

Religionssoziologie und Praktische Theologie in Ostdeutschland nach 1989

(Ein Plädoyer für paradigmatische Regionalisierung)

Response von
Jan Hermelink

I. Anknüpfungspunkte

Die große Themenstellung dieser Tagungseinheit hat Arie Molendijk ermäßigt und konkretisiert zu einer Bestandsaufnahme des Verhältnisses von Religionssoziologie und Praktischer Theologie in den Niederlanden. Ich möchte diese *regionale Fassung* des Themas aufnehmen und meinerseits jenes Verhältnis im Blick auf die gegenwärtige Lage in Ostdeutschland skizzieren. Zu dieser Zuspitzung veranlassen mich die Ausführungen meines Vorredners in mehrfacher Hinsicht.

Zunächst ist deutlich, wie sehr die niederländischen Entwicklungen ihre Entsprechung in den hiesigen Konstellationen finden. Die wechselvollen Austauschbeziehungen zwischen deutschsprachiger Religionssoziologie und Praktischer Theologie seit 1945 jedoch noch einmal zu entfalten, das würde nur Eulen nach Spree-Athen tragen. Ich hebe daher nur einige Aspekte hervor, die für die Zukunft der praktisch-theologischen Wissenschaft bedeutsam sein dürften.¹

Auch in (West-) Deutschland hat sich die Positionierung der Praktischen Theologie zwischen theologischen und empirischen Theorien über weite Strecken mittels wechselnder Verhältnisbestimmungen zur *Religionssoziologie* vollzogen. Und auch hierzulande sind die praktisch-theologisch innovativen Anstöße allererst durch eine soziologische Diskussion ausgelöst worden, die sich seit den 60er Jahren von ihrer kirchlichen und kirchensoziologischen Domestizierung emanzipiert hatte: Die »empirische Wende« rekurrierte auf eine religionssozio-

1. Vgl. die ihrerseits bereits klassischen Überblicke in K.-F. Daiber/Th. Luckmann (Hg.), *Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*, München 1983; praktisch-theologische Perspektiven reflektiert auch M. N. Ebertz, Forschungsbericht zur Religionssoziologie, in: *International Journal of Practical Theology* 1 (1997), 268-301.

logische Theorie, die die veränderten Verhältnisse von Kirche, Religion und Gesellschaft nicht mehr nur als Krise interpretierte, sondern als Ausdruck gesamtgesellschaftlicher *Differenzierungs- und Pluralisierungsprozesse*.

In (West-)Deutschland ist die Religionssoziologie in den 60er und 70er Jahren sowohl akademisch als auch kirchlich *marginalisiert* worden. Die schwindende kirchliche Unterstützung der Religionssoziologie dürfte zunächst darin begründet gewesen sein, dass sich das praktisch-theologische wie das praktisch-kirchliche Interesse im Zuge der »empirischen Wende« alsbald anderen empirischen (Human-)Wissenschaften zugewandt hat: der (Religions-)Psychologie, der Pädagogik und Rhetorik, der Ästhetik, Phänomenologie und zuletzt auch den Wirtschaftswissenschaften. Gerade im Vergleich mit diesen empirischen Zugängen jedoch zeichnet sich die Religionssoziologie durch eine besonders *kritische Sicht* des kirchlichen Handelns aus. Auch hierzulande war das Interesse an einer Disziplin gering, deren Handwerker das kirchliche Haus des Christentums eher abzubrechen als zu rekonstruieren gewillt schienen.²

Gleichwohl scheint die Religionssoziologie auch in Deutschland über längere Zeit vor allem in kirchlichen Institutionen »überlebt« zu haben. An der Geschichte einschlägiger Forschungsinstitutionen, etwa des Münsteraner Instituts für Kirche und Gesellschaft oder des West-Berliner »Instituts für Religionssoziologie« (ab 1980: »und Gemeindeaufbau«!), ließen sich die Veränderungen im Selbstverständnis der religionssoziologischen Disziplin wie in ihrem Verhältnis zur Praktischen Theologie darum gewiss ebenso nachzeichnen, wie Molendijk dies für die Niederlande andeutet. Dies gilt ebenso für die wissenschaftlichen Biographien der diese Entwicklung prägenden Soziologen und Praktischen Theologen – genannt seien nur Thomas Luckmann, Franz-Xaver Kaufmann und Karl-Fritz Daiber.

Seit den 90er Jahren ist eine *akademische Renaissance* der deutschsprachigen Religionssoziologie zu beobachten.³ Davon beginnt die Praktische Theologie in doppelter Hinsicht zu profitieren. Zum Einen ist die Erweiterung des soziologischen Methodenspektrums auch im Blick auf das Thema »Religion« vollzogen worden: Quantitative, seit langem auch international operierende Zugänge⁴ sind durch qualitative, von Einzelfällen ausgehende Studien ergänzt worden; und dies erweist sich gerade für die Praktische Theologie als frucht-

2. Vgl. den Hinweis von A. Molendijk in diesem Band (457 Anm. 15, 468). Besonders breite Wirkung erzielte die einschlägige Kritik von M. Welker, *Kirche ohne Kurs? Aus Anlass der EKD-Studie »Christsein gestalten«, Neukirchen 1987.*

3. Vgl. das Vorwort von K. Gabriel (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*, Gütersloh 1996, 7 f.

4. Vgl. die Zusammenschau bei K.-F. Daiber, *Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland*, Marburg 1995.

bar.⁵ Zum anderen partizipiert die Praktische Theologie an der erneut intensivierte theoretischen Fachdebatte: Werden die Grundbegriffe der »Säkularisierung«, der »Individualisierung« und nicht zuletzt der »Religion« neu befragt und ins Verhältnis gesetzt,⁶ so ist auch die Praktische Theologie zu einer erneuten Überprüfung ihrer begrifflichen, ihrer methodischen *und* ihrer empirischen Fundamente genötigt.

Aus entsprechenden niederländischen Erfahrungen im interdisziplinären Dialog ergibt sich für Molendijk nicht zuletzt ein Appell zur Konzentration. Soll sich die Praktische Theologie nicht in Grundsatzdebatten oder in einer unbegriffenen Vielfalt von Methoden verlieren und will sie doch zugleich das kritische Potenzial der Religionssoziologie nutzen – dann sind deren Einsichten anhand *spezifischer Themen* zu rezipieren und theologisch zu reflektieren.

In diesem Sinne sei im Folgenden die soziologische und die theologische Reflexion der religiös-kirchlichen Verhältnisse in Ostdeutschland betrachtet. Denn diese Verhältnisse irritieren nicht nur die praktisch-theologische Selbstwahrnehmung des kirchlichen Handelns in besonders nachhaltiger Weise (s. u. III). Sondern auch die religionssoziologische Forschung hat, seit sie jene Verhältnisse zum Gegenstand machen kann, ihre gängigen Erklärungsmuster in erheblichem Maße revidieren müssen (s. u. II). Auf Grund dieser mehrschichtigen Irritation plädiere ich schließlich (IV) für ein regional und religionstheoretisch differenziertes »ekklasiales Paradigma« der Praktischen Theologie.

II. Religionssoziologische Positionen in Ostdeutschland

An der religionssoziologischen Debatte in Ostdeutschland lässt sich besonders klar erkennen, wie soziologische Theorieprämissen, das Interesse für bestimmte Phänomene und die jeweilige Forschungsmethodik sich wechselseitig bedingen. Das sei an drei exemplarischen Positionen vorgeführt.

