

Karl Gabriel

Die katholische Kirche in der DDR

Religionssoziologische Überlegungen

Gegenwärtig religionssoziologische Überlegungen zur Lage der katholischen Kirche in der DDR anzustellen, ist mit einem gewissen Wagnis verbunden. Während die Katholiken in der Bundesrepublik regelmäßig befragt werden und als ausgesprochen „befragte Katholiken“ gelten können, stellt die katholische Kirche in der DDR – um mit den Worten von Michael Albus zu sprechen – weithin „eine fremde Welt vor der eigenen Haustür“ dar¹. Im Unterschied zur evangelischen Kirche fehlen im katholischen Raum selbst Ansätze zu einer kirchen- und pastoralsoziologischen Forschung. Die religionssoziologisch verwertbare Datenbasis ist entsprechend schmal². Auf der anderen Seite wächst auch unter den Katholiken in der DDR das Interesse an einer eigenständigen Reflexion und Deutung der religiös-kirchlichen Lage in der DDR, die von der Existenz der Kirche in einem sozialistischen Land ausgeht und nach gesellschaftlich angemessenen Formen pastoraler Praxis sucht.

Für diesen Selbstverständigungsprozeß möchte der folgende Beitrag einige Anregungen geben. Er geht von einer Soziologie des modernen Katholizismus als einer spezifischen Sozialform der Christentumsgeschichte aus, wie sie in den letzten Jahren in der deutschen Religionssoziologie entwickelt wurde³. Entsprechend verstehen die folgenden Überlegungen die katholische Kirche in der DDR als eine der Sozialformen, die das Christentum unter den Bedingungen moderner, industriell entwickelter Gesellschaften angenommen hat. Die Thesen des ersten Teils stellen den Versuch dar, zentrale Aspekte dieser Sozialform zu skizzieren und in ihrem gesellschaftlich-historischen Bedingungszusammenhang verstehbar zu machen. Der zweite Teil reflektiert auf dieser Grundlage mögliche Entwicklungen der katholischen Kirche in der DDR.

Zur Lage der katholischen Kirche in der DDR

1. Die erste der vier folgenden Thesen geht auf die gesellschaftlich-religiöse Tradition ein, in die die gegenwärtige Lage der katholischen Kirche in der DDR einzuordnen ist. Sie lautet: Die katholische Kirche in der DDR steht in der Tradition *stigmatisierter Religion* in der modernen Gesellschaft. Mit der Stigmatisierung des expliziten, kirchlich verfaßten Christentums haben zunächst das

Bürgertum und dann die sozialistische Arbeiterbewegung ihre Emanzipation gegenüber feudalen und bürgerlichen Herrschaftsstrukturen betrieben. Die mit der Aufklärung beginnende Traditionslinie, *Gesellschaft als das Gegenüber einer stigmatisierten Religion* zu begreifen, hat in der DDR-Gesellschaft eine extreme Ausformung erfahren.

Religion als christliche und kirchlich verfaßte zu einem Stigma, einem negativ definierten Merkmal mit der Wirkung der Ausschließung von wichtigen gesellschaftlichen Handlungsbereichen zu machen, hat ihre Wurzeln in einer Laienkultur, die sich ihrerseits durch eine herrschende Klerikerkultur in ihrer Entfaltung behindert sah. Im Kampf von Bürgertum und sozialistischer Arbeiterbewegung um gesellschaftliche Emanzipation erhielten Religion und Gesellschaft eine folgeschwere Zuordnung: als zwei scharf voneinander geschiedene Größen, von denen die Entfaltung der einen als säkulare und als sozialistische beziehungsweise kommunistische die andere – die Religion – zum Verschwinden bringt. Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß dieses Deutungsmuster, das in der einen oder anderen Form zum Allgemeingut der Moderne geworden ist, ihrerseits die Tradition einer kirchlich beherrschten Gesellschaft zur Voraussetzung hat. Wenn die Kirchenpolitik in den sozialistischen Ländern sich heute als gelenkte, angewandte „Säkularisierung“ versteht, so sieht sie sich offensichtlich als konsequente Vollstreckerin dieser Tradition.

Die katholische Kirche in der DDR paßt besonders gut in das Bild einer an den Rand der Gesellschaft gedrängten, stigmatisierten Religion. Schon zahlenmäßig eine Minderheit, haben die Katholiken in der DDR die Position einer Randgruppe, deren Situation sich durch Ausschluß von Führungspositionen und höheren Bildungschancen verfestigt. Man kann vermuten, daß die Existenz stigmatisierter und stigmatisierbarer Religion eher eine Stütze als eine Störung für das Selbstverständnis sozialistischer Gesellschaften darstellt.

