

Monika Wohlrab-Sahr,
Uta Karstein, Thomas Schmidt-Lux

Forcierte Säkularität

Religiöser Wandel und
Generationendynamik
im Osten Deutschlands

Inhalt

Vorwort.....	11
1. Einleitung: Säkularität und Religiosität im Osten Deutschlands – Zur Logik der Aneignung forcierter Säkularisierung.....	13
1.1 Säkularisierung im Osten Deutschlands: Ein »erfolgreiches« Experiment.....	13
1.2 Forcierte Säkularisierung und deren subjektive Aneignung.....	14
1.3 Subjektive und familiale Logiken des Säkularisierungsprozesses.....	18
1.4 Familien als Schnittpunkte gesellschaftlicher Generationenverhältnisse	20
1.5 Kulturelle Semantiken im religiös-weltanschaulichen Feld.....	23
1.6 Religiosität und Generationendynamik	26
2. Forschungspraxis und Methoden	29
2.1 Forschung nach dem Systemumbruch – Methodische Überlegungen zur Erschließung der Lebensrealität in der DDR und in Ostdeutschland	29
2.2 Vertrautheit, Distanz und Vertrauenswürdigkeit im Interview.....	31
2.3 Verschränkung von Individual-, Familien- und Generationenperspektive: Das biographische Familieninterview	36
2.3.1 Familienkommunikation im Interview	37
2.3.2 Rekrutierung von Familien und Einzelpersonen für Interviews	43
2.3.3 Zum Ablauf des Familieninterviews	45
2.4 Biographische Einzelinterviews als weitere Erhebungsform	50

2.5 Fragen des Samplings	51
2.6 Zur Auswertung	53
2.7 Zur Darstellung	55
3. Generationenbeziehung und Familienkommunikation	57
3.1 Der Generationenansatz	59
3.1.1 Generation als historische Generation	59
3.1.2 Generation als familiale Generation	64
3.2 Gesellschaftliche und familiale Generationen in Ostdeutschland	67
3.3 Generation als kulturelles Deutungsmuster – Zur Verknüpfung des familialen und historischen Generationenkonzeptes	73
3.4 Generationenverhältnisse in der Familienkommunikation	74
3.4.1 Familienkommunikation als Repräsentation familialer Geschlossenheit	77
3.4.2 Generationendifferenzen und ihre kommunikative Bearbeitung	83
3.4.3 Diskontinuitäten und Konflikte – Problematisierung von Differenz	108
3.5 Fazit	114
4. Religion im Konflikt: Ostdeutsche Familien zwischen Säkularisierung, kirchlicher Tradition und religiöser Neuorientierung	117
4.1. Bestandsaufnahme der religiösen Entwicklung in der DDR und in Ostdeutschland	117
4.2. Konfliktmodell des ostdeutschen Säkularisierungsprozesses	120
4.2.1 Die ostdeutsche Säkularisierung als Problem der Religionssoziologie	120
4.2.2 Konflikttheoretische Perspektiven in der Religionssoziologie	125
4.2.3 Säkularisierung als Konflikt: Das Modell	128
4.2.4 Säkularisierung als Konflikt: Der Fall der DDR	131

4.3. Säkularisierungsprozesse in ostdeutschen Familien.....	137
4.3.1 Konflikt um Mitgliedschaft und rituelle Partizipation.....	139
4.3.2 Konflikt um Weltdeutungen	147
4.3.3 Konflikt um Ethik und Moral.....	154
4.3.4 Veränderung der Konfliktlinien in den Generationslagerungen	158
4.3.5 Sicherung der Säkularität nach 1989	164
4.4. Zwischen »Durchhalten« und »Jetzt erst recht«. Strategien der Aufrechterhaltung von Religiosität und Kirchenbindung in der DDR.....	167
4.4.1 Erhaltung und Behauptung der Kirchenbindung.....	168
4.4.2 Zuwendung zur Kirche aufgrund ihrer politischen Rolle in der DDR	179
4.4.3 Kirche und Kirchenbindung nach 1989.....	185
4.5 Fazit.....	193
5. »Was glauben Sie, kommt nach dem Tod?« – Große Transzendenz in der postsozialistischen Gesellschaft (mit <i>Christine Schaumburg</i>).....	197
5.1 Große Transzendenz in säkularisierten Kontexten.....	197
5.2 »Was glauben Sie, kommt nach dem Tod?«	200
5.2.1 Christlich geprägte Semantiken: Vom Auferstehungs- glauben zum »Offenlassen« der Möglichkeit eines Lebens nach dem Tode.....	204
5.2.2 Atheistische Semantiken: Vom Ende der Person zum biologischen Kreislauf	207
5.2.3 Agnostische Spiritualität: Analogieschlüsse, Plausibilitäten, Semantiken.....	212
5.3 Agnostische Spiritualität: Transzendente Orientierungen auf dem philosophisch-weltanschaulichen Markt	223
6. Religiöse Neuorientierungen in der jüngsten Generation (mit <i>Anja Frank</i>).....	225
6.1 Ausgangslage.....	225

