

Moralische Pflicht als Lebenseinstellung
– Bürgerschaftliches Engagement in Kloster- und Kirchbauvereinen
Mecklenburg-Vorpommerns

Dissertation
zur
Erlangung des akademischen Grades
doctor rerum politicarum (Dr. rer. pol.)
der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät
der Universität Rostock

vorgelegt von
Simone Scheps, geb. am 13.04.1980 in Böblingen
aus Berlin
Rostock, 20.08.2010

Tag der Verteidigung: 29.06.2011

Gutachter:

Prof. Dr. Peter Berger, Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliche Fakultät
Prof. Dr. Thomas Klie, Theologische Fakultät

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
I. Soziologischer Kontext	15
1. Bürgerschaftliches Engagement.....	15
1.1 Die Sozialstaatsdiskussion.....	15
1.1.1 Merkmale des deutschen Sozialstaats	15
1.1.2 Herausforderungen für den deutschen Sozialstaat.....	16
1.2 Begriffsklärung	19
1.2.1 Die Idee der Bürgergesellschaft.....	19
1.2.2 Vielfalt der Engagementbegriffe	22
1.2.3 Formen bürgerschaftlichen Engagements	23
1.2.4 Zugang zu bürgerschaftlichem Engagement.....	24
1.3 Studien zum bürgerschaftlichen Engagement	24
1.3.1 Quantitative Studien.....	25
1.3.2 Qualitative Studien	28
1.4 Das „Posttraditionale“ nach Anthony Giddens.....	29
1.5 Ergänzende sozialwissenschaftliche Theorien	35
1.5.1 Politikkonzeptionen zur „Bürgertugend“	35
1.5.2 Der Individualisierungstrend nach Ulrich Beck	36
1.5.3 Normative Orientierung als Voraussetzung für individuelle Freiheit.....	42
1.5.4 Das Konzept vom sozialen Kapital	44
1.5.5 Die Gabentheorie nach Marcel Mauss	47
1.5.6 Bürgerschaftliches Engagement als Katalysator für Identität.....	49
1.5.7 Die These vom Strukturwandel des Ehrenamts	51
1.6 Thesen zur Erklärung des Phänomens der Kloster- und Kirchbauvereine.....	52
1.7 Zusammenfassung	55
2. Vorgehensweise und Methodik.....	57
2.1 Methodologische Grundlagen.....	57
2.2 Erhebungsmethode.....	59
2.2.1 Vorarbeiten	59
2.2.2 Gestaltung der Interviews	60
2.2.3 Anzahl und Auswahl der Interviewpartner	60
2.3 Auswertungsstrategie	61
2.3.1 Fallbeschreibung und Kodieren.....	63
2.3.2 Sequenzanalyse.....	63
2.3.3 Gruppierung der Kategorien.....	64
2.4 Ergebnisse aus den Interviews	65
2.4.1 Einzelfallbeschreibung.....	65
2.4.2 Darstellung der Beweggründe	65
2.4.3. Fallkontrastierung.....	66
2.4.4 Rückbindung der empirischen Ergebnisse an die theoretischen Grundlagen	67
3. Bürgerschaftliches Engagements in Ostdeutschland.....	69
3.1 Die deutsche Tradition seit dem 19. Jahrhundert.....	69
3.2 Grenzen bürgerschaftlichen Engagements während der DDR-Zeit.....	73
3.3 Chancen und Risiken der Nachwendezeit	77
3.4 Herausforderungen für bürgerschaftliches Engagements in Ostdeutschland	79
3.5 Zusammenfassung	81
4. Bedingungen für bürgerschaftliches Engagement	83
4.1 Ausprägungen bürgerschaftlichen Engagements	84
4.1.1 Selbsthilfe als Tradition.....	84
4.1.2 Bereiche des Engagements.....	84

4.1.3 Alte und neue Formen des Engagements.....	85
4.2 Einflussfaktoren auf das bürgerschaftliche Engagement	86
4.2.1 Demografischer Wandel und innerdeutsche Migration	86
4.2.2 Agrarische Prägung	90
4.2.3 Wirtschaft	93
4.2.4 Erbe des Sozialismus.....	95
4.2.5 Schwach ausgeprägte Religiosität	96
4.3 Zusammenfassung	98
II. Multiple Deutungsperspektiven.....	99
1. Kloster- und Kirchbauvereine als posttraditionale Gemeinschaftsform	99
1.1 Der traditionale Verein als Organisationsform.....	99
1.2 Drei Beispiele für Kloster- und Kirchbauvereine.....	103
1.3 Neue Formen der Vergemeinschaftung.....	112
1.3.1 Tönnies Begriff der „Gemeinschaft“.....	112
1.3.2 Posttraditionale Gemeinschaftsformen.....	113
1.4 Kloster- und Kirchbauvereine als posttraditionale Gemeinschaften.....	119
1.5 Zusammenfassung	121
2. Funktion und Wahrnehmung der Kirchengebäude	123
2.1 Kirchengebäude in der Krise.....	123
2.1.1 Kirchenpolitik in der DDR.....	124
2.1.2 Kirchenbaupolitik in der DDR.....	127
2.1.3 Gesellschaftliche Implikationen	128
2.2 Neue Nutzungs- und Finanzierungsmöglichkeiten von Kirchengebäuden.....	128
2.2.1 Das Beispiel der Kultuskirche St. Jakobi	129
2.2.2 Problematik von Eigentum und Verantwortung.....	131
2.2.3 Konzepte zur Nutzungserweiterung.....	133
2.2.4 Mögliche Nutzungsformen	136
2.3 Funktionen der Kirchengebäude	139
2.3.1 Liturgischer Ort	139
2.3.2 Landmarke	140
2.3.3 Rückzugsort.....	141
2.3.4 Kulturort.....	142
2.3.5 Touristischer Ort	142
2.3.6 Kulturelles Erbe.....	143
2.3.7 Biografischer Ort.....	145
2.3.8 Sozialer Ort	145
2.4 Raumverständnis aus theologischer Sicht.....	146
2.4.1 Das traditionelle protestantische Raumverständnis.....	146
2.4.2 Ein verändertes Raumverständnis im 20./21. Jh.	148
2.4.3 Empirische Forschungsprojekte	153
2.5 Raumverständnis aus soziologischer Sicht	156
2.5.1 Durkheims Unterscheidung von Sakralem und Profanem.....	157
2.5.2 Simmels Raumkonzept	158
2.5.3 Wechselverhältnis von menschlicher Bedeutzungszuschreibung und Raum.....	160
2.6 Kirchengebäude als posttraditionale Räume	162
2.7 Zusammenfassung	163
3. Beweggründe für bürgerschaftliches Engagement	165
3.1 Ergebnisse aus den Einzelfallbeschreibungen	165
3.1.1 Fallbeschreibung P1: Engagement als Freude und Pflicht	165
3.1.2 Fallbeschreibung P2: Kulturelles Erbe erhalten als pädagogisches Projekt.....	173

3.1.3 Fallbeschreibung P3: Ordnung schaffen und Menschen zusammen bringen.....	184
3.1.4 Fallbeschreibung P4: Sichtbare Zeichen setzen und Tradition bewahren	195
3.1.5 Fallbeschreibung P5: Neue Anstöße bekommen.....	203
3.1.6 Fallbeschreibung P6: sich der Situation stellen	212
3.1.7 Fallbeschreibung P7: Ich denke mal, ich habe denen auch geholfen.....	219
3.1.8 Fallbeschreibung P8: Engagement als Selbstverständlichkeit	227
3.2 Fallkontrastierung der Beweggründe	234
3.2.1 (Positive) Erfahrungen mit bürgerschaftlichem Engagement.....	239
3.2.2 Persönliche Bindung an den Ort.....	241
3.2.3 Gestalten wollen	243
3.2.4 Selbstverständnis/Persönlichkeitsmerkmale.....	246
3.2.5 Reziprozität.....	249
3.2.6 Christlicher Glaube.....	255
3.2.7 Soziale Kontakte	260
3.2.8 Funktion des Kirchengebäudes	263
3.2.9 Besonderheiten im Ost-West-Vergleich	265
3.3.1 Bürgerschaftliches Engagement als sozialmoralische Pflicht.....	271
3.3.2 Selbstbestimmung versus Sicherheitsbedürfnis (Beck)	272
3.3.3 Selbstverwirklichung durch soziale Wertschätzung (Honneth)	276
3.3.4 Das Konzept vom sozialen Kapital (Putnam)	277
3.3.5 Rückbindung an die quantitativen Studien.....	279
3.3.6 Rückbindung an die qualitativen Studien	281
3.3.7 „Nehmen“ als erwünschter Nebeneffekt (Mauss).....	282
3.3.8 Strukturwandel des Ehrenamts	283
3.4 Wie „posttraditional“ sind die Beweggründe?	284
4. Zusammenfassung der wesentlichen Befunde.....	287
4.1 Kloster- und Kirchbauvereine als posttraditionale Vergemeinschaftungsform	287
4.2 Das Kirchengebäude als Medium des kollektiven Gedächtnisses.....	290
4.3 Kloster- und Kirchbauvereine als Bewältigungsfeld von Individualität	291
4.4 Bürgerschaftliches Engagement als Lebenseinstellung.....	295
4.5 Bürgerschaftliches Engagement in einer posttraditionalen Gesellschaft	300
4.6 Ausblick	302
Literatur	304
Eidesstattliche Versicherung.....	330

Einleitung

Es war ein trauriges Bild, das sich für die Einwohner des mecklenburgischen Dorfs Barkow am Vorabend des Palmsonntags 2004 vor ihrer Haustür abzeichnete: Dach, Dachtragwerk und Decke ihrer Dorfkirche waren in den Innenraum gestürzt. Nur der Turm und die Außenmauer waren stehen geblieben. Der Ostgiebel fiel auf Gräber, die unmittelbar an der Kirche lagen. Der Zusammenbruch der mittelalterlichen Dorfkirche kam völlig überraschend – die schweren Bauschäden waren vorher nicht zu erkennen gewesen. Bis heute ist die Ursache für den Zusammenbruch ungeklärt. Nur durch Zufall hatte sich am Tag des Unglücks niemand vor Ort aufgehalten. Eine für diesen Tag vorgesehene Trauung wurde in das 10 km nordöstlich gelegene Plau am See verlegt (vgl. www.dorfkirche-barkow.de, Zugriff am 3.3.2008).



Abb. 1 Dorfkirche Barkow 2004

Doch statt das Bauwerk seinem Schicksal zu überlassen, gingen die Bewohner Barkows daran, die örtliche Feuerwehr bei den wichtigsten Sicherungs- und Bergungsarbeiten zu unterstützen. Dabei konnten der Altar und das Taufbecken nahezu unbeschädigt gerettet werden. Nur wenige Tage nach dem Unglück gründeten einige engagierte Bürger bei einem Grillfest einen Kirchbauverein, der den Wiederaufbau der Dorfkirche vorantreiben sollte. Innerhalb von drei Jahren konnte man 600.000 Euro einwerben.



Abb. 2 Dorfkirche Barkow 2007

Die Dorfkirche Barkow ist nur eine von vielen sanierungsbedürftigen Dorfkirchen in Mecklenburg-Vorpommern, bei der sich die Bevölkerung gegen eine Entwidmung, die Versiegelung der Kirche zu einer Ruine oder gar den vollständigen Verfall wehrt. Wie kommt es zu diesem – auf den ersten Blick ungewöhnlichen – Phänomen in einem Bundesland, in dem nur 17,8 Prozent (Stand: 2004, EKD-Mitgliedschaftserhebung) der Bevölkerung der evangelischen Kirche angehören? Es geschieht in einer Kumulation von Faktoren: die agrarische Struktur (viele kleine Dorfkirchen in vielen kleinen Gemeinden), die konjunkturelle Lage des Bundeslandes (hohe Arbeitslosigkeit und ein insgesamt geringes Durchschnittseinkommen) der demografische Wandel, der zu einem einschneidenden Bevölkerungsrückgang in Mecklenburg-Vorpommern geführt hat und voraussichtlich weiter führen wird.

Mit dem quantitativen Strukturwandel geht ein qualitativer einher. Die Kommunen betreiben eine zunehmende Konzentration der Infrastruktur: kommunale Verwaltungen, medizinische Versorgung und Einkaufsmöglichkeiten werden in größere Ortschaften oder Städte verlagert. Das bedeutet für viele Dörfer, das Rathaus, Post und Gasthaus nach und nach verschwinden und nur noch die renovierungsbedürftige Kirche samt Friedhof übrig bleibt.

Die beiden großen Kirchen Deutschlands veranschlagen sechs Milliarden Euro, wollte man die 20.857 evangelischen (vgl. EKD 2007) soweit renovieren, dass alle Bau- und Sicherheitsmängel beseitigt wären (vgl. Gerhards 2002). Die Deutsche Bischofskonferenz verfügt über keine Statistik, die alle Kirchengebäude der Bistümer erfasst (Gespräch mit der Pressestelle der DBK im März 2010). Die finan-

ziellen Ressourcen reichen kaum bis zur Sicherung der Bausubstanz, von den dauerhaft hohen Betriebskosten ganz zu schweigen. In Mecklenburg-Vorpommern ist die Lage der Kirchengebäude besonders prekär. 20 Prozent der 680 evangelischen Kirchengebäude leiden unter erheblichen baulichen Mängeln (vgl. Konzeption zur Nutzung von Kirchen in der ELLM 2004).

Nun gilt es zu klären, ob der Grund für diese Haltung der Landeskirchen in dem erstaunlichen Engagement, überwiegend kirchlich gebundenen Bevölkerung für die Erhaltung bzw. die Mehrfach- oder Umnutzung der sakralen Räume liegt.

Es haben sich seit der Wiedervereinigung zahlreiche Stiftungen, Kloster- und Kirchbauvereine gegründet, die über neue Nutzungsmöglichkeiten der Kirchengebäude diskutieren und diese zu verwirklichen suchen. Bei ersten Untersuchungen im Feld hat sich gezeigt, dass es bei den Bestrebungen nach einem Erhalt der jeweiligen Kirche nicht nur um die Instandsetzung des alten Gotteshauses geht. Dazu wurden im August/September 2007 Gespräche mit den Kirchbauräten der beiden Landeskirchen, Karl-Heinz Schwarz (Evangelisch-Lutherische Landeskirche Mecklenburgs) und Jan Simonson (Pommersche Evangelische Kirche) sowie mit engagierten Kirchbauvereinsmitgliedern beider Landesteile (Barkow, Malchow, Buchholz etc.) geführt. Vielmehr stehen aufgrund zurückgehender Kirchgangshäufigkeit Veränderungen im Umgang mit Kirchengebäuden an. In Frage kommt dabei insbesondere die Umwandlung in sog. „Kulturkirchen“, die nicht mehr, oder nicht mehr ausschließlich, der gottesdienstlichen Feier dienen. Eins der zahlreichen Beispiele ist die Hörspielkirche in Federow bei Waren/Müritz, deren Soundanlage große und kleine Besucher saisonal mit Krimi- oder Kinderprogrammen beglückt (vgl. www.hoerspielkirche.de, Zugriff am 29.07.2010). Im Kloster Rehna führt ein verkleideter Mönch, im Alltag westdeutscher Immobilienbesitzer, durch die Anlage.

Neben den vielen kreativen Ideen, die häufig mit wenig Geld umgesetzt werden, erstaunt auch die Zusammensetzung der Kloster- und Kirchbauvereine. Neben alteingesessenen ostdeutschen Mitgliedern finden sich immer wieder zugezogene Westdeutsche darunter, die die Ruhe im ländlichen Raum zu schätzen wissen. Allerdings zeigen einige Fälle, dass es offenbar noch kulturell bedingte Differenzen zwischen Ost und West gibt, die sich im lokalen Engagement niederschlagen können.

Die vorliegende Arbeit lenkt den Blick auf bürgerschaftliches Engagement in Mecklenburg-Vorpommern wie es sich in den Kloster- und Kirchbauvereinen darstellt. Die Vorstellung, dass sich Bürger unentgeltlich für gesellschaftliche Angele-

genheiten einsetzen, lässt sich ideengeschichtlich zurückverfolgen auf die Idee von der *Bürgergesellschaft* wie sie Aristoteles (384 – 322) und Cicero (106-42) entwickelt haben. Aristoteles charakterisiert den Menschen darin als „zoon politikon“, als gemeinschaftsbezogenes Wesen, das sein Glück aus dem Zusammenleben zieht. Das Individuum strebt deshalb danach, sich mit anderen in einer Gemeinschaft zu organisieren. Unter einem Bürger („civis“) versteht er den Angehörigen eines Staats, der an politischen Entscheidungen Teil hat und damit die Herrschaft mitbestimmt (vgl. Aristoteles (2006): 22ff.). Cicero betont in seinem Leitbild der Gesellschaft, das sowohl politische und rechtliche Gleichheit vorherrschte, aber auch partizipative Strukturen für die Aufrechterhaltung der Gesellschaft unabdingbar seien (vgl. Cicero [54/51] (2009)).

Die vorliegende Arbeit berücksichtigt drei Perspektiven, die das Phänomen erfassen: die Struktur der Vereine, die Bedeutung des Kirchengebäudes für die Engagierten und typische Handlungsmotive der Vereinsmitglieder. Die drei Perspektiven werden in Beziehung gesetzt zu Ausführungen von Anthony Giddens zum „Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft“. Giddens setzt sich darin mit der Transformation nationalstaatlicher Industriegesellschaften auseinander. Er stellt fest, dass die posttraditionale Gesellschaft von einer „hergestellten Unsicherheit“ gekennzeichnet ist, die den Einzelnen einer fortwährenden Angst vor neuen Risiken aussetzt. Obwohl er zahllose neue Möglichkeiten hat, um sein Leben zu gestalten, sieht er sich auch einer übergroßen Fülle an Wahlmöglichkeiten gegenüber, die schwer zu bewältigen sind. Als Stütze und Sicherheit haben deshalb Relikte materieller und handlungsspezifischer Art Bestand, die auf Traditionen beruhen, die in ihrer ursprünglichen Form durch die Modernisierung zerstört wurden.

Die Voruntersuchungen z. B. am Beispiel Barkow geben Anlass zu der Annahme, dass sich Giddens Ansatz als Ausgangspunkt zur Beschreibung des Phänomens der Kloster- und Kirchbauvereine eignen könnten. Allerdings gibt es Hinweise darauf, dass Giddens Ideen nur eine Orientierung sind und durch andere Theorien ergänzt werden müssen:

- a) In Mecklenburg-Vorpommern hat eine Transformation von einer sozialistischen zu einer postsozialistischen Gesellschaft statt. Es geht nicht um den Übergang von der industrialisierten zur modernen Gesellschaft (vgl. Giddens in Kap. I 1.4).
- b) Die Kloster- und Kirchbauvereine sind formal rechtlich konstituierte Vereine. Sie haben jedoch auch einen szenischen Charakter, weil ihre Mitglieder auch aus anderen Bundesländern oder anderen Teilen der Welt stammen und sich trotzdem

für das Engagement für ein ganz bestimmtes Kirchengebäude entschieden haben. Es gibt viele verbindende Elemente, letztendlich ist die Situation, der sich die Engagierten stellen, jedoch von Ort zu Ort verschieden. Das erfordert eine besondere Flexibilität und Motivation.

c) Für die Engagierten steht nicht die Wiederbelebung eines kulturellen Relikts vergangener Tage im Fokus ihrer Tätigkeit. Vielmehr verleihen sie ihm z. B. durch Nutzungserweiterung eine neue, eigene Bedeutung.

d) Die bei Giddens thematisierte Unsicherheit, die ihren Ausdruck im Wunsch nach Sicherheit und Stabilität findet, ist gemäß erster Gespräche mit Engagierten offenbar kein vorrangiges Handlungsmotiv. Die Beteiligten sind nicht orientierungslos, sondern wählen den Verein als Ort ihrer Freiwilligentätigkeit, obwohl sie über ein stabiles soziales Umfeld verfügen. Um Giddens Theorie vom „Posttradi-
tionalen“ als Handlungsrahmen einerseits zu stützen und andererseits auch zu er-
weitern, bieten sich weitere sozialwissenschaftliche Ansätze an, die sich am Bei-
spiel Barkow illustrieren lassen. Dort gibt es z. B. seit dem Umbau 2004 keine
Kirchenbänke mehr, sondern nur einzelne Stühle, die je nach Anlass in unter-
schiedlichen Formationen zusammengestellt werden können. Dieses neue Raum-
konzept lässt sich u.a. als Darstellung der Individualisierungstendenz unserer Ge-
sellschaft interpretieren. Dass sich der Einzelne aus einer vorgegebenen Biografie
herauslöst und selbst Entscheidungen für sein Leben trifft, findet in dieser Stuhl-
formation ihre Entsprechung. Diese Lesart bildet sich ab in Becks Individualisie-
rungsthese (vgl. dazu Beck in Kap. I 1.5.2).

Was die Kloster- und Kirchbauvereine als posttraditionales Phänomen besonders macht, zeigt sich auch am hohen Maß individueller Gestaltungsmöglichkeiten. Die Vereine sind so klein, dass jedes Mitglied theoretisch die Chance hat, eigene Ideen beim Wiederaufbau des Kirchengebäudes einzubringen. Dieser Trend in Richtung eines stärker an eigenen Interessen und Handlungsspielräumen ausgerichteten Engagements haben Olk et al. schon Ende der 1980er Jahre beschrieben (vgl. Olk 1987). Zusätzlich zu den beiden vorgestellten Theorien, werden in Kap. I 1.6 weitere vier Ansätze vorgestellt, die Giddens Konzept des „Posttradi-
tionalen“ ergänzen können. Inwiefern sie bei der Analyse des vorliegenden Phänomens einge-
setzt werden können, zeigt die empirische Untersuchung in Kap. II.

Eine Orientierung an bereits vorliegenden Studien ist nur eingeschränkt möglich, weil die Erforschung von bürgerschaftlichem Engagement in den neuen Bundesländern nur unzureichend konturiert ist. Seit Beginn der 1990er Jahren hat die empirische Forschung zum bürgerschaftlichen Engagement und zum Dritten Sek-

tor in Deutschland einen Aufschwung erfahren, nimmt dabei aber vor allem einen breiten Blickwinkel ein. Dazu trugen unter anderem Studien wie das John Hopkins Comparative Nonprofit Sector Project (Salamon, L. M., Anheier, H. et al.) sowie die Forschung von Annette Zimmer zu Nichtregierungsorganisationen (NGOs) (Zimmer 2007, 2004) und Thomas Olks Schriften zum Strukturwandel des Ehrenamts (Olk 1998) bei. Sie bauten auf einer Debatte auf, die sich zunächst auf den angloamerikanischen Raum beschränkte. Diese basiert auf den Ideen der Kommunitaristen um Amitai Etzioni (vgl. Etzioni 2001, 1995, 1975 und 1964 und vgl. Lange 2000). Einen wesentlichen Einfluss auf die Debatte in Deutschland hatten außerdem James S. Coleman und vor allem Robert D. Putnam mit ihren Studien zum sozialen Kapital (2001 und 1993).

Wer nach spezifischen Studien z. B. zu einzelnen Themenbereichen sucht oder eine vergleichende Analyse anstrebt, stößt schnell an seine Grenzen. Erst mit dem Freiwilligensurvey, der seit 1999 alle fünf Jahre veröffentlicht wird, gibt es auch regelmäßige empirische Befunde zur Entwicklung von bürgerschaftlichem Engagement in Deutschland.

Die Forschung zu Ostdeutschland beschränkt sich bisher auf relativ wenige Aufsätze, z. B. von Eckhardt Priller (z. B. 1997), Roland Roth (2001) oder Detlef Pollack (1994). Sie beschäftigen sich mit den Besonderheiten bürgerschaftlichen Engagement in den neuen Bundesländern. Erst vor kurzem kamen Werke wie das von Gensicke/Olk et al. (2009) zur Entwicklung von *Zivilgesellschaft* in Ostdeutschland dazu.

Detailliertere Fragen zu den Beweggründen für das bürgerschaftliche Engagement in Ostdeutschland greifen erst Studien zum Beginn des 21. Jhs vermehrt auf. Corsten/Kauppert (2007) entwickelten ein Modell, um Wege ins bürgerschaftliche Engagement über biografische Analysen von Engagierten in Ostdeutschland zu beschreiben. Dabei bleiben sie jedoch bei den Einzelfällen, ohne die Ergebnisse auf die Entwicklung in einem Bundesland hin zu interpretieren. Literatur zu neuen Formen bürgerschaftlichen Engagements (z. B. bezogen auf die Geografie im ländlichen Raum Ostdeutschlands oder auf die Vereinslandschaft, die ein Ergebnis des Transformationsprozesses in postsozialistischen Regionen sind bzw. Literatur bezogen auf eine veränderte Religiosität, wenn nicht-konfessionell gebundene Personen für Kirchengebäude in einem anderen Bundesland arbeiten etc.), die sich in den Kloster- und Kirchbauvereinen widerspiegeln, ist kaum vorhanden. Insgesamt erweist sich die Forschung zu bürgerschaftlichem Engagement in Ostdeutschland vor allem bezüglich folgender Dimensionen als lückenhaft: Erstens

bei den spezifischen Entwicklungen in einzelnen Regionen Ostdeutschlands (z. B. im Nordostseeraum, der sich schon durch seine Nähe zum Meer von südlicheren Regionen unterscheidet), zweitens bei den Auswirkungen, die eine innerdeutsche Migration von West nach Ost nach sich ziehen kann. Drittens bei der Bedeutung kultureller Objekte, deren Wahrnehmung sich veränderten Lebensverhältnissen anpassen muss.

Die Fragestellung der vorliegenden Arbeit konzentriert sich deshalb auf die Form bürgerschaftlichen Engagements, die sich am Nachwendephänomen der Kloster- und Kirchbauvereine darstellen lässt. Es geht darum, die Besonderheiten der Freiwilligentätigkeit, vor dem Hintergrund der spezifischen Ausgangsbedingungen in der Region zu beschreiben. Zentrale Frage hierbei ist, inwieweit die Kloster- und Kirchbauvereine gemäß ihrer Struktur, ihrem Objekt (, dem Kirchengebäude) und den Beweggründen ihrer Mitglieder eine posttraditionale Gemeinschaft im Sinne von Giddens darstellen. Aus dieser generellen Fragestellung generieren sich diverse Thesen, die hier nur verkürzt und in Kap. I 1.6 ausführlich dargestellt werden:

- a) Durch ihre institutionalisierte Form genügen die Kloster- und Kirchbauvereine dem Wunsch nach Sicherheit und Ritualen, während sie gleichzeitig genügend individuellen Gestaltungsspielraum bieten. Am Beispiel der Kloster- und Kirchbauvereine kristallisiert sich deshalb eine *posttraditionale Form des bürgerschaftlichen Engagements* heraus.
- b) Kirchengebäude können nicht auf ihre Funktion als Religionsort reduziert werden. Durch ihre Nutzungserweiterungen kommen sie den lebenspraktischen Bedürfnissen der Menschen entgegen und folgen damit einem *posttraditionalen Raumverständnis*.
- c) Aufgrund ihrer Geschichte, ihrer ästhetischen Gestalt und ihrer Funktion als kulturelles Gedächtnis, stellen die Kirchengebäude ein architektonisches Symbolsystem für den *neuen Wunsch nach Beheimatung* als Gegenpart zur Mobilität dar. Vereine interpretieren sich in diesem Sinn als soziale Gemeinschaft. Sie bieten Ihren Mitgliedern Halt und Orientierung im Alltag.
- d) Die starke emotionale Verbundenheit vieler Vereinsmitglieder provoziert die Frage nach einer *sozialmoralischen Pflicht als Lebenseinstellung*, auf der das Engagement basiert.
- e) Zu überprüfen sind ferner noch diverse Motivlagen, die tendenziell als Gründe für das Engagement genannt werden. Diskutiert wird, ob neben einer sozialmoralischen Einstellung, die eher die Gemeinschaft im Blick hat, des Weiteren eine rein

individuelle Sehnsucht nach Selbstverwirklichung oder sozialer Wertschätzung vorliegt.

f) Des Weiteren wird das Engagement als *Reaktion auf die Umbruchsituation* interpretiert. Wie sich zugezogene Westdeutsche mit gebürtigen Ostdeutschen beim Wiederaufbau der Kirchengebäude arrangieren, gibt Aufschluss über vielerlei Aspekte, z. B. kulturelle Identitäten, die aufeinanderprallen, den Umgang mit Kulturgütern und die Auseinandersetzung mit dem DDR-Erbe.

g) In den Aktivitäten der Vereinsmitglieder spiegelt sich der Wunsch nach einer *Neu-Verortung* in der Gesellschaft wieder. Die zugezogenen Westdeutschen suchen ihren Platz in der Dorfgemeinschaft, die gebürtigen Ostdeutschen nach einem räumlichen Fixpunkt in der Zeit nach dem Systemwechsel.

Besondere Berücksichtigung findet demnach die Struktur der Vereine und die Bedeutung des Kirchengebäudes als Raumelement. Außerdem sollen die Motive bzw. Beweggründe (in dieser Arbeit findet keine Differenzierung zwischen den beiden Begriffen statt) der Engagierten untersucht werden. Abschließend werden die Ergebnisse zu Giddens Thesen vom „Posttraditionalen“ in modernen Gesellschaften ins Verhältnis gesetzt. Präzisierung findet dieser Ansatz durch weitere sozialwissenschaftliche Konzepte in Kap. I 1.5.

Wie sich bürgerschaftliches Engagement in Mecklenburg-Vorpommern am Beispiel von Kloster- und Kirchbauvereinen rekonstruieren lässt, muss die vorliegende Arbeit aufgrund des vorhandenen Forschungsdefizits in einem ersten Teil „soziologischer Kontext“ beschreiben. Darstellung finden Traditionen und Rahmenbedingungen für das Engagement, sowie die Besonderheiten der Region. In der verfügbaren Literatur existieren nur wenige Informationen zur historischen Entwicklung der *Bürgergesellschaft*, bezogen auf dieses Bundesland. Eine erste Skizzierung fokussiert insbesondere die postsozialistische Übergangszeit nach der Wiedervereinigung

Der zweite Teil kann sich dann auf die Deutungsperspektiven des Phänomens konzentrieren. Einführende Erläuterungen zu Anthony Giddens Konzept zum „Leben in posttraditionalen Gesellschaften“ folgen. Struktur, Raum und Motive der Kloster- und Kirchbauvereine stehen hierbei im Diskurs. Der Schwerpunkt muss der dritten Deutungsperspektive zu Motivlagen eingeräumt werden. Dieser basiert auf einer von der Autorin angefertigten qualitativen Studie zu Beweggründen für bürgerschaftliches Engagement in Mecklenburg-Vorpommern. Diese umfasst acht umfangreiche Interviews mit Vorsitzenden von Kloster- und Kirchbauvereinen. Bei der Auswertung interessiert, neben den Handlungsmotiven

der Befragten, auch die Funktion, die sie dem Kirchengebäude, als Objekt ihrer Freiwilligkeitätigkeit, zuschreiben. „Funktion“ wird in der vorliegenden Arbeit verstanden als Bedeutungszuschreibung an das Kirchengebäude. Das Bemühen der Barkower Bürger und anderer Kloster- und Kirchbauvereine begründet sich in der großen Wertschätzung, die dem Kirchengebäude entgegengebracht wird – in religiöser, aber vor allem auch in gesellschaftlicher Hinsicht. So dokumentiert der kleine Sakralbau Barkows, neben der Funktion als Gottesdienstort, auch die Geschichte des Dorfs, in dem er steht und wandelt sich dadurch zu einem kulturellen Erbe der Region.



Abb. 3 Dorfkirche Barkow Vorderansicht 2008

Methodisch erfolgt die Analyse der acht Interviews in einem mehrstufigen Verfahren, das sich in seinen Grundlagen an der „Grounded Theory“ (Glaser / Strauss 1998 und in ihrer Fortentwicklung an Strauss/ Corbin 1990 und 1996) und in seiner Auswertung an der rekonstruktiven Inhaltsanalyse nach Kruse/ Helfferich (2005) orientiert. Im Unterschied zur „Grounded Theory“ besteht das Interesse dieser Arbeit jedoch nicht nur darin, gemeinsame Beweggründe aus den Interviews herauszuarbeiten, sondern auch in einer biografischen Verortung in Form von Einzelfallanalysen. Analyseschritte auf vier Inhaltsebenen tragen den Ansinnen der Interviewpartner Rechnung: Interaktion (Beziehung zwischen Interviewer und Interviewpartner Px), Semantik, Syntax und Erzählfiguren (wie z. B.

immer wiederkehrende Begriffe). Anschließend sind die Beweggründe der jeweiligen Person wieder in ihren biografischen Kontext eingebunden dargestellt. Der zweite Analyseschritt beantwortet den allgemeinen Teil der Forschungsfrage nach allen Beweggründen für das Engagement, die in den Interviews erkennbar waren. Die Einzelfallbeschreibungen geben über den subjektiven Sinn Aufschluss, den ein Interviewpartner seinen Beweggründen zuweist. Der Fallvergleich ermöglicht darüber hinaus einen Überblick über Ähnlichkeiten und Unterschiede im Datenmaterial. In Anlehnung an Kelle/ Kluge (1999) extrahierte die Autorin dazu aus den Einzelfallbeschreibungen sog. Vergleichsdimensionen (abstrahierte Beweggründe in Form von Motivbündeln). In einer Matrix ist eine Zusammenfassung mit den individuellen Ausprägungen dargestellt. Sie ermöglicht es, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Interviewpartnern, in Bezug auf die Beweggründe, allgemein und auf das Kirchengebäude als Ort bürgerschaftlichen Engagements herauszuarbeiten. Außerdem wird dadurch ersichtlich, was die dominierenden Beweggründe insgesamt und welche es bei den westdeutschen bzw. ostdeutschen Befragten sind. Im dritten und letzten Analyseschritt schließlich können die Ergebnisse der Auswertung vor dem eröffneten theoretischen Rahmen dem Diskurs zugeführt werden. Ein Schwerpunkt liegt dabei vor allem auf der Fragestellung, inwiefern sich das Phänomen der Kloster- und Kirchbauvereine mit dem Konzept des „Posttraditionalen“ im Sinne Giddens überschneidet. Außerdem stellt sich die Frage, inwiefern die Individualisierungsthese und das Konzept vom „sozialen Kapital“ nach Robert D. Putnam für die Erklärung der herausgearbeiteten Form von bürgerschaftlichem Engagement hilfreich sein können und wo sie einer Ergänzung bedürfen.

I. Soziologischer Kontext

1. Bürgerschaftliches Engagement

Kapitel 1 enthält eine theoretische Heranführung an den Phänomen-Bereich bürgerschaftliches Engagement. Nach der Sozialstaatsdiskussion, die erhellt, in welchem Zusammenhang bürgerschaftliches Engagement diskutiert wird, erfolgt eine Begriffs- und Gegenstandsbestimmung. Anschließend wird eine Bestandsaufnahme einschlägiger Untersuchungen und Studien durchgeführt, um Forschungslücken aufzuzeigen. Damit ist die Grundlage gelegt, für die Vorstellung von Erklärungsansätzen, die dazu dienen könnten, die Ergebnisse der Arbeit theoretisch einzuordnen. Die Zusammenfassung dient dazu, Annahmen zu formulieren, die sich aus den Ausführungen ergeben und im Verlauf der Arbeit diskutiert werden sollen.

1.1 Die Sozialstaatsdiskussion

Das breite politische, öffentliche und wirtschaftliche Interesse, das bürgerschaftlichem Engagement entgegengebracht wird, ist ein Indiz für den langfristigen Wandel des Sozialstaats, in dem sich die Bundesrepublik Deutschland derzeit befindet. In Deutschland steht der Sozialstaat wegen der hohen öffentlichen Schulden und des ansteigenden Sozialbudgets in seiner derzeitigen Form zunehmend in der öffentlichen Diskussion. Es wird gefordert, dass mehr Anreize zur eigenen Versorgung der Bürger geschaffen werden sollen. Staatliche Hilfe soll nur noch den wirklich Bedürftigen zustehen. Der Sozialstaat soll damit wieder auf die Aufgaben reduziert werden, die ihm durch das Grundgesetz (Art. 20 Abs. 1 und Art. 28 Abs. 1 Satz 1 GG) obliegen.

1.1.1 Merkmale des deutschen Sozialstaats

Sozialstaat bezeichnet einerseits einen demokratischen Staat, der in seiner Verfassung sowohl Grundrechte als auch persönliche und wirtschaftliche Freiheiten garantiert (Rechtsstaat). Andererseits steht er für einen Staat, der versucht, durch rechtliche, finanzielle und materielle Maßnahmen soziale Gegensätze und Spannungen auszugleichen (vgl. Butterwegge 2005: 15f.).

Der deutsche Sozialstaat zeichnet sich dadurch aus, dass er verhältnismäßig umfassende Sozialleistungen bereitstellt. Im Gegensatz zum liberalen Wohlfahrtsstaat Großbritanniens, wo der Markt dafür zuständig ist, strebt der deutsche Staat eine hohe soziale Sicherung und Daseinsvorsorge seiner Bürger an (zur vergleichenden Wohlfahrtsstaatsforschung (vgl. Esping-Anderson 2000, 1990). Das bedeutet in

der Praxis, dass er zum einen umfassende Vorsorgeeinrichtungen (gesetzliche Kranken-, Renten- und Arbeitslosenversicherung) und geeignete sozialpolitische Maßnahmen (z. B. staatliche Förderung von Ausbildung und Umschulung, Sozialhilfe und Wohngeld) bereitstellt. Zum anderen sorgt er für eine staatliche Förderung der Vermögensbildung (z. B. Wohnungsbauprämie, Arbeitnehmersparzulage) sowie soziale Steuervergünstigungen. Außerdem stellt er ein hohes Maß an öffentlicher Infrastruktur (z. B. Bildungs- und Freizeiteinrichtungen) zur Verfügung (vgl. Leibfried/Wagschal 2000: 8).

Das sozialstaatliche Prinzip schließt das rechtsstaatliche Ziel der Gerechtigkeit ein und ist in Art. 20 Abs. 1 GG („Die Bundesrepublik Deutschland ist ein demokratischer und sozialer Bundesstaat“) und Art. 28 Abs. 1 Satz 1 GG („Die verfassungsmäßige Ordnung in den Ländern muss den Grundsätzen des republikanischen, demokratischen und sozialen Rechtsstaats im Sinne dieses Grundgesetzes entsprechen“) festgelegt (zur Geschichte des Sozialrechts vgl. Stolleis 2003).

Die folgende Definition Nullmeiers betont diese Ausrichtung am Gerechtigkeitsprinzip:

Sozialstaat bezeichnet die Gesamtheit staatlicher Einrichtungen, Steuerungsmaßnahmen und Normen innerhalb eines demokratischen Systems, mittels derer Lebensrisiken und soziale Folgewirkungen einer kapitalistisch-marktwirtschaftlichen Ökonomie aktiv innerhalb dieser selbst politisch bearbeitet werden. Sozialstaat bezeichnet außerdem die Ausrichtung jeglichen staatlichen Handelns auf die Herstellung sozialer Gerechtigkeit und Sicherheit. Diese Forderung schließt ein, dass für den Einzelnen das soziale Existenzminimum gesichert werden soll sowie die Milderung ökonomische Ungleichverteilung und sozialer (Klassen-, Schichten-, Gruppen-) Gegensätze angestrebt ist (Nullmeier 2003: 1).

1.1.2 Herausforderungen für den deutschen Sozialstaat

Die Verankerung im Grundgesetz folgte allerdings erst Jahre nach der Etablierung sozialstaatlicher Einrichtungen. Zunächst beschränkte sich Bismarcks Sozialversicherungsprogramm, das Ende des 19. Jhs in Kraft trat, auf die Arbeiter. Bismarck wollte der aufstrebenden Sozialdemokratie die soziale Basis entziehen und dem Militär kriegstaugliche Soldaten zur Verfügung stellen.

Mit den zwei Weltkriegen des 20. Jh. änderten sich die Bedarfslagen und forderten zusammen mit politischen Umwälzungen eine Anpassung des Sozialstaats. Besonders tiefgreifend waren die Nachwirkungen des Zweiten Weltkriegs: Einerseits verloren viele Menschen ihre Existenzgrundlage und benötigten ebenso, wie zahlreiche Flüchtlinge und Vertriebene, soziale Unterstützung durch den Staat. Ande-

rerseits musste der Sozialstaat nach der Instrumentalisierung durch die Nationalsozialisten strukturell reformiert werden. Das anhaltend starke Wirtschaftswachstum der 1950er Jahre stellte den Sozialstaat jedoch wieder auf eine sichere finanzielle Basis, z. B. mussten nur wenige, wegen der hohen Erwerbsquote, die Arbeitslosenversicherung in Anspruch nehmen (zur Geschichte des deutschen Sozialstaats vgl. Schmidt et al. 2007 und Sachße/Tennstedt 1992).

Die auf die Ölpreisschocks von 1973/74 und 1980/82 folgende Verschlechterung der gesamtwirtschaftlichen Lage, die von Rezession und steigender Arbeitslosigkeit begleitet wurde, stellte die Ausrichtung des Sozialstaats in Frage. Dieser basierte auf dem Lohn als Anspruchsvoraussetzung. Durch die hohe Arbeitslosigkeit waren die notwendigen Einnahmen aus Steuern und Sozialabgaben jedoch nicht mehr gewährleistet. Gleichzeitig stiegen die Ausgaben für Sozialleistungen, wie Arbeitslosengeld und Sozialhilfe.

Der Reformbedarf des Sozialstaats war nun offensichtlich. Erst durch zahlreiche Einschnitte im Sozialsystem, die von der christdemokratisch-liberalen Bundesregierung 1983/84 vorgenommen wurden, konnte der deutsche Sozialstaat wieder mehr Leistungen gewähren (vgl. Heinze/ Struenck 1999).

Das Spannungsverhältnis zwischen der Funktionslogik des bestehenden Sozialstaatssystems in Deutschland und den globalen, demografischen, arbeitsmarktlchen und sozialen Herausforderungen, z. B. durch die globale Integration der Märkte seit den 1990er Jahren, hat diese Problematik allerdings erneut verschärft. Die Herausforderungen, denen sich der deutsche Sozialstaat stellen muss, lassen sich in vier Bereichen zusammenfassen:

Die Bundesrepublik ist den *Zwängen eines Standortwettbewerbs* unterworfen, seit sich die Finanzmärkte seit Mitte der 1970er Jahre zunehmend global entwickeln. In der Konsequenz kommt es auf nationalstaatlicher Ebene zu einem wirtschaftlichen Strukturwandel, der den Sozialstaat finanziell zunehmend überfordert. Die nationalstaatliche Geld- und Vollbeschäftigungspolitik wird empfindlich irritiert. Der Nationalstaat ist zu einem „Territoriumsanbieter“ im weltweiten Wettbewerb geworden, dem es nicht nur darum gehen kann, das Auskommen der eigenen Bevölkerung zu sichern. Er muss sich auch im internationalen Wettbewerb behaupten (vgl. Lessenich/Nullmeier 2006: 20).

Dazu kommen für Deutschland zusätzlich finanzielle *Konsequenzen aus der Wiedervereinigung*. Seit der politischen Wende hat man sich bemüht, einen Vermögensausgleich zwischen den beiden Landesteilen zu schaffen und die alten sozialistischen Strukturen der DDR zu ersetzen. Probleme entstanden dabei, weil viele sozial-

staatliche Instrumente, die in den alten Ländern gut funktionierten, nicht an die Realität der neuen Bundesländer angeglichen werden konnten (vgl. Nullmeier 2003: 7). So wirkte sich das schlechter werdende Verhältnis von Beitragszahlern und Beitragsempfängern (s. demografischer Wandel) negativ aus, weil die Abgaben der Erwerbstätigen, die benötigte Menge an Sozialausgaben nicht ausgleichen konnte. Die Sozialabgabenquote, die bis 1989 weitgehend stabil war, nahm in Folge der Wiedervereinigung deshalb wieder sprunghaft zu (vgl. Schmidt et al. 2007: 206).

Zu den *demografischen Herausforderungen* zählt zum einen der Rückgang der Geburtenziffer und zum anderen die Altersstruktur, die bewirkt, dass es im Vergleich immer mehr Ältere gibt (vgl. Kap. I 4 zur Situation in Mecklenburg-Vorpommern). Beide Entwicklungen bewirken, dass der Einkommensausgleich zwischen den Generationen durch das lohnbezogene Äquivalenzprinzip nicht mehr gewährleistet werden kann. Das Verhältnis zwischen Leistungsempfängern und Beitragszahlern verschiebt sich. Der Staat ist nicht mehr in der Lage, Geld in die staatliche Rentenversicherung zu geben, weil er wirtschaftlich international konkurrenzfähig bleiben muss.

Veränderungen auf dem Arbeitsmarkt bewirken eine Erosion des Normalarbeitsverhältnisses, auf dem der Sozialstaat basiert. Teilzeitarbeit, die Ausweitung von Beschäftigungsverhältnissen unterhalb der Grenze zur Versicherungspflicht, sowie die Ausbreitung befristeter Arbeitsverhältnisse oder Tele- und Heimarbeit sind Entwicklungen, die den bisher vorherrschenden Vollzeitjob ablösten (vgl. Heinze 1988: 32). Durch die andauernde Arbeitslosigkeit verlieren herkömmliche Versorgungssysteme an Effektivität. Weil der Staat nicht mehr ausreichend Abgaben in seine Sozialversicherungssysteme pumpen kann, entstehen Sicherungslücken, die zur sogenannten „neuen Armut“ (Heinze 1988: 34) führen. Immer mehr Bürger verlieren ihre Existenzgrundlage und werden von staatlichen Fürsorgeeinrichtungen abhängig. Durch die übermäßig steigenden Sozialausgaben kann die Absicherung aller nicht mehr gewährleistet werden, auch weil gemeinschaftliche Instanzen der Wohlfahrtssteigerung (Familie, Verwandtschaft, Nachbarn) an Stabilität und Leistungsfähigkeit verlieren (vgl. Heinze 1988 und zur Diskussion um die Armut in den neuen Ländern vgl. Schroeder 2006).