Den empirisch unbestrittenen Ausgangspunkt jener Debatte bildet eine massive Entkirchlichung, deren Ausmaß in Europa seinesgleichen sucht. Innerhalb von

5. Vgl. den knappen Überblick bei *U. Schwab*, Religion in der Lebenswelt des Subjekts. Zum biographischen Neuanatz der dritten EKD-Studie »Fremde Heimat Kirche«, in: PTh 87 (1998), 380-391; exemplarische Einzelstudien von praktisch-theologischem Interesse versammelt *K. Fechtner/M. Haspel* (Hg.), Religion in der Lebenswelt der Moderne, Stuttgart/Berlin/Köln 1998.
6. Vgl. zuletzt *D. Pollack/G. Pickel*, Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland, in: ZfS 28 (1999), 465-483; und die anschließende Debatte in ZfS 29 (2000), 240 ff.

vierzig Jahren sank die Mitgliedschaft in den Großkirchen von über 90 % auf unter 30 %, regional unter 10 %.⁷

Vor 1989 ist diese Entwicklung vor allem mit dem Theorem der »Säkularisierung« gedeutet worden: Hier zeige sich, so hieß es in Kirchenleitungen wie in Teilen der Praktischen Theologie, ein sozialer wie individueller Bedeutungsverlust der christlichen Religion, der die Entwicklung der Moderne seit Aufklärung und Industrialisierung kennzeichne. Die »wissenschaftliche« Kritik der Religion, die im sozialistischen Bildungssystem mit beträchtlicher Breitenwirkung geübt wurde, verband sich dabei mit der dialektisch-theologischen Religionskritik. Auf diese Weise konnte der Schwund formaler Kirchlichkeit als Verschwinden der ungeliebten »Religion« zugunsten eines minderheitlichen, aber entschiedenen christlichen Glaubens erscheinen.⁸

(1) Nach 1989 ist das Säkularisierungstheorem vor allem von *Detlef Pollack* zur Deutung der ostdeutschen Situation herangezogen worden. Pollack hat 1985 in Leipzig über Niklas Luhmanns Religionstheorie promoviert; in seiner Habilitationsschrift (1994) nutzte er dessen soziologischen Theorierahmen für eine umfassende Analyse des kirchlichen Handelns im Kontext der DDR-Gesellschaft.⁹

Die gegenwärtige Lage bekommt Pollack vornehmlich in den Blick, indem er auf das – inzwischen recht umfangreiche – Material aus Statistiken und repräsentativen Bevölkerungsumfragen zurückgreift. Auf diese Weise arbeitet er zunächst die *Differenz* zwischen den religiös-kirchlichen Verhältnissen in West- und Ostdeutschland heraus.¹⁰ Diese betreffen nicht nur die hierzulande erheblich geringere kirchliche Beteiligung und christlich-rituelle Praxis, sondern auch eine entsprechende Differenz der jeweils zu Protokoll gegebenen religiösen Einstellungen, etwa zur Existenz Gottes, zum Leben nach dem Tod oder zur Selbsteinschätzung als »religiös«. Stärker als in den meisten anderen osteuro-

7. Vgl. zum Folgenden *D. Pollack*, Integration vor Entscheidung. Zur Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit in der ehemaligen DDR, in: *GlLern* 6 (1991), 144-156.
8. Vgl. die Darstellung der Debatten bei *D. Pollack*, Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR, Stuttgart/Berlin/Köln 1994, 87 ff.; zugespitzt bei *E. Neubert*, Konfessionslose in Ostdeutschland. Folgen verinnerlichter Unterdrückung, in: *PTh* 87 (1998), 368-379: 375 ff.
9. *D. Pollack*, Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung. Die Religionstheorie Niklas Luhmanns in Rahmen ihrer systemtheoretischen Voraussetzungen, Frankfurt/Bern etc. 1988; *ders.*, Kirche in der Organisationsgesellschaft, a. a. O.
10. Vgl. vor allem *D. Pollack*, a. a. O. [Anm. 7]; *ders.*, Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung. Eine religionssoziologische Analyse, in: *ZThK* 93 (1996), 586-615: 592 ff.; *ders.*, Religiös-kirchlicher Wandel in Ostdeutschland nach 1989. Ein Überblick, in: *Ders./G. Pickel (Hg.)*, Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999, Opladen 2000, 18-47.

päischen Ländern – von Westeuropa ganz zu schweigen – scheint der *Verzicht auf religiöse Selbsteutung und Selbstorganisation* zum gesellschaftlichen Normalfall geworden zu sein.

Pollack erklärt die weitgehende Verdampfung empirisch erhebbarer religiös-kirchlicher Phänomene in Ostdeutschland vor allem mit einer spezifischen Gesellschaftsgeschichte: Die antikirchliche Politik der Partei- und Staatsführung habe in der DDR ein soziales Klima erzeugt, das christliche Praxis und Überzeugungen als biographisch höchst riskante Abweichung von der Norm erscheinen ließ. Die Wirkung dieses kirchenfernen Klimas der Gesamtgesellschaft demonstriert Pollack an den statistischen Daten zur religiösen Sozialisation.¹¹ In Westdeutschland bleiben konfessionell erzogene Menschen meist bei ihrer kirchlichen Prägung; auch konfessionslos erzogene Erwachsene treten nicht selten in eine religiöse Organisation ein. Im Osten dagegen tradiert sich Konfessionslosigkeit in den Familien erheblich stabiler als Kirchenmitgliedschaft: Dass unkirchlich Geprägte im Laufe ihres Lebens zu Kirchenmitgliedern werden, ist unwahrscheinlicher als in Westdeutschland; dagegen sehen sich konfessionell Erzogene viel eher zum Austritt veranlasst.

Der empirische Rückgang kirchlicher Bindung und kirchlicher Praxis wird in Teilen der gegenwärtigen Religionssoziologie bekanntlich als Ausdruck »religiöser Individualisierung« verstanden: Kirchenferne Menschen seien nicht eo ipso religionslos, sondern realisierten je individuelle, oft private Formen von Religiosität.¹² Diese Differenzierung von Kirchlichkeit und Religion wird von Pollack im Blick auf Ostdeutschland nachdrücklich bestritten, indem er auf die Umfrageergebnisse zur *außerkirchlichen Religiosität* verweist.¹³ Zwar sind esoterische oder mystische Vorstellungen, der Glaube an Astrologie, Glücksbringer u. ä. in Ost und West ähnlich weit verbreitet.¹⁴ Dieses Interesse korreliert jedoch in Ostdeutschland mit einem kirchlich-christlichen Hintergrund: Wer mit der christlichen Gottesvorstellung nichts anfangen kann, wird auch nur selten an fernöstlicher oder esoterischer Religionspraxis beteiligt sein.

11. Vgl. zum Folgenden *D. Pollack, Zur religiös-kirchlichen Lage*, a. a. O., 604 ff.

12. Vgl. vor allem *K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i. Br. 1992.

13. Vgl. zum Folgenden *D. Pollack, Zur religiös-kirchlichen Lage*, a. a. O. [Anm. 10], 607 ff.; *ders.*, Der Zusammenhang von kirchlicher und außerkirchlicher Religiosität in Ostdeutschland im Vergleich zu Westdeutschland, in: *Ders./G. Pickel (Hg.), Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland*, a. a. O. [Anm. 10], 294-309, bes. 301 ff., 305 ff.

14. Pollack nennt die Zahl von etwa 30%; vgl. *ders.*, Religiös-kirchlicher Wandel in Ostdeutschland nach 1989, in: *J. Matthes (Hg.), Fremde Heimat Kirche – Erkundungsgänge. Beiträge und Kommentare zur dritten EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2000*, 310-333: 322.

Andere ostdeutsche Erhebungen zeigen, dass »Religion« – in Zustimmung oder Ablehnung – hier auch ausdrücklich mit christlicher, ja mit kirchlicher Religion identifiziert wird. Insofern erscheint, so Pollack, Entkirchlichung hier nicht als Individualisierung der Religion, sondern tatsächlich als *Verlust religiöser Sinngebung im Ganzen*, und insofern als »Säkularisierung«.

»Das bedeutet jedoch nicht, dass die Konfessionslosen ... die Frage nach dem Sinn des Lebens nicht stellen würden ... – aber sie beantworten sie anders als die Christen: nicht durch den Rückgriff auf Transzendenz, Gottesglauben oder Schicksal, sondern durch den Hinweis auf die Bedeutung des eigenen Tuns: ›Das Leben hat, so geben 85 % der ostdeutschen Konfessionslosen zu Protokoll, ›nur dann einen Sinn, wenn man ihm selber einen gibt.«¹⁵.

