

Typisch ostdeutsch? Repräsentationen von »Religion« und »Nichtreligion«

Daniel Cyranka

Im Folgenden will ich versuchen, einige Überlegungen zu der Frage zusammenzufassen, in welcher Weise das Phänomen ›Nichtreligion‹ von ›Religion‹ abgesetzt und als ›typisch ostdeutsch‹ repräsentiert wird.¹ Dabei erhebe ich nicht den Anspruch, eine quantitative Untersuchung der Verhältnisse vorzulegen. Es geht mir vielmehr um die Voraussetzungen, unter denen das Thema oftmals verhandelt zu werden scheint.

Wenn gesamtdeutsche Institutionen auf das Thema Religion und Religiosität blicken, werden immer wieder auch Trennlinien gezogen, die 1945 entstanden sind. Es wird an den Grenzen der alten Besatzungszonen zwischen West und Ost getrennt. Das gilt auch für Kirchen. Während dem Westen der Bundesrepublik von der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) bereits vor einigen Jahren frei schwebende Religiosität bescheinigt wird, scheint es das im Osten nicht zu geben. Im Anschluss an die Missionssynode der EKD 1999 in Leipzig wurde ein Text unter dem Titel »Das Evangelium unter die Leute brin-

1 Die theologischen Implikationen dieses Themas sind bereits in einer früheren Fassung dieses Beitrages thematisiert worden; vgl. *Daniel Cyranka*, Missionsgebiete? Überlegungen zur Verortung von Theologien in Ostdeutschland, in: Michael Domszen/Dirk Evers (Hg.), Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext, Leipzig 2013, 215–232.

gen« formuliert und 2001 veröffentlicht.² Das Kollegium des Kirchenamtes der EKD – also die oberste Verwaltungsgruppe des Zusammenschlusses evangelischer Landeskirchen in Deutschland – hatte dafür eine elfköpfige Kommission einberufen, der auch zwei Mitglieder aus östlichen Gliedkirchen angehörten.³ Für die westlichen Gliedkirchen wird in diesem Text eine Kontinuität von Religion in veränderter Gestalt diagnostiziert.

»[I]n den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts, als die neuen religiösen Bewegungen einen besonderen Aufschwung nahmen, verloren die großen Kirchen in Westdeutschland durch Kirchenaustritte etwa zwei Millionen Mitglieder. Die Zahl der Mitglieder in neuen religiösen Bewegungen dagegen belief sich bei großzügiger Schätzung am Ende dieses Zeitraums auf nicht mehr als 30.000, das sind nicht einmal 2 % derer, die den Kirchen verloren gingen. Die neue Religiosität ist also frei schwebend. Sie entwickelt keine gemeinschaftlichen Bindekräfte. Aber sie dringt in die Köpfe und Seelen der Menschen ein. Geraten diese in eine persönliche Krise, wird die Bereitschaft groß, sich einer Sekte oder Weltanschauungsgruppe anzuschließen.«⁴

Es gebe eine neue Religiosität, lässt sich lesen. Allerdings sei diese für Westdeutschland diagnostizierte neue Religiosität »frei schwebend«, insofern neue religiöse Bewegungen und andere religiöse Traditionen praktisch keinen Zulauf von denen hätten, die aus den Kirchen austräten. Ganz anders wird dagegen die Situation in Ostdeutschland beschrieben:

»In Ostdeutschland ist die Situation dadurch bestimmt, dass die Kirchen durch die kommunistische, atheistische Staatsdoktrin seit den 50er Jahren systematisch minorisiert und marginalisiert wurden. Heute gehört nur noch ein Viertel der Bevölkerung einer christlichen Kirche an. Ihr Altersaufbau ist so, dass sich die Zahl der Mitglieder in kurzer Zeit erheblich verringern wird. Ein Großteil der Bevölkerung lebt schon in

2 Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land, EKD-Texte 68, 2001 (<http://www.ekd.de/EKD-Texte/44639.html>, 26.10.2015).

3 Der Kommission gehörten an: 1) Generalsekretär Pfarrer Hartmut Barend, Berlin; 2) Oberkirchenrat i. R. Klaus Baschang, Karlsruhe, Vorsitzender; 3) Oberkirchenrätin Doris Damke, Bielefeld; 4) Professor Dr. Michael Herbst, Greifswald; 5) Generalsekretär Pfarrer Ulrich Parzany, Kassel (bis Dezember 1999); 6) Pfarrer Dr. Klaus Schäfer, Hamburg; 7) Oberkirchenrat Rüdiger Schloz, Hannover; 8) Generalsekretär Theo Schneider, Dillenburg; 9) Landeskirchenrat Klaus Teschner, Düsseldorf; 10) Professor em. Dr. Eberhard Winkler, Gutenberg; 11) Oberkirchenrätin Petra Fichtmüller, Geschäftsführung.

4 Evangelium (s. Anm. 2).

der zweiten oder gar dritten Generation ohne Kircheng Zugehörigkeit, ja meist mit einem anerzogenen Vorurteil gegen Religion und Kirche, vor allem aber ohne das Gefühl, dass ihnen etwas fehle, weil sie nicht Mitglieder einer Religionsgemeinschaft sind.«⁵

Diese historiographische Interpretation sowie die genannten Unterschiede bezüglich Kirchenstruktur und Haltungen bzw. Einstellungen von Menschen sind auffällig. In den »alten Bundesländern« entwickelt sich nach dieser Auskunft so etwas wie frei schwebende Religiosität, die allerdings nicht weiter auf ihren Gesellschaftsbezug befragt wird, sondern mit persönlichen Krisenerfahrungen korrelieren soll. Hier geht es um Personen bzw. individuelle Persönlichkeiten und den Bezug zu Religion oder Religiosität. Für die neuen Bundesländer wird dagegen eine historische Gesamtdeutung der allgemeinen Umstände vorgenommen, die sich nicht auf individuelle Erfahrungen Einzelner bezieht, sondern auf einen politischen Rahmen, der »Vorurteil« und »Gefühl« präge. Hier geht es nunmehr um den Nicht-Bezug zu Religion oder Religiosität. Die Grundlinien der vorgelegten Skizzen werden also – in je unterschiedlicher Weise – aus zwei jeweils verschieden apostrophierten Mehrheiten hergeleitet. Weitgehend unabhängig von qualitativer oder quantitativer Analyse wird ein spannungsreiches, inhomogenes Bild zum Thema Religion und Kirche gezeichnet.