Voranstehende Ausführungen konnten zeigen, dass sich die Diskussion um bürgerliches Engagement an der sozialen Frage entzündet hat. Die Bürger sollen sich engagieren, um Sozialstaatsdefizite auszugleichen. Daraus ergibt sich, im Hinblick auf die vorliegende Arbeit, die Frage, welche Lücken die Engagierten in

Kloster- und Kirchbauvereinen ausgleichen. Um fiskalisch-monetäre handelt es sich nicht. Allerdings lässt sich anhand der Motive möglicherweise zeigen, dass der „Staat“ mit seinen Medien, Geld, Macht und Recht, dem Bedürfnis der Bürger nach gemeinschaftlichen Beziehungen bzw. Interaktionen nicht genügen kann (vgl. Kap. II 3).

1.2 Begriffsklärung

Es gibt eine Vielfalt an Begriffen, die mit bürgerschaftlichem Engagement in Verbindung gebracht werden: Freiwilligenarbeit, Ehrenamt, freiwilliges Engagement oder Freiwilligentätigkeit. Viele dieser Begriffe sind normativ „aufgeladen“, z. B. mit Vorstellungen von Hilfsbereitschaft oder politischer Aktivität (vgl. Klein 2007). Die im Mittelpunkt dieser Arbeit stehenden Definitionen sollen im Folgenden herausgearbeitet und von anderen abgegrenzt werden. Die Auswahl der Begriffe erfolgte nach der Rezeption des Berichts der Enquete-Kommission von 2002 und des Freiwilligensurveys von 2009. Beide Studien sind grundlegend für die Engagement-Diskussion in Deutschland.

1.2.1 Die Idee der Bürgergesellschaft

Für das heutige Verständnis einer Bürgergesellschaft ist jedoch vor allem die Zeit der Aufklärung (1750-1850) von Bedeutung. Damals wurde die Bürgergesellschaft vom Staat begrifflich erstmals getrennt (vgl. Adam Smith: *Wealth of Nations* 1776, Charles de Montesquieu: *Vom Geist der Gesetze* 1748 und Jaques Rousseau: *Der Gesellschaftsvertrag* 1762). Über die Jahrhunderte hinweg hat sich das Bild der *Bürgergesellschaft* verändert und weiterentwickelt. Der aktuelle Diskurs zur Bürgergesellschaft ist nachhaltig geprägt von den Erfahrungen, die Alexis de Tocqueville (1805-1859) mit der politischen Kultur der Bürgergesellschaft in den USA des 19. Jhs gemacht hat (vgl. de Tocqueville: „Über die Demokratie in den USA“ [1835] 1994).

Das Besondere an Alexis de Tocquevilles Aufzeichnungen ist, dass er keine Bestandsaufnahme aus wissenschaftlicher Neugier anstrebte, sondern von der liberalen, dezentralisierten, partizipatorischen amerikanischen Demokratie lernen wollte. Er interessierte sich für die Prinzipien und Institutionen, welche die Fortentwicklung der Demokratie bestimmten. De Tocqueville war zwar selber auch Aristokrat, sah aber nicht in der Aristokratie, sondern in der Volkssouveränität der Demokratie die Zukunft. Für ihn lag deren Grundlage in der Gleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen und in ihrer Verwirklichung, durch Selbstherrschaft und Selbstverwaltung. Die zunehmende Dominanz staatlicher Strukturen wirkte

sich seiner Meinung nach negativ auf die Leistungsfähigkeit der Demokratie aus. Die amerikanische Demokratie habe aber, durch die vom Gemeinschaftsgeist getriebenen Institutionen, ein Gegengewicht zu den staatlichen Kräften gefunden. Gleichheit war nach de Tocqueville in den USA eben dadurch gewährleistet, dass von unten nach oben regiert wird: Gemeinde vor Grafschaft, Grafschaft vor Staat, Staat vor Union.

Zwei Charakteristika interessierten den französischen Adligen besonders: Einerseits die Gleichheit der Lebensverhältnisse als wichtige Voraussetzung für die dauerhafte Stabilisierung des demokratischen Systems und andererseits das bürgerliche Engagement als Garant für die demokratische Freiheit des Einzelnen. Nach Auffassung de Tocquevilles würden die Bürger selbst, zur Aufrechterhaltung der Volkssouveränität beitragen, indem sie sich in „freiheitlichen Institutionen“ engagierten (vgl. de Tocqueville [1835] (1994): 242ff.).

De Tocqueville beobachtet diese Strukturen von bürgerschaftlichem Engagement vor allem auf lokaler Ebene, in amerikanischen Gemeinden. Je mehr Kompetenzen bei der jeweiligen Gemeinde bleiben, desto eher seien die Bürger bereit sich zu engagieren. Die bürgerschaftlichen Aktivitäten beförderten eine Tendenz zur Gleichförmigkeit der Lebensweisen, Meinungen und Ideologien. Diese Entwicklung erleichterte die Konsensbildung, wenn es um politische Entscheidungen gehe. Neben den Gemeinden sieht de Tocqueville das lokale Vereins- und Verbandswesen als wichtige Stütze in der Demokratie, weil es eine dezentrale Steuerung und eine plurale Interessenartikulation ermögliche. Diese Funktion sei möglich, weil sich Vereine und Verbände an einer Schnittstelle zwischen „Gesetzen“ und „Staat“ befinden (vgl. de Tocqueville [1835] (1994)).

Der einzelne Bürger profitiere auch selbst von seinem Engagement. Durch seine freiwillige Tätigkeit durchlaufe der Bürger einen Prozess der politischen Sozialisation. Er begreift, dass es sinnvoll ist, sich vor Ort zu engagieren, weil man die eigenen Lebensverhältnisse mitgestalten kann. Der Bürger empfindet sich dann nicht als passives Objekt, sondern als Urheber dessen, was den Rahmen des Privatinteresses darstellt (vgl. de Tocqueville [1835] (1994): 306ff.). Die Rolle des Staats sollte nach de Tocqueville beschränkt sein, damit bürgerschaftliches Engagement überhaupt möglich sei (vgl. de Tocqueville [1835] (1994): 317ff.).

In der vorliegenden Arbeit beschreibt Bürgergesellschaft einen Teilbereich der Gesellschaft und menschlicher Aktivitäten, der von den Sektoren Staat und Wirtschaft abzugrenzen ist (Sprengel 2001: 26 und Münkler 2007: 44). Sie steht für die Gesamtheit der öffentlichen Assoziationen, Vereinigungen und Zusammenkünfte,

die auf dem freiwilligen Einsatz der Bürger beruhen. Bürgergesellschaft umfasst Vereine, Verbände und soziale Bewegungen als typische Organisationsformen und beruht auf Menschen- und Bürgerrechten. Sie äußert sich in Verhaltensstandards wie Toleranz, Verständigung und Gewaltfreiheit.

Bürgergesellschaft stellt eine Ordnung von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft dar, in der Bürgerinnen und Bürger, auf der Basis gesicherter Grundrechte und im Rahmen einer politisch verfassten Demokratie, durch das Engagement in selbstorganisierten Vereinigungen und durch aktive Teilnahme, die Geschicke ihrer Gesellschaft mitgestalten können (vgl. Enquete-Bericht 2002: 23; Adloff 2005: 1ff.). Dettling verweist in seiner Definition darauf, dass Bürgergesellschaft auch etwas vom Bürger erwartet (im Folgenden umfasst die Bezeichnung „Bürger“ sowohl männliche als auch weibliche Zugehörige einer Gesellschaft). Sie umfasst jene „sozialen Räume, in denen Menschen freiwillig, aber nicht privat, öffentlich, aber nicht unter staatlicher Gewalt tätig sind“ (vgl. Dettling 2000: 8).

„Bürgergesellschaft“ bietet den gesellschaftlichen Rahmen, in dem die Einzelnen tätig werden, sie ist nicht nur von Staat und Wirtschaft, sondern auch von der Familie abzugrenzen. Durch aktive Mitwirkung haben die Einzelnen die Möglichkeit, die Qualität des sozialen, politischen und kulturellen Zusammenlebens gemäß ihrer Vorstellungen zu beeinflussen (vgl. Enquete-Bericht 2002: 24).

Die Begriffe „Zivilgesellschaft“ und „Bürgergesellschaft“ werden von einigen Autoren synonym verwendet. Beide seien Ausdruck einer demokratischen Gesellschaftsform (Vogt 2005: 12). Der Bericht der Enquete-Kommission hebt allerdings hervor, dass sie nicht synonym verwendet werden sollten. Denn „Bürgergesellschaft“ bezeichne die Vision einer politischen Gemeinschaft, in der nicht allein der Staat oder seine Institutionen über die Zukunft der Gesellschaft bestimmen (vgl. dazu auch Kocka 2004: 32ff. und Klein 2004). Mit der Vision der Bürgergesellschaft ist auch ein neues Verständnis von Bürgerpflichten im Zusammenhang mit gesellschaftlicher Verantwortung verbunden. Bürger sollen ihre Rechte und Pflichten im Sinne von „citoyens“ voll ausleben, ohne dass diese vom Staat erzwungen werden können. Der Begriff „Bürgergesellschaft“ ist deshalb nicht eine Zustands- oder Lebensumstandsbeschreibung, sondern die Vision einer Gesellschaftsordnung, als Gegenmodell zum gegenwärtigen Versorgungs- und Verwaltungsstaat. Demgegenüber bezeichne die Zivilgesellschaft einen Ausschnitt gesellschaftlicher Wirklichkeit, der die selbstermächtigten, selbstorganisierten und selbstverantwortlichen Tätigkeiten und Körperschaften beinhaltet. „Zivilgesellschaft“ ist nicht kongruent mit der real existierenden Gesellschaft, sondern nur

ein Bündel von Strukturelementen (Kocka 2004: 32). Der Begriff „Zivilgesellschaft“ soll hier nicht gewählt werden, weil das visionäre Element der Bürgergesellschaft in der Arbeit der Kloster- und Kirchbauvereine zum Ausdruck kommt. An dieser Stelle soll auch der Begriff „Dritter Sektor“, von dem der Bürgergesellschaft abgegrenzt werden. Er bezeichnet häufig als Nonprofit-Sektor den Bereich einer Volkswirtschaft, der weder markt- noch staatsorientiert ist. Dazu gehören Vereine, Verbände, Stiftungen, Interessengemeinschaften und andere Arten von Non-Profit-Organisationen. Als Akteure stehen die Institutionen und nicht die Bürger als Akteure im Mittelpunkt der Forschungsagenden (vgl. Anheier et al. 1997).

1.2.2 Vielfalt der Engagementbegriffe

Der Begriff „bürgerschaftliches Engagement“ ist in der Literatur breit angelegt. Er umfasst neben der einfachen Mitgliedschaft, auch eine aktive Tätigkeit in Vereinen, Gewerkschaften und Parteien, bis hin zur unbezahlten Mitarbeit in karitativen gemeinwohlorientierten Einrichtungen, wie Krankenhäusern, alles (vgl. Crede 2000: 126).

Auch für die vorliegende Arbeit soll ein weiter Begriff für „bürgerschaftliches Engagement“ gewählt werden. Er soll zum einen stellvertretend für Bezeichnungen wie Ehrenamt, Freiwilligkeit oder freiwilliges Engagement stehen, um die Argumentation durch eine begriffliche Arbeit verständlich zu machen. Zum anderen geht es beim Engagement in den Kloster- und Kirchbauvereinen nicht nur um das Handeln „vor Ort“, sondern z. B. auch um Spenden, die aus anderen Landesteilen beim Wiederaufbau helfen.

Diesen Ansprüchen kommt die Definition der Enquete-Kommission von 2002 am nächsten. In Anlehnung an ihren Bericht von 2002 soll der Begriff „bürgerschaftliches Engagement“ wie folgt definiert werden:

Bürgerschaftliches Engagement ist eine freiwillige, nicht auf das Erzielen eines persönlichen Gewinns gerichtete, auf das Gemeinwohl hin orientierte, kooperative Tätigkeit. Sie entfaltet sich in der Regel in Organisationen und Institutionen im öffentlichen Raum der Gesellschaft. Selbstorganisation, Selbstermächtigung und Bürgerrechte sind die Fundamente einer Teilhabe und Mitgestaltung der Bürgerinnen und Bürgern an Entscheidungsprozessen. Freiwilliges Engagement schafft Sozialkapital, trägt damit zur Verbesserung der gesellschaftlichen Wohlfahrt bei und entwickelt sich, da es von den Bürgerinnen und Bürgern ständig aus der Erfahrung ihres Lebensalltags gespeist wird, als offener gesellschaftlicher Lernprozess (vgl. Enquete-Bericht 2002: 40).

Bürgerschaftliches Engagement zeichnet sich dadurch aus, dass es freiwillig, unentgeltlich, öffentlich und wiederholt ausgeübt wird und einen gemeinwohlfördernden Aspekt hat (vgl. Enquete-Bericht 2002: 38).

Freiwillig bedeutet „durch eine freie Entscheidung“: Dem Bürger steht es offen, sich zu engagieren. Ob er es tatsächlich tut, liegt in seiner Verantwortung. Es besteht kein gesetzlicher oder sozialer Zwang. Fälle, in denen im Kontext von Erwerbsarbeit Pflichten auferlegt wurden, denen der Einzelne nur schwer entkommen kann, fallen ebenso in eine Grauzone, wie Tätigkeiten am Übergang von beruflichen Tätigkeiten und außerberuflichem Engagement, z. B. ABM-Stellen. Hier fließen Erwerbsarbeit und freiwilliges Engagement ineinander (vgl. Enquete-Bericht 2002: 38).

Unentgeltlichkeit bedeutet, dass freiwilliges Engagement nicht auf den persönlichen materiellen Gewinn ausgerichtet ist. Die ausgeübte Tätigkeit wird nicht bezahlt. Es ist jedoch ein Nutzen, im Sinne einer persönlichen Befriedigung und Selbstverwirklichung auszumachen (vgl. Enquete-Bericht 2002: 38f.).

Freiwilliges Engagement findet öffentlich statt. Auf diese Weise werden Teilhabe, Transparenz und Verantwortung des einzelnen Bürgers gewährleistet. Die Rolle des Staates ist dabei umstritten. In der Diskussion zum sogenannten „Dritten Weg“ werden verschiedene Formen der Staatlichkeit diskutiert (vgl. Anthony Giddens 2001 zur weltweiten Debatte).

Die Gemeinwohlorientierung drückt sich darin aus, dass sich die engagierten Bürger bei ihrer Tätigkeit am Wohl des Gemeinwesens orientieren. Die Enquete-Kommission stellt in diesem Zusammenhang fest, dass verantwortliches Handeln für andere immer auch das Eigeninteresse einschließt (vgl. Enquete-Bericht 2002: 39 und vgl. Erlinghagen 2003 zu den individuellen Erträgen ehrenamtlicher Arbeit).

1.2.3 Formen bürgerschaftlichen Engagements

Bürgerschaftliches Engagement ist nicht per se positiv zu bewerten. Während der Aufklärung war der Begriff durch John Locke, Adam Ferguson, Charles de Montesquieu und Immanuel Kant vorwiegend positiv besetzt und stand für eine Gesellschaft, in der mündige Bürger friedlich zusammenleben. Und auch heute ist der Begriff noch positiv konnotiert. Er umfasst Handlungen, bei denen individuelle Eigenverantwortung mit dem Einsatz für allgemeine Ziele in Verbindung gebracht wird mit dem Einsatz für allgemeine Ziele (vgl. Kocka 2004: 29). Dabei dürfen unzivile Formen jedoch nicht außer Acht gelassen werden. Dazu gehören

Gruppierungen, die Möglichkeiten der Bürgergesellschaft missbrauchen, weil sie Bürger ausschließen und öffentliche Räume zerstören können. Zum Beispiel entsprechen Zusammenschlüsse, die einer antisemitischen Ideologie folgen, nicht dem Typ bürgerschaftlichen Engagements, der eine Demokratie auszeichnet. Demnach soll freiwilliges Engagement z. B. Gemeinsinn generieren, soziale Integration bewirken und Verantwortung an Bürger delegieren. Auf diese Weise kann sich die *Bürgergesellschaft* gegen Gefährdungen ihrer politischen Ordnung mit Hilfe von staatlichen Organen, wie Polizei und Verfassungsschutz zur Wehr setzen (vgl. Dubiel 2001).

1.2.4 Zugang zu bürgerschaftlichem Engagement

Darüber hinaus ist bürgerschaftliches Engagement zwar theoretisch für jeden Bürger zugänglich. In der Praxis zeigen sich jedoch z. B. Ungleichheiten bezogen auf die Teilnahme von Zugehörigen unterschiedlicher sozialer Schichten und in den Rekrutierungswegen (vgl. Nolte 2004, Lüdicke/Diewald 2007, Freiwilligen-survey 2009 und 2004, SOEP 1999). Für die Untersuchung von Motivlagen, wie sie in der vorliegenden Arbeit durchgeführt wird, spielen weniger soziale Ungleichheiten als kulturelle Unterschiede im Engagement zwischen Ost- und Westdeutschen eine Rolle (vgl. Kap. II 3.2.9). Da in dieser Arbeit keine quantitative Bestandsaufnahme der Mitglieder der Vereine durchgeführt wird, genügt ein Verweis an die Untersuchungen von Nolte und Kocka (2004) zu „Zivilgesellschaft und sozialer Ungleichheit“, dazu auch vgl. Merkel 2008).

1.3 Studien zum bürgerschaftlichen Engagement

Die deutsche Forschung zum bürgerschaftlichen Engagement hat erst in den 1990er Jahren mit den Arbeiten von Anheier, Zimmer, Evers und Olk zum Dritten Sektor richtig begonnen (vgl. Anheier 1999, Anheier et al. 1997, Zimmer/Priller 2004, Evers/Olk 2002 etc.). Besonderes Aufsehen hat das international angelegte John Hopkins Comparative Nonprofit Sector Project (JHCNSP) erregt. Es umfasst nationale und regionale Unterschiede im Bereich des Dritten Sektors, z. B. Die Wirtschaftskraft im jeweiligen Land, Wohlfahrtsleistungen, seine Einnahmen und Ausgaben auf dem Arbeitsmarkt (vgl. Salamon/Anheier 2001 und 1997).

Seitdem hat sich die Forschung ausdifferenziert, sie bleibt aber hinsichtlich Zugang und Operationalisierung von bürgerschaftlichem Engagement sehr heterogen: Die quantitativen Studien arbeiten z. B. mit unterschiedlichen Fragestellungen, die sie schwer vergleichbar machen. Bei den qualitativen Untersuchungen, zu

denen auch solche zum sensiblen Bereich der Einstellungen und Motivlagen gehören, sind wiederum die Interpretationsmöglichkeiten so groß, dass Aussagen über Trends und Entwicklungen nur bedingt möglich sind.

1.3.1 Quantitative Studien

Größere empirische Studien, die eine Bestandsaufnahme von bürgerschaftlichem Engagement beinhalteten, waren bis 1996 nicht vorhanden. Die Zeitbudgeterhebung zu ehrenamtlichen Tätigkeiten und sozialen Hilfeleistungen die im Auftrag des Bundesministeriums für Frauen, Senioren, Familie und Jugend (BMFSFJ) durchgeführt wurde, war die erste größere Erhebung. Sie dokumentiert allerdings vor allem Lebensverhältnisse und Zeitaktivitäten. Darüber hinaus gibt das sozio-ökonomische Panel (SOEP) mit einer Längsschnittanalyse seit 1984 im jährlichen Rhythmus Auskunft über Lebensbedingungen, Persönlichkeitsmerkmale, Wertvorstellungen etc. Sie liefert auch Informationen über ehrenamtliche Tätigkeiten in Vereinen, Verbänden oder sozialen Diensten sowie zur Beteiligung in Bürgerinitiativen, in Parteien und in der Kommunalpolitik. Bürgerschaftliches Engagement spielt im SOEP jedoch nur eine Nebenrolle und wird als eine Freizeitbeschäftigung unter anderen erfasst (vgl. SOEP 2009).

Die erste Untersuchung, die repräsentative Einblicke in Fakten und Trends zum bürgerschaftlichen Engagement gibt, ist der Freiwilligensurvey. Er wurde ebenfalls vom BMFSFJ in Auftrag gegeben. Der Freiwilligensurvey ist eine quantitative Erhebung, die in den Jahren 1999, 2004 und 2009 durchgeführt wurde. Basis dieses Informationssystems sind repräsentative, telefonisch durchgeführte Bevölkerungsumfragen bei jeweils 15.000 zufällig ausgewählten Befragten. Die Durchführung der zweiten Welle des Freiwilligensurveys bildete den Schritt zu einer repräsentativen Dauerbeobachtung des freiwilligen Engagements in Deutschland.

Ziel sind detaillierte bundes- und landesweite Informationen zu verschiedenen Bereichen und Formen des bürgerschaftlichen Engagements. Im Mittelpunkt stehen die Akteure, d. h. jener Kreis von Bürgerinnen und Bürgern, die sich bürgerschaftlich engagieren. Die Gruppe umfasste 1999 34 Prozent der Bevölkerung und vergrößerte sich 2004 auf 36 Prozent. Im Zeitraum von 2004 bis 2009 hat sich die Engagementquote nicht weiter verändert (Freiwilligensurvey 2009: 1).

Der Freiwilligensurvey bemüht sich dabei einerseits, um eine Einordnung des Engagements nach seiner „Intensität“. Er unterscheidet z. B. das Engagementpotential von der Engagementquote. Andererseits differenziert er zwischen verschiedenen Akteuren wie z. B. Jugendlichen, älteren Menschen oder Migranten. Letztend-

lich geht es auch darum, Motivationen und Strukturen des bürgerschaftlichen Engagements zu messen (vgl. Freiwilligensurvey 1999, 2004 und 2009 und zu Messkonzepten im Speziellen vgl. Kistler et al. 1999).

Große Aufmerksamkeit hat in Deutschland der bereits erwähnte Bericht der Enquête-Kommission zur „Zukunft des bürgerschaftlichen Engagements“ gefunden. Mit der Einsetzung der Kommission in der 14. Wahlperiode des Deutschen Bundestages (1998-2002) erkannte dieser formell die Bedeutung von bürgerschaftlichem Engagement an. Ihr gehörten neben Abgeordneten des Deutschen Bundestages auch sachverständige Mitglieder als Experten aus der Gesellschaft an.

Der Bericht strebt danach, einen Beitrag zur Weiterentwicklung der *Bürgergesellschaft* zu leisten, indem er eine Bestandsaufnahme, eine Analyse und eine Bewertung der gegenwärtigen Situation bot. Außerdem zeigen der Bericht Handlungsperspektiven und Entwicklungsempfehlungen von bürgerschaftlichem Engagement in Deutschland auf (vgl. Enquête-Bericht 2002).

In der Fortsetzung der Arbeit der Enquête-Kommission hat der Deutsche Bundestag für die 15. und die 16. Wahlperiode jeweils Unterausschüsse zum bürgerschaftlichen Engagement eingesetzt. Sie arbeiten an der Umsetzung der Beschlüsse der Enquête-Kommission. Für die 17. Wahlperiode ist ebenfalls ein Unterausschuss eingerichtet worden (vgl. Unterausschuss „Bürgerschaftliches Engagement“ 2010).

Der „Bericht zur Lage und zu den Perspektiven des bürgerschaftlichen Engagements in Deutschland“ erschien 2009 und gibt einen Überblick über die Entwicklung in Deutschland. Er arbeitet allerdings im Wesentlichen mit den bereits vorgestellten Zahlen aus den Freiwilligensurveys, sodass die Ergebnisse bezüglich zukünftiger Aufgabenfelder, allgemeiner Entwicklungstrends und - potenzialen wenig neue Erkenntnisse bieten (vgl. Bericht des WZB/BMFSFJ 2009).

Zwei weitere quantitativ angelegte Studien beschäftigen sich speziell mit Beweggründen von bürgerschaftlich Engagierten: Christiane Frantz legt mit ihrer Untersuchung zu Karrieren in NGOs eine Studie zu hauptamtlichen Akteuren in Nicht-regierungsorganisationen vor. Sie beleuchtet sowohl deren Selbstverständnis, ihren biografischen Hintergrund, leitende Wertvorstellungen als auch Berufswege in die jeweilige NGO. Dafür wertet Frantz 74 Interviews mit NGO-Hauptamtlichen aus. Sie arbeitet über drei Analyseebenen (Karrierevoraussetzungen, Karrierewege und Karrierebedingungen) insgesamt vier Karrieretypen heraus. Dabei stellt sie fest, dass es ein spezifisches Karrieremodell von NGO-Hauptamtlichen gibt, das Parallelen zu parteipolitischen Berufskarrieren aufweist. Allerdings zeigt die Typo-

logie, dass es auch Modifikationen bzw. Variationen des Modells auftreten (vgl. Frantz 2005).

In der ersten Analyseebene „Karrierevoraussetzungen“ berechnet Frantz aus ihren Daten den Zusammenhang zwischen Berufsidentität, Motivation und Berufszufriedenheit. Dabei stellt sie insgesamt fünf Motivationen fest, die in ein Wirkungsgefüge mit den Faktoren Berufsidentität und Zufriedenheit eingebunden sind: christliche Verpflichtung (Nächstenliebe), ideologische Verpflichtung (Solidarität), Sinn- und Zielorientierung, NGO-Leitbild sowie persönliche Normen und Werte (Frantz 2005: 75).

Um Nichtregierungsorganisationen geht es auch in der Studie von Behner et al., Datenmaterial zu Karrieren von ehren- und hauptamtlichen Führungskräften ausgewertet haben. Die Untersuchung ermittelt sozistrukturelle Daten, um den Kreis der Führungskräfte beschreiben zu können. Außerdem ging es den Autoren um die Rekonstruktion von Engagement- und Berufsverläufen sowie um Motivationslagen und Wertorientierungen. Die Autoren konnten Daten von 2040 Personen einbeziehen. Dabei handelt es sich um 73 Prozent ehren- und 27 Prozent hauptamtliche Führungskräfte. Beher et al. zeigten in ihrer Studie, dass z. B. die soziale Herkunft einen großen Einfluss auf die Karriere von Führungskräften hat. Darüber hinaus hätten die meisten Haupt- und Ehrenamtlichen eine hohe schulische und berufliche Bildung und könnten auf eine mehrjährige Engagementkarriere zurückblicken, bis sie Führungsverantwortung übernahmen. Weitere Ergebnisse ermittelten die Forscher zu Frauen in Führungspositionen, Kompetenzen, Arbeitsbedingungen und zur Zusammenarbeit der Führungskräfte (vgl. Beher et al. 2005).

Insgesamt sind die Zahlen, die der Freiwilligensurvey oder das SOEP erfasst haben dann hilfreich, wenn man einen Überblick über bürgerschaftliches Engagement in Deutschland gewinnen möchte. Allerdings unterscheiden sich die Ergebnisse der Studien im Blick auf die Ausübung des Engagements. Der Freiwilligensurvey gibt an, dass nur 13 Prozent der Engagierten ihre Freiwilligkeit seltener als einmal im Monat ausüben. Die SOEP-Daten sagen hingegen aus, dass fast jeder zweite seltener als einmal monatlich aktiv ist. (vgl. Dathe/Kistler 2002: 20).

In Bezug auf die Forschungsfrage nach Beweggründen für bürgerschaftliches Engagement in Mecklenburg-Vorpommern bietet sich an, auf Grundlage der Ergebnisse aus den Interviews, einen Abgleich mit den Motiven aus den quantitativen Studien herzustellen.

1.3.2 Qualitative Studien

Qualitative Zugänge zum Thema bürgerschaftliches Engagement streben nicht danach, repräsentativ zu sein, sondern zielen auf differenzierte Antworten hinsichtlich individueller Einstellungen und Erwartungen. Dafür greift die qualitative Forschung auf nicht-standardisierte Daten, wie z. B. Interviews, Gruppendiskussionen oder teilnehmende Beobachtung zurück. Folglich müssen die Ergebnisse qualitativer Forschung immer im Kontext der jeweiligen Alltags- und Lebenswelt interpretiert werden. Aussagen über Trends und Entwicklungen sind anhand qualitativer Untersuchungen deshalb nur bedingt möglich.

Gisela Jakob analysiert in ihrer Studie „Zwischen Dienst und Selbstbezug“ (1993) bürgerschaftliches Engagement, als Teil des biografischen Prozesses. Sie geht davon aus, dass Motive an persönlichen Erfahrungen und kulturellen Traditionen geknüpft sind. Sie könnten deshalb nicht aus der persönlichen Lebensgeschichte herausgelöst werden.

Jakob führt insgesamt 12 narrative Interviews mit Personen, die ein Ehrenamt im sozialen Bereich ausübten. Anschließend wertet sie ihr Datenmaterial in Form von Fallbeschreibungen aus und entwickelte daraus eine Typologie von Engagierten, denen sie jeweils ein oder zwei Fälle zuordnet. Mit ihren Ergebnissen stützt Jakob die These von einem Strukturwandel des Ehrenamts (Olk 1987). Diese geht davon aus, dass die Bindungskraft traditioneller, religiöser und politischer Milieus abgenommen habe. In der Konsequenz verändern sich Werte und Einstellungen. Bürgerschaftliches Engagement ist nicht länger als altruistische Form des Ehrenamts handlungsleitend. Es herrsche vielmehr eine „Norm der Reziprozität“ vor, nach der Engagierte einen „Output“ für sich in Form von Anerkennung erwarten (Jakob 1993).

Auch Corsten/Kauppert (2007 und 2009) haben Motive von bürgerschaftlichem Engagement vor biografischem Hintergrund erforscht. In ihrer Forschungshypothese gehen sie davon aus, dass es keine Motive für bürgerschaftliches Engagement als solche gibt. Vielmehr müssen sie vor dem Hintergrund der individuellen Biografie und der sinnstrukturellen Verfassung gesehen werden. Sie gehen davon aus, dass es sich immer um eine Motiv-Kombination handelt, die Menschen dazu bringt, bürgerschaftlich tätig zu werden. (vgl. dazu auch die Interviewanalyse in Kap. II 3 der vorliegenden Arbeit). Corsten/Kauppert entwickeln in ihrer Studie ein Modell, dass die Motivationen aus subjektiven Bedürfnissen heraus ebenso einbezieht, wie den sogenannten „Wir-Sinn“. Darunter verstehen sie die gesellschaftliche Dimension der Verwirklichung der Motive aus der Lebenspraxis her-

aus. Die Handlung des Individuums könne sich demnach auch auf die Belange des Kollektivs hin ausrichten (Corsten/Kauppert 2007: 347). Ob sich jemand tatsächlich engagiert, so die Annahme der Autoren, hänge davon ab, ob die „gesamtbiografische Selbstbestimmung“ des Akteurs davon abhängig ist, dass eine bestimmte soziale Praxis seinem „Wir-Sinn“ entspreche (Corsten/Kauppert 2007: 350).

Sowohl die Studie von Jakob (1993) als auch die von Corsten/Kauppert 2007 nehmen nicht nur einzelne Beweggründe, sondern ganze Motivbündel in den Blick. Außerdem betrachten sie die Aussagen der Befragten vor deren biografischem Hintergrund. Diese zwei Untersuchungsmerkmale bieten Anknüpfungspunkte an die vorliegende Untersuchung. Deswegen sollen die Studien ebenfalls mit den Ergebnissen aus den Interviews in Kap. II 3 diskutiert werden.

1.4 Das „Posttraditionale“ nach Anthony Giddens

Um die Kloster- und Kirchbauvereine als soziales Phänomen einordnen zu können, bedarf es eines theoretischen Rahmens. Dieser soll geschaffen werden, mit Hilfe der Thesen, die Anthony Giddens aus seiner Auseinandersetzung mit der „posttraditionalen Gesellschaft“ entwickelt hat. Giddens Kriterien sollen an das Phänomen der Kloster- und Kirchbauvereine angelegt werden. Im Folgenden wird Giddens Vorstellung des „Posttraditionalen“ beschrieben. Anschließend werden einige sozialwissenschaftliche Ansätze vorgestellt, die seine Thesen bei der späteren Interpretation ergänzen sollen (vgl. Kap. I 1.5). Die Deutung des Phänomens erfolgt dann über drei Perspektiven. Zunächst geht es um die Struktur bzw. die Organisationsform der Vereine und inwiefern diese als „posttraditional“ im Sinne Giddens zu bezeichnen ist. Danach erfolgt eine ausführliche Diskussion des Kirchengebäudes als „posttraditionaler“ Raum, bevor abschließend die Motivlagen der Engagierten gedeutet werden.

Giddens geht es darum zu erklären, wie sich die Strukturen nationalstaatlicher Industriegesellschaften verändert haben. Sie haben sich „modernisiert“ oder – anders ausgedrückt – transformiert, verschoben, umgearbeitet. Die Modernisierung lässt sich anhand von Themen beschreiben, die heute wichtig sind, es in vorindustriellen Gesellschaften aber nicht waren. Dazu gehören z. B. Überlegungen zur Nachhaltigkeit, zum Umgang mit Datenschutz oder zu Börsenspekulationen.

a) Giddens behauptet, dass die Gegenwart durch eine „hergestellte Unsicherheit“ (Giddens 1996) gekennzeichnet ist. Die Menschen wissen in der posttraditionalen Gesellschaft zwar mehr darüber, wie ihre Lebenswelt funktioniert, beherrschen

können, sie diese aber nicht. Risiken können zwar genauer berechnet werden, es entstehen jedoch auch neue Unvorhersehbarkeiten. Mit dieser These grenzt sich Giddens von den Vertretern der klassischen Soziologie ab. Diese glaubten, dass die Zunahme von Wissen die Menschen in die Lage versetzen würde, die Welt zu beherrschen und für ihre eigenen Zwecke zu gestalten.

Die „hergestellte Unsicherheit“ zeigt sich auch im Privatbereich. Der Einzelne hat zahllose Möglichkeiten, sein Leben zu gestalten. Andererseits ist die große Fülle an Wahlmöglichkeiten schwer zu bewältigen. Es gibt keinen universalen Entscheidungshelfer, der bei allen Alltagsfragen Rat weiß. Wissenschaftler, die eine solche Funktion in traditionalen Gemeinschaften übernahmen, mussten die Autorität, allgemein anerkannte Hüter von Traditionen zu sein, abgeben. Es gibt keine Gewissheit darüber, was morgen wichtig sein wird, weil Wissen als falsifizierbar gilt (Giddens 1996: 318ff.).

b) Für Giddens besteht das „Posttraditionale“ auch darin, dass bestehende Traditionen in Frage gestellt werden, und sich auflösen können oder in einer anderen Form wiederentdeckt werden. Als „Restbestand“ einer Tradition können sie als Sitte oder Gewohnheit die Gesellschaft nicht in einer Tiefe und Unmittelbarkeit durchdringen, wie eine Tradition dies verhieß. Allerdings können Gewohnheiten, die sich z. B. in Ritualen manifestieren, Angst reduzieren, die Giddens als festen Bestandteil der posttraditionalen Gesellschaft betrachtet. In dieser Hinsicht stellen sie ein Medium dar, das eine Verbindung zwischen Vergangenheit und antizipativer Zukunft herstellt.

c) Giddens wählt den Ausdruck *institutionalisierte Reflexivität*, um darzustellen, dass die Entwicklung der Moderne nicht „vollendet“ werden kann, indem man kritische Themen, wie die globale Erderwärmung in den Mittelpunkt der Diskussion rückt. Der Wandel ist seiner Meinung nach ein fester Bestandteil der posttraditionalen Gesellschaft (Giddens 1993: 137 und 185).

d) Giddens geht von *zwei Ebenen der Transformation* aus, die den Übergang von der traditionalen zur posttraditionalen Gesellschaft prägen. Die eine Transformationsebene umfasst die Expansion staatlicher Institutionen. Sie bewirkt, dass politische Entscheidungen zunehmend dezentral getroffen werden (z. B. müssen sich die Mitgliedsstaaten der Europäischen Union an deren gesetzliche Verordnungen halten). Dadurch kommt es auf der zweiten, lokalen Ebene, zu „Prozessen der Entleerung“, weil bestimmte Entscheidungsstrukturen überflüssig werden. Globales und lokales Handeln sind nicht länger getrennt voneinander zu verstehen, sondern stehen in Abhängigkeit zueinander (Giddens 1996: 114).

e) Der *Übergang* von der traditionalen zur posttraditionalen Gesellschaft verlief nicht als Bruch, sondern schrittweise. In der frühen Phase der posttraditionalen Gesellschaft, der *Vormoderne*, beruhten Risiken noch auf äußeren Einflüssen und waren kalkulierbar. Die auf Mechanismen der Zwanghaftigkeit und der Angst basierenden Risiken bestanden zunächst fort, weil sie der Bildung persönlicher und kollektiver Identität dienten.

Der Gemeinsinn zum Beispiel, der sich in den Wohnbezirken der Arbeiterschaft etablierte, nahm in gewisser Hinsicht die Form einer Rekonstruktion von Traditionen an; das Gleiche gilt für den Nationalismus auf der Ebene des Staates (Giddens 1996: 174). Giddens legt die Konsolidierung der Demokratie und den Ausbau des Nationalstaats im 19. und 20. Jh. als Ende der vormodernen Gesellschaft fest. Erst mit dem Beginn der „reflexiven Modernisierung“ (Anm.: Der Begriff der „reflexiven Modernisierung“, der von Ulrich Beck geprägt wurde, wird von Anthony Giddens sinnentsprechend an Wissen beziehungsweise Reflexion über Modernisierungsprozesse gebunden.) fand der Dualismus von zentraler Entscheidungsmacht und lokalen Einzelgemeinschaften ein Ende. Beck selbst verwendet ihn in einem Aufsatz von 1996 für „Nebenfolgen“ der Modernisierung (Beck 1996: 289). In der traditionalen Gesellschaft waren Zeit und Raum dahingehend organisiert, dass sie vom staatlichen Machtzentrum bestimmt wurden. Mit der Auflösung des Nationalstaats und der Einführung von Demokratien änderten sich die Machtverhältnisse dahingehend, dass der Einzelne mehr Selbstbestimmung über sein Leben erhielt. Die Autonomie wird jedoch begrenzt, durch abwesende Autoritäten, deren Macht spürbar ist. Sie sind aber nicht immer erfassbar sind (z. B. Informationstechnologien). Das traditionale System, bestehend aus „zentralem Kern“ und lokalen Gemeinschaften mutiert zu einem abstrakten System, das organische lokale Verbindungen zerschneidet und neu zusammensetzt (Giddens 1996: 176). Im abstrakten System der posttraditionalen Gesellschaft können Traditionen entweder im Diskurs oder im Fundamentalismus fortbestehen. Diskursiv überleben Traditionen, indem sie über Werte gerechtfertigt werden (z. B. bei Religionen, die Menschen darin unterstützen, mit radikalem Zweifel zurechtzukommen). Fundamentalismus hingegen setzt sich als formelhafte Wahrheit ohne Rücksicht auf die Folgen durch. Es geht dabei um die Verteidigung der von der Tradition eröffneten Räume (Giddens 1996: 182ff.).

f) In traditionalen Gesellschaften manifestieren sich Traditionen in *Ritualen*, über die Vergangenheit immer wieder neu rekonstruiert wird (Giddens 1996: 125). Sie sind eng mit der bei Maurice Halbwachs angelegten Vorstellung von einem „kol-

lektiven Gedächtnis“ verknüpft, das die Vergangenheit in ein Verhältnis zur Gegenwart setzt. Über Traditionen wird das Vergangene allerdings nicht als das Ursprüngliche bewahrt, sondern fortwährend umgestaltet. Diese Umgestaltung ist teilweise ein individueller, teilweise ein sozialer Prozess (Giddens 1996: 124 und vgl. auch Halbwachs 1985, an dessen Begriff vom kollektivem Gedächtnis sich Giddens orientiert).

Wir können also sagen, dass Tradition ein *Medium für die Organisation kollektiven Gedächtnisses* ist. Ebenso wenig wie es eine Privatsprache geben kann, kann eine Privattradition existieren (Giddens 1996: 125).

g) Giddens zeigt, weshalb Traditionen als Gewohnheiten auch in posttraditionalen Gesellschaften fortbestehen. Sie sind nicht mehr eng mit Alltagsroutinen verknüpft und beanspruchen auch nicht mehr den normativen Gehalt, der ihnen durch die Hüter der Tradition zugesagt wurde (Giddens 1996: 116f. und ders. 1993: 447). Allerdings fällt es Mitgliedern einer posttraditionalen Gesellschaft offenbar schwer, *sich emotional von der Vergangenheit zu lösen*. Giddens führt dies darauf zurück, dass Tradition Wiederholung ist und auf Emotionen basiert, die im Kontrast zu rationalen Überlegungen stehen. Als Beispiel zieht Giddens das Problem der Sucht heran. Im *Zwangshandeln*, das der Sucht inhärent ist, sieht Giddens eine Parallele zur Tradition (Giddens 1996: 130ff.).

Es gibt keine logischen Gründe oder solche einer authentischen Moral, weshalb ich heute das Gleiche wie gestern tun sollte; und gerade hierin besteht die Funktion der Tradition (Giddens 1996: 137).

Außerdem spricht für eine Wiederbelebung oder Fortführung von Traditionen, dass der Einzelne die neue Entscheidungsfreiheit in Bezug auf die eigene Lebensgestaltung kanalisiieren möchte und muss.

In posttraditionalen Kontexten haben wir keine andere Wahl als zu wählen, wer wir sind und wie wir handeln wollen (Giddens 1996: 142).

Nicht jeder kommt mit der Autonomie alleine zurecht. Giddens begründet dies damit, dass Wahlmöglichkeiten durch persönliche Unzulänglichkeiten beeinflusst werden, z. B. durch unbewusste Gefühle. Beispielhaft zieht er dafür das individuelle Entwicklungsdiagramm der Psychoanalyse heran. Es zeigt, dass der Wahlfreiheit, durch die individuelle Psyche, klare Grenzen gesetzt sind. Zudem ist der Einzelne durch unvermeidbare Routinehandlungen ebenso in seiner Wahlfreiheit beeinträchtigt, wie durch Machtverhältnisse, die ihn in bestimmte Positionen zwingen (Giddens 1993: 142). Deshalb versucht er, sich die Wahlmöglichkeiten zu erleichtern, indem er Expertenwissen heranzieht, um persönliche Alltagsentschei-

dungen bewältigen zu können. Die in Sitten und Gewohnheiten „transformierten“ Traditionen bieten für die menschliche Psyche weiterhin Struktur und Sicherheit (Giddens 1996: 184).

h) Neben Sitten und Gewohnheiten als subjektspezifischer Handlungsweisen von Traditionen, gibt es in posttraditionalen Gesellschaften *Relikte in Form kultureller Objekte*. Sie stellen ein materielles Beispiel für eine überwundene Vergangenheit dar, bauen aber auch einen Bezug zur Gegenwart auf. Ein Relikt ist vergleichbar einer Gedächtnisspur, deren kollektiver Bezugsrahmen fehlt (Giddens 1996: 187). Giddens behauptet, dass sie ihre Identität durch eine Beziehung zwischen Vergangenheit und Gegenwart gewinnen. Sie stehen in einem ständigen Veränderungs- und Anpassungsprozess (Giddens 1996: 186).

Denkmäler werden zu Relikten, sobald formelle Wahrheiten in Frage gestellt werden oder ihre Geltung verlieren und aus Tradition bloße Sitte oder Gewohnheit geworden ist (Giddens 1996: 189).

Darüber hinaus kann ein Denkmal auch ein Medium sein, über das sich persönliche und kollektive Identität bildet. Es verbindet das Vergangene mit einer antizipativen Zukunft. In diesem Zusammenhang schafft das Relikt Kontinuität in der Zeit.

In allen Gesellschaften sind die Aufrechterhaltung persönlicher Identität und ihre Anbindung an die Identität größerer sozialer Gruppen zentral für die ontologische Sicherheit des Einzelnen (Giddens 1996: 150).

i) Giddens beschreibt den unterschiedlichen Stellenwert, den Traditionen, in Moderne einnehmen, mit der schwächeren Stellung der Autoritäten, die darüber wachen. Ein entscheidender Unterschied zur traditionalen Gesellschaft ist die große Anerkennung, die den „Hütern der Tradition“ zuerkannt wurde. Den Experten, die in der posttraditionalen Gesellschaft für die Relikte der Traditionen zuständig sind (z. B. Wissenschaftler), schlägt eher Skeptizismus als Hochachtung entgegen. Während die „Hüter der Tradition“ in traditionalen Gesellschaften eine unhinterfragte Autorität darstellten, bieten Experten kein universal anwendbares Wissen mehr. Sie kennen sich in ihrem Fachgebiet aus. Das aber auch nur für den Moment, weil sich die Erkenntnislage schnell ändert. Giddens beschreibt das Expertentum deshalb auch als flüchtig, weil es, im Gegensatz zur Tradition, nirgendwo fest verankert ist. Es basiert auf dem Glauben, dass Wissen korrigierbar ist (Giddens 1996: 160).

Expertentum ist nicht an formelhafte Wahrheiten gebunden, sondern beruht auf dem Glauben an die Korrigierbarkeit von Wissen, einem Glauben, dessen Grundlage seinerseits der methodische Zweifel ist (Giddens 1996: 157).

Deshalb, so Giddens, herrscht in der posttraditionalen Gesellschaft eine Dialektik aus Verlust und Wiederaneignung von Vertrauen in die Experten und deren Wissen vor. Das Vertrauensverhältnis zwischen Experten und Laien in posttraditionalen Gesellschaften ist brüchiger als in traditionalen, weil es nicht mehr auf dem Respekt vor dem Traditionshüter, sondern auf einem abstrakten System aus Lebensstilen beruht, die sich ändern können.

Traditionales Verhalten ist in lokale Lebenszusammenhänge eingebettet und auf feste Zentren bezogen; dem entsprechen Normen, die tägliche Routinen stabil halten. Bezogen auf traditionale Handlungskontexte macht der Terminus „Lebensstil“ keinen Sinn. In modernen Gesellschaften ist die Wahl von bestimmten Lebensstilen konstitutiv für das Alltagsleben (Giddens 1996: 167).

