

Eine Zukunftsregion des deutschen Katholizismus? Katholische Kirche in den neuen Bundesländern

ANDREAS WOLLBOLD

Im Dezember 1991 fand in Cottbus ein letztes gesondertes Treffen der ostdeutschen Ehe-, Familien- und Lebensberater statt. Dabei hielt Birgit Schmitt, selber Beraterin, eine Bilanzrede unter dem Thema »Das waren wir – Reflexionen und Auswertung der Entwicklung in der ehemaligen DDR«. Sie berichtet dabei, ihre erste Reaktion auf die Anfrage zu einer solchen Rede sei es gewesen: »Ich soll eine Grabrede für *unser*e Ehe-, Familien- und Lebensberatung halten«, also für eine Form der organisatorisch zurückhaltenden, aber damals bereits 20-jährigen effektiven, von viel Idealismus, Zusammengehörigkeitsgefühl und Lern- und Hilfsbereitschaft getragenen Form kirchlicher Arbeit (übrigens bereits damals auch für viele Nichtchristen!). Eine Grabrede? Nicht nur in diesem kirchlichen Arbeitsfeld spürten viele Beteiligte in den ersten Jahren nach der friedlichen Revolution von 1989 wohl eine tiefgreifende Zäsur. Das Erdbeben des Systemwechsels kam in vielen Abbrüchen und Aufbrüchen auch der Pastoral an die Erdoberfläche. Dass diese nach der Öffnung der innerdeutschen Grenze aber auch in den alten Bundesländern zu einem qualitativen Sprung herausgefordert hätte, lässt sich zumindest auf die Breite wohl kaum behaupten. Vielmehr finden sich, etwas typisiert, häufig zwei Positionen im Bezug auf den hiesigen Katholizismus, ein »Noch nicht«- oder ein

1 Alle Zitate aus dem Manuskript der Rede, zugänglich in einem Dossier »EFL-Beratung« im *Seminar für Zeitgeschichte* an der *Theologischen Fakultät Erfurt*, hier 1.

»Nicht Mehr«-Bewusstsein. Nach beiden Mustern ist der vertraute Normalzustand noch der bis 1989 mit einer trotz vielfältiger Kontakte doch über weite Strecken separaten Entwicklung des zweigeteilten deutschen Katholizismus.

- Für die einen hieß das nach der Wiedervereinigung, auch möglichst bald den westdeutschen »Normalzustand« mit Verbandskatholizismus, Kirchensteuer und einem breit aufgeächerten pastoralen Angebot über die Pfarrei hinaus auch im Osten herzustellen – das »*Noch nicht*« bestimmte bis dahin die Optik.

- Für die anderen drohten die vielfach sehr positiven Kirchnerfahrungen in der DDR-Zeit im Sog des Komplexen zu verschwinden. Auf eine solche »*Nicht mehr*«-*Haltung* wie in der genannten »Grabrede« stießen wir immer wieder bei unserer Interviewreihe über katholische Familien im Raum Erfurt, etwa wenn es über Familienkreise hieß: »Früher war der Zusammenhalt besser, aber heute ist eben jeder viel mehr mit sich selbst beschäftigt.«

- 10 Jahre sind seit der Wende vergangen. Doch es gibt auch für große geschichtliche Stunden die von Max Weber so treffend beschriebene »Veralltäglicung des Charismas«. So gilt es heute genau hinzuschauen und nicht nur die grobe Windrichtung des »wind of change« zu bestimmen und seine Turbulenzen am Boden zu messen. Denn es hat weder eine bloße Abwicklung gegeben noch eine pastorale Stunde Null. Vielmehr ist in den letzten Jahren eine gewisse Selbstverständlichkeit des Miteinanders gewachsen. Ebenso deutlich ist aber wahrnehmbar, dass es sich an Elbe, Oder, Spree, Neisse und Saale um einen pastoral durchaus eigen geprägten Raum handelt. Die Kenntnis seiner Chancen ebenso wie seiner Probleme erscheint aber in den alten Bundesländern abseits des Kreises einiger Erfahrener eher dürftig zu sein. Der Kenntnis und Deutung der eigenen Chancen des Ostens soll deshalb dieser Beitrag dienen – als Einladung an die Alt-Bundesbürger und als Ermutigung für die Neu-Bundesbürger. Dabei lautet die These: Die neuen Bundesländer sind eine Zukunftsregion für den ge-

samtdeutschen Katholizismus. Denn in 40 Jahren DDR, in doppelter Diaspora, ist ein Differenzbewusstsein zu den Denkweisen und Selbstverständlichkeiten der dominanten Kultur gewachsen, das in Zukunft für alle Christen entscheidend sein wird. Es soll sich zeigen, dass die Zukunft auch des rheinischen, bayerischen oder westfälischen Katholizismus davon abhängt, diese Differenz zu bejahen, ohne sich freilich abzugrenzen, kurz: Differenz in Beziehung zu erlernen, noch einfacher: Zeugen zu werden. Aber ehe sich nun die Langeweile des Allgemeinen ausbreitet, sollen vier Schritte ohne Umschweife *in concreto* die These untersuchen. (1.) In einer theologischen Gegenwartsanalyse kann auch das Kleine, hier die Diaspora, zeichenhafte Bedeutung für das Ganze erhalten. (2.) So ist das Verhältnis von Diaspora und Volkskirche pastoralgeschichtlich in diesem Jahrhundert tatsächlich zugleich notwendig und ambivalent. (3.) Diese Doppeldeutigkeit spiegelt sich auch in der Selbstbeschreibung der Diaspora in der DDR bzw. den neuen Bundesländern zwischen einer »Gärtnerei im Norden« (Wilhelm Weskamm) und einem »Freilandversuch«. Dabei erhält das Verhältnis von Christsein und Umwelt als Differenz in Beziehung eine Schlüsselstellung. (4.) Dies kommt den derzeitigen Überlegungen zu einer Bürgergesellschaft entgegen. (5.) Schlussüberlegungen sollen die Zukunftsfähigkeit des ostdeutschen pastoralen Raumes unterstreichen.

I. Im Kleinen die Möglichkeiten des Ganzen erkennen – der rechte Blick auf den Katholizismus in den neuen Bundesländern

Allein vom empirischen Bestand her erscheint die These von der kirchlichen Zukunftsregion in Deutschland-Ost allerdings mehr als gewagt. In der quantitativen Zulehner/Tomka-Untersuchung des *Projekts »Aufbruch«* ist gerade für Ostdeutschland festzustellen, dass nicht nur die Zahl der sich als

Nichtgläubige Bezeichnenden mit 40 % neben Menschen in der ehemaligen Sowjetunion am höchsten ist, sondern dass »die Erfahrung der massiven Entchristlichung auch die Zukunftsvoraussagen« bestimmt.²

Eine pastoraltheologische Situationsbeschreibung erschöpft sich allerdings nicht in der Erhebung fassbarer Daten, sie muss sich als theologische Gegenwartsanalyse qualifizieren³, und das bedeutet, kurz gefasst, den Versuch, das sichtbare Heute unter den Verheißungen Gottes zu verstehen. Sie ist glaubender Möglichkeitsblick auf die Realität. Nach dem Gleichnis vom Senfkorn schließt dies auch ein, dass zahlenmäßig Kleines, Übersehenes, Nachtschattengewächse und im Erdreich Verborgenes Entscheidendes zu bedeuten haben.⁴ Denn das Geringe kann zum Zeichen für das Ganze werden – welchen anderen Sinn hätte sonst eine *memoria passionis*, das Gedächtnis des Gekreuzigten?

Zahlenmäßig Kleines, das ist pastoral vor allem die Diaspora. Wesentlich beitragen kann sie sicher nicht quantitativ etwa zur Stopfung von Kirchensteuerlöchern, auch wird sie nicht entscheidend in den Kampf um die Schlagzeilen im deutschen Blätterwald eingreifen können. Aber sie kann zum

2 M. Tomka/P. M. Zulchner: Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas (Gott nach dem Kommunismus), Ostfildern 1999, 54f. In allen anderen Ländern rechnet die Mehrheit der Befragten mit einer Zunahme der Religiosität, nur in den sich allerdings durch eine hohe Religiosität auszeichnenden Ländern Polen und Rumänien scheint eine Mehrheit davon überzeugt zu sein, dass die Religiosität eher abnehme. Zur Interpretation dieser Entwicklung vgl. J. Wankle: Missionarische Herausforderungen im gesellschaftlichen Kontext Deutschlands. Perspektive Ostdeutschland, in: Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene. Ein Verständigungsprozess über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland. Hg. von EMW, ACK und missio, Hamburg 1999, 135-140.

3 Vgl. im Anschluss an K. Rahner HPTTh I, 100-102; II/1, 178-276; II/2, 19-46. 59f. 406f. V, 159-164 (Art. 'Gegenwartssituation, Analyse der').