2. Auch die zweite These stellt die Kirche in der DDR in einen Zusammenhang mit umfassenderen Entwicklungen von Religion und Gesellschaft. Sie lautet: Die katholische Kirche in der DDR steht in der Tradition eines *verkirchlichten Christentums*. Die in allen industriell entwickelten und differenzierten Gesellschaften beobachtbare Tendenz, christliche Sinngehalte ausschließlich an die Sozialform der Kirchen zu binden, hat in der DDR-Gesellschaft eine besonders weitreichende Ausprägung erfahren.

Aus religionssoziologischer Sicht liegt dem, was die Verächter wie die Verteidiger der Religion „Säkularisierung“ nennen, in erster Linie ein Prozeß gesellschaftlicher Differenzierung zugrunde. In der modernen Gesellschaft erhalten die Grundfunktionen des gesellschaftlichen Lebens die Form von mehr oder weniger eigenständigen Handlungsbereichen mit eigensinnigem Systemcharakter. Die Herkunft der Moderne aus einer „christentümlichen Gesellschaft“ (Zulehner) hatte zur Folge, daß die Prozesse der Verselbständigung gesellschaftlicher Funk-

tionen und Teilsysteme in erster Linie als Ablösung von christlich-kirchlichen Kontroll- und Herrschaftsansprüchen erscheinen konnten beziehungsweise mußten. Als Teil dieses Prozesses hat aber die Tradition des Christentums selbst wie nie zuvor in der Geschichte die Form eines spezialisierten Kommunikations- und Handlungsbereichs angenommen. In den sozialistischen Ländern verbindet sich die Spezialisierung beziehungsweise Verkirchlichung des Christentums mit dem politischen Bemühen, ihm eine gesellschaftliche Randstellung zuzuweisen. Dies wiederum steht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Versuch sozialistischer Gesellschaften, ein durch das politische System getragenes, umfassendes Deutungssystem als Steuerungs- und Kontrollinstrument aller Teilsysteme institutionell zu verankern. Wenn man gegenüber sozialistischen Gesellschaften am Säkularisierungsbegriff festhalten will, so läge es durchaus in seiner Logik, ihn heute auf die Prozesse und Probleme der Verselbständigung und Spezialisierung gesellschaftlicher Teilsysteme gegenüber dem Deutungs- und Kontrollanspruch staatlicher Ideologie anzuwenden.

3. Die dritte These geht der Frage nach, wie die katholische Kirche selbst auf die angesprochenen Entwicklungen reagiert hat und welche Sozialform sie im Rahmen der tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungsprozesse angenommen hat: Die katholische Kirche hat mit einem tiefgreifenden Wandel ihrer Sozialform auf ihre veränderte Situation in der modernen Gesellschaft reagiert. Sie bildete eine *hierarchisch-bürokratische Kernorganisation* aus, versah sie mit sakraler Legitimation und schuf zum Schutz ihrer Gläubigen nach außen abgeschirmte, subkulturelle Milieus. Alle drei Elemente prägen bis heute die katholische Kirche in der DDR in besonders nachhaltiger Weise.

Es läßt sich historisch gut zeigen, wie es erst im 19. Jahrhundert zu einer hierarchisch und bürokratisch von der Spitze her durchstrukturierten eigenständigen Kernorganisation innerhalb der katholischen Kirche kommt. In der Stunde ihrer größten Herausforderung flieht sie gewissermaßen in die Bürokratie als das am schwersten zu zertrümmernde soziale Gebilde. In ihrem Kampf um eine autonome Existenz gab die katholische Kirche ihrer neugewonnenen Struktur eine weitere Besonderheit. Sie erhielt eine zentrale Funktion in der Sicherung der von allen Seiten angefochtenen katholischen Glaubenswelt. Als jederzeit entscheidungsfähige Garantin und Stütze des Glaubens wuchs der Kernorganisation gleichzeitig eine bis dahin nicht gekannte sakrale Legitimation zu. Besonders dort, wo die Katholiken sich in der Situation einer bedrohten Minderheit sahen, gelang es der Kirche, bis in den Alltag hinein kirchlich und konfessionell geprägte Milieus aufzubauen und sie wirksam nach außen hin abzuschirmen.