In Bezug auf die Kloster- und Kirchbauvereine fallen insbesondere drei Aspekte aus Giddens Konzept ins Gewicht:

- a) Für die Vereinsmitglieder stellt sich die Problematik der „hergestellten Unsicherheit“ hinsichtlich einer Neu-Verortung in der Gesellschaft. Die gebürtigen Ostdeutschen müssen sich veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen durch die Transformation in ein anderes politisches System stellen. Die zugezogenen Westdeutschen stehen der Herausforderung gegenüber, sich in einem unbekannten Umfeld einleben zu müssen. Gerade im Rentenalter kann damit eine erhebliche Umstellung der eigenen Lebensweise verbunden sein.
- b) Die bei Giddens beschriebenen „Hüter der Tradition“ werden durch die Engagierten der Kloster- und Kirchbauvereine aus ihrem Kreis neu geschaffen. Obwohl sich die Kirchengebäude im Eigentum der jeweiligen Landeskirche befinden, scheint diese vor Ort nicht immer anerkannt zu sein. Zu Konflikten kann es kommen, wenn der Kloster- oder Kirchbauverein das Kirchengebäude ohne große Hilfe durch die Landeskirche erfolgreich aufgebaut hat und über dessen Nutzung frei verfügen möchte. Diese Entwicklung erscheint deshalb als „posttraditional“ im Sinne Giddens, weil sich das Expertentum – sofern man die Engagierten im Verein so bezeichnen möchte – freiwillig und eigenverantwortlich in diesen Status hebt. Die „Laien“, zu denen alle zählen, die sich nicht im Verein engagieren, werden in diese Rolle gedrängt, wehren sich aber teilweise heftig dagegen. Das Verhältnis zwischen Mitgliedern der Kloster- und Kirchbauvereine und Dorfbewohnern kann entsprechend brüchig und instabil sein.

c) Am Kirchengebäude als „Medium des kollektiven Gedächtnisses“ manifestiert sich die Wiederentdeckung von Tradition in einer neuen Form. Es schafft eine Verbindung zwischen Vergangenheit und Zukunft und zeigt, dass Traditionen auch in posttraditionalen Gemeinschaften von Bedeutung sind. Neben der Symbolfunktion des Gebäudes kann auch die gemeinschaftliche Arbeit dazu beitragen, Struktur in den Alltag der Engagierten zu bringen und Angst vor den Herausforderungen der globalisierten Gesellschaft zu reduzieren.

1.5 Ergänzende sozialwissenschaftliche Theorien

Als ergänzende theoretische Grundlagen für die Interpretation der Perspektive nach den Beweggründen von Mitgliedern der Kloster- und Kirchbauvereine eignen sich mehrere Konzepte. Sie können insbesondere in Kap. II hilfreich sein, um das Phänomen der Kloster- und Kirchbauvereine zu analysieren, wo Giddens Konzept einer posttraditionalen Gesellschaft (vgl. Giddens Thesen in Kap. I 1.4) nicht mehr greift.

1.5.1 Politikkonzeptionen zur „Bürgertugend“

Einige Konzepte leiten eine Engagementpflicht aus einem Selbstverständnis des Bürgers her, das aus einer politischen Kultur abzuleiten ist. Es geht dabei um die Frage, ob sich demokratisch verfasste Gesellschaften und Bürgertugend wechselseitig generieren (vgl. Münkler 2007, 2000 und 1993).

Politikkonzeptionen, die eine solche Bürgertugend thematisieren, sind z. B. der Liberalismus, der die subjektiven Rechte über bürgerliche Pflichten stellt. Ein fast gegenteiliger Ansatz vertritt der Kommunitarismus, der den Bürger als verantwortungsvollen Teilhaber betrachtet, der den Fortbestand der politischen Gemeinschaft durch sein Engagement garantiert. Frankenberg schlägt ein *zivilgesellschaftliches* Modell vor, das eine sozialstaatliche Verpflichtung für den Einzelnen ermittelt, um Chancengleichheit für alle zu gewährleisten. Es solle, so Frankenberg keine „staatliche Veranstaltung“, sondern „bürgerschaftliche Gemeinschaftsaufgabe“ sein (Frankenberg 1996: 202). Neben diesen beiden Politikkonzeptionen, sehen auch die Konzepte der deliberativen Demokratie, die den Bürger als öffentlichen Berater betrachten, und das Konzept des komplexen Politiksystems, in dem der Bürger immerhin noch eine Mitverantwortung hat, eine Bürgerpflicht intendiert (vgl. Corsten et al. 2009: 20).

Aus diesen traditionellen Politikkonzeptionen leiten sich moderne Konzepte ab. Der Neo-Tocquevillesche Ansatz, den Anheier/Schroer (2008) präferieren, ist insbesondere in den USA verbreitet. Er geht davon aus, dass sich die Sozialstruk-

tur der Gesellschaft in der späten Moderne verändert habe. Sie sei nicht mehr kongruent genug, weil die Individuen hauptsächlich selbstbezogen agierten. Nötig sei deshalb eine zivile Erneuerung, um die soziale Integration zu fördern, was sich wiederum positiv auf den Sozialstaat auswirke. Für den Neo-Tocqueville'schen Ansatz ist die Zivilgesellschaft somit nicht nur ein Bollwerk gegen den mächtiger werdenden Staat, sondern auch ein allgemeines Prinzip der Vergesellschaftung. Mehr bürgerschaftliches Engagement bringt „gute“ Bürger hervor und führt zu mehr gegenseitigem Vertrauen.

Das Problem dieser Politikkonzeptionen und der Grund, weshalb sie an dieser Stelle nur skizzenhaft beschrieben werden, ist ihre Uneinheitlichkeit. Je nachdem, welchem Konzept man den Vorrang gibt, verändert sich die Sicht auf das Selbstverständnis des Bürgers. Letztendlich hängt bürgerschaftliches Engagement von der subjektiven Bereitschaft ab, so dass die skizzierten Politikkonzeptionen zur Erklärung einer akteurszentrierten Forschungsfrage – nach individuellen Beweggründen – nicht hilfreich sind. Zudem scheint für eine Fragestellung, die Mecklenburg-Vorpommern als postsozialistische Region in der Transformation betrifft, die Rekonstruktion aus der frühen Basis einer einheitlichen Politikkonzeption heraus, als ungeeignet.

Bezogen auf die Kloster- und Kirchbauvereine lässt sich über Politikkonzeptionen wie den Kommunitarismus die Frage nach einem bürgerlichen Selbstverständnis des freiwilligen Engagements entwickeln. In diesem Sinn stellt sich die Frage, inwiefern die Interviewpartner diese *sozialmoralische Pflicht als Lebenseinstellung* für sich akzeptieren. Die Politikkonzeptionen können Giddens Konzept ergänzen, indem sie die Eigenverantwortung und das Interesse des Individuums für ein Engagement als unerlässlich voraussetzen. Damit setzen sie Giddens eine aktive, gemeinsame Bewältigung der „hergestellten Unsicherheit“ entgegen.

1.5.2 Der Individualisierungstrend nach Ulrich Beck

Im Gegensatz zu den oben beschriebenen, am Kollektiv orientierten Politikkonzeptionen, registriert Ulrich Beck seit 1983 einen Trend zur „Individualisierung“. Er konzentriert sich dabei auf die Wechselbeziehung zwischen den gewandelten Umweltbedingungen in westlichen Gesellschaften und der Lebensweise des Individuums. Becks Thesen sollen hier anhand seiner „Individualisierungsthese“, die erstmals im Aufsatz „Jenseits von Klasse und Stand“ (1983) beschrieben ist, und anhand seines Buchs zur „Risikogesellschaft“ (1986) eingeführt werden.

a) Die Individualisierungsthese

Der Begriff „Individualisierung“ hat seit den 1980er Jahren eine zentrale Position in der öffentlichen Debatte eingenommen. Damit ist in allen soziologischen Definitionen eine analytische Kategorie gemeint, die besagt, dass sich die Lebenslagen und Lebensbedingungen der Individuen ausdifferenziert haben, weil festgelegte Normen vorbürgerlicher Gesellschaftsformen nicht länger gelten. Das Individuum gewinnt, herausgelöst aus traditionalen Bindungen, eine neue Freiheit, sein Leben zu gestalten. Der quasi unbeschränkte Zuwachs an Autonomie kann jedoch auch zu einer Ohnmacht gegenüber gesellschaftlichen Entwicklungen führen (vgl. Beck 1983: 41 und 1994: 11ff., Schroer 1995 und 1997: 157f. und Ebers 1995: 19). Ulrich Beck hat mit seiner Individualisierungsthese 1983 ein Konzept vorgestellt, das einen zentralen Punkt in der Diskussion um die Veränderung der Lebensverhältnisse im 20. Jh. markiert. Er gilt als Vorreiter eines Modells, das den Anspruch hat, den sozialen Wandel umfassend zu erklären: Beck löst sich dabei von der klassen- und schichtungstheoretischen Forschung, weil er sie als überholt ansieht. Becks rein westdeutsche Zeitdiagnose von 1983 basiert auf der Feststellung, dass sich die entwickelten Länder, bezüglich der Struktur der sozialen Ungleichheit, zwar als stabil erwiesen, sich die Lebensbedingungen der Menschen seit den 1950er Jahren aber drastisch verändert haben. So haben sich in der Bundesrepublik Deutschland die Verteilungsrelationen bezüglich Einkommensungleichheit und Arbeitsteilungsstrukturen nicht gewandelt. Dafür kam es aber zu sozialen und kulturellen Erosionsprozessen. Die historische Symbiose von Stand und Klasse hat sich seit den 1950er Jahren weitestgehend aufgelöst. Einerseits schwindet das Urbild des proletarischen Produktionsarbeiters. Andererseits verallgemeinern sich grundlegende Merkmale des Klassencharakters, sodass Beck zu dem Schluss kommt, dass neue Klassensolidaritäten entstehen: gemeinsame „Risiken“ der Einkommenshöhen betreffen auch Menschen aus dem ursprünglichen bürgerlichen Milieu (vgl. Beck 1983: 50ff.). Beck zeigt diese Diversifizierung und Individualisierung von Lebenslagen und Lebenswegen anhand von Niveauverschiebungen bei Einkommen und Bildung auf (vgl. Beck 1983: 36). Daraus zieht Beck den Schluss, dass die sozialen Klassen für das Handeln der Menschen in den Hintergrund treten. Das Hierarchiemodell sozialer Klassen und Schichten verliert seine Gültigkeit (vgl. Beck 1983: 42).

Bei dem rapiden Wandel in den materiellen und soziostrukturellen Lebensbedingungen, der sich zwischen den 1950er und 1980er Jahren vollzog, handelt es sich nach Beck um einen „historisch spezifischen Individualisierungsschub“ (Beck

1983: 40). Das Neue an der Entwicklung ist, dass Individualisierung nicht mehr länger als Prozess verstanden werden kann, der sich ausschließlich auf das Bürgertum bezieht. Vielmehr ist er in seiner neuen präziseren Fassung auch gültig für den „freien Lohnarbeiter“. Beck vertritt zudem die These, dass Individualisierung auch in der Frühphase des Kapitalismus eine Rolle spielte. Damals ging es jedoch eher um eine Herauslösung aus feudalen Bindungen, während der Prozess der Individualisierung seit den 1950er Jahren von einer „Dynamik von Arbeitsmarktprozessen unter Bedingungen wohlfahrtsstaatlicher Massendemokratien“ (Beck 1983: 41) dominiert wird. Mit dieser Dynamik meint Beck die Verknüpfung von Individualisierungsschüben in unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen. Soziale Risiken, wie Arbeitslosigkeit, wirken auf die Beziehung des Einzelnen zu Familie, Nachbarn, Kollegen, aber auch zur regionalen Kultur, zur Tradition und zur Landschaft zurück. Weil jeder Arbeitnehmer von diesen Wechselwirkungen betroffen ist, bezeichnet Beck diese Situation auch als „Kollektivschicksal am Arbeitsmarkt“ (Beck 1983a: 48). Auf diese Weise gehen die persönlichen Lebensbereiche Konkurrenzbeziehungen ein (vgl. Beck 1983: 41). In diesem Zusammenhang diskutiert Beck drei arbeitsmarktbezogene Teilkomponenten: Erstens muss der Arbeitnehmer auch nach dem Eintritt in den Arbeitsmarkt mobil bleiben. Er organisiert seinen Weg im Arbeitsleben selbst. Bei Versagen steht die Strafe des ökonomischen Ruins. Zweitens unterliegt der Arbeitnehmer einem Zwang, seine eigene Leistung und Person als einmalig und besonders zu präsentieren, weil er sonst im Konkurrenzkampf mit anderen unterliegen könnte. Drittens ist die Verlängerung der schulischen Bildung mit Selektion verbunden. Wer in eine höhere Bildung investiert, tritt später in den Arbeitsmarkt ein, hat dann aber auch bessere Chancen auf einen gesellschaftlichen Aufstieg (vgl. Beck 1983a: 46f.).

Neben dieser neuen Hierarchisierung der Lebensbereiche, kommt es umgekehrt zu einer Auflösung bisher ungleichheitsrelevanter lebensweltlicher Gemeinsamkeiten: „Ständisch“ gefärbte Positionen verlieren an Relevanz, wenn soziale Risiken wie Arbeitslosigkeit klassenübergreifend von Bedeutung werden. Arbeitslosigkeit kann jetzt unterschiedliche Einkommensstufen und damit unterschiedliche Klassen betreffen.

b) Herausforderungen der „Risikogesellschaft“

In einer auf der „Individualisierungsthese“ aufbauenden Diskussion ordnet Beck die dort herausgearbeiteten Erkenntnisse ein, indem er den Begriff der „Risikogesellschaft“ prägt. Beck ist der Meinung, dass wir es mit einem rapiden Wandel zu

tun haben, der die Gesellschaft in ihren Grundfesten erschüttert. Wir sind Zeugen eines Bruchs innerhalb der Moderne, die sich aus den Konturen der klassischen Industriegesellschaft herauslöst und eine neue Gestalt ausprägt. Die „Risikogesellschaft“ ist das vorläufige Ergebnis des Umbaus von der industriellen zur modernen Gesellschaft. Um den gegenwärtigen Zustand der westlichen Gesellschaft zu beschreiben, verwendet Beck 1986 den Ausdruck „reflexive Moderne“. Anders als bei der „Risikogesellschaft“ beschränkt er sich damit nicht auf eine Gesellschaft, sondern schafft einen Überbau für die Entwicklungen, wie sie „Risikogesellschaften“ ausgesetzt sind. Die reflexive Moderne ist weniger eine Zustandsbeschreibung, als ein Begriff für Prozesse, die veränderlich sind. Im Unterschied zur feudalen industriellen Gesellschaft, geht die gesellschaftliche Produktion von Reichtum in der reflexiven Moderne systematisch mit der gesellschaftlichen Produktion von Risiken einher. Verteilungsprobleme und -konflikte der industriellen Mangelgesellschaft werden überlagert durch die Probleme und Konflikte, die aus der Verteilung wissenschaftlich-technisch produzierter Risiken entstehen. Dadurch kommt es zu einem „Wechsel von der Logik der Reichtumsverteilung [...] zur Logik der Risikoverteilung“ (Beck 1986: 25). In dem Maße, wie die moderne Gesellschaft selbst produzierte Risiken thematisiert, wird sie reflexiv: Es geht nicht mehr [nur] um die Nutzbarmachung der Natur, um die Herauslösung des Menschen aus traditionalen Zwängen, sondern [...] wesentlich um Folgeprobleme der technisch-ökonomischen Entwicklung selbst. Der Modernisierungsprozess wird „reflexiv“ und sich selbst zum Thema und Problem (Beck 1986: 26). Beck belegt damit seine schon 1983 formulierte These von der „Individualisierung“ als eine Mischung aus neuen Unsicherheiten und neuen Möglichkeiten.

In seinem Buch „Risikogesellschaft“ bündelt Beck 1986 seine Vorstellungen von der „reflexiven Moderne“ in drei Dimensionen: die Freisetzungs-, die Entzauberungs- und die Reintegrations- oder Kontrollfunktion. *Freisetzung* bedeutet, dass die Individuen nicht länger in den Sozialformen „verharren“, die während der Industriegesellschaft noch selbstverständlich waren. Sie werden aus historisch vorgegebenen Sozialformen herausgelöst. Darunter versteht Beck die sozialen Klassenstrukturen, die klassische Familie (wird zur Verhandlungsfamilie auf Zeit), dauerhafte Wohnverhältnisse (durch die Dezentralisierung des Arbeitsorts), Freizeitverhalten (durch die Flexibilisierung der Arbeitszeit) oder Nachbarschaftsbeziehungen. Sie alle werden erfasst von den neuen Anforderungen des öffentlichen (Berufs-) Lebens, Mobilität und Leistungsbereitschaft. Beck spricht in diesem Zu-

sammenhang auch von einem „Kapitalismus ohne Klassen“, der sich seit den 1950er Jahren entwickelt hat (vgl. Beck 1986: 122, 202 und 208).

Mit der zweiten Dimension, der *Entzauberungsdimension*, hat Beck den Verlust traditionaler Sicherheiten im Blick, die sich in dem, durch die Freisetzungsdimension, ersatzlosen Wegbrechen von sozialen Zusammenhängen widerspiegelt. Leitende Normen und allgemeines Handlungswissen verlieren an Bedeutung (Beck 1986: 117).

Die dritte Dimension verwendet Beck, um den gänzlich neuen Individualisierungstrend zu beschreiben, der sich seit der Mitte des 20. Jhs abzeichnet. Bei der *Reintegrations- und Kontrollfunktion* geht es deshalb insbesondere um die Konsequenzen aus den ersten beiden Dimensionen. Menschen sind in der reflexiven Moderne für ihre Lebensführung selbst verantwortlich. Sie müssen für ihre Existenzsicherung sorgen, sowie ihre Biografie selbst planen und organisieren (vgl. Beck 1986: 209).

Sozial vorgegebene Biografien werden praktisch aus vorgegebenen Fixierungen herausgelöst und in herzustellende Biografien („selbst reflexive Biografien“) umgemünzt. Jeder muss nun selbst entscheiden, auf welche Schule er geht, welchen Beruf er ergreift und welchen Partner er wählt. Beck bezeichnet diesen Prozess auch als „Auflösung der Normalbiografie“ (Beck 1986: 211ff.). Er bewertet dieses Ergebnis gesellschaftlicher Entwicklungen als widersprüchlich: Einerseits als positiv, weil sich das Individuum autonomer und selbstbestimmter fühlt. Andererseits thematisiert er auch die negativen Konsequenzen dieser neuen Freiheit. Mit dem Wegfall traditionaler Zwänge und Kontrollen herrsche manchmal ein Zustand der Regellosigkeit, bis hin zur Gesetzlosigkeit vor (vgl. Beck 1994: 19). Zwänge und Kontrollen sind nicht verschwunden, weil „institutionelle Kontrollstrukturen“ weiter bestehen. An die Stelle traditioneller Klassen- und Familienbindungen treten die Zwänge des Arbeitsmarkts und der Konsumexistenz. Die Individuen sind von Institutionen abhängig, die sie nicht kontrollieren können. Dazu gehören Moden und Märkte, Bildung, sozialstaatliche Regelungen und der Arbeitsmarkt (vgl. Beck 1986: 210ff.).

Weil die Entscheidungen der Institutionen selten zur tatsächlichen Lage der Menschen passen, muss der Einzelne aktiv werden, um das eigene Überleben zu sichern. Da die Individuen unterschiedlich kompetent sind, mit den neuen Lebensbedingungen umzugehen, können diese auch zu einer Überforderung und zu Versagensängsten führen (vgl. Beck 1986: 217f.). Die Menschen können in ein „Laby-

rinth der Selbstverunsicherung, Selbstbefragung und Selbstvergessen“ geraten (Beck 1986: 55).

Zur Bewältigung der auftretenden Problemlagen (wie zum Beispiel Arbeitslosigkeit) sind Menschen zu „sozialen und politischen Koalitionen“ gezwungen. Nachdem bisherige Sozialformen brüchig geworden sind, müssen die Menschen neue Netzwerke von Bekanntschaft-, Nachbarschafts- und Freundschaftsbeziehungen aufbauen. Um ihr Leben zu bewältigen, sind sie auf andere angewiesen. Dabei handelt es sich um eine neue Art der sozialen Einbindung (vgl. Beck 1986: 56ff.).

Beck hat ein „Modell Bürgerarbeit“ entworfen, um eine Möglichkeit der sozialen Einbindung aufzuzeigen. Es sieht vor, dass Bürger die von Verwaltung und Staat vernachlässigten Anliegen aufgreifen und ausfüllen, indem sie sich freiwillig politisch und sozial engagieren. Es soll sich dabei um „projektgebundene, kooperative, selbstorganisierte“ Arbeit handeln, die allerdings, im Gegensatz zum bürger-schaftlichen Engagement, mit einem „Bürgergeld“ entlohnt werden soll. Die Freiwilligen sollen dadurch entlastet werden, von der Sorge um das Existenzmi-nimum. Die Finanzierung erfolgt durch den öffentlichen Haushalt, aber auch durch betriebliches Sponsoring (Beck 1999: 133).

„Bürgerarbeit“ ist mehr als das vielbeschworene bürgerschaftliche Engagement, weil es die Art der Tätigkeit des Tätigwerdens ins Zentrum rückt, einschließlich der dafür erforderlichen Ressourcen – Zeit, Raum, Geld, Kooperation (Beck 1999: 128).

Die Vorteile seines Modells sieht Beck darin, dass es sowohl dem Einzelnen (als Aktivitätsquelle, die ihm Befriedigung verschafft) als auch der Gesellschaft (schafft Zusammenhalt, macht Demokratie lebendig) nützt (Beck 1999: 129). Die Organi-sation liegt bei sog. Gemeinwohlunternehmern, die nicht dem Staat verpflichtet sind.

Becks Thesen lassen sich an verschiedenen Stellen mit Giddens Konzept des Posttraditionalen verknüpfen:

a) Die Herausforderungen in der individualisierten Gesellschaft, die bei Beck z. B. über die neu erlebte Autonomie und die potentielle Überforderung vorkommen, münden bei Giddens und bei Beck im Wunsch nach einer Wiederentdeckung von Sicherheiten. Giddens verweist diesbezüglich auf die Möglichkeit, Traditionen neu und anders zu beleben, um die Angst vor ungewissen und möglicherweise risiko-reichen Entwicklungen im persönlichen Alltag oder in der Gesellschaft zu redu-zieren.

Diese „posttraditionale“ Suche nach Beständigkeit findet in den Kloster- und Kirchbauvereinen statt. Die Engagierten wollen das Kirchengebäude als (letztes) Relikt vergangener Zeiten nicht verfallen lassen. Sie bauen nicht nur das Gebäude wieder auf, sondern schaffen sich dadurch auch eine Schutzmauer, innerhalb derer sie ihre sozialen Beziehungen pflegen und bewahren können.

- b) Die bei Beck beschriebene Reintegrations- und Kontrollfunktion kann ebenfalls auf die Bedeutung von bürgerschaftlichem Engagement in einer posttraditionellen Gesellschaft verweisen. Es eröffnet quasi den Zugang zu einer neuen Gesellschaftsform, die offen ist für gebürtige Ostdeutsche, aber auch für zugezogene Westdeutsche. Alle Engagierten stellen sich der Eigenverantwortlichkeit, die ihnen der Systemwechsel bzw. ein Umzug nach Mecklenburg-Vorpommern gewährt. Sie sind dadurch erst bereit, eine Verbindung zwischen ihrer Vergangenheit und einer antizipativen Zukunft zu schaffen.
- c) Während Beck sich auf die Zustandsbeschreibung der „Risikogesellschaft“ bzw. der reflexiven Moderne in ihrer Alltagspraxis konzentriert, orientiert sich das Konzept von Giddens stärker an Gefühlen und Wertvorstellungen. Wenn es keine „Hüter der Tradition“ mehr gibt, muss der Einzelne selbst entscheiden, wo er Ersatz für sein Bedürfnis nach kultureller Beständigkeit findet. Die Verbindung zwischen Vergangenheit und Zukunft stellen die Engagierten in den Kloster- und Kirchbauvereinen über das Objekt Kirchengebäude her. Die Weiterentwicklung, die jeder Engagierte dabei erlebt, ist vor allem mit einer Form der Selbstvergewisserung zu beschreiben.

1.5.3 Normative Orientierung als Voraussetzung für individuelle Freiheit

Nachdem bei den Politikkonzeptionen (Kap. I 1.5.1) der Kommunitaristen und bei Beck (Kap. I 1.5.2) die gesellschaftlichen Implikationen des Posttraditionellen im Sinne von Giddens ergänzt wurden, kann Axel Honneths Ansatz die Analyse der handlungsleitenden Motive verbessern.

Honneth stellt die These auf, dass die Ausübung individueller Freiheit an die Gemeinschaft gebunden ist. Mitglied in einer Gemeinschaft zu sein, eröffnet seiner Ansicht nach erst die Möglichkeit menschlicher Selbstverwirklichung. Diese ist an normative Ansprüche von innen und außen gebunden (Honneth 1995: 262ff.). „[...] solche Muster der sozialen Integration, innerhalb derer sich Subjekte wechselseitig ihren Leistungen und Fähigkeiten anerkennen könnten, weil sie gemeinsame Wertüberzeugungen teilen[...]“ (Honneth 1995: 264). Daraus schlussfolgernd wirft Honneth die Frage auf, ob Beziehungsmuster innerhalb der Gemeinschaf-

ten, mit den moralischen Normen übereinstimmen müssten, die für die ganze Gesellschaft gelten (extern). Alternativ könnten Beziehungsmuster an einer normativen Entwicklung orientiert sein, die sich erst aus dem gemeinschaftsbildenden Mechanismus ergibt (intern). Honneth lässt diese Frage offen.

Will ein Individuum Mitglied in einer Gemeinschaft werden, muss es sich an deren Anforderungen anpassen. Es handelt sich dabei um normative Anerkennungsmuster, nach denen eine Person sozial wertgeschätzt wird oder nicht. Besonders positiv werden diejenigen beurteilt, die möglichst gut an der Umsetzung der kulturell definierten Werte mitwirken. Diese Formen sozialer Wertschätzung sind eine variable Größe, die dem Strukturwandel einer Gesellschaft unterliegen (Honneth 1995: 265).

Honneth grenzt am Beispiel der Wertvorstellungen traditionale von posttraditionalen Gemeinschaften ab. In traditionalen Gemeinschaften orientiert sich die soziale Wertschätzung nach einem ständischen Muster. Wertvorstellungen sind in einer Art Rangskala geordnet. Demnach werde das Ansehen einer Person in Begriffen der sozialen Ehre gemessen. Verhaltenserwartungen sind mit dem sozialen Ansehen eng verknüpft (Honneth 1995: 266f.). Eine Entwertung der traditionalen Wertvorstellungen ist eingetreten, als Philosophie und Staatstheorie einen kulturellen Einfluss erlangt hatten, der sich auch auf die Wertüberzeugungen auswirkte. Der Kampf des Bürgertums gegen den Adel, der den Übergang von der traditionalen Gemeinschaft zur posttraditionalen Gemeinschaft markiert, zeigte sich in der Durchsetzung neuer Wertprinzipien (Honneth 1995: 267).

Mit dieser radikalen Öffnung des ethischen Wertehorizonts, stellt Honneth die Frage, ob sich das soziale Ansehen eines Individuums an vorher festgelegten Maßstäben orientieren solle oder nicht. Jedes Mitglied einer posttraditionalen Gemeinschaft hat die Möglichkeit, seine Leistungen und Fähigkeiten anerkannt zu bekommen. Es lernt sich selbst mehr zu wertschätzen. Für die Solidarität in Gemeinschaften ist das insofern eine wichtige Voraussetzung, als es nun zu einer symmetrischen Wertschätzung zwischen individualisierten Subjekten kommen kann. Der Einzelne interessiert sich für die Fähigkeiten und Eigenschaften anderer, weil sie wichtig für die gemeinsame Praxis sind (Honneth 1995: 269).

In Bezug auf die Gemeinschaftsform, die Kloster- und Kirchbauvereine darstellen, eröffnet Honneths Konzept die Frage, ob sich auch deren Mitglieder an bestehenden Normen orientieren müssen, um soziale Wertschätzung und damit individuelle Freiheit zu erlangen. Diese Frage nach bürgerschaftlichem Engagement als Anerkennung soll in Kap. II wieder aufgenommen werden. Darin geht es um

die Deutung der Motive, die Engagierte für ihre Freiwilligkeit angeben. In seiner Anerkennungsethik diskutiert Honneth die Bedeutung sozialer Anerkennung für die Beteiligung am gesellschaftlichen Diskurs (im Gegensatz zur sozialen Anerkennung, als Voraussetzung für das Erlebnis individueller Freiheit s. o.). Erst wenn das Individuum soziale Wertschätzung erfahre, entwickelt es die notwendige individuelle Selbstachtung, um an gesellschaftlichen Fragen mitwirken zu können (Honneth 2003).

Das eigentlich „Posttraditionale“, das sich aus Honneths Konzept entwickeln lässt, ist jedoch die Öffnung des Wertehorizonts, die in den Kloster- und Kirchbauvereinen stattfindet. Weil zwei Gruppen (Einheimische und Zugezogene) von Engagierten mit einem gemeinsamen Ziel aufeinandertreffen, müssen handlungsleitende Normen neu definiert werden. Dazu gehört auch, dass die Freiwilligen Formen sozialer Wertschätzung gemeinsam bestimmen und einsetzen. Einige Kloster- und Kirchbauvereine vergeben an besonders engagierte Mitglieder kleine Geschenke, z. B. Anhänger mit dem Logo ihres Vereins.

1.5.4 Das Konzept vom sozialen Kapital

Wie schon Honneths Plädoyer für eine normativ gestützte Gemeinschaft, die dem Individuum einen Raum zur Selbstverwirklichung bietet, greift das Konzept vom sozialen Kapital, die Notwendigkeit leitender Normen für die Gesellschaft auf. Soziales Kapital wird begriffen als eine flüchtige Ressource, die sich in den Strukturen der Bürgergesellschaft bildet und vornehmlich drei Dinge beschreibt: Netzwerke bürgerschaftlichen Engagements, soziale Normen der Gegenseitigkeit und soziales Vertrauen. Soziales Kapital ist somit auch ein Wert, der sich aus sozialer Integration und Zusammenarbeit ergibt (Putnam 2001 und 1993, Coleman 1988). Er kann sowohl für das Individuum als auch für die Gemeinschaft bedeutsam sein. Soziales Kapital tritt z. B. dann als *individueller* Wert auf, wenn eine bürgerschaftlich engagierte Person Anerkennung für ihre Arbeit erhält. Als *kollektiver Wert* wird der Begriff soziales Kapital insbesondere von den Vertretern des Kommunitarismus diskutiert. Unter Kommunitarismus versteht man eine philosophische Strömung, die um 1980 als Reaktion auf die politische Philosophie John Ralls in den USA entstanden ist. Als Hauptvertreter gelten Amitai Etzioni, Alaska Macintosh, Michael Walzer, Benjamin Barbier, Charles Taylor und Robert D. Putnam. Die Kommunitaristen befürworten, im Gegensatz zu den Vertretern des Liberalismus, die freie Entfaltung des Individuums nur solange, wie sie sozial verträglich ist. Sie betrachten das Individuum als Teil der Gemeinschaft, die auf

gemeinsam geteilten Wert- und Moralvorstellungen und Traditionen beruht. Nur auf dieser Basis ist Gerechtigkeit möglich. Den Kommunitaristen geht es darum, gesellschaftliche Bindungskräfte durch Pflege, Stärkung und Restauration, unabhängig von ökonomischen Zwängen und emotionalen Beziehungen, für die Pflege des Gemeinwesens nutzbar zu machen. Sie behaupten, dass soziales Kapital immer weiter abnehmen und bürgerschaftliches Engagement dadurch verschwinden würde (vgl. Brauer 2007, Reese-Schäfer, 2001 und Lange 2000). Bürgerschaftliches Engagement ist nicht gleichzusetzen mit dem Begriff des „Sozialkapitals“. Es stellt vielmehr eine Voraussetzung dafür da, dass soziales Kapital überhaupt entstehen kann (vgl. Enquete-Bericht 2002).

a) Bourdieus Theorie vom sozialen Kapital

Zwei unterschiedliche Zugänge von sozialem Kapital sollen aufzeigen, inwiefern das Konzept für die Deutung der typischen Handlungsmotive funktional ist. Soziologisch prominent ist z. B. das Konzept Pierre Bourdieus, das auf der Vorstellung von einer Gesellschaft aufbaut, die in soziale Klassen aufgeteilt ist. Bourdieu fasst diesbezüglich „Sozialkapital“ als Gesamtheit der aktuellen und potentiellen Ressourcen auf, die mit der Teilhabe am Netz sozialer Beziehungen verbunden sind. Er betrachtet es neben ökonomischem, kulturellem und symbolischem Kapital als Kapitalform, die er einer Person zuordnet. Über Kapital definiert sich ihr Lebensstil. Bourdieu geht davon aus, dass jedes Individuum bzw. jede Klasse nach einer materiellen und ideellen Besserstellung in der Gesellschaft kämpft. Je besser eine Person mit sozialem Kapital ausgestattet ist, desto leichter hat sie Zugang zu den Ressourcen des sozialen und gesellschaftlichen Lebens (Unterstützung, Hilfeleistung, Anerkennung, Wissen und Verbindungen bis zum Finden von Arbeits- und Ausbildungsplätzen). Es reproduziert sich auch über Tauschbeziehungen, Geschenke, Gefälligkeiten oder Besuche (vgl. Bourdieu 1983).

Die letzten beiden Aspekte, erstens der *Zugang* zum gesellschaftlichen Leben und zweitens die *Tauschbeziehungen*, müssen im Zusammenhang mit den Kloster- und Kirchbauvereinen ebenfalls diskutiert werden. Der Zugang bezieht sich auf die Frage nach Einstiegsmotiven für das Engagement (vgl. auch Beck in Kap. I 1.5.2, der behauptet, dass sich Menschen sozialen Netzwerken anschließen, um ihre berufliche Karriere voran zu bringen). Die Tauschbeziehungen umfassen potentielle Erwartungen, die Engagierte ihrer Tätigkeit entgegen bringen (vgl. Mauss' Gabentheorie in Kap. I 1.5.5).

b) Putnams Konzept

Robert D. Putnam definiert soziales Kapital dagegen als entscheidendes Potential für die gesellschaftliche Entwicklung. Er wählt damit, im Gegensatz zu Bourdieu, einen Zugang, der soziales Kapital als *kollektiven Wert* wahrnimmt. Soziale Netzwerke und die damit zusammenhängenden Normen der Gegenseitigkeit lassen sich als soziales Kapital bezeichnen. Sie schöpfen Humankapital, wie auch physi- schen, individuellen und kollektiven Wert (Ausrüstung und Ausbildung) (Putnam 2000: 22).

Putnam ist durch seine empirischen Studien zum Zusammenhang zwischen bür- gerschaftlichem Engagement und sozialem Kapital bekannt geworden. In seiner vergleichenden Untersuchung über Demokratie und Bürgersinn in Italien fand er z. B. heraus, dass der Norden, wo es mehr soziales Kapital z. B. in Form von Ko- operativen gab, besser mit den eingeführten dezentralen Kommunalaufgaben um- ging. Putnam schlussfolgerte, dass die Qualität der öffentlichen Verwaltung offen- bar mit dem Sozialkapital korrelierte. Je mehr soziales Kapital vorhanden war, des- to erfolgreicher war die Kommune (Putnam 2001 und 1993: 19).

Mit „Bowling alone“ (2000) legte Putnam außerdem eine Studie zur Entwicklung von bürerschaftlichem Engagement seit den 1960er Jahren in den USA vor. Es sei zurückgegangen, konstatiert Putnam, anhand der sinkenden Wahlbeteiligung und dem verminderten Engagement in Kirchengemeinden oder Gesangs- und Fußballvereinen (Putnam 2000: 31ff.). Er sieht die Gründe dafür in den neuen Informationstechnologien und einem zunehmenden Druck, dem die Individuen aus finanziellen Gründen oder Zeitknappheit ausgesetzt seien (Putnam 2000). Neue Mitglieder, die sich dann auch engagierten, könnten nur solche Organisatio- nen werben, bei denen man einen Beitrag zahlt und dafür Serviceleistungen erhält, ohne selbst aktiv werden zu müssen. Als Beispiel führt Putnam das Bowling-Spiel an: Die Amerikaner, die gerne Bowling spielten, tun dies nicht mehr wie früher in selbstorganisierten Liga-Spielen, sondern alleine (Putnam 2000).

Putnam hat ein Konzept erstellt, indem er ausführt, wie sich soziales Kapital dar- stellt, das sich auf der Ebene zwischen Personen und Institutionen verorten lässt (Putnam 1993: 70). Er unterscheidet erstens zwischen formellem und informellem Sozialkapital. Vereinigungen seien eine Form des formellen Sozialkapitals, wäh- rend informelle Zusammenschlüsse, wie zum Beispiel Selbsthilfe- oder Nachbar- schaftsgruppen, zum informellen Sozialkapital gehörten. Zweitens differenziert Putnam zwischen Zusammenschlüssen (z. B. der Familie), die eine hohe Dichte an Sozialkapital und solchen (z. B. Grußbekanntschaften), die eine geringe Dichte

aufweisen. Drittens trennt Putnam eine innenorientierte und eine außenorientierte Variante, wobei sich die erste über materielle, soziale und politische Interessen der Mitglieder definiert (z. B. Handelskammern) und die zweite durch öffentliche Güter (z. B. Lions Clubs) (vgl. Putnam 2000: 25ff.). Eine besondere Bedeutung nimmt die Unterscheidung zwischen dem „brückenbildenden“ (bonding) und dem „bindenden“ (binding) Sozialkapital ein. Im ersten Fall engagieren sich völlig unterschiedliche Menschen für eine Sache, während im zweiten Fall Menschen zusammenfinden, die über Geschlecht, Alter oder Ethnizität ähnliche soziale Elemente aufweisen.

Der von Putnam thematisierte Wert sozialen Kapitals für Individuen und für Gruppen kann auch in Kloster- und Kirchbauvereinen wiedergefunden werden. Die Interviews aus Kapitel II 3 könnten Hinweise darauf geben, wie die Engagierten diesen Wert begreifen. Außerdem ist zu überprüfen, ob die Eigenschaften, die Putnam Gruppierungen mit sozialem Kapital zuweist, auch bei den Kloster- und Kirchbauvereinen vorzufinden sind.

Die Verbindung von Putnam zu Giddens Konzept besteht in der Annahme, dass gemeinsam geteilte Wert- und Moralvorstellungen das entscheidende Potential für die Fortentwicklung der Gesellschaft sind. Soziales Kapital kann darauf aufbauende gemeinsame Normen festigen. Giddens hat in seinem Ansatz dafür plädiert, dass die „Hüter von Traditionen“, die in traditionalen Gesellschaften die intellektuelle Ausrichtung vorgaben, in posttraditionalen von Experten abgelöst werden (vgl. Giddens 1996: 184). Es gibt demnach auch dort eine Elite, die Entscheidungen trifft. In Kloster- und Kirchbauvereinen wird die Stellung der Experten von den Vereinsvorsitzenden besetzt. Sie stellen z. B. bei der Mitgliederversammlung Vorschläge zum Aufbau der Kirchengebäude vor.

1.5.5 Die Gabentheorie nach Marcel Mauss

Ein Erklärungsansatz für typische Handlungsmotive ist die Theorietradition von Tauschbeziehungen. Sie setzt voraus, dass das Geben und Nehmen als Handlung konstitutiv für die Aufrechterhaltung sozialer Beziehungen ist (vgl. Adloff/Sigmund 2005: 11 und vgl. Sokolowski 1996). Die Gabe hat in der anthropologischen und in der historischen Diskussion viele Zugänge, z. B. über Aristoteles' Tugendlehre, über Hobbes Leviathan oder über Marcel Mauss Gabentheorie (Die Gabe 1923/24). Mauss hat sein Konzept basierend auf seinen Erfahrungen im Ersten Weltkrieg entwickelt. Das soziale Elend, das er nach seiner Rückkehr aus dem Krieg in Frankreich erlebte, bewog ihn zu der These, dass das Individuum

verpflichtet sei, zu geben, was es entbehren könne. Es sei aber auch dazu verpflichtet, Gaben anzunehmen, die ihm dargeboten würden. Die Gaben stellen dabei Objekte dar, die *an der Produktion und Reproduktion sozialer Zusammenhänge beteiligt* sind (vgl. Godelier 1999: 20). Sie waren für Mauss gleichsam *Träger einer Utopie*, die Gleichheit unter Menschen herstellen können.

Mauss unterfüttert seine Thesen, nach der das Tauschverhältnis als fortwährender Kreislauf interpretiert werden kann mit Beispielen aus der Ethnologie. Er nutzt insbesondere Untersuchungen zu Beginn des 20. Jhs, um die Auswirkung von gegenseitigem Schenken, anhand von archaischen Gesellschaften zu belegen. Seine These ist, dass sich ganze Gesellschaften kulturell über den Gabentausch reproduzieren. Über Geschenke, die sich die Häuptlinge gegenseitig machten, wird eine friedvolle Beziehung symbolisiert, um damit die soziale Ordnung aufrechtzuerhalten. Mauss behauptet, dass der Gabentausch deshalb ein sozialer Tatbestand ist, über den sich soziale Beziehungen erst aufbauen. Solidarität funktioniere, so Mauss, als Form wechselseitiger Anerkennung über Gabentausch. Gabe und Identität gehen dabei eine enge Verbindung ein (vgl. Mauss 1923/ 24, vgl. auch Blau 1964).

Mauss' Konzept wird in der neueren Literatur zum Ende des 20. und zum Beginn des 21. Jhs häufig als nicht mehr ganz zeitgemäß bzw. lückenhaft erachtet. Godelier argumentiert in „Das Rätsel der Gabe“ (1999), dass es die Gabe als Objekt der Tauschbeziehung zwar weiterhin gebe, sie aber nicht länger ein Mittel sei, um grundlegende, soziale Beziehungen zu reproduzieren (Godelier 1999: 281 ff.).

Allerdings hat sich in der aktuellen Literatur die Überzeugung durchgesetzt, dass die Bedeutung der Gabe für das Leben des Einzelnen zugenommen hat. Es stehen nicht länger die Tauschbeziehungen zwischen Vertretern von Völkern im Mittelpunkt der Diskussion, sondern auch die zwischen Individuen. Objektiv ist die Gabe zu einer Angelegenheit geworden, die vor allem subjektiv, persönlich und individuell ist (Godelier 1999: 291). Dies zeige sich, so Godelier, im Blick auf die Erinnerungsstücke, die das Individuum sorgfältig aufbewahrt, um sie an seine Nachfahren weiterzugeben. Es kann sich dabei um materielle Dinge, aber auch um Erzählungen und Denkformen handeln, die nicht für den „öffentlichen“ Tausch vorgesehen sind (, wie z. B. Geburtstagsgeschenke), sondern allein im Privaten weitergegeben werden. Bei dem, was man behält, handelt es sich um Elemente, die den Einzelnen mit seinem „Ursprung“ (Godelier 1999: 181) und seiner Zukunft verbinden. Die Gabentheorie von Marcel Mauss, ergänzt durch die Thesen von Maurice Godelier, weisen in mehrfacher Hinsicht Verbindungen zu Gid-

dens Konzept vom „Posttraditionalen“ auf: Sie wird z. B. als Geschenk zwischen Nationen zu einer „objektiven, gesellschaftlich notwendigen Bedingung für die Reproduktion der Gesellschaft“ (Godelier 1999: 294).

- a) In den Kloster- und Kirchbauvereinen findet ein materieller und ein immateriel-ler Austausch statt. Indem Denkmuster und Erfahrungen (, z. B. von bürger-
schaftlichem Engagement in Westdeutschland) an öffentlich (, also nicht nur an
unmittelbare Nachfahren) weitergegeben werden, passiert offenbar eine Durchmi-
schung von Mentalitäten und Identitäten. Sie ist im Sinne Giddens posttraditional,
weil der Zugang zu einer solchen Entwicklung bis vor wenige Jahre nicht möglich
gewesen wäre.
- b) Materiell ist der Gabentausch, wenn die Engagieren Zeit und Geld für den
Wiederaufbau des kulturellen Objekts Kirche offerieren und dafür möglicherweise
eine Form der Gegenleistung erwarten. Zu einer posttraditionalen Form bürger-
schaftlichen Engagement wird die Freiwilligkeit dann, wenn sie sich zu ei-
nem Stützpfiler der sozialen Ordnung im Dorf bzw. zu einem Identitätsort einer
Region entwickelt.

1.5.6 Bürgerschaftliches Engagement als Katalysator für Identität

Identität soll in der vorliegenden Arbeit im Sinne einer *personalen Identität* verstanden werden, weil es bei der Interviewanalyse um die Selbstinterpretation der Befragten geht. Es handelt sich um eine hohe Eigenleistung, wenn die Interviewpartner, wie vermutet, einerseits nach einem neuen „geografischen“ Platz suchen (gebürtige Ostdeutsche und zugezogene Westdeutsche in einer postsozialistischen Region), andererseits aber über den Verein auch ihren Platz und damit ihre soziale Identität in der Dorfgemeinschaft oder in der Stadt definieren wollen. Keupps Definition einer individuellen Identität umfasst diese Merkmale. Er beschreibt *individuelle Identität* als „Rahmenkonzept“, innerhalb dessen „Erfahrungen interpretiert“ werden, weil Individuen „eine Passung von innerer und äußerer Welt“ suchen (Keupp 1999: 9-12).

Der Systemwechsel muss Auswirkungen auf die Selbstverortung der Bewohner Mecklenburg-Vorpommerns gehabt haben. Aber auch die westdeutschen Interviewpartner sind als neue Bewohner der Region damit konfrontiert, ihren Platz zu finden. Deshalb soll über den Begriff „personale Identität“ die Frage nach dem Selbstverständnis der Interviewpartner in einer postsozialistischen Region ver-
bunden werden. Für die gebürtig ostdeutschen Befragten ist zu überprüfen, wie sie auf die Umbruch- und Verlusterfahrungen reagieren. Bei den zugezogenen

Westdeutschen geht es eher um ihren Weg des „Ankommens“ am neuen Wohnort.

Dieser ökonomische, soziale und politische Transformationsprozess musste auch von den Subjekten in ihrer individuellen Lebensführung und in ihrer Identitätsarbeit „verdaut“ werden. Lebenspläne, biografische Normalerwartungen sowie die „Metaerzählungen“ von Normalität und Lebenssinn standen in Frage (Keupp 1999: 11).

