zum großen Teil daran, dass die Zahl der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter nicht zu-, sondern abgenommen hat.

Insgesamt gesehen ist die Institution Kirche in den letzten zwei Jahrzehnten gestärkt worden. Dem korrespondiert auf der anderen Seite allerdings kein entsprechendes Mitgliedschaftsverhalten. So hat in den letzten zehn Jahren auf dem Gebiet der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland die Zahl der Mitglieder um 220.000 abgenommen. Statt 1.043.286, wie im Jahr 2001, waren es 2011 nur noch 823.060. Die Zahl der Taufen und Kircheneintritte liegt weit unter derjenigen der Todesfälle und Kirchenaustritte. Im Jahr 2011 betrug der Negativsaldo in der EKM 11.516. Das entspricht ca. 1,5% der gesamten Kirchenmitglieder. Eine besondere Zuspitzung erhält dieser Befund dadurch, dass nicht mehr von einer »automatische[n] kirchliche[n] Sozialisation der Mitglieder«²⁰ ausgegangen werden kann. Vor Augen führen kann man sich das an den Zahlen zu Taufe und Konfirmation. So sind von den 1993–1996 geborenen Kindern mit mindestens einem evangelischen Elternteil lediglich 46% getauft und konfirmiert worden. 40,5% (Jahrgang 1993) bis 42% (Jahrgang 1996) der Kinder sind zwar getauft, aber nicht mehr konfirmiert worden. 13,5% (Jahrgang 1993) bis 15,5% (Jahrgang 1996) sind gar nicht erst getauft worden.²¹ Die für die Institutionen-

²⁰ Ebd.

²¹ 7. Tagung der I. Landessynode der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland vom 16. bis 19. November 2011 in Erfurt, DS 7.1/1, Mittelfristige Finanzentwicklung und Haushaltsplan 2012 der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland – FINANZBERICHT, masch. 33 S., 13.

logik so wichtige Selbstverständlichkeit in der Weitergabe der Kirchenmitgliedschaft, die aus den Elementen des »Vorgegebenen« und des »Dauerhaften«²² resultiert, stößt hier an Grenzen. Sie wird von einem Großteil der Mitglieder nicht mehr nachvollzogen. Vielmehr zeigen sich vorsichtige Anzeichen des sogenannten »Minorisierungseffekts«²³, die in einer stärkeren Prägung der Glaubensüberzeugungen und lebensweltlichen Bezüge vor Augen treten. Allerdings bezieht sich das vorwiegend auf die Altersgruppen, die in der DDR sozialisiert wurden. Bei den Jüngeren lässt sich dieser Effekt nicht beobachten.²⁴

Überhaupt scheint die Institutionenlogik von den ostdeutschen Kirchenmitgliedern weniger unterstützt zu werden als von den westdeutschen. So liegt die Zustimmung zu konventionellen Gründen für die Kirchenmitgliedschaft deutlich unter derjenigen im Westen²⁵ (»weil ich an meine Kinder denke«: West 28% / Ost 23%; »weil sich das so gehört«: West 25% / Ost 21%), wobei sie auch dort nicht übermäßig hoch ist. Stattdessen kommt dem »kommunikativen Netz«²⁶ eine besondere Bedeutung zu, wovon noch zu reden sein wird.

An dieser Stelle bleibt erst einmal festzuhalten, dass Kirche als Institution vor allem im Gegenüber zum Staat sehr gefordert ist. Der Staat misst den kirchlichen Institutionen eine große Bedeutung bei. Die Mitglieder jedoch folgen dieser Logik nur teilweise. Für sie scheint Kirche stärker als Gemeinschaft von Bedeutung zu sein, obwohl sie beispielsweise der Krankenhauseelsorge oder dem von den Kirchen mit verantworteten schulischen Religionsunterricht einen durchaus hohen Stellenwert einräumen. Insofern profitieren sie vom Institutionenstatus, auch deshalb, weil sie dadurch in der Gesellschaft religiöse Impulse erhalten, die sie sonst wohl nicht erhalten würden. Insofern ergibt sich hier ein gewisses Dilemma. Kirche kann nur als Institution bestimmte Felder besetzen und sich gesellschaftlich in Szene setzen. Davon profitieren Kirchenmitglieder wie auch Konfessionslose. Allerdings wird dieses Engagement nicht entsprechend der Institutionenlogik gewürdigt. Im Gegenteil: Es scheint bisweilen sogar negativ für Kirche zu sein. Sehr deutlich tritt das bei der Stellenbesetzung im Bereich von Kirche und Diakonie hervor. Dabei geraten medizinische, pflegerische, ökonomische und religiöse Logiken in eine Konkurrenz zueinander. Mit

²² H. Ludwig, *Von der Institution zur Organisation. Eine grundbegriffliche Untersuchung zur Beschreibung der Sozialgestalt der Kirche in der neueren evangelischen Ekklesiologie*, Leipzig 2010, 13.