Wie ist ein solches Bild zu deuten? Die Religionssoziologie beschäftigt sich inzwischen seit langer Zeit mit so genannten Ost-Phänomenen. Ich will nur kurz eine neuere Deutung herausgreifen.

1. Forcierte Säkularisierung

Monika Wohlrab-Sahr nennt derartige »Ost-Phänomene« forcierte Säkularität bzw. forcierte Säkularisierung. Sie beschreibt und interpretiert diese folgendermaßen:

»Forcierte Säkularisierung wird zum Eigenen, zur Haltung der Säkularität auch im Prozess familialer Tradierung. Es käme einer völlig überraschenden »Erweckungsbewegung« gleich, wenn sich nennbare Anteile der konfessions- und oft auch religionslosen Bevölkerung der

5 Ebd.

DDR heute wieder zu einer religiösen Form der Zugehörigkeit bekennen würden. Wo drei Viertel der Bevölkerung keiner religiösen Gemeinschaft angehören, setzt sich die Distanz zu Religion und Kirchen oft selbstverständlich fort, so wie auch religiöse Bekenntnisse meist in Familien tradiert werden.«⁶

Monika Wohlrab-Sahr interpretiert die Situation des Ostens (»Bevölkerung der DDR«) als »Übergang« und redet in diesem Zusammenhang vom »Normalfall« bzw. von »Normalbedingungen«. Sie spricht von »Semantiken ostdeutscher Identität« wie »Semantiken der Gemeinschaft und Ehrlichkeit, aber auch der Arbeit«, die als »idealisierende Bezüge« in Interviews immer wieder auftauchten. Horizonte des Religiösen werden in diesen Kontexten also nicht thematisiert, vielmehr gehe es um Verbindung nach innen und um Abgrenzung gegenüber dem gesellschaftlichen Wandel, der alte Lebensweisen zersetze. Es gehe um Abgrenzung gegenüber »den Menschen, die diese neuen Wertsetzungen repräsentieren und dazu beitragen, die Relevanzen der Lebenswelt der DDR zu entwerten«. Als idealisierende Beschreibungen der Vergangenheit einer entpolitisiert repräsentierten, untergegangenen Gesellschaft sind Gemeinschaft, Arbeit und Ehrlichkeit nach Wohlrab-Sahr letztlich »ideologische Deutungen«. Nicht um Religion oder Religiosität geht es also, sondern um Identitätssemantiken, die sich nach Wohlrab-Sahr religionssoziologisch als Formen »mittlerer Transzendenz« beschreiben ließen, als Formen des »Religioiden« (Georg Simmel). Mit der Formel des »Religioiden« deutet Wohlrab-Sahr diese Identitätssemantiken als eine Art Vorstufe von Religion, die mit Simmel als anthropologische und soziale Konstante zu betrachten wäre. Aus der Sicht einer solchen Theoriebildung erscheinen derartige »Identitätssemantiken« notwendigerweise als defizitär, sie sind dementsprechend nach Wohlrab-Sahr Formen, »mit denen das Leben in der DDR und der daraus hervorgehende Habitus überhöht werden.«⁷

6 *Monika Wohlrab-Sahr*, Forcierte Säkularität oder Logiken der Aneignung repressiver Säkularisierung, in: Gert Pickel/Kornelia Sammet (Hg.), Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden 2011, 145–163; Wiederabdruck in: Michael Domsen [u. a.] (Hg.), Was gehen uns »die anderen« an? Schule und Religion in der Säkularität, Göttingen 2012, 27–48, 46.

7 Ebd.

Die Deutungen religionssoziologischer Befunde – wie auch bereits die Generierung religionssoziologischer Fragestellungen und Hinsichten – markieren unterschiedliche Positionierungen im Diskurs. Divergente Interpretationen erweisen sich oftmals als komplementär oder als voneinander abhängig: ›Wat den Een sin Uhl, is den Annern sin Nachtigall.« Die Verwunderung des Einen über Nichtreligion ist anderen eine Art positivæ Selbst-Vergewisserung. Es geht also um die *Verortung* und die *Hinsichten* der jeweiligen Positionierungen. In diesem Zusammenhang will ich folgende Fragen stellen: *Wer oder was ist ostdeutsch? Was ist der Normalfall? Der Orientale als Ausgangspunkt?* Schließen werde ich mit einigen grundsätzlichen Überlegungen.

An das Thema »Typisch ostdeutsch? Religion und Nichtreligion« so heranzugehen, ist von ganz grundsätzlichen Fragen und Problematisierungshorizonten motiviert. Es geht um Fragen wie: Aus welcher Perspektive und aus welcher Haltung heraus konstruieren wir unseren Kontext? Wie formt unser Kontext uns? Wie formen wir unseren Kontext? Wie werden wir repräsentiert? Wie repräsentieren wir uns? Auf welchen Grundlagen beruhen unsere Deutungen und Interpretationen? Welche Stimmen, welche Deutungen werden gehört, welche nicht? Diese und derartige Fragen sollten zu klären sein, wobei ich nicht den Anspruch erhebe, das hier stellvertretend zu tun. Vielmehr möchte ich in den nächsten Abschnitten ein paar Anregungen geben.

2. Wer oder was ist ostdeutsch?

Eine neuere Studie von Autoren um die Politikwissenschaftler Rebecca Pates (Leipzig) und Maximilian Schochow (Halle) macht deutlich, wie mediale Repräsentation Wirklichkeit in dieser Hinsicht produziert. Unter dem Titel: *Der »Ossi«. Mikropolitische Studien über einen symbolischen Ausländer*⁸ finden sich Texte, die allein schon wegen der in ihnen gesammelten Zitate über Ossis provozieren. Interessant sind sie aber vor allem darum, weil sie verdeutlichen, dass die mediale Repräsentation Wirklichkeiten produziert, die sich schwer aus der Welt

8 *Rebecca Pates/Maximilian Schochow* (Hg.), *Der »Ossi«. Mikropolitische Studien über einen symbolischen Ausländer*, Wiesbaden 2013.

schaffen lassen. Das »Anders-Sein« sogenannter Ostdeutscher wird essentialisiert. Das lässt sich bereits an folgender Beobachtung ablesen: Die aus England stammende Politikwissenschaftlerin Rebecca Pates schreibt, dass Ostdeutsche überall als Ostdeutsche beschrieben würden, »während ein Wessi dies nur im Osten« sei, in den er sich auch angesichts von Widrigkeiten vorgewagt habe.⁹

»Über Ostdeutsche als solche wird berichtet unabhängig davon, wo sie sich gerade befinden, während ein Wessi dies nur im Osten ist. Und er wird dann nur als solcher gekennzeichnet, wenn es sich, wie der Kontext klarstellt, um Individuen handelt, die sich mutig in ›den Osten‹ vorgewagt haben. Im Vordergrund stehen dann Widrigkeiten, welche sie ›dort‹ erwarten, nicht ihre Personen und ihr Werdegang in der Bundesrepublik.«¹⁰

Pates identifiziert außerdem systemische, kollektive Zuschreibungen gegenüber Ostdeutschen:

»Im Gegensatz zu den als Individuen dargestellten Westdeutschen, deren Handlungen als selbstbestimmt und zielgerichtet gedacht werden, können den Ostdeutschen Züge zugeschrieben werden, welche systemisch bedingt sind und ihre Persönlichkeitsstruktur ausmachen.«¹¹

Dass es an dieser Stelle nicht einfach um Selbst- oder Fremdzuschreibungen geht, sondern um Positionierungen und Zuschreibungen im gesamtdeutschen Diskurs, soll hier vorsichtshalber noch einmal betont werden. Als Beispiel dafür dient der Hallenser Psychoanalytiker Hans-Joachim Maaz, der bereits im Jahr 1990 ein »Psychogramm der DDR« erstellte und unter dem Titel »Der Gefühlsstau« publizierte.¹² Dieses viel beachtete Buch ist ein sehr gut geeignetes Beispiel für systemisch-kollektive Zuschreibungen, wie sie von einigen Autoren um Pates und Schochow untersucht werden.¹³ Es handelt sich hier um eine Sichtweise und Schreibhaltung, die ganz hervorragend an die diskursiven Bedingungen im Jahr der deutschen Vereinigung angepasst

9 Rebecca Pates, Einleitung – Der »Ossi« als symbolischer Ausländer, in: Pates/Schochow (Hg.), »Ossi« (s. Anm. 8), 7–20, hier 9.

10 Ebd.

11 Ebd., 10.

12 Hans-Joachim Maaz, Der Gefühlsstau. Ein Psychogramm der DDR, Berlin 1990.

13 Ich verweise auf den lesenswerten Beitrag von Robert Feustel, »Fremde Vertraute« – Bilder von Ostdeutschen im Kontext der Psychotherapie, in: Pates/Schochow, »Ossi« (s. Anm. 8), 127–149.

waren und nachhaltig für Diskussionsstoff sorgten.¹⁴ Hier schrieb ein ›Ost-Experte‹ aus dem Osten über ›den DDR-Bürger‹. Dieser Text – publiziert im Jahr der ersten freien Wahlen in der DDR (18. März), das schnell von der Wirtschafts- und Währungsunion (1. Juli) und schließlich vom Beitritt der DDR zur Bundesrepublik (3. Oktober) geprägt war – wird als ›Holzschnitt‹ vermutlich bis heute rezipiert. Derartige kollektive Repräsentationen und Deutungsformeln sind nicht zu unterschätzen, wie auch die genannte Studie von Pates/Schochow deutlich anzeigt. Die systemischen Erklärungen und symbolischen Repräsentationen Ostdeutscher produzieren nach Pates Ostdeutsche, durch »Zählungen (Statistiken), Normalisierung, Psychologisierung, Biologisierung, Essentialisierung und nicht zuletzt Ethnisierung«.¹⁵

Wie verhalten sich derartige Konstruktionen ›des‹ DDR-Bürgers, ›des‹ Ostdeutschen (oder ›Ossis‹), also des ›anderen Deutschen‹ nun zum Thema Religion, das in dieser Studie von Pates/Schochow interessanterweise gerade *nicht* thematisiert wird? Gleichwohl wird für dieses Thema ein erhellender und – wie ich meine – entscheidend wichtiger Impuls gesetzt. Denn für die hier interessierende Frage nach Religion und Nichtreligion ist entscheidend, was diese Frage voraussetzt bzw. impliziert. Ist so etwas wie »forcierte Säkularität« (Wohlrab-Sahar) ›normal? Mit Verweis auf den Dortmunder Literaturwissenschaftler Jürgen Link möchte ich also fragen: Was ist der vorausgesetzte oder implizite bzw. reproduzierte oder produzierte Normalfall?

3. Was ist der Normalfall?

Jürgen Link entwirft in seinem »Versuch über den Normalismus« einen Zugang zu der Frage, wie Normalität produziert wird.¹⁶ Sein Ansatz steht für eine semiotisch arbeitende historische Diskursanalyse im

14 Das zuerst im Jahr 1990 im Berliner Argon-Verlag erschienene Buch erreichte bis 1992 bereits eine Auflage von achtzigtausend Exemplaren. Eine zweite Auflage erschien im Jahre 2003 im Franz-Bert Müller Verlag in Köln. Einen neuen Untertitel erhielt das Buch in der Fassung von 2010, die nunmehr in zweiter Auflage im Münchener Verlag C. H. Beck erschienen ist. Das »Psychogramm der DDR« wuch dem »Psychogramm einer Gesellschaft«.

15 Pates, Einleitung (s. Anm. 9), 8.

16 Jürgen Link, Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird, Göttingen 2006.

Anschluss an Michel Foucault. Link setzt also voraus, dass Diskurse Anordnungen sprachlicher Strukturen bzw. von Aussagen sind, die gesellschaftliches Handeln organisieren. Diskurse bilden demzufolge nicht (ihnen externe) Realitäten ab, sondern sie *produzieren* auch Realitäten. In diesem Rahmen interessiert Link sich für die regulierenden Folgen dessen, was er Normalitätsproduktion nennt. Was ist der Normalfall? Wie entsteht der Normalfall? Im Gegensatz zu *Normativität*, die Werte und Normen setzt, konstituiert *Normalismus* mittels Statistiken u. ä. das Normale erst im Nachhinein, indem das jeweilige Feld anhand seiner Daten interpretiert wird. Normalismus lässt sich mit Link nun noch einmal unterteilen. Und diese Unterteilung ist hier von Interesse. Der sogenannte »Protonormalismus« lehnt sich verschiedentlich an Normativität an und schränkt somit ein, was als normal gilt und was nicht (mehr). Dagegen setzt der »flexible Normalismus« dezentrale Grenzen dessen, was als normal gilt und was nicht. Damit schließt der flexible Normalismus deutlich mehr Phänomene in den Bereich des Normalen ein als der sogenannte Protonormalismus und erst recht als Normativität, nach der ja letztlich nicht sein kann, was nicht sein darf.

Mit Blick auf das hier formulierte Thema »Typisch Ostdeutsch? Religion und Nichtreligion« lässt sich Folgendes festhalten: Eine Position, die Religion auf irgendeine Weise zu einem *Wesensmerkmal* des Menschseins erklärt, wäre aus der Sicht dieses Normalismus als »protonormalistisch« zu klassifizieren: Religion – in welcher Weise auch immer näher bestimmt – wird dann als der Normalfall gesetzt. Der flexible Normalismus erhebt dagegen zunächst eine Datenstruktur aus dem zu untersuchenden Feld. Dabei stellt er dann fest, dass ein bestimmter Prozentsatz der Bevölkerung so oder so zum Thema Religion steht »und daß dieser Anteil folglich normal ist«. ¹⁷

Kann man also auf diese Weise mittel-, ost-, und nordostdeutsche Regionen, die mit ihrer äußerst niedrigen Mitgliedschaftsrate in Religionsgemeinschaften eine religionsstatistische Ausnahme darstellen, auch mit einigem Recht als Normalfall begreifen? Woher stammt die Norm, nach der diese meist als ›der Osten‹ oder ›Ostdeutschland‹ bezeichneten Gegenden als *uneigentlich* repräsentiert werden, insofern sie ein *Ausnahmmezustand*, keinesfalls aber eine Regel sein sollen?

17 Ebd., 92.

Diese Nähe zur eingeschriebenen Normativität ist es, welche diese Gegenden als exzeptionelle Zonen erscheinen lässt. Dabei ist zu beachten, dass die akademische und öffentliche Debatte über den sogenannten ›religionslosen Osten‹ diesen ›typischen religionslosen Osten‹ performativ selbst mit verwirklicht. Was ›der Osten‹ ist, wird also nicht im geographisch-politisch bestimmten Raum generiert, sondern in einer Öffentlichkeit, die an diese Grenzen nicht gebunden ist, sondern vielmehr ständig Grenzen oder Grenzverschiebungen erzeugt. Der Osten wird als uneigentliche Ausnahme *repräsentiert* und damit wird diese Ausnahme, die mit üblichen Mitteln schwer zu beschreiben ist, immer wieder auch *erzeugt*.

Illustriert sei die Behauptung derartiger Repräsentationen nur mit einem Beispiel unter vielen möglichen. Dabei geht es mir vor allem um die Repräsentation ›des Ostens‹ als Ausnahme. Der Erfurter katholische Theologe Eberhard Tiefensee bezeichnet diese ›Ausnahmesituation‹ als »Ökumene der ›dritten Art« und konnotiert dies mit dem Stichwort »neue Heiden«. Nach einigen Hinweisen auf Phänomene der Konfessionslosigkeit hält Tiefensee fest:

»Die Beispiele lassen sich leicht vermehren. Die wesentliche Erkenntnis, die aus ihnen zu ziehen ist, dürfte sein, dass sich christliche Mission in Westeuropa, besonders aber in den neuen Bundesländern und vielleicht noch im böhmischen Raum, erstmalig mit einem Milieu konfrontiert [!] sieht, das so selbstverständlich areligiös ist, wie Bayern oder Polen katholisch erscheinen. Wenn diese These stimmt, dann stehen wir vor einer neuen Herausforderung: Denn in ihrer 2000-jährigen Geschichte traf christliche Mission bisher immer auf eine Art Volksreligiosität, auf mehr oder minder ausgereifte Gottesvorstellungen, an die sie kritisch anknüpfen und die sie korrigieren oder weiterentwickeln konnte. Ein solcher Anknüpfungspunkt ist bei den ›neuen Heiden‹ erheblich schwieriger zu finden, als manch wohlmeinender Rat meint.«¹⁸