Wird die Sinndeutung *nur noch* als je eigenes Tun begriffen, dann kann für Pollack nicht mehr von »Religion« gesprochen werden. Religion hat es also für ihn mit *ausdrücklicher* Orientierung an einer höheren Macht, an unbedingter Transzendenz zu tun.¹⁶ Dieser Religionsbegriff ist offenbar, stärker als bei Luhmann, substantiell orientiert. Dem entspricht die starke Orientierung an quantitativ aufbereiteten Daten zur Religionspraxis.

(2) Recht anders stellen sich die Verhältnisse dar, wenn man sie mittels der Religionstheorie Thomas Luckmanns zu deuten versucht. In dieser Perspektive ist Religion – als sozial strukturierte Verarbeitung von subjektiver Transzendenzerfahrung – bekanntlich ein anthropologisches Grundphänomen; die Sozialisation der Einzelnen in übergreifende Gemeinschaften und deren Weltansichten ist nicht ohne religiöse Kommunikation und religiöse Vollzüge denkbar.¹⁷ Mittels dieser funktionalen Religionstheorie hat der Berliner Soziologe und Theologe *Ehrhart Neubert* bereits in den 80er Jahren Phänomene der DDR-Gesellschaft zu erhellen versucht.¹⁸ Er machte vor allem auf die sozialetischen,

15. D. Pollack, Religiös-kirchlicher Wandel, in: *Ders./G. Pickel (Hg.)*, a. a. O. [Anm. 10], 18-47: 41 f., mit Verweis auf K. Engelhardt/H. v. Loewenich/P. Steinacker, (Hg.), *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1997*, 410.
16. Zu Pollacks Religionsbegriff vgl. *ders.*, *Der Zusammenhang*, a. a. O. [Anm. 13], 297 ff.; *ders.*, *Was ist Religion? Probleme der Definition*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1995), 163-190; *ders.*, *Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie*, in: *K. Gabriel (Hg.)*, a. a. O. [Anm. 3], 57-85.
17. Eine aktuelle Kurzfassung dieser Religionstheorie präsentiert *Th. Luckmann*, *Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften*, in: *K. Gabriel (Hg.)*, a. a. O., 17-28.
18. Vgl. *E. Neubert*, *Reproduktion von Religion in der DDR-Gesellschaft. Ein Beitrag zum Problem der sozialisierenden Gruppen und ihrer Zuordnung zu den Kirchen*, in: *epd-Dokumentation* 35/36, 1986; *ders.*, *Megapolis DDR und die Religion*, in: *PTh* 76 (1987), 222-245.

zunächst in den Kirchen beheimateten Protestgruppen aufmerksam, die später für die ›Wende‹ von 1989/90 eine katalytische Bedeutung hatten. Die hier gepflegte Kommunikation, etwa anhand der Symbole »Frieden« oder »Schöpfung«, deutete Neubert als *genuin religiöse Kommunikation*, in der sich die individuelle Suche nach biographisch integrierendem Lebenssinn mit der Wahrnehmung gesellschaftlich tabuisierter Problemlagen verband. Die Beteiligung an solcher Kommunikation hatte für die Einzelnen darum nicht zuletzt eine sozialisierende Funktion: Hier erschloss sich eine gruppenspezifische Welt-sicht und zugleich – wenn auch vor allem kritisch – die gesamtgesellschaftliche Wahrnehmung der Wirklichkeit.¹⁹

Nach 1989 hat Neubert die religionsanalytische Frage nach der Verarbeitung von biographischen und gesellschaftlichen Transzendenzerfahrungen vor allem im Blick auf die verbreitete *Konfessionslosigkeit* der ostdeutschen Bevölkerung gestellt.²⁰ Mittels scharfsichtiger Sekundär-Analysen von Umfragen, Interviews und Schlüsseltexten zeigt er, dass der ausdrückliche Abstand zu Religion und Kirche eine integrale Funktion in dem Versuch hat, Werthaltungen und pragmatische »Alltagsverfahren«²¹ über den gesellschaftlichen Systembruch hinüberzuretten. Angesichts der zutiefst verunsichernden Aufgabe, nahezu alle Dimensionen der beruflichen wie der privaten Lebensführung umstellen zu müssen, repräsentiert Konfessionslosigkeit für Viele »ein Refugium von ... Kontinuität ihrer in der DDR gelebten Biographie«²²; sie hat eine eminent *identitätsstabilisierende* Funktion. Zugleich verweist Neubert auf die soziale Abstützung dieser Einstellungen, auf »Kernbereiche atheistischer Milieus« etwa in großen Teilen der Lehrerschaft, des mittleren öffentlichen Dienstes und der Printmedien.²³ Auf diese Weise hat sich das öffentliche Desinteresse an Religion auch nach 1989 erhalten und festigen können.

Dass diese ausdrücklich a-religiöse Form der Welt-sicht und der Alltagsbewältigung gleichwohl die Funktionen der Religion erfüllt, demonstriert Neubert vor allem am *Fortbestand der Jugendweihe*.²⁴ Der SED-Führung war es hier seit den 50er Jahren gelungen, die kirchlichen Angebote biographischer Sinnstiftung

19. Von daher übte Neubert scharfe Kritik an einer Kirche, die jene soziale »Reproduktion« von individueller Religion nicht als genuine Herausforderung kirchlichen Handelns erkennen wollte.

20. Vgl. E. Neubert, »gründlich ausgetrieben«. Eine Studie zum Profil und zur psychosozialen, kulturellen und religiösen Situation von Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland und den Voraussetzungen kirchlicher Arbeit (Mission) (Begegnungen 13), Berlin 1996.

21. Vgl. a. a. O., 79 ff.

22. A. a. O., 27.

23. Vgl. E. Neubert, a. a. O. [Anm. 8], in: PTh 87 (1998), 368-379: 371 f.

24. Vgl. zum Folgenden E. Neubert, Die postkommunistische Jugendweihe – Herausforderung für kirchliches Handeln, in: EKD/Studien- und Begegnungsstätte Berlin (Hg.),

und sozialer Transzendenz durch eine eigene rituelle und weltanschauliche Tradition zu ersetzen. Dass dieses zugleich politisch und religiös wirksame Ritual auch nach 1989 weithin in Anspruch genommen wird, ist für Neubert in der fortbestehenden organisatorischen Infrastruktur und zugleich in dem Wunsch der Familien begründet, die öffentliche Präsentation der Jugendlichen so zu vollziehen, dass die Kontinuität einer spezifisch ostdeutschen »familiären Fei-
biographie« gewahrt bleibt:²⁵ »Die Jugendweihe können sie uns nicht nehmen«. Wiederum lässt sich die Verbindung symbolischer, biographisch orientierender und gesellschaftsintegrativer Dimensionen in der Jugendweihe als religiöse Kommunikation begreifen, und zwar vor wie nach 1989.

Unter den Prämissen der funktionalen Religionstheorie verfällt Pollacks Diagnose einer manifesten Religionslosigkeit, die durchaus dem Selbstverständnis der Konfessionslosen entspricht, folgerichtig der Kritik: »Der Osten ist insofern kein religiöses Niemandsland, sondern ... von umgeformten und häufig banalisierten Gehalten ... des Religionsersatzes bestimmt.« Es sind »die pseudoreligiösen Konstrukte des Weltanschauungsstaates DDR«, die die private wie die öffentliche Sinndeutung nach wie vor bestimmen.²⁶ Auf der Linie Luckmanns wird der Unterschied zwischen »Religion« und »Religionsersatz« – durchaus polemisch – dahingehend bestimmt, dass die postsozialistischen Werthaltungen und Riten eben keine tragfähige biographische Integration und Sozialisation ermöglichen. Konfessionslosigkeit ist demzufolge nicht nur ein Problem des kirchlichen Handelns, sondern der sozialen Stabilität und Solidarität im Ganzen.²⁷

(3) *Monika Wohlrab-Sahr* schließlich, seit 1999 Inhaberin des traditionsreichen Lehrstuhls für Religionssoziologie an der Leipziger Theologischen Fakultät, hat in ihrer Antrittsvorlesung, sowie in einigen anderen Beiträgen, »Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie« reflektiert.²⁸ Auch hier bedingen sich empirische Zugänge und theoretische Konzepte wechselseitig.

Zur Konfessionslosigkeit in (Ost-)Deutschland. Ein Werkstattbericht (Begegnungen 4/5), Berlin 1994, 34-86.

25. Vgl. *E. Neubert*, Kirche und Konfessionslosigkeit. Kommentar, in: *D. Pollack/G. Pickel* (Hg.), a. a. O. [Anm. 10], 377-391: 380 ff.; hier nimmt Neubert Formulierungen auf von *A. Döhnert*, Jugendweihe zwischen Familie, Politik und Religion. Studien zum Fortbestand der Jugendweihe nach 1989 und die Konfirmationspraxis der Kirchen, Leipzig 2000.
26. *E. Neubert*, a. a. O. [Anm. 8], 373.
27. Ähnlich argumentiert etwa *L. Motikat*, Kirche ohne Konfessionslose? Verluste und Chancen auf dem Weg zu einer offenen Kirche (Begegnungen 14), Berlin 1996.
28. Vgl. *M. Wohlrab-Sahr*, Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie, in: PTh 90 (2001), 152-167. Vgl. zum Folgenden auch *dies.*, Kommentar, in: *D. Pollack/G. Pickel* (Hg.), a. a. O. [Anm. 10], 371-376; *dies.*, Religion und Religionslosigkeit als Dimensio-

Unter Hinweis auf teilnehmende Beobachtung, Passanteninterviews und andere lebensweltnahe Erhebungsmethoden hebt Wohlrab-Sahr zunächst hervor, dass die konfessionslose Mehrheit der Ostdeutschen sich selbst durchaus nicht als ›atheistisch‹ versteht. Ausdrücklich atheistic Überzeugungen bilden hier vielmehr ebenso eine kleine Minderheit wie christliche Einstellungen. Für die Mehrheit gilt der Satz, mit dem Jugendliche sich bei einer Leipziger Umfrage charakterisierten: »Ob wir ›christlich‹ oder ›atheistisch‹ sind? Weder noch, normal halt«²⁹. Diese »Normalen« sind in Westdeutschland selbstverständlich in der Kirche, gehen zu Konfirmation und Weihnachtsgottesdienst; in Ostdeutschland sind sie konfessionslos, feiern die Jugendweihe – und gehen vielleicht zu Weihnachten in den Berliner Dom.

Zum statistischen und sozialen Normalfall ist im Osten Deutschlands das Desinteresse an *jeder* Form expliziter weltanschaulicher Überzeugung geworden: Konfessionslosigkeit erscheint hier selbstverständlich als A-Religiosität.³⁰ Wohlrab-Sahr macht verschiedentlich auf die Folgekosten dieser verbreiteten Semantik aufmerksam: Wird »Religion« sehr rasch mit »Christentum«, und dieses mit »Kirchlichkeit« identifiziert, so wird es dem religionslosen Selbstverständnis schwer fallen, umfassende Sinn- und Deutungsfragen zu artikulieren oder gar mit der christlichen Überlieferung in Verbindung zu bringen. Umgekehrt verlieren dann auch die kirchlichen Institutionen den Sinn dafür, jene Fragen auch außerhalb explizit christlicher Kommunikation wahrzunehmen: »Die Frage nach Prozessen sozialer Schließung in den kirchlichen Milieus drängt sich hier auf.«³¹

Die allseits abgewiesene *Artikulation* von »Religion« außerhalb der Kirche will Wohlrab-Sahr jedoch nicht ohne weiteres als *prinzipielle* Abwesenheit von religiöser Kommunikation verstanden wissen. Auch sie greift zur Deutung der Verhältnisse zunächst auf Luckmanns strukturell-anthropologischen Religionsbegriff zurück. Wird individuelle Religion als ein »subjektives System ›letzter‹ Relevanzen« verstanden, als Vollzug unbedingter Sinndeutungen im Blick auf

nen generationellen Wandels. Theoretische Überlegungen und empirische Umsetzung, in: E. Bärlosius/S. Sigmund u. a. (Hg.), Gesellschaftsbilder im Umbruch, Opladen 2001, 313-339.

29. M. Wohlrab-Sahr, Religionslosigkeit, a. a. O., 152.

30. Vgl. G. Pickel, Konfessionslose in Ost- und Westdeutschland – ähnlich oder anders?, in: D. Pollack/G. Pickel (Hg.), a. a. O. [Anm. 10], 206-235; 227 ff.; ders., Situation der Konfessionslosen in Ostdeutschland. Erweitertes Vortragsmanuskript zur Tagung »Pastoral in Ostdeutschland«, Erfurt Juni 2000.

31. M. Wohlrab-Sahr, Kommentar, a. a. O. [Anm. 28], 374; vgl. dies., Religiöse Kommunikation in Ostdeutschland. Vorläufige Thesen einer »Zugereisten«, in: W. Ratzmann/J. Ziemer (Hg.), Kirche unter Veränderungsdruck, Leipzig 2000, 91-97.

die je eigene Lebensführung,³² so wird auch in Ostdeutschland von religiöser Kommunikation zu sprechen sein. Ihre empirische Erfassung darf sich dann aber weniger an objektivem Mitgliedschaftsverhalten und subjektiv geäußerten Überzeugungen orientieren, sondern muss sich »mit Formen der Biographisierung befassen«,³³ also in Einzelstudien nach der Generierung von lebensgeschichtlicher Sinndeutung fragen.

In dieser Forschungsperspektive ergibt sich für Wohlrab-Sahr allerdings eine folgenreiche Korrektur von Luckmanns Thesen. Für Luckmann konzentriert sich die »unsichtbare«, nicht mehr an die kirchlichen Institutionen gebundene Religion bekanntlich auf die »kleinen Transzendenzen«, auf die Themen der Privatsphäre, ja die »Sakralisierung des Subjekts«.³⁴ Auch für E. Neubert zielt religiöse Kommunikation vornehmlich auf die autonome Handlungsfähigkeit des Einzelnen, wie sie in den sozialetischen »sozialisierenden Gruppen« der DDR vor 1989 gebildet wurde. Die Orientierung gerade der konfessionslosen Ostdeutschen an Werten wie Geborgenheit, sozialer Sicherheit und lebensweltlicher Kontinuität gilt ihm daher als Ausweis lediglich pseudoreligiöser, weil individualitätsfeindlicher Überzeugungen.³⁵ Im Gegensatz dazu überlegt Wohlrab-Sahr, »ob die ›unsichtbare Religion‹ im Osten Deutschlands möglicherweise stärker um den Fokus von Gemeinschaft (und damit verbunden: von Arbeit) kreist«³⁶: Auch und gerade das Streben nach vertrauter Gemeinschaft und biographischer, den Bruch der Wende umgreifender Kontinuität wäre dann als Manifestation subjektiver »Religion« zu interpretieren.

Ein solche funktional sehr ausgeweitete Deutung, die jede Symbolisierung unbedingter Sinndeutung und biographischer Integration als »Religion« begreift, wird von Wohlrab-Sahr in einem weiteren Argumentationsschritt jedoch als theoretisch unzureichend kritisiert. Denn auf diese Weise werde der für das Phänomen Religion konstitutive *Transzendenzbezug* vernachlässigt. In religiöser Kommunikation geht es, wie im Anschluss an Niklas Luhmann zu formulieren ist, um den Umgang mit dem prinzipiell Unbestimmbaren, das für die individuelle wie die soziale Bestimmung von Wirklichkeit als Dauerproblem erscheint.³⁷ Religion zeichnet sich dann dadurch aus, dass »sie das Unbestimmbare – den Leerhorizont – verdeckt, ihn aber dadurch gleichzeitig miterlebbar macht. Gott, Jenseits oder Transzendenz sind solche Chiffren, mit denen das

32. Vgl. M. Wohlrab-Sahr, Religionslosigkeit, a. a. O. [Anm. 28], 160f., unter Rückgriff auf Th. Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1991, 117 ff.