²³ *Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Kirche* (s. Anm. 8), 38.

²⁴ Vgl. W. Huber/J. Friedrich/P. Steinacker (Hg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2006, 55.

²⁵ Vgl. M. Rein, *Ost-/West-Differenzen in kirchlicher und nichtkirchlicher Sicht*, in: J. Hermelink/T. Latzel (Hg.), *Kirche empirisch. Ein Werkbuch*, Gütersloh 2008, 35–50, 45.

²⁶ *Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Kirche* (s. Anm. 8), 38.

Hilfe einer der eigenen Institutionenlogik entsprechenden Regelung zur Kirchenmitgliedschaft versucht man nun, ein christliches Profil zu etablieren bzw. durchzusetzen. Da einerseits viel zu wenige Kirchenmitglieder auf dem Arbeitsmarkt sind und andererseits die wirtschaftliche Situation bisweilen so schlecht ist, kommt es häufig dazu, dass Konfessionslose sich in Ermangelung von Alternativen auf solche Stellen bewerben. Die Entscheidung zwischen Arbeitslosigkeit und bezahlter Arbeit fällt in der Regel zugunsten der Stellenannahme aus. Der kirchlichen Vorgabe zur Kirchenmitgliedschaft kommt man mit einer Haltung nach, mit der man bereits den Vorgaben des SED-Staates gefolgt war. Man tritt in die Kirche ein, benimmt sich während der Arbeit entsprechend den Vorgaben und lässt sich ansonsten innerlich davon nicht berühren. Dass dies oft mit viel Verdross einhergeht, braucht nicht eigens ausgeführt zu werden. Die Institution Kirche tritt hier als Machtinstanz auf. Man beugt sich ihr, aber bewahrt die inneren Freiräume. Dass damit die Taufe in ihrer eigentlichen Intention ad absurdum geführt und eine Distanz zwischen der Kirche und ihrer Botschaft offenkundig wird, ist das eigentlich Tragische daran. Allerdings gibt es auch positive Erfahrungen mit Kirche als Institution. Auf dem Gebiet der mitteldeutschen Kirche finden sich 3931 Kirchengebäude, die baulich bisweilen in einem schlechten Zustand sind. Hier kommt es nun ganz in der Logik der Institution mit den Elementen des Vorgegebenen und der Dauerhaftigkeit zu Initiativen von Kirchenmitgliedern und Konfessionslosen, die sich in Kirchbauvereinen zusammenschließen, um die Kirche im Dorf lassen zu können. Interessant ist dabei, dass der Entschluss zu solchen Initiativen ohne kirchlichen Druck zustande kommt.

Insgesamt gilt, dass die »Dilemmata der Institutionalisierung«²⁷ in Ostdeutschland wohl stärker durchschlagen als es momentan in Westdeutschland der Fall ist. Die Kultur der Konfessionslosigkeit verstärkt deren problematische Seiten und lässt die Institutionenlogik in vielen Bereichen absurd erscheinen. Kirche in Ostdeutschland ist eine starke Institution von Staats wegen. Ihre Mitglieder und vor allem das Gros der konfessionslosen Bevölkerung sind immer weniger gewillt, dies ungefragt zu unterstützen.

2.2 KIRCHE ALS ORGANISATION

Mit der Organisationsperspektive tritt Kirche als zu gestaltende Größe in das Blickfeld. Der Fokus liegt auf Zielen und Programmen, auf Strukturen sowie auf der »prinzipiell frei wählbar(en)«²⁸ Mitgliedschaft. Zugehörigkeit und Teilhabe

²⁷ M. Wohlrab-Sahr, Kirche als Organisation, in: C. Albrecht (Hg.), Kirche, Tübingen 2011, 171–195, 177. Wohlrab-Sahr nennt hier das Dilemma der gemischten Motivation (177), das symbolische Dilemma (178), das Dilemma der Verwaltungsordnung (179), das Dilemma der Verengung (181), das Dilemma der Macht (182) sowie das Dilemma der Ausdehnung (183).

wird von »den Beteiligten wie von den Verantwortlichen als etwas angesehen, wofür oder wogegen sich Menschen bewusst entscheiden«²⁹.

Kirche als Organisation steht in Ostdeutschland vor einer doppelten Herausforderung. Einerseits muss sie versuchen, den Bedürfnissen ihrer Mitglieder gerecht zu werden. Andererseits jedoch reicht dies bei weitem nicht mehr aus. Vielmehr müssten neue Mitglieder gewonnen werden. Hier aber jedoch ergibt sich ein Dilemma. Die personellen und finanziellen Möglichkeiten, die sich aus der vorhandenen Kirchenmitgliedschaft ergeben, lassen kaum Neuausrichtungen zu, und zwar in beiden Richtungen. So kann den Wünschen und Bedürfnissen der Kirchenmitglieder nur teilweise entsprochen werden. Und: werbendes Handeln unter Konfessionslosen findet jenseits von Postulaten nicht statt. Aus der Perspektive der Kirchenmitglieder geht es seit Jahren nur darum, Personal einzusparen und Zuständigkeitsbereiche zu vergrößern. Die Organisation Kirche braucht viel Energie, um dies zu verarbeiten und sich ihrer Struktur zu vergewissern. Dabei scheint auch den Kirchenleitungen klar, dass grundlegende Neuerungen anstehen. Deutlich wird das beispielsweise im Bericht von Landesbischöfin Ilse Junkermann vor der Landessynode. Darin weist sie darauf hin, dass »angesichts von Demographie und ›forcierter Säkularität‹ und allen damit einhergehenden Begleiterscheinungen« ein »weiterer Rückbau nicht mehr zu tragen und verkraftbar sein wird«. Vielmehr sei »ein richtiger Umbau nötig«³⁰. Allerdings bleibt alles sehr vage, und ein Jahr später im Frühjahr 2013 führt die Landesbischöfin erläuternd zu ihrer Formel »Vom Umbau zum Rückbau« aus: »Es kommt darauf an, dass in die Wehmut und Trauer über Veränderungen und Verluste andere Klänge hinein klingen dürfen: Klänge von Hoffnung und Zuversicht.«³¹ Hier dominiert also wieder die Beschäftigung mit sich selbst.

Wie dramatisch die Lage ist, lässt sich am Haushaltsplan 2013 für die Evangelische Kirche in Mitteldeutschland aufzeigen. Lediglich knapp 40% der Einnahmen stammen aus Kirchensteuermitteln. Ca. 25% kommen aus dem Finanzausgleich der EKD, ca. 18% sind Staatsleitungen.³² Die Organisation Kirche lebt

²⁸ Ludwig, Institution (s. Anm. 22), 174.

²⁹ K. Fechtner, Späte Zeit der Volkskirche, in: Albrecht (Hg.), Kirche (s. Anm. 27), 197–218, 207.

³⁰ I. Junkermann, »Ihr alle seid durch die Taufe berufen ...!« Bericht vor der Landessynode Frühjahr 2012, 9. Tagung der I. Landessynode der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland vom 19. bis 21. April 2012 in Kloster Drübeck, masch. 46 S., 27.

³¹ I. Junkermann, »... sondern die zukünftige suchen wir« Bericht vor der Landessynode Frühjahr 2013, 1. Tagung der I. Landessynode der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland vom 11. bis 14. April 2013 in Lutherstadt Wittenberg, masch. 48 S., 12.

³² Vgl. Diagramme zum Haushaltsplan 2013, unter: http://www.ekmd.de/attachment/aa234c91bdabf36adbf227d333e5305b/1e233fb4c34cb0033fb11e28792fb17d974cc4dcc4d/diagramme_hhpl_2013.pdf (abgerufen am 15. 9. 13). Die restlichen 17% der Einnahmen

also nur zur Hälfte von denjenigen Mitteln, die ihr die eigenen Mitglieder zur Verfügung stellen. Die andere Hälfte wird vom Staat sowie von den westlichen EKD-Kirchen bereitgestellt und ruht wesentlich darauf, dass Kirche als Institution gestützt wird.

Vielleicht darf man diese Zahlen auch dahingehend interpretieren, dass die eigenen Mitglieder nur noch teilweise hinter der Kirche mit ihrem derzeitigen Profil stehen. Kristian Fechtner hebt zu Recht hervor, dass die derzeitige Kirchlichkeit »wesentlich Kasualkirchlichkeit«³³ ist. Die ostdeutschen Kirchenmitglieder scheinen dies jedoch nicht mehr so zu sehen. Die bereits genannten Zahlen hinsichtlich Taufe und Konfirmation von Kindern evangelischer Eltern, die Anfang der 1990er Jahre geboren wurden, unterstützen das. Die wurden zwar noch zu über 80 % getauft. Konfirmiert jedoch wurden nur noch 46 %. Die kirchliche Trauung ist inzwischen zu einer Marginalie geworden. Aber auch bei den Bestattungen gibt es massive Einbrüche. So wurden 2011 in der EKM von den 15.437 verstorbenen Evangelischen nur noch 10.766 kirchlich bestattet.³⁴

Allerdings dürfen diese Befunde auch nicht einseitig interpretiert werden. Wie die EKD-Mitgliedschaftsumfragen zeigen, ist es keineswegs so, dass sich in Ostdeutschland »eine strukturell andere Form von Kirchenmitgliedschaft herausgebildet« habe »als im Westen«³⁵. Kirche schrumpft sich nicht einfach gesund. Auch wenn »eine gewisse Sonderstellung der ostdeutschen Evangelischen«³⁶ konstatiert werden kann, bleibt das Spektrum unterschiedlicher Zugehörigkeitsgrade bestehen bis dahin, dass jährlich ein halbes Prozent der Mitglieder die Kirche verlässt. In der EKM waren es beispielsweise 2011 4.788 Personen. Mit diesen Zahlen bleiben die Ostkirchen nur leicht unter denjenigen im Westen. Letztlich lässt sich mit Luhmann auch für die Kirche in Ostdeutschland von einer komplexen Beziehung zwischen den verschiedenen Typen der Kirchenmitgliedschaft ausgehen, nur dass das Feld insgesamt deutlich ausgedünnter ist. »Auf der einen Seite gibt es eine große Gruppe von Mitgliedern, die primär am Fortbestehen der Kirche interessiert sind, der sie generalisierte Unterstützung (nicht zuletzt materieller Art) zuteil werden lassen, innerhalb derer sie aber nicht notwendiger Weise religiöse Bedürfnisse befriedigen wollen. Auf der

stammen aus kleineren Positionen: 3,26 % Erstattung im Rahmen des EKD Clearing-Verfahrens, 7,6 % Ersatz Ruhegehaltskasse, 1,14 % Personalkostenersätze, 2,6 % Entnahme aus Rücklagen/Rückstellungen, 2,93 % Sonstige Einnahmen.

³³ Fechtner, *Zeit* (s. Anm. 29), 206.

³⁴ Vgl. *Evangelische Kirche in Mitteldeutschland* (Hg.), *Kirchliches Leben in Zahlen. Statistische Übersichten*, Erfurt 2011, 26. Für das Jahr 2013 werden in EKM 5449 Taufen (ohne Erwachsenentaufen), 4510 Konfirmationen und 1888 Trauungen angegeben. Vgl. *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.), *Statistik 2013 kurz und bündig*, Hannover 2013.

³⁵ *Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Kirche* (s. Anm. 8), 38.

³⁶ Ebd.

anderen Seite bedarf es aber auch solcher Mitglieder, deren religiöse Aktivitäten das Fortdauern der Kirche als religiöse Organisation symbolisieren. Ohne die ersten, so könnte man folgern, würden die Kirchen in ihrer derzeitigen organisatorischen Form nicht fortbestehen können. Ohne die zweiten aber würden sie nur als Organisationen fortbestehen, ihre religiöse Substanz jedoch weitgehend einbüßen.³⁷ In Ostdeutschland wird nun deutlich, dass die Gruppe derer, die der Kirche eine generalisierte Unterstützung zukommen lässt, stark zurückgegangen ist. Ausgeglichen wird das in finanzieller Hinsicht momentan durch den EKD-Finanzausgleich und die Staatsleistungen. In der Gemeindegarbeit vor Ort schlägt sich das vorwiegend im Rückgang der Kasualien nieder. In der vereinsmäßig organisierten Gemeindehausarbeit ist dies bei weitem nicht so stark spürbar, weil – nicht zuletzt aufgrund des Minorisierungseffekts – ohnehin die Gruppe derer dominiert, die »eine spezifisch kirchliche Einbindung bejaht«³⁸. Am Feld der Konfirmandenarbeit lässt sich das gut aufzeigen.³⁹ Hier sind die stärker kirchlich-religiös geprägten Jugendlichen aus traditionellen Familien in der Mehrzahl.

Die Tendenz zur Konzentration auf sich selbst, verbunden mit einer stärkeren Abgrenzung nach außen, ist auch in anderen Handlungsfeldern zu beachten, müsste aber näher untersucht werden. Auf alle Fälle haben die Kirchen in der Präsenz vor Ort große Schwierigkeiten, Kontakte zu Konfessionslosen zu knüpfen. Dies hängt auch damit zusammen, dass Kirche vor Ort vor allem in pädagogischen und kultischen Vollzügen engagiert ist, also in Bereichen, die für Konfessionslose nur bedingt anschlussfähig sind. Dass im gemeinsamen Tun eine darüber hinausweisende Perspektive liegt, ist bereits mit Blick auf die Kirchbauvereine angedeutet worden. Im diakonischen Bereich gäbe es sicher einiges Potential, doch wird Diakonie als Feld der tätigen Nächstenliebe oft separat agierend wahrgenommen und nicht mit Kirche an sich in Verbindung gebracht oder nur in problematischen Fällen, wenn es beispielsweise um die Verpflichtung zur Kirchenmitgliedschaft der dort Arbeitenden geht. Dass im gemeinsamen Handeln neue Begegnungen möglich wären, hat Eberhard Buck beispielhaft an den Tagen der ethischen Orientierung (TEO) deutlich gemacht. »Der Außenstehende und systemisch ›Störende‹ wird im Handlungsprozess zum Partner.«⁴⁰

³⁷ Wohlrab-Sahr, Kirche (s. Anm. 27), 190.

³⁸ Kirchenamt der EKD (Hg.), Kirche (s. Anm. 8), 36.

³⁹ Vgl. M. Domsgen/C. Haeske, Konfirmandenarbeit und Konfirmation im Kontext der ostdeutschen Gesellschaft, in: T. Böhme-Lischewski/V. Elsenbast/C. Haeske/W. Ilg/F. Schweitzer (Hg.), Konfirmandenarbeit gestalten. Perspektiven und Impulse für die Praxis aus der Bundesweiten Studie zur Konfirmandenarbeit in Deutschland, Gütersloh 2010, 237–248.

⁴⁰ E. Buck, Volkskirche aus ostdeutscher Sicht. Anmerkungen aus der Praxis, in: B. M. Haese/U. Pohl-Patalong (Hg.), Volkskirche weiterdenken. Zukunftsperspektiven der Kirche in einer religiös pluralen Gesellschaft, Stuttgart 2010, 133–146, 143.

Dies wiederum eröffnet neue Perspektiven und hilft, Berührungängste abzubauen.⁴¹ Die Organisation Kirche kann so als hilfreich wahrgenommen werden.

2.3 KIRCHE ALS GRUPPE, GEMEINSCHAFT UND BEWEGUNG

Wie stark Kirchenmitgliedschaft durch die Herkunftsfamilie geprägt und kirchliche Religiosität überhaupt familial bestimmt wird, lässt sich nicht zuletzt anhand der EKD-Mitgliedschaftsumfragen eindrücklich belegen.⁴² In Ostdeutschland zeigt sich dieser Zusammenhang in besonderer Intensität. Angesichts des gesellschaftlichen Kontextes der Kultur der Konfessionslosigkeit verwundert dies nicht. Es ist zu vermuten, dass aufgrund der geringeren christlich-religiösen Prägekraft des gesellschaftlichen Umfeldes dem kommunikativen Nahumfeld eine größere Bedeutung zukommt. Schließlich ist die Entwicklung von Religiosität auf Fremdsozialisation angewiesen.

Die Bedeutung der Beziehungen innerhalb der Familie für die Überlieferung des christlichen Glaubens wird zukünftig eher steigen als sinken. Kirchlichkeit mit dem Hineinstellen in Vorgegebenes hat sehr viel mit familialen Vorgaben zu tun. Dazu gehört auch die Vorgabe: Es ist gut, dass es Kirche gibt. Die Sinnhaftigkeit ihrer Existenz muss sich dann nicht erst im persönlichen Vollzug erweisen, sondern gilt mehr oder weniger unhinterfragt. Allerdings ist solcherart christlicher Erziehung immer seltener anzutreffen. Relevanz muss sich erst erweisen, und zwar für jeden selbst.

Dabei kommt dem »kommunikativen Netz«⁴³ in Ostdeutschland eine besondere Bedeutung zu. Es scheint »enger geknüpft zu sein als in Westdeutschland«⁴⁴. Dem korrespondiert auch eine stärker auf Beziehungen ausgerichtete Sicht auf Kirche. Sehr schön kommt das in einem Interview zum Ausdruck mit einer Familie in einer ostdeutschen Großstadt, das Monika Wohlrab-Sahr zitiert. Der Va-

⁴¹ Buck schreibt aufgrund seiner eigenen Erfahrungen: »Das Evangelium [...] wird in die alltägliche Praxis des Lebens eingewebt, die Spannung von Toleranz und eigener Position im Prozess wird durchgehalten, Irritationen gegenüber der Kirche können im Prozess durch persönliche Erfahrungen abgebaut werden, Partner werden präzise, lebensweltlich verankert wahrgenommen, die systemische Selbstreferentialität wird überwunden, [...] es werden Prozesse gestaltet anstatt ›belehrt‹ und ›bekehrt‹, die eigene theologische Irritations- und Verhinderungssprache kann wahrgenommen werden, die Ergebnisse des Handelns werden gemeinsam erfahren und reflektiert, ein vielfältiges Beziehungsgeschehen mit autobiografischen Selbstoffenbarungen wird zum unterstützenden Moment gehirnfreundlicher Lernarrangements und damit verbunden können sublimale Berührungängste abgebaut werden.« (a. a. O., 145 f.)

⁴² Vgl. zur Analyse der Ergebnisse: *M. Domszen, Familie und Religion. Grundlagen einer religionspädagogischen Theorie der Familie*, 2. Aufl., Leipzig 2006, 100 ff.

⁴³ *Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Kirche* (s. Anm. 8), 38.

⁴⁴ Ebd.

ter führt aus: »Nee ich denk [...] es hat hier 'n Stück Entfremdung einfach stattgefunden der Leute unter'nander. Und 's gibt nich' mehr so diese, diesen, diesen persönlichen Kontakt [...] Das hat die Kirche einfach verpasst. Ja. [...] Und das is' so was, was uns ooch so 'n bisschen bitter macht gegenüber der Institution. Ich saache, für mich is' die Kirche so 'n Stückchen wie Elternhaus, so geistiges, aber ich hab' mich emanzipiert. Ich geh' ganz gerne hin. Ich zahl' auch noch meine Kirchensteuer, ja, weil ich se nich' / noch nich' sterben lassen will. Beim Kirchengeld überleg' ich mir, ob ich dem Verein noch was gebe. Hmh. Also so.«⁴⁵

Kirche wird mit persönlichem Kontakt assoziiert, mit Gemeinschaft, in der man sich gegenseitig wahrnimmt und auch etwas bewegen kann. Hier stellen die Erlebnisse im Zuge der Friedlichen Revolution eine Sternstunde dar. Die in den letzten zwei Jahrzehnten forcierte Institutionalisierung von Kirche wird als entfremdend und als Distanz aufbauend erlebt. Dies führt zu innerer Emigration. Führt man sich die Bedeutung der Beziehungen für die Weitergabe und Profilierung von Kirchlichkeit vor Augen, wird deutlich, in welcher schwieriger Situation sich Kirche befindet. Die Stärkung der Institution hat Mitarbeiter vor allem in ihrem Amt gestärkt und damit den darin innewohnenden Machtaspekt betont. Aus der Sicht der Mitglieder würden Mitarbeiter aber als Kommunikatoren, als Netzwerker gebraucht. Die Gefahr besteht nun darin, dass das, »was man von Gott glaubt und was man in der Gruppe sozial erfährt, sich widersprechen«⁴⁶. Es kommt nicht zu einer gegenseitigen Plausibilisierung, Veranschaulichung und Bestärkung, sondern zu Verstörungen, Ärger und Distanz. Besonders stark tritt das dann zu Tage, wenn verschiedene Logiken aufeinanderprallen, wenn der Gemeinschaftscharakter beispielsweise bei der Übernahme einer Kindertagesstätte in kirchliche Trägerschaft auf Grund der Institutionenlogik nicht mehr zum Tragen kommen kann.

3 KIRCHENTHEORIE VOR GRUNDLEGENDEN HERAUSFORDERUNGEN – REGIONALISIERUNG ODER NEUANSATZ?

3.1 KIRCHENMITGLIEDSCHAFT ALS NEURALGISCHER PUNKT

An der Situation der Kirche in Ostdeutschland lässt sich gut erkennen, dass es nicht mehr ausreicht, Mitgliederpflege zu betreiben. Vielmehr steht die Gewinnung neuer Mitglieder im Raum. Dabei partizipiert Kirche an Problemlagen, die alle Institutionen betreffen. In einer Optionsgesellschaft haben es Einrichtungen, die auf Elemente des »Vorgegebenen« und des »Dauerhaften«⁴⁷ setzen,

⁴⁵ Wohlrab-Sahr, Kirche (s. Anm. 27), 180.

⁴⁶ Hauschildt/Pohl-Patalong, Kirche (s. Anm. 16), 141.

⁴⁷ Ludwig, Institution (s. Anm. 22), 13.

per se schwer. Dazu kommt in Ostdeutschland aufgrund der Erfahrungen mit dem DDR-Staat eine Skepsis gegenüber ideologischen Ansprüchen, die mit einer Vergemeinschaftung einhergehen. Nicht mehr genötigt zu sein, ein Bekenntnis abzulegen und irgendwo einzutreten, gehört zu den positiven Effekten der Friedlichen Revolution. Dass Konfessionslosigkeit sich zu einer Art Identitätsmerkmal für Ostdeutsche entwickelt hat, gehört in dieses Feld.

Auch daraus resultiert eine Distanz der Kirche gegenüber. Man kann akzeptieren, dass es sie gibt. Letztlich ist sie der Mehrheit gleichgültig. Ein neuralgischer Punkt allerdings wird berührt, wenn Kirche aufgrund ihres Institutionencharakters mit Machtansprüchen auftritt. In der bereits skizzierten Frage nach einer erforderlichen Kirchenmitgliedschaft in kirchlichen und diakonischen Bereichen kulminiert dies und gerät in Spannung zur Botschaft von Kirche. Hier werden Konstellationen der Abhängigkeit oder gar Ohnmacht zu Entscheidungssituationen. Vergleichbares – wenngleich auf deutlich niedrigerem Niveau – lässt sich beobachten, wenn in evangelischen Schulen nur evangelischer Religionsunterricht angeboten wird und Alternativangebote unterbleiben.

Dies ist umso problematischer, als sich in der Begegnung mit der christlichen Tradition durchaus Offenheit und Interesse von Konfessionslosen zeigen, sich auf eine Auseinandersetzung damit einzulassen. Kirchentheoretisch ergäbe sich hier die Notwendigkeit, über die Probleme der Verrechtlichung von Kirchenmitgliedschaft neu nachzudenken.⁴⁸ Die Institution Kirche existiert in Ostdeutschland vorrangig deshalb, weil der Staat wie auch die westlichen EKD-Kirchen dies so finanzieren. Das hat Vorteile. Allerdings hemmt dieses Korsett auch die Öffnung von Kirche der übergroßen Mehrheit von Konfessionslosen gegenüber. Hilfreich wären Spielräume, in denen Menschen sich zwar dem Evangelium zuwenden können, dies allerdings nicht (gleich) mit einer Mitgliedschaft im rechtlichen Sinne verbinden müssen. Dass dies ein gewaltiger Schritt wäre, zeigt nicht zuletzt ein Blick zurück auf die evangelischen Kirchen in der DDR. Sie konnten sich nicht zu einem Kirchenmitgliedschaftsgesetz durchringen, mussten es aber wegen der fehlenden Kirchensteuer auch nicht.⁴⁹ Hier wäre weiterzuarbeiten. Ob dies im Rahmen gängiger kirchentheoretischer Ansätze möglich ist oder eines Neueinsatzes bedarf, bleibt zu fragen.

⁴⁸ Vgl. C. Grethlein, Probleme hinter den Bemühungen um Kirchenreform – Kirche im Übergang von einer staatsanalogen Institution zu einer zivilgesellschaftlichen Organisation, in: PrTh 18 (2013), 36–42, der das generell zu bedenken gibt.

⁴⁹ Darauf weist Grethlein hin; vgl. a. a. O., 39.

3.2 FAMILIE ALS HINTERGRUND

Wer über Sozialformen nachdenkt, die dem Christentum angemessen sind, hat sich von vornherein vor Augen zu führen, dass dies nie voraussetzungslos geschehen kann. Vielmehr stehen alle Sozialformen in einer gewissen Konkurrenz zu den von Menschen primär erlebten Vergemeinschaftungen. Hier kommt der Familie eine herausgehobene Bedeutung zu. Die dort erlernten Grundmuster des Zusammenlebens haben Einfluss auf andere Vergemeinschaftungsformen und stehen immer im Hintergrund.

Lange Zeit gab es ein bewährtes Zusammenspiel von Kirche und Familie. Die Form der »staatsanalogen Institution«⁵⁰ konnte mit ihren Angeboten gut auf die Bedürfnisse der bürgerlichen Familie eingehen. Als Konsequenz hat sich eine Form der Kirchlichkeit herausgebildet, die viel stärker als gemeinhin angenommen auf bestimmte familiäre Vollzüge und Konstellationen angewiesen ist als gedacht. Bei den Kasualien ist das deutlich zu erkennen. Kirchentheoretisch wird dies nur ansatzweise wahrgenommen und reflektiert.⁵¹ Dabei könnte gerade die Art und Weise, wie Menschen heute Familie leben und gestalten (»doing family«), wichtige Hinweise zur Gestaltung von Kirche geben.

Für Ostdeutschland ergibt sich dabei eine besondere Konstellation. Einerseits ist der Zusammenhang von Kirche und Familie besonders stark. Fällt die familiäre Stützung aus, leidet kirchliche Religiosität besonders stark darunter, weil entsprechende außerfamiliäre Impulse fehlen. Problematisch daran ist, dass die herkömmliche Form der Kirchlichkeit an Familienkonstellationen gebunden zu sein scheint, die als traditionell bezeichnet werden können. Hält man sich dann vor Augen, dass die Pluralität von Familienformen in Ostdeutschland deutlich größer ist als in Westdeutschland, wird deutlich, wie schmal das Spektrum ist, das kirchlich anschlussfähig ist. Zudem zeigen Untersuchungen zur Taufe Erwachsener, die nicht christlich sozialisiert wurden, dass mitunter langwährende biographische Prozesse mit einer Kontaktaufnahme zur Kirche verbunden sind, bei denen zum Beispiel die Distanznahme vom Elternhaus eine hervorragende Rolle spielt.⁵² Die Familie bleibt also ein nicht zu hintergehender Background. Kirchentheoretisch wäre dies aufzunehmen. Sonst bleibt man lebensweltlich unterbestimmt. Auch theologisch lassen sich eine Reihe von Gründen dafür in Anschlag bringen. Auf alle Fälle wäre nach einer angemessenen Ver-

⁵⁰ A. a. O., 36.

⁵¹ Vgl. *I. Karle*, Kirche im Reformstress, Gütersloh 2010, die ein eigenes Kapitel zum Verhältnis von Familie und Gemeinde (168–173) einfügt.

⁵² So zeigen es die Interviewdaten, die Wilfried Meißner im Rahmen seines Dissertationsprojektes erhoben hat. Vgl. nähere Informationen unter: http://www.theologie.uni-halle.de/pt_rp/rk/taufe_lebensgestaltung/ (abgerufen am 15. 9. 13).

hältnisbestimmung von Kirche und Familie zu suchen.⁵³ Die bisher vorliegenden kirchentheoretischen Überlegungen würden dafür sicher Raum bieten, könnten aber auch an Grenzen kommen, wenn der Kirchencharakter von Familie stark gemacht würde.