Tiefensee fragt nach »[c]hristliche[r] Botschaft in areligiöser Umgebung«, nimmt also eine missionstheologische Perspektive ein, die mit seiner Beschreibung des religionslosen Ostens massiv kollidiert. Der-

18 Eberhard Tiefensee, Ökumene der ›dritten Art‹. Christliche Botschaft in areligiöser Umgebung, in: Eberhard Tiefensee [u. a.], Pastoral und Religionspädagogik in Säkularisierung und Globalisierung, Münster 2006 (Forum Religionspädagogik Interkulturell 11), 17–38, Zitat 21.

zeitige Mission wird hier also als Teil einer kontinuierlichen und konsistenten zweitausendjährigen Missionsgeschichte beschrieben, in der es letztlich um die Umcodierung vorhandener Gottesvorstellungen gehe, die hier an ihr Ende komme. Eine derart homogenisierte Grundkonzeption führt tatsächlich zur Feststellung des totalen Traditionsabbruches im Hinblick auf ostdeutsche Verhältnisse (»besonders aber in den neuen Bundesländern«). Abseits damit zusammenhängender missionsgeschichtlicher Unwägbarkeiten ist zu fragen: Ist ›Mission‹ im 21. Jahrhundert mit einem solchen Konzept angemessen beschrieben? Ist das Thema Religion und Nichtreligion in Ostdeutschland aus einer derartigen Missionsperspektive sinnvoll zu erfassen? Oder wird hier in der Weise der klassischen historistischen Erzählhaltung Mission als Reise in das Fremde und Widerständige konstruiert? Wenn dem so ist, dann stellt sich die Frage, wer als Missionar gilt und wer als widerständige Eingeborene. Das klassische historistische und eurozentrische Paradigma, das bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts vorherrschte, entwarf den Missionar als handelndes Subjekt, das es mit Objekten der Mission zu tun hat, bzw. diese generiert. Was missionstheologisch mit Blick auf die weltweite Ökumene seit Jahrzehnten obsolet ist, wird mit Blick auf den sogenannten Osten Deutschlands aber offenbar ungebrochen fort- und eingeschrieben.

Eine Positionierung, wie sie etwa der emeritierte Theologe Engelbert Groß von der Katholischen Universität Eichstätt vornimmt, zieht dementsprechend gar eine klare kulturelle Grenze in ein und derselben Gegend. Begegnung von ›Religion‹ und ›Nichtreligion‹ ist nach Groß »ein interkulturelles Geschehen«, denn: »In Religion wird Anderes gepflegt als in Nichtreligion«. ¹⁹ Damit wird neben einer religiösen Entfremdung eine kulturelle Entfremdung eingeschrieben, indem Christentum bzw. Christentümer nicht etwa als kulturell plurale und auch potentiell widersprüchliche, sondern als kulturell letztlich homogene Entitäten repräsentiert werden, die von ›Nicht-Religiösen‹ getrennt sind. Die damit logisch einhergehende Nähe zu ›religiösen‹ Nachbarn, z. B. zu Muslimen in Deutschland, die bisher ein Postulat bleibt, wird von der gleichzeitig festgeschriebenen kulturellen Ent-

19 Engelbert Groß, Säkularisierung und Globalisierung. Einführung, in: Eberhard Tiefensee [u. a.] Pastoral, 7–15, Zitate 10.

fremdung von ›Nicht-Religiösen‹ überlagert. Ein derart kulturalistisch entworfenes Religions- und Christentumskonzept scheint mir an der kulturellen Verwobenheit und Bedingtheit der religiösen Landschaften selbst vorbeizusehen. Begegnen sich also verschiedene Kulturen, wenn in mehrheitlich nicht-religiösen ostdeutschen Kontexten Religiöses thematisiert wird?

Im Hinblick auf die Frage nach Religion und Nichtreligion erscheinen die Leute in ostdeutschen Gegenden als eine letztlich unbegreifliche Ausnahme. Aus der Perspektive eines *solchen* Normalfalls ist *Religionslosigkeit*, ist *Nichtreligion* im Osten allerdings die *typische* Ausnahme. Das betone ich unabhängig von einer Bewertung oder Wertung eines solchen Befundes. Ich will auf etwas anderes hinweisen. Wenn Religionslosigkeit als typisch ostdeutsche Ausnahme repräsentiert wird, dann ist der *religiöse* Osten oder Religion im Osten nach zwei Seiten hin isoliert. ›Ost-Religion‹ wird somit zur mehrfachen Ausnahme. Welche Folgen hat das für Christen und Kirchen wie auch für Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften? Sind religiöse Menschen überhaupt wirklich ostdeutsch? Und wer bestimmt das? Wer bestimmt was auf welche Weise als Kontext? Eine postkoloniale Perspektive gibt unter Umständen Hinweise auf unsere üblichen Denkmuster und Redeweisen, die ›den Osten‹ propagieren und produzieren.²⁰

4. Der Orientale als Ausgangspunkt?

Dass der Kollektivsingulär ›Ossi‹ oder ›Ostdeutscher‹ als kollektive Repräsentation eines »symbolischen Ausländers« bezeichnet wird, haben wir oben mit Bezug auf Pates/Schochow und deren Kolleginnen und Kollegen wahrgenommen.

20 So wundert sich der wissenschaftliche Direktor der südafrikanischen Nelson-Mandela-Stiftung, Verne Harris, in einem Interview über den von Anne Hähnig im Gespräch verwendeten Ausdruck ›Ostdeutsche‹. Auf die erläuternde Bemerkung »Solange es noch Unterschiede zwischen Ost und West gibt, haben sich auch die Kategorien nicht überholt« und die anschließende Frage »Klingt das logisch?« antwortete Harris: »Ja. Genau so, wie es irgendwie logisch klingt, dass Südafrikaner noch rassistische Kategorien aus der Zeit der Apartheid benutzen. Aber für Südafrika hätte ich mir gewünscht, dass wir zu einer anderen Sprache finden.« (»Die Geschichten wollen wir hören«. Südafrika möchte von den Ostdeutschen lernen. Wie das? Ein Gespräch mit Verne Harris von der Nelson-Mandela-Stiftung, in: Die Zeit, Nr. 44, 29. Oktober 2015, 14.)

Wie Ostler als »die Orientalen« oder als »der Orientale« entstanden, darüber berichtete Edward Said bereits 1978. Ohne Saids Thesen hier in Gänze vorführen zu wollen oder zu können, liefere ich einen Ausschnitt, der vor dem Hintergrund der Aussagen von Pates aufhorchen lässt. Said weist auf kollektive Repräsentationen des Orients hin, die er darauf zurückführt, dass anstelle echter Menschen künstliche Entitäten im Vordergrund stünden, abstrakte Kollektive wie »Orientalen, Asiaten, Semiten, Muslime, Araber, Juden, Völker, Mentalitäten, Nationen und dergleichen«. Es geht Said um die »Einsicht, dass die Orientalisten, wie viele andere Denker des frühen 19. Jahrhunderts, die Menschheit nur als abstraktes Kollektiv auffassen konnten und nicht willens oder in der Lage waren, Individuen einzubeziehen, sodass bei ihnen künstliche, vielleicht im Herderschen Populismus verwurzelte Entitäten vorherrschen. So gibt es Orientalen, Asiaten, Semiten, Muslime, Araber, Juden, Völker, Mentalitäten, Nationen und dergleichen, die zum Teil aus rein textlichen Begriffsbildungen in die Wirklichkeit gekommen und darin wirksam geworden sind«²¹. Die Unterscheidung zwischen Orient und Okzident, zwischen Asien und Europa löse die Vielfalt in diesen Dualismus auf: »Das Kollektiv Orient ließ sich leichter zur Veranschaulichung von Theorien heranziehen als einzelne Menschen, denn zwischen Orient und Okzident kam es, gleichsam selbstbestätigend, eben nur auf die anonyme Masse an«.²²

Angewendet auf das Thema Religion geht es um die sich wiederholende Festschreibung des Ostens als systemisch erklärtes »abstraktes Kollektiv«, als mehrheitlich nichtreligiöse Gegend, die einen essentiellen und systemisch-kollektiv repräsentierten Unterschied zu anderen Gegenden herstellt: der ständig neu generierte, bestätigte und sich selbst bestätigende Osten als Ausnahme in statistischer, religiöser und anderer Hinsicht.

21 Edward Said, *Orientalismus*, Frankfurt a. M. 2009, 182.

22 Ebd.

5. Typisch ostdeutsch?

Mir geht es mit Blick auf die sich wiederholenden erstaunten oder ertretzten Haltungen zu dem, was als ›typisch ostdeutsch‹ repräsentiert wird, darum, dass die konkreten Kontexte sehr ernst genommen werden. So müsste der jeweilige Kontext, also hier die ›ostdeutsche‹ Lebenswelt und ihre dauernde performative öffentliche Erzeugung genau betrachtet und nicht von vornherein als Ausnahmefall (von welcher Regel?) beschrieben werden. Grundsätzlich ist Folgendes zu beachten: Der Ausnahmefall sichert den Normalfall, eben weil er eine Ausnahme ist. Er sichert den Normalfall, indem er das jeweilige Thema regionalisiert und damit festschreibt und gewissermaßen ›bändigt‹ – egal, ob es um Religionslosigkeit oder um andere Merkwürdigkeiten geht.

Seit den 1990er Jahren scheint mir ein grundsätzliches Problem bzw. eine gewisse Unklarheit vorzuliegen. Mittel-, ost- und nordostdeutsche Kontexte werden nämlich meistens letztlich im Modus der Uneigentlichkeit beschrieben. Sie werden als Ausnahmen repräsentiert, als Ausnahmen allerdings von einer empirisch so vermutlich nicht vorhandenen Realität. Das gilt nicht nur für das Thema Religion, das hier aber im Fokus steht. Mit Blick auf dieses Thema heißt das: Städte wie Hamburg oder Frankfurt am Main weisen ebenfalls konfessionslose oder nicht-religiöse Mehrheiten auf und befinden sich ebenfalls massiv in der Spannung von Religion und Nichtreligion. Ob das Land Berlin, das statistisch ebenfalls eine nicht-konfessionelle Mehrheit aufweist, statistisch jeweils zum sogenannten Osten gezählt wird, variiert. Statistische Werte dienen dem Ausweis von Trends und der Beschreibung von Situationen. Allerdings wird das Thema Religion bzw. Nichtreligion in besonderer Weise als ›typisch‹ repräsentiert und vom ›Normalfall‹ explizit oder implizit abgesetzt.

Wenn man in Anlehnung an neuere religionssoziologische Interpretationen Ost und West als gewissermaßen nach wie vor getrennte Zonen untersucht und interpretiert und nicht als ein *gemeinsames* Diskursfeld ausmacht, dann kann man mit dem Politikwissenschaftler Klaus von Beyme mit Blick auf die enorme Kirchenaustrittswelle in den neuen Bundesländern ab 1990 folgende Feststellung machen:

»Die starke Austrittsbewegung in Ostdeutschland ist mit der Macht der konfessionellen Mehrheitskultur erklärt worden. In Westdeutschland hat diese ein hohes Maß an Selbstreproduktionsfähigkeit erzeugt und die Säkularisierung und Entkirchlichung gebremst. In Ostdeutschland hat die konfessionslose Mehrheitskultur hingegen die Säkularisierung eher beschleunigt.«²³

Dasselbe einleuchtende Argument, das Beyme von den Religionssoziologen Olaf Müller, Detlef Pollack und Gert Pickel zitiert²⁴, ist nun aber nicht nur auf jeweils regionale Verhältnisse, sondern ebenfalls auf den gesamtdeutschen Diskurs anzuwenden, von dem die üblichen ›Ost-Themen‹ niemals isoliert oder unabhängig sind. Wird somit die *regionale konfessionslose* Mehrheitskultur mit der *gesamtdeutschen konfessionellen* Mehrheitskultur im Sinne des ›Normalfalls‹ konfrontiert, entsteht eine Situation der Abweichung, des Nicht-Normalseins. Negativ kann und wird dies als ›nicht normal‹, positiv wird dies als ›eigen‹ im Sinne von ›Eigenheit‹ konnotiert. Religion wird gewissermaßen etwas ›Westliches‹.

Im Zusammenhang des gesamtdeutschen staatlichen, kulturellen wie auch kirchlich-religiösen Beitritts Handelns Anfang der 1990er Jahre scheint mir einer problematischen Entwicklung Vorschub geleistet worden zu sein, die man aus der Perspektive eines Hallenser Christen so ausdrücken könnte: Wir sind zu ›den Anderen‹ geworden. Zu den anderen Deutschen, den Ostdeutschen, den Ausnahmen von der Regel. In das regelgerechte Normalsein passt sich ›der Ossi‹ nicht ohne weiteres ein. Ostdeutsche werden dementsprechend medial und öffentlich inszeniert und entwickeln in diesem Zusammenhang – durch Fremdzuschreibung wie durch Selbststilisierung – eine etwas verkrümmte Sonderidentität (vgl. »forcierte Säkularisierung«). Das gilt selbstverständlich nicht nur für Religion oder Kirche. Aber die sind gerade unser Thema.

Die Repräsentation so genannter Ostler und ihres Umfeldes geschieht häufig in der Manier, dass eine Art authentisches Geheimwis-

23 Klaus von Beyme, Religionsgemeinschaften, Zivilgesellschaft und Staat. Zum Verhältnis von Politik und Religion in Deutschland, Wiesbaden 2015, 84.

24 Vgl. Olaf Müller/Detlef Pollack/Gert Pickel, Religiös-konfessionelle Kultur und individuelle Religiosität: Ein Vergleich zwischen West- und Ostdeutschland, in: KZfSS, Sonderheft 53/2013, 123–148.

sen überliefert wird. Antwortend auf Fragen wie: Wieso sind die so? Wie kommt man auf die Idee, im Osten religiös zu sein oder gar Theologie zu studieren? oder ähnliche Fragen, fühlt man sich als Experte gefragt, als jemand, der nicht zu denen da gehört, auch wenn er ja zu denen gehört. Als ein Ossi, der aber, weil er religiös ist (oder sich religiös gibt) ansprechbar ist. Wenn man sich Gedanken über »Religion und Nichtreligion« in Ostdeutschland macht, lebt man unter Umständen vom Reiz eines derartigen Geheimwissens.

Christen stehen im Osten *zwischen* der Andersartigkeit der nichtreligiösen ostdeutschen und der religiösen westdeutschen Nachbarn, Beides *nicht* zu sein ist Teil der Identität. Sie stehen zwischen der regionalen Mehrheitskultur und der gesamtdeutschen Mehrheitskultur. Also ist hier an der Frage nach dem Kontext anzusetzen, auf eine Weise, die eben nicht zwischen *Ihr* und *Wir* trennt, sondern die Gesellschaft in einem tieferen Sinn als *gemeinsamen* Kontext wahrnimmt und ernst nimmt. Das bedeutet, Haltungen und Einstellungen zum Thema Religion zu kontextualisieren und im jeweiligen Kontext ernst zu nehmen. Derartige Repräsentationen des Themas ›Religion‹ und damit auch der ›Nichtreligion‹ lassen sich – etwas stereotyp – ungefähr so skizzieren: 1) Religion wird im Stile des 19. Jahrhunderts als vorwissenschaftlich angesehen. 2) Der Glaube an ›Wissenschaft‹ dominiert; der Ausschluss aus der Welt des wissenschaftlich Relevanten bedeutet ein Ende oder *das* Ende eines existenziellen Interesses an Religion. 3) Das Ende dieses Interesses eliminiert die Ebene des Religiösen aus den Biographien. 4) Religion wird vielfach als etwas eher ›Westdeutsches‹ angesehen, als ein seit 1990 staatlich privilegiertes Phänomen, das nach der Wiedervereinigung einen Aufschwung nahm. 5) ›Typisch ostdeutsch‹ ist nicht Religion, sondern ›Nichtreligion‹.

Wie gehen wir als Theologen, Religionssoziologen oder Religionswissenschaftler, kurz: als Experten für das Religiöse mit derartigen Positionierungen um? Wie bzw. wo ordnen wir sie ein? In einen Kontext, der mehrheitlich von Leuten geprägt ist, die sich ihrer Religionslosigkeit oder eben ihrer latenten Religiosität (noch) nicht bewusst sind? Reden wir von einem Kontext, in dem die Leute religionslos, aber eigentlich ja doch religiös sind, so ganz tief drin oder nach einem ganz bestimmten Religionsverständnis? Sind wir Religionsexperten damit

die Experten, die andere besser kennen, weil wir wissen, wie es ›eigentlich‹ um sie steht? Und was ist *unser* Kontext, wenn wir diese Fragen bedenken? Ein Kontext der kulturell-religiösen Hegemonialität von Kirchen und Religionsgemeinschaften wie in Gegenden mit mehrheitlicher Kirchenzugehörigkeit? Oder ein Kontext, in dem Kirchen seit Jahrzehnten Minderheitskirchen sind, die gleichwohl ihre Türen für alle offenhalten wollen? Oder ein Kontext, der beides aufeinander bezieht und dabei ein bestimmtes Verständnis von Normalität als Regel (oder eben als Ausnahme) einschreibt?

In der Redeweise von ›typisch ostdeutsch‹ ist m. E. seit Jahren die Zuschreibung ›nicht-religiös‹ oder ›Nichtreligion‹ mit enthalten. Die Behauptung erfolgt über die Sonderidentität, die ja letztlich eine diskursive Positionierung ist, die sich nach wie vor oft als rätselhaft anders gibt oder repräsentiert wird. Und zwar von denen, die ihr rätselnd gegenüberstehen wie auch von denen, die diese Rätselhaftigkeit als letzten Markenkern, als typisch ostdeutsche Eigenständigkeit behaupten wollen. Ost-West-Debatten beschreiben nicht nur, sie produzieren auch etwas. Wenn man diesen Gedanken ernst nimmt, dann sieht man – im Sinne postkolonialer Ansätze –, was gemeint ist, wenn vom »symbolischen Ausländer« die Rede ist. Dann zeigt sich unter Umständen, dass wir es ganz *grundsätzlich* mit der Kontextualität unserer eigenen Deutungen und Repräsentationen nicht wirklich ernst nehmen, weil wir den Kontext nämlich nicht wirklich ernst nehmen, insofern wir ihn, was den sogenannten Osten betrifft, als irgendwie *uneigentlich* ansehen und damit andere Gegenden dadurch als irgendwie *eigentlich* sichern.

Entweder ist im Osten alles ein bisschen peinlich, unverständlich und hinterher. Oder die Schere zwischen ›Normal-Anspruch und Alltag geht so weit auseinander, dass z. B. das ›Tal der Ahnungslosen‹, wie Dresden jahrzehntelang genannt wurde, zum großen Rätsel wird, wie ja in letzter Zeit bereits geschehen. Hier versammeln sich offenbar irgendwie unzufriedene Menschen, die mehr oder weniger politisiert sind; die Grenzen zum rechtsradikalen Milieu scheinen dabei fließend zu sein. Dass diesen sogenannten ›Wutbürgern‹ im Gegensatz etwa zu den Occupy-Demonstranten der letzten Jahre derartige Aufmerksamkeit zukommt, liegt möglicherweise auch daran, dass hier Stichwör-

ter aus dem Bereich von Religion erscheinen, die Gegensatzpaare wie ›christliches Abendland‹ vs. ›Islam‹ aufrufen. Dass es jenseits von Resentiments allerdings um irgendwelche religiösen Bedeutungen geht, lässt sich nicht erkennen. Hier wird ›das Christliche‹ auch von dezidierten oder zufälligen Nichtchristen beschworen. Ist das typisch ostdeutsch?

Was typisch ostdeutsch ist, wird jeden Tag neu und öffentlich ausgehandelt, in Diskussionen und medialen Repräsentationen, in politischem wie kulturellem Handeln. Es geht mir, wie gesagt, um die Voraussetzungen, unter denen das Thema ›Religion und Nichtreligion‹ oftmals verhandelt zu werden scheint. Einige dieser Voraussetzungen sichtbar zu machen, war Anliegen dieses Beitrages. Neue Voraussetzungen zu ermöglichen, wäre ein Wunsch für eine offene Betrachtung religiöser Landschaften. Vielleicht gelingt es dann, ostdeutsche Religionskulturen zu beschreiben, ohne einen Maßstab anzulegen, der sie notwendigerweise als ebenso defizitär erscheinen lässt wie die Produktivitätsraten oder Beschäftigungsquoten im Ost-West-Vergleich. Vielleicht gelingt es, Gegenden, die seit Jahrzehnten von massiver Abwanderung geprägt sind, Eigendynamiken zuzugestehen, die nicht an einem hypothetischen ›Normalfall‹ taxonomiert werden, der entlang der alten Grenze zwischen der ersten und der zweiten Welt generiert wird. Städte wie Halle und Braunschweig, Hagen oder Magdeburg werden dann vergleichbar, wenn man ihre Eigendynamiken wahrnimmt und an ihnen versucht, Normen zu gewinnen, die einen Zustand beschreiben, bevor sie ihn interpretieren. Religiöse und religionskulturelle Veränderungsprozesse sind subtiler, als die abgelebte Säkularisierungsthese es nahelegt. Dies ist religionswissenschaftlich zu beachten.

Theologisch gewendet bedeutet das, sich nicht von Normierungen leiten zu lassen, sondern das Evangelium frei zu geben. Religion ist kein Selbstzweck, Kirchen sollten es ebenso wenig sein. Es gilt für die Kirchen, Aufgaben in der jeweiligen gesellschaftlichen Situation wahrzunehmen und anzunehmen, die nicht den Kirchen, sondern den Menschen und der Gesellschaft dienen. Auf diese Weise solidarisieren sich religiöse mit nicht-religiösen gesellschaftlichen Bewegungen und leben ihre Botschaft, die als Anrede an jeden einzelnen Menschen gerichtet

ist. Und das bedeutet nicht, (letztlich ja nur vermeintlich) ›Nicht-Religiösen‹ eine eigentlich ja doch vorhandene Religiosität zuzuschreiben. Das bedeutet vielmehr, anderen etwas mitzuteilen, indem man sie religiös anspricht. Und das kann eine ganz neue Erfahrung werden – für Sprechende wie für Angesprochene, ob durch prophetische Warnung, Ermutigung oder auch Segen.