In der Bundesrepublik sind inzwischen die sozialstrukturellen Voraussetzungen für diese Überlebens-technik der Kirche weitgehend weggefallen. Insbesondere in den 70er Jahren ist es zu einem Auflösungs- und Abschmelzungsprozeß des katholischen Milieus gekommen. Für die katholische Kirche in der DDR gilt dies

nicht in derselben Weise. Weder die Minderheitenposition noch die Bedrohung von außen haben sich wesentlich verändert. Man wird auch davon ausgehen können, daß die Lebensverhältnisse in der DDR längst nicht den hohen Grad an Individualisierung erfahren haben wie in der Bundesrepublik. Gerade extensive Bildungs- und Mobilitätsprozesse und die damit verbundene Individualisierung der Lebensbezüge haben in der Bundesrepublik zur Auflösung des katholischen Milieus geführt. Dem Konzil kommt hierbei nur eine untergeordnete Bedeutung zu, wie die gleichzeitigen Auflösungstendenzen des kirchenfernen Arbeitermilieus in der Bundesrepublik schlagend belegen⁴. Der Vergleich mit der Bundesrepublik legt die Vermutung nahe, daß der sozialistische Staat in der DDR in mehrfacher Hinsicht an der Erhaltung subkultureller Milieubedingungen für die Katholiken mitwirkt, nicht zuletzt auch dadurch, daß er die Bildungs- und Mobilitätsprozesse der Katholiken durch administrative Maßnahmen einschränkt.

Es ist deshalb wenig überraschend, daß die katholische Kirche in der DDR heute deutlicher als in der Bundesrepublik die Züge trägt, die die Kirche in ihrem Überlebenskampf seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ausgebildet hat: eine starke, hierarchisch durchstrukturierte Kernorganisation mit einem auf Disziplin geschulten, durch Sakralisierung von der „Welt“ geschiedenen Klerus, verbunden mit dem Bemühen, durch Milieugrenzen die Lebenswelt der Katholiken nach außen hin abzusichern. Zumindest im Vergleich zur evangelischen Kirche kann diese Strategie auf gewisse Erfolge hinweisen. Während sich der Mitgliederbestand der evangelischen Kirche in der DDR seit 1946 beinahe halbiert hat, liegen die Verluste der katholischen Kirche bei gut einem Drittel. Nach den erstmals im Lutherjahr 1983 wieder offiziell herausgegebenen konfessionsstatistischen Daten zählen sich von den 16,7 Millionen Bürgern der DDR 1,2 Millionen zur katholischen Kirche und 7,7 Millionen zur evangelischen Kirche. Der Anteil der Katholiken sank seit dem Zweiten Weltkrieg von 11,9 Prozent im Jahr 1946 über 8,01 Prozent im Jahr 1964 auf gegenwärtig 7,2 Prozent. Der hohe Anteil der Katholiken unmittelbar nach dem Krieg geht allerdings auf die Zu- und Durchwanderung von katholischen Flüchtlingen und Umsiedlern aus dem Osten zurück. Heute hat der Anteil der Katholiken etwa wieder den Stand von 1939 erreicht.

4. Die vierte These lautet: Es gibt in den sozialistischen Ländern gegenwärtig Anzeichen dafür, daß Staat wie Kirche nur begrenzt in der Lage sind, der Existenz des Menschen in der Gesellschaft den notwendigen Sinn zu verleihen. An diesen Grenzen kommt es zur Ausbildung *neuer Sozialformen christlich inspirierter Religiosität* in der Gestalt von „sozialisierenden Gruppen“⁵.

Für den Religionssoziologen ist es alles andere als eine Überraschung, daß es der sozialistischen Ideologie offenbar nicht gelingt, ein alle gesellschaftlichen Teilsysteme integrierendes Deutungssystem zu entwickeln, das zugleich identitätsverbürgenden, biographischen Sinn für den einzelnen zu vermitteln vermöchte. Unter den gesellschaftlich differenzierten Lebensbedingungen der DDR-Gesellschaft

stellt dies ein erwartbares Phänomen dar. Auch in sozialistischen Gesellschaften sind die „Logik des Sozialsystems und die Logik der Person“ (Luhmann) zu deutlich auf verschiedene Gleise gesetzt, als daß sie sich in einem einheitlichen Deutungssystem bruchlos integrieren ließen.

Die strukturelle Lage der Kirche und der kirchlich repräsentierten Religion hat zur Folge, daß sie die auftretenden Sinndefizite kaum aufzufangen vermag. Eine Kirche, die außerhalb zentraler Bereiche des gesellschaftlichen Lebens steht, ist dazu nicht in der Lage. Es ist zu erwarten, daß der private Bereich, die partnerschaftlich-familiäre Nahwelt, Adressat hoher Sinnansprüche wird, die hier aber nur begrenzt und nur mit deutlichen Anzeichen der Überforderung erfüllbar erscheinen. Besonders für die junge Generation sind deshalb Sozialisationsdefizite zu erwarten, die keine der existierenden Institutionen zu bewältigen vermag. Der Sozialisationsnotstand, so auch die Argumentation von Mikloš Tomka für Ungarn und Erhardt Neubert für die DDR⁶, bringt Gruppen hervor, die gewissermaßen Sozialisation in Eigenregie betreiben. Sie besitzen – so meinen beide Beobachter – zumindest eine Affinität zu den Symbolen, Werten und Handlungsmaximen der christlichen Tradition, wenn sie auch häufig gleichzeitig staats- wie kirchenkritisch eingestellt sind. Für die Situation in der DDR – anders als in Ungarn – ist zu erwarten, daß ihre Nähe zur evangelischen Kirche zunächst größer sein wird als zur katholischen.

Entwicklungsmöglichkeiten in der katholischen Kirche in der DDR

Enthielten die bisherigen Ausführungen notgedrungen schon spekulative Elemente, so werden die Probleme beim Blick in die Zukunft in dieser Hinsicht noch viel größer. Auch dort, wo die Soziologie über ausreichende Daten verfügt, tut sie sich mit Aussagen über künftige Entwicklungen sehr schwer. Letztlich belegt die Soziologie damit die Grenzen gesellschaftlicher Determination bzw. die Freiheitsspielräume menschlichen Handelns. Am deutlichsten tritt dies dort zutage, wo abrupt auftretende soziale Bewegungen die Prognosegrundlagen der Soziologen von heute auf morgen grundlegend verändern. Um ein Beispiel zu nennen: Viele Soziologen prophezeiten noch Ende der 60er Jahre eine weitere Entpolitisierung der Jugend in der Bundesrepublik, als das Gegenteil um sie herum schon zur sozialen Realität geworden war. Es gibt also gute Gründe, den folgenden Ausführungen mit einer gesunden Skepsis zu begegnen.

Ein zweites Problem ist anzusprechen. Gerade bei der Frage nach künftigen Entwicklungen werden sich wertende Aspekte nie ganz ausschließen lassen. Daraus ergibt sich das Postulat, Erkenntnisinteressen offenzulegen. Entsprechend sei betont, daß die folgenden Überlegungen dem Interesse folgen, die Tradierungschancen des Christentums an die nachfolgende Generation zu verbessern.

Auf diesem Hintergrund wird im folgenden der Versuch gemacht, Entwicklungsmöglichkeiten der katholischen Kirche in ihren Auswirkungen sowohl auf die künftige Existenz der Kirche als auch auf die Tradierungschancen des Christentums hin zu reflektieren. Die erste Entwicklungsmöglichkeit läßt sich folgendermaßen charakterisieren: *Erhaltung des Status quo* mit nur marginalen Veränderungen in Struktur und Bewußtsein von Kirche und Katholizismus in der DDR.

Die Ausführungen zur Lage der katholischen Kirche in der DDR legen es nahe, diese Variante künftiger Entwicklung gründlich zu reflektieren, weil sie von der Ausgangslage her einen relativ hohen Grad an Wahrscheinlichkeit für sich hat. Eine stigmatisierbare Religion und ein an den Rand gedrängtes verkirchlichtes Christentum passen auf der einen Seite in das Selbstverständnis der sozialistischen Ideologie. Auf der anderen Seite bestätigt die marginale und bedrängte Situation der Kirche immer wieder aufs neue den Sinn und die Notwendigkeit ihrer gegenwärtigen Sozialgestalt und legt nahe, soweit als möglich auch künftig an ihr festzuhalten. Insofern erscheint zumindest kurz- und mittelfristig die Beibehaltung des Status quo für beide Seiten als ein relativ risikofreier Weg und wird deshalb für auf Risikominderung bedachte Führungseliten Anziehungskraft besitzen. Für die Kirche und insbesondere für die Führung der Kirche – die Bischöfe – bietet dieser Weg den Vorteil, die Eigenständigkeit und Unabhängigkeit der Kirche gegenüber politischen Integrationsversuchen des Staates zu wahren. Das Hirtenwort der katholischen Bischöfe in der DDR vom September 1986 macht diese Interessenlage deutlich⁷.

Wo liegen nun die Kosten dieses Weges? Überspitzt könnte man folgendermaßen formulieren: Die Beibehaltung des Status quo vermag zwar die Existenz der Kirche zu sichern, nicht aber in derselben Weise die Tradierung des Christentums. Das Kernproblem besteht darin, daß die Weitergabe und die Übernahme des Glaubens an eine stigmatisierte Randgruppenexistenz in der Gesellschaft gebunden erscheint. Dies macht die Weitergabe des Glaubens nicht unmöglich, erschwert sie aber in hohem Maß. Jede Sozialisation in eine Randgruppe ist mit unausweichlichen Konflikten verbunden. Die Weitergabe des Glaubens wird an so voraussetzungsvolle soziale Bedingungen geknüpft, daß von vorneherein empirisch gesprochen nur eine Minderheit für sie in Frage kommt. Dem Glauben fehlt zudem der Bezug zu gesellschaftlichen Erfahrungen und Realisierungsmöglichkeiten im gesellschaftlichen Raum. Umgekehrt ergeben sich wenig Zusammenhänge zur gesellschaftlich produzierten Religion, auch da, wo diese an christliche Symbolik, Werte und Handlungsmuster anknüpft. Man kann für diesen Weg somit eine weiter schrumpfende Mitgliedschaft erwarten, nicht aber ohne weiteres eine Gefährdung der Existenz der Kirche.

Als religiöse Organisation kann die Kirche auch ohne Bezug zur gesellschaftlich-religiösen Dimension überleben. Sie überläßt dann die Fragen der Sinnintegration der Gesellschaft und des Sinnerlebens der Mehrzahl der Gesellschaftsmitglieder

anderen Kräften. Sie vermag auch mit einer geringen Mitgliederzahl zu überleben, solange sie nur über genügend Mittel verfügt, die eigene Organisation zu erhalten. Der an die Sozialgestalt der Kirche gebundene Anspruch, das Heil allen Menschen nahezubringen, wird für die Gegenwart aufgegeben und in die Zukunft projiziert, während für die Gegenwart das Wort von der „kleinen Herde“ gilt. Mit dem aus der Religionssoziologie stammenden Begriff der Sekte läßt sich die beschriebene Realität nur unzureichend erfassen. Der Sektenbegriff hat sein Gegenüber nicht in einer „säkularisierten“ Gesellschaft, sondern in einer universal orientierten Kirche, in der potentiell alle Mitglied sind, die deshalb gegenüber der Welt Kompromißbereitschaft zeigt und die eine auf dem Amtsscharisma beruhende bürokratische Organisation besitzt. Demgegenüber läßt die Sekte nur besonders religiös Qualifizierte als Mitglieder zu, unterwirft sie einer strengen Kirchenzucht, verhält sich ablehnend der laxen Umwelt gegenüber und bildet eine eher charismatische, auf der Herrschaft besonders Qualifizierter beruhende Organisationsform aus.

Ihrer Struktur nach ist die katholische Kirche in der DDR also keineswegs eine Sekte. Es handelt sich eher um eine Kirche, die sich auf ihren Kernbereich zurückgezogen hat und darauf wartet, irgendwann wieder Kirche sein zu können, wie sie es in der Vergangenheit einmal war. Auch in diesem Punkt bedeutet die Situation in der DDR eine Radikalisierung von Tendenzen, die die katholische Kirche insgesamt der Moderne gegenüber bis zum Konzil eingenommen hatte und teilweise heute noch einnimmt. Die strukturelle Differenz zur Sekte schließt allerdings nicht aus, daß sich eine gewisse Sektenmentalität entwickelt. Sie läßt sich etwa daran erkennen, daß die Not, nicht allen Menschen das Heil nahebringen zu können, zur Tugend der auserwählten „kleinen Herde“ umdeklariert wird.

Auf dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen soll nun gefragt werden, wo in dieser Situation ein mögliches Innovationspotential stecken könnte, das die Tradierungschancen des katholisch geprägten Christentums künftig zu verbessern vermöchte. Ausgangspunkt sind vier Ebenen der kirchlichen Realität, die auf ihr Veränderungspotential hin befragt werden: die Weltkirche, die Diözese bzw. die nationale Bischofskonferenz, die Pfarrei und die Ebene von Gruppen⁸.

Auf der Ebene der *Diözesen* und der *Berliner Bischofskonferenz* haben jene Faktoren ein besonderes Gewicht, die für eine Beibehaltung des Status quo sprechen. Aus der Sicht der amtskirchlich Verantwortlichen kommt der Erhaltung der Existenz der Kirche Priorität zu. Hier wird man Experimente scheuen, die schwer kalkulierbare Risiken in sich bergen, auch wenn gute theologische und pastorale Gründe für solche Schritte sprechen. Energische Anstrengungen, aus der zugewiesenen wie erworbenen gesellschaftlichen Randexistenz der Kirche herauszukommen, bergen aber in jedem Fall Risiken in sich. Sie brächten ein historisch gewachsenes, empfindliches Gleichgewicht in Bewegung, das – so die Sicht der amtskirchlich Verantwortlichen – immerhin die Existenz der Kirche gewährleistet. Hier ist zu berücksichtigen, daß auf der Ebene diözesaner Kirchenleitungen aus

strukturellen Gründen die Aufgabe der sozialen Kontrolle stets eine hohe Bedeutung besitzt. Aus dieser Sichtweise und Interessenlage heraus wird es aus soziologischer Perspektive durchaus verständlich, daß man auf der Ebene der amtskirchlich Verantwortlichen der Devise folgt, schwer kontrollierbare Risiken soweit als möglich zu vermeiden. Erst wenn sich die Überzeugung herausbilden würde, daß der bisher eingeschlagene Weg die Existenz der Kirche ernsthaft gefährdet, könnte man mit einer energischen Kursänderung rechnen. Der oben erwähnte Hirtenbrief des Episkopats in der DDR vom September 1986 mit seiner vorsichtigen Öffnung bestätigt diese Einschätzung der Lage.

Welches Bild ergibt sich nun, wenn man die Ebene der *Pfarreien* bzw. Gemeinden in den Blick nimmt? Es ist davon auszugehen, daß die Last der kirchlichen Existenz in der DDR existentiell vornehmlich auf der Gemeindeebene spürbar wird. Man könnte deshalb annehmen, daß sie auch die Ebene möglicher und zu erwartender Innovationen darstellt. Folgende Gesichtspunkte lassen aber hinsichtlich des Innovationspotentials der Gemeinde eher eine gewisse Skepsis entstehen. Die im ersten Teil angesprochene Struktur der Kirche hat zur Folge, daß die Gemeinden überwiegend in der Tradition eines auf die Gestalt des Pfarrers zentrierten Gemeindelebens stehen. Dieselbe Struktur macht es wahrscheinlich, daß der Klerus in seiner Mehrheit die Situationsbeurteilung der Kirchenleitungen teilt, wenn er auch auf ganz andere Weise mit den Konflikten und Nöten der Christen konfrontiert ist. Eine hohe Bereitschaft zur Übernahme innovativer Risiken wird man vom Klerus nicht ohne weiteres erwarten können. Folgender Aspekt kommt hinzu: Betrachtet man die soziale Zusammensetzung der Gemeinden als ganzer, so sind sie mehrheitlich durch Menschen geprägt, deren Mentalität Innovationen nicht gerade fördert. Dies gilt im übrigen auch für die Gemeinden in der Bundesrepublik ohne den Druck eines sozialistischen Staates und ist hier empirisch gut belegt. Ein weiterer struktureller Aspekt spricht gegen eine innovative Funktion der Gemeinde als ganzer. Auf der Gemeindeebene besitzt die kultische Dimension stets eine gewisse Dominanz. Vornehmlich in der sonntäglichen Gottesdienstfeier erfährt die Gemeinde ihre Integration. Von einer sich primär im kultisch-rituellen Handeln darstellenden und integrierenden Gemeinde dürften aber wenig Impulse zur Veränderung der Situation ausgehen.

Wenn man die Ebene der *Weltkirche* in den Blick nimmt, erhält man das Bild einer sehr komplexen, wenig einheitlichen Realität. Einerseits wird man feststellen können, daß von der Weltkirche her Impulse zur Veränderung des Status quo ausgehen. Sie betreffen die Plausibilität der Zuordnung von Religion und Gesellschaft in der DDR und die Legitimität einer selbstverständlichen Stigmatisierbarkeit von Religion. Im Weltmaßstab wird es immer unplausibler, daß die gesellschaftliche Entwicklung aus sich heraus auf die eine oder andere Weise die Religion zum Verschwinden bringt. Das Deutungsschema von der gesellschaftlichen Emanzipation auf der einen und der reaktionären Religion auf der anderen Seite läßt sich

gegenwärtig nur aufrechterhalten, wenn man die Augen vor offensichtlichen Realitäten von Südamerika über Südafrika bis nach Südostasien verschließt. Die Ebene der Weltkirche – dies ließe sich leicht an weiteren Beispielen zeigen – enthält also ein erhebliches Potential zur Entstigmatisierung von Religion.

Wie schwer sich die katholische Weltkirche selbst – besonders in Europa – mit dieser neuen Situation tut, dokumentiert der Streit um die Befreiungstheologie. Hier wird noch einmal deutlich, wie sehr die Kirche selbst sich auf eine Position im Gegenüber von Gesellschaft und Religion mit wechselseitigen Stigmatisierungschancen festgelegt hatte und wie schwer es ihr fällt, davon abzurücken.

Ein weiteres Problem besteht darin, daß vom Zentrum der katholischen Weltkirche aus nicht nur Aufgaben der Legitimation von Religion, Christentum und Kirche wahrgenommen werden, sondern daß sich diese Funktionen mit Kontrollaufgaben mischen. Der Versuch, einen umfassenden Kontrollanspruch aufrechtzuerhalten und alle neuen Entwicklungen unter Kontrolle zu bringen, hemmt das von der weltkirchlichen Ebene ausgehende Innovationspotential.

Ob die weltkirchlichen Impulse zur Veränderung des Status quo wirksam werden und in welchem Ausmaß, dürfte auch davon abhängen, inwieweit sich die diözesane Führungsebene als durchlässig für die Impulse erweist, oder ob hier die Tendenz überwiegt, die Innovationsimpulse aus der Weltkirche abzufangen.

Als Anzeichen für eine staatliche Reaktion auf die neuen weltkirchlichen Entwicklungen und die damit verbundenen Legitimationsprobleme der Kirchenpolitik kann man Versuche werten, zwischen sogenannten „Kultkirchen“ auf der einen Seite und Kirchen, die sich selbst als eine aktive soziale Kraft sehen, zu unterscheiden. Es dürfte allerdings erhebliche Interpretationsschwierigkeiten bereiten, wenn man im Hinblick auf weltkirchliche Entwicklungen im Katholizismus die im folgenden wiedergegebene kirchenpolitische Einschätzung legitimieren will. Mit Hinweis darauf, daß die DDR das einzige sozialistische Land ist, wo der Protestantismus die Mehrheit bildet, heißt es in einer Rede des Staatssekretärs für Kirchenfragen, Gysi, aus dem Jahr 1981: „Dies ist deshalb wichtig, weil die Kirchen eine grundsätzlich unterschiedliche Einstellung gegenüber gesellschaftlicher Verantwortung haben, die aus ihrem Glauben erwächst, als es in anderen Kirchen der Fall ist. Sie sind nicht in erster Linie Kirchen wie die russisch-orthodoxe oder die römisch-katholische Kirche, sondern sie sind zur gesellschaftlichen Beteiligung gerufen.“⁹

In der offiziellen Kirchenpolitik – darauf deuten die zitierten Sätze hin – scheint man davon auszugehen, daß die Impulse aus der Weltkirche die katholische Kirche in der DDR nicht erreichen werden und damit die katholische Kirche als Repräsentant stigmatisierbarer Religion weiter erhalten bleibt.

Bei der Frage nach dem innovativen Potential der Gruppenebene ist zunächst auf die Position Mikloš Tomkas zu verweisen. Nicht zuletzt aus der Not religiöser Erziehung heraus sieht Tomka „Christengruppen, Freundeskreise religiöser Men-

schen, Gebetskreise oder Basisgemeinden“ entstehen. Der innovative Charakter der Gruppen hat für Tomka sowohl eine inhaltliche wie eine funktionale wie auch eine strukturelle Seite. Inhaltlich handelt es sich um eine Religiosität, die auf persönlicher Entscheidung beruht und die sich mit Hilfe der Gruppe selbst trägt, stützt und reproduziert. Neue Funktionen erhalten die Gruppen durch das Beispiel gelebten Glaubens und praktischer Liebe. Auf der strukturellen Ebene sieht Tomka das innovative Element der Gruppen darin, daß durch die „Entstehung autonomer und aktiver kleiner Sozialeinheiten innerhalb der Kirche“ sich neben der hierarchischen Ämterstruktur ein „Netz selbständiger, kollegialer Teilstrukturen“ bildet. Die Weitergabe des Glaubens geschieht hier nicht in einem von den übrigen Lebensbereichen getrennten Raum, sondern in und durch das Beziehungsgeflecht, das auch sonst den wichtigsten Bezugsrahmen des Lebens darstellt. Tomka faßt seine Überlegungen folgendermaßen zusammen: „Der Aufbruch der christlichen Kleingruppen ist gegenwärtig der beste Garant der Darstellung und Weitergabe der Religion und Religiosität an die kommende Generation und auch an jene, die die Frohe Botschaft noch nicht erreicht hat. Diese Gruppen dürften die Kraft zur Stärkung der christlichen Familien und auch der Institution der Kirche haben.“¹⁰

Auch Erhardt Neubert, Referent für Gemeindesozilogie der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, vertritt in seiner Studie „Reproduktion von Religion in der DDR-Gesellschaft“ explizit die These, daß die Funktion der Innovation der Gruppenebene zukommt. Er hat dabei vornehmlich jene Gruppen im Blick, die sich um die Themen von Frieden, Gerechtigkeit und Natur spontan und selbständig bilden und die gerade in Distanz zu den formellen Sozialisationseinrichtungen von Staat und Kirche Sozialisationsleistungen erbringen und Religion reproduzieren.

Neuberts Interesse ist darauf gerichtet, eine Zuordnung der sozialisierenden Gruppen zur institutionellen Kirche zu finden, in der das innovative Potential der Gruppen zu einer Verlebendigung der Kirche führt. Er formuliert in diesem Zusammenhang folgende These: „Die sozialisierenden Gruppen sind nicht ‚die‘ Kirche, wohl aber eine unter anderen möglichen Sozialgestalten der Kirche. In den Gruppen institutionalisiert sich die soziale Funktion der Innovation. Sie sind ein unverzichtbarer Teil des Gesamtfeldes Religion bzw. in theologischer christlicher Deutung Teil des Leibes Christi. Die Gruppen vervollständigen als eigenständige Form institutionalisierter Religion die Kirche. Sie haben ein spezifisches ‚Recht‘ auf Mitgliedschaft, dessen juristische Definition noch aussteht.“¹¹

Beide Positionen gehen davon aus, daß die Tradierung des Glaubens unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen auf die Gruppenebene angewiesen ist. Dies gilt sowohl für die Weitergabe des expliziten Christentums in der Sozialgestalt der Kirchen als auch für die Entstehung neuer Formen impliziten Christentums am Rand oder außerhalb der tradierten kirchlichen Sozialgestalt.

Innovatives Potential kann man also in der gegenwärtigen Situation in der DDR in erster Linie von der Gruppenebene erwarten. Die Wirksamkeit dieses Potentials wird davon abhängen, wie weit sich die Ebenen von Gemeinde und Diözese als durchlässig und stabilisierungs- und integrationsfähig erweisen. Dabei wird man auch den Beitrag der kirchlichen Makrostrukturen von Gemeinde und Diözese für die christlichen Kleingruppen nicht unterschätzen dürfen. So ist die stete Gefahr einer Kleingruppe, zur selbstgenügsamen, mehr oder weniger geschlossenen Sekte im Sinn einer kleinen Schar besonders Qualifizierter und Auserwählter zu werden, ohne Bezug zu den kirchlichen Makrostrukturen schwer zu bewältigen.

Andererseits sind die kirchlichen Makrostrukturen zur Tradierung des Glaubens auf die christlichen Spontangruppen angewiesen. Damit stellt sich am Ende heraus, daß auf die konkrete Frage, was wir tun können, die Antworten für die bundesrepublikanische und die DDR-Gesellschaft nicht weit voneinander entfernt liegen. Dies kann das folgende Zitat des Religionssoziologen Franz-Xaver Kaufmann gut belegen, der mit Blick auf die Situation in der Bundesrepublik und in den westlichen Gesellschaften folgendermaßen formuliert: „Ich meine, wir sollten in erster Linie das Christus-Wort ernst nehmen: ‚Wo zwei oder drei in meinem Namen (!) beisammen sind, da bin ich mitten unter ihnen.‘ Es heißt nicht: Wo zwei- oder dreitausend in meinem Namen verwaltet, pastoral betreut oder politisch geführt werden. Die Zukunft des Christentums hängt in entscheidendem Maße davon ab, inwieweit es gelingt, Glauben nicht nur als bloße Innerlichkeit, sondern als zwischenmenschliche Erfahrung zu ermöglichen, eine Erfahrung in kleinen sozialen Gruppen oder sozialen Netzwerken, weit unterhalb der organisierten Gebilde, welche die Struktur der heutigen Gesellschaft darstellen.“¹²

ANMERKUNGEN

¹ In: Nur der Geist macht lebendig, hrsg. v. M. Albus u. P. M. Zulehner (Mainz 1985).

² Neuere, wenn auch nicht spezifisch soziologische Beiträge zur Situation der kath. Kirche in der DDR: W. Knauff, Katholische Kirche in der DDR (Mainz 1980); Th. Mechtenberger, Die Lage der Kirchen in der DDR (Miesbach 1985). Eine interessante historische Studie zum Katholizismus in der DDR stellt dar: C. Herold, Gemeinde der Zugezogenen. Die katholische Kirche in und um Halle im 18. Jh. und in der ersten Hälfte des 19. Jh. (Leipzig 1983).

³ Vgl. Zur Soziologie des Katholizismus, hrsg. v. K. Gabriel u. F. X. Kaufmann (Mainz 1980).

⁴ Vgl. K. Gabriel, F. X. Kaufmann, Catholicism in the German-Speaking Countries, in: World Catholicism in Transition, hrsg. v. Th. M. Gannon (London, New York 1987).

⁵ Hier im Anschluß an E. Neubert, Reproduktion von Religion in der DDR-Gesellschaft, in: epd-Dokumentation 35–36, H. 1–2 (1986).

⁶ M. Tomka, Die Tradierung des Glaubens, in: Concilium 18 (1982) 280–283; E. Neubert, a. a. O.

⁷ Zwischen marxistischem Staat und christlichem Glauben. Ein Hirtenwort der katholischen Bischöfe in der DDR, in: FAZ, 24. 10. 1986.

⁸ Hier im Anschluß an E. Neubert (a. a. O. 84 ff.), der eine Klassifikation des Kirchenrechtlers H. Dombois aufgreift.

⁹ W. Gysi, Kirche und Staat in der DDR, in: epd-Dokumentation 28 (1981) 8.

¹⁰ M. Tomka, a. a. O. 283. ¹¹ E. Neubert, a. a. O. 112.

¹² F. X. Kaufmann, Soziologische Überlegungen zur Zukunft des Christentums, in: Die Kirche und die Zukunft des Christentums, hrsg. v. R. Bärenz (München 1982) 95.