3.3 CHRISTLICH MOTIVIERTES HANDELN ALS KONTAKTFLÄCHE

Kirche in Ostdeutschland ist als Christentumsvertreterin klar erkennbar. Die verschiedenen Dimensionen der Religiosität liegen im Osten viel stärker beieinander, so dass Kirche mit Religion identifiziert wird. ›Ich bin nicht kirchlich‹ heißt so viel wie ›ich bin nicht religiös.‹ Die klare Erkennbarkeit von Kirche hat aber auch ihre Schattenseiten, insofern Distanzierungen sich fortsetzen, ohne erschüttert zu werden. Die Konzentration von Kirche auf den kultischen und pädagogischen Bereich verstärkt diese Tendenz. Die Fortsetzung von Vorurteilen könnte unterbrochen werden durch den Blick auf das gemeinsam zu Tuende. Vor allem für Ostdeutschland gilt, dass sich mit Blick auf die Wertorientierungen das Profil der Konfessionslosen von dem der Evangelischen längst nicht so deutlich unterscheidet, wie man das vor dem Hintergrund des Glaubens an Gott denken könnte. Ostdeutsche Evangelische und Konfessionslose stimmen in vielen Fragen in der Sache überein, so z. B. in der Frage nach dem Sinn des Lebens. Dabei teilen die ostdeutschen Konfessionslosen mit den ostdeutschen Evangelischen »eine Weltsicht, in der persönliche Anstrengung, Aufgabenerfüllung, Selbstverantwortung, die hohe Relevanz von Arbeit für das Leben, die Bedeutung des Maßhaltens und die Notwendigkeit äußerer Grenzen für menschliche Entscheidungsfreiheit relativ hoch bewertet werden. Man könnte sagen: Man trifft hier auf eine ›klassische‹ Variante der protestantischen Ethik, die Evangelische und Konfessionslose verbindet.«⁵⁴ Unterschiede ergeben sich dann, wo es um die grundlegende Infragestellung einer solchen verstandesorientierten Leistungs- und Verantwortungsethik geht und vor allem dort, wo explizite religiöse Deutungsmuster dazu kommen.

Diese Ausgangslage birgt Chancen im Aufeinanderzugehen. Eberhard Buck betont vor dem Hintergrund seiner Erfahrungen: »Wo Menschen sich im Kontext institutioneller Verfasstheit handelnd begegnen – und die Intention des gemeinsamen Handelns wiederum auf andere, Dritte beziehen – beginnen sie sich selbst zu verändern.«⁵⁵

Kirchentheoretisch steht hier die Frage nach der Bedeutung helfenden Handelns im Raum. Christian Grethlein macht dies in seiner Praktischen Theologie

⁵³ Vgl. *M. Domszen/M. Spenn* (Hg.), *Kirche und Familie. Perspektiven für die Evangelische Kirche in Mitteldeutschland*, Leipzig 2012.

⁵⁴ *Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Kirche* (s. Anm. 8), 53.

⁵⁵ *Buck*, *Volkskirche* (s. Anm. 40), 142 f.

vor dem Hintergrund der drei Modi der Kommunikation des Evangeliums im Lehren, Feiern und Helfen zu Recht stark.⁵⁶ Zugleich kann er das Helfen zum Leben in der Kommunikation von Gott her spezifisch profilieren.⁵⁷ Zu suchen wäre nach Sozialformen, die dies zur Darstellung bringen könnten. Ob dabei die gegenwärtigen Überlegungen ausreichend sind, bleibt zu fragen.

Festzuhalten bleibt: Dass der Kontext kirchliches Handeln maßgeblich prägt, zeigt nicht nur der Blick auf Ostdeutschland, sondern lässt sich auch aus der Perspektive interkultureller Theologie eindrücklich belegen. Das Eigene kann nicht gegen die Umwelt, sondern nur in Beziehung zu ihr gewonnen werden. Das gilt auch für die Profilierung einer Kirchentheorie. Der Kontext bestimmt in entscheidendem Maße über die »Plausibilitätsstrukturen«⁵⁸. Um sie aufzunehmen und zu berücksichtigen, ist eine Regionalisierung unerlässlich. An einigen Stellen jedoch weisen die Problemlagen auch deutlich darüber hinaus.

⁵⁶ Vgl. C. Grethlein, *Praktische Theologie*, Berlin/Boston 2012, 300 ff.

⁵⁷ A. a. O., 550 ff.

⁵⁸ H. G. Ziebertz/B. Kalbheim/U. Riegel, *Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung*, Gütersloh/Freiburg i. Br. 2003, 32.