4 Die Zeichenhaftigkeit des Diasporachristentums deutet LG 9 an: »So ist denn dieses messianische Volk, obwohl es tatsächlich nicht alle Menschen umfasst und gar oft als kleine Herde erscheint, für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils.«

Zeichen für das Ganze werden. Ein Zeichen erschließt, lässt »Aha« sagen, springt – wie bei den Gleichnissen Jesu – auf eine andere Ebene und lässt das Ganze mit neuen Augen sehen. Denn in der Diaspora könnten Lösungen erprobt werden, die im eher auf Bewährtes, Erprobtes und Etabliertes Bauenden der Volkskirche noch nicht in den Blick gekommen sind. Nicht dass volkscirchliche Pastoral keine Ideen hätte, aber rein organisationssoziologisch bleiben ihre Strategien in der Regel innerhalb der Grenzen des vertrauten, etablierten, zwar inzwischen an manchen Punkten vielleicht etwas ausgehöhlten, aber organisatorisch immer noch ganz stabilen Systems einer gesellschaftlich geachteten und staatlich platzierten Kirchlichkeit, wie es in der alten Bundesrepublik gewachsen ist. Sie geht nämlich meist davon aus, irgendwie doch noch alle erreichen zu können. Wenn nicht, dann muss es jemand schuld sein: die veraltete Liturgie, der Papst, das Kirchenvolksbegehren oder der böse Zeitgeist. Wie aber, wenn die Differenz von Christ und Welt das Normale wäre? Genau das aber haben Christen beider Konfessionen in der DDR über Jahrzehnte erlebt. Aber auch in der Volkskirche sind in diesem Jahrhundert Einsichten gewachsen, die die Diasporaexistenz allmählich deutlich aufgewertet haben.

II. Diaspora und Volkskirche: Ambivalenzen einer notwendigen Beziehung

Ivo Zeiger prägte auf dem Mainzer Katholikentag 1948 das aufrüttelnde Wort von »Deutschland als Missionsland.«⁵ Dies war ein direkter Reflex auf das berühmte Buch von Abbé Godin und Abbé Daniel aus der Zeit der Erschütterung

5 E. Gatz, Historische Aspekte zur Minderheitensituation von Katholiken in Deutschland, in: G. Rißer/C. A. Kathke (Hg.), *Diaspora: Zeugnis von Christen für Christen. 150 Jahre Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken*, hrsg. vom Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken, Paderborn 1999, 245–252, hier 252. Gatz (ebd. 251f.) fasst den Wandel im Diasporaverständnis der letzten 100 Jahre prägnant zusammen und deutet in die gleiche Richtung: »Die

Frankreichs durch die Zeit der nazistischen Okkupation gegeben, » Frankreich, ein Missionsland (La France, pays de mission)«. ⁶ Damit orientierten sich die fortschrittlichsten Kräfte der Pastoral an einem Paradigmenwechsel: Nicht mehr die möglichst flächendeckende Seelsorge und eine dementsprechende Mitgliedererfassung, -betreuung und -aktivierung war ihr Leitbild, sondern die Bildung kleiner, aber missionarischer Gemeinden. ⁷

Damit ist die Spannung bereits aufgezeigt, in der die Wahrnehmung der deutschen Diaspora im Gesamt des jüngeren deutschen Katholizismus stand und steht: Einerseits erschien sie als Notregion, als Außenposten, als »Gärtnerei im Norden«, wie Bischof Weskamm in den 50er Jahren formulierte. ⁸ In rauher Umwelt wächst nicht viel, die Winterkälte kriecht früher durch alle Ritzen, zarte Blüten recken sich nur zu oft vergebens der Sonne entgegen. In diesem Selbstbild formulierte man auch das 3/3-Gesetz der Diaspora: 1/3 Aktive, 1/3 Gelegenheitschristen, 1/3 Abgedriftete, oder auch: In jeder Generation fällt 1/3 aus und muss aus neuen Kräften ersetzt werden. Ziel musste es dementsprechend sein, die Reihen dicht zu schließen, den einzelnen zu stärken und ihn

nationale Anbindung und die Betonung des deutschen Charakters lockerte sich erst nach dem Ersten Weltkrieg. Davon blieb freilich die konfessionelle Abschließung unberührt, und die Fuldaer Bischofskonferenz war gerade in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg konsequent darauf bedacht. Dies änderte sich erst unter dem Druck der nationalsozialistischen Kirchenverfolgung und der gewaltigen Bevölkerungsverschiebungen seit dem Zweiten Weltkrieg, durch die die traditionellen Lebensräume (»Milieus«) sich weitgehend auflösten, durch die neben dem alten ein neuer Diasporakatholizismus entstand und die sich langsam anbahnende ökumenische Bewegung wieder das Gemeinsame der Konfessionen in den Vordergrund stellte und sich um Annäherung bemühte.«

6 H. Godin/Y. Daniel, *La France pays de mission?*, Paris 1943. 1950.

7 Vgl. A. Fischer, *Pastoral in Deutschland nach 1945*. I. »Die Missionarische Bewegung« 1945-1962, Würzburg 1985.

8 Vgl. J. Pilvousek, »Eine Gärtnerei im Norden«. Wilhelm Weskamm und die »mitteldeutsche« Diaspora, in: *Riße/Kathke*, *Diaspora* 275-286.

möglichst fest in Gemeinden einzubinden.⁹ Diese Diasporabilder haben ihren Hintergrund nicht allein in einer dem Glauben ungünstigen Umwelt, sondern auch in der sozialen Stellung der Katholiken, die häufig als Arbeitsimmigranten oder nach dem 2. Weltkrieg als Flüchtlinge zunächst eher am Rand der etablierten Gesellschaft standen. So finden sich etwa in einer katholischen Kirchensteuerliste noch aus den ersten Jahren der DDR Berufsangaben wie die eines Limonadenverkäufers, einer Näherin, eines Erntearbeiters oder eines Ungelernten. So an den Rand gestellt, mussten die Kräfte zunächst ganz darauf gerichtet sein, selber religiös ebenso wie sozial Stand zu gewinnen. Der nachträgliche Vorwurf einer zu großen Binnenorientierung der Diasporakirche ist somit sozialvergessen.

Auf der anderen Seite entwickelte sich seit der Industrialisierung in immer neuen Anläufen das Bewusstsein, dass die herkömmliche, eher an ländlichen und religiös einheitlich geprägten Räumen, an einer eng mit den dominanten Kräften einer »christentümlichen Gesellschaft« (Paul M. Zulehner) in Politik und Verwaltung, in Schule und Gesellschaft zusammenarbeitende Pastoral an ein Ende gekommen sei. Dieser Ruf verschärfte sich noch, seitdem sich die Milieubindung des Katholizismus bereits in der Weimarer Republik erkennbar zu schwächen begann und die Auswirkungen der Entkirchlichung deutlicher zum Vorschein kamen. Die Zerschlagung des Verbandskatholizismus in der NS-Zeit und die Konzentration auf die Gemeinde und auf religiöse Aufgaben

9 So heißt es in der Silvesterpredigt von Bischof Otto Spülbeck zum Jahreschluss 1960: »War es nicht immer so, dass ein Drittel der Katholiken in Treue zur Kirche standen, ein zweites Drittel nur Festtagskatholiken, Katholiken besonderer feierlicher Anlässe herausgehobener Stunden des Lebens waren, die die Kirche, wie sie sagen, gelegentlich in Anspruch nahmen. Und das dritte Drittel war völlig abständig, empfing selbst zu Ostern nicht mehr die hl. Sakramente, war innerlich mit dem Glauben zerfallen und ohne lebendige Verbindung mit Christus« (*J. Pálvousek [Hg.]*, Kirchliches Leben im totalitären Staat. Seelsorge in der SBZ/DDR 1945-1976. Quellentexte aus den Ordinariaten, Leipzig 1994, 161).

brachte in diesem Sinn einen weiteren Schub. Dahin wirkten auch die Jugend- und die Liturgische Bewegung, die zur »Seelsorge vom Altar aus« (Leipziger Oratorium¹⁰) und zum Primat des Gemeindeaufbaus¹¹ riefen. Vor allem aber ist an die Hochblüte der Gemeindeftheologie Ende der 60er und in den 70er Jahren zu denken, nach der freilich Gemeinden fast notwendig »zur ›kleinen Herde« werden, wenn sie Entschiedenheit und Engagement voraussetzen«: »Statt einer ›Nachwuchsgemeinde«, in die man hineingeboren wird, soll die Kirche der Zukunft ihren Mitgliedern ausdrücklich vom Glauben her gestaltetes Leben in der Gemeinde zumuten.«¹²

III. Mitteldeutsche Diaspora von der »Gärtnerei im Norden« (W. Weskamm) zum »Freilandversuch«

So lässt sich als ein Ergebnis des zweiten Abschnitts formulieren: Diaspora wird in ihrer Beziehung zur volksgemeinlichen Majorität zweiseitig erlebt, nämlich als Not, aber eben auch als Chance, von einem verkrusteten, einem mit allerhand

10 Vgl. dazu die demnächst erscheinende Dissertation von A. Poschmann, *Das Leipziger Oratorium. Prospektive Liturgiepastoral im Spannungsfeld von sachlicher und normativer Konditionierung. Ein Beitrag zur Geschichte der Liturgischen Bewegung (=EThSt)*, Leipzig 2000 (voraussichtlich).

11 Vgl. etwa aus den 30er Jahren C. Noppel, *Aedificatio Corporis Christi. Aufriss der Pastoral*, Freiburg 1949 (Erstausgabe 1937); *ders.*, *Die neue Pfarrei. Eine Grundlegung*, Freiburg 1939. Unbedingt zu erinnern ist auch an die katechetische Entwicklung der Materialkerymatik (und der »evangelischen Unterweisung« auf protestantischer Seite), die stärker eine ausdrücklich kirchliche, gemeinde- und liturgienahere Katechese forderten und damit in gewisser Weise von kirchlicher Seite bereits den späteren Weg des Religionsunterrichtes in die Gemeinderäume vorwegnahmen. In diesem Sinn ist die Veröffentlichung des »Grünen Katechismus«, der ganz aus dieser Bewegung heraus entstanden ist, im Jahre 1955, als der Religionsunterricht in der DDR sich gerade abseits der Schule zu formieren begann, eine denkwürdige Koizidenz.

12 E. Jünemann, 50 Jahre im Mittelpunkt von Kirche und Gesellschaft: Die Gemeinde, in: LS 50 (1999) 267-278, hier 272.

Gesellschaftlich-Allzu-Gesellschaftlichem vermischten Volkskatholizismus wegzukommen. Der Not der Diaspora entspricht das Bild Bischof Weskamms von der Gärtnerei im Norden. Der Chance würde ein anderes, wenn auch vergleichbares Bild entsprechen: Christsein in der Diaspora gleicht einem Freilandversuch. Hier wird unter besonderen Bedingungen von Aussaat und Ernte etwas erprobt, von dem nicht nur die unmittelbaren Nutznießer satt werden können. Wenn der Versuch gelingt, kann hier erprobt werden, was in der nächsten Generation vielleicht schon flächendeckend zur Anbauweise der Zukunft geworden ist.

Genau das aber ist es, was die Diaspora wieder mit den Volkskirchen im Übergang verbindet. Denn auch sie müssen aufgrund rasant schwindender Kirchenbindung nach neuen Formen christlicher Vergemeinschaftung suchen. Dabei – und dies soll im abschließenden vierten Teil kurz angedeutet werden – dürften die ostdeutschen Erfahrungen einer Differenz in Beziehung wichtige Lernerfahrungen mitbringen, die den Weg der Kirche auch im Westen inspirieren könnten. Symptomatisch dafür war es etwa, dass unsere Erfurter Theologen zusammen mit den evangelischen Studenten des Predigerseminars mit ihrem »Marsch der Betroffenheit« im Herbst 1989 den Anfang der großen Demonstrationen in Erfurt setzten. In der Tat war ja auch insgesamt die Beteiligung von Katholiken an den Wendedemonstrationen und Unterschriftensammlungen überdurchschnittlich hoch. So nahmen von den unter 40-jährigen Katholiken 75,4 % an Demonstrationen und 84,1 % an Unterschriftensammlungen teil.¹³

Nun könnte man die Bemerkungen als Aufruf zu einem größeren Abstand der Kirche vom Staat missverstehen. Ich

13 Vgl. die Umfrage des Allensbacher Instituts für Demoskopie 1990 »Katholische Christen in der Wende«, enthalten im Dossier »Katholische Christen in der Wende 89/90. Ein Projekt des Philosophisch-Theologischen Studiums Erfurt in Zusammenarbeit mit dem katholischen Forum Thüringen. Stand 27. März 1999«, 6, vorhanden im *Seminar für Zeitgeschichte* an der *Theologischen Fakultät Erfurt*.

meine vielmehr, dass es sich bei der Notwendigkeit einer profil- und differenzbewussteren Kirche aber nur um die religiöse Seite einer politischen Notwendigkeit handelt, mit der wir uns gerade in Deutschland recht schwer tun, der Forderung nach einer agilen Bürgergesellschaft.

IV. Differenz in Beziehung: Kirche in der Bürgergesellschaft

Um die Differenz zwischen Christsein und weltlichen Plausibilitäten zu wissen, das könnte ein wichtiger Beitrag der hiesigen Ortskirchen zur Entwicklung des Katholizismus in Deutschland sein. Dies ist nun allerdings alles andere als eine innerkirchliche Angelegenheit. Vielmehr wird damit eine Brücke zur gegenwärtigen Diskussion um die Grenzen des Staates und den Aufbau einer Bürgergesellschaft geschlagen, einer *civil society* als dem Verbund des freien Engagements seiner *citoyens*, die nicht bloß als *bourgeois* für sich selber leben, sondern ihren Beitrag zum Gemeinwohl leisten.

Zunächst sind dazu Begriff und Konturen der Bürgergesellschaft im Gegensatz zur Staatsgesellschaft zu klären.¹⁴ Sie ist die aus der freien Initiative engagierter Bürger entstehende Öffentlichkeit des Redens und Handelns, die nicht staatlich organisiert ist. So meint Ralf Dahrendorf: »Grundlegend für die Garantie der Freiheit sei eine politische Demokratie und freie Marktwirtschaft. Aber erst die dritte Säule, die Bürgergesellschaft, verleihe dem »Gebäude der Freiheit« die notwendige Stabilität.«¹⁵ Genau an diesem dritten Element aber

14 Vgl. zum folgenden A. Aratou, Revolution, civil society und Demokratie, in: Transit 1 (1990) 118–131; R. Dahrendorf, Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit, München 1994; ders., After 1989. Morals, Revolution and Civil Society, Houndmills u.a. 1997; ders., Die Quadratur des Kreises. Freiheit, Solidarität und Wohlstand, in: Transit 12 (1996) 5–28.

15 A. Pongs, In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich? Gesellschaftskonzepte im Vergleich 1 (Gesellschaft X), München 1998, 91.

schwächelt Deutschland mit seiner Tradition eines starken, fürsorglichen Staates. Denn in einer Staatsgesellschaft ist – etwas schematisch – der Bezugspunkt das politische System, das alle zu einer umfassenden Einheit verbindet. Sie ist darum eher monistisch und ebnet tendenziell Differenzen ein.¹⁶ Mitgliedschaft ist vor allem Anwartschaft auf Vorrechte, auf Umverteilung.

Katholische Kirche dürfte in der alten Bundesrepublik dank einer anfänglich traumhaften *Entente cordiale* in der Adenauer-Zeit in manchen Elementen staatsgesellschaftliche Züge angenommen haben. Obwohl aber inzwischen die Differenz von Christsein und Bürgersein enorm gewachsen ist, wird darum wohl nicht selten unbewusst immer an der Illusion festgehalten, als könne das Christentum noch weithin alle erfassen. Dies geschieht aber um den Preis eines zunehmenden Profilverlustes. Wenn etwa die Kirchen als Moralkitt der Gesellschaft beschworen werden, wenn ihre ethische Botschaft auf einige alltagsmoralische Maximen reduziert wird oder wenn Sakramentenpastoral sich bei allen Bemühungen letztlich damit abfindet, dass ihr bei nicht wenigen ein weitgehend bekenntnisfreier Glaubensmix zugrundeliegt, dann dürfte ein solcher Wunsch nach letzter Identität mit der Mehrheit in der Gesellschaft in fataler Weise handlungsleitend sein. Gerade die Diskussion um die Konfessionalität des Religionsunterrichtes in der staatlichen Schule weist m. E. genau in diese Richtung. Durch diese Illusion ohne Zukunft werden aber wertvolle Energien gebunden. Auch manche der derzeitigen Unfreundlichkeiten im deutschen Katholizismus dürften auf diese Spannung zurückzuführen sein.

Die Bürgergesellschaft lebt dagegen von der Pluralität. Differenz ist Chance, Mitgliedschaft Beteiligung. Sie ist anspruchsvoll, stärkt die Profile und fördert »Verantwortungsrollen« (Helmut Klages). Aber warum engagieren sich Bürger in

16 Vgl. zum folgenden J. Zyberberg, *La régulation étatique de la religion: monisme et pluralisme*, in: *Social Compass* 37, 1, 87–96.

dieser Weise? Dahrendorf meint, dazu bräuchten sie selber »Ligaturen«, also Bindungen und Zugehörigkeiten. Erst wenn ihnen etwas wirklich wertvoll geworden ist, wollen sie es nicht für sich behalten. Solche Ligaturen sind die besonderen, familiär, geschichtlich, kulturell oder eben auch religiös gewachsenen Tiefenstrukturen menschlicher Zusammengehörigkeit, die selbst ein Wohlfahrtsstaat nicht ersetzen kann. Genau in einer solchen tieferliegenden Bindung aber liegt die Chance kirchlicher Religiosität, die in einem doch recht staatsnahen System in Deutschland bislang wohl noch zu wenig zur Entfaltung kam. Nur nebenbei: Eine solche Pluralität schafft keine Beliebigkeit, also etwa in den Kirchen ein Vertändeln des Glaubensgutes in tausend Bastelreligiositäten. Ebenso wenig kennt sie ein kleinliches Erfassen und Betreuen der Kirchenglieder. Sie stärkt freie Menschen und Gläubige, die wissen: »Auf mich kommt es an. In mir lebt oder stirbt all das, was Menschen über zwei Jahrtausende geglaubt, gehofft und geliebt haben.«¹⁷ Sie stärkt eine Freiheit in der Bindung, also Wahl-Heimat, wie ich gerne sage.

Bürgergesellschaftlich orientierte Religiosität versucht dagegen eher, Ligaturen zu stärken, Wahlheimaten aufzubauen und Beteiligung zu fördern.¹⁸ Kirchen verstehen sich dann als Lerngemeinschaften, in diesem Punkt ganz so, wie wir es

17 C. Kösters, *Katholiken in der Minderheit. Befunde, Thesen und Fragen zu einer sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Erforschung des Diasporakatholizismus in Mitteldeutschland und der DDR (1830/40-1961)*, in: *Wichmann-Jahrbuch des Diözesangesichtsvereins Berlin*, hrsg. v. K. Elm. NF 3, Berlin 36/37 (1995) 169-204, hier 199f., hat in seiner aufschlussreichen Untersuchung festgestellt: »Immerhin präsentierte sich der transformierte, gemeindebezogene Diasporakatholizismus in der DDR vor dem Mauerbau, gemessen an den Zahlen über Kirchlichkeit und religiöse Praxis, als beständige und feste Größe. Während sich in den kirchlichen Regionen West- und Süddeutschlands bereits seit Mitte der fünfziger Jahre ein schleichender Erosionsprozess bemerkbar zu machen begann, nahmen in den mitteldeutschen Jurisdiktionsbezirken die durchschnittliche Beteiligung an der Osterkommunion und der Kirchenbesuch sogar noch leicht zu.«

18 Für die Pastoral in den neuen Bundesländern vgl. den Leitsatz »Je mehr beteiligt sind, um so wahrscheinlicher wird es, dass der III. Geist dazwi-

von der Nachkriegsdiaspora sahen: Sie sind sich bewusst, auf sich selbst gestellt zu sein, gerade den Kernbereich des Glaubens nicht verallgemeinern zu können, mühsam von Person zu Person und von Familie zu Familie zu bestärken, einzu- binden und Kräfte zu wecken und zu fördern, angefangen von Familienkreisen über Gemeindegruppen und geistliche Zentren bis hin zum »Bistum als Heimat« (Joachim Wanke). Dies alles aber, und darin unterscheidet sich eine bürgergesellschaftliche Kirche wesentlich von der alten Diaspora, nicht bloß mit dem Ziel des eigenen Überlebens oder der Bewahrung der Christen vor den Übeln der Welt, sondern um die darin geronnenen Kräfte von Sinn und Beziehung selbstlos und zugleich selbstbewusst in den Dienst der Mitbürger zu stellen. Weder Rückzug ins Ghetto also noch die Vorstellung, eigentlich doch im Namen aller sprechen zu können. Kurz: Es geht um eine Differenz in Beziehung oder auch: um Pluralismus und Profil. Eine entsprechende Pastoral vermeidet den Konflikt nicht, den Streit um die Wahrheit, die Zumutung des Evangeliums, aber sie geht auch gelassen mit der Differenz als Normalfall um. Gerade in diesem Sinn gibt die Bürgergesellschaft das »Instrument an die Hand, um mit Differenz zu leben«¹⁹. Differenz in Beziehung – sie kann von vornherein nicht damit rechnen, im Namen aller zu sprechen, »ist aber so frei«, mit dem eigenen Engagement etwas zum Gemeinwohl beitragen zu können.

Gerade kirchlich engagierte Christen gehörten in der DDR zu den wenigen, die gegen die allseitige Dominanz des Staates eine wenn auch äußerlich bescheidene Gegenöffentlichkeit schufen. Bürgergesellschaft seitens der Kirchen, das waren etwa die Handvoll Christen, die schon Jahre vor der Wende Woche für Woche zu Friedensgebeten zusammenkamen, als von

schen ist« bei *W. Kränig*, Bausteine zu einer Gemeindepastoral und Suchbewegungen für die Zukunft, in: *II. Keul/W. Kränig*, Um der Menschen willen. Evangelisierung – eine Herausforderung der säkularen Welt, Leipzig 1999, 268–281, hier 277.

¹⁹ *Dahrendorf*, After 1989, 29.

ihnen noch niemand sprach. Das war die »Kollekte der Solidarität« mit über 750 000 Mark Ergebnis, mit der in der ganzen DDR für den Neubau der sinnlos gesprengten Christuskirche in Rostock gesammelt wurde.²⁰ Das war die Ökumenische Versammlung und das Dresdener Katholikentreffen 1987, die für alle sichtbar die Dominanz des Staates brachen.

V. Schluss

Zehn Jahre nach der friedlichen Revolution darf die Frage gestellt werden: Welchen Sinn hatten die 40 Jahre Christsein in der DDR vor Gott? Wozu gebrauchte er seine kleine Herde? Hat ihre Existenz einen Sinn auch nach außen hin, als Zeichen, oder ist sie bloß bewahrungspädagogisch als Bewältigung eines eigentlich nicht ganz normalen Zustands zu verstehen? Ich denke, es könnte aus der Erfahrung der Differenz ein Glaube wachsen, der beziehungsfähig wird. So jedenfalls spricht Madeleine Delbrél aus ihren Erfahrungen als Sozialarbeiterin im kommunistisch-atheistischen Vorort von Paris, Ivry, von der »Provokation des Marxismus zu einer Berufung für Gott«²¹. Die Vorreiterin eines christlichen Lebens nach den evangelischen Räten mitten in der Welt erfuhr, dass eine nichtchristliche Umgebung, dass damit auch der bewusst vollzogene Umkehrschritt, nicht mehr in einer christlichen Gesellschaft zu leben, den Glauben gerade nicht zum Ersterben bringt, sondern ihn erst wirklich aufblühen lassen kann:

»Der Glaube braucht keine Stützen; wenn er uns anscheinend fehlt, dann darum, weil er es nötig hat, noch mehr

20 Zur Geschichte des Abrisses vgl. *Türme am Horizont. Zur Geschichte des norddeutschen Katholizismus im 20. Jahrhundert* (= Schriftenreihe des Thomas-Morus-Bildungswerkes Schwerin 1), Schwerin 1997. Zur Kollekte vgl. ebd. 56.

21 *M. Delbrél, Ville marxiste, terre de mission. Provocation du marxisme à une vocation pour Dieu* (Foi vivante 129), Paris 1970, bes. 175–182.

gesucht zu werden: er muss mehr gelebt werden. (...) Anscheinend wollen wir uns jedoch dafür entschuldigen, in die menschlichen Debatten Elemente einzubringen, die deren Spielregeln fremd sind. (...) Umgekehrt kann der Schock eines solchen Atheismus beim Christen wie in einer Reflexreaktion einen Akt der Anbetung hervorrufen. Seine Liebe ist durch diese Art Provokation eines Marxismus aufgestört, sie wird ihm Anlass zum Anruf, Gott zu verherrlichen, Anlass zu einer Berufung für Gott. Er hat den Eindruck, dass die schönste Antwort die wäre, nun von sich aus Gott mit seinem Namen anzurufen.«²²

Wer in den Bistümern der neuen Bundesländer eine hl. Messe besucht, erfährt bald einen kleinen Unterschied: Katholische Christen in West- und in Ostdeutschland singen das »Geheimnis des Glaubens« meist in unterschiedlicher Melodie, doch mit dem gleichen Text. Die östliche Melodie hat ihren eigenen Klang, und sie verdient es, aufmerksam zwischen Saar und Oder wahrgenommen zu werden.

22 Ebd. 178. 180.