Unterstützend wirken in diesem Zusammenhang die Ausführungen von Amartya Sen zur *pluralen Identität*. Der indische Ökonom stellt die These auf, dass Identität veränderlich ist und außerdem immer mehrere Komponenten umfasst. Sen argumentiert, dass sich Identität zwar aus der Geschichte und der Herkunft eines Individuums zusammensetzt, der Einzelne aber nicht nur Muslim, Christ oder Sikh ist, sondern zugleich Arbeitnehmer, Vater und Mitglied eines Tischtennisvereins sein kann. Jeder Mensch gehört demnach zu vielen verschiedenen Gruppen, von denen ihm jede eine Identität vermittelt. Je nach Kontext bestimmt er selbst, welche relative Bedeutung er seinen Bindungen und Zugehörigkeiten zumisst (Sen 2007: 9, 34-38). Viele Konflikte in der Welt beruhen nach Sen auf der Illusion, dass jeder auf eine einzige Identität reduziert wird. Das Ergebnis sind elementare oder heimtückische Gewalt, oder globaler Terrorismus (vgl. Sen 2007:11). Diese Missachtung der pluralen Identitäten kann entstehen, wenn der Einfluss des Gefühls der Identität auf das, was wir schätzen, von anderen vernachlässigt wird (vgl. Sen 2007:34). Sen wehrt sich deshalb gegen die Vorstellung einer „singulären Identität“, wie sie z. B. bei den Kommunitaristen Anklang findet. Sie teilen die Weltbevölkerung in Gruppen und multiple Loyalitäten auf (vgl. Sen 2007:35).

Sowohl Keupps als auch Sens Thesen sind anhand der Kloster- und Kirchbauvereine überprüfbar. Zum einen lässt sich anhand der erfragten Engagement-Motive erfahren, welches Selbstbild die Individuen von sich zeichnen. Zum anderen kann die Gegenüberstellung der Beweggründe von Ost- und Westdeutschen auch Hinweise auf mögliche Unterschiede in ihrer Identitätswahrnehmung geben.

Der Bezug zu Giddens Konzept ist die Suche nach einem Ausweg aus der „hergestellten Unsicherheit“. Die Engagierten erschaffen ihre personale Identität neu und tragen außerdem zu einer kollektiven Identität bei, indem sie sich an einer posttraditionalen Gemeinschaftsform beteiligen. Die Ausgangssituation ist bei Ost- und Westdeutschen verschieden. Während die Zugezogenen Irritationen, die im Zusammenhang mit ihrem neuen Wohnort auftauchen, bewusst in Kauf nehmen, müssen die gebürtigen Ostdeutschen mit den Folgen eines (politischen) Sys-

temwechsels umgehen lernen. Beide Gruppen sind jedoch über das gemeinsame Interesse für den Aufbau der jeweiligen Kirchengebäude verbunden. Sie erkennen ihre Identität als veränderlich an und wollen sie gemeinsam gestalten.

1.5.7 Die These vom Strukturwandel des Ehrenamts

Seit Ende der 1980er Jahre wird ein Struktur- und Motivwandel des Ehrenamts diskutiert. Es gibt eine Fülle an Primärquellen zu diesem Thema (z. B. Olk 1987, Backhaus-Maul et al. 2003). Die übergreifende These verschiedener, v. a. qualitativer Studien, besagt, dass neben dem klassischen Ehrenamt (z. B. die lebenslange Mitgliedschaft im lokalen Heimatverein) neue Organisationsformen des Engagements entstanden, die ein hohes Maß an Beweglichkeit und Gestaltungsmöglichkeiten bieten. Letztere betrifft z. B. die zeitliche Verbindlichkeit des Engagements (vgl. Hacket/Mutz 2002: 41f.). Demnach würden sich Menschen nicht der Verantwortung eines bürgerschaftlichen Engagements entziehen, sondern dieses vielmehr den Erfordernissen des eigenen Lebensstils anpassen. Deshalb gibt es einen Trend, hin zu projektorientierten Engagementformen (vgl. Behler/Rauschenbach 2000). Neben dem Strukturwandel wird auch ein Motiv- und Wertewandel des bürgerschaftlichen Engagements diskutiert (vgl. Inglehart 2005, 1998, 1995 und Klages 1999, 1992). Sie meinen, dass sich Menschen nicht mehr unter „bedingungsloser Hingabe an die soziale Aufgabe unter Verzicht auf eigene Bedürfnisse und Interessen“ engagieren. Sie passten das Engagement vielmehr an ihre eigenen Bedürfnisse und Interessen an (vgl. Olk 1998: 90).

Mutz und Kühnlein nutzen in diesem Zusammenhang fünf Begriffe für Motive bürgerschaftlichen Engagements, dass die karitative Pflichterfüllung von einer reziproken Beziehung des Gebens und Nehmens abgelöst wird:

- a) altruistische Pflichterfüllung und Gemeinwohlorientierung,
- b) gemeinschaftsbezogen (Kommunikation und soziale Integration),
- c) gestaltungsorientiert (aktive Partizipation),
- d) problemorientiert (Veränderung gesellschaftlicher Missstände),
- e) entwicklungsbezogen (Selbstverwirklichung) (vgl. Mutz/Kühnlein 2002: 44).

Für den Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Arbeit, ist im Blick auf einen Strukturwandel des Ehrenamts zu diskutieren, ob die Kloster- und Kirchbauvereine einer „neuen Organisationsform“ des Ehrenamts entsprechen und sich die Beweggründe der Befragten unter die von Kühnlein vorgeschlagenen Aspekte subsumieren lassen. Es besteht auch die Möglichkeit, dass die handlungsleitenden Motive der Engagierten nicht nur auf diesen Strukturwandel des Ehrenamts, son-

dern auch auf eine posttraditionale Form hindeuten, die letztere bereits wieder abgelöst hat.

1.6 Thesen zur Erklärung des Phänomens der Kloster- und Kirchbauvereine

Aus den voranstehenden theoretischen Darstellungen lassen sich Thesen formulieren, anhand derer im Folgenden das Phänomen der Kloster- und Kirchbauvereine schrittweise untersucht wird.

- a) Kloster- und Kirchbauvereine stellen eine *posttraditionale Form bürgerschaftlichen Engagements* dar. Giddens Konzept des „Posttraditionalen“ bildet dabei den theoretischen Rahmen, muss jedoch möglicherweise ergänzt werden.
- b) Die erste Perspektive, *Struktur*, zeigt, dass die Vereine den Bedürfnissen der Menschen in einem fragilen wirtschaftlichen Umfeld entgegen kommen. Durch ihrer *institutionalisierte Form* genügen sie dem Wunsch nach Sicherheit und Beständigkeit, während sie gleichzeitig beweglich genug für individuelle Gestaltungsmöglichkeiten bleiben (Kap. II 1).
- c) Die engagierten Vorsitzenden der Vereine sehen sich möglicherweise als anerkannte Eliten. Sie setzen damit den von Giddens erwähnten gesellschaftlichen Status, als „Hüter der Tradition“, auf lokaler Ebene fort. Die Struktur der Kloster- und Kirchbauvereine ist demnach auch dadurch posttraditional, dass sie traditionale Organisationsstrukturen in veränderter Form fortführt. Zu Konflikten, z. B. zwischen Dorfbewohnern und Kirchbauverein, kann es dann kommen, wenn die Autorität dieser selbsternannten Experten nicht bei allen Beteiligten anerkannt ist.
- d) Über typische *Konfliktresiduen* wird deutlich, dass in der postsozialistischen Gemeinschaft Mecklenburg-Vorpommerns, die Auseinandersetzung mit dem DDR-Erbe nach wie vor nicht abgeschlossen ist. Sie zeigen sich z. B. im Zusammenhang mit ökonomischen, religiösen und emanzipatorischen Fragen. Besonders deutlich wird dies, wenn in den Kloster- und Kirchbauvereinen „Zugezogene“ aus Westdeutschland, die ihre Werte- und Deutungsmuster in das Engagement einbringen, auf alte lokale „Milieus“ treffen. Diese begegnen den Zugezogenen mit einer kulturellen Skepsis, die auf Erfahrungen mit der DDR-Zeit zurückzuführen ist, sich andererseits aber aus Mentalitäten speist, die sich geschichtlich bis in die Zeit der Gutsherrschaft im 19. Jh. zurückverfolgen lassen. Gerade weil in den Kloster- und Kirchbauvereinen kulturelle Hintergründe von Ost- und Westdeutschen aufeinandertreffen, kann es auf unterschiedlichen Ebenen zu Auseinandersetzungen kommen, z. B. wenn die neu Hinzugezogenen teilweise vehement neue

Steuerungsformen für das Projekt fordern und damit einen Kampf zwischen alten und neuen lokalen „Seilschaften“ im Dorf, aber auch zwischen Kirchengemeinde und Kirchbauverein entsteht. Falls sich diese Annahme als zutreffend erweist, ist zu überprüfen, ob die Migranten aus Westdeutschland andere Beweggründe haben, als die ortsansässigen Ostdeutschen.

e) Kirchengebäude können nicht auf ihre Funktion als Religionsort reduziert werden. Sie folgen einem *posttraditionalen Raumverständnis*, indem sie interpretativen und praktischen Spielraum lassen, für Nutzungserweiterungen, die den lebenspraktischen Bedürfnissen der Menschen entgegen kommen. Aufgrund ihrer Geschichte, ihrer ästhetischen Gestalt und ihrer Funktion als kulturelles Gedächtnis stellen sie ein Symbol für den *Wunsch nach Beheimatung*, als Gegenpart zur Mobilität dar (Kap. II 2).

f) In den Aktivitäten der Vereinsmitglieder spiegelt sich nicht nur der Wunsch nach einem individuellen, geografischen Heimatort wieder, sondern auch der nach einer Neu-Verortung in der Gesellschaft. Sie reagieren damit auf die von Giddens behauptete „hergestellte Unsicherheit“, die sich mit dem Übergang zur posttraditionalen Gesellschaft herauskristallisiert hat. Damit sind, bezogen auf die Herkunft der Interviewpartner, zwei Annahmen verbunden: Erstens, dass die zugezogenen Westdeutschen ihren Platz in der Dorfgemeinschaft suchen. Zweitens kann die Neu-Verortung auch als Reaktion auf den Transfer von einem politischen System ins andere verstanden werden und betrifft dann die ostdeutschen Engagierten. Heimat wird in beiden Fällen gleichsam neu konstruiert, indem man für die Kirche – unabhängig von den jeweils aktualisierten religiösen Präferenzen – als *räumlichen Fixpunkt* optiert (Kap. II 2).

g) Am Kirchengebäude als „Medium des kollektiven Gedächtnisses“ manifestiert sich auch die Wiederentdeckung einer neuen Form von Tradition. Es schafft eine Verbindung zwischen Vergangenheit und Zukunft, und ist damit ein sichtbares Zeichen dafür, dass Traditionen auch in posttraditionalen Gemeinschaften von Bedeutung sind.

h) Die starke emotionale Verbundenheit vieler Vereinsmitglieder provoziert die Frage nach einer *sozialmoralische Pflicht als Lebenseinstellung*.

i) Beck ist der Ansicht, dass der Prozess der Individualisierung zu mehr Selbstbestimmung, aber auch zu mehr Überforderung führen kann. Deswegen suchen die Individuen nach neuen Netzwerken, um Alltagsprobleme bewältigen zu können. In diesem Zusammenhang ist zu überprüfen, ob die Kloster- und Kirchbauverei-

ne, als soziale Gemeinschaft, das *Sicherheitsbedürfnis* ihrer Mitglieder im Sinne von Halt und Orientierung befriedigen können.

j) Das Streben nach *Reintegration* in eine Gemeinschaft öffnet die Möglichkeit einer Gesellschaft, in der sich zwei Mentalitäten mischen. Dadurch können neue Normen des Zusammenlebens diskutiert und ins bürgerschaftliche Engagement eingebracht werden.

k) Honneth behauptet, dass erst dann individuelle Freiheit im Sinne von *Selbstverwirklichung* in einer Gemeinschaft möglich ist, wenn ihre Mitglieder soziale Wertschätzung erfahren, die sich dann individuell als Selbstwertgefühl niederschlägt. Diese These soll dahingehend überprüft werden, inwiefern sich aus den Interviews der Engagierten Motive wie „Selbstverwirklichung“ herauskristallisieren lassen.

l) Der von Putnam thematisierte individuelle (z. B. Anerkennung) oder kollektive (z. B. Gemeinschaftsgefühl) Wert sozialen Kapitals, könnte auch von Mitgliedern in Kloster- und Kirchbauvereinen erwähnt werden. Die Interviews aus Kap. II 3 können Hinweise darauf geben, wie die Engagierten diesen Wert begreifen.

Außerdem ist zu überprüfen, ob die Eigenschaften, die Putnam Gruppierungen zuweist, wo soziales Kapital entsteht, auch bei den Kloster- und Kirchbauvereinen vorzufinden sind. Insbesondere der Aspekt des „bindenden Elements“, das soziales Kapital auch zwischen Menschen erzeugen kann, die wenige oder keine verbindenden sozialen Merkmale aufweisen, ist dabei zu berücksichtigen.

m) Die Befragten könnten bürgerschaftliches Engagement, gemäß der Gabentheorie von Marcel Mauss, als immateriellen Austausch verstehen, für das Engagement also unbedingt eine Gegenleistung erwarten. Diese Gegenleistung könnte, z. B. im Wunsch nach sozialer Anerkennung, im Machtgewinn durch Aktivität, in der Erweiterung des individuellen Handlungsspielraums etc. bestehen. Eine post-traditionale Wendung bekommt die Freiwilligentätigkeit, wenn sie über das Objekt des Kirchengebäudes hinaus das Zusammenleben in der Dorfgemeinschaft beeinflusst.

n) Als Reaktion auf die jeweilige Umbruchssituation, mit der sich gebürtige Ostdeutsche und zugezogene Westdeutsche arrangieren müssen, konstruieren sie ein neues Identitätsbild – für ihr eigenes Leben, aber auch für das Kollektiv. Die Interviews können zeigen, ob es dabei Unterschiede zwischen Ost- und Westdeutschen gibt.

o) Zu diskutieren ist weiterhin, ob die Kloster- und Kirchbauvereine als „neue Organisationsform“ im Sinne des Konzeptes vom Strukturwandel des Ehrenamts

bezeichnet werden können. Die Vereine würden sich dann dadurch auszeichnen, dass sie ihren Mitgliedern ein hohes Maß an Beweglichkeit und Gestaltungsmöglichkeiten bieten. Im Zusammenhang mit dem ebenfalls diskutierten Motivwandel sollen die Ergebnisse der Interviews mit den von Mutz/Kühnlein vorgeschlagenen Beweggründen abgeglichen werden (vgl. Mutz/Kühnlein 2003). Sollten sich aus den Interviews viele Motive analysieren lassen, die bisher nicht erwähnt wurden, kann dies ebenfalls ein Hinweis auf eine Besonderheit des Engagements sein. Neben diesen Annahmen ergeben sich weitere Fragen, die jedoch nicht Gegenstand der Untersuchung sein sollen. Zum Beispiel könnte die fehlende Intaktheit des Kirchengebäudes in Bezug auf eine Suche nach neuen religiösen Sinngebungen untersucht werden. In diesem Zusammenhang wäre das Kirchengebäude als Symbol für eine „Wiederkehr der Religion“ (vgl. Körtner 2006) zu lesen. Eine weitere sozistrukturelle Fragestellung wäre die nach einem Milieu-Mix, den die Vereine möglicherweise darstellen. Ein an ästhetischen Aspekten des Lebens interessiertes, westdeutsches Bildungsbürgertum trifft auf ein ländliches ostdeutsches Christentum. Eine solche Fragestellung ist ebenfalls nicht Forschungsgegenstand dieser Dissertation.

1.7 Zusammenfassung

Kapitel 1 hat den theoretischen Rahmen eröffnet, um die Forschungsfragen nach der Form – in der vorliegenden Arbeit manifestiert in Struktur und Raum – von bürgerschaftlichem Engagement in Mecklenburg-Vorpommern und nach den Beweggründen der Engagierten einzuordnen. Zunächst erklärt eine Einführung in die Sozialstaatsdiskussion, dass diese die laufende Debatte um bürgerschaftliches Engagement geprägt hat. Dabei geht es vor allem um Fragen der Daseinsvorsorge, in Bezug auf soziale Dienste, die nicht mehr vom Sozialstaat getragen werden. Als Deutungsperspektive für die zu diskutierende Form bürgerschaftlichen Engagements, scheint die Sozialstaatsdiskussion allerdings nur bedingt hilfreich zu sein. Bei den Kloster- und Kirchbauvereinen handelt es sich um ideelles Engagement, das über die Sicherung der Existenzgrundlage hinausgeht. Deshalb wurde nach der Definition eines weiten Engagementbegriffs in Kap. I 1.2.2 zunächst Anthony Giddens Theorie einer posttraditionalen Gesellschaft vorgestellt, zu der spätere Erkenntnisse in Beziehung gesetzt werden. Da sich bei den Voruntersuchungen gezeigt hat, dass es sich bei den Kloster- und Kirchbauvereinen um ein komplexes Phänomen handelt, wurden anschließend theoretische Ansätze eingeführt, die den

Interpretationsspielraum um neue Dimensionen erweitern. Sie werden insbesondere bei der dritten Perspektive, Handlungsmotive, zum Einsatz kommen.

2. Vorgehensweise und Methodik

Die Kap. I 1 bis Kap. I 4 konzentrieren sich mit Ausnahme von Kap. I 2 darauf, den Kontext und die Theorie für bürgerschaftliches Engagements in den Kloster- und Kirchbauvereinen zu beschreiben. Der empirische zweite Teil hat das Ziel, das Phänomen aus drei Perspektiven, Struktur der Vereine, Kirchenraum und Beweggründe der Engagierten, heraus zu deuten und dieses mit Hilfe des Konzeptes des „Posttraditionalen“, einzuordnen. Dafür haben sich aus der Voruntersuchung sowie aus dem ersten Teil Fragen ergeben, die in Kap. I 1.6 als Thesen aufgeführt und im Rahmen der Perspektiven thematisiert werden sollen.

Um die geeignete Methode für den empirischen Teil zu ermitteln, können vergleichbare Untersuchungen als Orientierung dienen. Letztendlich muss das Vorgehen jedoch auf die Forschungsfrage nach Struktur, Raum und Motivlagen für das Phänomen Kloster- und Kirchbauvereine abgestimmt werden.

Die Vorgehensweise für die ersten beiden Perspektiven (Kap. II 1 und 2) unterscheidet sich von derjenigen in Kap. II 3. Um die Posttraditionalität der Vereinsstruktur, wie auch dies des Kirchenraumes beschreiben zu können, werden als Quellen Ergebnisse aus der eigenen Voruntersuchung (z. B. Informationen aus Gesprächen mit den Baubeauftragten der Landeskirchen und Engagierten vor Ort) und vorliegende Primär- bzw. Sekundärquellen herangezogen. Beide Kapitel sind so aufgebaut, dass sie vom Allgemeinen zum Besonderen der Kloster- und Kirchbauvereine führen. Nachdem die Beschreibung abgeschlossen ist, werden die Ergebnisse im Hinblick auf Giddens Konzept einer „posttraditionalen Gesellschaft“ untersucht.

Die Vorgehensweise für die dritte Perspektive, die Motivlagen, wird in Kap. I 2.1ff. ausführlich dargestellt. Die Vorgehensweise ist für alle drei Perspektiven eine induktive. Das bedeutet, dass die Thesen, die aus den bisherigen Ausführungen und Voruntersuchungen entwickelt wurden, nicht als Leitlinie gelten, sondern erst im zusammenfassenden Interpretationsprozess aufgenommen werden.

2.1 Methodologische Grundlagen

Bei der Analyse der Motivlagen geht es darum, herauszustellen, was die jeweilige Person als subjektiven Beweggrund nennt. In diesem Sinn werden die Beweggründe „bottom-up“ rekonstruiert. Erst wenn sie alle ermittelt worden sind, werden sie mit den Thesen verglichen, um Gemeinsamkeiten bzw. Unterschiede zu

vorliegenden Untersuchungen zu beschreiben. Die Ergebnisse sind deshalb nicht verallgemeinerbar, sondern als Ansatzpunkt für die weitere Forschung gedacht. Sofern in der vorliegenden Untersuchung neben den Motiven auch der persönliche Lebensbereich interessiert, lässt sich dieser über eine qualitative Studie ermitteln. Erst eine differenzierte, auf das Subjekt bezogene Sichtweise, wie sie für qualitative Forschung charakteristisch ist, macht das Verhalten der Befragten nachvollziehbar. Mögliche Ursachen für Motive, wie z. B. Erfahrungen in der Kindheit, können aus den Interviews heraus kristallisiert werden, so dass aus den Aussagen der Befragten Rückschlüsse auf ihre Beweggründe gezogen werden können. Eine reine Bestandsaufnahme kann zwar Ausgangspunkt für Interpretation sein, aber wenn man dafür jedoch nur vorab festgelegt Kategorien zur Verfügung hat, besteht die Gefahr, dass die Untersuchung an den eigentlichen Beweggründen der Befragten vorbeigeht. Deswegen muss man die Veränderungen explorativ erfassen und auch so beschreiben. Bei einer quantitativen Erhebung zur Motiven und Einstellungen werden Interviewpartner in detaillierte Schemata eingeordnet, die ihrer komplexen Erfahrungs- und Erinnerungswelt nicht gerecht werden. Wenn in Fragebögen Beweggründe vorgegeben werden, bleibt offen, ob die Befragten sie von selbst generiert hätten. Eine qualitative Untersuchung persönlicher Einstellungen und Werte ist vorzuziehen, wenn – wie im vorliegenden Fall – Sinnstrukturen und keine kollektiven Muster erfasst werden sollen. Gerade die sensible Gesellschaft einer postsozialistischen Region, in der west- und ostdeutsche kulturelle Hintergründe aufeinandertreffen, macht es erforderlich, die persönliche Biografie einzubeziehen. Die „Mauer in den Köpfen“ ist eine bereits abgegriffene Metapher, die Diskrepanzen zwischen gemessenem und „gefühltem“ Desinteresse zwischen Ost- und Westdeutschen deutlich machen soll. Zu belegen ist sie am Beispiel der Kloster- und Kirchbauvereine z. B., indem Aussagen der (westdeutschen) Befragten über die Dorfbewohner, andere Mitglieder des Kirchbauvereins oder der Kirchengemeinde diskutiert werden. Darüber kann eine noch während der DDR-Zeit sedimentierte Diskurskultur deutlich werden.

Zu verorten ist die vorliegende Studie im interpretativen Paradigma (Keller 2006). Hierbei ist vorausgesetzt, dass soziale Wirklichkeit durch Interpretationen konstruiert ist. Im Gegensatz dazu geht man im normativen Paradigma davon aus, dass Realität (objektiv) darstellbar und über standardisierte Forschungsverfahren zu erfassen ist. Oder anders gesagt: Subjekte handeln auf der Grundlage von Bedeutungszuschreibungen. Diese Bedeutungen offenbaren sich in Beweggründen, die Handelnde als Gründe für ihre Aktivitäten formulieren. Um die Beweggründe

erfragen und daraus Rückschlüsse auf die Bedeutung ziehen zu können, bedarf es eines subjektorientierten Zugangs. Und so sollen auch hier bei der Interpretation die Einstellungen der Befragten erfasst werden. Die philosophische Basis zum interpretativen Paradigma ist die Phänomenologie. Sie befasst sich, im Blick auf die qualitative Forschung, mit der verstehenden Deutung dessen, was an Text vorliegt.

Das interpretative Paradigma umschreibt weder eine bestimmte Form von Objekttheorie, noch kann es im strengen Sinne als eine wissenschaftstheoretische Position bezeichnet werden. Man könnte das interpretative Paradigma am besten als grundlagentheoretische Position bezeichnen, die davon ausgeht, dass alle Interaktion ein interpretativer Prozess ist, in dem die Handelnden sich aufeinander beziehen durch sinngebende Deutungen dessen, was der andere tut oder tun könnte (Matthes 1973: 201).

2.2 Erhebungsmethode

2.2.1 Vorarbeiten

Bis zu dem Zeitpunkt, an dem die Arbeit abgeschlossen wurde, lagen keine wissenschaftlichen Untersuchungen zu Kloster- und Kirchbauvereinen vor. Deswegen mussten hierzu eigene Voruntersuchungen angestellt werden. Zeitungsartikel wurden ausgewertet, der Förderverein „Dorfkirchen in Not“ und Mitglieder von Kirchbauvereinen wurden auf der Grundlage von Presseinformationen im Sommer 2007 kontaktiert. Die Gespräche, die dabei geführt wurden, gestalteten sich informell und fanden häufig am Küchentisch im Privathaus statt. Das Wissen über die Arbeit der Vereine, das damals generiert wurde, half dabei, die Form des Engagements, sowie die Lebenssituation der Befragten kennen zu lernen. Auf Basis dieser Informationen wurde anschließend ein Leitfaden für die späteren Interviews entworfen.

Neben den Gesprächen mit Mitgliedern der Kloster- und Kirchbauvereine fanden auch Explorationsgespräche mit den Baubeauftragten der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Mecklenburgs (ELLM), Baurat Klaus-Dieter Schwarz und dem Baubeauftragten der Pommerschen Evangelischen Kirche (PEK), Jan Simonsen, statt. Beide Herren berichteten vor allem über die Situation der saniungsbedürftigen Kirchengebäude, Wissen, das in Kap. II 4 verarbeitet wurde. Die ELLM führt zudem eine Adressliste der bekannten Kirchbauvereine und ihrer Ansprechpartner in Mecklenburg. Die Liste stellte sich allerdings als nur bedingt verwendbar heraus, da z. B. Vereinsvorsitzende wechselten, Vereine sich auflösten

und neue dazu kamen. Auch Kloster- und Kirchbauvereine unterliegen einem Wandel, der sich im Wechsel von Vorständen oder sogar der Auflösung des Vereins äußert, weil z. B. der Wiederaufbau abgeschlossen ist.

2.2.2 Gestaltung der Interviews

Narrative, leitfadengestützte Interviews gewährleisten durch ihre grobe Strukturierung, dass die Interviewpartner frei sind, alles zu einem Thema zu erzählen, was ihnen einfällt, ohne dass sie das Thema verlieren. In diesem Sinn haben die Interviews den Charakter einer Stehgreiferzählung, die Alltagswirklichkeit spiegeln kann (vgl. Schütz 1974).

„Neben dem Zugzwang zur Detaillierung und seinen Folgen für die Plausibilität, bietet die Erzählung die Chance der komplexen rekonstruktiven Deutung“ (Lamnek 2005: 76).

2.2.3 Anzahl und Auswahl der Interviewpartner

Die Auswahl der Interviewpartner erfolgte nach einem qualitativen Stichprobenplan (= selektives Sampling) (vgl. Kelle/Kluge 1999: 46-53). Das bedeutet, dass vor der Datenerhebung festgelegt wurde, wie viele und welche Personen interviewt werden sollten. Der Stichprobenplan bildet die Heterogenität im Untersuchungsfeld ab, in dem er alle relevanten Merkmale berücksichtigt.

Die Kriterien [müssen] so abstrakt [gehalten werden], als sie von einer Vorstellung von Typen, und Verteilung von Eigenschaften im zu untersuchenden Gegenstand ausgehen. Dies soll sich in der Auswahl des tatsächlich untersuchten (d. h. erhobenen und analysierten) Materials so abbilden, dass von den Ergebnissen, die daran gewonnen wurden, auf die Verhältnisse im Gegenstand geschlossen werden kann. (Flick 2007: 155).

Die Auswahl der Merkmale in der vorliegenden Arbeit entschied sich aufgrund der Vorarbeiten. Für die Auswahl der Interviewpartner waren das Geschlecht (jeweils vier Männer und vier Frauen), der Wirkungsort (zu gleichen Teilen Mecklenburg und Vorpommern) und die Funktion im Verein (Vorsitz) entscheidend. Vorsitzende der Vereine sind, so die Vorannahme, häufig maßgeblich an Entscheidungen beteiligt und wenden mehr Zeit für ihr bürgerschaftliches Engagement auf, als gewöhnliche Mitglieder. Zum Teil mag auch der Erfolg der Vereine (hinsichtlich des Wiederaufbaus) eine Rolle gespielt haben. Ansonsten wären sie möglicherweise nicht Gegenstand eines Zeitungsartikels oder eines Rundfunkbeitrags geworden. Mit einer Ausnahme handelte es sich um Vereine, die ihre Kirchen mit dem Ziel einer gemischten Nutzung aufgebaut haben. Die Ausnahme

stellte eine reine Kultuskirche da, die zudem entwidmet ist. In einem Fall verwies die Vorsitzende an ihre Stellvertreterin, weil sie selbst nicht zum Interview bereit war.

Neben den acht Interviews, die für die vorliegende Untersuchung ausgewählt wurden, ist noch ein weiteres geführt worden, das jedoch nicht ausgewertet wurde, weil die Person nicht ehren-, sondern hauptamtlich im Verein tätig ist.

Es wurden acht Fälle untersucht, weil das Ziel der maximalen Sättigung danach erreicht war. Weitere Fälle, die im Rahmen der finanziellen Mittel noch möglich gewesen wären, hätten vermutlich keine neuen Erkenntnisse gebracht. Da sich die Deutungsmuster nicht verallgemeinern lassen, kann Repräsentativität im statistischen Sinn nicht geleistet werden. Ihr Ziel ist es, zentrale Charakteristika der Beweggründe der Befragten hervorzuheben, und subjektive Ziele herauszuarbeiten, um damit auch mögliche neue Indikatoren für quantitative Zwecke und damit für eine mögliche Verallgemeinerung zu liefern. Der Hauptvorteil der qualitativen Forschung ist die Validität. Diese kann eine quantitative Erhebung nicht leisten.

Die Interviewpartner wurden zunächst per Mail angefragt, ob sie zu einem Gespräch bereit sind. Die Kontaktadressen stammten teilweise aus dem Internet, von den Homepages der Kirchbauvereine und von der Liste der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs. Anschließend wurden per Telefon Gesprächstermine vereinbart. An von den Interviewpartnern selbst gewählten Orten, im Büro, in der Kirche oder im Privathaus, wurden die Interviews durchgeführt. Sie dauerten jeweils etwa eine Stunde. Die ungefähre Länge war mit den Interviewpartnern vorher grob vereinbart worden. Alle Interviews wurden mit einem digitalen Aufnahmegerät aufgezeichnet.

2.3 Auswertungsstrategie

Die Analyse erfolgt über ein mehrstufiges Verfahren, das sich in seiner Grobstruktur an der Grounded Theory von Strauss/Corbin (1996, 1990) orientiert. Die Vertreter der Grounded Theory entwickeln Hypothesen induktiv, also während des Forschungsprozesses. Sie möchten keine vorher festgelegten Hypothesen überprüfen. Ein festes Konzept zur Herangehensweise ist deshalb nicht notwendig, weil Daten und Ergebnisse während des Forschungsprozesses immer wieder einer umfassenden Überprüfung unterzogen werden. Zur letztendlich gültigen Theorie gelangt die Grounded Theory, indem sie gegenstandsbezogene Theorien verallgemeinert (vgl. dazu auch Lamnek 2005: 101ff.).

Bei einem Verfahren, das einem flexiblen Muster folgt, sind die Gütekriterien qualitativer Sozialforschung zu beachten. Erstes methodisches Kriterium ist die Gültigkeit der Aussagen. Sie müssen intersubjektiv nachvollziehbar sein und eine externe (dadurch, dass Ereignisse in Alltagssituationen stattfinden) und interne Validität aufweisen (z. B. über die praktische Teilhabe des Forschers an der Alltagssituation). Das zweite Kriterium ist die Validität der Daten. Je näher sie am sozialen Feld entstanden sind, desto realitätsgerechter sind sie. Dass damit die Einstellungen und Werte der Betroffenen unmittelbar berücksichtigt werden, zeichnet die qualitative Sozialforschung gegenüber der quantitativen aus (Lamnek 2005: 66).

Nachdem die Interviews als schriftliche Transkriptionen (s. Anlage) vorliegen, kommt zunächst ein von Strauss/Corbin vorgeschlagenes Kodierparadigma zum Einsatz. Dadurch sollen die Beziehungen zwischen den Kategorien, aus denen später die Beweggründe entwickelt werden, und ihren Ausprägungen herausgearbeitet werden. Eine Ausprägung ist ein für eine Kategorie theoretisch relevantes Merkmal. Kenntnisse über die Beziehungen sollen es erleichtern, Struktur und Ordnung in den jeweiligen Motivbereich zu bringen. Dabei wurden verschiedene W-Fragen berücksichtigt: Was? (worum geht es?), Wer? (welche Personen sind beteiligt?), Wie? (welche Aspekte des Phänomens werden angesprochen?) etc. Außerdem werden die Zusammenhänge, die sich zwischen Kategorien und Ausprägungen während der Analyse ergaben, immer wieder an den Daten verifiziert.

Die Interpretation während des Analyseprozesses, die Feinstruktur, folgt dem Strukturmodell eines rekonstruktiv-hermeneutischen Verfahrens (vgl. Kruse 2007). Ziel ist eine möglichst genaue Rekonstruktion der Beweggründe, die als Motivbündel vorkommen. Es geht dabei um das Verstehen der Texte und nicht darum, die Gründe und Ursachen für ihre Aussagen zu erklären. Die Motivbündel treten im Text nicht als Handlungsmotive im psychologischen Sinn auf, sondern vielmehr als sprachliche Bilder und Argumentationsstrukturen, thematische Äußerungen oder Positionen (Kruse 2007: 101). Während der gesamten Interviewanalyse sind mit Bedacht eigene theoretische Relevanzsysteme zurückgestellt worden. Es wird eine Verfremdungshaltung eingenommen. Sie ist notwendig, um den subjektiven Sinn des Interviewpartners möglichst gut rekonstruieren zu können und nichts zu unterwerfen. Bei diesem fremden Blick auf das, was die Interviewpartner sagen, geht es nicht darum, sein eigenes Wissen zu vergessen, sondern es möglichst offen zu legen, und bei der Interpretation zu berücksichtigen.

Die Interpretationsschritte sind keine zeitlich oder inhaltlich klar voneinander getrennten Phasen. Vielmehr wird im Prozess vor- und zurückgesprungen, um z. B.

mehrmals auftauchende bestimmte Erzählfiguren überprüfen zu können. Damit sind die Interpretationsschritte verschiedene Umgangsweisen mit textuellem Material, die der Forscher miteinander kombiniert.

2.3.1 Fallbeschreibung und Kodieren

Jedem Fall wird zunächst eine Fallbeschreibung vorangestellt. Sie gewährleistet, dass die Daten im subjektiven Kontext eingebettet bleiben. Dabei werden zunächst Aussagen zur Person (Alter, Beruf, Familie, Ausbildung, berufliche Weiterentwicklung, Besonderheiten) berücksichtigt. Sie werden ergänzt durch eine typische Aussage und die zentralen Themen des Interviews. Anschließend erfolgt die Kodierung des qualitativen Datenmaterials (vgl. Kelle/Kluge 1999: 54ff.). Textpassagen werden gemäß der Forschungsfrage relevanten Begriffen (Kategorien) zugeordnet. „Es ist der zentrale Prozess, durch den aus den Daten Theorien herauskristallisiert werden“ (Strauss/Corbin 1990/1996: 36). Sie werden ad hoc anhand des Interviewmaterials entwickelt, um dem Sinn möglichst nahe zu kommen, den die jeweilige Person ihrem Gesagten zuschreibt. Für jeden Fall wird ein eigenes Kodierschema erstellt. Ziel ist eine Liste mit Kategorien und zugehörigen Ausprägungen.

Das Kodieren erfolgt nicht für das gesamte Interview, sondern wird nur für besonders aufschlussreiche oder auch besonders unklare Passagen durchgeführt. Sie wurden im Analyseprozess bestimmt. Dieses Vorgehen folgt einer pragmatischen Entscheidung. Die ausgewählten Passagen wurden anschließend abgeschrieben und mit Zeilenummern, die sich am formatierten Interviewtranskript orientieren, versehen. Letzteres ist der Arbeit als Anhang auf CD-Rom beigefügt. Beim Abschreiben erfolgte auch eine Korrektur orthografischer Fehler. Das erleichtert die Interpretation und die spätere Rezeption durch die Leser. Wenn in der Transkription ein Wort durch Großschreibung besonders hervorgehoben wird, wird das beibehalten und bei der Analyse berücksichtigt.

2.3.2 Sequenzanalyse

Anschließend erfolgt ein Schritt zur besseren Materialaufbereitung, die Sequenzierung. Die Passagen werden dabei in einzelne Abschnitte zerlegt und mit Nummern versehen. Die Einstiegspassage wird dann berücksichtigt, wenn sie in Bezug auf die Forschungsfrage relevante Inhalte enthält (anders als bei Kruse, der dafür plädiert, das komplette Interview texthermeneutisch aufzubereiten, Kruse 2007). Die in einzelne Aussagen oder Sätze unterteilten Passagen werden in Sequenzen, nacheinander, gemäß vier Aufmerksamkeitsebenen analysiert:

1. Interaktion (Beziehung zwischen Interviewendem und Interviewpartner Px)
2. Semantik (begriffliche Formen und Felder, Wortwahl)
3. Syntaktik (Grammatik etc.)
4. Erzählfiguren (z. B. immer wiederkehrende Begriffe).

Es wird mindestens in einzelnen Sätzen kodiert, wenn es die Sinneinheit unterstützt, auch in Absätzen. Teilweise spielen auch einzelne Ausrufe eine so wichtige Rolle, dass sie für sich allein genommen gedeutet werden. Andererseits können auch einzelne Passagen zusammen analysiert werden (z. B. Aufzählungen). In einem ersten Durchgang wird zu jeder Sequenz eine spontane inhaltliche Beschreibung der jeweiligen Aussage niedergeschrieben (Flick 2002: 260ff.). Die inhaltsanalytische Ebene muss dabei, aufgrund der vorliegenden Forschungsfrage nach Beweggründen, besonders betont werden. Das Ergebnis dieses Vorgangs sind viele kurze Notizen, die im nächsten Schritt zu übergeordneten Begriffen (= Ausprägungen) zusammengefasst werden. Diese sollen dabei aus dem Text selbst kommen bzw. daraus entwickelt werden. Damit soll verhindert werden, dass die Frageperson dem Interviewpartner ihre Sicht der Welt aufdrängt.

Als nächstes werden aus den Ausprägungen Kategorien, die auch als Lesarten oder Deutungen umschrieben werden können, entwickelt. Auch dieser Vorgang ist induktiv angelegt, d. h. die Kategorien greifen Aussagen aus dem Text auf. Sie stellen demnach einen „Output“ dar und stehen damit im Gegensatz zu deduktiven Kategorien, die Textanalyse determinieren. Der Prozess ist so umfangreich bzw. feingliedrig angelegt, dass er den Vergleich der Interviews befördert. Um die Kategorie zu benennen, werden teilweise Begriffe aus dem Interview, sog. In-Vivo-Ausprägungen, aber auch konstruierte Ausprägungen verwendet.

2.3.3 Gruppierung der Kategorien

Nach dem Kodieren werden die Kategorien in einem nächsten Analyseschritt verfeinert, um die Ergebnisse bündeln zu können. Dazu werden zunächst besonders relevante Kategorien ausgewählt und mit möglichst vielen passenden Textstellen angereichert (Flick 1996: 265). Um thematische Bereiche der Motive/Beweggründe entwickeln zu können, werden die Kategorien danach um eine Oberkategorie gruppiert. Die anschließende mikrosprachliche Feinanalyse wurde durch zwei Arbeitsgruppen unterstützt. Jeweils vier Personen, die zu gleichen Teilen aus Ost- und Westdeutschland kommen, haben im Oktober 2009 Passagen aus den Interviews diskutiert. Die Arbeitsgruppen wurden eingesetzt, um den fremden Sinnstrukturen im Text, mehr Lesarten zuweisen zu können. Damit kann das

Dilemma, den subjektiven Bedeutungsrahmen des Interviewpartners erkennen zu wollen, nicht gelöst, aber aufgeweicht werden. Bei der Auswahl der Passagen, die der Arbeitsgruppe vorgelegt wurden, handelte es sich um einen selektierenden Eingriff, der jedoch notwendig war, um Text zu reduzieren. Die Interviewanalyse folgte den erwähnten vier Aufmerksamkeitsebenen von Interaktion, Syntaktik, Semantik und Erzählfiguren. So konnten vorschnelle Deutungsimpulse kontrolliert werden, weil die Gruppe möglichst nah am Text blieb.

2.4 Ergebnisse aus den Interviews

2.4.1 Einzelfallbeschreibung

Die Beweggründe für bürgerschaftliches Engagement können nicht von der individuellen Biografie herausgelöst werden. Deshalb dient die Einzelfallbeschreibung, die jedem der acht Interviews vorangestellt ist, dazu, die Motivbündel prozesshaft in die Lebenssituation der jeweiligen Person einzuordnen. Die Einzelfallbeschreibung liefert Informationen zu den anonymisierten Interviewpartnern, um dem Leser eine möglichst exakte Beschreibung der Persönlichkeit, im Hinblick auf ihre Beweggründe für das Engagement, zu ermöglichen (vgl. Kraimer 2000). Zunächst wird dazu ein Skript erstellt, in dem alle vorliegenden Informationen (Sozialdaten, Interaktionsebenen, Kategorien, Ergebnisse aus der Arbeitsgruppenarbeit) aufgeführt werden. Anschließend wird das Skript in einen Fließtext überführt. Im Analyseprozess werden schließlich alle Beweggründe herausgearbeitet, die von der jeweiligen Person für das Engagement angegeben werden.

2.4.2 Darstellung der Beweggründe

Aus den Einzelfallbeschreibungen heraus werden anschließend Vergleichsdimensionen entwickelt, um die individuellen Beweggründe aus dem subjektiven Rahmen heraus, auf eine personenübergreifende Ebene zu bringen. Sie sollen vergleichbar gemacht werden. Nur auf diese Weise kann die Deutung der Beweggründe für bürgerschaftliches Engagement insgesamt gelingen.

Der nächste Schritt besteht deshalb darin, die Fälle nacheinander durchzugehen und Vergleichsdimensionen zu entwickeln, anhand derer sich die Beweggründe der verschiedenen Personen zusammenbringen lassen. Um sie in ihrer Bandbreite erklären zu können, werden sie mit individuellen Ausprägungen unterfüttert. So kann das Motivbündel „christlicher Glaube“ z. B. spezifiziert werden mit der religiösen Sozialisation im Elternhaus, aber auch mit einem Erweckungserlebnis im Erwachsenenalter. Kelle/Kluge bezeichnen diesen Analysevorgang, wenn der Verfasser selbst Kategorien zuweist, als „abduktives Kodieren“ (vgl. Kelle/Kluge

1999: 58). Es steht im Gegensatz zu einem Vorgehen, das Textpassagen bestimmten Kategorien zuordnet. In beiden Fällen wird jedoch auf theoretisches Vorwissen (sog. „sensitizing concepts“) zurückgegriffen, das es ermöglicht, empirische Sachverhalte einzuordnen (vgl. Kelle/Kluge 1999: 59).

Strauss/Corbin nennen den Arbeitsschritt „axiales Kodieren“. Sie betonen in ihrer Vorgehensweise die Beziehung zwischen den Ausprägungen der Vergleichsdimensionen, die sie als Kodes bezeichnen, um ein Handlungsmodell für den jeweiligen Interviewpartner zu entwerfen. Dabei kann es je nach Forschungsfrage um Konsequenzen aus Handlungen und Interaktion gehen, um Phänomene, auf die sich das Handeln richtet oder um den Handlungskontext. Betrachtet man das Motivbündel „soziale Kontakte“, so lässt sich daraus folgendes Handlungsmodell im Sinne Strauss/Corbins entwickeln: „Da Person Px sich einsam fühlt, engagiert sie sich bürgerschaftlich, weil sie sich darüber soziale Kontakte erhofft. Sie helfen ihr dabei, das Alleinsein zu kompensieren“ (Strauss/Corbin 1990/1996: 87).

Nachdem die fallbezogene Entwicklung von Vergleichsdimensionen und Ausprägungen abgeschlossen ist, sucht man für jede Kategorie das gesamte Textmaterial aus den unterschiedlichen Fällen heraus. Anschließend sollen über eine Be standsaufnahme alle vorliegenden Beweggründe für das Engagement aufgeführt werden. Die Ausprägungen, die im Einzelfall unterschiedlich sind, dienen dazu, die Fälle voneinander abzugrenzen.

2.4.3. Fallkontrastierung

Die Einzelfallbeschreibungen geben Aufschluss über den subjektiven Sinn, den ein Interviewpartner seinen Beweggründen zuweist. Nur ein Fallvergleich ermöglicht jedoch einen Überblick über Ähnlichkeiten und Unterschiede im Datenmaterial. Ziel einer Fallkontrastierung ist es, typische Grundmuster zwischen den Befragten zu finden (vgl. Gerhardt 1986: 87). Dazu werden die Kategorien aus den Einzelfällen miteinander abgeglichen und zu Vergleichsdimensionen abstrahiert (Flick 1996: 267 und 273). Über das dafür ausgewählte Gruppierungsverfahren ergeben sich zwei Listen: eine umfasst die Beweggründe insgesamt, die andere fokussiert die besondere Funktion des Kirchengebäudes. Dass es für das Kirchengebäude als Beweggrund eine gesonderte Liste gibt, hängt mit dessen Bedeutung als Perspektive zusammen. Es ist der Brennpunkt des Engagements.

Bei den im Folgenden aufgeführten Beweggründen handelt es sich um Ergebnisse aus der Interpretation der Interviews (vgl. Kap. II 5):

Liste 1: Beweggründe für das bürgerschaftliche Engagement

- a) (positive) Erfahrungen mit bürgerschaftlichem Engagement
- b) persönliche Bindung an den Ort
- c) gestalten wollen
- d) Selbstverständnis (Persönlichkeitsmerkmale)
- e) Reziprozität („Geben und Nehmen“)
- f) christlicher Glaube
- g) soziale Kontakte.

Liste 2: Funktion des Kirchengebäudes

- 1. Identitätsort (Tradition, kulturelles Erbe, historisches Erbe)
- 2. ästhetischer Ort (Harmonie des Gebäudes, Ort der Ruhe/Rückzugsort)
- 3. Religionsort
- 4. sozialer Treffpunkt
- 5. existentieller Ort.

Die Vergleichsdimensionen sind so gewählt, dass sie offen genug sind, um die Ausprägungen der Einzelfälle zu umfassen. Gleichzeitig sind sie präzise genug, um einen Vergleich zuzulassen. Um Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den Personen angemessen erfassen zu können, kann nun ein sogenannter Merkmalsraum mittels einer Tabelle rekonstruiert werden (Kelle/Kluge 1999: 78ff.). Sie kann Auskunft darüber geben, welche empirisch vorfindbaren Merkmalskombinationen häufig vorkommen und welche nicht.

2.4.4 Rückbindung der empirischen Ergebnisse an die theoretischen Grundlagen

Eine soziologische Analyse der Beweggründe für bürgerschaftliches Engagement darf nicht bei der beschreibenden Darstellung der Beweggründe als Vergleichsdimensionen stecken bleiben. Sie will auch soziale Strukturen als bedingende Faktoren für das Engagement aufzeigen (vgl. Weber 1968). Erst dadurch kann das Phänomen der Kloster- und Kirchbauvereine erfasst werden. Die bisherigen Ergebnisse sollen deshalb auch im Hinblick auf die Theorien diskutiert werden, die zu Beginn der Arbeit den Kontext der Beweggründe des Engagements absteckten. Dabei interessiert, was die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede zwischen den Ergebnissen und dem schon vorliegenden Theoriematerial sind, und wo letztere gegebenenfalls ergänzt werden müssen. Folgende Theorien, die in Kap. I 1.5 eingeführt wurden, kommen in Frage, um sie im Blick auf die Beweggründe zu diskutieren: die Individualisierungsthese (nach Beck), das Konzept vom sozialen Ka-

pital (nach Putnam), die vorgestellten quantitativen Studien (unter besonderer Berücksichtigung des Freiwilligensurveys 2009), die vorgestellten qualitativen Studien (unter besonderer Berücksichtigung der Untersuchung von Corsten /Kauppert 2007), die Gabentheorie (nach Mauss) und die These vom Strukturwandel des Ehrenamts. Außerdem sollen die Ergebnisse beschriebener quantitativer und qualitativer Studien aus der Debatte um bürgerschaftliches Engagement, die sich mit Beweggründen für bürgerschaftliches Engagement beschäftigen, berücksichtigt werden.

Anschließend werden die Beweggründe als dritte Perspektive, auch im Blick auf Giddens Thesen zu posttraditionalen Gesellschaften diskutiert. Im Mittelpunkt steht dabei, wie bei den Perspektiven „Struktur“ und „Raum“ auch, inwiefern die Beweggründe als „posttraditional“ zu bewerten sind.

Die hier vorgeschlagene Analyse ist das Ergebnis vieler Versuche (s. u.), die Beweggründe bürgerschaftlichen Engagements mit den verfügbaren finanziellen und zeitlichen Mitteln zu erklären. Einige Verfahren wie z. B. die teilnehmende Beobachtung an Diskussionen, zwischen Vertretern der Kloster- und Kirchbauvereine mit Dorfbewohnern, erschienen für die Frage nach subjektiven Einstellungen nicht geeignet. Eine Überlegung war auch, mehr und andere Personen zu befragen, z. B. hätte man nur Mitglieder eines einzigen Vereins interviewen können. Damit hätte man allerdings der Vielfalt der Auseinandersetzungen und Konflikte nicht gerecht werden können. Gerade die Unterschiedlichkeit und die relativ geringe Fallzahl sprachen auch gegen Typisierung (vgl. Max Webers Konzeption von Idealtypen [1904] 1988); Gerhardts Konstruktion eines „optimalen Falls“ 1998).

3. Bürgerschaftliches Engagements in Ostdeutschland

Um die Form von bürgerschaftlichen Engagements in Kloster- und Kirchbauver- einen erklären zu können, bedarf es der systematischen Einordnung in die Engagementtradition Ostdeutschlands. Weil der Schwerpunkt auf der Nachwendezeit liegt, erscheint es sinnvoll, nur einen kurzen Blick zurück in die Anfänge des Konzeptes im 17. und 18. Jh. zu werfen, das 19. Jh. zu streifen und sich danach dem 20. Jh. zuzuwenden. Ziel ist es, anhand von Brennpunkten im Zeitverlauf, die Entwicklung der Form von bürgerschaftlichem Engagement zu skizzieren. Darüber hinaus wird überprüft, ob es bürgerschaftliches Engagement auch während der DDR-Zeit gab, und welche Herausforderungen sich aus der Zeit des Sozialismus für die Bürgergesellschaft, nach der politischen Wende in Mecklenburg-Vorpommern ergaben.

3.1 Die deutsche Tradition seit dem 19. Jahrhundert

Obwohl die USA seit Alexis de Tocquevilles Würdigung (de Tocqueville [1935] (1994)) als heimliches Musterland des bürgerschaftlichen Engagements gelten, gibt es in Deutschland ebenfalls eigenständige Traditionslinien, die schwerpunkt- mäßig im 19. Jh. geprägt worden sind (zur Tradition bürgerschaftlichen Engagement in den USA vgl. Wuthnow/Hodgkinson 1999).

Die Entstehungssituation des bürgerschaftlichen Engagements ist untrennbar mit der Lokalgemeinschaft verbunden. 1808 wurde mit der Preußischen Ständeordnung die kommunale Selbstverwaltung öffentlicher Angelegenheiten eingerichtet. Die Grundlage für die preußische Verwaltungsreform bildete die „Nassauer Denkschrift“ von 1807. Das aufstrebende Bürgertum sollte fortan Gelegenheit bekommen, über lokale Angelegenheiten selbst zu entscheiden, um Gemeingeist und Bürgersinn zu beleben (zur Nassauer Denkschrift 1807 von Karl Freiherr vom Stein (vgl. Schmidt 2007: 132)).

Bürgerschaftliches Engagement gab es zunächst in Form des „sozialen Ehrenamts“. Die Vorreiter dafür stammen aus dem rheinländischen Elberfeld (heute ein Stadtteil von Wuppertal). Mit dem „Elberfelder System“ entstand dort 1850, vor dem Hintergrund protestantischer Kirchlichkeit, ein System der Armenfürsorge. Es war ein Versuch, die kommunale Armenverwaltung an die Bedingungen der entstehenden Industriegesellschaft anzupassen. Dabei wurde die Durchführung der öffentlichen Armenpflege (als Teil der kommunalen Selbstverwaltung) zur ehrenamtlichen Aufgabe der (männlichen) Bürger erkoren. Sie kamen meist aus

den sozialen Mittelschichten (kleine Beamte, Handwerker oder Kaufleute). Später wurden auch Frauen als ehrenamtliche Armenpflegerinnen aktiv. Für sie eröffnete sich dadurch die seltene Möglichkeit, am öffentlichen Leben teilzunehmen. Nach Elberfeld übernahmen andere Städte, wie Münster, Köln oder Hamburg, das dort entwickelte System der Armenfürsorge (Sachße 2002: 4).

Parallel zum „Elberfelder System“ diskutierten Vertreter der evangelischen Kirche über eine Antwort auf die aufkommende soziale Frage (vgl. Hitze 1904). Damit ist gemeint, dass die einsetzende Industrialisierung die dürftigen Lebensbedingungen der Arbeiter zu Tage treten ließ. Aufgrund der hohen Bevölkerungszahl gab es viele kräftige Arbeiter, die wegen der hohen Nachfrage für wenig Geld arbeiten mussten. Das Dilemma war, dass die Arbeiterschaft eben auch auf viele Kinder angewiesen war, um die eigene Existenzgrundlage im Alter zu sichern. Bei der sozialen Frage handelte es sich um einen Problemkomplex. Es ging dabei insbesondere um die Integration der industriellen und der landwirtschaftlichen Arbeiterschaft in die bestehende Gesellschaft (Sturm 2007: 44).

Der Protestantismus hat auf diese Situation mit einer Neukonzeptualisierung der christlichen Liebestätigkeit reagiert. Dabei wurde das christliche Motiv der Barmherzigkeit mit einer Re-Christianisierung der Bevölkerung verknüpft. Ein einflussreicher Vertreter dieser Erweckungsbewegung war Johann Hinrich Wichern (Sturm 2007: 60). Sein Konzept der „Inneren Mission“ umfasste zum einen die religiöse Erneuerung durch Volksmission und zum anderen die praktische Sozialarbeit, wie Stadtmisionen und Anstalten zur Gefangenfürsorge. Das bekannteste Beispiel einer Anstalt ist das „Rauhe Haus“, das Wichern im Hamburger Vorort Horn gründete, um verwahrloste Kinder aufzunehmen (Sturm 2007: 66).

Neben Wicherns Rauhem Haus wurden weitere Anstaltsstiftungen, aber auch Genossenschafts- und Fabrikprojekte gegründet. Wohlhabende investierten hier Teile ihres Vermögens, um Notleidende, Alte und Kranke zu unterstützen (vgl. Zimmer/Priller 2004: 45f.).

Einen Höhepunkt erfuhr die öffentliche Armenpflege im Rahmen der kommunalen, bürgerlichen Sozialreform der 1890er Jahre. Damals begannen die Großstädte, die herkömmliche Armenpflege zur kommunalen Sozialpolitik auszubauen. Obwohl weiter auf lokaler Ebene verankert, wurde dadurch eine Entwicklung hinsichtlich Bürokratisierung und Professionalisierung in Gang gesetzt, die bis heute anhält. Sie bewirkte, dass der Typus des ehrenamtlichen Mitarbeiters immer stärker von beruflich und fachlich qualifizierten Arbeitnehmern abgelöst wurde.

Die ehrenamtlichen Funktionen in der öffentlichen Armenpflege [wurden] durch berufliche und fachlich qualifizierte Tätigkeiten ergänzt und überlagert. In der Nachkriegs-Bundesrepublik fristeten und fristen sie nunmehr ein Schattendasein. Ehrenamtliche Armenpflege, aber auch ehrenamtliches Engagement in der kommunalen Selbstverwaltung generell sind also Opfer von Bürokratisierung und Professionalisierung geworden. Kommunale Verwaltung ist heute eine Bürokratie wie andere auch (Sachße 2004).

Die Sozialstaatlichkeitsklausel im Grundgesetz folgte allerdings erst Jahre nach der Etablierung sozialstaatlicher Einrichtungen. Mit Bismarcks Sozialversicherungsprogramm, das Ende des 19. Jhs in Kraft trat, begann die Entwicklung zum modernen Wohlfahrtsstaat. Zunächst war das System der Sozialversicherungen auf die Arbeiter beschränkt. Im 20. Jh. erfolgte dann der Ausbau, indem weiterer Arbeitnehmergruppen einbezogen und die Höhe der Sozialleistungen an wirtschaftliche Wachstumsprozesse gebunden wurde (vgl. Nullmeier 2008: 7).

Der Erste Weltkrieg bedeutete eine Herausforderung für den deutschen Sozialstaat. Nicht nur änderten sich mit der Ablösung der Hohenzollern-Monarchie die politischen und ökonomischen Rahmenbedingungen sozialstaatlichen Handelns. Sondern es entstanden durch den Krieg z. B. durch Invaliden auch neue Bedarfslagen.

Auf das Ende des Kriegs 1918, folgten vierzehn Jahre Weimarer Republik, die durch politische und wirtschaftliche Instabilität gekennzeichnet war. Es entwickelte sich eine Sozialpolitik, die zunächst auf der Grundlage der Bismarckschen Sozialversicherungen ausgebaut, später aber wieder beschnitten wurde (vgl. Schmidt et al. 2007: 131ff). Die Weimarer Republik war gleichermaßen ein überfordernder und ein überforderter Wohlfahrtsstaat, der die Bedürfnisse der Bevölkerung nur unzureichend decken konnte (vgl. Schmidt et al. 2007: 141).

Mit dem politischen Kurswechsel zum Nationalsozialismus veränderte sich das deutsche Sozialsystem erneut. Bis 1938 stand die Sozialpolitik noch in der Tradition der späten Jahre der Weimarer Republik (1930 bis 1933). Sachße und Tennstedt bezeichnen den nationalsozialistischen Sozialstaat dieser Zeit als „autoritären Wohlfahrtsstaat“ (Sachße/Tennstedt 1992). Ab 1938 verstärkte sich der Trend zu einer „völkischen Instrumentalisierung“.

Der Zweite Weltkrieg endete für Deutschland im Mai 1945 mit einer militärischen Niederlage. Für die Sozialpolitik bedeutete das eine erneute wirtschaftliche und soziale Herausforderung: Durch den Krieg verloren viele Menschen ihre Existenzgrundlage und benötigten, ebenso wie zahlreiche Flüchtlinge und Vertriebene,

soziale Unterstützung durch den Staat. Allerdings waren die Grundlagen des Sozialstaats durch die nationalsozialistische Misswirtschaft weitgehend zusammengebrochen. Zu dieser drohenden sozialen Hypothek kam die Forderung nach einer möglichst schnellen Reform wohlfahrtsstaatlicher Politik. (vgl. Schmidt et al. 2007: 153). Trotz dieser ungünstigen Ausgangssituation konnte sich der deutsche Sozialstaat verhältnismäßig schnell rehabilitieren. Das anhaltende und starke Wirtschaftswachstum der 1950er bis 1970er Jahre stellte den Sozialstaat auf eine sichere Basis. Sozialschutz und Wirtschaftskraft kamen deshalb ins Gleichgewicht, weil der Staatshaushalt und die Sozialversicherungen stabile Einnahmen erzielten, und die Arbeitslosenversicherung wegen der hohen Erwerbstätigkeitsquote und der sinkenden Zahl an Fürsorgeleistungen für Kriegsopfer wenig in Anspruch genommen wurde (vgl. Schmidt et al. 2007: 154 und 165f.).

Neu geschaffene sozialpolitische Maßnahmen verbesserten die Absicherung des Einzelnen gegen Risiken infolge von Alter, Krankheit und Invalidität, in der zweiten Hälfte des 20. Jhs erheblich. Vor allem die Rentenreform ging über die reine Bewältigung der Kriegsfolgen weit hinaus. Allerdings schuf sie auch ein politisches Erbe, dessen prekäre Folgen in den 1950er Jahren bereits absehbar waren. Die Kosten der Politik wurden jedoch erst nach dem Einbruch des Wirtschaftswachstums Mitte der 1970er Jahre zunehmend spürbar. Die Ölpreisschocks von 1973/74 und 1980/82 und die nachfolgende Verschlechterung der gesamtwirtschaftlichen Lage, die von Rezession und steigender Arbeitslosigkeit begleitet wurde, stellte die bisher getroffenen sozialpolitischen Entscheidungen (vor allem zur Rentenpolitik) in Frage, weil deren Finanzierung durch die hohen Erwerbslosenzahlen nicht mehr abgesichert war (vgl. Schmidt 2007: 166). Die Einnahmen aus Steuern und Sozialabgaben gingen zurück, während die Sozialausgaben für Empfänger von Arbeitslosengeld und Sozialhilfe stiegen. Außerdem beeinflussten sozioökonomische Veränderungen, wie der demografische Wandel, die Wirksamkeit des Sozialstaats: Das durchschnittliche Alter der Bevölkerung stieg an, was vom Sozialstaat umgekehrt mehr Alterssicherung und medizinische Versorgung abverlangte.

Erst die Politik der christdemokratisch-liberalen Bundesregierung in den 1980er Jahren führte zu einer finanziellen Konsolidierung des Sozialstaats: 1983/84 bewirkte die Regierung zahlreiche Einschnitte im Sozialsystem. Das Wachstum der Sozialausgaben wurde dadurch tatsächlich gebremst; seit 1985 kam es jedoch zu keinen einschneidenden Kürzungen mehr. Das Umdenken in Politik und Gesellschaft setzte in Deutschland jedoch relativ spät, Mitte der 1990er Jahre, ein.

Seit den 1990er Jahren engagierte sich die deutsche Politik dafür, den Sozialstaat so umzubauen, dass er den bereits angesprochenen sozioökonomischen Veränderungen der Gesellschaft, der europäischen und globalen Integration der Märkte sowie den Konsequenzen aus der Wiedervereinigung standhalten konnte. Nach dem Zweiten Weltkrieg hatten sich auf deutschem Boden zwei politische Regimes etabliert, die auch bezüglich ihres sozialpolitischen Kurses völlig unterschiedlich waren.

Die DDR-Führung hatte einen autoritären sozialistischen Staat geschaffen, der sich durch eine Doppelstruktur auszeichnete: Einerseits war er ein Wohlfahrtsstaat, der für alle Staatsbürger die Grundversorgung auf niedrigstem Niveau garantierte. Andererseits strebte er nach einer umfassenden Mobilisierung der Arbeitskräfte und sorgte für umfassende Arbeitsplatzsicherheit. Dieser Wohlfahrtsstaat mit unausgeglichenem Haushalt war jedoch nicht zukunftsfähig, weil die überehrgeizige Sozialpolitik, bei gleichzeitig nur mäßiger Arbeitsproduktivität, den Staat ruinierte (vgl. Schmidt et al. 2007: 188).

Seit der Wiedervereinigung ist man bemüht, einen Vermögensausgleich zwischen beiden Ländern zu schaffen und die alten sozialistischen Strukturen der DDR durch den Sozialstaat der BRD zu ersetzen. „Vorsorgende“ Regelungen, wie die staatlichen Beschäftigungsgarantien und die freie Wahl des Arbeitsplatzes, wurden durch „nachsorgende“ Elemente abgelöst. Probleme entstanden dabei, weil viele sozialstaatliche Instrumente, die in der BRD gut funktionierten, nicht an die Realität der neuen Bundesländer angeglichen werden konnten (vgl. Nullmeier 2008: 7). So wirkte sich das sich verschlechternde Verhältnis von Beitragszahlern und Beitragsempfängern negativ aus, weil die Abgaben der Erwerbstätigen die benötigte Menge an Sozialausgaben nicht ausgleichen konnte. Die bis 1989 wieder weitgehend stabilisierte Sozialabgabenquote nahm in Folge der Wiedervereinigung deshalb wieder sprunghaft zu (vgl. Schmidt et al. 2007: 206).

3.2 Grenzen bürgerschaftlichen Engagements während der DDR-Zeit

Zwischen Ost- und Westdeutschland gibt es signifikante Unterschiede bezüglich der Engagementquote. Darunter versteht man die Anzahl der Engagierten. In Ostdeutschland ist laut Freiwilligensurvey 2009 mit 31 Prozent (2004: 31 Prozent, 1999: 28 Prozent) der Gesamtbevölkerung ein geringerer Anteil engagiert, als in Westdeutschland (2009 und 2004: 37 Prozent und 1999: 36 Prozent) (mehr Informationen vgl. Freiwilligensurvey 2009). Im Vergleich zu 1999 (28 Prozent zu

36 Prozent) hat der Osten aufgeholt, allerdings stagniert die Zahl in den letzten fünf Jahren.

Diese Entwicklung ist auch auf die Zeit des DDR-Regimes von 1949 bis 1989 zurückzuführen. Außerdem soll deutlich gemacht werden, dass es, neben den vom Regime unterstützten Massenorganisationen, auch von den Bürgern initiierte bürgergesellschaftliche Organisationsformen gab. Sie bildeten in den 1980er Jahren ein wichtiges Fundament für die Friedliche Revolution 1989, lösten sich nach der Wende allerdings zum großen Teil auf (vgl. Forschungsprojekt „Erinnerungskultur und Zivilgesellschaft in Ostdeutschland“).

Studien, die nach der Wirkung von bürgerschaftlichem Engagement in der DDR fragen, existieren nicht. Insbesondere Regionalforschung aus der Zeit vor der politischen Wende ist hinsichtlich der Wirkung von Freiwilligentätigkeit Pionierarbeit. Neben historischen Quellen zur DDR als „Organisationsgesellschaft“ und zu oppositionellen Gruppen, die ins folgende Kapitel einfließen, gibt es einzelne Studien wie z. B. Masuchs Untersuchung zu Oppositionellen, die auch nach der Wende noch aktiv waren (Masuch 2006: 105ff.) und Gensickes Kapitel zu „Traditionslinien“ in „Entwicklung der Zivilgesellschaft in Ostdeutschland“ (Gensicke 2009: 78). Darüber hinaus stellt der Verein Kulturland Brandenburg e.V. Publikationen mit Lebensläufen ehemaliger Engagierter vor (Kulturland Brandenburg e.V. 2006).

Hoffnung auf Informationen über non-konforme Aktivitäten und Formen bürgerschaftlichen Engagements, die sich nicht eindeutig charakterisieren lassen, macht das Forschungsprojekt „Erinnerungskultur und Zivilgesellschaft in Ostdeutschland – lokale Erfahrungen“. Von Juli 2008 bis April 2010 wurde es mit Unterstützung des Beauftragten der Bundesregierung für die neuen Länder aufgelegt. Darin wird der Blick auf solche Formen von bürgerschaftlichem Engagement in der ehemaligen DDR gerichtet, die eine „Kraftquelle“ für die Weiterentwicklung von Zivilgesellschaft in Ostdeutschland darstellen. Vier Fallstudien in Brandenburg, Mecklenburg-Vorpommern, Thüringen und Sachsen sollen Auskunft geben, über die Perspektiven der Entwicklung vor und nach der politischen Wende und zur Ausdifferenzierung von Subkulturen und Verhaltensweisen (<http://www.engagiert-in-ostdeutschland.socius.de/index.html>, Zugriff am 12.08.2010). Bis zur Abgabe dieser Arbeit waren die Ergebnisse noch nicht publiziert. Deswegen wird im Folgenden vor allem auf historische Quellen und vorliegende Literatur zur Zivilgesellschaftsforschung in Ostdeutschland zurückgegriffen.

Die DDR war eine Organisationsgesellschaft, die zentralistisch strukturiert und vom Prinzip der Kollektivleistung geprägt war (vgl. Müller 2008). Die Rahmenbedingungen waren bestimmt durch eine repressive ideologische Weltanschauung, nach der sich alle politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fragen ausrichteten. Mittels moderner Medien sowie über Bildungsinstitutionen und Massenorganisationen wurde die Gesellschaft überwacht, um die Menschen von der Richtigkeit der Ideologie und der daraus resultierenden Führung zu überzeugen (vgl. Heydemann 2008: 1 und (vgl. Weidenfeld 1992: 85).

Neben der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands (SED) und den vier Parteien des demokratischen Blocks gehörten Massenorganisationen, Verbände und Vereinigungen zum DDR-System. Gleich nach der Gründung der DDR 1949 wurde eine Einheitsgewerkschaft, der „Freie Deutsche Gewerkschaftsbund“ (FDGB), die Jugendorganisation „Freie Deutsche Jugend“ (FDJ), der „Deutsche Kulturbund“ und der „Deutsche Frauenbund“ zugelassen. Sie alle waren zentralistisch geführt, politisch kontrolliert und mitgliederstark (vgl. Priller 1997: 286). So entsprach der gewerkschaftliche Organisationsgrad im FDGB fast 100 Prozent (Zimmer/Priller 2004: 65).

Die SED wollte den Eindruck einer umfassenden Beteiligung der Bürger erzeugen. Deshalb war die Mitgliedschaft in den Massenorganisationen sehr erwünscht und nicht immer freiwilliger Natur (vgl. Zimmer/Priller 2004: 466). Die Massenorganisationen prägten den Alltag der DDR-Bürger, weil diese manchmal nur über den Nachweis einer Mitgliedschaft ihre berufliche Karriere vorantreiben bzw. sonstige Privilegien (z. B. Wohnraum- und Autozuteilung) beantragen konnten (vgl. Enquete-Bericht 2002: 106). Außerdem boten Massenorganisationen Zugang zu bestimmten knappen Gütern und Dienstleistungen. So konnten nur Mitglieder des FDGB die begehrten, preiswerten Ferienreisen erhalten.

Eine Besonderheit in der DDR waren informelle, häufig heterogene Zusammenschlüsse, die sich Raum für Mitwirkung und Eigeninitiative in eher unpolitischen Bereichen erkämpften. Zu Beginn waren die meisten dieser Gruppen an einer Reform des Gesellschaftssystem der DDR interessiert und arbeiteten (und dann auch noch lange nicht alle) erst in den späten 1980er Jahren auf eine friedliche Revolution hin. Dazu gehörten oppositionelle Gruppen, die sich schon während der DDR-Zeit gegründet hatten, z. B. die kirchliche Friedensgruppe „Schwerter zu Pflugscharen“, sowie soziale Netze der Selbsthilfe oder Umweltgruppen (vgl. von zur Mühlen 2000 und vgl. Neubert 1998).

In einem Gespräch im Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen berichtet der Bauingenieur Carlo Jordan, der während der DDR in der oppositionellen Umweltbewegung engagiert war, aus seinem Leben. Als Studentenvertreter in der zentralen FDJ-Leitung stellte er sich gegen die staatliche Entscheidung, in einem bestimmten Betrieb eingesetzt zu werden. Fortan hatte er mit Repressionen des Regimes zu kämpfen, arbeitete aber weiterhin ehrenamtlich im Untergrund. Zunächst war er in einer Kulturgruppe aktiv, die u. a. illegal Texte des Liedermachers Wolf Biermann druckte. Nachdem dieser mit einer Reisesperre belegt und ausgebürgert wurde, musste auch das Kulturprogramm in private Räume ausweichen. Später wechselte Jordan zu einer Ökologiegruppe, die sich insbesondere mit den Auswirkungen des Braunkohleabbau auf die Umwelt beschäftigte. Seit Anfang der 1980er versammelte sich dieser Ökologiekreis in kirchlichen Räumlichkeiten und kooperierte mit dem Friedenskreis der evangelischen Kirche. Jordan sprach im Interview auch von Kontakten zu staatsnahen Umweltorganisationen (z. B. der Gesellschaft für Natur und Umwelt im Kulturbund), mit der sich seine Ökologiegruppe auf „Sachebene“ vernetzt hatte. Er deutet damit an, dass die Grenze, zwischen oppositionellem Engagement und Kollaboration mit der Staatssicherheit manchmal fließend waren (vgl. Jordan 2010: 86ff.).

Neben den Ökologiegruppen gab es auch Friedensgruppen. Dazu gehörte z. B. die Initiative „Frauen für den Frieden“ (von Bärbel Bohley und Ulrike Poppe als Reaktion auf das Gesetz über den Wehrdienst vom März 1982 gegründet), die „Initiative Frieden und Menschenrechte“ (vgl. Informationen zu oppositionellen Gruppen in der DDR 2009) sowie Natur- und Umweltgruppen. Diese waren von der SED-Obrigkeit nicht erwünscht, konnten aber auch nicht verhindert werden (vgl. Weidenfeld 1992: 108f.). Die Mitglieder trafen sich z. B. in Kirchen, die damit zu zentralen Orten für soziale Experimente und politische Dissidenz wurden (Roth 2003: 33).

Obwohl diese informellen Zusammenschlüsse eine Nischenkultur darstellten und nur wenige Anhänger hatten, sind sie zumindest Blitzlichter bürgerstaatlichen Engagements. Roland Roth argumentiert diesbezüglich wie folgt:

Wenn sich unter diesen Bedingungen nur fünf Prozent der Bevölkerung einer Mitgliedschaft entziehen konnte und jede(r) zweite Bürger(in) ehrenamtlich aktiv war, ist der Einwand zu prüfen, ob sich nicht innerhalb der „gesellschaftlichen Massenorganisationen“ und vor allem unterhalb der Leitungsebene, z. B. im Sport- und Kulturbereich, bei der Altenbetreuung und den Kleingärtnern, doch

eine „Nischenkultur“ freiwilligen Engagements mit solidarischen Einstellungsmustern entwickeln konnte (Roth 2001: 6).

Allerdings, so wendet Lothar Probst ein, handelte es sich bei den informellen Zusammenschlüssen nicht um die in westdeutscher Perspektive bekannten Freiräume demokratischer Partizipation. Er argumentiert, dass manche Leitungspositionen in Gesprächsgruppen, Nachbarschaftsinitiativen und Freundeskreisen von parteikonformen Personen besetzt waren, die systemkonform agierten (vgl. Probst 2003: 9).

Bekannter als die vielen kleinen Zusammenschlüsse während der DDR-Zeit, sind die Initiativen, die den Systemwechsel maßgeblich mitgeprägt haben. Dazu gehörten z. B. das 1989 gegründete „Neue Forum (NF)“ oder die Bürgerbewegung „Demokratie Jetzt“ (DJ) dazu. Beide Gruppen forderten eine Zweistaatenlösung mit einer praktizierten Selbstbestimmung der DDR, keinen Zusammenschluss der beiden deutschen Staaten (vgl. Weidenfeld 1992: 113).

3.3 Chancen und Risiken der Nachwendezeit

Insgesamt zeigt sich 20 Jahre nach der Wende eine ambivalente Situation. Es entstanden viele neue Vereine, Verbände und Organisationen, so auch die Kloster- und Kirchbauvereine. Allerdings belegen Zahlen des Freiwilligensurveys, dass die Engagementquote, die ausdrückt, was in den Vereinen stattfindet, nicht so hoch ist wie die in den alten Bundesländern. Zwar stieg das Engagement von 28 Prozent (1999) auf 31 Prozent (2004), konnte aber mit den alten Ländern, 35 Prozent (1999) und 38 Prozent (2004) nicht mitziehen (vgl. Braun/Klages 2009: 105).

Demgegenüber konnten Gensicke et al. in ihrem Bericht zur Entwicklung der Zivilgesellschaft in Ostdeutschland (2009) jedoch zeigen, dass das Engagementpotential gestiegen ist. Die Aufgeschlossenheit der Bevölkerung hat sich gegenüber freiwilligem Engagement verbessert, da nicht mehr nur 11 Prozent (1999), sondern 13 Prozent (2004) zum Engagement bereit sind. Bei der Gruppe derjenigen, die eventuell bereit sind, betrug der Anstieg sogar fünf Prozent von 16 Prozent (1999) auf 21 Prozent (2004) (vgl. Gensicke et al. 2009: 37 und Gensicke 2001).

Im Wesentlichen lassen sich drei Muster der institutionellen Entwicklung in den neuen Ländern verzeichnen. Der Staatsvertrag über die Schaffung einer Wählungs-, Wirtschafts- und Sozialunion, der am 01.07.1990 in Kraft trat, legte die Grundlagen für die Entwicklung eines Nonprofit-Sektors auf dem Gebiet der Noch-DDR fest (vgl. Weidenfeld 1992: 98).

a) Überdauernde DDR-Organisationen

Fast alle DDR-Organisationen lösten sich in ihrer ursprünglichen Form auf, bestanden aber durch Umwandlungen, Umbenennungen und Neugründungen fort. Die neukonstituierten Vorwende-Organisationen (z. B. DRK, Volkssolidarität, Kulturbund, Sportvereine, Gartenvereine etc.) verloren durch die Austrittswellen nach der Wende zwar ihren monopolartigen Einfluss, konnten aber, mit einer veränderten Programmatik und Struktur, teilweise einen erfolgreichen Neuanfang starten: Sie änderten ihren rechtlichen Status i. d. R. in den eines gemeinnützigen Vereins, arbeiteten effizienter, indem sie einzelne Bereiche auf regionaler Ebene verselbständigt und dehnten ihre Wirkungsfelder aus, um die Lücken im ehemals sozialistischen Versorgungs- und Betreuungssystem zu schließen. Einige schlossen sich auch mit wirtschaftlich stärkeren Partnern zusammen und sicherten dadurch ihr Überleben als Institution (vgl. Priller 1997: 292f.).

b) Ostdeutsche Nachwendeorganisationen

Die dominierende Stellung im Dritten Sektor der neuen Länder nehmen Organisationen ein, die erst nach 1990 gegründet wurden. Sie machen 85 Prozent aller Institutionen aus. Viele haben die Aufgabe, die besonderen Problemlagen des gesellschaftlichen Umbruchs zu bewältigen. Dazu gehören z. B. die sozialen Folgen des wirtschaftlichen Strukturwandels, wie Arbeitslosigkeit. Diese neuen Gesellschaften zur Arbeitsförderung, zur Beschäftigung und Strukturentwicklung weisen ein hohes Maß an Staatszentriertheit auf und stehen deshalb in Kontrast zur Philosophie der Unabhängigkeit und Selbsthilfe, der sich die Gruppen verpflichtet fühlen.

c) Expandierende westdeutsche Organisationen

Das dritte Muster betrifft den Institutionentransfer von ehemals ausschließlich westdeutschen Organisationen in den Osten. Hierbei ging es im Wesentlichen um die Übertragung und Verankerung bundesdeutscher Verhältnisse, z. B. im Gesundheitswesen und im Bereich der sozialen Dienste. Dazu gehören die Spitzenverbände der freien Wohlfahrtspflege und gemeinnützige Krankentransport- und Rettungsdienste, wie der Arbeiter-Samariter-Bund oder die Johanniter-Unfallhilfe (Zimmer/Priller 2004: 66).

Die Kloster- und Kirchbauvereine stellen neu gegründete, kleine Verbände auf lokaler Ebene da, die in dieser institutionalisierten Form in der DDR-Zeit nicht bestanden. Sie sind deshalb am ehesten der Gruppe b) zuzuordnen, auch wenn sie nicht direkt auf Problemlagen der Transformationsphase reagieren.

3.4 Herausforderungen für bürgerschaftliches Engagements in Ostdeutschland

Die Hemmnisse, die auf die fehlende Dynamik bürgerschaftlichen Engagements zurückzuführen sind, sollen im Folgenden kurz dargestellt werden:

Sowohl die Wirtschaftsleistung als auch der Lebensstandard, messbar anhand des Nettoeinkommens der Bevölkerung, haben sich seit der Wiedervereinigung nicht an das westdeutsche Niveau angeglichen. Die schlechte Wirtschaftslage der Haushalte wirkt sich sowohl auf die Finanzierung der Infrastruktur als auch auf das Empfinden sozialer und ökonomischer Sicherheit aus (vgl. Gensicke 2009: 43ff.). Die Bevölkerung reagiert auf diese Defizite, indem sie Infrastruktur selbst organisiert, z. B. in Form von sog. „Bürgerbussen“, die Dörfer miteinander verbinden. Darüber hinaus bilden sich an manchen Orten Mecklenburg-Vorpommerns Regionalgruppen der „Überflüssigen“, unter denen sich Aktivisten zusammenfinden, die sich als Opfer neuer soziale Ungleichheiten begreifen, z. B. weil im ländlichen Raum Mecklenburg-Vorpommerns ihre Qualifikation nicht mehr gebraucht wird (vgl. www.die-ueberfluessigen.net, Zugriff am 22.03.2010).

Nach der Wende wurden neue Managementtechniken und Produktionssysteme eingeführt, die zum Zusammenbruch der bisherigen Betriebsformen führten. Viele Stellen wurden gestrichen, so dass 2008 die meisten neuen Länder mit einer hohen Arbeitslosigkeit zu kämpfen hatten. Der Arbeitsmarkt in Ostdeutschland ist 20 Jahre nach der Wiedervereinigung in etwa gedrittelt: ein Drittel der Beschäftigten hat einen sicheren Job, ein Drittel ist prekär beschäftigt und ein letztes Drittel ist dauerhaft vom Arbeitsmarkt ausgesgrenzt (vgl. Roth 2001: 9 und Roth 2003: 32f.). Nur wenigen gelingt es, aus Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen (ABM), die als Glied zwischen bürgerschaftlichem Engagement und festem Job existieren, auf eine bezahlte Stelle zu kommen. Manchmal, wenn Gelder fehlen, werden solche Rollenwechsel von einer ABM zu einer festen Beschäftigung auch wieder rückgängig gemacht. Dadurch gibt es, vor allem in sozialen und kulturellen Einrichtungen, ein Nebeneinander von ABM-Kräften, Festangestellten und ehrenamtlichen Kräften. In Westdeutschland kommt diese Konstellation selten vor (vgl. Roth 2001:7).

Die Umstellung auf ein neues Wirtschaftssystem war für die Ostdeutschen eine große Herausforderung. Die DDR-Betriebe hatten im Vergleich zu den bundesdeutschen auch eine sozial-integrative Bedeutung: Neben dem Broterwerb und

der Funktion als soziale Netzwerke waren Betriebe Orte der Selbsthilfe, z. B. für die Kinderbetreuung (vgl. Heydemann 2008: 2f. sowie vgl. Kaelble et al. 1994). Durch die Arbeit war der einzelne Erwerbstätige damit direkt mit dem Wirtschaftssystem, der zentralen Planwirtschaft, als auch mit seinen Mitbürgern verbunden. Für Menschen, die infolge der Wiedervereinigung nicht mehr am Arbeitsleben teilhaben können, bedeutet Erwerbslosigkeit häufig auch eine Isolation aus ihren sozialen Netzwerken. Da diese auch ein potentieller Rekrutierungsweg für bürgerschaftliches Engagement sein können, scheiden die Erwerbslosen als potentiell Engagierte quasi aus. Außerdem liegt nahe, dass sie ihre Kraft eher am Verdienst des Lebensunterhalts orientieren, als an unbezahlter Freiwilligentätigkeit.

Ein Grund für die schwächere Ausprägung bürgerschaftlichen Engagements in Ostdeutschland ist die hohe Erwerbslosigkeit unter Frauen. Ähnlich wie im Westen ist das „soziale Ehrenamt“ in der ehemaligen DDR vorwiegend weiblich, das „öffentliche“ (z. B. die Vorstandsarbeit) männlich geprägt. Von den 80-90 Prozent der Frauen, die während der DDR-Zeit erwerbstätig waren, waren auch die meisten sozial engagiert. Da das Arbeitsverhältnis einen starken positiven Einfluss auf die Bereitschaft zum Engagement hatte, lässt sich die ostdeutsche Engagementquote unter anderem auch damit begründen, dass mehr Frauen als Männer arbeitslos wurden (vgl. Zimmer/Priller 2004: 479ff. sowie Mutz/Kühnlein 2003: 317). Roth behauptet zudem, dass es ostdeutschen Frauen schwerer falle, nach einem Arbeitsplatzverlust wieder zurück in den Beruf zu finden (Roth 2001: 8).

In den neuen Bundesländern fehlen neben der religiösen Basis (82,5 Prozent der Menschen sind konfessionslos) auch die soziokulturellen Milieus, die in Westdeutschland zur Etablierung von bürgerschaftlichem Engagement beigetragen haben. Die Mittelschicht aus Selbständigen und Unternehmern ist z. B. deutlich unterrepräsentiert, weil sie schon im Sozialismus nur marginale wirtschaftliche Relevanz hatte. Das kann als positive Konsequenz jedoch auch dazu führen, dass die neu gegründeten Nachwendeorganisationen, zu denen auch die Kloster- und Kirchbauvereine gehören, „moderner“ agieren, weil sie keine traditionsbehaftete Mitgliedschaftsbürokratie behindert. Es kommt weniger zu korporatistischen Schließungen und eher zu Vernetzungen. Diese experimentellen Konstellationen sind aus der DDR-Zeit bekannt, als sukzessive ansteigende Organisationsprobleme und fehlendes Material die Arbeiter zusammen schweißte (vgl. Roth 2001: 29). Ohne sozialen Unterbau ist für einige Autoren auch die Organisationsskepsis mancher Ostdeutschen, die eine Reaktion auf Transformationserfahrung ist, ein

Hemmschuh für ausgeglichene Zahlen bürgerschaftlichen Engagements in Ost und West. (vgl. Roth 2001: 4 und vgl. Priller/Zimmer 2004: 70). Dem ist allerdings hinzuzufügen, dass das politische Interesse unmittelbar nach der Wende in Ostdeutschland höher lag als im Westen. Viele Ostdeutsche waren bereit sich zu engagieren und halfen dabei, neue Organisationen zu gründen. Bis 1998 lag z. B. die Vereinsdichte quantitativ noch auf Westniveau (vgl. Priller 1997: 297), dass das politische Interesse 20 Jahre danach in Gefühle der Frustration, Ohnmacht und Entfremdung umgeschlagen ist, mag angesichts der ausgebliebenen „blühenden Landschaften“ nicht erstaunen. Die in Ostdeutschland gezahlten Löhne und Gehälter blieben immer noch hinter Westniveau zurück (vgl. Heydemann 2008). Außerdem waren im DDR-System nur wenige Bürger in informellen Zusammenschlüssen organisiert. Deshalb ist nicht zu erwarten, dass sich die Form bürgerschaftlichen Engagements genau gleich darstellt, wie in Westdeutschland.

3.5 Zusammenfassung

Anders als in den USA, wo Engagement neben religiösen Prägungen stark mit einem bürgerlichen Selbstverständnis verknüpft ist, war es in Deutschland häufig mit sozialer Hilfsbereitschaft verbunden. Soziale Hilfe und kirchliche Missionierungsbestrebungen wurden dabei allerdings systematisch vermischt. Ohne bürgerliches Selbstverständnis konnte das Engagement deshalb in den Rahmen hierarchischer und autoritativer Staats- und Gesellschaftsbilder gestellt und für ideologische Zwecke missbraucht werden, z. B. durch die Gleichschaltung von Vereinen und Verbänden im Nationalsozialismus oder in den Massenorganisationen während des SED-Regimes.

Kapitel 3 konnte zeigen, dass sich das Phänomen der Kloster- und Kirchbauvereine in der bisherigen Tradition bürgerschaftlichen Engagements nicht verorten lässt.

In der DDR-Zeit haben sich, neben den staatlichen Massenorganisationen, in gesellschaftlichen Nischen oppositionelle Friedens- und Umweltgruppen gegründet, die eine politische Form des Engagements darstellten. In ihnen formierten sich mutige Gegner des Regimes, um soziale Netzwerke für die Durchsetzung ihrer Interessen zu initiieren. Daneben existierten auf lokaler Ebene jedoch auch informelle Zusammenschlüsse, die dem Austausch knapper Güter vorbehalten waren.

In der Nachwendezeit entwickelten sich auf organisationaler Ebene drei Linien: die erste umfasste solche DDR-Organisationen (z. B. Volkssolidarität), die nach

der Wende fortbestanden; die zweite Linie waren westdeutsche Vereine und Verbände, die in den Osten expandierten und die dritte, und dazu gehören auch die Kloster- und Kirchbauvereine, sind Zusammenschlüsse, die auf aktuelle Problemlagen reagierten. Zwanzig Jahre nach der Wiedervereinigung kann man deshalb nicht mehr von einer „zivilisatorischen Lücke“ (Engler 1998) sprechen, auch wenn die Engagementquote des Freiwilligensurveys für die neuen Länder niedriger ist, als für die alten. Vielmehr hat eine qualitative Veränderung stattgefunden, die sich nicht mit der Situation in Westdeutschland vergleichen lässt.

In einem zweiten Schritt soll in Teil II der Arbeit beschrieben werden, wie sich das Phänomen der Kloster- und Kirchbauvereine genau darstellen lässt, ob es sich um klassische Vereine handelt oder ob Merkmale, wie z. B. der informelle Charakter der Zusammenschlüsse, nahe legen, dass die klassische Vereinsform ergänzt werden muss. Dazu kommt, dass die Landeskirche, als organisatorischer Untergrund, auch für die Arbeit der Kloster- und Kirchbauvereine relevant ist. Sie ist Eigentümerin des Kirchengebäudes, das im Mittelpunkt der Vereinsarbeit steht, und außerdem geistige Heimat der meisten Vereinsmitglieder.

4. Bedingungen für bürgerschaftliches Engagement

Die Ausprägung bürgerschaftlichen Engagements speziell in Mecklenburg-Vorpommern steht im Fokus von Kapitel I 4. Nachdem die Situationsanalyse in Kapitel I 3 die deutsche Tradition aufarbeitet, soll die Perspektive nun auf die regionalen Merkmale gelegt werden, die das Engagement beeinflussen. Dabei geht es zunächst um die Engagementquote: In diesem Zusammenhang erregte ein Artikel in den Rostocker „Norddeutsche Neueste Nachrichten“ im November 2008 Aufmerksamkeit: „Regionale Reserven beim Ehrenamt“ lautete der Titel eines Textes, in dem über einen Vergleich beim bürgerschaftlichen Engagement berichtet wird. Er ist ein Auszug aus dem „Engagementatlas 2009“, der im Auftrag des Versicherungskonzerns AMB Generali erstellt wurde. Mecklenburg-Vorpommern belegte dabei im Bundesländervergleich einen der letzten Plätze. Zwar können die Stadt Greifswald sowie die Landkreise Parchim, Ludwigslust und Nordvorpommern mit einer Rate zwischen 40 und 50 Prozent aufwarten, in Rostock, Schwerin, Stralsund und Wismar waren allerdings unterdurchschnittlich wenige Bürger engagiert (20-30 Prozent) (vgl. Engagementatlas 2009).

Die Zahlen des Freiwilligensurveys unterstreichen die Prognose aus dem Engagementatlas: Der Flächenstaat hat eine Engagementquote von 29 Prozent. Das sind 445.000 Bürgerinnen und Bürger. Mecklenburg-Vorpommern rangiert folglich im Bundeslandvergleich auf dem viertletzten Platz. Es wird damit zum Gegenbeispiel der Annahmen aus dem Bericht der Enquete-Kommission, die schreibt, dass sich eine ländliche Struktur positiv auf das Engagement der Bevölkerung auswirke (vgl. Enquete-Bericht 2002). Nur Sachsen-Anhalt und Brandenburg (beide 28 Prozent) sowie Berlin (24 Prozent) liegen noch hinter Mecklenburg-Vorpommern. Spitzenreiter ist Baden-Württemberg mit 40 Prozent (Freiwilligensurvey 2004: 5). Bei den Stiftungen wiederholt sich dieses Phänomen. In ganz Deutschland gab es im Jahr 2005 nach Angaben des Deutschen Stiftungsverbands 15 499. In den neuen Ländern haben davon nur 800 ihren Hauptsitz. Das sind nur etwa 5 Prozent (vgl. Stiftungen in Zahlen 2008).

Diese Zahlen zeichnen ein pessimistisches Bild. Allerdings zeigt das Phänomen der Kloster- und Kirchbauvereine, dass statistisch erhobene Zahlen von bürgerschaftlichem Engagement nur als ein quantitativer Weg der Bestandsaufnahme gewertet werden können. Sie geben zwar an, wie viele Menschen freiwillig aktiv sind, berücksichtigen aber nicht die jeweiligen wirtschaftlichen, geografischen und

sozialen Charakteristika einer Region oder die Qualität des individuellen Engagements. Außerdem gibt es informelle Engagementformen wie soziale Netzwerke, die durch Untersuchungen, wie z. B. den Freiwilligensurvey, nicht erfasst werden können. Weil die Form bürgerschaftlichen Engagements eng mit den Besonderheiten einer Region verknüpft ist, rekonstruiert Kapitel I 3 systematisch Charakteristika Mecklenburg-Vorpommerns, die Einfluss haben könnten. Dabei ist zu berücksichtigen, dass sich die Eigenschaften der Region auf die Lebensbedingungen ihrer Bewohner auswirken. Wie stark der Einfluss der einzelnen Faktoren ist, soll an dieser Stelle nicht analysiert werden. Vielmehr geht es darum, die Lebensbedingungen durch die Beschreibung einzelner Aspekte verständlich zu machen.

4.1 Ausprägungen bürgerschaftlichen Engagements

Durch ihren Wohnort im ländlichen Raum sind die Mecklenburger und die Pommern schon lange auf kooperative Lösungen und damit auf informelle Formen bürgerschaftlichen Engagements angewiesen.

4.1.1 Selbsthilfe als Tradition

Das Prinzip der Selbsthilfe wird besonders im Bereich der dörflichen Daseinsvorsorge wirksam. Schon im 19. und 20. Jh. wurden Genossenschaften zur ökonomischen Selbstorganisation gegründet, um die Marktstellung der ländlichen Einzelbetriebe zu verbessern. Ihren Höhepunkt fand die genossenschaftliche Organisation mit den von der DDR-Regierung eingesetzten „Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften“ (LPGs), die es seit den 1950er und 1960er Jahren gab. Die hegemoniale Stellung dieser LPGs übte einen großen ökonomischen, infrastrukturellen, politischen und sozialen Einfluss aus und hinterließ nach deren Auflösung 1990 eine entsprechende Lücke im dörflichen Leben.

Neben den LPGs als quasi staatlich organisierte Form der Selbsthilfe, bildeten sich während der DDR-Zeit auch informelle gegenseitige Hilfeleistungen heraus. Dadurch, dass ein chronischer Mangel an Konsumgütern und Baumaterialien herrschte, versuchten die Menschen dies im privaten Bereich auszugleichen, indem sie organisierte Güter austauschten und sich bei der Kinder- und Altenbetreuung halfen (North 2008: 108).

4.1.2 Bereiche des Engagements

Die Orte, in denen sich Menschen freiwillig einbringen, haben sich zwanzig Jahre nach der Wende ausdifferenziert. Engagement in Mecklenburg-Vorpommern findet vor allem im Sport (20.000 Personen sind in 1837 Sportvereinen engagiert), bei der Freiwilligen Feuerwehr (28.349 Engagierte), im Umweltschutz (5.000 mit

einem hohen Anteil Jugendlicher) und bei den Gartenfreunden (4.000 Engagierte) statt. Dazu kommen die Gremien der Handwerkskammern und politisches Engagement im regionalen und im kommunalen Bereich. Der Freiwilligensurvey nennt allein 887 ehrenamtliche Bürgermeister (Landesregierung 2004: 8f.). Eine regionale Besonderheit Vorpommerns sind sogenannte „Heimatstuben“, in denen sich hauptsächlich ältere Menschen mit Lokal- und Heimatgeschichte beschäftigen (Werz 2007: 65f.).

4.1.3 Alte und neue Formen des Engagements

Im ländlichen Raum Mecklenburg-Vorpommerns gibt es alte und neue Formen lokaler Bürgergesellschaft. Unter den alten können traditionelle Formen wie lokale Freizeitvereine gefasst werden. Turn-, Tanz- und Schützenvereine sind Ausdruck der sozialen Differenzierung der dörflichen Gemeinschaft und häufig „dorfbezogen“, weil ihre Mitglieder meistens aus dem Ort kommen (Beetz 2006: 4f.).

Neben den „dorfbezogenen“ Vereinen haben sich seit 1990 neue Formen des Handelns entwickelt, die auf lokale wirtschaftliche oder soziale Problemlagen reagieren (vgl. Neu 2009). Dazu gehören selbst organisierte Bürgerbusse, die dem Abbau der Infrastruktur entgegen wirken (vgl. Ruhrtort/Knie 2007).

Die Kloster- und Kirchbauvereine sind ein Sonderfall bürgerschaftlichen Engagements, weil sie sich gerade nicht mit Daseinsvorsorge beschäftigen. Es lässt sich gegebenenfalls über das Selbstverständnis der Engagierten rekonstruieren, ob sie sich als Nachfolgeorganisationen oppositioneller Gruppen verstehen. Darauf soll in der Diskussion der Ergebnisse eingegangen werden (vgl. Kap. II 3.3).

Allerdings gibt es Beispiele dafür, dass sich die Vereinskultur, die sich hier im Rahmen neuer Formen der Bürgergesellschaft entwickelt hat, in Verbindung mit Programmen zur ländlichen Entwicklung herausgebildet hat. Dazu zählt z. B. die lokale „Agenda 21“, die unter dem Slogan „global denken, lokal handeln“ von den Vereinten Nationen 1992 in Rio de Janeiro entwickelt wurde. Thematisch konzentriert sich dieses Programm vor allem auf Nachhaltigkeit im Umweltbereich. In Mecklenburg-Vorpommern konnten damit inzwischen 160 Gemeinden gefördert werden. Die Ergebnisse reichen dabei von Naturlehrpfaden über die Dorfverschönerung und Begegnungsstätten (Landesregierung 2004: 10). Ein Beispiel ist der Förderverein Zernin, dessen Dorfkirche ein Solardach bekommen hat.

Weitere Programme sind „LEADER+“, finanziert aus EU-Strukturfonds für den ländlichen Raum, und das für 2003-2007 angelegte ESF/BMBFSF-J-Programm für Mikrokredite. Das Kapital kommt hierbei ebenfalls vom Europäischen Struk-

turfond (ESF) und vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (vgl. Leader Plus).

4.2 Einflussfaktoren auf das bürgerschaftliche Engagement

4.2.1 Demografischer Wandel und innerdeutsche Migration

Mecklenburg-Vorpommern ist mit 1,66 Millionen Einwohnern auf einer Fläche von 23.185 Quadratkilometern das am dünnsten besiedelte Bundesland Deutschlands. Nach Mitteilung des Statistischen Landesamtes ist dieser Rückgang sowohl auf Wanderungsverluste (-4499 Personen in 2009), als auch auf eine ungünstige Altersstruktur zurückzuführen. Im 1. Halbjahr 2009 wurden 6.076 Kinder geboren (0,9 Prozent weniger als im gleichen Zeitraum des Vorjahrs). Dem standen 9.201 Sterbefälle gegenüber, 4,0 Prozent mehr als im gleichen Vorjahreszeitraum. Das sich daraus ergebende Geburtendefizit von 3.125 Personen war um 14,8 Prozent höher, als im vergleichbaren Zeitraum des Vorjahrs (vgl. Statistisches Landesamt Mecklenburg-Vorpommerns 2010).

Obwohl fast alle ostdeutschen Länder mit Wanderungsverlusten zu kämpfen haben, stellt sich die Situation in Mecklenburg-Vorpommern besonders dramatisch dar. 2009 war sie um 12,3 Prozent höher als im vergleichbaren Zeitraum des Vorjahrs. Zwar verzeichnete Mecklenburg-Vorpommern für 2009 auch ein Plus an Zuzügen (3,6 Prozent), insgesamt sind aber mehr Menschen weggezogen (+5,6 Prozent).

Ein Grund für die Bevölkerungsbewegungen ist die Migration junger Menschen nach Westdeutschland:

„Kein Job, keine Zukunft“ – vor allem hoch qualifizierte junge Frauen zieht es in den Westen Deutschlands. Das bedeutet auch eine Abwanderung von „Humankapital“: Zwischen 1999 und 2004 machten 31 Prozent der ostdeutschen jungen Frauen, aber nur 21 Prozent der Männer Abitur. Gute Abschlüsse eröffnen an dernorts Bildungs- und Ausbildungschancen. Außerdem möchten die gut qualifizierten Frauen adäquate Partner finden. Deshalb gibt es vor allem in den wirtschafts- und strukturschwachen Teilen Mecklenburg-Vorpommerns einen Männerüberschuss von teilweise bis zu 25 Prozent (Werz 2004 sowie die Studie vom Berlin-Institut, ohne Datum der Veröffentlichung, Zugriff im Netz am 08.01.2009).

Von der Abwanderung in den Westen ist fast ganz Mecklenburg-Vorpommern betroffen. Seit der Wiedervereinigung beschleunigte sich die Landflucht, insbesondere in den Kreisen Güstrow und Demmin, die in Mecklenburg-

Vorpommerns Mitte liegen, sowie aus dem Uecker-Randow-Kreis an der polnischen Grenze und von der Insel Rügen. Noch höhere Verluste mussten die kreisfreien Städte wie Greifswald oder Neubrandenburg hinnehmen (Berlin-Institut, ohne Datum der Veröffentlichung, S. 38).

Mit den Kreisen Ludwigslust und Nordwestmecklenburg gibt es allerdings auch Regionen in Mecklenburg-Vorpommern, die von günstigen Baulandpreisen profitieren. Bürger aus dem benachbarten Niedersachsen, die landschaftliche Schönheit und weiträumige Besiedelung schätzen, verlegen ihren Wohnsitz nach Mecklenburg-Vorpommern. Eine Studie der Universität Greifswald und des Netzwerks BioCon Valley zufolge ist Mecklenburg-Vorpommern als Wahlheimat so beliebt, wie kein anderes Bundesland (vgl. Volgmann 2007). Spitzenreiter der „Wanderbewegung“ ist dabei Bad Doberan, das von der Stadtflucht profitiert. Zwischen 1990 und 2001 erlebte es mit 26,3 Prozent den größten Bevölkerungszuwachs in ganz Deutschland (Berlin-Institut, ohne Datum der Veröffentlichung, S. 36 und 38, mehr zur territorialen Ungleichheit vgl. Neu 2006 und 2007). Diese Entwicklung deutet darauf hin, dass sich bürgerschaftliches Engagement in einigen Regionen Mecklenburg-Vorpommerns, aufgrund einer höheren Engagementquote, vielfältiger entwickeln könnte, als in anderen. Dadurch käme es nicht nur zu einer Abgrenzung Mecklenburg-Vorpommerns von anderen, vor allem westdeutschen Bundesländern, sondern auch zu einem Ungleichgewicht zwischen den einzelnen Regionen innerhalb des Bundeslandes.

Die meisten Zugezogenen sind gut gestellte Ruheständler, die ihren Lebensabend bevorzugt in der Wahlheimat Mecklenburg-Vorpommern, verbringen. Zwischen 1995 und 2005 zogen ca. 42.000 Senioren nach Rügen, Usedom oder in die Müritzregion. Meistens kommen sie aus Berlin, Brandenburg, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen und Schleswig-Holstein (vgl. Volgmann 2007). Davon profitiert Mecklenburg-Vorpommern: Die Neubürger bringen häufig Geld mit, restaurieren alte Bauernhäuser und engagieren sich im günstigsten Fall in ihrer Freizeit freiwillig vor Ort, z. B. in Kloster- und Kirchbauvereinen. In einigen Fällen sind die Neubürger auch Initiatoren der Vereine zum Wiederaufbau von Kirchengebäuden (vgl. Kap. II 2).

Ein Beispiel außerhalb der diskutierten Vereine ist der einstige „Müll-Baron“ Norbert Rethmann aus Nordrhein-Westfalen. Er gestaltete in seiner neuen Heimat Wamckow die Kommunalpolitik. Dort hatte er 1994 das von Jobst Heinrich von Bülow im Jahre 1870 gegründeten Gut Dassin wieder aufgebaut. Darüber hinaus investierte er in Häuser, warb Fördergelder für sein Bundesland ein und

übte verschiedene ehrenamtliche Tätigkeiten aus. Seit 1999 ist er außerdem Bürgermeister der Gemeinde Kobrow, zwei Kilometer südlich vom mecklenburgischen Sternberg (Deutschlandfunk-Beitrag vom 25.07.2007).

Die Dörfer und Städte in Mecklenburg-Vorpommern versuchen auf die Abwanderung zu reagieren, indem sie Gewerbegebiete erschließen und in Infrastruktur investieren, z. B. die Hansestadt Demmin, die 2007 eine Arbeitslosenquote von 40 Prozent aufwies. Bislang sieht es jedoch so aus, als ob die Kommunen nicht gegen den „Rückbau Ost“ ankommen. Die Solidarpaktgelder werden zurückgefahren, um kostensparenden Fusionen zu erzwingen oder öffentlichen Ausgaben deutlich zu reduzieren. Wie eine Studie der Soziologin Claudia Neu und anderen zeigt, können solche Kosteneinsparungen erhebliche Auswirkungen auf den Bereich der Daseinsvorsorge haben, z. B. ersetzen sog. „Bürgertaxis“ den öffentlichen Nahverkehr (vgl. Studie zur Daseinsvorsorge in Mecklenburg-Vorpommern 2009).

Einige Wissenschaftler stehen den Wegzügen aus Mecklenburg-Vorpommern jedoch durchaus positiv gegenüber. Joachim Ragnitz, Experte für Strukturwandel am Institut für Wirtschaftsforschung in Halle, sieht den Rückbau Mecklenburg-Vorpommerns als Chance, weil sich schädliche Emissionen wie Treibhausgase in der Natur besser binden könnten. Auch Günter Herfert vom Leibniz-Institut für Länderkunde in Leipzig beurteilt das ostdeutsche Schrumpfungsphänomen als Chance für eine neue Raumnutzung zugunsten von Tourismus und Naturschutz (Herfert 2003).

Außerdem hatte die Region des heutigen Mecklenburg-Vorpommerns in ihrer Geschichte schon mehrere große Bevölkerungsbewegungen zu verzeichnen. Im 11. bis 13. Jh. wanderten im Zug der Ostkolonisation deutsch-fränkische Bauern und Handwerker ein und vermischteten sich mit den bereits ansässigen westslawischen Stämmen, den Abodriten und Luziden. Mit der Ostkolonisation ist die mittelalterliche Einwanderung deutscher Siedler, in die zuvor überwiegend slawisch und teilweise baltisch bewohnten Gebiete östlich der Elbe und der Saale gemeint. Damit einher ging eine Veränderung der Siedlungs- und Rechtsstrukturen: Städte und Kolonistendorfer wurden nach deutschem Recht angelegt, bestehende Dörfer und frühstädtische Siedlungen erweitert und umstrukturiert. Das Gebiet östlich der Elbe gewann durch die Besiedlung den Status einer Mark, deren Grenzen Markgrafen schützten (North 2008: 9ff. und Heydemann 2008: 1).

Die dominierende Produktions- und Sozialstruktur im 16. Jh. stellte die Gutsherrschaft dar: Herzöge und Adlige wurden zu Grundbesitzern, während Bauern ihr Pachtland verloren und zu „Erbuntertanigen“ degradiert wurden (Heydemann

2008: 2). Bis zum 19. Jh. konnte, trotz der aufkommenden Industrialisierung, keine Agrarreform durchgesetzt werden, die eine Abschaffung der unentgeltlichen Hofdienste und die Entwicklung des Kleinbauerntums bewirkt hätte. Als Konsequenz zogen viele Bauern in die Städte, wo sie sich ein sicheres Auskommen erhofften.

Die Bevölkerungsbewegungen gingen auch im 20. Jh. weiter. Die Potsdamer Konferenz übertrug nach dem Zweiten Weltkrieg die östlich der Oder-Neiße gelegenen Gebiete und damit auch Hinterpommern der Verwaltung durch Polen. Für das neu gegründete Land Mecklenburg-Vorpommern – verfügt durch die Sowjetische Militäradministration (SMAD) am 4. Juli 1945 – bedeuteten die von dort folgenden Flüchtlingsströme ins Land ein nur schwer zu bewältigendes Problem. Hunger und Massenarbeitslosigkeit ließen sich nur partiell mit der bescheidenen Industrie, im agrarischen Sektor und im Schiffsbau auffangen (North 2008: 97ff.).

Nachdem die Einwohnerzahl 1946 ihren Höchststand erreichte, ging sie bis zum Mauerbau 1961 auf 1,9 Millionen zurück, weil viele Menschen in den ersten 15 Jahren der DDR in den Westen flohen. Nach 1961 sorgten allerdings neu angesiedelte Industriebetriebe und Militärstützpunkte für relativ hohe Geburtenraten. Noch bis zur politischen Wende hatte Mecklenburg-Vorpommern eine sehr günstige Altersstruktur, weil im ländlichen Raum tendenziell mehr Kinder geboren werden, als in industrialisierten Gebieten. Nach der Wende gab es einen demografischen Einschnitt, der sich durch einen enormen Rückgang der Geburtenhäufigkeit ausdrückte (Strubelt/Genosko 2001: 308). Dagegen ist die Lebenserwartung in Nordostdeutschland relativ gering. In Mecklenburg-Vorpommern haben die im Bezugszeitraum 2004-2006 neugeborenen Jungen mit 74,5 Jahren die niedrigste Lebenserwartung im Bundeslanddurchschnitt. Baden-Württemberg hat mit 78,0 Jahren die höchste Lebenserwartung (Statistisches Bundesamt 2007). Ein Grund könnte sein, dass die Arbeit in der Landwirtschaft hart ist, die Ernährung häufig einseitig und der Alkoholkonsum hoch. Außerdem ist es in entlegenen ländlichen Gebieten schwieriger, medizinische Hilfe zu gewährleisten. Viele Hausärzte in Mecklenburg-Vorpommern erreichen bald das Pensionsalter, ohne dass junge Mediziner nachrücken (Berlin-Institut, ohne Datum der Veröffentlichung, S. 36f.). Die Wirkung der innerdeutschen Migration und des demografischen Wandels scheint zunächst ausschließlich eine negative zu sein: Dörfer lösen sich auf, der ländliche Raum verödet. Einige Autoren, wie z. B. Stephan Beetz, betonen allerdings auch die positiven Effekte, die Zugezogene haben können. Sie würden neue Wert- und Deutungssysteme und teilweise auch Kontakte in die lokalen Struktu-

ren einbringen, die dann einen positiven Effekt auf das Vorantreiben von Projekten hätten (Beetz 2006: 14). Im Blick auf die Kloster- und Kirchbauvereine wirken die neu Hinzugezogenen teilweise auch „emanzipatorisch“, weil sie neue Steuerungsformen der Projekte forderten und damit einen Kampf zwischen alten und neuen lokalen „Seilschaften“ entfacht hätten (wie z. B. im Kloster Rehna; vgl. zur Geschichte Mecklenburg-Vorpommerns Erichsen 1995).

Neuere Untersuchungen des Rostocker Zentrums für demografischen Wandel an der Universität Rostock begreifen Mecklenburg-Vorpommern als „normales Bundesland“. Weder die Zahl der Geburten, noch die der Sterbefälle sei auffällig. Die Geburtenrate steigt wieder leicht an und die Zahl der Sterbefälle nehme wegen der gestiegenen Lebenserwartung wieder ab. Zwar gebe es in Mecklenburg-Vorpommern mehr Fort- als Zuzüge, dies könne sich jedoch in den nächsten Jahren ändern, weil es, aufgrund der geburtenschwachen Jahrgänge, nach der politischen Wende gar nicht mehr genügend junge Menschen gebe, die abwandern könnten. Die Prognose für die Bevölkerungsentwicklung bis 2030 geht davon aus, dass die Zahl der Erwerbsfähigen von 1,06 Millionen Ende 2006 auf etwa 781.000 sinken wird. Das sind durchschnittlich mehr als 1000 Personen monatlich. Zukünftig wird die Schweriner Landesregierung verstärkt darum kämpfen müssen, Lehrlinge und Fachkräfte, vor allem für den Hotel- und Gaststättenverband, mit Rückholprogrammen wieder in die alte Heimat zu locken (vgl. Scholz et al. 2008). Diese könnten wiederum das Engagementpotential des Bundeslandes stärken.

4.2.2 Agrarische Prägung

Bis 1945 bewirtschafteten Gutsherren und Großgrundbesitzer die Region Mecklenburg-Vorpommerns in feudaler Weise. Diese Produktions- und Sozialstruktur der Gutsherrschaft spiegelten die Machtverhältnisse seit dem 16. Jh. Der Adel wurde damals von den Herzögen als Grundbesitzer eingesetzt, damit er seine Existenz sichern konnte. Bauern verloren ihr Pachtland und wurden „Erbuntertägige“. Bürgergesellschaftliche Strukturen konnten sich durch das starke Abhängigkeitsverhältnis nicht herausbilden (vgl. Heydemann 2008: 2). Daraus ergibt sich die Frage, ob die Agrarverfassung des letzten Jhs heute noch nachwirkt. Eine Rekonstruktion der Situation aus dem 19. Jh. kann möglicherweise Antworten auf diese Frage geben.

Max Weber beschäftigte sich schon früh mit diesem kulturhistorischen Problemkreis aus soziologischer Sicht. Er verfasste 1894 eine Studie zu den ostelbischen Gütern und der wirtschaftlichen Situation im ausgehenden 19. Jh. Er zeichnet

damit ein Gesellschaftsbild der mecklenburgischen und pommerschen Bevölkerung zu dieser Zeit. Das Bild, das Weber entwirft, dient dem Verständnis des Verhaltens der Dorfbevölkerung an Orten, wo Kloster- und Kirchbauvereine entstanden sind.

Der Begriff „Ostelbien“ hatte bei Weber keine streng geografische Bedeutung, sondern diente der Kennzeichnung politisch-gesellschaftlicher Gegebenheiten einer größeren Region. „Ostelbien“ umfasste für ihn die Länder Mecklenburg-Schwerin, Mecklenburg-Strelitz, die Mark Brandenburg, Teile der Provinz Sachsen, Pommern, die Grenzmark Posen-Westpreußen, Schlesien und Ostpreußen. Gemein war diesen Landstrichen die Prägung durch Landwirtschaft und Großgrundbesitz, die ganz überwiegend protestantische Konfession und der politische Konservativismus der Bevölkerung.

Weber diskutiert insbesondere die Konsequenzen der „Verflechtung der Weltwirtschaft“ für die landwirtschaftlichen Betriebe des Ostens und für die Bevölkerungsschichtung. Die Ende des 19. Jhs aufkommende „intensive“ Weidewirtschaft, die mit einem „intensiven“ Ackerbau einherging, führte dazu, dass die Großgrundbesitzer zu Unternehmern wurden und viele der bisher dauerhaft beschäftigten Arbeiter in einen Schwebzustand des „Wanderarbeiters“ und damit zu einem modernen Nomadentum gezwungen wurden (Weber 1894: 14).

Es wandert zunächst der Bevölkerungsüberschuss übervölkerter oder extensiv bewirtschafteter Gegenden. Aber auf die Dauer ergreift die Wanderbewegung stetig größere Bruchteile der Landarbeiterchaft überhaupt. Das so geschaffene Material von Saisonarbeitern nützt nun der intensive Betrieb bis aufs Äußerste aus. Die Akkordlöhne steigern die Leistung; aber der Wanderarbeiter ist auch an sich arbeitswilliger. Polnische Mädchen, welche in der Heimat kein noch so hoher Lohn zu energetischer Arbeit anspornt, leisten auswärts Außergewöhnliches. Der Wanderarbeiter ist eben aus dem gesamten Ensemble seiner Familie und gewohnten Umgebung gerissen, er ist nur Arbeitskraft für den Gutsherrn wie in seinen eigenen Augen (Weber 1894: 14).

Die Großgrundbesitzer (Landadel) Ostelbiens spielten im alltäglichen Leben eine bestimmende Rolle. Oft beherrschten sie das Gebiet auch politisch und bestimmten als ehemalige Herrschaftselite Preußens weite Teile der deutschen Politik mit. Ansässig waren die „Junker“ auf Gütern, die die Grundlage für ihre materielle Existenzsicherung darstellten. Sie waren Inhaber der politischen Herrschaft und vertraten die militärische und politische Staatsgewalt vor Ort (Weber 1894: 1).

Der Landadel zeichnete sich durch keine besondere Geschäftstüchtigkeit aus. Weber spricht von einem „relativ unterentwickelten Erwerbstrieb“, der bis ins 19. Jh. ökonomisch funktionierte. Die Arbeitsverfassung wurde historisch entwickelt, um dem Gutsherrn eine standesgemäße Existenz zu ermöglichen. Es ging dabei nicht um hohen Unternehmergeinn. Die Arbeiter wohnten, im Gegensatz zu den Tagelöhnnern, ständig auf dem Gut. Sie erhielten neben Barlohn eine Deputatwohnung, Land und Naturalien. Diese Gutstagelöhner wurden als „Instleute“ bezeichnet. Der mangelnde geschäftliche Erwerbssinn der Gutsherren und die stumpfe Resignation der Arbeiter ergänzten sich, sodass beide Existenzen gesichert waren. Dadurch wurde die politische Herrschaftserstellung der Grundaristokratie gewährleistet (Weber 1894: 8).

Die sich im 19. Jh. verändernden weltwirtschaftlichen Produktionsbedingungen und gesellschaftlichen Veränderungen führten zu einer Schwächung der Machtstellung der Gutsbesitzer: Einerseits wurden sie durch den Druck der Weltwirtschaft gezwungen, ein kleineres Areal kapitalintensiver zu bearbeiten. Andererseits mussten sie sich weiterhin gegenüber einem kapitalkräftigen Bürgertum behaupten, das oft die großen Güter des Landadels aufkauft oder pachtete. Wollte der Landadel seine gesellschaftliche Stellung behalten, so musste er den vom Bürgertum ausgewiesenen härteren Ansprüchen einer angemessenen Lebenshaltung genügen. Die höhere Lebenshaltung äußerte sich in stetig steigenden Kosten der modernen Lebensführung. Ein bewirtschaftetes Gut mit durchschnittlich 500 Hektar reichte dazu nicht aus (Weber 1884: 2f.).

[...] Ein bedeutendes relatives Herabsteigen auf der politischen und gesellschaftlichen Stufenleiter ist unter allen Umständen, sofern nicht die fortschreitende industrielle Entwicklung geradezu unterbunden wird, die unumgängliche Folge (Weber 1884: 2).

Das agrarisch geprägte Lebensumfeld und die Auswirkungen der Agrarverfassungen könnten sich in der Mentalität der Bewohner Mecklenburg-Vorpommerns niederschlagen und damit auch auf deren Engagementbereitschaft zurückwirken. Damit ist gemeint, dass Konflikte mit zugezogenen Westdeutschen auf einer Skepsis gegenüber Gutsbesitzern beruhen, die im 19. Jh. (vgl. Weber 1894) entstanden sind.

Die Tatsache, dass Mecklenburg-Vorpommern ein Flächenstaat ist, macht es außerdem schwierig, geeignete Strukturen zu schaffen, um das Engagement zu organisieren. Das Bundesland Mecklenburg-Vorpommern fördert bürgerschaftliches Engagement, indem es z. B. den Verein „Netzwerk freiwilliges Engagement“ den

lokalen ehrenamtlichen Projekten und Initiativen beratend zur Seite stellen konnte. 2006 hatte der Verein, der in Schwerin seine Geschäftsstelle hat, 500.000 Mitglieder. Er bietet u.a. Fortbildungen oder Workshops für engagierte Bürger, Hilfe bei der Umsetzung neuer Ideen und bei der Öffentlichkeitsarbeit (mehr auf der Homepage des Netzwerks Mecklenburg-Vorpommern).

Daneben gibt es seit 2008 fünf regionale „Ehrenamtsmessen“ und den „Tag des Ehrenamts“, die vom Land Mecklenburg-Vorpommern organisiert und finanziell unterstützt werden. Dort können Vereine, Initiativen und Projekte für neue Mitarbeiter und Unterstützer werben. Umgekehrt haben dort auch Interessierte die Möglichkeit, sich nach einer geeigneten Tätigkeit zu erkundigen (vgl. Bericht der Landesregierung zum Ehrenamt).

4.2.3 Wirtschaft

Mecklenburg-Vorpommern gehört zu den wirtschaftlich schwächsten Regionen Deutschlands. Indikatoren dafür sind z. B. eine Arbeitslosigkeit, die mit 15,5 Prozent im Bundesvergleich die höchste ist (vgl. Statistisches Landesamt Mecklenburg-Vorpommerns 2010). Außerdem hat das statistische Bundesamt im Dezember 2009 Zahlen bekannt gegeben, wonach die Armutgefährdung in Mecklenburg-Vorpommern mit 22 Prozent die höchste bundesweit ist (vgl. Zahlen des statistischen Landesamts Mecklenburg-Vorpommern zur Armutgefährdung).

Die Erklärungen für die wirtschaftliche Entwicklung der Region reichen bis ins frühe Mittelalter zurück. Damals, im 8. Jh. war die Region im heutigen Nordosten Deutschlands wohlhabend, weil der Handel im Ostseeraum mit der Entstehung multiethnischer Handelsplätze einen Aufschwung nahm, der bis ins 15. Jh. anhielt. Noch heute erinnern sich gebürtige Mecklenburger und Pommern gerne an den Reichtum, den ihre Hansestädte damals geprägt haben. Zu dieser Zeit trat die Grafschaft Mecklenburg unter Herzog Albrecht II. dem „Wendischen Kontor der Hanse“ bei. Damit ist eine wirtschaftliche und politische Fortentwicklung der Region gemeint, innerhalb der die Herzöge zentrale Verwaltungsorganisationen aufbauten und sich dem mehr als 200 Ostsee-Städte umfassenden Bund der Hanse anschlossen (North 2008: 10 und Heydemann 2008: 2).

Von wirtschaftlichem Wohlstand ist in Mecklenburg-Vorpommern, auch 20 Jahre nach der Wiedervereinigung, nicht viel zu spüren. Die von der Landesregierung unter Alfred Gomolka 1990 verabschiedeten wirtschaftspolitischen und strukturellen Maßnahmen bewirkten zwar einen Angleich an das westdeutsche System, führten aber auch zu neuen Problemen.

Im Wirtschaftssektor ging es vor allem um eine Privatisierung des „volkseigenen Vermögens“. Damit wurde allerdings auch der desolate Zustand vieler Gebäude, Wirtschaft- und Militäranlagen deutlich. Außerdem erkannte man, dass die DDR-Planwirtschaft die schon bestehende hohe Erwerbslosigkeit im Schiffsbau und in der Landwirtschaft kaschiert hatte.

Die Einführung moderner Technologien und der Bedarf finanzieller Mittel für die Sanierung des Gebäudebestands, führte zu vielen Entlassungen. Die Beschäftigungszahlen gingen von 180.000 (1989) auf 20.000 (2006) zurück. Dabei sind die regionalen Unterschiede, bezogen auf die Arbeitslosigkeit erheblich: Während sie in Bad Doberan und Ludwigslust auf ähnlichem Niveau ist wie in Westdeutschland, liegt sie im Kreis Uecker-Randow deutlich darüber (North 2008: 117).

Personelle Überkapazitäten betrafen im Übrigen nicht nur die Landwirtschaft, sondern auch den industriellen Sektor, die Fischerei, den Schiffsbau und die Zuliefererindustrien. Ein Hindernis für eine sofortige Privatisierung war insbesondere die Ausrichtung auf den Hauptabnehmer Sowjetunion und die veralteten Maschinen. Es war gerade deshalb damals für die Treuhand schwierig, Übernahme-Interessenten für die Werften in Wolgast, Warnemünde und Wismar zu finden (North 2008: 115f.).

Dank der aufstrebenden Tourismusindustrie werden manchen Regionen Mecklenburg-Vorpommerns gute Zukunftschancen ausgerechnet. Sie verzeichneten bis 2007 mit 6,2 Millionen Touristen ein kontinuierliches Wachstum insbesondere im Gesundheitsbereich (North 2008: 118). Der Tourismus profitiert insbesondere von der reizvollen Kultur- und Erholungslandschaft, den Seebädern wie Kühlungsborn und auf der Insel Rügen, aber auch im Landesinneren mit seiner Mischung aus See-, Marsch- und Waldgebieten. Die Müritz ist das größte zusammenhängende Naturschutzgebiet Deutschlands.

Die schlechte Wirtschaftslage und die Angst vor dem Arbeitsplatzverlust wirken auf die niedrige Engagementquote und die geringe Engagementbereitschaft in der Region aus. Zum einen mussten viele Mecklenburger und Pommern nach der Wiedervereinigung in erster Linie ihre Existenz sichern und sich im neuen System zurechtfinden. Zum anderen macht es der ländliche Raum notwendig, dass Arbeitnehmer täglich lange Fahrten in die Städte auf sich nehmen, um ihren Arbeitsplatz zu sichern (North 2008: 116). Es ist jedoch nicht nur die aktuelle persönliche Situation, die es den Bewohnern Mecklenburg-Vorpommerns erschwert, sich zu engagieren. Diejenigen, die noch zu DDR-Zeiten aufgewachsen sind, hat-

ten keine Möglichkeit, Erfahrungen mit einer Bürgergesellschaft zu machen, die vom Staat unterstützt wird.

4.2.4 Erbe des Sozialismus

Die Bezirke Schwerin, Rostock und Neubrandenburg, in die das heutige Mecklenburg-Vorpommern in der DDR-Zeit aufgeteilt war, konnten nur bedingt von der sozialistischen Planwirtschaft profitieren. Einerseits wurde Rostock durch Plattenbausiedlungen (z. B. in Evershagen, Lütten-Klein oder Lichtenhagen) ausgebaut, wo die Zugezogenen wohnen konnten, die im 1959 eingeweihten Überseehafen Arbeit bekamen. Andererseits wirkte die politische Strategie der SED-Führung, die zunächst eine Enteignung von Landbesitz und später dessen Kollektivierung durchsetzte, auf das Agrarland Mecklenburg-Vorpommern immer noch nach.

1945/46 begann die DDR-Führung ihre erste Bodenreform, indem sie privates Eigentum des Besitzbürgertums (Großgrundbesitzer und Unternehmer) enteignete. Es wurde ein staatlicher Bodenfond eingerichtet, der sein Ziel, über die Kollektivierung Wohlstand für alle herbeizuführen, jedoch nie erreichte. Es mangelte an Saatgut, Inventar und Wohnungen, sodass die Bauern Subsistenzwirtschaft betreiben mussten, um zu überleben. Sie konnten keinen Beitrag zur Ernährung des Landes leisten. Außerdem erhöhten Ablieferungskontingente und Strafverfahren den Druck auf die Bauern, sodass viele in den Westen flüchteten (North 2008: 101ff.).

Nachdem die erste Bodenreform 1952 fehlschlug, setzte das Politbüro ab 1953 auf eine zweite Phase der Kollektivierung. In den drei nordöstlichen Bezirken veranlasste sie z. B. die „Aktion Rose“, eine Enteignungswelle, die Besitzer von Hotels und Pensionen in Badeorten der Ostseeküste traf. Außerdem wurden industrielle Anlagen demontiert und an einen anderen Ort, z. B. in die Sowjetunion, versetzt. Darüber hinaus wurden technische Spezialisten, z. B. der Flugzeugindustrie, zwangsrekrutiert. Daneben fanden zahlreiche unternehmensrechtliche Umbildungen statt (North 2008: 102ff.).

Schon während der sozialistischen Planwirtschaft litt der Nordosten unter hoher Arbeitslosigkeit (North 2008). Die industrielle Beschäftigung an der Ostseeküste blieb marginal, auch wenn das Kernkraftwerk Lubmin, das Nachrichtenelektronikwerk in Greifswald (NEG) und das Düngemittelwerk Rostock-Poppendorf in den 1970er und 1980er Jahren ihre Arbeit aufnahmen und Arbeitsplätze bereit-

stellten. Dafür war der Tourismus schon damals ein nicht zu unterschätzender ökonomischer Faktor, 3,5 Mill. Gäste jährlich (North 2008: 105).

Nachdem die DDR-Führung es bis 1981 nicht schaffte, eine Balance zwischen wirtschaftlicher Effizienz, Modernisierungsfähigkeit, Mobilität der Beschäftigten und sozialer Sicherheit herzustellen, häuften sich die Beschwerden der Nordost-Bezirke. Die Bewohner schickten z. B. immer mehr Eingaben an die Staatsorgane, um auf die schlechte Lage des Kernkraftwerks Lubmin bei Greifswald hinzuweisen (North 2008: 108). Auch die grundsätzliche Skepsis gegenüber dem sozialistischen System wuchs. Der Unmut bezog sich unter anderem auf die Ungleichverteilung der Klassenlagen in der DDR: Eine kleine Zahl privilegierter Machtbesitzer aus dem Sekretariat des Zentralkomitees und des Politbüros verfügte über Zugang zu begehrten Westwaren (zur Klassengesellschaft der DDR vgl. Solga 1995).

4.2.5 Schwach ausgeprägte Religiosität

Mecklenburg-Vorpommern ist gleich nach Sachsen-Anhalt das am weitesten säkularisierte Bundesland (zur Säkularisierung und Kirchenkrise vgl. Terwey 2004). Nicht einmal 20 Prozent seiner Bewohner sind konfessionell gebunden. Der ostdeutsche Durchschnitt der Kirchenmitgliedschaft liegt bei 28,4 Prozent (vgl. zur EKD-Kirchenmitgliedschaft und zur Religionslosigkeit in Deutschland insgesamt und vgl. Wohlrab-Sahr 2007). Außerdem gibt es in Ostdeutschland mit 50 Prozent den größten Anteil an Personen, die sich selbst als „Atheisten“ bezeichnen (Zulehner/Denz 1994). Allerdings, und das macht das Phänomen der Kloster- und Kirchbauvereine so erstaunlich, sind deren Mitglieder bei weitem nicht alle konfessionell gebunden, engagieren sich aber trotzdem für den Erhalt und die Bespielung eines Kirchengebäudes. Das legt die Vermutung nahe, dass sich statt einer institutionell verankerten, eine individualisierte Form der Religiosität herausgebildet hat.

In diesem Zusammenhang lohnt ein Blick auf die Interpretation des religiösen Wandels in Ostdeutschland, als Ergebnis einer durch den DDR-Staat forcierten Säkularisierung:

Im Hinblick auf den Prozess der Säkularisierung erscheint die Entwicklung im Osten Deutschlands wie ein Experiment, das in relativ kurzer Zeit unter Realbedingungen durchgeführt wurde (Wohlrab-Sahr et al. 2009: 13).

Bisher beschränkte sich die Interpretation des religiösen Wandels v. a. auf die institutionellen Akteure: Der DDR-Staat wollte kirchliche Bindungen und Überzeu-

gungen der Bevölkerung minimieren und war dabei dahingehend erfolgreich, dass er Kirchenmitgliedschaft, religiöse Praxis und Glaubensüberzeugungen der DDR-Bürger auf einen Tiefstand brachte. (vgl. Pollack 1994 und Dähn 1993). Damit ist jedoch nicht erfasst, was nach dem Ende der säkularisierenden Politik geschah. Wohlrab-Sahr et al. untersuchten deshalb die subjektive Auseinandersetzung mit der Religionspolitik der SED. Sie gehen davon aus, dass sich das religiöse Leben nach der Wiedervereinigung pluralisiert habe, von einer „Wiederkehr der Religion“ jedoch nichts zu spüren sei (Graf 2004). Deswegen nehmen die Autoren einen Perspektivenwechsel hin zu den „Rezipienten“ der DDR-Politik vor, indem sie ostdeutsche Familien und Einzelpersonen interviewen. Sie gehen davon aus, dass „mit dem von oben forcierten Säkularisierungsprozess spezifische Aneignungsprozesse korrespondieren, denen man auf die Spur kommen muss, um die Logik der Säkularisierung in der DDR und in Ostdeutschland zu begreifen“ (Wohlrab-Sahr et al. 2009: 15). Und weiter:

„Auch unter Bedingungen autoritärer Gesellschaften wird gehandelt, auch ange- sichts äußerer Repression wird eigenes und fremdes Handeln und Erleiden sinnhaft interpretiert und gedeutet“ (Wohlrab-Sahr et al. 2009: 15).

Das Ergebnis der Untersuchung besteht darin, dass die Forschergruppe bei den Befragten einen „säkularen Habitus“ feststellen konnte, dem eine institutionell verankerte Religion nicht mehr fehlt (Wohlrab-Sahr et al. 2009: 17). Die Haltung der Säkularität als Effekt der „erzwungenen Säkularisierung“ wird in den ostdeutschen Familien als tradierter Prozess weitergegeben (vgl. Wohlrab-Sahr et al. 2007: 350).

Für die vorliegende Arbeit müssen die Ergebnisse der Transformation von Religiosität in Ostdeutschland ebenfalls untersucht werden. Dass auch konfessionslose Personen Mitglied in Kloster- und Kirchbauvereinen sind, deutet darauf hin, dass eine formale Kirchenmitgliedschaft nichts über den Stand der sogenannten Säkularisierung aussagt (vgl. Gräb 2006 und Wagner 1999). Vorausgesetzt, es geht den Engagierten nicht mehr um die Bindung an existierende Religionsgemeinschaften, so liegt die Vermutung nahe, dass ihre Einstellung zur Religiosität sich als „nicht-kirchlicher Kulturprotestantismus“ interpretieren lässt. Dieser soll definiert werden, als individualisierte Form der Religiosität, die sich an einem kulturell-ästhetischen Objekt (z. B. einem Kirchengebäude), an Gemeinschaftserfahrung und an der Arbeit am Selbst orientiert. Religion wird zu einem Kulturphänomen, indem sich die ehemals kulturprägenden Konfessionen auflösten und den Weg frei machten für eine spätmoderne Religionsproduktivität, die es dem Individuum

auch außerhalb bzw. neben der institutionalisierten Christentumspraxis ermöglicht, seiner Lebenswelt einen religionsaffinen Sinn zuzuweisen.

4.3 Zusammenfassung

Bürgerschaftliches Engagement in Mecklenburg-Vorpommern bezieht sich traditionell auf die unmittelbaren Lebens- und Beschäftigungschancen in der Region. So legt die agrarische Prägung und die frühere Gutsherrschaft nahe, dass gegenseitige Hilfe und Gütertausch eine informelle Form bürgerschaftlichen Engagements sind, die schon lange vor der DDR-Zeit Bestand hatte.

Nichtsdestoweniger zeigen die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen (z. B. Migration und Arbeitslosigkeit), dass die Voraussetzungen für die Gründung von Kloster- und Kirchbauvereinen, die nicht die Daseinsvorsorge, sondern den Aufbau eines Kirchengebäudes zum Zweck hat, ungünstig ist. Auch vor dem Hintergrund von Strukturförderprogrammen, die vor allem für die Infrastruktur bereitgestellt werden.

Aus der beschriebenen Ausprägung bürgerschaftlichen Engagements in Mecklenburg-Vorpommern lassen sich folgende Thesen formulieren, die anhand der Kloster- und Kirchbauvereine diskutiert werden sollen:

- a) In den Kloster- und Kirchbauvereinen treffen „Zugezogenen“ aus Westdeutschland, die ihre Werte- und Deutungsmuster in das Engagement einbringen, auf alte lokale „Milieus“. Diese begegnen den Zugezogenen mit einer kulturellen Skepsis, die auf Erfahrungen mit der DDR-Zeit zurückzuführen ist, sich andererseits aber aus Mentalitäten speist, die bis in die Zeit der Gutsherrschaft im 19. Jh. zurückreicht. Indem in den Kloster- und Kirchbauvereinen kulturelle Hintergründe von Ost- und Westdeutschen aufeinandertreffen, kann es auf unterschiedlichen Ebenen zu Konflikten kommen:
- b) Die neu Hinzugezogenen fordern teilweise vehement neue Steuerungsformen für das Projekt und entfachen damit einen Kampf zwischen alten und neuen lokalen „Seilschaften“ im Dorf, aber auch zwischen Kirchengemeinde und Kirchbauverein.
- c) Kloster- und Kirchbauvereine sind eine neue Vergemeinschaftungsform, die als Teil eines kulturellen Transformationsprozesses entstanden sind.

II. Multiple Deutungsperspektiven

1. Kloster- und Kirchbauvereine als posttraditionale Gemeinschaftsform

Kapitel II 1 untersucht, ob Kloster- und Kirchbauvereine eine posttraditionale Organisationsform von Gemeinschaften in Mecklenburg-Vorpommern darstellen. Die Struktur des Phänomens bildet die Grundlage für die beiden folgenden Perspektiven auf das Phänomen, Raum und Motive. Hinweise auf ihre spezifische Merkmalskombination, die Kloster- und Kirchbauvereine von „traditionalen“ Vereinen unterscheidet, geben die Voruntersuchungen. Daraus gingen folgende Thesen hervor, die im Folgenden überprüft werden sollen.

- a) Kloster- und Kirchbauvereine sind in Mecklenburg-Vorpommern ein *Nachwenden-Dephänomen*. Die ersten wurden Mitte der 1990er Jahr gegründet.
- b) Die Vereinsmitglieder sind *nur teilweise konfessionell* gebunden.
- c) Sie setzen sich zusammen, aus gebürtigen Ostdeutschen, aus hinzugezogenen Westdeutschen und aus ehemaligen Besuchern, die nicht vor Ort wohnen, den Verein aber unterstützen möchten.
- d) Kloster- und Kirchbauvereine engagieren sich auf lokaler Ebene für den Wiederaufbau eines sanierungsbedürftigen Kirchengebäudes.
- e) Sie sind Ausdruck eines Transformationsprozesses, der sich im postsozialistischen Mecklenburg-Vorpommern auf religiöser, wirtschaftlicher, kultureller und sozialer Ebene vollzieht.

Bislang liegt keine Studie vor, die empirische Daten zu Entstehungszeit, Entstehungsort oder Mitgliederzahlen zur Verfügung stellt. Dieses Desiderat kann hier jedoch eingelöst werden, weil das Forschungsprojekt ein anderes Ziel verfolgt. In diesem Kapitel sollen deshalb Besonderheiten der Kloster- und Kirchbauvereine herausgearbeitet und im Hinblick auf die Theorie „posttraditionaler Gemeinschaften“ diskutiert werden. Als Quellen dienen Material der Landeskirchen, Interviews aus der Feldforschung und Fragebögen, die von den Interviewpartnern ausgefüllt wurden.

1.1 Der traditionale Verein als Organisationsform

Das Vereinswesen hat in Deutschland eine lange Tradition. Mit der Landflucht im Mittelalter und der daraus resultierenden Übervölkerung der Städte mussten neue Lösungen der sozialen Fürsorge gefunden werden. Dies führte dazu, dass nach dem Beispiel religiöser Orden, Bruderschaften, und nach dem Vorbild des Zunft-

wesens, selbstverwaltete Gilden gegründet wurden. Mit Vereinen im heutigen Sinn hatten die Gilden noch nicht viel gemeinsam. Sie dienten vor allem der Freizeitgestaltung. Die Gildenmitglieder führten z. B. Mysterienspiele, eine frühe Form des Dramas mit christlich-religiösen Motiven, oder kleine Konzerte auf. Im 18. Jh. wandelte sich das Gildenwesen: Im Licht der Aufklärungsbewegung gründeten sich Bildungs- und Geselligkeitsvereine, z. B. Debattierclubs und Tabakzirkel und Geheimgesellschaften, z. B. Freimaurerlogen. Dazu kamen Studentenverbindungen, Turn- und Denkmalvereine (vgl. Agricola 1997: 42). Einen wichtigen Anstoß für Vereinsgründungen gab die Industrialisierung und die darauffolgende Verstädterung des 19. Jhs. Große Teile der männlichen Landbevölkerung machten sich auf den Weg in die Städte, um dort Arbeit zu suchen. Dort lebten sie häufig ohne ihre Familie oder andere enge persönliche Bindungen. Zu dieser Zeit entstanden viele Vereine, die diese „soziale Lücke“ der Arbeiter schlossen. Zunächst handelte es sich dabei um Turn-, Wander-, Gesellen oder Landsmannschaftvereine. Ab 1870 kamen konfessionelle Vereine z. B. der Christliche Arbeiterverein Essen (gegr. 1870) und politische Parteien dazu, z. B. die Sozialdemokratische Arbeiterpartei (gegr. 1870). Die Vereinsgründungen dehnten sich allmählich auch in den ländlichen Raum aus, wo vor allem Trachten-, Heimat-, Gebirgs- oder Wandervereine nachgefragt waren. Aus Großbritannien kamen um die Jahrhundertwende die ersten Sportvereine nach Deutschland, die den neuen Zeitgeist des Wettbewerbs und der Leistungsmessung aufgriffen (vgl. Agricola 1997: 42).

Das Vereinsleben war im 19. Jh. nicht mehr nur Ausdruck von Geselligkeit, sondern repräsentierte auch die Lebensführung und politischen Interessen seiner Mitglieder. Zur Zeit der Revolution von 1848 erkannten zunächst Handwerker und Arbeiter die Chance, durch die Gründung eigener Organisationen ihre Interessen gegen den Staat, durch gegenseitige Selbsthilfe durchzusetzen. Sie waren Ausdruck der Stimmungslage eines bestimmten Milieus. Sie organisierten sich in Arbeitervereinen, lokalen Gewerkschaftsorganisationen und SPD-Ortsvereinen sowie in Vereinen des katholischen Lagers. Zwei Beispiele sind der „Bund der Kommunisten“ (1847 in London gegründet) und die „Allgemeine Arbeiterverbrüderung“ (1848 in Frankfurt/Main gegründet, vgl. Schmidt 2007: 141). Am 1. Januar 1900 trat das Bürgerliche Gesetzbuch in Kraft, das die Vereinsfreiheit fest schrieb. Zusammen mit den in der Weimarer Verfassung festgelegten Freiheitsrechten bewirkte diese gesetzliche Regelung einen Boom des Vereinswesens zwischen 1919 und 1925. Die meisten der heutigen Vereine wurden damals initiiert. Erst 1933 wurde der Gründungseifer durch die nationalsozialistische Gleichschal-

tungspolitik gestoppt. Bestehende Vereine wurden bis 1945 in NS-Dachorganisationen überführt oder verboten. Diese freiheitsverachtende Politik bewirkte, dass sich das Selbstverständnis der Vereine nach 1945 veränderte. Die gemeinsame Weltanschauung, die Vereinsmitglieder zusammenhielt, verlor an Bedeutung. Fortan wurde der „Vereinszweck“ obenan gestellt. Die Vereinsarbeit wurde zunehmend funktional versachlicht. Jetzt stand eher die Geselligkeit und weniger die Politik im Mittelpunkt. Die Mitgliedschaft in Vereinen wurde zur „Privatsache“ (vgl. Agricola 1997: 43f.).

In jüngster Zeit ist der Verein zu einer Personengesellschaft mit Klubcharakter geworden, für deren Gründung die Zustimmung des Staats notwendig ist (vgl. Zimmer/Priller 2004: 46). Diese klare Verortung der Vereine in der Gesellschaft war nicht von Anfang an gegeben. 1910 wurde auf dem 1. Deutschen Soziologenkongress intensiv darüber diskutiert, auf welcher gesellschaftlichen Ebene der Verein anzusiedeln ist: So betrachtete Max Weber das Vereinswesen als Vermittlungsinstanz zwischen Staat und Privatsphäre, nicht zwischen Staat und Gesellschaft. Er beurteilte die Leistung der Vereine kritisch, weil sie das Herrschaftsverhältnis zwischen Menschen mitbestimmten. Leitungspositionen in Vereinen hätten nur diejenigen inne, die im Wege der Auslese die beste Anpassung an den Tag legten (vgl. Weber 1910: 446).

Nun weiter: Jeder Verein, zu dem man gehört, stellt ein Herrschaftsverhältnis zwischen Menschen dar. Zunächst, wenigstens der Regel nach, formal und offiziell ein Majoritätsherrschaftsverhältnis. Es ist also die Psychologie dieser Majoritätsherrschaft über den einzelnen, die letztlich in Frage steht, und die sich auf dem Boden dieser Privatverbände in sehr spezifischer Art äußert und wirkt – wobei ich hier nur auf den Punkt zu sprechen kommen kann, der entscheidende ist: dass selbstverständlich innerhalb jedes solchen Gremiums, wie es auch heiße, Partei, Verein, Klub oder was es ist [...] in Wirklichkeit die Herrschaft stets eine Minoritätsherrschaft, zuweilen eine Diktatur einzelner ist, die Herrschaft eines oder einiger irgendwie im Wege der Auslese und der Angepasstheit an die Aufgaben der Leitung dazu befähigter Personen, in deren Händen die faktische Herrschaft innerhalb eines solchen Vereins liegt (Weber 1910: 446).

Daneben lösten sich Vereine nach Webers Meinung zunehmend von großen Weltanschauungsideen, würden diese aber nicht ganz aufgeben (vgl. Weber 1910: 447).

Auf der anderen Seite, meine Herren, attrahiert fast jeder Verein, auch ein solcher, der das prinzipiell vermeiden will, in irgendeiner Weise weltanschauungsmäßige Inhalte. In gewissem Sinne, könnte man behaupten: sogar auch ein deutscher Kegelklub, in deutlicherem Maße schon ein Gesangverein. Meine Herren –

um dabei zu bleiben –, die Blüte des Gesangvereinswesens in Deutschland übt m. E. beträchtliche Wirkungen auch auf Gebieten aus, wo man es nicht gleich vermutet, z. B. auf politischem Gebiete (Weber 1910: 447).

Wie Max Weber schon über die Vereine der Jahrhundertwende urteilte, so gibt es keine Hinweise darauf, dass Kloster- und Kirchbauvereine „große“ Weltanschauungsdeen verfolgten. Während Arbeitervereine ihre politischen Interessen gegen den Staat durchsetzten, arbeiten die Kloster- und Kirchbauvereine jedoch auf lokaler Ebene, ohne nationalen Überbau. Ob sie Ausdruck eines bestimmten Milieus sind, wie es bei Weber anklingt, könnte erst eine quantitative Erhebung einer repräsentativen Auswahl der Mitglieder zeigen. Es gibt jedoch Hinweise darauf, dass es sich bei den Vereinsmitgliedern vor allem um eine bestimmte bildungsbürgerliche Schicht, sowohl aus West-, wie auch aus Ostdeutschland, handelt.

Die ersten Kirchbaufördervereine in Mecklenburg-Vorpommern sind Mitte der 1990er Jahre entstanden (für die einzelnen Entstehungszeiten vgl. www.kirche-mv.de/Lista-der-Foerdervereine.7671.0.html, Zugriff am 13.02.2010). Auf dem Gebiet der ELLM gibt es mittlerweile ca. 135 (Stand 4/2008), auf dem der PEK 41 Vereine (vgl. www.kirche-mv.de, Zugriff am 18.06.2009). Die Vereine kümmern sich um etwa ein Sechstel der 734 (ELLM) bzw. 448 (PEK) Stadt- und Dorfkirchen. In einer von der ELLM, anlässlich des 10. Tags der Fördervereine herausgegebenen Broschüre von 2008, hat die Bauabteilung eine Grafik eingefügt, auf der die Wirkungsstätten der Vereine markiert sind. Es zeigt sich, dass die Vereine, zumindest auf dem Gebiet der ELLM, recht gleichmäßig verteilt sind. Eine Konzentration lässt sich allenfalls im Ballungsraum der größeren Städte wie Schwerin, Wismar und Rostock feststellen (vgl. ELLM 2008).

Kloster- und Kirchbauvereine gibt es in allen deutschen Bundesländern. In Ostdeutschland arbeiten auf dem Gebiet der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische-Oberlausitz (EKBO) und dem der Kirchenprovinz Sachsen besonders aktive Fördervereine. Für die Fragestellung dieser Arbeit sollen sie an dieser Stelle erwähnt, die Ausführungen zu ihren Aktivitäten jedoch nicht weiter vertieft werden. Mehr Informationen z. B. zur Kirchennutzung gibt es bei der EKBO (www.ekbo.de, Zugriff am 11.07.2009) oder beim Förderkreis Alte Kirchen in Brandenburg e.V., der als Dachverband Hilfestellung für die Vereine auf lokaler Ebene gebe (www.alte-kirchen.de, Zugriff am 11.07.2009).

Außerdem existiert mit der Stiftung Kloster- und Kirchbauvereine eine Einrichtung der EKD und ihrer Gliedkirchen, die sich die Bewahrung kirchlicher Baudenkmäler auf die Fahnen geschrieben hat. Sie wurde 1997 ins Leben gerufen, um

die kirchlichen Baudenkmäler zu erhalten und wiederaufzubauen (www.stiftung-kloster-und-kirchbauvereine.de, Zugriff am 08.07.2009).

1.2 Drei Beispiele für Kloster- und Kirchbauvereine

Am Beispiel von drei Vereinen soll das Besondere der Kloster- und Kirchbauvereine in Mecklenburg-Vorpommern dargestellt werden. Die kurzen Berichte geben Informationen zur Entstehung des Vereins, seiner Mitgliederstruktur und seinen Zielen. Die Vereine wurden ausgewählt, weil entweder der Entstehungsort (Hamburg-Müsselmow), die Wirkung auf ihren Entstehungsort (Beschäftigungsinitiative Zernin) oder die Nutzung des Kirchengebäudes (Anklam) exzeptionell sind.

a) Patenschaft Müsselmower Kirche e.V.

Ein westdeutscher Gymnasialdirektor gründete Mitte der 1990er Jahre einen Verein zum Wiederaufbau einer mecklenburgischen Dorfkirche, weil er seinen Schülern die Bedeutung einer Dorfkirche als kulturelles Erbe nahe bringen möchte. Die Besonderheit bei Müsselmow ist, dass es dort erst das Ziel gab und dann das Projekt „Dorfkirche“ gefunden wurde (s. u.).

„Niemand kommt nach Müsselmow, der nicht nach Müsselmow will“, so lautet ein Zitat des Pastors J. der 2001 für die Gemeinden Brüel und Holzendorf, zu denen auch Müsselmow gehört, verantwortlich war. Der Ort Müsselmow liegt zwischen Sternberg und Schwerin. Der Zugang ist nur über eine abgelegene Autostraße oder Feldwege möglich. Müsselmow hat eine Geschichte fortgesetzter Unterdrückung und Demütigung, zunächst bedingt durch die Feudalherrschaft, später durch die LPG-Zwangswirtschaft, zu bewältigen (vgl. Projektbeschreibung der Müsselmower Patenschaft 2001: 7f.).

Müsselmow ist mit 150 Einwohnern so klein, dass es außer der ehemaligen Gutskirche, dem Gutshof und den Wohnhäusern keine weiteren baugeschichtlich interessanten Gebäude gibt. Die Kirche stammt aus dem 15. Jh. und wurde bis in die 1950er Jahre für Gottesdienste genutzt. Vernachlässigung, Einbrüche und Plündерungen haben dazu geführt, dass die Kirche zur Wendezeit zur Ruine ver kam. In Müsselmow gab es zwar während der DDR-Zeit Sanierungsversuche (z. B. 1963 von der Aktion Sühnezeichen), die jedoch scheiterten. Nachdem das Kirchendach 1992 durch eine umstürzende Ulme stark beschädigt wurde, griff die Bayerische Landeskirche ein, um es wieder aufzubauen. Bereits 1994 befanden sich erneut wieder große Löcher im Dachstuhl und der Holzbalkendecke (vgl. Projektbeschreibung 2001: 11).



Abb. 4 Dorfkirche Müggelmow um 1995

Hoffnung für den Wiederaufbau brachte der Hamburger Gymnasialdirektor P. Er war aus pädagogischen Zwecken auf der Suche nach einer Kirche, über die er seinen Schülern die Bedeutung von kulturellem Erbe vermitteln könnte. Auf seine Anfrage hin teilte ihm die ELLM die Kirche im 150 km entfernten Müggelmow zu. Daraufhin gründete P. die Patenschaft Müggelmower Kirche e.V. zusammen mit 20 Mitstreitern aus Hamburg und Müggelmow, zu denen hauptsächlich Pädagogen und viele Schüler gehörten, setzt sich P. seit Mitte der 1990er Jahre dafür ein, dass die Dorfkirche Müggelmow wieder aufgebaut wird.

Der Verein, dessen Mitglieder zu gleichen Teilen aus Ost- und Westdeutschland kommen, konnte erreichen, dass die Dorfkirche, die sich in baufälligem Zustand befand, mit bürgerschaftlichem Engagement und Geldern von Stiftungen (Robert-Bosch, Deutsche Stiftung Denkmalschutz, Stiftung zur Bewahrung kirchlicher Baudenkmäler etc.), Spenden von Privatleuten sowie vom Rotary- und vom Lions-Club und aus Wohltätigkeitsveranstaltungen wiederaufgebaut werden konnte. Rund 200.000 Euro konnten bisher erwirtschaftet werden. Mittlerweile wird die Dorfkirche Müggelmow gemischt-genutzt. Seit 1999 finden dort auch wieder Gottesdienste ebenso wie kulturelle Veranstaltungen statt. Nachdem die Außenhülle des Kirchengebäudes wiederhergestellt war, wurden neue Ziele in Angriff genommen: die Fertigstellung des Kircheninnenraums, des Friedhofs und die Turmsanierung. Zudem soll der Kornspeicher aus dem 19. Jh. der neben der Kirche steht, für Wohnzwecke wieder aufgebaut werden (vgl. Projektbeschreibung Müggelmow von 2001).



Abb. 5 Dorfkirche Müggelbow 2005

Die Patenschaft zeichnet sich dadurch aus, dass sie die notwendigen finanziellen Mittel für ein, vom Schuldirektor P. vorab konkret formuliertes Ziel einwirbt. Er versteht die Arbeit an der Kirche als pädagogisches Projekt: Jugendliche verschiedenster Herkunft, Bildungsgänge und „Lebenswelten“ bekommen die Möglichkeit, ihre handwerklichen Fähigkeiten sowie ihre soziale Kompetenz unter Beweis zu stellen, und von anderen zu lernen. Vielen Jugendlichen mangelt es, so P. an Handlungsbereitschaft außerhalb ihres weitgehend gut funktionierenden Privatbereichs. Durch Mithilfe am Aufbau der Dorfkirche Müggelbow sollten sie sensibel werden, für die Probleme einer Region und den Umgang mit kulturellem Erbe.

Es ist [...] ein Versuch, abseits allzu kopflastiger Theorien diese Stimmung magenkranker Bitternis zu überwinden und gleichzeitig Basisarbeit genau in dem Bereich zu leisten, in dem sich die Negativ-Bilanz ganz besonders breit zu machen scheint: im Verhältnis der alten zu den neuen Bundesländern, im Problemfeld der DDR-Hinterlassenschaft und in den Trends zur Desintegration der Gesellschaft vor allem im Bereich der Jugend. Und wir setzen bei der Klientel an, für die wir unmittelbar verantwortlich sind (Zitat von Gymnasialdirektor P. in der Projektbeschreibung der Müggelbower Patenschaft 2001: 3).

Seit 1997 halfen Gymnasiasten des Groot-Moor-Gymnasiums in Hamburg, des Gymnasiums Sternberg, des Ostseegymnasiums Rostock und Wismarer Gewerbeschüler mit, Schutt abzutragen, Grabstellen zu säubern, aufzuräumen und das verfallene Dach zu rekonstruieren. Die Berufsschüler der Gewerbeschulen setzen außerdem ihre handwerklichen Fähigkeiten ein, um z. B. barocke Malereien im Innenraum zu restaurieren. Die Patenschaft Müggelbow hatte das Ziel, einen „le-

bendigen Ort des Miteinanders“ (vgl. DVD Müsselmower Patenschaft 2001) zu schaffen.

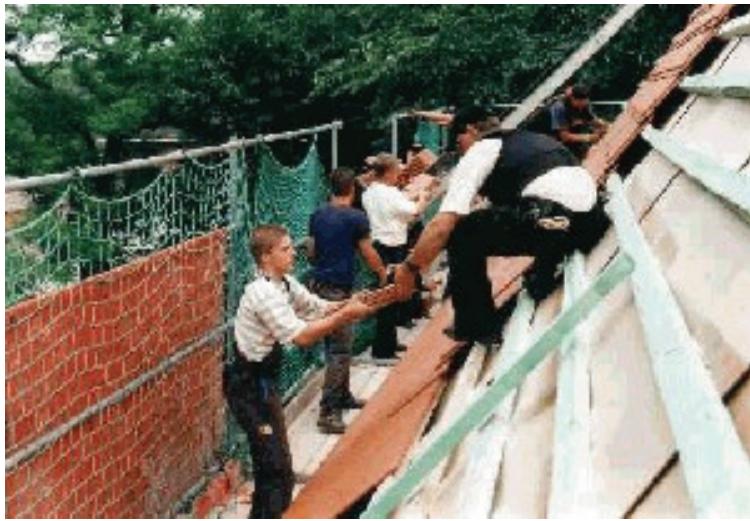


Abb. 6 Schüler beim Aufbau der Dorfkirche

Die Anwohner waren zunächst skeptisch, was die Ernsthaftigkeit und Durchsetzbarkeit des Projekts anging. Sie hatten schlechte Erfahrungen mit „Helfern“ der Nachwendezeit gemacht. Nachdem der Wiederaufbau sichtbar voranging, konnten sie der Patenschaft jedoch immer mehr Sympathie gewinnen. Das Engagement des Bürgermeisters und unterstützende Arbeiten der Dorfbewohner (z. B. durch die Pflege des Geländes um die Kirche) sind selbstverständlich geworden.

b) Der Verein zur Förderung der Kirche zu Zernin

Im Gegensatz zu Müsselmow veränderte der Verfall der Zerniner Dorfkirche auch das Zusammenleben der Dorfgemeinschaft. Anteil daran hatte die in Westdeutschland aufgewachsene Bewohnerin K. Zernin bei Bützow ist ihr Geburtsort, aus dem ihre Familie nach dem Zweiten Weltkrieg vertrieben wurde. Erst nach der Wende kam sie wieder nach Mecklenburg zurück, weil sie den alten Gutshof ihrer Großeltern geerbt hatte. Gleich nach ihrer Ankunft gründete sie dort, zusammen mit ihrem Mann, sowohl den Verein zur Förderung der Kirche in Zernin, als auch eine Beschäftigungsinitiative, um Erwerbslosen vor Ort eine Perspektive zu geben. Die Mitglieder der von der Arbeitsagentur unterstützten Beschäftigungsinitiative arbeiteten beim Wiederaufbau der Kirche ebenfalls mit.



Abb. 7 Dorfkirche Zernin um 2008

Die Dorfkirche, die aus dem 13./14. Jh. stammt, war, ähnlich wie die Müsselmo-
wer Kirche, während der DDR-Zeit verfallen und sollte wiederaufgebaut werden.
Damit dies möglich wurde, warb der Förderverein um das Ehepaar K. Geld ein.
Damit möglichst viele Finanztöpfe ausgeschöpft werden konnten, bekam die Kir-
che statt des 1960 zerstörten roten Ziegeldaches ein Solardach, dessen Finanzie-
rung u. a. vom Umweltministerium Mecklenburg-Vorpommern unterstützt wurde.
Außerdem konnte der Verein für einen neuen Fußboden und eine neue Innenaus-
stattung sorgen. Die Zerniner Kirche wird seit ihrer Wiedereröffnung gemischt-
genutzt. Gottesdienst findet einmal im Monat statt. Dazu kommen kulturelle Ver-
anstaltungen, wie Ausstellungen und Konzerte (www.kirche-zernin.de, Zugriff am
06.07.2009).

Neben der zeitgleich zum Kirchbauverein entstandenen Beschäftigungsinitiative,
zeichnet Zernin aus, dass es erbitterte Konflikte zwischen dem Förderverein und
der Kirchengemeinde um die Art des Wiederaufbaus und darüber gab, was im
Kirchengebäude stattfinden sollte. Die Protagonisten waren dabei einerseits das
Ehepaar K. das sich mit Vertretern der Kirchengemeinde, um die Art des Wieder-
aufbaus stritt. Andererseits ging es in jüngster Zeit um eine Auseinandersetzung
zwischen dem Betreiber der mittlerweile als Veranstaltungszentrum umgebauten
Pfarrscheune Zernin und der Kirchengemeinde. Gegenstand waren dabei Bilder
mit Flamenco-Szenen, die im Kirchgebäude ausgestellt wurden. Nach Meinung
einiger Gemeindemitglieder zeigten diese kompromittierende Inhalte, die nicht in
ein Kirchengebäude hineinpassen würden.

In Zernin kam es möglicherweise deshalb zu Konflikten zwischen „Modernisern“ und „Traditionalisten“, weil Milieus mit unterschiedlichem kulturellem Hintergrund aufeinander trafen. Im ersten Konfliktfall gebürtige Ostdeutschen aus dem Ort und zugezogene Westdeutschen. Im zweiten ein alternatives Milieu, vertreten durch die Betreiber der Pfarrscheune, und die konservativ denkende Elite des Dorfs (mehr zur Diskurskultur, die durch Milieus geprägt ist vgl. Beetz 2006: 3).

c) Förderkreis Nikolaikirche e.V. der Hansestadt Anklam

Auch viele Kirchengebäude auf dem Gebiet der PEK gingen aus der DDR-Zeit dringend sanierungsbedürftig hervor, so z. B. St. Nikolai in Anklam. Sieben Bürger der Hansestadt Anklam initiierten deshalb 1993 den Förderkreis Nikolaikirche e.V., der erreichen konnte, dass das Kirchenschiff und die Sakristei der Kirche mittlerweile wieder genutzt werden können. Dort finden ausschließlich kulturelle Veranstaltungen statt. St. Nikolai ist im Gegensatz zu Müggelheim und Zernin heute eine reine Kulturkirche.



Abb. 8 St. Nikolai um 1990

Auch in Anklam musste der Förderkreis erhebliche Anstrengungen erbringen: Das Kirchengebäude war im Zweiten Weltkrieg durch Bomben fast vollständig zerstört worden. Das Dach und der 103m hohe Turm der Hallenkirche aus dem 13. Jh. mussten wieder aufgerichtet werden, bevor sie 1999 wieder für die Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden konnten. Insgesamt wurden zwei Millionen Euro investiert, die sich aus Mitteln von Bund, Land, der Hansestadt Anklam und privaten Spenden zusammensetzten.



Abb. 9 St. Nikolai mit Notdach 1996

Beim Wiederaufbau hat sich der Förderkreis, der nach eigenen Angaben Mitglieder aus ganz Deutschland und sogar aus den USA hat, am historischen Vorbild orientiert. Das ist außergewöhnlich, wenn man bedenkt, dass die Mitglieder nach Angaben des Vorsitzenden Z. nicht kirchlich gebunden sind. Sie hätten sich auch durch einen modernen Bau stärker vom christlich geprägten ursprünglichen Gebäude lösen können.

Seit 2000 finden regelmäßig Veranstaltungen in der entwidmeten Kirche statt. Zunächst waren es vor allem Benefizkonzerte um den Wiederaufbau zu finanzieren. Daneben wurden Ausstellungen, wie z. B. „Zurück in die Stadt“, „Flugdrachen in St. Nikolai“ und „Geschichte der Nikolaikirche“ auf den Weg gebracht, die auch touristische Besucher anlockten. Überhaupt ist die Außenwirkung für die Nikolaikirche in Anklam von großer Bedeutung: Ökonomisch ist die Hansestadt auf Touristen angewiesen.

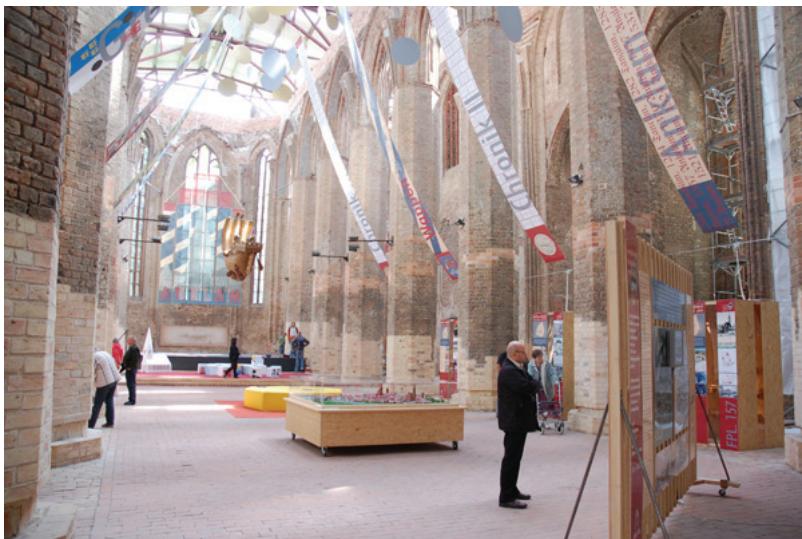


Abb. 10 Ausstellung in St. Nikolai

Im Gegensatz zu Müggelheim und Zernin betreibt der Förderverein eine gezielte Öffentlichkeitsarbeit. Ein Beispiel dafür ist die gut verständliche Website. Der Förderverein wirbt dort u. a. für neue Mitglieder, um den Erhalt und den weiteren Aufbau der Kirche zu gewährleisten. Außerdem kann man über einen Online-Shop Produkte wie Armbanduhren, Postkartenmappen bestellen, um die bau-technischen Arbeiten zu unterstützen. Diese Ausrichtung in die Zukunft ist bei den Fördervereinen nicht selbstverständlich. Sie kann damit zusammenhängen, dass es sich bei St. Nikolai um eine reine Kultuskirche handelt, die nicht mehr auf Gelder der Landeskirche hoffen kann, sondern ausschließlich auf Spenden von Touristen und die Finanzierung durch Stiftungen angewiesen ist (vgl. www.nikolaikircheanklam.de, Zugriff am 13.07.2009).

d) Besondere Merkmale der Kloster- und Kirchbauvereine

Konfessionell gebunden oder konfessionslos, gebürtig aus dem Westen oder aus dem Osten, Rentner oder Mitglied einer jungen Familie und mit ganz unterschiedlichen Ideen, was den Aufbau des Kirchengebäudes angeht – so heterogen stellen sich die Mitglieder der Kloster- und Kirchbauvereine einerseits dar. Andererseits weisen die Vereine aber auch strukturelle Gemeinsamkeiten, hinsichtlich Zielsetzung, Wirkungsort und Organisation auf:

In Bezug auf die Mitglieder ist ihnen allen die Suche nach Gemeinschaft und Gestaltung des unmittelbaren Lebensraums wichtig. Sie sind ausschließlich freiwillig tätig, bekommen also keine finanzielle Vergütung für ihre Tätigkeit. Es gibt jedoch auch Fördermitglieder, die außerhalb, also nicht am Standort der Kirche, wohnen. Nach Aussagen der Vereinsmitglieder sind das interessierte Bekannte, Verwandte

oder ehemalige Touristen, die auf einer Fahrt durch Mecklenburg-Vorpommern an der jeweiligen Kirche vorbei gereist sind. Der Förderkreis der Nikolaikirche Anklam gibt sogar an, Mitglieder in den USA zu haben, die einmal als Touristen an der Ostseeküste waren. Auch die Dorfkirchen in Zernin und Müslemow werden von Menschen unterstützt, die nicht unmittelbar vor Ort wohnen, sondern z. B. in den Nachrichten von der jeweiligen Kirche gehört hatten und dann als Besucher vorbei kamen.

Alle Vereine sind freiwillige Zusammenschlüsse, die darauf ausgerichtet sind, sich um den Wiederaufbau bzw. den Erhalt einer bestimmten Dorf- oder Stadtkirche zu kümmern. Teilweise tragen sie auch zur Infrastrukturentwicklung vor Ort bei (z. B. Zernin). Unterstützt werden Sie dabei häufig vom 1995 gegründeten Verein „Dorfkirchen in Not“, der in Mecklenburg und Vorpommern für finanzielle Unterstützung wirbt, Patenschaften vermittelt und bei der Vereinsgründung berät.

Im Vergleich zum Förderkreis „Alte Kirchen Berlin-Brandenburg“, der sich um die Beratung von Kloster- und Kirchbauvereinen in Berlin-Brandenburg kümmert, ist die Öffentlichkeitsarbeit von „Dorfkirchen in Not“ eher bescheiden. Der Förderkreis „Alte Kirchen“ leistet sich dagegen eine moderne Webpräsenz. Außerdem verfügt er über ein ausgezeichnetes Netzwerk, so dass er Wolfgang Thierse, den Vizepräsidenten des Bundestags, als Schirmherrn gewinnen konnte. Darüber hinaus finanziert er mit Bernd Janowski einen hauptamtlichen Geschäftsführer und präsentiert eine große Bandbreite an Projekten: Der Verein schreibt Startkapital für neu gegründete Kirchen-Fördervereine aus, veranstaltet einen Malwettbewerb für Kinder und Jugendliche zum Thema „Unsere Kirche – Ein Schatz unseres Heimatortes“ und bringt regelmäßig einen Newsletter und das Mitteilungsblatt „Alte Kirchen“ heraus (www.alte-kirchen.de, Zugriff am 19.06.2009). Im Gegensatz zu dieser organisierten Öffentlichkeitsarbeit wirkt „Dorfkirchen in Not“ eher informell, ist aber trotzdem sehr präsent. Bei allen Gesprächen mit Mitgliedern der Kloster- und Kirchbauvereinen, die im Rahmen dieser Arbeit geführt wurden, wurde erwähnt, dass der Vorsitzende des Vereins und seine Mitstreiter jeweils schnell vor Ort waren, um bei der Gründung des Vereins zu helfen. Es scheint deshalb so, als ob die Popularität des Vereins „Dorfkirchen in Not“ von einem kommunikativen Schneeballsystem herrührt, über das die Mitglieder von Kloster- und Kirchbauvereine miteinander kommunizieren.

Neben den Mitgliedsbeiträgen, die sich auf 10-30 Euro im Jahr belaufen, finanzieren die Vereine ihre Arbeit durch Geld, das aus öffentlicher Hand, von Stiftungen, Benefizveranstaltungen oder Spenden kommt.

1.3 Neue Formen der Vergemeinschaftung

Gemäß ihrer Satzung sind Kloster- und Kirchbauvereine Vereine im traditionalen Sinn. Es gibt jedoch gute Gründe, weshalb sie als besondere Form des Vereins angesehen werden müssen. Aus den drei Beispielen ging z. B. hervor, dass die Vereinsmitglieder das Objekt des bürgerschaftlichen Engagements, die Kirchengebäude, nicht nur als Religionsort wahrnehmen. Vielmehr projizieren sie individuelle Sehnsüchte und Wünsche darauf. Im erwähnten Beispiel Zernin ging es der Vereinsvorsitzenden z. B. darum, ihre neue Heimat Ostdeutschland mitzugestalten. Um die Kloster- und Kirchbauvereine verorten zu können, sollen soziologische Konzepte, die sich mit posttraditionalen Formen der Vergemeinschaftung beschäftigen, herangezogen werden. Sie werden je nach Akzentuierung unterschiedlich bezeichnet: Einige soziale Gruppierungen wie „Szenen“, „Events“, „Wissenskulturen“ und „temporäre Vergemeinschaftungen“, die Verbindungen zum Phänomen der Kloster- und Kirchbauvereine aufweisen, sollen im Folgenden vorstellt werden. Es kann deshalb hilfreich sein, ihre Charakteristika zu bestimmten, um sie mit denen der Kloster- und Kirchbauvereine abzugleichen. Daraus könnte, so die These, ein seiner Struktur nach neuer Typ posttraditionaler Gemeinschaft entwickelt werden.

Zunächst soll jedoch, der Definition von Ferdinand Tönnies folgend, der Begriff „Gemeinschaft“ von dem der „Gesellschaft“ abgegrenzt werden.

1.3.1 Tönnies Begriff der „Gemeinschaft“

Ferdinand Tönnies beschreibt in „Gemeinschaft und Gesellschaft“ (1887) als einer der ersten Soziologen Gemeinschaft als „ursprüngliche, d. h. von Natur gegebene Form des Zusammenlebens“ (Tönnies: 1887). Unter Gemeinschaft versteht Tönnies eine unmittelbare Form der sozialen Gruppierung. Sie ist verankert z. B. im Verhältnis von Mutter und Kind, in der Beziehung zwischen den Ehepartnern und in der Geschwisterliebe. Letztere ist für Tönnies die intimste Form der „Gemeinschaft“, weil sie nicht instinktiv ist, sondern auf Gedächtnis und gemeinsamer Erinnerung beruht. Tönnies unterscheidet zwischen drei Arten der Gemeinschaft: Der „des Blutes“ (Verwandtschaft), der „des Ortes“ (Nachbarschaft) und der „des Geistes“ (Freundschaft). Sie entsprechen den Örtlichkeiten, in denen sie gelebt werden: dem Haus bei der Verwandtschaft sowie dem Dorf und der Stadt, in der man Freunde und Bekannte trifft. Jede Form beruht zudem auf einer verbindenden Gesinnung, die Tönnies als „Verständnis“ bezeichnet. Dazu ist gegenseitige Kenntnis nötig, die über Kommunikation zu erreichen ist (vgl. Tönnies

1887: 488ff.). In Städten und Großstädten lassen sich neben „Gemeinschaften“ auch „Gesellschaften“ als soziale Organisationsform ausmachen. In ihnen treffen Individuen aufeinander, die sich nicht persönlich kennen. „Gesellschaft“ ist für Tönnies eine ideelle Konstruktion, die sich auf einen Kreis von Menschen bezieht, die sonst nichts miteinander zu tun haben. In der „Gemeinschaft“ sind sie dagegen unmittelbar verbunden (vgl. Tönnies 1887: 389ff.).

In „Gesellschaften“ bedient sich das Individuum der anderen Mitglieder zu eigen-nützigen Zwecken („Kürwillen“). Tut das Individuum etwas für jemand anderen, so verlangt es dafür eine Gegenleistung. Es instrumentalisiert die Gesellschaft. Das Verhältnis der Individuen ist ein „vermitteltes“, während es in der Gemeinschaft ein „unvermitteltes“ ist, das sich durch eine Beziehung darstellt, die durch lebendige Worte und Taten bestimmt ist (vgl. Tönnies 1887: 389ff.).

Zusammengefasst versteht Tönnies „Gemeinschaft“ als Zusammenschluss aus Personen, die im Gegensatz zur künstlich geschaffenen „Gesellschaft“ etwas Natürliches darstellt. Sie teilen ein Interesse, für das sie sich einen Interaktionsraum schaffen. Dadurch grenzen sie sich von anderen Personen oder Gruppen ab. Innerhalb der Gemeinschaft kann sich ein Zusammengehörigkeitsgefühl entwickeln, das mit einer bestimmten Wertsetzung verbunden ist. Jeder Einzelne trägt zum Fortbestehen der Gemeinschaft bei, indem er sich zu ihr und ihren Werten bekennt. Er ist diesbezüglich Teil der Gruppe. Andererseits beschreibt Tönnies jedoch auch, dass der Blick jedes Individuums auf die Gemeinschaft ein anderer ist. Damit ist z. B. gemeint, dass der Einzelne unterschiedliche Erwartungen an den Zusammenschluss hat.

1.3.2 Posttraditionale Gemeinschaftsformen

Tönnies beschreibt eine traditionale Form von Gemeinschaft, die sich mit der Industrialisierung verändert hat. Ehemals enge soziale Bindungen in Familie, Nachbarschaft und Beruf haben sich gelockert. Das Individuum hat sich von festgelegten Normen befreit. Damit einher ging die von Beck beschriebene Pluralisierung der Lebensformen. Das Individuum ist nun selbst gefordert, seine Identität zu konstruieren und sich dabei von anderen abzugrenzen. Identität und Identitätskonstruktionen werden aber auch zu austauschbaren Konzepten. Jeder Einzelne hat theoretisch die Möglichkeit, sich täglich neu zu erfinden (vgl. Ausführungen zur Individualisierungsthese in Kap. I 1.5.2). Das bedeutet jedoch nicht, dass es keine sozialen Kontakte mehr benötigt. Sie haben sich nur in ihrer Form verändert. Individuen gehen weiterhin Beziehungen ein. Diese unterliegen jedoch ande-

ren Freiheitsgraden als im ehemals traditionalen Kontext (s. o.). Individualisierung und diese neuen Formen der Vergemeinschaftung sind Ausprägungen der „Moderne“. Die bei Beck diskutierten Thesen zur Veränderung der persönlichen Entscheidungssituation greift Giddens in seinen Ausführungen zur „posttraditionalen Gesellschaft“ ebenfalls auf, setzt dabei aber den Schwerpunkt auf die Bedeutung von Traditionen. Er behauptet, dass der Wunsch nach Sicherheit und Struktur im Alltag, gerade für Individuen, in der posttraditionalen Gesellschaft sehr groß sein kann, sodass sie entweder an Ritualen festhalten oder neue entwickeln. Gelebt werden Rituale auch in Gemeinschaften.

Hitzler et al. beschreiben ihre Vorstellung von „posttraditionalen Gemeinschaften“ mit folgenden Thesen, die auch leitend für die vorliegende Untersuchung sein sollen (Hitzler et al. 2008).

- a) In posttraditionalen Gemeinschaften schließen sich einzelne Akteure auf *freiwilliger Basis* zusammen, weil sie ein bestimmtes Interesse teilen. Es stellt einen Kris-tallisationspunkt dar, indem sich die Intentionen der Vereinsmitglieder treffen. Dieser kann z. B. über die Anmutungsqualität des Kirchengebäudes ästhetisch motiviert sein.
- b) Das gemeinsame Interesse ist *verbunden mit Gefühlen und Emotionen*, die sich auch in der *Zeichen- und Symbolwelt* widerspiegeln. Letztere wird z. B. auf gemeinsamen Veranstaltungen praktiziert. Diese stabilisierten ein dezidiertes Wir-Bewusstsein und damit den sozialen Zusammenhalt.
- c) Die posttraditionale Gemeinschaft zeichnet sich weiterhin dadurch aus, dass sie *auf Zeit*, also nicht dauerhaft, angelegt ist und auf der *Solidarität ihrer Mitglieder* basiert. Diese drücke sich, so Hitzler et al., in einer symmetrischen Wertschätzung der teilnehmenden Subjekte aus, die auf einem gemeinsamen Wertehorizont aufbauen.
- d) Außerdem sind posttraditionale Gemeinschaften *nicht exklusiv*, sondern für viele Individuen offen (nicht für alle, weil man häufig einen finanziellen Beitrag leisten muss, um etwas zu bekommen, was die posttraditionalen Gemeinschaften anbieten).
- e) Posttraditionale Gemeinschaften bieten dem Individuum, in der als ungleich und unsicher wahrgenommenen Gesellschaft, über das Gemeinschaftsgefühl *Sicherheit und Schutz*. Letztere sind allerdings nur „vorübergehend“. Sie werden für den Zeitraum, den eine Veranstaltung dauert, wahrgenommen. Von den Individuen kann dieses Zusammengehörigkeitsgefühl als so verführerisch erfahren wer-

den, dass sie an den als lohnenswert empfundenen Ereignissen der Gemeinschaft immer weiter teilnehmen wollen.

f) Posttraditionale Gemeinschaften fordern im Gegenzug für Sicherheit ein bestimmtes Verhalten ihrer Mitglieder ein. Sie müssen *einen Teil ihrer persönlichen Freiheit aufgeben* und im Rahmen der posttraditionalen Gemeinschaften erforderliche Zeichen, Symbole und Rituale übernehmen. Das bedeutet im positiven Sinn aber auch, dass posttraditionale Gemeinschaften *sozial integrativ* wirken können.

Der Idealtypus einer posttraditionalen Gemeinschaften existiert nicht. Mit Hilfe verschiedener Formen posttraditionaler Gemeinschaften soll anschließend diskutiert werden, inwiefern sich Kloster- und Kirchbauvereine gemäß ihre Struktur als posttraditionales Phänomen verstehen lassen.

a) Szenen

Die hier vorgestellte Definition des Begriffs „Szene“ geht zurück auf Wolfgang Farin. Er versteht darunter ein Netzwerk von Menschen mit ähnlichen Orientierungen und/oder Interessenlagen. Es handelt sich um einen freiwilligen Zusammenschluss, der häufig auf lokaler Ebene stattfindet, sich aber auf ein überregionales Phänomen beziehen kann. So trifft sich z. B. die Berliner Technoszene jedes Wochenende in der Panorama Bar am Ostkreuz. Im Gegensatz zur Clique, für die persönliche Begegnungen wichtig seien, könnten Szenen auch rein virtuelle Gemeinschaften sein, die sich ausschließlich im Internet verabreden (Farin 2001: 19). Gerhard Schulze, Vertreter des Konzeptes der Erlebnisgesellschaft, beschreibt, was die Mitglieder einer Szene („das Publikum“) verbindet: „Eine Szene ist ein Netzwerk von Publikum, das aus drei Arten der Ähnlichkeit entsteht: partielle Identität von Personen, von Orten und von Inhalten“ (Schulze 2002: 463). Das Publikum, so Schulze, ist zugleich Darsteller und Zuschauer in einer Szene. Diese ist eine „subjektive Konstruktion“, für die sich Menschen aufeinander abgestimmt haben. Szenen setzen ein größeres Maß an Gemeinsamkeiten zwischen Teilnehmern, Orten und Inhalten voraus, als Farin dies definierte.

Der Bezug zu den Kloster- und Kirchbauvereinen ergibt sich aus der *Wechselbeziehung zwischen Kirchenraum und subjektiver Bedeutungszuschreibung*. Im Prinzip hat das Kirchengebäude für jedes Vereinsmitglied eine andere Funktion, sie versuchen sich jedoch über das gemeinsame Interesse des Wiederaufbaus zu arrangieren. Vor diesem Hintergrund kann eine Analogie zu der von Schulze beschriebenen „partiellen Identität“ (Schulze 2002: 463), die von den Mitgliedern einer Szene geteilt wird, hergestellt werden.

b) Events

„Events“ bezeichnen eine Form von posttraditionalen Gemeinschaften, die das Situative betont. Hubert Knoblauch definiert „Events“ als „soziale Situationen“, in denen Menschen miteinander agieren (Knoblauch 2006: 43). Bedingung dafür sind anonyme Ähnlichkeiten, wie ein gemeinsamer Fokus der Aufmerksamkeit (z. B. Rockkonzert). Ein Event ist immer eine größere Ansammlung von Menschen. Knoblauch definiert Events als „...kommunikative Veranstaltungen“, bei denen „in leibhafter Kopräsenz eine größere Zahl Handelnder auf eine mehr oder weniger festgelegte, rituelle Weise miteinander fokussiert kommuniziert“ (Knoblauch 2006: 38). Knoblauch betrachtet die körperliche Präsenz als Notwendigkeit. Für ihn sind Events „systematische Systemkopplungen“. Sie gehen nicht nur von der Kommunizierbarkeit der Erfahrung durch Körper aus, sondern bestehen geradezu aus der Körperhaftigkeit der Kommunikation (Knoblauch 2006: 43). Bei Events geht es um *kollektive Rituale*, über die sich die jeweilige posttraditionale Gemeinschaft repräsentiert. Dazu gehören z. B. Fangesänge, die das Event Fußballspiel erst zu einem außergewöhnlichen Erlebnis machen. Obwohl „Events“ eine tendenziell offene Form von posttraditionalen Gemeinschaften sind weil die Teilnahme prinzipiell jedem möglich ist, kann es zu Schließeffekten kommen. Sie zeigen sich, wenn z. B. die notwendige finanzielle Ausstattung für den Erwerb von dem Event angemessenen *Symbolen* (z. B. Fan-Schals) nicht vorhanden ist. Neben den Symbolen dienen Rituale (wie z. B. Fangesänge) der Stiftung von Gemeinschaft.

Daneben spielt der *Inszenierungscharakter* für jedes Event eine bedeutende Rolle. Sie finden in der Regel zu einer vorher bestimmten Zeit und an einem festgelegten Ort, nach einem vorher definierten Ablauf statt. Die Inszenierung ist bei einer Kaffee Fahrt die Vorführung der Produkte, die man erwerben kann, beim Fußball- länderspiel die Fangesänge und bei einer Kulturdarbietung die Performance der Schauspieler (Knoblauch 2006: 38). Die Wirkung der Inszenierung kann unterstützt werden durch die „Verdopplung der Beobachtung“, die z. B. durch eine Fernsehübertragung erreicht wird. Im Gegensatz zum Museumsbesuch, der im Fernsehen nur noch einen Bruchteil seiner Aura beibehält, findet bei der Übertragung eines Rockkonzerts nach Knoblauchs Meinung nur ein marginaler Verlust der Atmosphäre statt (Knoblauch 2003: 45).

In Kloster- und Kirchbauvereinen kann z. B. das gemeinsame Raum-Erleben einen Event-Charakter haben. Die sinnliche Wahrnehmbarkeit wird verstärkt durch kollektive Rituale, wenn z. B. die gemeinsam erworbenen neuen Glocken in einer

Zeremonie eingeweiht werden. Der Fokus der Aufmerksamkeit liegt auf Ritualen wie z. B. einem Gottesdienst oder dem gemeinschaftlichen Kaffeetrinken auf den Kirchhof. Das einzelne Mitglied des Vereins fühlt sich zugehörig, als Teil eines erfolgreichen Teams.

c) Temporäre Vergemeinschaftungen

Manfred Prisching beschreibt eine neue soziale Organisationsform, die er als „temporäre Vergemeinschaftungen“ bezeichnet. Sie bilden ein Verbindungsstück zwischen, auf unbegrenzt angelegten und spotartigen Interaktionen: „Temporäre Vergemeinschaftungen“ werden hier als soziale Zusammenhänge verstanden, die „dazwischen“ liegen, z. B. die Umkodierung der Ehe von einer lebenslangen Partnerschaft zu einer zeitlich begrenzten „Bemühungszusage“ (Prisching 2008: 42). Prisching stellt die These auf, dass es in modernen Gesellschaften eine undurchschaubare Gemengelage „echter“, „temporärer“ und „spotartiger“ Gemeinschaften gibt. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie, obwohl sie nur für eine kurzen Zeitraum angelegt sind, für ihre Mitglieder Erlebnisse schaffen könnten, die lange im Bewusstsein bleiben. Um zu zeigen, was temporären Vergemeinschaftungen im Sinne Prischings ausmachen, werden einige der von ihm als „paradox“ bezeichneten Gegensätze dargestellt: Als erstes Paradoxon bestimmt Prisching die Flüchtigkeit und Dauerhaftigkeit von temporären Vergemeinschaftungen. Eine Heirat kann nur als vorübergehende Verbindung für einige Jahre verstanden werden, die zwar in der Hoffnung auf Dauerhaftigkeit geschlossen wird, bei der aber eine realitätsgeschwängerte Erwartung der Kurzzeitigkeit immer mitschwingt (Prisching 2008: 41f.). Temporäre Vergemeinschaftungen können zweitens inhaltslos sein, manchmal jedoch auch inhaltliche Substanz besitzen. Inhaltslos sind nach Prisching solche Vergemeinschaftungen, deren Vertrauen künstlich aufgebaut wird. Dazu zählen z. B. soziale Netzwerke, die auf dem Austausch von Visitenkarten aufbauen. Nur durch fortlaufende Kommunikation können solche fragilen Organisationsformen aufrecht erhalten werden. Im Gegensatz dazu beruhen temporäre Vergemeinschaftungen, wie z. B. wissenschaftliche Tagungen, auf einer inhaltlichen Basis, die sich im persönlichen Austausch manifestiert. Auch zu Oldtimer-Treffen oder Papstbesuchen kommen Menschen mit Gesinnungslagen, die über den konkreten Anlass hinausreichen. Auf den gemeinsamen Treffen wird die geteilte Orientierung sinnlich erfahrbar (Prisching 2006: 42ff.). Ein drittes Paradoxon sieht Prisching in der Außeraltäglichkeit und Alltäglichkeit von traditionalen Gemeinschaften. Die Mitglieder der postmodernen Gesellschaft suchen nach Sen-

sationen. Sie wollten, so Prischings Interpretation, die alltägliche Langeweile überwinden, indem sie sich zu Veranstaltungen zusammenfinden, die ein besonderes Erlebnis ermöglichen (Prisching 2008: 47ff.). Über das vierte Paradoxon, Fragmentierung und Ganzheit, beschreibt Prisching die Flüchtigkeit der Gemeinschaften. Die Moderne bewirkt, dass die temporären Vergemeinschaftungen ort- und zeitlos sind und darüber hinaus ihre Gestalt ständig verändern. Durch ihre Flüchtigkeit unterstützen Gemeinschaften prekäre Gesellschaftsstrukturen. Sie können Individuen kurzzeitig entlasten und bilden dadurch „Inseln in einer durch rationalisierten Welt“ (Prisching 2008: 51). Zum Beispiel bieten Szenetreffs gemeinsame Erlebnisinteressen und Stilpräferenzen. Temporäre Vergemeinschaftungen können auch zu „Exklaven“ innerhalb der Gesellschaft werden, wenn sich ihre Mitglieder zur Selbstversicherung in die eigene Gemeinschaft zurückziehen. Sie grenzen sich damit von anderen Gemeinschaftsformen ab und gewinnen eine Exklusivität, weil sie dadurch nicht mehr für jedermann zugänglich sind (Prisching 2008: 51). Prisching behauptet weiter, dass es nicht zu einer totalen Isolation der temporären Vergemeinschaftung kommen kann, weil sie dafür zu stark ins Marktgescchehen einbezogen ist. Zum Beispiel versuchen etablierte Institutionen bestimmte „Szenen“ durch finanzielle Unterstützung zurückzuerobern (Prisching 2008: 52). Ein Beispiel dafür ist der Streit um den bekannten Blogger Sascha Lobo, der einen Werbevertrag mit Vodafone unterzeichnete. Die Anhänger der Blogger-Szene fühlten sich dadurch verraten (vgl. z. B. <http://twitpic.com/9o6zo>, Zugriff am 30.07.2009).

Kloster- und Kirchbauvereine lassen sich in Prischings Konzept wiederfinden, wenn man an ihre „Flüchtigkeit“ denkt. Sie können sich auflösen, wenn der Verein seinen Zweck nicht erfüllen konnte, oder wenn er ihn erfüllt hat. Somit sind sie keine verlässliche Konstante und bieten z. B. hinsichtlich der Identität eines Dorfes, die sich auch an Institutionen festmacht, keine Beständigkeit.

d) Soziale Gemeinschaften im ländlichen Raum

Bei den bisher vorgestellten Vergemeinschaftungskonzepten ist die geografische Komponente „Raum“ vernachlässigt worden. Anders bei der ethnografischen Studie von Franz Liebl und Claudia Nicolai zu posttraditionalen Gemeinschaften in ländlichen Gebieten. Die Untersuchung trägt der Tatsache Rechnung, dass in Kap. I 3 bereits gezeigt wurde, wie bedeutsam die agrarische Prägung für das bürgerschaftliche Engagement sein kann. Liebl/Nicolai konstatieren, dass sich die Forschung zur Vergemeinschaftung bisher vor allem für den urbanen Raum inter-

ressiert habe. Die Modernisierung hat jedoch auch den ländlichen Raum erfasst (Liebl/Nicolai 2008: 252f.). Mit ihrer Studie, in der es um die Identifikation und die Analyse von posttraditionellen Gemeinschaften am Beispiel der ländlichen Gemeinde Hesel in Ostfriesland – eine kulturell durchaus mit Mecklenburg-Vorpommern vergleichbaren Region – geht, heben die Autoren die Qualität von Orten im ländlichen Raum hervor. Es geht dabei um die Frage, welche Merkmale einen Ort ausmachen, damit er sich als Treffpunkt etablieren kann und auch so „gelesen“ wird. Dabei steht nicht das Kirchengebäude im Vordergrund, sondern auch andere dörfliche Institutionen, wie der örtliche Supermarkt. Über zwei Methoden, die sozio-ökonomische Kartierung der Gemeinde und narrative Interviews mit Bewohnern, identifiziert das Forscherteam die individuelle Wahrnehmung und Interpretation von Raumstrukturen (Liebl/Nicolai 2008: 256ff.). Neben der Raumkomponente identifizieren die Autoren auch Identitäten und soziale Vergemeinschaftungen der Bewohner, ebenfalls über qualitative Interviews.

Die von Liebl/Nicolai fokussierte Bedeutung eines Identitätsort im ländlichen Raum greifen die Kloster- und Kirchbauvereine über das Kirchengebäude auf. Im Transformationsprozess, durch den institutionelle Strukturen ins Wanken geraten, steht es als Fixpunkt im Sinne eines kollektiven Gedächtnisses, das die Vergangenheit mit antizipativen Strukturen der Gegenwart verbindet.

1.4 Kloster- und Kirchbauvereine als posttraditionale Gemeinschaften

Kloster- und Kirchbauvereine weisen strukturell zahlreiche Parallelen zu den vorgestellten soziologischen Konzepten auf. Sie sind ein „Szene-Wolf“ im „Vereins-Schafspelz“ (dieser Ausdruck stammt von Liebl/Nicolai 2008), weil sie a) *Erlebnisräume* (wieder) (er-)schaffen, die von dem Interesse getrieben werden, sich für ein Projekt zu engagieren, indem die Freiwilligen ihre Individualität bewältigen können (vgl. Kap. II 3). Andererseits sind sie aber b) im Kern „*Szenen*“, die auf dem institutionalisierten Gerüst von traditionellen Vereinen basieren.

Über Verbindungslinien zu den beschriebenen posttraditionellen Gemeinschaften lässt sich diese These untermauern:

a) Kloster- und Kirchbauvereine stellen Gemeinschaften dar, die von Bürgern selbst initiiert werden. Sie orientieren sich an einem übergeordneten Zweck (Aufbau und Erhalt des Kirchengebäudes), der die Vereinsmitglieder verbindet. Wie das Vereinsziel verfolgt wird (z. B. nach welchen Kriterien das Kirchengebäude wieder aufbaut wird), erfordert einen Konsens, den die Mitglieder des Vereins finden müssen.

b) Die Vereine sind ein Zusammenschluss von Personen, die sich einen Interaktionsraum für ein gemeinsames Ziel schaffen. Bei den Vereinstreffen, insbesondere dann, wenn es einen Erfolg zu feiern gibt, entwickelt sich ein Zusammengehörigkeitsgefühl, das von einer geteilten Wertsetzung für das Kirchengebäude getragen wird. Merchandising-Artikel wie T-Shirts dienen dabei als verbindende Zeichen und Symbole. Im Fall der Kloster- und Kirchbauvereine kann es sich aber auch um Gesänge handeln, die z. B. während eines Gottesdienstes anlässlich des Wiederaufbaus angestimmt werden.

c) Kloster- und Kirchbauvereine beruhen auf einem *gemeinsamen Wertehorizont*, der durch eine gegenseitige Wertschätzung der beteiligten Personen zustande kommt. Sie sind keine exklusiven Clubs, weil theoretisch jeder Mitglied werden könnte (sofern er bereit und in der Lage ist, den Jahresbeitrag zu entrichten). Dazu gehören auch Personen, die ihren Wohnort woanders haben.

d) Kloster- und Kirchbauvereine können durch ihre institutionelle Verfasstheit ein Sicherheitsbedürfnis ihrer Mitglieder bedienen. Entscheidungen werden zugunsten des Wiederaufbaus, nach vorab festgelegten Regeln, des Vereinsstatus getroffen. Inwiefern Kloster- und Kirchbauvereine eine individuelle Suche der Vereinsmitglieder nach Regeln, Routinen und Zielen bedienen können, muss über die Auswertung der Interviews geklärt werden.

e) Mit Blick auf den Zeitaspekt zeigt sich empirisch, dass sich einige Vereine nach dem Wiederaufbau des Kirchengebäudes wieder aufgelöst haben (z. B. in Milow). Andere, wie Barkow, suchen sich nach dem Wiederaufbau neue Ziele, z. B. die Erneuerung des Friedhofs.

f) Kloster- und Kirchbauvereine weisen Merkmalen auf, die dafür sprechen, dass das, was sich in und mit ihnen perforiert, als „Szenen“ im Sinne von Hitzler et al. verstanden werden kann. Es handelt sich dabei um folgende Kriterien: Die Mitglieder verfolgen das gleiche Interesse, das bei freiwilligen Treffen auf lokaler Ebene ausgetauscht wird. Ähnlich wie z. B. bei den virtuellen Szenen, kann es auch bei Kloster- und Kirchbauvereinen vorkommen, dass manche Mitglieder, die nicht vor Ort wohnen, selten oder gar nicht an den Vereinsversammlungen teilnehmen. Um Mitglied in einem Kloster- und Kirchbauverein zu werden, reicht es aus, über den Verein bzw. das Kirchengebäude zu lesen bzw. von ihm gehört zu haben. Allerdings dominieren die Unterschiede zwischen Kloster- und Kirchbauvereinen und „Szenen“. Letztere sind Netzwerke, bei deren Treffen so viele Menschen zusammenkommen, dass sie sich nicht alle untereinander kennen. Bei den

Kloster- und Kirchbauvereinen bedingt häufig das lokal ausgerichtete Vereinsziel, dass sich die meisten Mitglieder persönlich kennen.

h) Es gibt auch Merkmale der Kloster- und Kirchbauvereine, über die sich eine Analogie zu den „Events“ herstellen lässt. Die Verbindung zu posttraditionalen Gemeinschaften als Events geschieht dabei über deren Bedeutung als kollektives Ritual. Dabei ist weniger an die Mitgliederversammlungen der Kloster- und Kirchbauvereines zu denken, als an den Moment der Fertigstellung des Kirchengebäudes. Die Wiedereröffnung wird häufig mit eingeladenen Pressevertretern und Feierlichkeiten für eine große Anzahl an Menschen inszeniert. Anders als bei von Veranstaltungsagenturen oder Institutionen organisierten Events tragen die Vereinsmitglieder selbst zum Gelingen des Fests bei, indem sie Gäste begrüßen, Interviews geben oder Kuchen backen. Sie sind damit selbst Teil der „Performance“. Sie erleben die Inszenierung dadurch möglicherweise noch intensiver, als wenn sie an einer Veranstaltung teilnehmen, die von Außenstehenden geplant ist.

1.5 Zusammenfassung

Kloster- und Kirchbauvereine sind kleine Verbünde auf lokaler Ebene in Mecklenburg-Vorpommern, von denen die ersten in den 1990er Jahren entstanden sind. Kernstück ist immer ein evangelisches Kirchengebäude, für dessen Aufbau bzw. Erhalt sich die Vereine einsetzen. Sie sind sozial integrativ, über individuelle Unterschiede hinweg tätig: Herkunft (Ost/West), Alter, Motivation, konfessionell gebunden oder nicht konfessionell gebunden. Sie schaffen neue Strukturen in der Dorfgemeinschaft und in persönlichen Biografien und generieren darüber hinaus z. B. architektonisches, religiöses sowie kulturelles Wissen. Sie sind eine Form posttraditionaler Gemeinschaften, weil sie eine Vergemeinschaftungsform darstellen, die den Bedürfnissen der Menschen in einer fragilen postsozialistischen Gesellschaft besonders entgegenkommt. Die Engagierten haben den Wunsch, ihre eigene Stellung in der Welt zu lokalisieren und Gestaltungsmöglichkeiten zu nutzen. Durch ihre institutionelle Verfassung können die Kloster- und Kirchbauvereine für die Orientierung des Einzelnen mehr leisten als Bürgerinitiativen, die von ihrer Anlage her zu unverbindlich wären, um das Streben nach Sicherheit zu erfüllen. Die Vereine genügen dem Wunsch nach Außeralltäglichkeit (das gemeinsame Streben nach Aufbau und Erhalt des Kirchengebäudes) und Alltäglichkeit (sie bieten Sicherheit und soziale Kontakte). Im Gegensatz zu den im 19. Jh. gegründeten Arbeitervereinen sind Kloster- und Kirchbauvereine nicht Ausdruck eines Milieus. Vielmehr beruhen sie auf einer tiefen inhaltlichen Basis, die durch fortlaufende

Kommunikation aufrecht erhalten werden muss. Sonst könnte das Ziel des Wiederaufbaus, das aufgrund des Geldeinwerbens einige Zeit in Anspruch nimmt, nicht erreicht werden. Sie sind nicht flüchtig, weil sie durch ihre Vereinsstrukturen institutionalisiert werden. Im Gegensatz zu Szenetreffs unterstützten sie prekäre Gesellschaftsstrukturen nicht, sondern verfestigen sie wieder, indem sie Heimat neu konstruieren. Die Bedeutung des Kirchengebäudes darf deshalb als Teil des Untersuchungsgegenstands nicht unterschätzt werden. Mit ihm als Ort des Engagements steht und fällt die Gemeinschaft. Gefühle des Dazugehörens, des Angehommenseins und der Wertschätzung hängen unmittelbar mit dem Kirchengebäude zusammen. Oder anders: Die sozialen Beziehungen zwischen den Vereinsmitgliedern werden durch das verbindende Element des Kirchengebäudes aufrechterhalten. Es ist Objekt der Kommunikation zwischen den Mitgliedern und gleichzeitig Voraussetzung dafür.

2. Funktion und Wahrnehmung der Kirchengebäude

Die Voraussetzungen für bürgerschaftliches Engagement in Mecklenburg-Vorpommern haben sich als ungünstig erwiesen, wenn man davon ausgeht, dass wirtschaftliche und gesellschaftliche Rahmenbedingungen auf die Engagementbereitschaft Einfluss haben (vgl. Kap. I 2). Dass sich dennoch Menschen in den Kloster- und Kirchbauvereinen engagieren, ist umso erstaunlicher, wenn man bedenkt, dass weniger als 20 Prozent der Bewohner Mecklenburg-Vorpommerns konfessionell gebunden sind. Außerdem sind nach Maßgabe der Fragebögen, die an die Interviewpartner verteilt wurden, nicht alle Vereinsmitglieder auch Kirchenmitglied (vgl. dazu auch Schieder 2006: 443). Aus dieser Tatsache lässt sich die Frage nach der Funktion des Kirchengebäudes, als Ort des Engagements für die Menschen ableiten. Dieses scheint für etwas zu stehen, das für die Engagierten wichtig ist, auch wenn sie keiner Kirche angehören.

Um einer Antwort bezüglich der Funktion und der Wahrnehmung aus Sicht der Engagierten näher zu kommen, wird in diesem Kapitel zunächst diskutiert, warum es überhaupt zu einer Krise der Kirchengebäude kam und wie die Verantwortlichen vor dem Hintergrund knapper Ressourcen damit umgehen. Anschließend fragt das Kapitel nach „klassischen“ Funktionen, die einem Kirchengebäude in der einschlägigen Literatur zugewiesen werden. Es wird davon ausgegangen, dass sich diese um subjektive Bedeutungszuschreibungen erweitern lassen. Dabei stellt sich auch die Frage nach der protestantischen Perspektive auf die Kirchengebäude und den Möglichkeiten eines neuen Umgangs mit alten Kirchen. Das protestantische Raumverständnis wird dann mit dem soziologischen Raumverständnis in Verbindung gebracht. Als theoretische Klammer dient die Vorstellung eines posttraditionalen Raumverständnisses, das eine Brücke zwischen sakralem und profanem Raum sucht. Davon ausgehend, dass die Funktion und Wahrnehmung der Kirchengebäude Ausdruck einer gesellschaftlichen Transformation ist, die sich sowohl im privaten als auch im öffentlichen Raum niederschlägt, muss diese Perspektive erweitert werden, um eine Deutung der Kirchengebäude als Teil einer posttraditionalen Gesellschaft.

2.1 Kirchengebäude in der Krise

Die problematische Situation der Kirchengebäude in Mecklenburg-Vorpommern hat die Gründung von Kloster- und Kirchbauvereinen überhaupt erst notwendig gemacht. Sie besteht darin, dass marode Bausubstanz finanziellen Ressourcen ge-

genüber steht, die nicht ausreichen, um alle Gebäude zu erhalten, zu verbessern oder wieder aufzubauen.

Etwa 1140 der 25.000 evangelischen Kirchen bundesweit sind Eigentum der ELLM (692) und der PEK (448). Die Kirchen sind häufig aus Backstein oder Feldstein gebaut und Zeugnisse der deutschen Siedlungsbewegung nach Osten. Sie stammen aus dem 12. bis 14. Jh. Die meisten der Gebäude (ca. 95 Prozent) stehen unter Denkmalschutz, viele von ihnen sind sanierungsbedürftig. In Mecklenburg gelten 2007 etwa 130 Sakralbauten als gefährdet, in Vorpommern sind es 60 Gebäude. Teilweise besteht sogar Einsturzgefahr.

Der Zustand der Kirchengebäude ist schlecht, weil die beiden Landeskirchen, die Eigentümer der Kirchengebäude sind, diese nicht mehr erhalten können. Sie tragen auch die Verantwortung für andere kirchliche Gebäude wie z.B. für Pfarrhäuser, für Ausstattungsstücke und Anlagen. Dabei stehen dem Kirchengemeinderat Baubeauftragte des jeweiligen Kirchenkreises zur Seite (vgl. ELLM 2003). In der PEK wird der Leiter des Bauamts jeweils von einem Baubeauftragten der vier Kirchenkreise Demmin, Greifswald, Pasewalk und Stralsund unterstützt. In der ELLM arbeiten fünf Baubeauftragte für die Kirchenkreise Parchim, Wismar, Rostock, Güstrow und Stargard (vgl. ELLM 2003).

Das Problem ist, dass es im Vergleich zur Anzahl der Kirchengebäude in Mecklenburg und Vorpommern nur wenige Kirchengemeindemitglieder gibt, über deren Kirchgeld genügend Einnahmen für die Bauvorhaben erwirtschaftet werden könnten. Ein Vergleich der Landeskirchen im Norden Deutschlands zeigt den Unterschied zwischen der nordelbischen Landeskirche, der ELLM und der PEK:

- in der nordelbischen Landeskirche, die auf dem Gebiet Hamburgs und Schleswig-Holsteins liegt, unterhalten 2.109.960 Kirchengemeindemitglieder, 46,2 Prozent der Bevölkerung, 812 Kirchengebäude,
- in Mecklenburg unterhalten 208.532 Kirchengemeindemitglieder, 17,6 Prozent der Bevölkerung, 734 Kirchengebäude,
- in Vorpommern unterhalten 102.572 Kirchengemeindemitglieder, 19,6 Prozent der Bevölkerung, 448 Kirchengebäude.

2.1.1 Kirchenpolitik in der DDR

Ein Grund für den schlechten Zustand der Kirchen ist die Kirchenpolitik der DDR. Sie war je nach politischer Notwendigkeit auf Zusammenarbeit oder Ablehnung, bis hin zu Repressionen ausgerichtet und wirkte sich auch auf den Zustand der Gebäude aus.

Die in der DDR-Verfassung niedergeschriebenen Grundrechte auf Gesinnungs- und Religionsfreiheit hatten für die SED die Funktion von Gestaltungsrechten. Sie waren ein Angebot an die Kirchen, am Aufbau einer sozialistischen Gesellschaftsstruktur mitzuwirken. Die Aufgaben der Kirche sollten jedoch auf den rituellen Bereich (z. B. Gottesdienste) beschränkt bleiben. Im Folgenden wird unter „Kirche“ vor allem die protestantische verstanden, weil die katholische nur in wenigen Regionen, wie z. B. dem Eichsfeld oder in der Lausitz, mehr Gemeindemitglieder verzeichnet als die jeweilige evangelische Landeskirche.

Die SED-Führung kritisierte an den christlichen Kirchen, dass diese eine gegen teilige Weltanschauung zur marxistisch-leninistischen vertraten. Der Marxismus duldet jedoch keine andere Ideologie neben sich (vgl. Neubert 1998: 361f.). Neubert behauptet in diesem Zusammenhang, dass die SED-Führung die Ideologie des Marxismus-Leninismus bewusst als Religionsersatz aufbauen wollte. Dafür veranlasste sie unterschiedliche Maßnahmen wie z. B. atheistische Propaganda in Schulen, in denen sie z. B. 1958 die Broschüre „Der Sputnik und der liebe Gott“ austeilten ließ. Darin wurde naiv proklamiert, dass bei Flügen ins All kein Gott gefunden worden sei. Daneben wurde die Jugendweihe als Gelöbnis auf Staatstreue und Sozialismus, als Konkurrenz zu Konfirmation und Kommunion initiiert. Es gab weiterhin die sozialistische Eheschließung, statt einer kirchlichen Trauung, um eine Kompensation für religiöse Rituale zu etablieren (Neubert 1998: 372ff.).

Die Spannungen zwischen der DDR-Führung und den Kirchen waren nicht gleichbleibend negativ, sondern lassen sich als eine Wellenbewegung beschreiben, die sich nach dem Willen der sowjetischen Führung in Moskau richtete. Sie war geprägt durch Annäherung und Distanz. Nach dem Krieg standen das sowjetische Besatzungsregime und die Kirchen noch im Dialog miteinander.

Die Verdrängungspolitik des SED-Regimes begann, als der Aufbau des Sozialismus energischer vorangetrieben wurde. Ein Auslöser waren 1949 Proteste der Kirchen gegen Wahlnötigung und Wahlmanipulationen. Infolgedessen verschärfte die DDR-Führung die Restriktionen gegen die den Kirchen nahe stehenden Personen und Gemeindemitglieder: Es kam zu Verhaftungen von Pfarrern, kirchliche Publikationen wurden konfisziert und kirchliche Einrichtungen geschlossen (vgl. Neubert 1998: 365).

Die Beziehung zwischen Staat und evangelischer Kirche in der DDR verschlecherte sich weiter, als sich die acht DDR-Landeskirchen entschlossen, dem Militärseelsorgevertrag der Bundesrepublik Deutschland beizutreten. Dieser wurde 1957 zwischen der Bundesrepublik und der EKD geschlossen und stellte die Grundlage

für die Militärseelsorge in Deutschland dar. Er war eine Reaktion auf den Missbrauch der Militärseelsorge in den beiden Weltkriegen, als die Pfarrer in ihrer Arbeit erheblich vom Staat beeinflusst wurden. Mit dem neuen Vertrag sollten die Militärseelsorger den Inhalt ihrer Arbeit bestimmen. Der Staat war verantwortlich für den organisatorischen Rahmen und für die Finanzierung (vgl. EKD-Militärseelsorgevertrag). Als die DDR-Kirchen am 21. Juli 1958 von der SED-Führung Gewissensfreiheit und staatlich geschützte Religionsausübung zugesichert bekamen, traten sie jedoch wieder aus.

Einen ernsthaften Konflikt stellte auch die Verfassungsänderung der DDR von 1968 dar, in der alle Institutionen, die über die Grenzen der DDR hinausgingen, für illegal erklärt wurden (vgl. Verfassung der DDR). Die acht ostdeutschen Landeskirchen, die bisher immer noch gesamtdeutsch in der EKD organisiert waren, beschlossen daraufhin die Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK). Diese formale Abwendung von den Westdeutschen förderte die Entspannung. Neubert behauptet, dass das SED-Regime Ende der 1960er Jahre zusätzlich Vertreter der Ost-CDU, Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit und Loyalisten der Kirche gewinnen konnte, um die Zweistaatendoktrin auch im kirchlichen Bereich durchzusetzen (Neubert 1998: 368).

Das Bekenntnis zu einer „Kirche im Sozialismus“ von 1973 gab der evangelischen Kirche in der DDR mehr Freiräume für ihre Arbeit. „Eine Zeugnis- und Dienstgemeinschaft von Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik wird ihren Ort genau zu bedenken haben: In dieser so geprägten Gesellschaft, nicht neben ihr, nicht gegen sie.“ So beschrieb Bischof Albrecht Schönherr das „Sicht-Einlassen“ seiner Kirche auf den Sozialismus. Seiner Meinung nach gab es keine unüberbrückbaren Gegensätze zwischen den sozialistischen Ideen und einer sozialistischen Ausrichtung der Kirche (Neubert 1998: 369).

Ende der 1970er Jahre entdeckte der DDR-Staat die Kirche als politischen Stabilitätsfaktor. 1978, sieben Jahre nach seinem Machtantritt, suchte der Erste Sekretär des Zentralkomitees der SED, Erich Honecker, ein öffentlichkeitswirksames Gespräch mit der Leitung der BEK. Er hoffte darauf, den Ruf der SED außen- und innenpolitisch zu verbessern (vgl. Neubert 1998: 369f.). Die SED gestand den Kirchen daraufhin z. B. Genehmigungen für Bauvorhaben oder die Einfuhr von Büchern zu. Im Gegenzug gewährte die Kirche der SED eine Öffentlichkeit, etwa bei der Feier zum 500. Geburtstag von Martin Luther 1983, der mit großen Festlichkeiten begangen wurde. Neubert bezeichnet diese Entwicklung vor allem in politischer Hinsicht als „Burgfrieden“ (Neubert 1998: 369).

Die Sprengkraft [...] zeigte sich dort, wo der Staat und die offizielle Kirche in Aussparung der fälligen geistigen Auseinandersetzung gemeinsam unter dem Motto der Friedenssicherung sich von denen distanzierten, die „Frieden“ nicht als verschleierte Form von Kompetenzteilung zur jeweiligen Macht- oder Bestandssicherung verstanden, sondern als konkretes politisches Ziel sahen (Neubert 1998: 370).

Die Religionsfreiheit war offiziell in der DDR-Verfassung festgeschrieben. Nichtsdestoweniger war die Situation der Christen schwierig: Das Staatssekretariat für Kirchenfragen verbot z. B. konfessionelle Schulen und den Religionsunterricht an Schulen. Auch nachdem in den 1970er Jahren aus Sicht des SED-Regimes eine friedliche Koexistenz mit den Kirchen vereinbart worden war, litten Christen unter Repressionen: Bestimmte Karrieren, z. B. im Staatsdienst, blieben verschlossen. Daneben hatten Jugendliche weiterhin Probleme in Schulen und Ausbildungsstätten. Es kam vor, dass sie für bestimmte Ausbildungsgänge nicht zugelassen wurden.

2.1.2 Kirchenbaupolitik in der DDR

Wie aus diesen Ausführungen deutlich wird, war das Verhältnis von protestantischer Kirche und SED-Führung angespannt: Der SED-Staat hatte aufgrund seiner Ideologie kein Interesse daran, Kirchengebäude zu erhalten. Es handelte sich schließlich um Versammlungsorte des „ideologischen Gegners“. Nur in einige historisch wertvolle Baudenkmale wie das Münster in Bad Doberan oder den Greifswalder Dom wurde investiert. Viele Kirchen-Ruinen wurden gesprengt, so z. B. die Marienkirche in Wismar (1960) oder die Jakobikirche in Rostock (1960). Manche waren stark beschädigt durch den Krieg, andere waren schlicht der Neugestaltung des Stadtzentrums nach sozialistischem Vorbild im Weg (z. B. die katholische Christuskirche in Rostock).

Neue Kirchen wurden kaum gebaut, weil es sich die Gemeinden nicht leisten konnten. Sie lebten von Spenden und Kollekten und von der Kirchensteuer, die sie einkommensabhängig von ihren Gemeindemitgliedern einzogen. Da deren Zahl im Zuge der „Atheismus-Kampagne“ der SED-Führung immer weiter zurückging, standen Neubauten selten zur Debatte. Zumal der Erhalt bestehender Bauwerke schon eine Herausforderung darstellte. Eine Ausnahme war ein Sonderbauprogramm, das mit Hilfe der EKD und westdeutscher Landeskirchen finanziert wurde, und durch das ab 1978 neue Kirchen gebaut werden konnten (vgl. Denkmalpflegeforum 2009).

Für die Gemeinden war es schwer, an Baumaterial zu kommen, weil Metall, Stein o. ä. für die sozialistischen Produktionsgenossenschaften verplant und oft nicht einmal für deren Verwendung hinreichend vorhanden war. Im ländlichen Mecklenburg konstituierte sich jedoch in manchen Dörfern ein kleiner Kreis, bei dem sich engagierte Gemeindemitglieder, Pfarrer und Vikare trafen und versuchten, die Kirche vor Ort selbst in Stand zu setzen. Dabei halfen z. B. Kontakte zur örtlichen LPG, die heimlich mit Baumaterial aushalf. Diese Informationen stammen aus informellen Gesprächen, die während der Feldphase dieser Arbeit entstanden sind. Diese Gruppen, die sich schon während der DDR-Zeit um den Erhalt der Kirchengebäude kümmerten, können als Vorläufer der heutigen Kirchbaufördervereine betrachtet werden.

2.1.3 Gesellschaftliche Implikationen

Der quantitative und qualitative Strukturwandel sowie die Zeit des Sozialismus hatten Anteil daran, dass die Kirchenmitgliedschaft niedrig blieb: Damit korrelierte, dass die Kirchengemeinden weiterhin zu wenig Geld über die Kirchensteuer für die Erhaltung ihrer Gebäude einnehmen konnten.

Neben der Erfassung der individuellen wirtschaftlichen Lage zeigt eine Erhebung der EKD, dass die Kirchenmitgliedschaft in den neuen Ländern nicht immer gering war. 1949 waren noch 90 Prozent aller Einwohner Kirchenmitglied. 2004 stellten sich die Zahlen in West- und Ostdeutschland sehr unterschiedlich dar. 76,3 Prozent der Westdeutschen sind Kirchenmitglied, während es in Ostdeutschland nur 28,4 Prozent sind. Insgesamt sind es demnach 66,3 Prozent (vgl. EKD-Kirchenmitgliedschaft).

2.2 Neue Nutzungs- und Finanzierungsmöglichkeiten von Kirchengebäuden

Da es in Mecklenburg-Vorpommern nur wenige Gemeindemitglieder, aber in Relation dazu viele Kirchengebäude gibt, denkt man darüber nach, Kirchen um- oder neu zu nutzen. Dabei ist die Geschichte der Multifunktionalität nicht neu und auch keine Besonderheit Mecklenburg-Vorpommerns. Schon immer waren Kirchen in ihrer öffentlichen Funktion offen für nicht-liturgische Nutzungen. So dienten sie im Mittelalter z. B. auch als Versammlungsort für die Bürgerschaft (z. B. Ulmer Münster) oder die Zünfte, als Lagerraum für landwirtschaftliches Gerät oder als Stall für das Vieh. Seit dem 20. Jh. setzten sich auch Nutzungsformen durch. Die seit 1978 entwidmete Kirche in Rollenhagen/Mecklenburg wird z. B.

für Veranstaltungen vermietet und als Wohnhaus genutzt (www.feldsteinkirche.de, Zugriff am 26.03.2010).

Drei Beispiele sollen neue Nutzungs- und Finanzierungsmöglichkeiten in Mecklenburg-Vorpommern illustrieren.

2.2.1 Das Beispiel der Kultuskirche St. Jakobi

Am Beispiel der Kultuskirche St. Jakobi in Stralsund lässt sich zeigen, wo die Schwerpunkte in der Diskussion liegen.

Vom Jazzkonzert bis zur Chormesse, von der Rocknacht bis zur akustischen Meditation, vom Kultur- zum Weihnachtsmarkt; die Veranstaltungen, die in St. Jakobi stattfinden, sind vielfältig. Gottesdienst wird dort allerdings nicht mehr gefeiert. Die Kirchengemeinde ist so klein, dass ihr die Räumlichkeiten der benachbarten Heiliggeist-Kirche in Stralsund ausreichen. Weil St. Jakobi nicht mehr liturgisch genutzt wird, wird sie als „Kultuskirche“ bezeichnet.

Ursprünglich wurde sie im 14. Jh. jedoch als Stadtkirche errichtet. In den folgenden Jh. wurde sie jedoch immer wieder stark beschädigt, durch Unwetter und während des Nordischen Kriegs 1715. Über die Jhe waren deshalb immer wieder Ausbesserungen und Reparaturen von Nöten, für die nicht immer Geld vorhanden war. Den größten und heute noch am stärksten sichtbaren Schaden erlitt die Kirche im 2. Weltkrieg. Bombentreffer schädigten die Dachdeckung des südlichen Seitenschiffes stark, sodass sich der Wiederaufbau aufwändig gestaltete. Darüber hinaus kam es nach Kriegsende zu Plünderungen und Diebstahl (z. B. wurden Orgelpfeifen zum Bau von Dachrinnen gebraucht; Gestühl und Teile der Kapellenschauwände wurden verheizt).

Seit 1949 kann St. Jakobi auf eine wechselvolle Nutzungsgeschichte zurückblicken. 1949 begannen Wiederaufbaumaßnahmen (z. B. Einbau einer Notkirche in die hohe Turmhalle). Weil die Kirchengemeinde damals schon zahlenmäßig klein war, wurden drei Räume in den Kapellen des südlichen Seitenschiffs als Archiv für die Stralsunder Kirchengemeinden und das Stralsunder Museum ausgebaut.

Die Nutzung veränderte sich erneut als in den 1980er Jahren der kirchliche Bauhof der Pommerschen Evangelischen Kirche ins Kirchenschiff verlegt wurde. Von 1989 bis 1994 nutzte eine private Baufirma das Kirchenschiff für den gleichen Zweck und lagerte ihre Baumaterialien im Kirchenraum.

Nach 1989 erfolgte die Instandsetzung und Umnutzung von St. Jakobi. Nach einem Nutzungsgutachten der Deutschen Stiftung Denkmalschutz (DSD) von 1993 begannen Baumaßnahmen, gemäß eines kulturell orientierten Gesamtnutzungs-

konzeptes. Die Finanzierung erfolgte aus Mitteln der DSD, der Städtebaufinanzierung und dem Landesamt für Denkmalpflege. Ziel war es, St. Jakobi als Ort der Begegnung für Ausstellungen, Konzerte, Lesungen, Theater und private Festlichkeiten umzugestalten. Mit dieser erweiterten Kirchennutzung sollten neben der Stralsunder Bevölkerung auch Tagesausflügler oder Städtetouristen angesprochen werden.

In der Folgezeit wurde der nach dem 2. Weltkrieg im Turm angelegte Notkirchenraum als Garderobe, für Gastronomie und Studiobühne umgebaut. Im Erdgeschoss ist ein Kirchencafé eingezogen. Daneben gibt es Sanitäranlagen, Technik- und Lagerräume. Die Seitenkapellen dienen als Vorbereitungsräume für Künstler und Stuhllager (Informationen zur Baugeschichte vgl. Förderverein St. Jakobi Stralsund e.V. 2003).

Am Beispiel St. Jakobi lässt sich zeigen, dass bei der Diskussion um neue Nutzungsmöglichkeiten nicht nur religiöse, sondern auch historische, architektonische und städtebauliche Aspekte eine Rolle spielen. Damit ist St. Jakobi auch ein Beispiel für die protestantische Theologie, nach der eine Mehrfach- oder Umnutzung kein Problem darstellt (vgl. II 2.4).

Traditionell war die evangelische Kirchengemeinde St. Jakobi-Heilgeist in Stralsund Träger der Jakobikirche. Nachdem feststand, dass dort nie wieder Gottesdienste stattfinden sollten, wurde 2003 die Verantwortung an die von der Kirchengemeinde und der Hansestadt Stralsund eingesetzte Stiftung Kulturkirche St. Jakobi Stralsund übertragen. Sie ist verantwortlich für die Veranstaltungen und die Gastronomie in der Kirche. Unterstützung bekommt sie vom Förderverein St. Jakobi Stralsund e.V., der DSD und Freiwilligen.

Viele engagierte Gruppen bedeutet auch, dass viele unterschiedliche Interessen aufeinander treffen. In der Vergangenheit kam es dabei schon zu einer emotionalen Auseinandersetzung, die öffentlich ausgetragen wurden. Ein Leserbrief in der „Kirchenzeitung“ vom 11.11.2007 beschreibt die Empörung, die ein „Oktobefest“ in der Jakobikirche auslöste, das Anfang Oktober 2007 stattfand. Angeblich kam es während der Veranstaltung zu Prügeleien in der Kirche.

In dem Leserbrief wird die „Stiftung Kulturkirche St. Jakobi Stralsund“ harsch kritisiert, weil sie ihrer Verantwortung nicht gerecht geworden sei, als sie die Veranstaltung genehmigt habe. Schließlich sei die Kirche nicht entwidmet worden und die Stiftung habe weiterhin eine öffentliche Verantwortung für die Symbolwirkung des Kirchengebäudes. Sie stehe außerdem in der Schuld der Bürger, Vereine und öffentlichen Träger, die durch Spenden an der baulichen Erhaltung der

Kirche mitgewirkt hätten: Hier haben Stiftung und Betreiber ihre Verantwortung nicht wahrgenommen und ein sittenwidriges, schamloses und kulturloses Verhalten der Veranstalter toleriert (vgl. Kirchzeitung vom 11.11.2007).

Auch in anderen Fällen kultureller Nutzung in mecklenburgischen und pommerischen Kirchengebäuden zeigt sich, dass die Interessen von Kirchengemeinde, Kommune und anderen Gruppierungen, wie z. B. Kloster- und Kirchbauvereinen nicht immer deckungsgleich sind (z. B. Bei der Meinung zu Modenschauen in der Rostocker Kultuskirche St. Nikolai). Weil Protestanten mehrheitlich ein eher funktionales Verständnis gegenüber ihrem Kirchenraum haben, wie in Kapitel II 2 erläutert wird, sind sie offen gegenüber Umnutzungen bzw. Nutzungserweiterungen, sofern diese die Symbolwirkung des Kirchenraums nicht beeinträchtigen.

2.2.2 Problematik von Eigentum und Verantwortung

Für die Diskussion um die Neunutzung von Kirchengebäuden muss die Frage nach dem Eigentum bzw. der Verantwortung geklärt werden. Wem gehört ein Kirchengebäude?

Ursprünglich befanden sich die Kirchen, die heute auf dem Gebiet Mecklenburg-Vorpommerns stehen, im Besitz säkularer Herrscher. Das Eigenkirchenrecht ermöglichte es Adligen, Grafen und Herzögen seit dem frühen Mittelalter Gotteshäuser (Klöster und Kirchen) auf eigenem Grund zu errichten. Dadurch erwarben sie das Recht der Investitur, also das Recht der Ein- und Absetzung der Pfarrener bzw. der Äbte, ohne Bewilligung durch den Diözesanbischof.

Das Eigenkirchenrecht wurde reformiert, nachdem es immer mehr seinen religiösen Zweck verloren hatte. Die Kirchengebäude konnten gekauft, getauscht und verkauft werden; für die geistlichen Ämter wurden teilweise ungeeignete Laien bestellt. Papst Alexander III. wandelte das Eigenkirchenrecht im Jahre 1179 in ein Patronatsrecht um. Fortan hatte der Gutsherr zwar noch ein Vorschlagsrecht auf den zu bestellenden Geistlichen, das Amt selbst wurde aber vom Bischof verliehen. Diese Patronate bestehen z. T. noch heute.

Obwohl das Eigenkirchenrecht seit dieser Reform meist negativ beurteilt wurde, hatte es insbesondere für die ländliche Bevölkerung eine große Bedeutung. Es ermöglichte eine seelsorgerische Betreuung, die anders aufgrund der rudimentären Entwicklung der diözesanen Kirchenorganisation nicht möglich gewesen wäre (vgl. Stutz [1895] (1964)).

Im 19. Jh. war dann der Gutsbesitzer Vogt der Eigenkirche. Er konnte die Erträge (Zehnt und Grunderträge) für sich nutzen, musste aber auch für die Bedürfnisse

der Kirche und der Seelsorge aufkommen. Dafür wurden der Eigenkirchenherr und seine Angehörigen in die Gebete einbezogen (vgl. zum Eigenkirchenrecht Stutz [1895] (1964)).

Heute sind in der Regel die Kirchengemeinde, der Kirchengemeindeverband oder sonst eine kirchliche Körperschaft im Grundbuch eingetragen und sind damit Eigentümer des Kirchengebäudes. Wenn allerdings ein Kloster- und Kirchbauverein große Summen für den Wiederaufbau erwirtschaftet hat, wird die Verantwortung für das, was in der Kirche passieren soll, manchmal zum Streitfall. In jedem Fall bleibt aber die Landeskirche Eigentümerin des Kirchengebäudes.

Fragen nach dem Verkauf, dem Abriss oder zu Stilllegungen von Kirchengebäuden können sowohl in der EKD, als auch in den Landeskirchen ELLM und PEK manchmal nur deshalb ausgeklammert werden, weil das Engagement der Bevölkerung zur Erhaltung bzw. zur Mehrfach- oder Umnutzung der sakralen Räume, trotz der geringen Kirchenzugehörigkeit relativ hoch ist. Eigene Anstrengungen der Gemeinden zu Geld zu kommen sind häufig von Einfallsreichtum, aber selten von Erfolg geprägt: Im mecklenburgischen Goldberg versuchte die Gemeinde, die drei Meter hohe Spitze der Stadtkirche über das Internetauktionshaus Ebay zu versteigern. Sie brachte allerdings nur 301 Euro ein. Es mangelte offenbar an einem professionellen und zentralen Management, das mit dem Erhalt der Kirchengebäude betraut ist.

Bei der Kultuskirche St. Jakobi stellt sich die Situation anders dar. Die Gemeinde, die ursprünglich zur Kirche gehörte, war so klein, dass sie den Kirchenraum der Jakobikirche nicht mehr für den eigenen Gebrauch benötigte. Deswegen hat sie die Verantwortung an das Kreisdiakonische Werk Stralsund e.V. übertragen. Die kirchliche Einrichtung schien geeignet, Projekte an der Schnittstelle von Sozialarbeit, Integration und Ökonomie zu organisieren und damit dem Wunsch der Gemeinde zu entsprechen. Gemäß dem Satzungszweck, mit dem Ziel der Erhaltung der St. Jakobi-Kirche als Kultuskirche für die Öffentlichkeit, soll das diakonische Werk die Nutzung gewährleisten (vgl. Kultuskirche St. Jakobi).

Die kulturellen Veranstaltungen in St. Jakobi werden von einem Kulturmanager betreut, der beim Kreisdiakonischen Werk angestellt ist. Nicht immer verbleiben Kirchengebäude jedoch im Besitz der Amtskirche. Einen neuen Eigentümer hat z.B. die Nikolaikirche in Anklam gefunden. Sie wird ebenfalls ausschließlich kulturell genutzt und befindet sich im Eigentum der Stadt.

Für andere Kirchen wie die Paul-Gerhardt-Kirche im baden-württembergischen Ulm hat sich kein neuer Eigentümer gefunden, so dass sie 2007 abgerissen wurde.

Zuletzt hatten sich nur noch 20 bis 30 Gläubige in einem Kirchenraum eingefunden, wo 300 Menschen hätten Platz finden können. Die Suche nach einem Käufer, der dem Symbolgehalt des Gebäudes Rechnung tragen könnte, verlief erfolglos. Zuletzt wurde die Kirche an einen Bauträger verkauft, der sie abgerissen und darauf Wohnungen errichtet hat. Der Erlös floss an die denkmalgeschützte Martin-Luther-Kirche in Ulm. Liturgische Gegenstände wie Bibel und Taufschale wurden in einem feierlichen Auszug aus der Kirche getragen. