

Detlef Pollack

Renaissance des Religiösen?

Veränderungen auf dem religiösen Feld in ausgewählten Ländern Ost- und Ostmitteleuropas

Nach dem Niedergang des Staatssozialismus in den Ländern Ost- und Ostmitteleuropas erwarteten viele, dass es zu einer Renaissance des Religiösen kommen werde. Und das mit guten Gründen: Die staatssozialistischen Systeme verfolgten über Jahrzehnte hinweg eine religions- und kirchenfeindliche Politik, der es darum ging, die Gläubigen den Kirchen zu entfremden, die Kirchen aus dem öffentlichen Leben auszugrenzen und ihre Handlungsmöglichkeiten rechtlich und finanziell einzuschränken. Der Marxismus, der Religion als Illusion behandelte, war Staatsdoktrin. Schien es angesichts der jahrzehntelangen Unterdrückung der Gläubigen und Religionsgemeinschaften nicht naheliegend, dass Religion und Kirche wieder an sozialer, politischer und kultureller Signifikanz gewinnen würden? Hatte der Marxismus nicht ein geistiges Vakuum hinterlassen, das es nun neu zu füllen galt? Kam den Kirchen und Religionsgemeinschaften nicht eine bedeutende Aufgabe bei der Rekonstruktion der durch den Staatssozialismus zerstörten Zivilgesellschaft zu, ja, hatten sie nicht beim Übergang zur Demokratie schon wichtige Hebammendienste geleistet, die sie zur Übernahme derartiger politischer Funktionen geradezu prädisponierten? Die These von der Wiederkehr der Religionen, wie sie seit den 1990er Jahren in den Geschichts- und Sozialwissenschaften vertreten wird¹, scheint auf die Prozesse des religiösen Wandels in den ehemals kommunistischen Staaten Europas sehr gut anwendbar zu sein. An ihnen müssten sich einige der zentralen Argumentationsfiguren des neuen Religionsdiskurses besonders plastisch veranschaulichen lassen, etwa die These von der dynamischen Potenz des Religiösen oder von seiner Entprivatisierung und Politisierung oder auch die von seiner Kompatibilität mit der Moderne.

Tatsächlich gab es nach 1990 nicht wenige Soziologen, Politologen und Historiker, die ein Wiedererwachen des Religiösen für die postkommunistischen Länder Ost- und Ostmitteleuropas behaupteten. Rodney Stark und Roger Finke meinten, »by any measure, major religious revivals are under way during these days of the post-communist era in the old Soviet Bloc«. Unter Berücksichtigung beobachtbarer Religiositätsindizes konstatierten sie einen »abject failure of several generations of dedicated efforts to indoctrinate atheism in eastern Europe and the former Soviet Union«. ² Apodiktisch verkündete auch Andrew Greeley: »Anti-religious socialism failed completely to crush out Russian religious heritage. [...] St. Vladimir has routed Karl Marx«. ³ Religion in Russland sei ein »cultural system with millennium-long roots«. 75 Jahre atheistische Indoktrination könnten eine 1000-jährige Tradition orthodoxer Liturgie, Kunst, Musik, Mystik, sakramentalen Reichtums und monastischer Lebensweise nicht ausrotten. ⁴ Nach der sozialistischen Repression sei es in Russland zu einer Wiedergeburt des orthodoxen Christentums gekommen, die ihresgleichen suche und bei der es sich vielleicht sogar um »the biggest revival

1 Vgl. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London 1994; Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.

2 Rodney Stark/Roger Finke, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley 2000, S. 73f.

3 Andrew Greeley, *Religion in Europe at the End of the Second Millennium*, New Brunswick, NJ/London 2003, S. 106.

4 Vgl. ebd., S. 114–118.

ever«⁵ handle. Miklós Tomka und Irena Borowik wiederum resümierten das Ergebnis des religiösen Wandels in Osteuropa kurz und knapp mit den Worten: »Religion and churches are the new champions after 1990«.⁶

20 Jahre nach dem politischen, sozialen und ökonomischen Umbruch in Ost- und Ostmitteleuropa lassen sich die religiösen Wandlungsprozesse genauer erfassen, als dies die Proponenten der These vom religiösen Wiedererwachen des europäischen Ostens vermochten. Die Veränderungen auf dem religiösen Feld in den postkommunistischen Ländern Ost- und Ostmitteleuropas waren in den letzten Jahren nicht nur durch Prozesse des Aufschwungs, sondern auch durch solche des Niedergangs charakterisiert. In einigen orthodoxen Ländern wie Russland oder der Ukraine haben wir es zweifellos mit einem beachtlichen Anstieg der Religiosität zu tun, in anderen Ländern wie Ostdeutschland oder der Tschechischen Republik dagegen eher mit einem Rückgang, und in wieder anderen, etwa in Polen, scheinen die beobachtbaren Veränderungen des Religiositätsniveaus nur minimal zu sein. Um den religiösen Wandel in Ost- und Ostmitteleuropa zu erfassen, dürfte es daher sinnvoll sein, die Unterschiedlichkeit der religiösen Entwicklungen durch einen Ländervergleich ins Auge zu fassen. Für diesen Vergleich ist es sowohl erforderlich, den Stand unmittelbar nach dem Untergang des Kommunismus, also Anfang der 1990er Jahre, festzuhalten als auch die länderspezifischen religiösen Veränderungen nach 1990. Dabei dürfte es ausgeschlossen sein, ein angemessenes Bild von den Veränderungen auf dem religiösen Feld zu entwerfen, wenn nicht zugleich auch die Möglichkeit einer Transformation der dominanten Formen des Religiösen in Betracht gezogen würde. Die Veränderungen könnten mit einer Neuformierung des Religiösen zusammengehen, die es schwer macht, einfach nur Zuwächse und Verluste gegeneinander aufzurechnen. Notwendig ist daher nicht nur die Erfassung von institutionalisierten und konventionellen Sozialformen des Religiösen, sondern die gleichzeitige Einbeziehung von außerkirchlichen und alternativen Religiositätsformen in die Analyse.

Die Beschreibung von Länderdifferenzen zu einem gegebenen Zeitpunkt und länderspezifischen Entwicklungstendenzen bliebe freilich unzureichend, wenn nicht auch der Versuch einer Erklärung der herausgefundenen Unterschiede erfolgen würde. Darum soll es im zweiten Teil dieses Aufsatzes gehen. Zur Erklärung der konstatierten Differenzen wollen wir einen Blick in die Geschichte von Religion und Kirche in zwei Staaten werfen und danach fragen, welchen Beitrag historische Besonderheiten und Pfadabhängigkeiten für das Verständnis dieser Unterschiede leisten können. Ebenso kommt es uns aber auch darauf an, den soziokulturellen, politisch-rechtlichen und sozialstrukturell-ökonomischen Kontext der religiösen Veränderungsprozesse zu beachten. Zu diesem gehören die religiös-kulturellen Mehrheitsverhältnisse, also etwa das Maß an religiöser Pluralität, die religions- und kirchenrechtlichen Bestimmungen zur Regulierung des religiösen Felds, also etwa der Grad der Trennung von Staat und Kirche, sowie die sozialstrukturellen und ökonomischen Rahmenbedingungen wie etwa das Wirtschaftswachstum, der Anstieg des Bildungsniveaus oder der Ausbau des Sozialstaats. Dabei darf – das hat die neuere Diskussion der Säkularisierungstheorie gezeigt – die Beachtung von Kontextvariablen nicht auf Kosten der Berücksichtigung religionsinterner Ressourcen und Entwicklungspotenziale gehen. Wo religiöser Wandel ausschließlich als außenbedingt behandelt wird, werden häufig wichtige religionsinterne Antriebskräfte, Selbstorganisationskapazitäten und Resistenzen übersehen. Die Vielfalt der zu berücksichtigenden Erklärungsfaktoren weist eine Tendenz zur Unübersichtlichkeit auf und kann in dem hier gesteckten Rahmen nicht vollständig erfasst werden. Wir werden uns auf einige wesentliche interne und externe Einflussvariablen konzentrieren müssen. Bevor wir uns mit ihnen auseinandersetzen, sol-

5 Ebd., S. 89.

6 Irena Borowik/Miklós Tomka (Hrsg.), *Religion and Social Change in Post-Communist Europe*, Krakau 2001, S. 7.

len jedoch die gegenwärtige Situation und die dominanten Trends zunächst einmal umrisshaft beschrieben werden.

I. GEGENWÄRTIGE SITUATION UND DOMINANTE TRENDS AUF DEM RELIGIÖSEN FELDE DER POSTKOMMUNISTISCHEN LÄNDER OST- UND OSTMITTELEUROPAS

Tabelle 1: Religiosität und Kirchlichkeit in ausgewählten Ländern Ost- und Ostmitteleuropas sowie in ausgewählten westeuropäischen Vergleichsländern 1990 (Zustimmung in %)⁷

Länder	Konfessionszugehörigkeit	Kirchgangshäufigkeit (wöchentlich)	Vertrauen in die Kirche	Glaube an Gott	Astrologie (2000)	Spiritualismus (2000)
Polen	96	58	82	95	8	4
Slowenien	74	23	39	55	17	7
Tschechien	41	9	43	31	17	8
Ostdeutschland	35	4	43	33	11	4
Estland	13	3	53	46	26	13
Ungarn	58	12	55	58	25	9
Lettland	36	5	62	67		
Russland	34	<1	60	35	47	25
Rumänien	94	19	72	89	23	8
Bulgarien	33	6	29	36	18	4
Irland	96	65	72	96	(18)	(20)
Dänemark	92	3	47	59		
Westdeutschland	89	15	39	64	(18)	(12)

Ein Blick auf die religiöse Lage Anfang der 1990er Jahre (vgl. Tabelle 1) zeigt zwischen den postkommunistischen Ländern unmittelbar nach dem Untergang der sozialistischen Regime große Unterschiede. Dem hochkirchlichen Polen stehen weitgehend entkirchlichte Länder wie Estland, Ostdeutschland, Bulgarien oder auch die Tschechische Republik gegenüber. Dazwischen liegen Slowenien, Ungarn oder Lettland, die ein mittleres Religiositätsniveau aufweisen. Wenn man davon ausgeht, dass in der Zeit vor der Herrschaft des Kommunismus die Mehrheit der Bevölkerung in allen aufgeführten Ländern kirchlich gebunden war, dann müssen die starken Länderdifferenzen im Grad der Konfessionszugehörigkeit verwundern. Offenbar fielen die destruktiven Folgen des Kommunismus in den einzelnen Staaten höchst unterschiedlich aus. Dabei waren, wie anhand der Mitgliedschaftszahlen für Ostdeutschland und Estland deutlich wird, die mehrheitlich protestantischen Länder dem Druck der kirchenfeindlichen Regime offensichtlich besonders schlecht gewachsen. Auch wenn der Katholizismus auf den ersten Blick einen besseren Schutz gegenüber den Anfeindungen des kommunistischen Systems bot, stellt die Zugehörigkeit zu dieser Konfession, wie an der katholisch geprägten Tschechischen Republik zu ersehen ist, allerdings keine Garantie für hohe Mitgliedsbestände dar. In Tschechien machte der

⁷ Quellen: European Value Survey (EVS) 1990; International Social Survey Programme (ISSP) 1991 (sofern verfügbar); Political Culture in Eastern Europe (PCE) 2000; Church and Religion in an Enlarged Europe (C&R) 2006.

Anteil der Kirchenmitglieder an der Gesamtbevölkerung im Jahr 1990 gerade einmal zwei Fünftel aus. Für die Bewahrung der kirchlichen Mitgliedschaft spielt, so können wir schlussfolgern, die Konfession zwar eine Rolle, daneben aber wirken auch andere Faktoren ein.⁸

Dort, wo die Kirchenmitglieder die Mehrheit der Bevölkerung stellen, ist oft auch der Kirchgang besonders hoch. Das trifft in Ost- und Ostmitteleuropa zum Beispiel auf Polen zu, in Westeuropa auf Irland, aber auch auf Länder wie Italien oder Kroatien. Ein Land wie Dänemark (vgl. Tabelle 1) zeigt jedoch, dass ein hoher kirchlicher Mitgliederbestand nicht zwangsläufig mit einer hohen Beteiligung am kirchlichen Leben verbunden sein muss. In diesem Land treffen wir auf das typisch skandinavische Muster, wie wir es auch aus Schweden, Norwegen oder Finnland kennen: Fast die gesamte Bevölkerung gehört der Evangelischen Kirche an, im Großen und Ganzen steht man der Kirche mit Sympathie gegenüber und hat ein gewisses Vertrauen in sie. Die Mehrheit bekennt sich auch zum Glauben an Gott und möchte, dass die Kinder christlich erzogen werden, weshalb man sie zur Taufe schickt. Aber zur Beteiligung am kirchlichen Leben findet sich nur eine verschwindende Minderheit bereit. Die Gottesdienste sind schlecht besucht, obschon man der Kirche, vor allem wenn es um Alten- und Krankenfürsorge und um ihre Kinder- und Bildungsarbeit geht, eine gute Arbeit attestiert. In Ost- und Ostmitteleuropa kommen diesem Mitgliedschaftstyp einige der orthodoxen Länder nahe. In Russland etwa war das Vertrauen in die Kirche 1990 auch überdurchschnittlich hoch, der Gottesdienstbesuch aber so gering wie in keinem anderen der in die Analyse einbezogenen Staaten. Auch als sich im Laufe der Jahre, wie wir noch sehen werden, einige Kirchlichkeitsindizes wie etwa der Anteil der Kirchenmitglieder erhöhten, blieben die Kirchgangsziffern auf einem niedrigen Niveau. Interaktives Engagement in der Kirche und Identifikation mit der Kirche scheinen zweierlei zu sein, was sich übrigens nicht nur in geringen Beteiligungszahlen bei hohen Zugehörigkeitsraten zeigen kann, sondern auch darin, dass engagierte Beteiligung an kirchlichen Aktivitäten – man denke an einige Strömungen des Laienkatholizismus – scharfe Kritik an der Kirche nicht ausschließt.

Zwischen Kirchgangshäufigkeit und Verbreitung des Gottesglaubens gibt es einen oft nachgewiesenen relativ engen Zusammenhang. Wo die Menschen regelmäßig in die Kirche gehen, bekennen sie sich zumeist auch zum Glauben an Gott. Der umgekehrte Zusammenhang gilt allerdings nicht unbedingt. Man kann durchaus an Gott glauben, ohne ein regelmäßiger Kirchgänger zu sein. Die in Tabelle 1 präsentierten Daten dokumentieren diesen doppelten Zusammenhang sehr gut. In Polen und Irland, wo die Kirchgangshäufigkeit am höchsten liegt, wird auch dem Glauben an Gott am meisten zugestimmt. Es gibt aber durchaus Länder wie Estland oder Lettland im östlichen Europa oder Dänemark in Westeuropa, wo ein relativ verbreiteter Gottesglaube mit geringem Kirchenbesuch einhergeht.

Lockerer werden die Zusammenhänge zwischen kirchlicher Praxis und religiöser Vorstellungswelt, wenn es um nicht christliche und außerkirchliche Formen der Religiosität geht. Blickt man auf kirchlich distanzierte Länder wie Estland oder Russland im Vergleich zu Ländern mit hoher Kirchenverbundenheit, gewinnt man den Eindruck, als würden Astrologie und Spiritualismus in dem Maße an Bedeutung gewinnen, wie die konventionell christlich-kirchlichen Formen der Religiosität an Signifikanz verlieren. Niedrige Kirchlichkeitswerte müssen aber nicht mit hohen Akzeptanzwerten in der alternativen Religiosität korrelieren. Das verrät ein Blick auf Ostdeutschland. Wie der Fall Polen zeigt, kann traditionale Kirchlichkeit offenbar sogar als Schutz gegen Alternativreligiosität wirken. Aber auch dieser Zusammenhang ist nicht eindeutig, denn Slowenien, Ungarn und

⁸ Zur Diskussion der Einflussfaktoren, die die Bewahrung des kirchlichen Mitgliederbestands unter den Bedingungen des Staatssozialismus beeinflussten, vgl. *Detlef Pollack*, Modifications in the Religious Field of Central and Eastern Europe, in: *European Societies* 3, 2001, S. 135–165.

Rumänien lassen sich als Beispiele dafür lesen, dass konventionelle Kirchlichkeit auch eine moderat positive Wirkung auf die Bejahung alternativer Religiosität auszuüben vermag. Wie auch immer, in der Regel liegt die Bejahung von Astrologie und Spiritualismus deutlich unter dem Glauben an Gott als der religiösen Kernvorstellung des Christentums. Von einer spirituellen Revolution zu sprechen, wie es zuweilen geschieht⁹, dürfte daher in Bezug auf Ost- und Ostmitteleuropa überzogen sein. Wie die hier präsentierten Zahlen zeigen, wie aber vor allem auch anhand der Daten über Mitgliedschaften und Beteiligungsintensität in Neuen Religiösen Bewegungen deutlich wird, bekennt sich in den postkommunistischen Ländern Europas nur ein relativ kleiner Kreis zu religiösen Alternativen wie neuer Mystik, Kabbalismus, New Age, Esoterik und Okkultismus. Einzig Russland widerspricht scheinbar dieser Aussage, was später noch zu diskutieren ist.¹⁰

Tabelle 2: Die Entwicklung von Kirchlichkeit 1990–2008 in ausgewählten Ländern Ost- und Ostmitteleuropas sowie in ausgewählten westeuropäischen Vergleichsländern (Zustimmung in %)¹¹

Länder	Konfessionszugehörigkeit		Kirchgangshäufigkeit (wöchentlich)		Vertrauen in die Kirche	
	1990	2008	1990	2008	1990	2008
Polen	96	95	58	53	82	63
Slowenien	74	73	23	17	39	34
Tschechien	41	31	9	9	43	20
Ostdeutschland	35	25	4	4	43	19
Estland	13	44	3	4	53	44
Ungarn	58	55	12	8	55	41
Lettland	36	61	5	6	62	60
Russland	34	64	0	6	60	65
Rumänien	94	98	19	30	72	85
Bulgarien	33	75	6	6	29	39
Irland	96	89	65	44	72	55
Dänemark	92	88	3	3	47	61
Westdeutschland	89	83	15	9	39	41

9 Paul Heelas/Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Malden/Oxford 2005.

10 Dabei muss man bedenken, dass die Zahlen zum Glauben an die Wirkungen der Astrologie und zum Glauben an Spiritualismus, Okkultismus und Magie – so die genaue Frageformulierung – aus dem Jahr 2000 stammen. Frühere Umfrageergebnisse, die so viele Länder einbeziehen wie hier präsentiert, sind nicht verfügbar. Im Jahr 2000 hatte sich in Russland der Glaube an den Einfluss der Sterne auf unser Leben – wie übrigens auch der Glaube an Gott – bereits so stark erhöht, dass der Horoskopglaube von 2000 über dem Niveau des Gottesglaubens von 1990 lag.

11 Quellen: EVS 1990 und 2008; ISSP 1991 (sofern verfügbar).

Tabelle 3: Die Entwicklung der Religiosität 1990–2008 in ausgewählten Ländern Ost- und Ostmitteleuropas sowie in ausgewählten westeuropäischen Vergleichsländern (Zustimmung in %) ¹²

Länder	Glaube an Gott		Gott bedeutsam im Leben		Wichtigkeit des Lebensbereichs »Religion«	
	1990	2008	1990	2008	1990	2008
Polen	95	95	84	83	89	74
Slowenien	55	62	34	43	44	40
Tschechien	31	30	24	28	25	19
Ostdeutschland	33	19	28	17	29	14
Estland	46	46		34	19	24
Ungarn	58	67	46	47	50	40
Lettland	67	71	12	52	26	32
Russland	35	71	27	59	34	49
Rumänien	89	95	76	87	75	87
Bulgarien	36	68	24	46	28	53
Irland	96	87	84	71	84	66
Dänemark	59	59	25	27	31	30
Westdeutschland	64	66	45	52	37	39

Bei einer Betrachtung der religiösen Wandlungsprozesse nach 1989 fällt auf, dass es in einigen Ländern tatsächlich zu dem oft behaupteten religiösen Aufschwung gekommen ist. In Russland, Bulgarien und Rumänien sprechen alle Anzeichen für eine religiöse Renaissance. Nicht nur die Kirchenzugehörigkeit ist in Bulgarien oder Russland in den letzten 20 Jahren um 40 beziehungsweise 30 Prozentpunkte gestiegen, sondern auch der Glaube an Gott. Obwohl das Vertrauen in die Kirche schon 1990 überraschend hoch war, gingen die Vertrauenswerte noch einmal nach oben. Selbst ein so hoch religiöses Land wie Rumänien zeichnet sich durch einen Zuwachs in allen hier verwendeten Religiositätsindikatoren aus.

Von Russland, Bulgarien und Rumänien zu unterscheiden sind diejenigen Länder, in denen sich die Religiositätsindikatoren in den beiden letzten Jahrzehnten deutlich abschwächten. In Ostdeutschland zum Beispiel hat kein einziger Religiositätsindikator an Bedeutung gewonnen. Obschon bereits das Ausgangsniveau extraordinär niedrig war, hat es sich noch einmal abgesenkt. Rückläufige Entwicklungen lassen sich aber auch in der Tschechischen Republik und partiell in Slowenien und Ungarn beobachten, obgleich dort das Bild durchaus gemischt ist. Blicken wir wiederum nach Polen, dann spricht einiges zwar für einen gewissen Religiositätsabfall. Angesichts des überdurchschnittlich hohen Religiositätsniveaus von 1990 verwundert aber doch, wie gering der Rückgang letztendlich ausgefallen ist. Stark rückläufige Entwicklungen sind im Vertrauen in die Kirche zu verzeichnen, leichte Einbußen im Kirchgang, der Gottesglauben blieb aber ebenso gleich hoch wie die Zuschreibung der Bedeutung Gottes im persönlichen Leben. Allerdings nahm auch der Anteil ab, der der Religion eine hohe Wichtigkeit beimisst.

Insgesamt gesehen haben wir es in Ost- und Ostmitteleuropa also mit drei Entwicklungsverläufen zu tun: religiöse Renaissance in Russland, Bulgarien und Rumänien, reli-

¹² Ebd.

giöser Niedergang insbesondere in Ostdeutschland und teilweise auch in Slowenien, Ungarn und Tschechien sowie weitgehende Niveaustabilität in Polen. Dabei scheint es charakteristisch für das Szenario des religiösen Niedergangs zu sein, dass bei einem Rückgang institutionalisierter Religiosität der Glaube an Gott davon nicht mitbetroffen sein muss. In Slowenien, Ungarn und Tschechien, in denen die Konfessionszugehörigkeit, der Kirchgang und das Vertrauen in die Kirche durch Niveaurückgänge gekennzeichnet waren, blieb der Glaube an Gott entweder stabil oder erhöhte sich sogar. Dies lässt Differenzen in der Entwicklung von konventioneller Kirchlichkeit und subjektiver Religiosität vermuten. Inwieweit diese Vermutung durch eine von den Kirchlichkeitswerten abweichende Entwicklung außerkirchlicher Religiosität bestätigt wird, kann hier nicht eindeutig geklärt werden, da für diesen Bereich über einen längeren Zeitraum keine Daten vorliegen, die einen Zeitvergleich erlauben. Stützt man sich als Hilfsindikator für die Erfassung von Veränderungen in der Zeit auf Altersdifferenzen, dann kann man allerdings festhalten, dass die soziale Bedeutung von Vorstellungen und Praktiken außerkirchlicher Religiosität wahrscheinlich gestiegen ist.¹³ Je jünger die Menschen sind, desto mehr nimmt die Wahrscheinlichkeit zu, dass sie Formen außerkirchlicher Religiosität akzeptieren. Bei einer Interpretation von Alterseffekten als Generationseffekte, was freilich nicht unproblematisch ist, müsste folglich im Zeitverlauf die Signifikanz von alternativen Glaubensformen zunehmen.

Um die dargestellten unterschiedlichen Entwicklungsverläufe zu analysieren, wollen wir uns auf zwei Fallbeispiele konzentrieren. Anhand des russischen Falls soll es darum gehen, wie es nach 70 Jahren gewaltsamer Religionsverfolgung, die die Zahl der Gemeinden und der Gläubigen drastisch reduzierte, innerhalb weniger Jahre zu einem Wiedererwachen der Russisch-Orthodoxen Kirche kommen konnte, das in den postkommunistischen Staaten seinesgleichen sucht. Der Anteil der Kirchenmitglieder stieg von 34 auf 64%, der Prozentsatz der Gottgläubigen sogar von 31 auf 74% (vgl. Tabelle 2 und 3). Welches waren die Bedingungen, die eine sich in solchen Zahlen ausdrückende religiöse Revitalisierung ermöglichten? War die über Jahrzehnte hinweg betriebene religionsfeindliche Kirchenpolitik doch nur mäßig erfolgreich, wie Andrew Greeley unterstellt? Oder stellen die Zuwächse in der Kirchenbindung und Religiosität in Russland ein neuartiges Phänomen dar? Wer die religiöse Renaissance in Russland erklären will, wird sich auch mit dem Ausmaß der Entkirchlichung und Säkularisierung in den sieben Jahrzehnten der Sowjetherrschaft auseinandersetzen müssen.

Der andere Fall, Ostdeutschland, wirft die Frage auf, warum Religion und Kirche, die nach vier Jahrzehnten ihrer Unterdrückung auf ein – verglichen mit anderen Ländern der Welt – einzigartig niedriges Niveau gefallen waren, sich nach 1989 nicht erholt haben und warum, nachdem der Grund für die Entkirchlichung und Säkularisierung weggefallen war, es nicht zu einem Aufblühen des einst Unterdrückten kam. In keinem anderen Staat des kommunistischen Ostblocks waren die Auswirkungen der kirchenfeindlichen Politik der Kommunisten derart tiefgreifend wie in Ostdeutschland. In keinem anderen Land fiel die religiöse Revitalisierung nach 1989 so schwach aus wie dort. Ein solcher Mangel an religiöser Eigendynamik verlangt nach einer Erklärung, und die Erklärung wird wiederum nicht darauf verzichten können, sich auch mit der Frage nach der Effektivität der kirchenfeindlichen Politik der kommunistischen Machthaber auseinanderzusetzen.

Um die Entwicklungsverläufe nach 1989 analysieren zu können, ist es also unausweichlich, weiter in die Geschichte zurückzugehen. Wenn es eine tiefere Verwurzelung des Christentums in der Bevölkerung gab, dann wurde dafür der Grund in der Vergangenheit gelegt. Wie stark war diese Verwurzelung? Worauf beruhte sie? Als wie belastbar erwies sie sich in den Zeiten der kirchenpolitischen Repression? Inwieweit konnte sie in der Zeit

13 Vgl. *Detlef Pollack*, *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*, Tübingen 2009, S. 84.

nach 1989 reaktualisiert werden? Und warum blieb die Revitalisierung des Religiösen in einigen Regionen aus? Das sind die leitenden Fragen, denen im Folgenden nachgegangen werden soll.

II. RUSSLAND

Wenn Andrew Greeley behauptet, dass der antireligiöse Sozialismus das religiöse Erbe Russlands nicht habe vernichten können und nach dem Untergang der Sowjetunion Sankt Vladimir über Karl Marx gesiegt habe, dann setzt er voraus, dass die Russisch-Orthodoxe Kirche in der russischen Bevölkerung tief verankert war. Was so starke Wurzeln in der russischen Gesellschaft geschlagen habe wie die Orthodoxie, das lasse sich auch mit Gewalt, Verbannung und Verfolgung innerhalb von einigen Jahrzehnten nicht ausrotten. Der Wiederaufschwung des Christentums nach 1991 wird damit von Greeley letztendlich auf das Weiterwirken dieser historisch entstandenen Verankerung der Orthodoxie in der russischen Kultur zurückgeführt.

Rodney Stark erklärt demgegenüber das Versagen der atheistischen Indoktrination aus der oppositionellen Rolle, die Religion in einem autoritativen Regime zwangsläufig übernimmt. »Secular states cannot root out religion, and [...] to the extent they try to root it out, they will be vulnerable to religious opposition. [...] In making faith more costly, they also make it more necessary and valuable. Perhaps religion is never so robust as when it is an underground church.«¹⁴ Die religiöse Renaissance nach 1991 wäre dann also die Folge der Widerständigkeit der Kirche gegenüber der kirchenfeindlichen Politik des Sowjet-systems.

Dimitri Furman und Kimmo Kääriäinen benutzen hingegen das Modell eines spirituellen Pendels, das einmal in die säkulare Richtung ausschlägt und dann wieder zum religiösen Pol zurückschwingt. Schon früher habe sich das Pendel mit atheistischen Denkern wie Alexander Herzen, Nikolay Chernychevsky oder Michail Bakunin in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts oder mit dem bekannten Agnostizismus der russischen Intelligenz zu Beginn des 20. Jahrhunderts stark in Richtung Säkularismus bewegt. Wenn nach dem Zusammenbruch des atheistischen Sowjetregimes ein religiöser Boom einsetzte, dann handele es sich dabei nur um einen Ausschlag des Pendels in die Gegenrichtung.¹⁵

Abgesehen davon, dass Metaphern wie das Pendel-Modell zur Erklärung des infrage stehenden Phänomens nichts beitragen, muss Skepsis auch gegenüber den beiden anderen Argumentationsansätzen angemeldet werden. Hinsichtlich ihrer Ressourcenausstattung war die Orthodoxe Kirche vor der Machtübernahme der Sowjets durchaus stark. 1914 hatte sie etwa 50.000 Weltgeistliche, 230 Bischöfe und Weihbischöfe, 54.000 Kirchen, 25.000 Kapellen, 350 Männerklöster mit 1.200 Mönchen und 9.000 Laienbrüdern, 470 Frauenklöster mit etwa 17.000 Nonnen und 5.600 Laienschwestern, 37.000 Volksschulen, 57 Priesterseminare.¹⁶ Um 1900 bekannten sich 71,1 % der Einwohner des Landes zur Orthodoxen Kirche, 8,9 % zum Katholizismus, 8,7 % zum Islam, 5,2 % zum Protestantismus und 3,2 % zum Judentum.¹⁷

Gleichwohl war die Orthodoxe Kirche in Russland aber auch durch einige institutionelle Schwächen charakterisiert und konnte sich auch kulturell nicht einer ungeteilten Unterstützung durch die Bevölkerung erfreuen. Seit Peter dem Großen hatte die Ortho-

14 Stark/Finke, *Acts of Faith*, S. 74.

15 Vgl. Kimmo Kääriäinen/Dimitri Furman, *Religiosity in Russia in the 1990s*, in: Matti Kotiranta (Hrsg.), *Religious Transition in Russia*, Helsinki 2000, S. 28–75, hier: S. 28f.

16 Vgl. Gabriel Adriányi, *Geschichte der Kirche Osteuropas im 20. Jahrhundert*, Paderborn/München etc. 1992, S. 12.

17 Vgl. ebd.

doxe Kirche ihre institutionelle Selbstständigkeit weitgehend verloren. 1722 wurde das Patriarchat abgeschafft und durch den Heiligen Synod ersetzt. Damit war die Orthodoxe Kirche in die staatliche Verwaltung des Russischen Reichs eingegliedert.¹⁸ Zwar blieb die geistliche Leitung bei den Bischöfen, die administrative Leitung lag aber in den Händen eines Oberprokurors, der im Laufe der Jahre sogar noch an Macht gewann. Der Widerstand der Geistlichkeit gegen diese Modernisierung der Kirche, die nicht nur die Abschaffung des Patriarchats, sondern auch Maßnahmen zur Verbesserung der Bildung des Klerus sowie zur Einschränkung des klösterlichen Lebens beinhaltete, wurde mit administrativer Gewalt gebrochen, weshalb sich eine Tendenz zur Ablehnung alles Westlichen unter den Klerikern herausbildete. Die Einordnung der kirchlichen Hierarchie in das staatliche Verwaltungssystem beförderte zudem Spannungen zwischen der niederen Weltgeistlichkeit und den Hierarchiespitzen, die sich aus dem Mönchtum rekrutierten. Während es für die Weltgeistlichkeit kaum Aufstiegsmöglichkeiten gab, wurden die Bischöfe ausnahmslos aus den Reihen der Mönche gewählt. Mit der Säkularisierung der Kirchengüter von 1762 unter Katharina der Großen, der Schließung von 600 Klöstern und weiteren Enteignungsmaßnahmen geriet die Kirche noch stärker in die Abhängigkeit vom Staat.¹⁹ Nur über ein Sechstel ihrer Einnahmen durfte sie hinfort noch selbst verfügen. Im 19. Jahrhundert wurde schließlich das Amt des Konsistorialobersekretärs eingeführt, dem die Aufgabe zukam, in den einzelnen Bistümern die Bischöfe zu kontrollieren.

Neben der institutionellen Schwäche der Orthodoxen Kirche stand ihre kulturelle. Wie bereits erwähnt hatte sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein philosophischer Atheismus herausgebildet, der innerhalb der intellektuellen Elite Russlands an Einfluss gewann. Anfang des 20. Jahrhunderts stellten nach übereinstimmenden Berichten aus unterschiedlichen Quellen die Atheisten und Agnostiker in der russischen Intelligenz einen beachtlichen Anteil.²⁰ Auch wenn es vereinzelt Versuche gab, Kirche und Intelligenz in Kontakt zu bringen, waren die meisten Intellektuellen entweder religiös uninteressiert oder vertraten ein unkirchliches Religionsverständnis. Besonders in den jungen gebildeten Schichten gab es viele Ungläubige. Einem Artikel des »Tserkovnaja Vedomosti« aus dem Jahr 1911 zufolge waren neun Zehntel der Studenten entweder religiös indifferent oder schlichtweg ungläubig.²¹ Selbst wenn sich religiös aufgeschlossene Strömungen herausbildeten wie der literarische Symbolismus oder das »Gottsuchertum«, vermochte die Kirche es nicht, sich gegenüber diesen Bewegungen responsiv zu öffnen. Mitgliedschaft in der Kirche war vor 1917 obligatorisch, doch nicht nur die gebildeten Schichten standen in Distanz zur Kirche, auch in anderen Schichten besaß die Kirche teilweise keine tiefe Verankerung. Soldaten etwa gingen kaum zur Kommunion.²²

Wo sich religiöse Bedürfnisse Ausdruck verschafften, richteten sie sich oft auf Bereiche außerhalb der Kirche. Das Sektenwesen blühte und konnte in Russland auf eine lange Tradition zurückblicken. Die Orthodoxe Kirche vermochte es kaum, die religiösen Dissidenten zu integrieren. Die Priester, die von Zahlungen für Amtshandlungen und der Bebauung des ihnen zur Verfügung gestellten Landes lebten, besaßen kein hohes soziales Ansehen. Unter ökonomisch eingeschränkten Verhältnissen mussten sie für ihre nicht selten großen Familien sorgen. Die in der Regel praktizierte Vererbung von Gemeinden von einer Generation zur nächsten schränkte ihre soziale Mobilität ein und isolierte sie vom

18 Thomas Bremer, Kreuz und Kreml. Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland, Freiburg im Breisgau/Basel etc. 2007, S. 98–102.

19 Ebd., S. 120.

20 Kääriäinen/Furman, Religiosity in Russia, S. 28.

21 Tserkovnaja Vedomosti, 17.12.1911.

22 Persönliche Mitteilung von Erzpriester Vladimir Khoulap auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde »Religion und Politik in osteuropäischen Staaten« am 10./11. Oktober 2008 in Berlin.

Rest der Gesellschaft. Zumeist waren sie schlecht ausgebildet. Darüber hinaus vernachlässigten sie aufgrund der Landarbeit oft ihre pastoralen Aufgaben, was ebenfalls zu ihrer Geringschätzung beitrug.

Sowohl die finanzielle, administrative und rechtliche Unselbstständigkeit der Kirche als auch ihre relativ geringe soziale Unterstützung am Vorabend der Oktoberrevolution lassen erhebliche Zweifel an der von Greeley behaupteten tiefen sozialen Verwurzelung der Orthodoxen Kirche in der russischen Kultur aufkommen. Auch wenn die Mehrheit der russischen Bevölkerung noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts wie selbstverständlich zu ihrer Kirche hielt, wies diese eine bemerkenswerte institutionelle und kulturelle Instabilität auf. Den Aufschwung nach 1991 auf das tiefenkulturelle Weiterwirken der orthodoxen Traditionen zurückzuführen, heißt, die institutionelle und soziale Schwächung, die die Kirche bereits vor 1917 hatte hinnehmen müssen, zu übersehen.

Hinzu kommt, dass die Religionsfeindlichkeit in der Zeit der Sowjetherrschaft die Orthodoxe Kirche im Mark traf und sie an den Rand ihrer Existenz brachte. Bereits unmittelbar nach der Machtübernahme durch die Bolschewiki wurden die kirchlichen Handlungsmöglichkeiten durch die Verstaatlichung alles noch verbliebenen Kirchenlandes, die Enteignung aller Schulen, Klöster und Kirchengebäude, das Verbot des Religionsunterrichts sowie die Trennung von Staat und Kirche drastisch eingeschränkt. Religionsfreiheit wurde auf Kultfreiheit begrenzt, die religiöse Unterweisung der Jugend ebenso untersagt sowie jeglicher Hinweis auf Religion im staatlichen Bereich. Die Religionsgemeinschaften hatten noch nicht einmal das Recht auf Eigentum, sondern mussten beim Staat darum bitten, dass er bei Bedarf Gebäude und Räume zur Nutzung überließ, wobei es ihm vorbehalten war, den Bedarf zu definieren.

Doch nicht nur auf administrativer Ebene wurde die Kirche bekämpft. Von 1917 bis 1922 wurden 23.000 Amtsträger, Priester, Mönche und Nonnen ermordet, darunter zahlreiche Bischöfe. Viele weitere Tausend waren deportiert, abgeschoben und verhaftet worden. Vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs gab es noch vier orthodoxe Bischöfe, die ihr Amt versahen. Innerhalb der Katholischen Kirche übten von den einstmals 4.600 Priestern noch 10 ihren Beruf aus. Von den Tausenden Kirchen konnten 20 Jahre nach der Machtübernahme der Sowjets noch etwa 500 Kirchen für den Gottesdienst verwendet werden.

Neben den administrativen Maßnahmen und der physischen Vernichtung bediente sich die Sowjetmacht auch der atheistischen Agitation. Während die »religiöse Propaganda«, wie es hieß, seit 1929 unter Strafe gestellt war und ein eigener Paragraf über »betrügerische Handlungen zwecks Verleitung der Menschen zum Aberglauben« eingeführt worden war, wurde die »antireligiöse Propaganda« als Freiheitsrecht geschützt. Außerdem versuchte die Kommunistische Partei, die Russisch-Orthodoxe Kirche dadurch zu treffen, dass sie andere Religionsgemeinschaften, etwa alternative orthodoxe Kirchengründungen in der Ukraine oder die sogenannten Erneuerer von der Kirchenverfolgung ausnahm. Bis zum Zweiten Weltkrieg bestand das Ziel der sowjetischen Kirchenpolitik zweifellos in der Vernichtung der Orthodoxen Kirche. In Fünfjahresplänen wurde die Abschaffung der Religion als Planziel proklamiert.

Die Kirche reagierte zunächst durch Exkommunikation der Revolutionäre. Patriarch Tychon – das Patriarchat war nach der Februarrevolution von 1917 wieder eingeführt worden – protestierte gegen die staatlichen Maßnahmen der Bolschewiki. Als die Verfolgungen nicht aufhörten, lenkte Tychon vorsichtig ein. Der nach dem Tod Tychons eingesetzte Verwalter des Patriarchenamts, Metropolit Sergij – ein neuer Patriarch durfte nicht gewählt werden –, gab 1927 schließlich eine Loyalitätserklärung gegenüber der Sowjetmacht ab, in der er die Sowjetunion als bürgerliche Heimat der orthodoxen Christen und legitime Staatsform Russlands anerkannte. Genützt hat dies der Kirche genauso wenig wie ihr Widerstand. Ob die Kirche protestierte oder sich zur Sowjetunion als recht-

mäßigem Staat bekannte, die Verfolgungsmaßnahmen wurden fortgesetzt und in den 1930er Jahren sogar noch verstärkt. 1940 stand die Orthodoxe Kirche kurz vor ihrer physischen Vernichtung. Im ganzen Land gab es von den einstmaligen 40.000 Gemeinden noch nicht einmal mehr 500. Wie eine im Parteauftrag durchgeführte Untersuchung in den 1930er Jahren zeigte, waren der Grad an Religiosität und das Gefühl der Kirchenzugehörigkeit in der Bevölkerung zwar noch immer höher, als die Auftraggeber erwartet hatten²³, das religiöse Leben war indes sowohl in der Stadt als auch auf dem Land fast völlig zum Erliegen gekommen.²⁴ Dazu hatten nicht nur die kirchenfeindlichen Maßnahmen und der rücksichtslose Terror des Staats beigetragen, sondern auch Prozesse der sozialen, politischen und ökonomischen Umstrukturierung der Gesellschaft wie die Industrialisierung des Landes, die Verstaatlichung der Betriebe und die Kollektivierung der Landwirtschaft.

Eine Wende in der staatlichen Kirchenpolitik trat erst ein, als Stalin im Kampf gegen Hitler die Unterstützung der Kirche und der Gläubigen benötigte und deshalb eine eingeschränkte Duldung der Kirche zuließ. Unmittelbar nach dem Einmarsch der deutschen Wehrmacht hatte sich die Orthodoxe Kirche vorbehaltlos auf die Seite der Sowjetmacht gestellt, die Gläubigen zur Verteidigung des Vaterlandes aufgerufen und Geld für die Finanzierung von Waffen gesammelt. Daraufhin traf sich Stalin mit der Kirchengspitze, ließ die Wahl eines neuen Patriarchen zu und räumte der Kirche weitere Freiheiten ein. Das Entgegenkommen Stalins war pragmatischer Natur, hatte aber zur Folge, dass auch nach dem Zweiten Weltkrieg die massive Verfolgung der Kirche und der Gläubigen nicht wieder aufgenommen wurde. Das Publikationsverbot kirchlicher und religiöser Schriften erfuhr eine vorsichtige Lockerung; einige Priesterseminare wurden wieder eröffnet.

Bereits mit der Entstalinisierung unter Nikita Chruschtschow Ende der 1950er Jahre setzte sich jedoch wieder ein schärferer Kurs gegenüber den Kirchen durch. Einen solchen hielt Chruschtschow für nötig, um die durch seine politische Liberalisierung zurückgedrängten Hardliner zu besänftigen. Es wurden wieder Kirchen und Klöster geschlossen, Bischöfe in den Ruhestand versetzt. Außerdem nahmen die Versuche zu, die Kirche staats sicherheitsdienstlich zu unterwandern. Selbst hochrangige Vertreter der kirchlichen Hierarchie ließen sich für die Zusammenarbeit mit dem KGB gewinnen. Darüber hinaus wurde die Kirche nun gezielt eingesetzt, um außenpolitische Interessen der Sowjetunion zu befördern. Dazu dienten vor allem die ökumenischen Beziehungen der Russisch-Orthodoxen Kirche, die durch den Beitritt der russischen Orthodoxie zum Weltkirchenrat im Jahr 1961 ausgebaut wurden.²⁵ Auf internationaler Ebene traten die Bischöfe der Orthodoxen Kirche immer wieder als Verteidiger der sowjetischen Friedenspolitik auf und leugneten Einschränkungen der Religionsfreiheit im Innern des Landes. Zugleich boten die internationalen Kontakte der Orthodoxen Kirche aber auch die Möglichkeit, die geistige und kommunikative Isolierung, in die sie die Sowjetmacht hineingetrieben hatte, ein wenig aufzubrechen.

Auch in der Amtszeit Leonid Brežnests verzichtete die Kommunistische Partei nicht darauf, den kirchlichen Handlungsspielraum weiter einzuschränken. Die Orthodoxe Kirche war weitgehend domestiziert, obschon es gelegentlich Bischöfe gab, die sich, wie ein Bericht des »Rats für religiöse Angelegenheiten« feststellte, nicht loyal und patriotisch verhielten, sondern »die Kultgesetze zu umgehen suchten«.²⁶ Dissidenten, die sich seit

23 Vgl. *Thomas Bremer*, Kirche und Regime in der Sowjetunion und Russland, in: *Hans-Joachim Veen* (Hrsg.), *Kirche und Revolution. Das Christentum in Ostmitteleuropa vor und nach 1989*, Köln/Weimar etc. 2009, S. 59–70, hier: S. 64.

24 Vgl. *Bremer*, *Kreuz und Kreml*, S. 129.

25 Vgl. *Hedwig Richter*, Der Protestantismus und das linksrevolutionäre Pathos. Der ökumenische Rat der Kirchen in Genf im Ost-West-Konflikt in den 1960er und 1970er Jahren, in: *GG* 36, 2010, S. 408–436.

26 *Peter Hauptmann/Gerd Stricker* (Hrsg.), *Die Orthodoxe Kirche in Russland. Dokumente ihrer Geschichte*, Göttingen 1988, S. 885.

den 1960er Jahren vermehrt zu Wort meldeten, wurden von der Kirche nicht unterstützt. Selbst wenn die Dissidenten wegen ihrer religiösen Überzeugungen mit dem Staat in Konflikt gerieten, ist kein Fall bekannt, in dem sich die Kirche »dem Staat gegenüber auf die Seite der Dissidenten gestellt hätte«.²⁷ Staatskritische Priester wurden in der Regel auf Verlangen der parteiamtlichen Stellen kirchlich suspendiert. Auch wenn es aus dissidenten Kreisen immer wieder staatskritische Äußerungen gab und wenn an der staatsstreuen Haltung des Patriarchats wiederholt Kritik geübt wurde – etwa von Aleksandr Solženicyn in seinem berühmt gewordenen Fastenbrief von 1972, in dem er die Kirche wegen ihrer Zugeständnisse an die staatliche Seite kritisierte –, gab die Orthodoxe Kirche ihre staatsangepasste Position bis zuletzt nicht auf. Wahrscheinlich wird man dahinter weniger die traditionelle Staatsnähe der Orthodoxie als die verinnerlichte Erfahrung von mehreren Jahrzehnten grausamer Verfolgung vermuten müssen. Die Behauptung Rodney Starks, die Unterdrückung der Orthodoxen Kirche hätte diese zu einer oppositionellen Kraft gemacht, geht an der Wirklichkeit weit vorbei. Aus politischem Druck folgt nicht in jedem Fall kultureller Gegendruck. Die religiösen Potenziale können dem antireligiösen Kurs des politischen Handelns auch unterliegen.

Trotz eines vor allem in Intellektuellenkreisen und in der Jugend immer wieder geäußerten Interesses an religiösen Fragen ging die Integrationskraft der orthodoxen Gemeinden auch in der Spätzeit des Sowjetregimes immer weiter zurück. 1988 bekannten sich noch 10 % der Einwohner Moskaus zum Glauben an Gott und gaben 7 % an, an ein Leben nach dem Tod zu glauben.²⁸ Auch wenn die Politik der KPdSU in vielerlei Hinsicht nicht erfolgreich war, wird man ihr in religiöser Hinsicht eine gewisse Effektivität nicht absprechen können. Die in den 1990er Jahren beobachtete erstaunliche Renaissance des Christentums kann folglich weder auf das Weiterwirken tief sitzender religiöser Mentalitäten noch auf die Widerständigkeit der Orthodoxen Kirche in der Zeit ihrer Unterdrückung zurückgeführt werden. Wie lässt sie sich aber dann erklären?

Zunächst seien zwei weitere Faktoren ausgeschaltet, die einem bei der Erklärung des religiösen Aufschwungs in den Sinn kommen könnten. Die religiöse Renaissance in Russland hat relativ wenig mit dem Handeln der Russisch-Orthodoxen Kirche, mit ihren sozialen oder religiösen Angeboten, ihren theologischen Doktrinen oder ihrem Kult zu tun. Dies wird schon daran deutlich, dass der Glaube an Gott sprunghaft, fast von heute auf morgen anstieg, ohne dass sich kirchlich Gravierendes geändert hatte. Während 1988 auf die Frage, ob sie an Gott glaubten, 10 % der Moskauer mit »Ja« antworteten, waren es drei Jahre später bereits 35%.²⁹ In dieser Zeit hatte sich die Zahl der amtierenden Priester, der angebotenen Gottesdienste, der kirchlichen Dienstleistungen kaum erhöht. Verändert hatte sich die offizielle Religionspolitik, die sich im Zusammenhang mit der 1000-Jahr-Feier der Kiewer Rus liberalisiert hatte. Religion und Kirche waren in der Öffentlichkeit nicht länger stigmatisiert, sondern erfreuten sich einer neuen politischen und kulturellen Wertschätzung. Geändert hatte sich also weniger die Form des kirchlichen Handelns als das öffentliche Meinungsklima.

Wie wenig das religiöse Wiedererwachen dem Handeln der Kirche zugerechnet werden kann, lässt sich aber vor allem daran erkennen, dass von 1991 bis 2008 zwar die Kirchenzugehörigkeit und der Glaube an Gott auf das Doppelte anstiegen, der Besuch des Gottesdiensts aber vergleichsweise gering blieb und etwa auf dem Niveau von so stark entkirchlichten Ländern wie der Tschechischen Republik, Estland oder Ostdeutschland verharrte (vgl. Tabelle 2 und 3). Nicht die Interaktion mit der Kirche, der Besuch der Kirche, die Göttliche Liturgie, selbst wenn sich die Kirchengangsziffer in den beiden letzten Jahrzehnten leicht erhöht hat, können den Aufschwung des Gottesglaubens erklären. Hier müssen

27 Bremer, Kreuz und Kreml, S. 242.

28 Vgl. Kääriäinen/Furman, Religiosity in Russia, S. 30.

29 World Value Survey (WVS) 1991, Variable 166.

andere Kräfte ins Kalkül gezogen werden. Auf die Frage, wann sie die Heilige Kommunion zum letzten Mal empfangen hätten, gaben 53 % der befragten Russen an, sie noch nie empfangen zu haben.³⁰ 80 % der russischen Bevölkerung gaben zu Protokoll, sie seien persönlich noch nie einem Priester begegnet; nur 1 bis 2 % erklärten, schon oft mit einem Priester Kontakt gehabt zu haben.³¹

Tabelle 4: Prozentzahl von Befragten mit oder ohne religiöse Erziehung in unterschiedlichen Jahren³²

	1991	1993	1996	1999
Mit	18	18	18	16
Ohne	80	79	78	80
Weiß nicht	2	3	4	4

Tabelle 5: Religiosität von Familienangehörigen in verschiedenen Altersgruppen im Jahr 1999 (in %)³³

		Altersgruppe					
		18–29	30–39	40–49	50–59	60 oder älter	Gesamt
Grad des Glaubens der Familienangehörigen							
Mutter	Glaubende	39	45	48	56	68	51
	Atheistin	3	5	2	3	3	3
Vater	Glaubender	17	16	20	22	43	24
	Atheist	10	12	10	9	6	15
Großmutter	Glaubende	66	60	61	63	65	63
	Atheistin	2	1	3	0	0	1
Großvater	Glaubender	31	30	36	44	52	38
	Atheist	5	3	5	2	1	3

Eine erstaunlich geringe Rolle für den religiösen Bedeutungszuwachs dürfte auch die religiöse Erziehung in den Familien spielen. Nur 16 % erfuhren eigenen Angaben zufolge zu Hause eine religiöse Erziehung. Dieser Prozentsatz hat sich im Laufe der 1990er Jahre nicht etwa erhöht. Trotz des Wandels im öffentlichen Meinungsklima ist der Anteil derjenigen, die in ihrer Herkunftsfamilie eine religiöse Sozialisation erfahren haben, sogar eher leicht zurückgegangen (vgl. Tabelle 4).

Deutlich mehr als die genannten 16 % der Befragten beschreiben ihre Eltern als Gläubige. 1999 waren es 51 %, die ihre Mutter als gläubig bezeichneten, und immerhin 24 %, die dasselbe über ihren Vater behaupteten (vgl. Tabelle 5). Wenn diese Aussagen die Wirklichkeit zumindest tendenziell treffen, dann hieße das, dass selbst die als gläubig eingeschätzten Väter und Mütter ihren Glauben nur partiell an ihre Kinder weitergegeben haben. Offenbar hielten sie es für aussichtslos oder ihren Glauben nicht für so wichtig, als dass sie ihre Kinder in seinem Geist erzogen hätten.

30 Vgl. *Kääriäinen/Furman*, Religiosity in Russia, S. 39.

31 Vgl. ebd., S. 41.

32 Quelle: ebd., S. 47.

33 Ebd., S. 32.

Darüber hinaus fällt auf, dass der Anteil der gläubigen Mütter und Väter bei den jüngeren Befragten deutlich geringer ist als bei den älteren. Demgegenüber bleibt der Glaube bei den Großmüttern auch im Generationenwechsel gleich hoch (vgl. Tabelle 5). Ein vitaler religiöser Aufschwung aber müsste sich darin niederschlagen, dass Effekte der religiösen Erziehung auch in der jüngeren Generation ansteigen. Offenbar ist die religiöse Renaissance in Russland jedoch familiär nur schwach abgestützt.

Das heißt nicht, dass es nicht auch einige Religiositätsindikatoren gibt, die bei den Jüngeren höhere Werte aufweisen als bei den Älteren. Diese betreffen zum Beispiel den Glauben an Astrologie, Magie und Zauberei.³⁴ Der Gottesglaube allerdings ist in der jüngeren Generation niedriger als im Bevölkerungsdurchschnitt, wie auch der Kirchgang, die Gebetshäufigkeit und die Kirchenzugehörigkeit.³⁵ Daraus sollte man nun wiederum nicht schlussfolgern, dass es unter den Jüngeren vielleicht ein aufbrechendes Interesse an außerkirchlicher Religiosität gäbe. Auch wenn diese bei den Jüngeren etwas verbreiteter ist als bei den Älteren, weist die höchsten Werte in der Bejahung von Magie, Zauberei und Reinkarnation die Gruppe der traditionellen Gläubigen mit hoher Kirchgangsfrequenz und Gebetshäufigkeit, persönlicher Gottesbeziehung und Orthodoxienähe auf – eine Gruppe, die mehrheitlich aus alten Frauen und nur zu 6 % aus Menschen unter 30 Jahren besteht.³⁶ Außerkirchliche Religiosität ist also eher in der Kirche anzutreffen als außerhalb von ihr, und die Aufbrüche in der jungen Generation halten sich nicht nur hinsichtlich der konventionellen Religiosität (Kirchgang, Gebetspraxis, Kirchenzugehörigkeit), wo sie besonders gering ausfallen, sondern auch hinsichtlich der alternativen Religiosität, wo sie leicht über dem Durchschnitt liegen, in Grenzen.

Tabelle 6: Prozentzahl von verschiedenen Meinungen über das Wesen Gottes in unterschiedlichen Jahren³⁷

	1991	1993	1996	1999	2005
Es gibt einen Gott, mit dem man eine persönliche Beziehung haben kann	7	12	15	18	19
Es gibt eine Art von Geist oder Lebenskraft	34	33	35	38	31
Ich weiß nicht, was ich denken soll	39	26	24	21	26
Es gibt keinen Gott, Geist oder Lebenskraft	21	22	18	16	12
Keine Antwort		8	8	6	12

Tabelle 7: Religiöse Identifikation der Russen unter der Gesamtbevölkerung und unter Männern und Frauen im Jahr 1999 (in %)³⁸

	Gesamt	Männer	Frauen
Orthodox	75	67	82
Muslimisch	4	4	4
Katholisch	1	1	1
Evangelisch	1	1	1
Keine religiöse Person	4	4	4
Weiß nicht	15	21	10

34 Vgl. ebd., S. 35.

35 Vgl. ebd., S. 35, 38, 40 und 52.

36 Vgl. ebd., S. 45.

37 Quelle: ebd., S. 7.

38 Ebd., S. 53.

Tabelle 8: Anhänger unterschiedlicher Traditionen unter der Gesamtbevölkerung und unter männlichen und weiblichen Befragten, die sich selbst als Orthodoxe bezeichnen im Jahr 1999 (in %) ³⁹

Sehen Sie sich selbst in erster Linie als ...	Gesamt	Männer	Frauen
einen Christ im Allgemeinen	43	43	44
einen Anhänger der Russisch-Orthodoxen Kirche (Moskauer Patriarchat)	12	11	13
einen Altgläubigen	1	1	1
Orthodoxer im Allgemeinen	36	37	35
Weiß nicht	7	7	7

Überhaupt bleiben die Kennzeichen der wachsenden Religiosität in Russland unterbestimmt und vage. Wenn man an Gott glaubt, dann mehr an einen Geist oder eine Lebenskraft, nicht an einen personalen Gott, zu dem man individuelle Beziehungen aufbauen kann (vgl. Tabelle 6). Wenn man in der Kirche ist, dann bezeichnet man sich ganz allgemein als orthodox, will sich aber nicht als Anhänger der Russisch-Orthodoxen Kirche verstehen. Immerhin 75 % der Russen identifizieren sich mit der Orthodoxie (vgl. Tabelle 7). Von ihnen betrachten sich 43 % als christlich im allgemeinen Sinne, 36 % als orthodox im allgemeinen Sinne und nur 12 % als Anhänger der Russisch-Orthodoxen Kirche (vgl. Tabelle 8). Nur sehr wenige beten, lesen die Bibel und nehmen am kirchlichen Leben teil.⁴⁰ Der religiöse Aufschwung in Russland macht den Eindruck einer Luftblase. Wenn man bedenkt, dass vitale Religiosität überall auf der Welt durch persönliche Gottesbeziehung, intensive Gebetspraxis, religiöse Lektüre und Kirchgang gekennzeichnet ist und stark durch religiöse Erziehung beeinflusst wird⁴¹, dann muss man annehmen, dass es sich in Russland um einen religiösen Aufschwung handelt, der emotional, erfahrungsmäßig, interaktiv und handlungspraktisch nicht breit getragen ist.

Bedeutsamer als das kirchliche Handeln, die familiäre Sozialisation sowie die Interaktion zwischen Gläubigen und Kirche scheint für das religiöse Wiedererwachen Russlands nach 1991 die Zuweisung nicht religiöser Funktionen an die Orthodoxe Kirche zu sein. Abgesehen vom Präsidenten genießt in Russland keine andere Institution ein so hohes Vertrauen wie die Kirche (vgl. Tabelle 9). Und in keinem Staat ist ein so hohes Vertrauen in die Kirche mit einer so geringen religiösen Interaktionsdichte verbunden. Schon 1990, als der wöchentliche Kirchgang bei unter einem Prozent lag, gaben fast zwei Drittel der Bevölkerung an, Vertrauen in die Kirche zu haben (vgl. Tabelle 1). Heute ist das Vertrauen in die Kirche in Russland höher als in Polen oder Irland (vgl. Tabelle 2).

³⁹ Ebd.

⁴⁰ 75 % der russischen Bevölkerung geben an, kaum jemals zu beten, immerhin 7 % behaupten, die Bibel gelesen zu haben, im Unterschied zu 46 %, die sie noch nie in der Hand hatten, und 35 %, die sagen, sie hätten Teile schon einmal gelesen. Vgl. *Kääriäinen/Furman*, *Religiosity in Russia*, S. 39 und 41; 9 % der Gesamtbevölkerung haben innerhalb des letzten Jahres an der Heiligen Kommunion teilgenommen, unter den Gläubigen sind es nicht mehr als 16 %. Vgl. *Kimmo Kääriäinen*, *Current Trends in Religiosity in Russia*. Presentation at the 29. Conference of the International Society for the Sociology of Religion, Leipzig 2007.

⁴¹ Auch in Russland ist die religiöse Erziehung der entscheidende Faktor, der die Religiosität der Menschen beeinflusst. Von den traditionellen Gläubigen wurden 54 % religiös erzogen, von den Atheisten 5 %. Allerdings macht der Anteil der traditionellen Gläubigen nur ein schmales Segment der Gesellschaft aus. In Russland gehörten 1999 nur 7 % der Bevölkerung dieser Gruppe an. Vgl. *Kääriäinen/Furman*, *Religiosity in Russia*, S. 45 und 48.

Tabelle 9: Vertrauen in verschiedene Institutionen im Jahr 1999 (in %)⁴²

	sehr viel	ziemlich viel	nicht viel	gar nicht	weiß nicht	Abgleich
Russisch-Orthodoxe Kirche	23	46	11	7	13	+51
Grüne	14	50	11	6	18	+47
Armee	9	43	26	12	9	+14
UNO	5	32	15	13	36	+9
TV	5	45	32	12	5	+6
EU	3	23	19	13	42	-6
Massenmedien	3	37	35	18	6	-13
Gewerkschaften	6	27	29	24	13	-20
Rechtssystem	3	31	32	24	10	-22
GUS-Länder	1	20	32	16	30	-27
Polizei	3	25	37	30	6	-39
Regierung	2	23	36	32	7	-43
Große Unternehmen	1	14	28	30	26	-43
Staatliche Duma	2	13	40	38	7	-63
Politische Parteien	1	7	39	34	19	-65

Tabelle 10: Institutionenvertrauen in Russland 1990–2008 (Mittelwerte)⁴³

Jahr	Kirche	Armee	Parlament	Regierung	Politische Parteien	Justiz	Soziales Sicherheitssystem
1990	2,76	2,93	2,39	–	2,37	2,32	2,75
1995/96	2,79	2,89	1,92	1,95	1,86	2,29	–
1999	2,68	2,81	1,81	–	–	2,15	2,34
2006	2,83	2,79	2,04	2,32	1,86	2,21	–
2008	2,86	2,93	2,31	2,64	1,96	2,27	2,52

Tabelle 11: Kompetenz der Kirche in ausgewählten Bereichen 1990–2008 (in %)⁴⁴

Länder	Moralische Probleme		Familienprobleme		Spirituelle Bedürfnisse		Soziale Probleme	
	1990	2008	1990	2008	1990	2008	1990	2008
Polen	67	54	71	50	80	73	38	31
Slowenien	39		34		50		32	
Tschechien	31	26	28	22	39	41	16	15
Ostdeutschland	49	25	37	19	53	30	50	19

42 Quelle: ebd., S. 60.

43 Quelle: EVS/WVS für die aufgeführten Jahre (0 = überhaupt kein Vertrauen, 3 = sehr viel Vertrauen).

44 Quelle: EVS 2000 und 2008.

Länder	Moralische Probleme		Familienprobleme		Spirituelle Bedürfnisse		Soziale Probleme	
	1990	2008	1990	2008	1990	2008	1990	2008
Estland		39		25		57		13
Ungarn	41	37	38	31	51	58	27	18
Lettland	31	50	18	41	30	68	10	19
Russland	37	69	30	52	40	68	22	28
Rumänien	55	63	47	55	70	82	28	32
Bulgarien	34	33	27	21	41	47	16	11
Irland	41	33	35	27	69	55	32	24
Dänemark	17	26	11	16	41	48	7	13
Westdeutschland	33	43	29	37	57	49	27	26

Tabelle 12: Kirche sollte Stellung nehmen zu (1991, in %) ⁴⁵

Länder	Abrüstung	Abtrei- bung	›Dritte Welt‹	Arbeits- losigkeit	Umwelt	Regierung	Außerehe- liche Be- ziehungen
Polen							
Slowenien	40	21	32	37	47	15	18
Tschechien							
Ostdeutschland	83	52	89	62	82	46	32
Estland							
Ungarn	58	45	60	55	70	40	37
Lettland							
Russland	77	61	44	59	80	53	55
Rumänien	59	46	50	30	52	19	54
Bulgarien	48	31	31	38	61	32	39
Irland	65	81	92	77	59	34	71
Dänemark	43	37	60	33	38	19	47
Westdeutschland	51	48	77	37	51	16	27

Tabelle 13: Trennung von Kirche und Staat 1991–1998 (in %) ⁴⁶

Frage: »Religiöse Führer sollten nicht versuchen, Regierungsentscheidungen zu beeinflussen«	1991	1998
Irland	69,0	79,1
Westdeutschland	76,3	72,7
Ostdeutschland	70,4	76,2
Polen	71,4	77,0
Russland	43,1	74,2

45 Quelle: EVS 1990/91.

46 Quelle: ISSP 1991 und 1998.

1990 war das Vertrauen in alle gesellschaftlichen Institutionen in Russland überdurchschnittlich hoch (vgl. Tabelle 10). Während das Vertrauen in die Kirche in den folgenden Jahren ungebrochen blieb, sank es, was nicht religiöse Institutionen wie das Parlament, die Regierung oder Unternehmen angeht, bereits 1991 deutlich ab und erhöhte sich auch im weiteren Verlauf der 1990er Jahre nicht. Gleichzeitig war diese Dekade durch einen extremen Einbruch der wirtschaftlichen Leistungskraft des Landes sowie durch politische und rechtliche Unsicherheit, Korruptionsanfälligkeit und wachsende soziale Ungleichheit geprägt. Das Bruttoinlandsprodukt ging zurück. In den Demokratiemessungen von Polity IV wurde die Demokratiequalität Russlands in den 1990er Jahren sogar zurückgestuft.⁴⁷ Ebenso ging das Vertrauen in die Gerichte zurück. Erst in den Jahren ab 1999 stieg das Bruttoinlandsprodukt wieder an und erhöhten sich auch die Vertrauenswerte bezüglich politischer, rechtlicher und anderer Institutionen (vgl. Tabelle 10). In dieser Zeit gab es hohe Erwartungen an die Kirche bezüglich der Wahrnehmung politischer und sozialer Aufgaben. Das Vertrauen in die Kirche beruhte wohl vor allem auf dem Wunsch, die Kirche möge gesellschaftlichen Nutzen bringen, weniger auf einer individuellen Nutzenerwartung.⁴⁸ Dabei schätzen viele Menschen die Kompetenz der Kirche bei der Lösung sozialer Probleme nicht allzu hoch ein (vgl. Tabelle 11). Die Orthodoxe Kirche hat nur ein schwach entwickeltes Sozialleistungssystem. Dennoch sprachen sich die Befragten für einen Machtzuwachs der Kirche aus. In keinem anderen europäischen Land lag der Anteil derer, die dachten, die Kirche habe zu wenig Macht, so hoch wie in Russland.⁴⁹ Die Kirche, so meinte man, sollte sich zu Fragen des Friedens, der Abrüstung, des Umweltschutzes, zu Problemen der ›Dritten Welt‹, zur Arbeitslosigkeit und zu politischen Fragen öffentlich äußern (vgl. Tabelle 12). Sie sollte als integrativer Faktor wirken und der Gesellschaft moralische Werte vermitteln. Mehr als in jedem anderen europäischen Staat traten die Menschen dafür ein, dass religiöse Führer Einfluss auf die Regierung nehmen (vgl. Tabelle 13). Während das Gebot der Trennung von Kirche und Staat in Europa – West wie Ost – mehrheitlich akzeptiert ist, meinten in Russland nur 43 % der Befragten, Kirchenführer sollten staatliche Entscheidungen nicht beeinflussen. In den meisten europäischen Ländern macht die Zustimmung zu dieser Aussage mehr als 70 % aus. Es scheint, dass die Prinzipien funktionaler Differenzierung, wie sie typisch sind für moderne Gesellschaften des Westens, in den 1990er Jahren in Russland weniger Unterstützung fanden als in West- und in weiten Teilen Osteuropas und die Kirche mit der Erwartung konfrontiert wurde, wahrgenommene Funktionsdefizite in anderen Bereichen der Gesellschaft, in der Politik, der Wirtschaft, der Justiz, partiell zu kompensieren. Die hohe Bereitschaft, sich mit der Orthodoxie zu identifizieren und sich als gläubig zu beschreiben, hat mit dieser Funktionszuweisung an die Kirche viel zu tun, auch wenn sie sie natürlich nicht vollständig erklärt. In ihr drücken sich politische, soziale und moralische Erwartungen an die Kirche sowie die Unzufriedenheit mit dem Funktionieren anderer gesellschaftlicher Institutionen aus. Zu dieser Kompensationserwartung passt, dass die Kirche in der Öffentlichkeit eine bislang ungekannte Aufwertung erfuhr.⁵⁰ Inzwischen allerdings treten auch in Russland mehr und mehr Menschen für eine strikte Trennung von Religion und Politik ein (vgl. Tabelle 13), so dass die Bedeutung dieses Erklärungsfaktors an Gewicht verloren haben dürfte.

47 Vgl. *Gert Pickel*, Die subjektive Verankerung von Demokratie in Osteuropa. Stand, Gründe und Konsequenzen von Bevölkerungseinstellungen in den jungen Demokratien Osteuropas, Greifswald 2007, S. 233.

48 Vgl. *Dmitrii Furman*, Believers, Atheists, and Others: New Research into Russian Religiosity, in: *Sociological Research* 36, 1997, H. 6, S. 24–45, hier: S. 27.

49 Vgl. ISSP 1991, Variable 30.

50 Vgl. *Bremer*, Kreuz und Kreml, S. 137.

Neben der Entdifferenzierung von Kirche und Staat scheint auch die nationalistische Aufladung der Orthodoxie eine Rolle im Prozess des religiösen Wiedererwachens in Russland zu spielen. Auf der einen Seite ist der Stolz auf die eigene Nation im scharfen Kontrast zu fast allen anderen ost- und ostmitteleuropäischen Staaten in Russland nur schwach ausgeprägt. Auf der anderen Seite wird das Nationalgefühl in starkem Maße von der Erfahrung des Untergangs eines Weltreichs, dem man als führende Nation einstmals angehörte, bestimmt. Nach dem Ende des Kommunismus befindet sich die Russländische Föderation auf der Suche nach ihrer nationalen Identität. Fast alle Werte des früheren Systems sind mit dessen Untergang in die Krise geraten. Boris Jelzin führte sogar einmal ein Preisausschreiben durch, das das Ziel verfolgte, eine nationale Idee für Russland zu kreieren. Die Kirche bietet sich angesichts dieser nationalen Orientierungsprobleme als Legitimationslieferant an, von dem sich offenbar viele die Vermittlung geistiger Einheit versprechen und der auch vom Staat gern als Stütze zur Imageaufbesserung benutzt wird. Nicht zufällig wird die Orthodoxe Kirche staatlicherseits als Mehrheitskirche gegenüber anderen Religionsgemeinschaften bevorzugt. Sie kommt in den Genuss steuerlicher Privilegien. In staatlichen Institutionen wie der Polizei, der Armee oder in Krankenhäusern sind kirchliche Kapellen und Formen der geistlichen Betreuung eingerichtet. Der Patriarch ist an prominenter Stelle, etwa wenn der Präsident vereidigt wird, anwesend. Außerdem wurde vielerorts ein neues Schulfach »Grundlagen der orthodoxen Kultur« eingeführt, das für alle Schüler, unabhängig davon, ob sie der Kirche angehören oder nicht, Pflichtfach ist.⁵¹ Ohne Zweifel nimmt die Russisch-Orthodoxe Kirche einen privilegierten Platz in Russland ein. Auch diese Nähe zu Staat und Nation dürfte zum religiösen Aufschwung in Russland nicht unwesentlich beitragen. Die Orthodoxe Kirche unterbreitet für viele ein Identitätsangebot, das eng mit der historischen Größe Russlands und in manchen Fällen der Sowjetunion verknüpft ist, die einst den Stolz der russischen Nation verkörperte. Die Zunahme der Kirchenbindung und des Glaubens an Gott scheint weniger religiös begründet zu sein als politisch-kulturell.

Der nationalistische Charakter der religiösen Renaissance in Russland wird auch daran deutlich, dass nicht orthodoxe Religionsgemeinschaften von ihr kaum betroffen sind. Religiöse Gruppierungen und Kirchen wie etwa die Katholische Kirche, die Lutheraner, die Baptisten, die Methodisten, die Zeugen Jehovas oder auch die Adventisten – im Übrigen waren es teilweise gerade diese Kirchen, die sich widerständig und couragiert gegenüber der Sowjetmacht gezeigt hatten – bleiben klein. In der Regel sind sie auch nicht sonderlich geschätzt. Die eigene religiöse Überzeugung wird in Russland weniger als in anderen Ländern aus unterschiedlichen religiösen Traditionen zusammengesetzt. Es überwiegt eine Haltung der Distanz, der Indifferenz und zuweilen sogar der Abwehr gegenüber anderen Religionsgemeinschaften. Die Orthodoxie ist breit akzeptiert. 44 % schätzen sie sehr positiv, weitere 50 % überwiegend positiv ein.⁵² Die Muslime erreichen nur 8 % sehr positive Einschätzungen, die Katholiken 5 % und alle anderen noch weniger. Die Identifikation der Mehrheit der Bevölkerung geht also einher mit kritischer Distanz zu den Anhängern nicht orthodoxer Religionsgemeinschaften.

Hinzu kommt, dass 58 % der Russen sich durch fremde Kulturen bedroht fühlen – so viele wie kaum irgendwo in Europa.⁵³ Anscheinend trägt die Identifikation mit der Orthodoxie in starkem Maße den Charakter einer kulturellen Verteidigung von als bedroht wahrgenommenen Beständen. Nicht unwahrscheinlich ist es, dass sie sich mit antiwestlichen Ressentiments verbindet und eine stark ideologisch aufgeladene Konnotation an-

51 Vgl. ebd., S.139f.

52 Vgl. *Kääriäinen/Furman*, *Religiosity in Russia*, S. 56.

53 Vgl. *Church and Religion in an Enlarged Europe. Codebook*, Frankfurt an der Oder 2006, Q 10, URL: <http://www.uni-muenster.de/Soziologie/forschung/docs/church_religion_codebuch.pdf> [26.7.2011].

nimmt. Antiwestliche Diskurse sind unter den Klerikern der Russisch-Orthodoxen Kirche weitverbreitet.⁵⁴ Nur kurzzeitig gab es eine Öffnung für westliche Ideen und Institutionen im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion. Seitdem überwiegt die Abgrenzung gegenüber dem als feindlich wahrgenommenen Westen. Die antiwestlich gestimmte kulturelle Verteidigung eines sich orthodox definierenden Russentums könnte gleichfalls zur Erklärung des religiösen Aufschwungs in Russland herangezogen werden.

Nimmt man die hier aufgeführten Faktoren zusammen, so entsteht der Eindruck dass die Rückkehr des Religiösen in Russland sich weniger der Selbstorganisationsfähigkeit und Handlungskompetenz der Russisch-Orthodoxen Kirche verdankt als mehr den auf sie projizierten politischen und nationalen Erwartungen. Wenn das richtig ist, dann müssten wir von einem geborgten religiösen Aufschwung sprechen, der weniger mit der Eigendynamik des Religiösen zu tun hat als mit politischen, kulturellen und ökonomischen Kontextfaktoren. Für ein solche Deutung spricht auch, dass es in Russland neben der orthodoxen auch eine religionsdistanzierte Option gibt, die wohl etwa ein Viertel der Bevölkerung wahrnimmt, und dass die orthodoxe Option nur schwache religiöse Generatoren aufweist und weniger von der jungen Generation und den Hochgebildeten als von den Älteren und sozial schlechter Gestellten getragen wird.

III. OSTDEUTSCHLAND

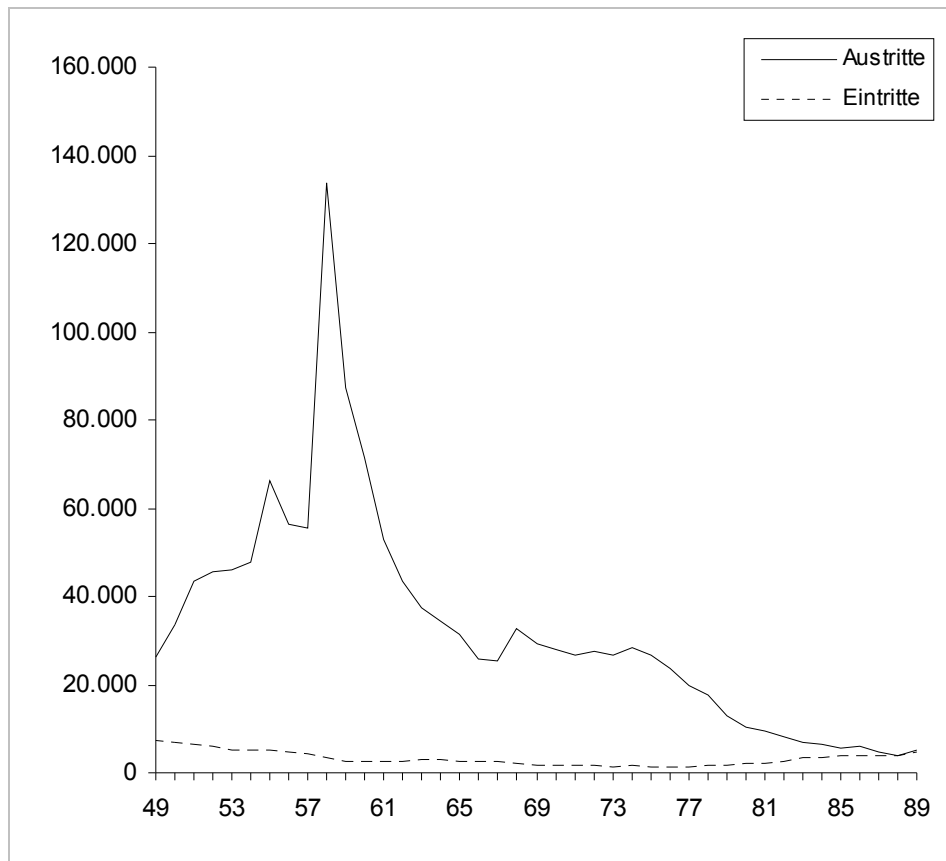
Der Rückgang der Religiosität in Ostdeutschland in den Jahren der Existenz der DDR war dramatisch und nahezu einzigartig. 1949, im Jahr der Gründung der DDR, lag der Anteil der Konfessionsangehörigen im Osten Deutschlands auf einem ähnlichen Niveau wie in Westdeutschland, bei über 90 %. 1989, zum Zeitpunkt des Untergangs der kommunistischen Herrschaft, bewegte er sich im Westen noch immer bei etwa 85 %, im Osten Deutschlands war er dagegen auf etwa 30 % geschrumpft.⁵⁵

Die erste der beiden zentralen Fragen, die unsere Beschäftigung mit dem religiösen Wandel in Ostdeutschland leiten sollen, die Frage, warum innerhalb von 40 Jahren kommunistischer Herrschaft das Religiositätsniveau so stark abgefallen ist wie in keinem anderen ost- oder ostmitteleuropäischem Land, scheint auf den ersten Blick leicht zu beantworten zu sein. Nicht zu Unrecht wird man den dramatischen religiösen Niedergang in der Zeit der DDR-Herrschaft dem Wirken des kommunistischen Repressionsapparats zurechnen. Allerdings fiel die Unterdrückung der Kirchen in der DDR längst nicht so hart aus wie in der Sowjetunion, und dennoch war der Prozess der Entkirchlichung und Säkularisierung ähnlich tiefgreifend. Außerdem hatte die kirchenfeindliche Politik der Kommunisten nicht in allen Ländern des Ostblocks derart verheerende Wirkungen wie in der DDR, obschon sie andernorts teilweise brutaler und rücksichtsloser durchgeführt wurde. In einigen kommunistischen Ländern – man denke etwa an Polen, Kroatien, Bulgarien oder Rumänien – konnten die Kirchen ihren Mitgliederbestand nahezu halten, in vielen anderen, etwa in Ungarn, Slowenien, der Slowakei oder Litauen, war er nur leicht rückläufig. Das heißt, neben dem unbestreitbaren Effekt der Verfolgung, Unterdrückung und Ausgrenzung von Christen und Kirchen müssen weitere Faktoren für den Rückgang der kirchlich-religiösen Bindung in der früheren DDR eine Rolle gespielt haben. Anders lässt sich das hohe Maß des religiösen Niedergangs in Ostdeutschland nicht erklären.

54 Vgl. *Vasilios N. Makrides*, Orthodoxe Kirchen und Europa. Positionen zur europäischen Integration, in: *osteuropa* 59, 2009, H. 6, S. 79–92.

55 Vgl. *Detlef Pollack*, Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR, Stuttgart 1994, S. 373–445.

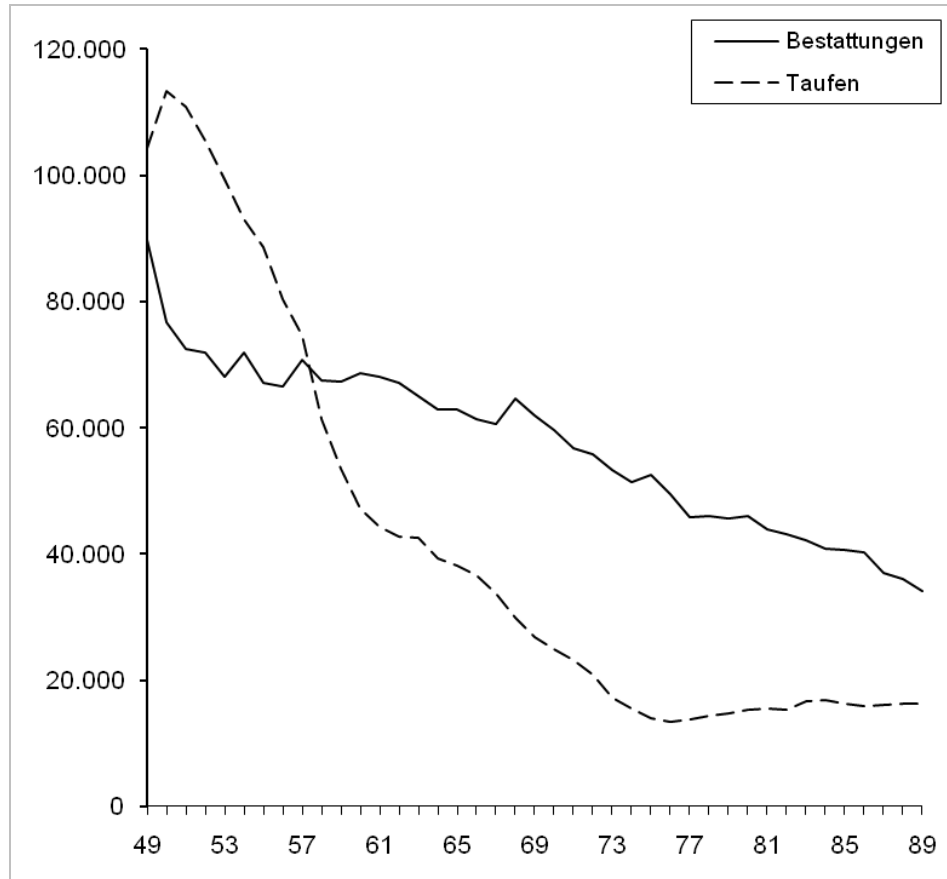
Grafik 1: Aus- und Eintritte in ausgewählten evangelischen Kirchen in der DDR
(Sachsen, Mecklenburg, Greifswald, Anhalt, Görlitz), 1949–1989⁵⁶



Gleichwohl waren die politischen Machtverhältnisse für das Ausmaß und das Tempo der kirchlichen Minorisierungsprozesse zentral. Die höchsten Austrittszahlen fielen in die Zeiten der stärksten politischen Repression und gingen deutlich zurück, wenn sich der politische Kurs gegenüber den Kirchen liberalisierte. Für die Jahre zwischen der Gründung der DDR und der 2. Parteikonferenz im Juli 1952 kann man nicht von einer systematischen Unterdrückung der Kirchen sprechen. Die SED, die ihre Herrschaft noch nicht voll gefestigt hatte, suchte in dieser Zeit nach Bündnispartnern und unterbreitete an sie über die Nationale Front Integrationsangebote. Auch wenn es zu zunehmenden Spannungen zwischen Kirche und Staat kam, hielt sich der Staat mit antikirchlichen Aktionen damals noch weitgehend zurück. Im Sommer 1952, als die SED den Aufbau des Sozialismus beschlossen hatte, startete der kommunistische Staat jedoch eine Kampagne gegen die Jungen Gemeinden und tastete die finanziellen Grundlagen der kirchlichen Arbeit an. Die Austrittszahlen erhöhten sich schlagartig (vgl. Grafik 1). Auch die Taufzahlen gingen deutlich zurück (vgl. Grafik 2).

⁵⁶ Quellen: Kirchenstatistiken der Kirchenämter und Konsistorien der evangelischen Landes- und Provinzialkirchen in der DDR.

Grafik 2: Taufen und Bestattungen in ausgewählten evangelischen Kirchen in der DDR (Sachsen, Mecklenburg, Greifswald, Anhalt, Görlitz), 1949–1989⁵⁷



Doch diesen ersten Angriff überstanden die Kirchen noch erstaunlich gut. Die Kirchenleitungen riefen dazu auf, sich durch die staatlichen Drohungen nicht beirren zu lassen und nicht aus Angst zu handeln.⁵⁸ Viele Jugendliche erwiesen sich als widerständig und ließen sich lieber von den Oberschulen relegieren, als sich von den Jungen Gemeinden zu trennen. Nicht jedoch die Resistenz der Kirchenleitungen und der Gemeindemitglieder, sondern äußere Veränderungen der politischen Lage veranlassten die SED-Führung zu einem Kurswechsel gegenüber den Kirchen. Die nach dem Tod Stalins an die Macht gekommene Führungselite der KPdSU forderte von Walter Ulbricht eine Zurücknahme der harten Maßnahmen gegenüber den Arbeitern, Handwerkern, Bauern und gegenüber den Kirchen in der DDR. Der forciert betriebene Aufbau des Sozialismus hatte die DDR in eine schwere Wirtschaftskrise gestürzt, die zu Engpässen in der Versorgung der Bevölkerung geführt hatte. Mit der Ausrufung des »Neuen Kurses« gestand die SED-Führung ihre Fehler ein und nahm ihre harten Maßnahmen gegen Bauern, Handwerker und Ein-

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Vgl. Kurt Hutten, *Christen hinter dem Eisernen Vorhang. Die christliche Gemeinde in der kommunistischen Welt*, Bd. 2, Stuttgart 1963, S. 104.

zelhändler wieder zurück. Auch gegenüber der Kirche lenkte sie ein, indem sie die Beschlagnahme kirchlichen Eigentums rückgängig machte, die relegierten Schüler zur Oberschule wieder zuließ und partiell die ausgesetzten Zahlungen an die Kirche wieder aufnahm. Die Reaktion der Bevölkerung auf das Einlenken der SED bestand, anders als es die SED-Führungsriege erwartet hatte, jedoch nicht in Dankbarkeit und gesteigertem Einsatz für die Ziele des Sozialismus, sondern in der Beteiligung weiter Teile am Volksaufstand des 17. Juni 1953. Der Ausbruch dieses Aufstands war ein Schock für die Parteifunktionäre und erzwang die wohl nachhaltigste Lernerfahrung, die die SED-Elite während der gesamten Geschichte der DDR machte. Im Gefolge des 17. Juni erkannte die Parteiführung, dass es notwendig war, bei der Durchsetzung ihrer Ziele auf die materiellen Bedürfnisse der Arbeiter Rücksicht zu nehmen, die eigenen Ziele zwar nicht zurückzunehmen, wohl aber zukünftig flexibler und geschmeidiger zu verfolgen.

Langfristiger, systematischer und behutsamer wurde daher nun auch die Kirchenpolitik angelegt. Die Strategie der SED bestand darin, die Kirche nicht mehr durch offene Anfeindungen, antikirchliche Maßnahmen und offensive Störversuche zu schwächen, sondern ihre Wirkungsmöglichkeiten schrittweise einzuschnüren und administrativ zu erschweren. Außerdem sollten breite Kreise der Gläubigen für die Politik der SED gewonnen und von den als reaktionär eingeschätzten Kirchenleitungen getrennt werden.⁵⁹ Leitend wurde damit eine Doppelstrategie: Diejenigen, die die Politik der SED unterstützten, wurden gefördert, die anderen jedoch ausgegrenzt und benachteiligt. Diese Differenzierungs politik wurde zum Hauptinstrument im Kampf gegen die Kirche.

Die neue, in der Sache unnachgiebige, aber in der Form flexible Taktik der SED wurde bereits bei der Einführung der Jugendweihe angewandt. Auf der einen Seite betonten die Organisatoren der Jugendweihe, dass es sich bei ihr um eine freiwillige, weltanschaulich neutrale, in keinem Sinne antikirchliche Feier handele, die keine Angelegenheit des Staats sei.⁶⁰ Andererseits wurde die Jugendweihe auf dieselbe Jahreszeit wie die Konfirmation gelegt, für Jugendliche im Alter von 14 Jahren angeboten und als Weihehandlung mit Gelöbnis durchgeführt, also als funktionales Äquivalent für die Konfirmation inszeniert. Mit ihr unternahm die SED einen zielgerichteten Angriff auf die Kirche, der sich allerdings als religiös neutral ausgab. Es war der Kirche überlassen, den Gegensatz zum Staat herauszustellen. Sie tat es, indem sie Konfirmation und Jugendweihe als unvereinbar bezeichnete und die Jugendlichen, die sich an der Jugendweihe beteiligten, von der Konfirmation ausschloss.⁶¹ Die Kirche sah durch die Teilnahme an der Jugendweihe das »Erste Gebot« verletzt und handelte im Bewusstsein der eigenen Stärke. Sie baute auf ihre Verankerung in der Bevölkerung, auf die Verwurzelung der Konfirmation in der konfessionellen Kultur der Gesellschaft sowie auf die allgemeine Unbeliebtheit des politischen Systems. Doch als die SED den Druck auf die Jugendlichen erhöhte, Jugendliche, die nicht an der Jugendweihe teilnahmen, in Schule, Berufsausbildung und Beruf benachteiligte, lenkte die Kirchenleitung ein. In einem Gespräch mit der Regierung erklärten die Vertreter der Kirche, dass die Christen die Entwicklung zum Sozialismus respektierten und zum friedlichen Aufbau des Volkslebens beitrügen.⁶² Entscheidend für diese Loyalitätserklärung dürfte wohl gewesen sein, dass die Kirchenleitungen anders als 1952/53 dies-

59 Vgl. *Manfred Wilke* (Hrsg.), *SED-Kirchenpolitik 1953–1958. Die Beschlüsse des Politbüros und des Sekretariats des ZK der SED zu Kirchenfragen 1953–1958*, Berlin 1992, S. 47.

60 Vgl. *Neues Deutschland*, 14.11.1954.

61 Vgl. das Wort der Kirchenleitung von Berlin-Brandenburg vom 30. November 1954 sowie die Rundverfügung 125/55 des Evangelischen Konsistoriums der Kirchenprovinz Sachsen vom 22. Juni 1955, Evangelisches Zentralarchiv, Berlin, 4/KB I 4411, Bd. 1. Vgl. auch *Kirchliches Jahrbuch* 81, 1954, S. 146–147, und, für den Rundbrief von Bischof Otto Dibelius an die Gemeinden der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg, *Kirchliches Jahrbuch* 82, 1955, S. 112.

62 Vgl. *Kirche in der Zeit* 13, 1958, S. 283.

mal in ihrer resistenten Haltung vom Kirchenvolk nicht unterstützt wurden. In dem kurzen Zeitraum von drei Jahren, der zwischen 1956 und 1959 liegt, ging die Beteiligung an der Konfirmation bei den Jugendlichen von drei Viertel auf ein Drittel zurück, die Beteiligung an der Jugendweihe schnellte hingegen in demselben Zeitraum von etwa 12 % auf 80 % in die Höhe. Zugleich senkte sich die Tauftrate von zwei auf ein Drittel⁶³ und stieg die Kirchenaustrittsrate auf über 2,5 % an (vgl. Grafik 1 und 2). Innerhalb weniger Jahre brach der Bestand der evangelischen Volkskirche in der DDR zusammen.⁶⁴ Noch nach dem Untergang der DDR beklagte Werner Krusche, der langjährige Bischof der Kirchenprovinz Sachsen, »die absolut ernüchternden Erfahrungen«, die die Kirchenleitungen »mit dem Widerstandswillen der Gemeindeglieder bei Gelegenheit der Jugendweihe« hatten machen müssen.⁶⁵ Die Kirchenleitungen hatten den um die Einführung der Jugendweihe mit dem SED-Regime ausgefochtenen Kampf um die Bevölkerung verloren, auch weil sich diese dem auf sie ausgeübten politischen Druck nicht gewachsen zeigte. Nun waren die Kirchenführer, wenn sie die kirchlichen Handlungsmöglichkeiten sichern wollten, an die Staatsführung gewiesen und mussten mit dieser über die Rechte der Kirche verhandeln. Bis zum Ende der 1980er Jahre, als sich im Rahmen der Ökumenischen Versammlung die Kirchenmitglieder auf einmal spontan wieder öffentlich zu Wort meldeten, haben die Kirchenleitungen das erschütterte Vertrauen in die Resistenzkraft der Bevölkerung nicht wieder gewonnen. Bis dahin zogen sie Verhandlungen hinter geschlossenen Türen gegenüber offener Konfrontation vor. Sie verzichteten auf grundsätzliche Kritik an der Führungsspitze der SED, etwa auf eine Kritik am undemokratischen Charakter der DDR und am Machtanspruch der SED sowie auf eine Infragestellung der deutsch-deutschen Teilung. Dieser Verzicht wurde von ihnen als die einzige Möglichkeit angesehen, kleine Veränderungen zu erreichen, die Handlungsspielräume in der kirchlichen Arbeit zu erweitern, die Genehmigung kirchlicher Bauten zu erhalten, internationale Kontakte zu pflegen, kirchliche Sonderveranstaltungen, etwa Gemeindefeste oder Kirchentage, durchzuführen und Benachteiligungen von Christen im Bildungssystem zu verhindern.

Als ab Mitte der 1970er Jahre die öffentliche Stigmatisierung der Christen und Kirchen nachließ, an die Stelle eines klassenkämpferischen Sozialismusverständnisses partiell ein mehr pragmatisches Politikverständnis trat und den Kirchen ein gewisses Lebensrecht in der sozialistischen Gesellschaft zugestanden wurde, das sich zum Beispiel darin ausdrückte, dass den Gemeinden erstmals in der Geschichte der DDR der Neubau von Kirchen und Gemeindezentren gestattet wurde, gingen auch die Austrittszahlen zurück und nahmen die Taufzahlen sogar leicht zu (vgl. Grafik 1 und 2). Nicht mehr vorrangig mit Bestrafungen, Ermahnungen und Ablehnungen, sondern mit einer Politik, die die Gläubigen und Geistlichen gesellschaftlich einbeziehen und zur Unterstützung der Politik der SED motivieren wollte, sollte die Kirche jetzt domestiziert und kontrolliert werden. »Tabuisierung, Indoktrination und Gesprächsverweigerung« führten, wie die Vertreter des Staats auf einmal erkannten, oft zu einer Erhöhung der »Konfliktbereitschaft auf kirchlicher Seite«.⁶⁶ Mit der Bereitschaft von SED und Staat, die Kirche als Institution zu respektieren und ihr gewisse Handlungsmöglichkeiten einzuräumen, nahm die SED nach

63 Vgl. Pollack, Kirche in der Organisationsgesellschaft, S. 384, 415 und 425.

64 Dabei war vor allem der Rückgang der Tauftrate gravierend. Auch wenn sich viele der Kirche so stark verbunden fühlten, dass sie selbst nicht aus der Kirche austraten, wollten sie offenbar ihren Kindern schulische und berufliche Benachteiligungen, gesellschaftliche Ausgrenzungen und Konflikte ersparen und verzichteten daher darauf, sie taufen zu lassen.

65 Werner Krusche, Rückblick auf 21 Jahre Weg- und Arbeitsgemeinschaft im Bund Evangelischer Kirchen. Synodalvortrag auf der 3. Tagung der VI. Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen, hrsg. v. Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirchen, Berlin 1991, S. 31.

66 Horst Dohle, Grundzüge der Kirchenpolitik der SED zwischen 1968 und 1978, Diss. B, Berlin 1988, S. 181.

der Systematisierung ihrer repressiven Kirchenpolitik im Jahr 1954 die zweite entscheidende Kurskorrektur ihrer Kirchenpolitik vor.

Die Zurücknahme von offener Schikane und Benachteiligung war selbstverständlich nicht einem Umdenken der Führung der SED geschuldet, sondern vor allem außenpolitisch bedingt. Durch die Einbindung der DDR in den KSZE-Prozess war die SED-Führung um der internationalen Reputation der DDR und ihrer Vertragsfähigkeit willen gezwungen, die Form ihrer Herrschaftsausübung von offener Repression und Einschüchterung auf lautlose Überwachung und exemplarische Sanktionen umzustellen.⁶⁷ Die zweite Hälfte der 1970er Jahre war aber auch dadurch gekennzeichnet, dass die Fähigkeit der Parteispitze zur Integration der Bevölkerung in das Sozialismusprojekt deutlich abnahm. Die Bereitschaft zur Identifikation mit den Zielen des Sozialismus ging zurück.⁶⁸ Wachstums- und Konsumversprechungen, mit denen die SED einst angetreten war und an denen sie rhetorisch festhielt, konnten – auch aufgrund der sich ausweitenden Anspruchshaltung in der Bevölkerung – zunehmend weniger eingelöst werden. Der Abstand zur wirtschaftlichen Entwicklung des Westens wurde für jedermann mehr und mehr offenkundig. Insbesondere gut ausgebildete Jugendliche und junge Erwachsene erlebten das System, das ihnen keine Aufstiegsperspektiven mehr bieten konnte, als geschlossen.⁶⁹ Politisch alternative Friedens-, Umwelt- und Frauengruppen bildeten sich. Bedingt durch die zunehmende Unzufriedenheit der Bevölkerung mit dem Regime und die Unfähigkeit der parteiamtlichen und staatlichen Stellen, auf diese Unzufriedenheit angemessen zu reagieren, zogen die evangelischen Kirchen Hoffnungen und Sympathien an, aufgrund derer sie zu Repräsentanten der Interessen der Bevölkerung aufstiegen und ihnen die Wahrnehmung von Protestfunktionen zugemutet wurde. Die Kirchen verstanden sich jedoch als Mediatoren zwischen den Fronten. Sie wollten den staatlichen Vertretern das Anliegen der oppositionellen Friedensgruppen verständlich machen und den friedensbewegten Jugendlichen einen Artikulations- und Schutzraum gewähren, sich aber nicht auf ihre Seite schlagen. Vor allem waren sie an der Eindämmung der Gegensätze interessiert, da sie die Erfahrung gemacht hatten, dass handlungspraktisch nur dann etwas zu erreichen war, wenn der Staat sich in seinen Machtpositionen nicht angegriffen fühlte. Die politisch alternativen Basisgruppen, die unter dem Schutzdach der Kirche agierten, waren jedoch mehr an einer Verschärfung der Konflikte interessiert, um so die staatliche Seite zu Reformen und Zugeständnissen herauszufordern. Der sich dadurch einstellende Konflikt zwischen den Friedens-, Umwelt- und Frauengruppen unter dem Dach der Kirche und den Kirchenleitungen war daher in gewisser Weise unausweichlich. Aber auch die Auseinandersetzungen mit den Staatsvertretern waren unvermeidbar, da die Kirchenleitungen zugleich auch immer wieder Anliegen der Gruppen unterstützten.