33. M. Wohlrab-Sahr, Kommentar, a. a. O. [Anm. 28], 373.

34. Th. Luckmann, a. a. O. [Anm. 17], 27.

35. Vgl. E. Neubert, a. a. O. [Anm. 20], 17 ff., 80 ff.

36. M. Wohlrab-Sahr, Kommentar, a. a. O. [Anm. 28], 373.

37. Vgl. dies., Religionslosigkeit, a. a. O. [Anm. 28], 163 ff.:164 f.

Unbestimmbar bezeichnet wird« – und die darum weniger letzte Gewissheiten als *letzte Ungewissheiten* markieren.

»Religion« ist für Wohlrab-Sahr darum doch mehr als der explizite oder implizite Aufbau letztinstanzlicher, unbedingter Sinndeutungen. »Religion« ist vielmehr erst dort zu finden, wo es auch ein Bewusstsein gibt für den »Horizont der Unsicherheit«, der »die Rückseite der religiösen Symbolisierungen darstellt«³⁸. Ob sich nun in diesem Sinne religiöse Kommunikation in Ostdeutschland vollzieht – und zwar außerhalb und innerhalb der Kirchen – das lässt sich dann kaum durch das repräsentative Abfragen von Überzeugungen oder Einstellungen erfahren. Vielmehr plädiert Wohlrab-Sahr für ein umsichtiges, wesentlich qualitatives Vorgehen, in dem »natürliche« Diskurse zu belauschen oder in Gang zu setzen« sind,³⁹ um impliziten Verweisen auf eine solche letzte Offenheit auf die Spur zu kommen – oder um für bestimmte Gruppen und Kontexte festzustellen, dass auch diese »Religion« hier nicht (mehr) zu finden ist.

III. Zur praktisch-theologischen Rezeption der religionssoziologischen Debatte in Ostdeutschland

Bereits vor 1989 hat die Praktische Theologie in Ostdeutschland die spezifische Situation hierzulande sorgfältig reflektiert; und sie hat dazu, so weit es möglich war, immer wieder auch religionssoziologische Einsichten herangezogen.⁴⁰ Seit 1990 hat sich die kirchlich-theologische Debatte zum Umgang mit der mehrheitlichen, sozial dominanten Konfessionslosigkeit erheblich intensiviert;⁴¹ dabei werden die oben skizzierten religionssoziologischen Debatten freilich in sehr unterschiedlichem Maße wahrgenommen. Das sei hier an vier exemplarischen Diskussionszusammenhängen skizziert.

38. Vgl. a. a. O., 165.

39. Ebd.

40. Vgl. z. B. G. *Krusche*, Civil Religion und Kirche in der DDR, in: epd-Dokumentation 18 (1987), 22-34; E. *Neubert*, Die Einrichtung Pfarrer wird bleiben. Die Situation des Pfarrers in der sozialistischen Gesellschaft der DDR, in: DtPfbI 78 (1978), 259-263; W. *Ratzmann*, Gemeinde für andere – Gemeinde mit anderen. Überlegungen zum missionarischen Gemeindekonzept heute, in: ChL 39 (1986), 275-283. Ein kritisches Resümee bietet R. *Schröder*, Religion und Gesellschaft. Über einige Versuche, der Kirche in der sozialistischen Gesellschaft der DDR durch Religionssoziologie aufzuhelfen (1989), in: *Ders.*, Denken im Zwielficht. Vorträge und Aufsätze aus der Alten DDR, Tübingen 1990, 9 ff.

41. Einen Überblick geben L. *Motikat*/H. *Zeddies* (Hg.), Konfession: Keine. Gesellschaft und Kirchen vor der Herausforderung der Konfessionslosigkeit – nicht nur in Ostdeutschland, Frankfurt a. M. 1997.

(1) Dass die Jugendweihe nur wenige Jahre nach der Wende erneut von einer Mehrheit der Jugendlichen in Anspruch genommen wurde und wird, hat zahlreiche kirchliche Beobachter überrascht und eine intensive Debatte über die *kirchliche Konfirmationspraxis* ausgelöst.⁴² Besondere Aufmerksamkeit haben die Vorschläge und praktischen Versuche gefunden, eine kirchliche Feier für Jugendliche anzubieten, die keine Taufe voraussetzt und auch ausdrücklich nicht auf Taufe und Kirchenmitgliedschaft zielt. Solche Veranstaltungen werden bisher seitens der katholischen Bistümer in Erfurt und Magdeburg durchgeführt sowie (vereinzelt) im Rahmen der evangelischen Jugendarbeit in Bernburg (Anhalt).⁴³

Die anhaltende Debatte hat zunächst dazu geführt, genauer nach den *Motiven* der Teilnahme an Jugendweihe bzw. Konfirmation zu fragen⁴⁴. Mittels mentalitätsgeschichtlicher (E. Neubert) und qualitativ-soziologischer Methoden (A. Döhnert) ist die Vielschichtigkeit familiär-biographischer, lebensweltlicher und organisatorischer Bedingungsfaktoren in den Blick gekommen. Einmal mehr wird hier deutlich, wie sehr die Beteiligung an solchen »Ritualen« weniger von bestimmten Überzeugungen, sondern von spezifischen sozialen Verhältnissen – und deren Verwurzelung in der Gesellschaftsstruktur der DDR – abhängt. Ob Jugendweihe und kirchliche Jugendfeier als »religiöse« Veranstaltungen erscheinen, das resultiert dann aus je unterschiedlicher externer Zuschreibung. Die Einsicht in die spezifischen sozialen und institutionellen Voraussetzungen der kirchlichen Experimente, und die aufs Ganze gesehen geringen Teilnahmezahlen, haben evident gemacht, dass jene Veranstaltungen kaum wegweisend

42. Vgl. zum Stand der Debatte R. Degen/V. Elsenbast (Hg.), *Konfirmieren – Aspekte und Perspektiven in Ostdeutschland*, Münster 1996; A. Freund, *Zur Kasualpraxis in den Kirchen der neuen Bundesländern. Ein Lagebericht*, in: *Praktische Theologie* 34 (1999), 254-267; R. Degen, *Jugendweihe und Konfirmation*, in: Comenius-Institut (Hg.), *Handbuch für die Arbeit mit Konfirmandinnen und Konfirmanden*, Gütersloh 1998, 491-500; Kirchenamt der EKD (Hg.), *Jugendliche begleiten und gewinnen. 12 Thesen des Rates der EKD zur Jugendweihe/Jugendfeier und ihrem Verhältnis zur Konfirmation*, Hannover 1999.
43. Vgl. zuerst E. Neubert, a. a. O. [Anm. 24], 78 ff. Das Erfurter Modell wird vorgestellt von R. Hauke, »Feier der Lebenswende«. Versuch einer christlichen Alternative zur Jugendweihe, in: *Diakonia* 32 (2001), 132-138. Zur Debatte vgl. A. Fincke, *Konfirmation, Jugendweihe, kirchliches Jugendfest – ein schwieriges Verhältnis*, in: *epd-Dokumentation* 51 (1999), 6-14; R. Degen, *Kirchliche Jugendfeier zwischen Konfirmation und Jugendweihe. Die Diskussion um ein neues Ritual*, in: *KU-Praxis* 42: Segnen für die Lebensreise, Gütersloh 2001, 72-75.
44. Vgl. R. Liepold, *Die Teilnahme an der Konfirmation bzw. Jugendweihe als Indikator für die Religiosität von Jugendlichen aus Vorpommern*, Frankfurt a. M. u. a. 2000; A. Döhnert, *Jugendweihe*, a. a. O. [Anm. 25], analysiert darüber hinaus auch die kirchlich-theologischen Beiträge.

sein können für den kirchlichen Umgang mit konfessionslosen Jugendlichen, von denen ja auch mindestens ein Drittel nicht zur Jugendweihe geht.⁴⁵

Praktisch-theologisch interessanter sind darum die selbstkritischen Fragen an die gegenwärtige Konfirmationspraxis in Ostdeutschland: Auch und gerade hier sind einerseits »Prozesse sozialer Schließung in den kirchlichen Milieus« (Wohlrab-Sahr) zu beobachten; andererseits ist und bleibt die Konfirmation »in erkennbarem Ausmaß Anlass, sich taufen zu lassen«.⁴⁶ Von daher wird erneut diskutiert, wie »religionslose«, ja geradezu transzendenzabstinente Jugendliche so in die Konfirmandenarbeit einzubeziehen sind, dass ihnen auf lange Sicht tragfähige soziale *und* geistliche Horizonte eröffnet werden. Im Blick auf die konkreten kirchlichen Bildungs- oder Transformationsprozesse spitzt sich die Frage nach der explizit areligiösen oder implizit religiösen Prägung dieser Jugendlichen zu.

(2) Auch der nach 1989 in Ostdeutschland neu eingeführte *schulische Religionsunterricht* ist durchgehend mit dem Problem konfrontiert, wie nicht christlich geprägten Kindern und Jugendlichen authentische Einsichten in die christliche Religion zu eröffnen sind. Auch die zahlreichen Gründungen Evangelischer Schulen in Ostdeutschland sind im Horizont dieser Herausforderung zu sehen. Gleichwohl wird in der ostdeutschen Religionspädagogik nur ganz vereinzelt von religionssoziologischer Arbeit Kenntnis genommen;⁴⁷ ja man muss sogar feststellen, dass – trotz zahlreicher Einzelbeiträge in den einschlägigen Zeitschriften – »eine Fachdidaktik Evangelische Religion, die die Spezifik der ostdeutschen Situation berücksichtigt, immer noch nicht erarbeitet wird«⁴⁸.

Dass die religionspädagogische Arbeit das Niveau grundsätzlicher, auch empiriehaltiger Reflexion hierzulande nur selten erreicht, dürfte an den immer noch enormen Schwierigkeiten liegen, Sinn und Zweck des Religionsunterrichts gegenüber einem allgemeinem Misstrauen in Schulämtern, Lehrerzimmern, El-

45. Vgl. R. Degen, a. a. O. [Anm. 43], 74; A. Freund, *Kasualpraxis*, a. a. O. [Anm. 42], 260 f.

46. A. Freund, a. a. O., 262.

47. Thematisch einschlägig ist H. Hanisch/D. Pollack, *Religion – ein neues Schulfach. Eine empirische Untersuchung zum religiösen Umfeld und zur Akzeptanz des Religionsunterrichts aus der Sicht von Schülerinnen und Schülern in den neuen Bundesländern*, Stuttgart/Leipzig 1997. Grundlegende Materialien werden etwa bereitgestellt von J. Henkys/F. Schweitzer, *Atheismus – Religion – Indifferenz. Zur Situation der Jugend in beiden Teilen Deutschlands vor und nach dem Fall der Mauer*, in: PTH 85 (1996), 490-507.

48. Ch. Grethlein, *Pädagogische Arbeit der Kirche in den neuen Bundesländern: eine Zwischenbilanz*, in: *Praktische Theologie* 34 (1999), 284-300: 295 (Hervorhebung getilgt). Vgl. dazu auch E. Schwerin/K.-H. Wilke (Hg.), *Aufbrüche und Umbrüche. Zur pädagogischen Arbeit der evangelischen Kirche seit der Wende*, Leipzig 1998.

ternvertretungen und nicht zuletzt in den Kirchengemeinden zu verteidigen. Dazu kommt die anhaltende Debatte über das Verhältnis des schulischen Religionsunterrichts zur traditionellen Christenlehre in den Gemeinden.⁴⁹ Hier verbinden sich konzeptionelle Unklarheiten mit personalpolitischen, anstellungsrechtlichen und nicht zuletzt finanziellen Problemlagen.

(3) Im weitgehenden Desinteresse der ostdeutschen Religions- und Gemeindepädagogik an (religions-)soziologischer Aufklärung kommt freilich zugleich ein Konflikt über die *prinzipielle Ausrichtung der kirchlichen Arbeit* zum Ausdruck, der die praktisch-theologische Debatte in Ostdeutschland auf vielen Ebenen prägt.

Auf der einen Seite hat namentlich E. Neubert eine konzeptionelle Ausrichtung kritisiert, die das religiöse Problem der Konfessionslosigkeit verkenne und sich gemeindepädagogisch auf die Reproduktion von Binnenkirchlichkeit beschränke.⁵⁰ Dagegen fordert er ein stärkeres Engagement in der religiösen Erwachsenenbildung außerhalb der Gemeindestrukturen, um die christliche Religion *öffentlich*, und d. h. auch für Konfessionslose, *zugänglich* zu machen. Kirchliche Arbeit müsse primär auf die soziale und religiöse Selbständigkeit der Einzelnen zielen und darum, eben durch übergemeindliche Bildungsarbeit, zur Überwindung der durch »pseudoreligiöse« Strukturen befestigten Unmündigkeit beitragen.

Auf der anderen Seite stehen Beiträge, die – wie etwa der Berliner Systematische Theologe *Wolf Krötke* – in der Begegnung mit Konfessionslosen eine ausdrücklich *positionelle* Auseinandersetzung mit dem herrschenden »Gewohnheitsatheismus« fordern.⁵¹ Von daher kritisiert Krötke das von Neubert skizzierte Programm religiöser Erwachsenenbildung, und ebenso den Vorschlag einer kirchlichen Jugendfeier: Neubert könne nur deswegen an die Sinndeutungen und Rituale der ostdeutschen Mehrheit anknüpfen, weil sein ausschließlich funktionaler Religionsbegriff »es schon im Ansatz überflüssig macht, überhaupt von Gott und von praktischer Gottesnegation zu reden«.⁵² Eine den Einzelnen inhaltlich prägende Gottesbeziehung ist für Krötke nur als eine *verbindliche* Beziehung vorstellbar; darum muss die kirchliche Arbeit darauf zielen, »Menschen an die Gemeinde zu binden«⁵³.

49. Vgl. etwa *W. Ratzmann*, Christenlehre vor neuen Herausforderungen, in: *Christenlehre/Religionsunterricht-Praxis* 51 (1998), 26-30.

50. Vgl. *E. Neubert*, a. a. O. [Anm. 20], 99 ff.; *ders.*, a. a. O. [Anm. 25], 384 f.

51. *W. Krötke*, Die christliche Kirche und der Atheismus. Überlegungen zur Konfrontation der Kirchen in den neuen Bundesländern mit einer Massenerscheinung, in: *M. Beintker u. a. (Hg.)*, Wege zum Einverständnis. FS Christoph Demke, Leipzig 1997, 159-171: 160 f., 169 u. ö.

52. *W. Krötke*, a. a. O., 165.

53. Ebd.

Hinter solchen praktischen Empfehlungen stehen nicht allein theologische, sondern offenbar wiederum auch *religionssoziologische* Deutungen, wie sie etwa D. Pollack vorgetragen hat: Hier wird die (christliche) Religion mit bestimmten inhaltlichen Überzeugungen identifiziert, die sich dann empirisch wie theoretisch nur im Rahmen der kirchlichen Organisation erwarten lassen. Die in Ostdeutschland mehrheitliche Verweigerung ausdrücklich religiöser Stellungnahme muss dann als Widerspruch zur inhaltlichen Position der Kirche erscheinen, der faktisch nur durch Konversion, durch Übertritt in das soziale Milieu der Ortsgemeinde überwindbar ist.

Diese programmatisch *parochiale Fokussierung* der kirchlichen Arbeit hat auch die meisten Strukturdebatten bestimmt, die in den letzten Jahren auf Grund der massiven Finanzprobleme in Ostdeutschland zu führen waren.⁵⁴ »Funktionale Dienste«, wie etwa die gerade ausgebaute Krankenhausseelorge, sind hier viel stärker unter Druck geraten als die vertraute Arbeit »vor Ort«. In jüngster Zeit ist dieses Programm, das in soziologischer Hinsicht durchaus von milieutypischen »sozialen Schließungstendenzen« begleitet ist, auf den Begriff der »missionarischen« Orientierung gebracht worden.⁵⁵ Hier wird eine kirchliche Arbeit projiziert, die zwar »die Fragen genau kennen [soll], die die Menschen heute umtreiben« – die Antwort auf ihre »Sehnsüchte« können die kirchenfernen Menschen der Gegenwart aber nur in den immer schon vorgegebenen Strukturen kirchlicher Gemeindebildung erwarten.⁵⁶

(4) Eine differenzierte Position, die von einem genaueren Blick auf die Phänomene selbst geprägt ist, wird von zwei älteren Praktischen Theologen aus Ostdeutschland eingenommen. *Eberhard Winkler* fordert seit längerem ebenfalls die rechtlich-strukturelle Stärkung der Ortsgemeinde; und im Blick auf die »säkulare Diaspora« Ostdeutschlands präsentiert er die einschlägigen Konzepte des »missionarischen Gemeindeaufbaus« mit erkennbarer Sympathie.⁵⁷ Zugleich rezipiert er aber durchgehend die kirchensoziologische Einsicht, dass kirchliche Bindungen aus unterschiedlichen Gründen und in ganz unterschiedlicher Intensität eingegangen werden; von daher plädiert er für eine stärkere Öffnung

54. Vgl. *W. Ratzmann*, *Ekklesiologische Leitbilder in den Strukturreformen der ostdeutschen Landeskirchen*, in: *Ders./J. Ziemer*, a. a. O. [Anm. 31], 30-47.

55. Vgl. etwa die unter maßgeblicher Beteiligung ostdeutscher Theologen erarbeitete Schrift: *Kirchenamt der EKD (Hg.)*, *Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land*, Hannover 2001.

56. A. a. O., 14.

57. Vgl. etwa *E. Winkler*, »Kirche bei Gelegenheit« oder Gemeindeaufbau?, in: *PTh* 85 (1996), 157-168, besonders 167 f.; *ders.*, *Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora. Eine Einführung in die praktisch-theologische Kybernetik*, Neukirchen-Vluyn 1998, 66 ff.

der kirchenrechtlichen Mitgliedschaftsregeln.⁵⁸ Diese Offenheit müsse jedoch, ohne die Freiheit der Einzelnen zu negieren, auf die Einladung zu einer intensiven, auch geistlich verbindlichen Bindung an die Gemeinde zielen.

Die Verbindung von einladender Offenheit und religiöser Verbindlichkeit ist für Winkler vor allem in der *Kasualpraxis* möglich. Wer anlässlich eines biographisch-familiären Übergangs den »Schritt aus der Halbdistanz zur punktuellen Nähe hin tut, ist in der Kirche willkommen und soll das spüren«⁵⁹. Wird die Kasualpraxis sorgfältig und einladend gestaltet, so können Einzelne auch für das Gemeindeleben im Ganzen interessiert und gewonnen werden.

Eine ganz ähnliche Argumentation findet sich bei *Karl-Heinrich Bieritz*.⁶⁰ Gerade unter den Bedingungen der weitgehend religionsstummen Kultur Ostdeutschlands lässt sich für ihn die Eigenart des christlichen Glaubens authentisch nur in gegenkulturellen, um Taufe und Abendmahl zentrierten Gemeindekernen leben. Das schließt aber nicht aus, sondern ein, die Bindung an das kirchliche Leben auch auf anderen Wegen und in anderen Formen zu ermöglichen. Auch für Bieritz sind es vor allem die von der Kirche angebotenen »Schwellen- und Passageriten, Jubiläums- und Weihefeiern«, aber auch »andere seelsorgerliche wie gemeinde- und religionspädagogische Dienstleistungen«⁶¹, mit denen den Menschen Kontakt- und Erfahrungsmöglichkeiten im Blick auf den Glauben eröffnet werde, ohne dass damit die Frage der Zugehörigkeit oder gar eines Engagements in der Gemeinde verknüpft werden dürfe.⁶²

Auch die pastoralen Erfahrungen »vor Ort« sprechen dafür, dass gerade die *kirchlich organisierten Passageriten* dadurch eine einladende Wirkung entfalten, dass sie die unterschiedliche, oft sehr distanzierte Haltung der Beteiligten zu Religion und Kirche respektieren und gleichwohl das eigentümliche, auch sozial eigentümliche Profil des christlichen Glaubens deutlich machen.

Schließlich, aber nicht zuletzt erscheint die Konzentration auf diese kirchlichen Handlungsformen *religionssoziologisch* plausibel: Sie beziehen sich auf die – im Sinne Luckmanns – genuin religiöse Aufgabe biographischer Selbstklärung, Integration und (erneuter) Sozialisation; auch in empirisch-soziologischer Per-

58. Vgl. nur *E. Winkler*, Auch Sympathisanten sind willkommen. Von der Verpflichtung, einladende Kirche zu sein, in: *LM* 30 (1991), 324-326.

59. *E. Winkler*, Tore zum Leben. Taufe – Konfirmation – Trauung – Bestattung, Neukirchen-Vluyn 1995, 35.

60. *K.-H. Bieritz*, »Wir gehören zur Gemeinde«. Kirchentypologien, Kirchenmitgliedschaft und Taufe, in: *K. Petzold/K. Raschzok (Hg.)*, Vertraut den neuen Wegen. Praktische Theologie zwischen Ost und West, Leipzig 2000, 407-436; vgl. schon *ders.*, Gegengifte. Kirchliche Kasualpraxis in der Risikogesellschaft, in: *ZdZ* 46 (1992), 3-10, bes. 8 f.

61. *K.-H. Bieritz*, »Wir gehören zur Gemeinde«, a. a. O., 433.

62. Vgl. a. a. O., 432.

spektive wird an der Entscheidung zur Kasualbeteiligung das große Gewicht biographisch-familiärer, lebensweltlicher *und* sozialstruktureller Faktoren des jeweiligen religiös-kirchlichen Engagements offenbar. Und im Sinne Luckmanns können die kirchlichen Schwellenhandlungen als rituelle Thematisierung des lebensgeschichtlichen »Horizontes der Unsicherheit« (Wohlrab-Sahr) interpretiert werden, die es den einzelnen Beteiligten offen lässt, wie weit sie die explizit religiöse Bestimmung dieser Unbestimmtheit für sich selbst übernehmen.

IV. Schlussfolgerungen: Für ein regional und religions-theoretisch differenziertes »ekklasiales Paradigma«

Die eigentümlichen Verhältnisse in Ostdeutschland erzwingen eine soziologische wie praktisch-theologische Reflexion, die mit den westdeutschen Debatten nicht unmittelbar zu verschränken ist. Ich plädiere darum dafür, die empirische wie auch die theologische Positionierung der Praktischen Theologie noch differenzierter für *diese besondere Region* zu bedenken, ohne zu rasch ein einheitliches Modell der Verhältnisbestimmung anzuzielen. Praktische Theologie reflektiert die kirchliche Praxis und ihre empirischen Bedingungen stets – das hat Peter C. Bloth immer wieder betont – für eine bestimmte »Zeitstelle«; und nur die Wahrnehmung dieses spezifischen Ortes würde dann auch erlauben, grundsätzlich nach den Aufgaben, ja den »Pflichten« der Praktischen Theologie zwischen Theologie und Soziologie zu fragen.⁶³ Der mögliche Gewinn einer solchen, regional differenzierten Betrachtung sei in drei Hinsichten angedeutet.

(1) Zunächst eröffnet die regionale Konzentration einen differenzierten Umgang mit dem soziologisch wie praktisch-theologisch fundamentalen *Begriff der »Religion«*. Im postsozialistischen Ostdeutschland werden *explizit* als »religiös« bezeichnete Äußerungen und Praktiken einhellig, von Kirchenmitgliedern wie von Konfessionslosen, dem sozialen Raum der christlichen Kirchen zugewiesen. Damit ergibt sich drängender als in anderen Regionen die Frage, ob der ausdrückliche Umgang mit »letzinstanzlichen Sinnbezügen« (W. Gräß) – sei es im Blick auf die eigene Biographie, die Lebenswelt oder gesellschaftliche Verhältnisse – auch dann als »Religion« zu bezeichnen ist, wenn die Betroffenen selbst dies ausdrücklich ablehnen. Sodann ist empirisch weiter zu forschen, an welchen sozialen Orten diese explizit bzw. implizit transzendenten Deutungsmuster zu finden sind, und wie weit diese Orte – etwa die verschiedenen gesell-

63. Vgl. das Programm bei P. C. Bloth, Über Entstehung, Ort und Pflicht der Praktischen Theologie in der Universität, in: PTh 88 (1999), 189-201.

schaftlichen Schwellen-Rituale – von der semantischen und rituellen Tradition der Kirche bestimmt sind.

Auch Wohlrab-Sahrs Religionsbegriff der *Appräsentation eines Horizontes von Ungewissheit* wirft in Ostdeutschland besondere Fragen auf: Hat die Beseitigung des »Religions«-Begriffs jede Chiffrierung von Unbestimmtheit zum Randphänomen gemacht? Und wie weit ist diese »Religionslosigkeit« auch Resultat eines kirchlichen Handelns, das traditionell eher bestimmte Gewissheiten vermitteln wollte, als die Unverfügbarkeit des Glaubens und die prinzipielle Offenheit seiner Weltsicht zu betonen?

Die ostdeutsche Debatte, etwa zwischen Neubert und Pollack, macht schließlich auch die *normativen Implikationen* der verschiedenen Positionen deutlich. Die Unterscheidung ›wahrer‹ und ›falscher‹ Religion ist offenbar kein Privileg der Theologie, sondern ergibt sich – in unterschiedlicher Weise – schon aus den soziologischen Theorien Luckmann'scher oder Luhmann'scher Provenienz selbst. Das mag die Praktische Theologie von dem – bei Molendijk spürbaren – Verdacht entlasten, erst sie würde jene normativen Fragen (unsachgemäß) an die »werturteilsfreie« religionssoziologische Sicht der Dinge herantragen.

(2) Auch *kirchentheoretisch* nötigen die ostdeutschen Verhältnisse zu gewissen Differenzierungen. Zunächst gibt es zu denken, dass die aus Westdeutschland bekannte Vielfalt empirischer *Bindungsformen und Bindungsdimensionen* sich auch hierzulande findet:⁶⁴ Obwohl die Minorisierung des Christentums eher eine Intensivierung der Mitgliedschaftsbindungen nahelegen scheint, sind Vollzüge und Einstellungen einer ›distanzierten‹ Kirchlichkeit auch im Osten weit verbreitet. Die Differenzierung kirchlicher Beteiligung ist offenbar nicht nur von den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen geprägt, sondern sehr stark auch von den ›volkkirchlichen‹ Strukturen selbst, die zwischen Ost- und Westdeutschland wenig Unterschiede aufweisen.⁶⁵

Was jene kirchlichen Strukturen betrifft, so scheint ihre soziale und religiöse Relevanz in Ostdeutschland weniger an bestimmte *Organisationsformen* gebunden zu sein: Ortsgemeinden wie auch translokale kirchliche ›Dienste‹ können »Prozesse sozialer Schließung« fördern; sie können aber auch religiöse, ja explizit christliche Selbstdeutungsprozesse eröffnen, die zugleich die allgemeine soziale Handlungsfähigkeit fördern. Prägnanter noch als in Westdeutschland treten hier die Kasualien in den Vordergrund: Ihre Relevanz beruht gerade darauf,

64. Vgl. K. Engelhardt/H. v. Loewenich/P. Steinacker (Hg.), a.a.O. [Anm. 15], 243 ff., 345 ff.; dazu etwa L. Motikat, Selbstbewusst und unsicher. Evangelische in Ostdeutschland auf dem Weg zur Neugestaltung von Christsein und Kirchenzugehörigkeit, in: PTh 87 (1998), 360-367.

65. Vgl. J. Hermelink, Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft, Göttingen 2000, 305-332.

dass die Beteiligten in spezifisch kirchliche Räume und Rituale *eingeladen*, ja hineingenommen werden, ohne auf jene Räume verbindlich *verpflichtet* zu werden.

Die ostdeutsche Debatte über das Verhältnis von Jugendweihe und Konfirmation hat allerdings zugleich vor Augen geführt, dass die *Kasualbeteiligung* eben nicht primär durch aktuelle kirchliche Bemühungen, sondern vornehmlich durch familiäre, lebensweltliche und sozialstrukturelle Verhältnisse beeinflusst ist⁶⁶. Die praktisch-theologische Kasualtheorie ist darum auch hierzulande zur Wahrnehmung jener sozialen Bedingungsfaktoren verpflichtet; zugleich aber hat sie zu fragen, wie weit nicht nur der sozialistische Staat, sondern auch der traditionelle, seit Generationen erfahrbare Vollzug der kirchlichen Kasualien selbst zu eher kirchenskeptischen Einstellungen in Lebenswelt und Gesellschaft beigetragen hat.

(3) Sind die ostdeutschen Verhältnisse gekennzeichnet durch die – seitens aller Beteiligten – weitgehende Identifizierung »religiöser« und christlich-kirchlicher Einstellungen, so legt sich schließlich ein bestimmtes, auf dieser Konferenz sonst eher marginalisiertes Grundverständnis der Praktischen Theologie nahe. Nimmt man die postsozialistische Verortung expliziter, und wohl auch impliziter Religion im Raum der Kirche ernst, so dürfte der hier betrachteten »Zeitstelle« das »*ekklesiale Paradigma*« (Peter C. Bloth) der Praktischen Theologie eher entsprechen als ihre kulturtheoretische Formatierung. Artikulieren und transformieren sich religiöse Überzeugungen faktisch in den Räumen und Ritualen der Kirche, dann stellt sich eine energische *Fokussierung auf das kirchliche Handeln* nicht als begriffliche und empirische Engführung dar, sondern als sachgemäßes Fundament praktisch-theologischer Reflexion.

Dies gilt zum Einen für die *Wahrnehmungsaufgabe* der Praktischen Theologie. Gerade eine kultur- und religionshermeneutisch ausgreifende Reflexion wird in Ostdeutschland allenthalben auf die Wirkungen kirchlichen Handelns stoßen: Was sich an expliziter Religionspraxis innerhalb und außerhalb der Kirchen findet, was an biographischer Selbstdeutung in einem unbedingten Sinnhorizont erkennbar ist, auch was an alltäglichen, unthematischen Verweisen auf das Unbestimmbare begegnet – all dies ist hierzulande sehr deutlich zurückzuführen auf den familiär oder institutionell vermittelten Einfluss christlicher Handlungs- und Deutungsmuster. Und umgekehrt erbringt die empirische und historische Wahrnehmung des spezifisch ekklesialen Handelns, etwa der kirch-

66. In die gleiche Richtung einer Relativierung kirchlicher zugunsten lebensweltlicher Faktoren weisen soziologische Forschungen zum Kircheneintritt; vgl. K. Hartmann/D. Pollack, Gegen den Strom. Kircheneintritte in Ostdeutschland nach der Wende, Opladen 1998.

lichen Kasualpraxis, bedeutsame Einsichten in die Eigenart der ostdeutschen Religionskultur im Ganzen.⁶⁷

Zum Anderen profitiert auch die praktisch-theologische *Orientierungsaufgabe* von einer ekklesialen Perspektive. Erscheint die religiöse Kultur hierzulande vornehmlich als vielschichtige, durchaus ambivalente Wirkungsgeschichte des kirchlichen Handelns, so ist auch das gegenwärtige Verhältnis der Kirche zur »Konfessionslosigkeit« nicht einfach als ein Gegenüber zu bestimmen. Die ostdeutschen Lebenswelten sind vielmehr – in religionssoziologischer wie in theologischer Perspektive – immer schon von der Begegnung mit der christlichen Religion geprägt. Das »missionarische« Handeln richtet sich auch hierzulande an Menschen, die immer *schon etwas wissen* von Gott, vom Glauben und von der Kirche. Bildung und Transformation dieses religiösen Wissens bilden das gemeinsame Thema von Religionssoziologie und Praktischer Theologie.

67. Ein Beispiel ist *J. Hermelink*, Die weltliche Bestattung und ihre kirchliche Konkurrenz. Überlegungen zur Kasualpraxis in Ostdeutschland, in: *JLH* 39 (2000), 65-86.