6.2 Religiöse Neuorientierungen im Postsozialismus.....	230
6.2.1 Religion als Kulturgut, Mythos und ästhetische Erfahrung.....	231
6.2.2 Religion als Medium gesellschaftlicher Utopien und der Arbeit an sich selbst.....	238
6.2.3 Religion als charismatische Vergemeinschaftung.....	248
6.2.4 Religion als transzendente Spekulation.....	252
6.3 Konsequenzen für das Generationenverhältnis.....	256
6.3.1 Abgrenzung vom Materialismus der Älteren.....	256
6.3.2 Überbrückung familialer Differenzen.....	258
6.4 Fazit.....	259
7. Gemeinschaft, Ehrlichkeit, Arbeit: Mittlere Transzendenzen in der postsozialistischen Gesellschaft.....	263
7.1 Mittlere Transzendenzen in postsozialistischen und postreligiösen Kontexten.....	263
7.2 Gemeinschaft, Ehrlichkeit, Arbeit – »Mittlere Transzendenzen« in der postsozialistischen und postreligiösen Gesellschaft.....	266
7.2.1 »Gesellschaft als Gemeinschaft« und die Kritik des Materialismus.....	267
7.2.2 »Ehrlichkeit«.....	278
7.2.3 »Arbeit«.....	282
7.3 Gemeinschaft, Ehrlichkeit, Arbeit – Identitäre Verankerungen im Prozess des langen, schnellen Übergangs.....	290
8. Gesellschaftlicher Konflikt und kulturelle Semantik: Zu einer Kultursoziologie forcierter Säkularität.....	293
8.1 Bekenntnis(zwang), »Zweigleisigkeit« und die Suche nach Räumen der Authentizität.....	294
8.1.1 Bekenntniszwang und Neutralisierung konkurrierender Bindungen.....	296
8.1.2 Das Äußere im Inneren.....	298
8.1.3 Zweigleisigkeit.....	299

8.1.4 Räume der Authentizität.....	301
8.1.5 Semantische Grenzziehungen.....	303
8.2 Theoretische Bestimmung: Gesellschaftsstruktur, soziale Deutungsmuster, situiertes Handeln	303
8.3 Gesellschaftsstruktur	308
8.3.1 Die Ausdifferenzierung von Subwelten: Öffentlichkeit unter Ausschluss der Öffentlichkeit	308
8.3.2 Kreise als »authentische« Gegenwelten und die Unhintergebarkeit des Gesellschaftlichen	311
8.4 Soziale Grenzziehungen und kulturelle Deutungsmuster.....	323
8.4.1 Exklusion: »Man kann nur einem Herren dienen« / »Irgendwann musste dich bekennen«.....	325
8.4.2 Sphärendifferenzierung und geteilte Loyalitäten: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist«/ »Wessen Brot ich ess', dessen Lied ich sing«	331
8.4.3 Integrationismus: »Sozialität und Religiosität«	343
8.5 Semantiken der Diktatur und was aus ihnen geworden ist.....	346
9. Forcierte Säkularität: Das erzwungene Eigene	349
Anhang.....	353
Literatur.....	357

1. Einleitung: Säkularität und Religiosität im Osten Deutschlands – Zur Logik der Aneignung forcierter Säkularisierung

1.1 Säkularisierung im Osten Deutschlands: Ein »erfolgreiches« Experiment

Im Hinblick auf den Prozess der Säkularisierung erscheint die Entwicklung im Osten Deutschlands wie ein riesiges Experiment, das in relativ kurzer Zeit unter Realbedingungen durchgeführt wurde. Im ersten Teil des Experiments ging es darum, wie und in welchem Maße es dem Staat gelingen würde, die kirchlichen und religiösen Bindungen und Überzeugungen der Bevölkerung zu minimieren. Vor diesem Hintergrund erscheint der Prozess, der gegenwärtig im Gange ist, wie der zweite Teil des Experiments: Die Frage ist nun, was geschieht, nachdem die säkularistische Politik an ihr Ende gekommen ist.

Was den ersten Teil des Experiments angeht, steht dessen Erfolg außer Zweifel: Es ist dem Staat gelungen, Kirchenmitgliedschaft, religiöse Praxis und Glaubensüberzeugungen der Bewohner auf einen weltweiten Tiefstand zu bringen. Ostdeutschland gehört zu den Regionen mit der niedrigsten Rate der Kirchenmitgliedschaft¹ und dem höchsten Anteil von Personen, die sich selbst als »Atheisten« bezeichnen² (Zulehner/Denz 1994; Tomka/Zulehner 1999: 27; 2000). Im Hinblick auf die gegenwärtige Entwicklung – um im Bild zu bleiben: den zweiten Teil des Experiments – ist zu sagen, dass die Politik des Staates auch insofern erfolgreich war, als es ihr gelang, einen dauerhaften Effekt zu erzeugen. Was einige Beobachter, insbesondere aus dem kirchlichen Bereich, nach der deutschen Vereinigung erwarteten, dass nämlich Sekten und religiöse Bewegungen die ostdeutsche Bevölkerung überfluten und »verführen« würden – eine Bevöl-

1 Derzeit sind nur noch etwa 25 Prozent der ostdeutschen Bevölkerung Mitglieder einer christlichen Kirche.

2 Fünfundzwanzig Prozent der ostdeutschen Bevölkerung beschreiben sich selbst explizit als »Atheisten«.

kerung, die als gleichermaßen bedürftig nach Religion wie als unfähig angesehen wurde, die diversen Angebote zu beurteilen – trat offensichtlich nicht ein. Zwar hat sich die religiöse Landschaft in Ostdeutschland seit der Wiedervereinigung merklich pluralisiert – gemessen an den verschiedenen Gruppierungen, die mittlerweile Dependancen in ostdeutschen Städten haben (vgl. zum Beispiel *re.form leipzig* 2003) – dennoch scheint dieser Landstrich von der vielfach beschworenen »Wiederkehr der Religion« (Graf 2004) insgesamt wenig berührt. Lediglich in den jüngeren Altersgruppen stellt sich die Sache mittlerweile etwas anders dar. Das lenkt die Aufmerksamkeit auf mögliche Generationenunterschiede und deren Dynamiken.

Durch die hartnäckige Säkularität des Ostens hat sich nach der Vereinigung auch die religiöse Verteilung in Gesamtdeutschland verschoben: Ein stabiles Drittel der Deutschen ist heute konfessionslos und – wenn auch damit nicht ganz deckungsgleich – etwa ein Drittel der Deutschen kann man auch als dezidiert »nicht religiös« bezeichnen (Wohlrab-Sahr 2009). Die Religionspolitik der SED scheint daher – was ihre langfristigen Folgen angeht – eines der »erfolgreichsten« Projekte der ehemaligen DDR gewesen zu sein. Das Experiment der nachhaltigen Säkularisierung scheint gelungen. Aber gibt es dann überhaupt noch etwas zu verstehen?

1.2 Forcierte Säkularisierung und deren subjektive Aneignung

Die Richtung der Interpretation des ostdeutschen Säkularisierungsprozesses schien lange Zeit evident zu sein. Sind doch die repressive Kirchenpolitik der SED, die schwierige Rolle der Kirchen im DDR-Staat und die Wirkungen der staatlichen Konkurrenzinstitutionen – insbesondere der Jugendweihe – gut belegt (Dähn 1993; Pollack 1994; Materialien der Enquete-Kommission 1995; Findeis/Pollack 1999; Findeis 2002; Thumfart 2002: 380ff. u.a.m.). Die Säkularisierung in der DDR – so ein verbreiteter Befund – ist ein Ergebnis repressiver Politik; ihre Nachhaltigkeit über das Ende der DDR hinaus eine Konsequenz deren sozialisatorischer Wirkungen. Säkularisierung – so ließe sich aus der Perspektive der Kirchen formulieren – ist das Resultat »diktaturstaatlicher Doppelschädigung« (Nowak 1996: 40).

So richtig dieser Befund ist, was die äußeren Machtverhältnisse und politischen Strategien angeht, so greift die dabei gewählte Perspektive u. E. doch an einer entscheidenden Stelle zu kurz: Konzeptualisiert sie doch den Säkularisierungsprozess im Osten Deutschlands derart, dass die Aktivität weitgehend auf den Bereich der *Politik* (einschließlich der *politisch* agierenden Kirchen) und damit der *institutionellen Akteure* reduziert wird. Die große Mehrheit der Bevölkerung dagegen, an der sich der Säkularisierungsprozess in seiner Wirkung erst manifestiert, erscheint in dieser Perspektive mehr oder weniger passiv der Repression (und der aus ihr resultierenden Entkirchlichung) ausgesetzt. Die Perspektive enthält – so könnte man zuge-spitzt formulieren – sehr viel Politikwissenschaft, aber zu wenig Soziologie. Dies ist freilich nicht primär als »disziplinärer«, sondern vor allem als sachlicher Einwand zu begreifen: Nur die Ergänzung durch eine »Perspektive von unten« – eine Rekonstruktion der Genese von *Säkularität* im Sinne einer erworbenen Haltung – macht das Resultat des Säkularisierungsprozesses verständlich.

Diese Art der Betrachtung hat auch Folgen für die Bewertung des Resultats. Während Konfessionslosigkeit im Westen Deutschlands häufig in Verbindung mit aufklärerischer, neuerdings auch antiinstitutionell-spirituel-ler Kritik an den Kirchen und der von ihnen repräsentierten Frömmigkeit gebracht wird, wobei oft der Eindruck *selbstbewusster* Entscheidungsprozesse mitschwingt, wird den ostdeutschen Konfessionslosen solche Selbstbe-wusstheit mehr oder weniger explizit abgesprochen. Dabei spielt nicht nur die Tatsache eine Rolle, dass Konfessionslosigkeit im Osten Deutschlands in vielen Fällen bereits auf die nachfolgenden Generationen »vererbt« wurde, sondern es sind auch die Umstände von Belang, unter denen die Abkehr von den Kirchen in der ersten Generation erfolgte. Eine Säkularität, die Resultat eines autoritären Gesellschaftsregimes und ihrer Kirchenpoli-tik ist, wird den Geruch des Erzwungenen und damit Defizitären nur schwer wieder los.

Im krassen Widerspruch zu dieser Außenwahrnehmung stehen Formen alltäglicher und »offizieller« Selbstbeschreibung in Ostdeutschland, in denen Areligiosität geradezu als »Wesensmerkmal« ostdeutscher Identität er-scheint, bzw. in denen die Konfessionslosen als »dritte Konfession« disku-tiert werden.³

³ Die Bezeichnung »dritte Konfession« verwendete als Erster der katholische Theologe Eberhard Tiefensee (2000). Er beklagte den drastischen Rückgang der organisierten Christen in Ostdeutschland und bezeichnete die ostdeutschen Konfessionslosen als eine

Das vorliegende Buch versucht diese normativen Kämpfe zu umgehen und unternimmt dabei eine Gratwanderung. Man wird – so unsere Überzeugung – der Sinnstruktur autoritärer Gesellschaften und der Analyse ihrer Machtwirkungen nicht gerecht, wenn man *allein* das Repressive an der autoritären Politik in den Blick nimmt. Es ist ein Perspektivenwechsel nötig hin zu den »Rezipienten« der Politik, zu denjenigen, an deren Handeln sich der Erfolg der Religions- und Kirchenpolitik der SED erst zeigt: die, die aus der Kirche austraten, ihre Kinder zur Jugendweihe schickten und sich eine areligiöse, vielleicht sogar atheistische Sicht auf die Welt zueigen machten⁴. Auch unter Bedingungen autoritärer Gesellschaften wird *gehandelt*, auch angesichts äußerer Repression wird eigenes und fremdes Handeln und Erleiden *sinnhaft* interpretiert und gedeutet. Gerade der langfristige Erfolg repressiver Religionspolitik – so unsere Überzeugung – hängt davon ab, dass sie mehr war als bloße Repression: Um *Macht* zu entfalten, musste sie Eingang finden in das *eigenständige* Handeln und Deuten von Akteuren (Karstein/Schmidt-Lux 2006b). Wir gehen also davon aus, dass mit dem von oben forcierten Säkularisierungsprozess – der »erzwungenen Säkularisierung« (Meulemann 2003) – spezifische *Aneignungsprozesse* korrespondieren, denen man auf die Spur kommen muss, um die Logik der Säkularisierung in der DDR und in Ostdeutschland zu begreifen. Dies impliziert, dass die Kirchenpolitik der SED unter Umständen für einen relevanten Teil der Bevölkerung – trotz unbestreitbarer Repression – eine eigene Plausibilität entfaltete, an die sich auch heute noch anschließen lässt. Das bedeutet gleichzeitig, dass sie anschließen konnte an die religionskritischen Deutungsbestände der aufgeklärten Moderne und damit an Traditionen, die über die Geschichte der DDR hinausweisen (Schmidt-Lux 2008a). Die Analyse dieser subjektiven Perspektive ist aus unserer Sicht nicht bloße

besondere Bekenntnisgruppe. Der Begriff wurde anschließend von säkularistischen Gruppen wie dem Humanistischen Verband aufgegriffen und auf seine Tauglichkeit als Selbstbeschreibung hin diskutiert (vgl. Groschopp 2006).

⁴ Neuere politikgeschichtliche Ansätze haben diese Kritik aufgegriffen und favorisieren eine Kulturgeschichte des Politischen, die die Sinnzuschreibungen, Deutungskonflikte und Geltungsbehauptungen der Akteure in den Vordergrund stellt. Eine solche Perspektive geht über die konventionelle Politik- und Verfassungsgeschichte hinaus begreift das Politische nicht mehr als ein eng begrenztes Set politischer Institutionen und Entscheidungsstrukturen, sondern ein umkämpftes Feld symbolisch vermittelter Bedeutungsstrukturen, ohne die sich die Macht- und Herrschaftsstrukturen nicht angemessen verstehen lassen (vgl. dazu stellvertretend Stollberg-Rilinger 2005). In der DDR- und Transformationsforschung kam diese Forschungsperspektive allerdings bislang wenig zur Anwendung.

Illustration dessen, was auf der Bühne der Politik »objektiv« entschieden und verursacht wurde. Vielmehr ist sie nötig zum *verstehenden Erklären* des Erfolgs der forcierten Säkularisierung in der DDR und darüber hinaus. Erst eine solche Analyse kann zeigen, wie aus der obrigkeitlichen Religionspolitik ein säkularer *Habitus* – eine Form der *Säkularität* – hervorgegangen ist, der die »ausgetriebene« Religion (Neubert 1996) nicht mehr fehlt. Um dieses Resultat in den Blick zu nehmen, sprechen wir im Titel des Buches von »forcierter Säkularität«.

Dies ist eine der Perspektiven, denen dieses Buch nachgeht. Wir werden anhand zahlreicher Familiengespräche und Interviews zeigen, dass es der SED gelungen ist, ihren Kampf gegen die Kirchen mit der Semantik einer grundlegenden Konflikthaftigkeit zwischen Religion/Kirche auf der einen Seite sowie Staat/Wissenschaft auf der anderen Seite zu verbinden, die für den Säkularisierungsprozess im Osten Deutschlands eine wesentliche Rolle spielte und den Niedergang der DDR weit überdauert hat.

Wohl als erstes ist diese Konflikthaftigkeit in literarischer Form von Uwe Johnson bearbeitet worden. Er hat in dem erst posthum veröffentlichten Roman *Ingrid Babendererde. Reifeprüfung 1953* (Johnson 1992 [1985]) bereits in den Jahren 1956/57 die Auseinandersetzung um FDJ und Junge Gemeinde beschrieben, die in dieser Zeit als politischer Konflikt in die Schulklassen hineingetragen wurde. Im Zuge dieser Auseinandersetzung wurde die Frage der politischen oder religiösen Orientierung in einen *Mitgliedschaftskonflikt* überführt, in dem man sich zu entscheiden hatte.⁵ Unsere Forschung zeigt, dass diese Konflikthaftigkeit, die den Säkularisierungsprozess in der DDR auszeichnete, auch heute in den Vergegenwärtigungen der Ostdeutschen und in den Deutungsmustern, mit denen sie ihre Erfahrungen zuspitzen und einordnen, noch präsent ist.

5 Das Nachwort Sigfried Unselds zu Johnsons Buch ist mittlerweile selbst ein zeithistorisches Dokument. Die Veröffentlichung des Buches war in den 1950er Jahren nicht nur in der DDR, sondern auch vom Suhrkamp-Verlag abgelehnt worden, wengleich aus völlig anderen Gründen. Unseld reflektiert seine Aversion gegen das Manuskript im Nachhinein als »außerliterarisch« motiviert; begründet letztlich in der Befremdung durch das von Johnson gewählte Sujet, in dem dieser die inneren Konflikte der frühen DDR behandelte: »...nichts anfangen konnte ich auch mit der verschmökten Aufsässigkeit dieser Abiturklasse [...] In *Ingrid Babendererde* war mir zu viel von der Freien Deutschen Jugend die Rede, vom Ritual der Parteisitzungen und der Freundschaftsbegrüßungen, vom Symbolgehalt eines Mitgliedschaftsbuches, kurz, ich wehrte mich gegen eine parteiliche Atmosphäre, der ich hoffte, für immer entronnen zu sein, und irrtümlicherweise wurde mir diese Darstellung nicht als Kritik des Autors deutlich.« (Unseld 1992: 258f.)

Dort, wo bisher subjektive Aneignungsprozesse staatlicher Religions- und Kirchenpolitik in den Blick kamen, wurden sie oft mit dem binären Schema von Anpassung und Widerstand, Systemloyalität und Opposition beschrieben. Auch wenn dieses Schema zweifellos eine wichtige Spannung in autoritären Gesellschaften erfasst, ist doch das Alltagsleben in diesen Gesellschaften meist vielschichtiger, als es diese *politische* Einteilung zu erfassen vermag. Ohne daher diese Spannung zu ignorieren, steht sie in unserer Betrachtung nicht im Vordergrund. Sie wird freilich dort reflektiert, wo sie in den Selbstbeschreibungen (oder Abgrenzungen) der von uns Interviewten eine Rolle spielt.

Es geht in diesem Buch also nicht primär um die politische Frage, wer sich an das System der DDR angepasst oder gegen es opponiert hat. Vielmehr geht es um die Analyse der vielfältigen Formen, in denen sich Einzelne und Familien seit der Gründung der DDR mit den gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen auseinandergesetzt, sie mit gestaltet und sich mit ihnen arrangiert haben und um die Rolle, die die gesellschaftliche und persönliche Auseinandersetzung mit Religion und Kirchen dabei spielte. Und es geht um die Frage, wie dieselben Personen den Umbruch von 1989 erfuhren und verarbeiteten, der auch im Bereich des Religiösen die Verhältnisse neu gruppierte. Über die Analyse des ›Wie?‹ wollen wir zur Beantwortung der Frage nach dem ›Warum?‹ beitragen. Erst wenn man *versteht*, wie sich der Säkularisierungsprozess in der DDR aus der Perspektive der Subjekte vollzogen hat, kann man diesen Erfolg auch *erklären*.⁶ Man kann so aber auch die Bedingungen dafür ausfindig machen, die zur Relativierung des Säkularisierungsprozesses in den jüngeren Jahrgängen beitragen.

1.3 Subjektive und familiale Logiken des Säkularisierungsprozesses

Im Zentrum unserer Betrachtung stehen die *subjektiven und familialen Logiken* der Auseinandersetzung mit den jeweiligen gesellschaftlichen Herausforderungen. Diese Doppelung verweist bereits auf eine wichtige Perspektivenverschränkung unserer Studie. Personen handeln einerseits als Individuen,

⁶ Zum Zusammenhang von Verstehen und Erklären siehe Weber 1988b.