Der SED kam es darauf an, die Kirche von den als oppositionell eingeschätzten Friedens-, Umwelt- und Menschenrechtsgruppen zu trennen. In einer harschen Rede stellte das Politbüro-Mitglied Werner Jarowinsky im Februar 1988 fest, dass die Kirche den Bogen überspannt habe, und forderte sie dazu auf, zu den Prinzipien des einstmals gefundenen Modus Vivendi zwischen Staat und Kirche zurückzukehren.⁷⁰ Werner Leich, der Vorsitzende des Kirchenbundes, konterte in einer Rede vor Erich Honecker am 3. März 1988,

67 Vgl. *M. Rainer Lepsius*, Die Institutionenordnung als Rahmenbedingung der Sozialgeschichte der DDR, in: *Hartmut Kaelble/Jürgen Kocka/Hartmut Zwahr* (Hrsg.), Sozialgeschichte der DDR, Stuttgart 1994, S. 17–30.

68 Vgl. *Walter Friedrich*, Mentalitätswandlungen der Jugend in der DDR, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B 16–17/1990*, S. 25–37.

69 Vgl. *Karl Ulrich Mayer/Heike Solga*, Mobilität und Legitimität. Zum Vergleich der Chancenstrukturen in der alten DDR und der alten BRD, in: *KZfSS 46*, 1994, S. 193–208.

70 Vgl. *Werner Jarowinsky*, Erklärung beim Treffen mit Bischof Leich am 19.2.1988, in: *epd Dokumentation 1988*, Nr. 43, S. 61–65, hier: S. 64.

die staatskritischen Aktivitäten unter dem Dach der Kirche hätten ihre Ursache nicht in der Kirche, sondern in gesellschaftlichen Problemen, die vom Staat nicht behandelt würden. Er forderte mehr Respekt vor der Würde und Mündigkeit der Person, beklagte den Mangel an staatlicher Dialogbereitschaft und setzte sich für eine Verbesserung der Informationspolitik des Staats sowie für die Einhaltung politischer Menschenrechte ein.

Dass der evangelische Kirchenbund zu einer solchen klaren Stellungnahme bereit war, hatte vor allem eine Ursache: Die Bürger, insbesondere die Christen, in der DDR waren selbstbewusster und mutiger geworden. Auf der in dieser Zeit tagenden Ökumenischen Versammlung wurde von Kirchenmitgliedern, Theologen und Pfarrern in einer Offenheit und Schärfe Kritik an den Zuständen in der DDR geübt wie seit Jahrzehnten nicht mehr. Da die Kirchenleitungen mit ihrer Kritik am DDR-System nicht mehr allein standen, konnten auch sie offener und deutlicher reden. Allerdings waren ihre Äußerungen nach wie vor auf Verständigung und Konfliktabbau ausgerichtet. Die von ihnen konstatierte Kluft zwischen Bürgern und Staat wollten sie überwinden helfen, dabei aber die installierten Machtverhältnisse nicht angreifen. Sie suchten den Ausgleich nach allen Seiten. Bis zum Sommer 1989 nannte die Kirche in ihren Verlautbarungen die Ursachen des Bruchs, der sich durch die Gesellschaft zog, nicht beim Namen. In der Regel ging sie nie so weit, die Einseitigkeit der Machtverhältnisse zu thematisieren. Erst als im September 1989 DDR-Bürger zu Tausenden über die österreichisch-ungarische Grenze flohen, gab sie ihren auf Vermittlung bedachten Kurs auf. Nun knüpfte sie ihre Verständigungsbereitschaft an die Bedingung, dass grundlegende Probleme, die die Menschen in der DDR bedrängten, offen ausgesprochen würden. »Wenn die sachlich-offene Darlegung«, sagte Landesbischof Leich, »ein Hindernis ist, dann wird es leider keine Verständigung geben.«⁷¹ Erstmals nach Jahrzehnten war die Kirche um der Wahrheit willen zur Konfrontation mit der Staatsmacht bereit.

Die Kirche war wieder bei einer Position angekommen, auf der sie vor vier Jahrzehnten ihre Auseinandersetzung mit der kirchenfeindlichen Parteiherrschaft begonnen hatte: auf der Gegenseite zum offiziellen System, bei den politisch unterdrückten Teilen der Gesellschaft. Über viele Jahre hinweg war sie der Illusion gefolgt, dass man die kirchlichen Arbeitsbedingungen sichern und das System vermenschlichen könne, ohne die undemokratischen Machtverhältnisse anzusprechen. Ob die Kirchen die Bevölkerung enger an sich hätten binden können, wenn sie im Laufe der 40-jährigen DDR-Geschichte eine politisch eindeutige Haltung bezogen hätten, lässt sich schwer beurteilen. Als sie sich in den 1950er Jahren für einen Konfrontationskurs entschieden hatten, sind sie mit ihm aufgrund der ungenügenden Unterstützung durch die Bevölkerung letztendlich gescheitert. Wahrscheinlich hätten sie also noch weitere Bevölkerungsteile verloren, wenn sie unangepasster aufgetreten wären.

Für die Verkleinerung der Kirchengemeinden müssen neben den politischen Verhältnissen auch andere Ursachen namhaft gemacht werden. Die rückläufige Integrationskraft der Kirchen war unter anderem auch ökonomisch bedingt. Die Tatsache, dass die Kirchenmitgliedschaft auf dem Land prozentual höher war als in den Städten, bei den Angehörigen der Intelligenz und den Arbeitern geringer als bei den Bauern, Handwerkern, Gewerbetreibenden und Einzelhändlern sowie bei den Höhergebildeten niedriger als bei denen mit formal weniger hohen Bildungsabschlüssen⁷², weist darauf hin, dass auch Prozesse der Modernisierung einen Einfluss auf das Ausmaß der Entkirchlichung in der DDR ausübten.⁷³ Die SED-Elite trieb über Jahrzehnte hinweg den Prozess der Modernisierung, der Industrialisierung, Technisierung und Wohlstandsanhebung voran, der die gesellschaftlichen Bereiche und Gruppen unterschiedlich erfasste. Träger des Modernisierungs-

71 epd Dokumentation 1989, Nr. 43, S. 1–15, hier: S. 15.

72 Vgl. Pollack, Kirche in der Organisationsgesellschaft, S. 391–402.

73 Vgl. ders., Wie modern war die DDR?, Frankfurt an der Oder 2001.

prozesses wie die Arbeiter und die Höhergebildeten wiesen einen geringeren Verkirchlichungsgrad auf als sozialstrukturell traditionelle Gruppen wie Bauern, Handwerker oder Gewerbetreibende. Gebiete forcierteter Mobilität und Modernität wie industrielle Ballungsgebiete und Großstädte waren kirchlich weniger integriert als ländliche Gebiete.

Die Erhöhung des Wohlstandsniveaus, der erzielten Einkommen sowie des Bildungsniveaus führten zu einer immer besseren Verfügbarkeit von kulturellen Freizeitangeboten, zu einer Ausweitung des Zugangs zu Theater- und Opernaufführungen bis hin zu Diskotheken und Kinofilmen, die eine Alternative zu den kirchlichen Angeboten darstellten und diesen Konkurrenz machten.⁷⁴ Nicht zuletzt hat auch die alltagsweltliche Modernisierung der DDR-Gesellschaft, die zunehmende Ausrichtung auf Konsumgüter, Mode und Unterhaltung und die damit einhergehende Verwestlichung der Lebensstile zu einer Abschwächung der Kirchenbindungen beigetragen. Dabei fiel der Wachstumsschub der Konsumgüter- sowie der Unterhaltungsindustrie vor allem in die 1960er und 1970er Jahre, während sich das Waren- und Freizeitangebot in den 1980er Jahren wieder leicht verschlechterte oder doch den gewachsenen Ansprüchen der Bevölkerung immer weniger zu entsprechen vermochte. Im Gegensatz zu den 1980er Jahren, in denen sich die Attraktivität der Angebote der Evangelischen Kirche vor allem im kirchenmusikalischen, kulturellen und bildungspolitischen Bereich leicht erhöhte, gingen die Bindungskräfte der evangelischen Kirchen in den 1960er und 1970er Jahren in besonders hohem Maße zurück.

Darüber hinaus spielten sozialstrukturelle Umschichtungsprozesse eine Rolle. Wie in allen volkswirtschaftlich geprägten Gesellschaften waren auch die evangelischen Kirchen in der DDR von regionalen und sozialstrukturellen Mobilisierungsprozessen negativ betroffen. Die mit politischem Zwang betriebene Vertreibung des Besitzbürgertums, die Enteignung des Großkapitals, die Kollektivierung des Handwerks und der Landwirtschaft sowie die Ausgrenzung des Bildungsbürgertums, die Entlassung von Lehrern, Hochschul Lehrern, Richtern und Verwaltungsbeamten führten vor allem Ende der 1940er und im Laufe der 1950er Jahre zu einer umfassenden Umschichtung des sozialen Ordnungsgefüges in Ostdeutschland. Die Eliten des Landes wurden entmachtet und vertrieben, Vertretern des Kleinbürgertums und der Arbeiterschaft wurden Aufstiegsmöglichkeiten eingeräumt. So kam es zu einer radikalen Enttraditionalisierung der Gesellschaft, in deren Gefolge Prozesse einer kulturellen Milieuverengung, einer gesellschaftlichen Proletarisierung und sozialstrukturellen Nivellierung einsetzten. Gesellschaftlich tragend wurden Angehörige der Unterschicht, die mit ihren ästhetischen, politischen und kulturellen Vorlieben bald auch das öffentliche Leben prägen sollten. Ohne kulturelles Kapital, ohne einen Minimalbestand an abendländischer Bildung und bei geringer beruflicher Qualifizierung wurde nun eine Generation tonangebend, die auch der Kirche fremd gegenüberstand. Mit der Entmachtung des Bildungs- und Besitzbürgertums und der Enteignung der Bauern verlor die Kirche ihr sozialstrukturelles Rückgrat, das sie nach dem Zweiten Weltkrieg in der ostdeutschen Bevölkerung noch besessen hatte. Nicht nur der politische Druck auf die Institution, sondern auch die soziale und ökonomische Entwurzelung der kirchentragenden Schichten übte einen zerstörerischen Einfluss auf den Mitgliederbestand der evangelischen Volkskirche aus. Die sozialstrukturellen Umbauten vollzogen sich vor allem in den 1950er Jahren, als auch die Austrittsraten aus der Evangelischen Kirche besonders hoch waren, teilweise auch noch in den 1960er Jahren, und büßten dann ihre soziale Dynamik weitgehend ein.

Sozialstrukturelle Veränderungsprozesse betrafen die Kirche auch insofern, als die Zahl der Ehescheidungen und der alleinerziehenden Mütter in der DDR besonders hoch lag. In Familien mit einem alleinerziehenden Elternteil ist die Tauxrate stets niedriger als

74 Vgl. *Horst Dähn*, Der Weg der Evangelischen Kirche in der DDR. Betrachtungen einer schwierigen Gratwanderung, in: *ders.* (Hrsg.), Die Rolle der Kirchen in der DDR. Eine erste Bilanz, München 1993, S. 7–20.

in Familien mit beiden Elternteilen. Aufgrund des zunehmenden Anteils Konfessionsloser wuchs zudem die Wahrscheinlichkeit, dass Paare heirateten, von denen nur noch ein Teil der Kirche angehörte. Bei Kindern aus solchen religiös heterogenen Ehen ist die Taurate ebenfalls geringer als bei solchen aus religiös homogenen.

Schließlich brach mit dem wachsenden Anteil der Konfessionslosen für viele Christen die selbstverständliche Gemeinschaft von Verwandtschafts- und Bekanntschaftsnetzwerken weg, mit denen man die Kirchenzugehörigkeit teilte. Familien, deren Kirchenmitgliedschaft bisher durch ein volkswirtschaftliches Milieu abgestützt war, sahen sich plötzlich weltanschaulich isoliert. Der Wandel von der Mehrheits- zur Minderheitskirche bedeutete für Kleinstädte, Dörfer, ja für ganze Regionen einen kulturellen Klimawechsel, der die Kirchenmitglieder zunehmend auf sich selbst stellte und sie damit in ihrer Widerständigkeit gegenüber dem politisch ausgeübten Druck vielfach überforderte.

Die evangelischen Kirchen in der DDR waren zusätzlich geschwächt, da sich seit dem 19. Jahrhundert in den protestantischen Kirchen unter den Kirchenmitgliedern, vor allem innerhalb der Arbeiterschaft, ein distanzierendes Verhältnis zur Kirche herausgebildet hatte.⁷⁵ Auch wenn man aus der Kirche nicht austrat, was seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts rechtlich möglich war, beteiligte man sich doch auch schon damals kaum am kirchlichen Leben und hielt zur Kirche als Institution Abstand. Während der NS-Zeit wurde überdies das protestantische Vereinsleben zerstört, das nach 1945 nicht wieder aufblühte. Als unter der Herrschaft der Kommunisten die antikirchliche Propaganda einsetzte, traf sie auf eine innerlich bereits geschwächte Kirche, auch wenn der Bestand der Kirchenmitgliedschaft damals noch beachtlich war.

Unter den Faktoren, die auf den Prozess der Entkirchlichung einwirkten, sei als letzter das kirchliche Handeln selbst angeführt, das die soziale Stellung der Kirchen natürlich auch zu beeinflussen vermag.⁷⁶ Aufgrund des Konflikts mit dem SED-Staat war dabei im Unterschied zu den westeuropäischen Gesellschaften weniger das staatskirchliche Erbe eine belastende Hypothek für das kirchliche Handeln. Das Problem bestand eher darin, dass die Kirchen in der DDR in den 1950er Jahren von vielen als altmodisch, kleinbürgerlich, moralisierend und verstaubt angesehen wurden und dass es die Kirchen große Mühen kostete, das Image einer überlebten, weltanschaulich verengten und autoritär erstarrten Institution abzulegen. Die evangelischen Kirchen investierten in die Pfarrerausbildung, verstärkten die Jugendarbeit, ersetzten monologisierende Verkündigungsformen durch dialogische, nahmen Anregungen eines missionarischen Gemeindeaufbaus aus der Ökumene auf, definierten sich als Lerngemeinschaft, importierten neueste Wissensbestände aus Psychologie und Soziologie und senkten die Zugangsbarrieren zur Kirche ebenso ab wie sie die Zugehörigkeitskriterien abschwächten. Aufgrund dieser dialogischen Öffnung zur Gesellschaft konnten die evangelischen Kirchen Ende der 1970er und in den 1980er Jahren zwar zum Austragungsort gesellschaftssozial niedergehaltener Konflikte und Spannungen werden und gesellschaftlich bedeutsame Funktionen der politischen Interessenrepräsentation sowie der Vermittlung zwischen den oppositionellen und alternativen Gesellschaftsgruppen und der Staatsmacht wahrnehmen. Zugleich machten sich die evangelischen Kirchen mit dieser gesellschaftsoffenen Strategie – anders als die Katholische Kirche, die stärker auf Kontaktvermeidung setzte – aber auch leichter angreifbar. Es kann durchaus sein, dass in einem auf totale politische Kontrolle und Steue-

75 Vgl. *Karl-Fritz Daiber*, Kirche und religiöse Gemeinschaften in der DDR, in: *Franz-Xaver Kaufmann/Bernhard Schäfers* (Hrsg.), *Religion, Kirchen und Gesellschaft in Deutschland*, Opladen 1988, S. 75–88.

76 Dieser Sachverhalt wird in den von makroökonomischen und makrosozialen Bedingungen ausgehenden Säkularisierungs- und Modernisierungstheorien oft unterschätzt. Er wird aber in den Modellen der in den USA entwickelten Religionsökonomik stark herausgestellt. Vgl. *Stark/Finke*, *Acts of Faith*.

rung bedachten politischen System eine auf Abschottung abstellende Strategie den Bestand einer Institution besser zu bewahren vermag als eine Handlungsorientierung, die auf Interaktion, Inklusion und Intervention setzt. Mit ihrer gesellschaftsoffenen Handlungsorientierung haben die evangelischen Kirchen also trotz ihres dadurch bedingten politischen Relevanzgewinns möglicherweise selbst zur Schwächung ihrer sozialen Position beigetragen.

Nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Regimes erwarteten nicht wenige Beobachter der Transformationsprozesse in Ostdeutschland eine neue Zuwendung der ostdeutschen Bevölkerung zu Religion und Kirche. Diese Erwartung gründete sich nicht nur auf die Tatsache, dass mit der Überwindung der Herrschaft des Kommunismus auch die über Jahrzehnte hinweg erfolgte systematische Ausgrenzung, Stigmatisierung und Unterdrückung von Religion und Kirche ein Ende gefunden hatten, sondern auch auf die besondere Rolle, die die Kirchen in der DDR im Übergangsprozess vom administrativen Sozialismus zur parlamentarischen Demokratie gespielt hatten. Hatten sie nicht als Wegbereiter der friedlichen Revolution in der DDR fungiert? Waren die großen Demonstrationen des Jahres 1989 nicht von den Friedensgebeten in den Kirchen ausgegangen? Und bewährten sich die Kirchen nicht sogar noch im Prozess des gesellschaftlichen Umbruchs selbst, als sie an dem im Dezember 1989 eingesetzten Runden Tisch die Aufgabe der Moderation zwischen den sich misstrauisch gegenüberstehenden Vertretern des Staats und der Opposition wahrnahmen?

So naheliegend die Erwartung einer kirchlich-religiösen Renaissance nach 1989 erscheint, so eindeutig ist doch der Befund, dass sie im Großen und Ganzen enttäuscht wurde. Die Taufzahlen stiegen unmittelbar nach 1989 zwar vorübergehend etwas an; ebenso erhöhte sich auch die Zahl der Kircheneintritte und genoss die Kirche ein erstaunlich hohes Vertrauen in der Bevölkerung. Doch schon nach kurzer Zeit bildeten sich diese leichten Anzeichen einer kirchlichen Revitalisierung wieder zurück. Selbst im Jahr der höchsten Kircheneintrittsrates – 1991 – lagen die Kirchenaustrittszahlen um ein Vielfaches über den -eintrittszahlen. Von 1990 bis 2008 vergrößerte sich der Anteil der Konfessionslosen um zehn Prozentpunkte, ging der Glaube an Gott deutlich zurück. Und auch das hohe Vertrauen, das die Kirchen im Augenblick der ›Wende‹ kurzzeitig besaßen, brach zusammen (vgl. Tabelle 2 und 3).

Warum aber kam es nach 1989 nicht zu einem kirchlichen Aufschwung? Zunächst muss man darauf hinweisen, dass Probleme der Sicherung der materiellen Existenz, der beruflichen Weiterbildung und Umschulung, der Erhaltung des Arbeitsplatzes und der alltäglichen Umorientierung für die Menschen im Vordergrund standen, nicht aber Probleme der Sinnfindung, der weltanschaulichen Orientierung oder der Beantwortung letzter Fragen. Offenbar hielten viele Religion und Kirche bei der Lösung jener Probleme für entbehrlich. Dass Religion und Kirche in der Zeit des Umbruchs der ostdeutschen Biografien von herausgehobener Bedeutung waren, lässt sich jedenfalls nur für eine äußerst kurze Zeit nachweisen.⁷⁷

Dann wird man das Ausbleiben eines kirchlichen Aufschwungs auch mit den einschneidenden Auswirkungen des durch das DDR-System hervorgebrachten Traditionsbruchs in Verbindung bringen müssen. Bei vielen von denjenigen, die während der DDR-Zeit aus der Kirche ausgetreten waren, hatte sich inzwischen eine so starke Entfremdung von Religion und Kirche eingestellt, dass für sie ein Wiedereintritt außerhalb des Blickfelds lag. Möglich, dass sie in der DDR-Zeit mehr aufgrund des ausgeübten politischen Drucks als aufgrund von Glaubenszweifeln die Kirche verlassen hatten. Im Laufe der Jahre aber war

77 Vgl. Kersten Storch, Kontingenzbewältigungen. Eine qualitative Untersuchung über den Zusammenhang von Konfessionalität bzw. Konfessionslosigkeit und der Bewältigung des kritischen Lebensereignisses »Wende«, in: Detlef Pollack/Gert Pickel (Hrsg.), Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999, Opladen 2000, S. 259–275.

für viele zur Kirche eine solche Distanz entstanden, dass die Barriere für einen Wiedereintritt einfach zu hoch geworden war.

Die soziale Bedeutung der Kirchen dürfte auch unter der 1991 einsetzenden Stasi-Debatte gelitten haben. Galt die Kirche in der Zeit des Umbruchs noch als integrale Institution, deren Vertreter in der Zeit der DDR, als sie sich für Verfolgte einsetzten und der freien Meinungsäußerung Raum gaben, Mut bewiesen hätten, so kehrte sich das öffentliche Meinungsbild bald danach um. Nun galt die Kirche als staatsicherheitsdienstlich infiltriert und politisch und moralisch diskreditiert. Allerdings sollte man die Bedeutung der Stasi-Debatte für das Image der Kirche nicht überschätzen. Wie die Wahl Manfred Stolpes zum Ministerpräsidenten von Brandenburg zeigte, gaben die Ostdeutschen auf das von den Medien erzeugte Stimmungsbild nicht allzu viel, sondern griffen für ihre Meinungsbildung auf die eigenen Erfahrungen mit den politischen Verhältnissen in der DDR zurück. Schon 1992, auf dem Höhepunkt der Stasi-Debatte, stimmte die Mehrheit der Ostdeutschen der Aussage zu: »Um eine gewisse Bewegungsfreiheit zu erhalten und etwas für die Menschen zu erreichen, musste die Kirche auch mit der Stasi sprechen.«⁷⁸

Ein besonders wichtiger Grund für den Vertrauens- und Reputationsverlust, den die Kirchen nach 1989 hinnehmen mussten, dürfte schließlich darin liegen, dass die Kirchen, die vor 1989 Anwalt der politischen und sozialen Interessen des Volks waren, mit einem Schlag auf der Gegenseite zu stehen kamen. Mit dem nach 1989 einsetzenden Institutionentransfer von West nach Ost wurde die Kirche trotz ihrer teilweise harschen Kritik an den neuen gesellschaftlichen Verhältnissen, die man außerhalb der Kirche offenbar kaum zur Kenntnis nahm, auf einmal als westliche Institution und damit als Siegerinstitution wahrgenommen, nicht mehr jedoch als Vertreterin der Interessen der Bevölkerung. Der schon 1990 sich herausbildende Konflikt zwischen den Anerkennungsbedürfnissen der Menschen in Ostdeutschland und der Durchsetzungskraft westdeutscher Institutionen spielte auch in das Verhältnis der Ostdeutschen zur Kirche mit hinein. Die massive öffentliche Präsenz der Kirchen in der ersten Zeit nach dem Mauerfall dürfte den Kirchen so insgesamt eher geschadet als genützt haben. Durch ihre öffentliche Sichtbarkeit und die öffentliche Nachfrage nach ihnen erhielten sie in der Wahrnehmung der Bevölkerung eine Staatsnähe, die sie ihnen entfernte. So paradox es klingen mag: Gerade diejenige Kirche, die in der deutschen Geschichte erstmals die Nähe zum Volk gesucht und dem Staat so kritisch gegenübergestanden hatte wie keine Kirche in der deutschen Geschichte zuvor, wurde nun wieder als Herrschaftskirche und nicht als Kirche des Volks wahrgenommen. Damit verlor sie all jene Sympathien, die sie sich vorher durch ihr unangepasstes und mutiges Verhalten erworben hatte.

Die Frage, warum sich trotz des Bedeutungsrückgangs von Religion und Kirche eine leichte Konsolidierung volkscirchlicher Verhältnisse nach 1989 einstellte – wie sie sich zum Beispiel in steigenden Eintritts- und Taufzahlen manifestierte –, lässt sich relativ leicht beantworten: Dies war wohl der Effekt der kirchenpolitischen Entspannung in Ostdeutschland und der neu gewonnenen öffentlichen Anerkennung von Religion und Kirche. Für viele erschien es attraktiv, wieder zur Kirche zu gehören und die Kinder zur Taufe zu schicken. Man musste nun nicht mehr mit Nachteilen rechnen. Eine empirisch gearbeitete Kircheneintrittsstudie zeigte, dass tatsächlich der Wegfall des staatlichen Drucks nach 1989 ein wichtiger Faktor für die zunehmende Bereitschaft zum Kircheneintritt war.⁷⁹ Umgekehrt verweist diese Beobachtung noch einmal darauf, dass die Minorisierung der Kirchen in der früheren DDR vor allem als eine Folge politischer Repression verstanden werden muss.

78 Klaus Engelhardt/Hermann von Loewenich/Peter Steinacker (Hrsg.), *Fremde Heimat Kirche*. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1997, S. 416.

79 Vgl. Klaus Hartmann/Detlef Pollack, *Gegen den Strom. Kircheneintritte in Ostdeutschland nach der Wende*, Opladen 1998, S. 146ff.

IV. FAZIT

Abschließend seien noch einmal wesentliche Faktoren herausgearbeitet, die einen signifikanten Einfluss auf Wandlungsprozesse des religiösen Felds ausüben. Unübersehbar ist der Einfluss nationalistischer Ideen und Affekte auf die Hochschätzung von Kirche und Religion. In Ostdeutschland, wo nach dem Zweiten Weltkrieg nationale Vorstellungen diskreditiert waren, konnte keine Institution durch Berufung auf nationale Traditionen und Gefühle ihre Attraktivität erhöhen. Auch die Evangelische Kirche, die als einzige gesamtdeutsche Klammerinstitution noch nach der Teilung Deutschlands erhalten geblieben war, vermochte nationale Stimmungen nicht für sich zu mobilisieren und musste insofern auf ein wichtiges Motiv zur Stärkung der Kirchenbindung verzichten. In Russland hingegen gingen nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion Nationalismus und Orthodoxie eine enge Verbindung ein, die der Integrationsfähigkeit der Kirche zugute kommt. Wer sich als Russe versteht, definiert sich auch als orthodox, selbst wenn nur eine Minderheit sich mit der Russisch-Orthodoxen Kirche identifiziert (vgl. Tabelle 8). Diese Aufladung der Kirchenbindung durch nationale und nationalistische Affekte ist in vielen ost- und ostmitteleuropäischen Ländern zu beobachten, in Polen, Kroatien, Serbien, Rumänien und anderswo. Überall trägt sie dazu bei, dass die Menschen am kirchlichen Leben intensiv teilnehmen, in die Kirche hohes Vertrauen setzen und sich mit ihrer Religionsgemeinschaft stark verbunden fühlen.

Wird die nationale, ethnische oder religiöse Gemeinschaft als bedroht angesehen, verstärkt dies die Identifikationsbereitschaft mit der eigenen Gruppe zusätzlich. Nicht selten übernimmt dann die Kirche die Funktion, widerständige Kräfte zu sammeln und ihnen ein geistiges, organisatorisches und personelles Zentrum zur Verfügung zu stellen. Diese Widerstandsfunktion nahm die Evangelische Kirche in der DDR in der Zeit der sich verschärfenden Spannungen zwischen Parteiführung und Opposition ungewollt wahr, als sie von der Staatsspitze zur Zähmung der kritischen Gruppen aufgefordert und von diesen als Plattform, Experimentierfeld und als Schutzschild benutzt wurde. Die ihr unentdeckte zugewachsene Oppositionsrolle verschaffte der Kirche einen beachtlichen Anerkennungs- und Aufmerksamkeitszuwachs, der auch der Nachfrage nach kirchlichen Veranstaltungen und Verlautbarungen zugute kam. Seit Mitte der 1980er Jahre stand die Kirche in der DDR im Zentrum der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen, so dass sie in der Zeit des gesellschaftlichen Umbruchs 1989 für die Übernahme von Vermittlungs- und Führungsaufgaben geradezu prädisponiert war. Ebenso erfüllt die Orthodoxie im heutigen Russland Funktionen der kulturellen Verteidigung. Angesichts eines weitverbreiteten Gefühls nationaler Bedrohung steht sie für die Bewahrung des Russentums und des Slawentums ein und gibt antiwestlichen Diskursen geistige Nahrung. Die Verteidigung von als infrage gestellt erlebten Traditionen dürfte zu ihrer Attraktivität in Kreisen der Bevölkerung, die sich durch den Untergang der Sowjetunion deprivilegiert fühlen und der einstigen Größe Russlands nachtrauern, nicht unwesentlich beitragen. Die Rolle des Verteidigers kultureller Traditionen spielt die Kirche aber auch in Ländern wie Serbien, Kroatien oder Polen – Ländern, in denen die Kirche eine starke Integrationskraft besitzt.

Rückt die Kirche in den Augen der Bevölkerung hingegen in die Rolle einer Herrschaftsinstitution ein, wenden sich die Sympathien von ihr ab. Diese Erfahrung musste die Evangelische Kirche in Ostdeutschland machen, die in der Wendezeit zunächst als Motor des Umbruchs, als Kristallisationspunkt des Massenprotests und Moderator des Übergangs in eine neue Gesellschaft gefeiert wurde, dann aber schnell an Vertrauen verlor (vgl. Tabelle 2). Viele nahmen sie nach dem Umbruch als neue Siegerinstitution wahr, die die ›Wende‹ im Unterschied zu allen anderen ostdeutschen Institutionen gut überstanden hatte, mit einem Schlage in der Öffentlichkeit präsent war und, unterstützt durch die Westkirchen, plötzlich auf beachtliche finanzielle Ressourcen zurückgreifen konnte.

Währte man die Kirche in der Krise des Staatssozialismus noch aufseiten der unterdrückten Bevölkerung, so begriffen sie nach dem Umbruch viele als eine mächtige Institution, die man eher auf der Seite des überlegenen Westens als auf der Seite der sich zweitklassig fühlenden Ostdeutschen vermutete. Selbst im hochkirchlichen Polen musste die Katholische Kirche lernen, dass die Menschen sich von ihr abwenden, wenn sie einen gesellschaftsüberlegenen Standpunkt bezieht und den Menschen ihren Lebensstil und ihr Verhalten vorschreiben will, etwa wie sie ihre Kinder erziehen und welche Partei sie wählen sollen.⁸⁰ In den 1990er Jahren, als die Kirche stark in das soziale, moralische und politische Leben der polnischen Bevölkerung einzugreifen versuchte, ging das Vertrauen in die Kirche stark zurück.⁸¹ In keinem anderen europäischen Land war die Auffassung so verbreitet, die Kirche besitze zu viel Macht, wie in Polen.⁸² Prozesse der funktionalen Differenzierung setzen sich eben zunehmend auch in den ostmitteleuropäischen Gesellschaften durch. In kulturell pluralistischen und funktional differenzierten Gesellschaften aber kann die Kirche keine gesamtgesellschaftliche Führungsrolle beanspruchen. Wenn sie es dennoch tut, verliert sie zwangsläufig an Akzeptanz.

In Ländern, in denen Prozesse der funktionalen Differenzierung noch nicht so weit vorangeschritten sind wie in Polen, Ungarn, Slowenien oder der Tschechischen Republik, lässt sich hingegen ein andersartiger Mechanismus beobachten. Dort besteht die vorrangige Sorge nicht darin, dass die Kirche zu viel, sondern dass sie zu wenig Macht besitzt.⁸³ Aufgrund des Misstrauens gegenüber politischen, rechtlichen und sozialen Institutionen richten sich die Erwartungen in starkem Maße auf die Kirchen. Angesichts des wahrgenommenen Chaos soll Kirche für Ordnung, Anstand und Moral sorgen, angesichts der Orientierungslosigkeit für die Gesellschaft eine solide geistig-moralische Basis bereitstellen und angesichts der sozialen Ungleichheiten zum Ausgleich zwischen den entzweiten Teilen der Gesellschaft beitragen. Die Funktionszuschreibungen an die Kirche, wie sie sich bis heute in Russland zeigen, die in der Zeit des Übergangs aber auch in Ostdeutschland zu beobachten waren (vgl. Tabelle 12), sind ein Ausdruck der Effizienzdefizite politischer, rechtlicher und sozialer Institutionen. Auch wenn die hohen Erwartungen die Kirchen weitgehend überfordern, tragen sie zur Verstärkung der Kirchenbindung bei.

Die soziale Relevanz von Religionsgemeinschaften, religiösen Praktiken und Überzeugungen wird aber auch beeinflusst von der wirtschaftlichen Entwicklung. In den Ländern Ost- und Ostmitteleuropas, die einen höheren Lebensstandard aufweisen, wie Ungarn, Slowenien, Tschechien, Estland und Ostdeutschland, lassen sich deutliche Anzeichen einer Säkularisierung beobachten; in wirtschaftlich schwächeren Ländern wie Russland, der Ukraine, Rumänien oder Bulgarien vollzieht sich dagegen eine religiöse Renaissance (vgl. Tabelle 2 und 3). Prozesse der Säkularisierung und der Desäkularisierung sind, wie wir gesehen haben, durch eine Vielzahl von politischen, kulturellen und kontingenten Faktoren bedingt. Die Dynamik der Modernisierung übt jedoch gleichfalls einen Einfluss aus.

80 Vgl. Dieter Bingen, *Katholische Kirche und Demokratie in Polen 1990–1995*, Köln 1996.

81 Vgl. Detlef Pollack, *Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa*, in: ders./Irena Borowik/Wolfgang Jagodzinski (Hrsg.), *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*, Würzburg 1998, S. 9–52, hier: S. 38.

82 Vgl. ISSP 1991, Variable 30.

83 Ebd.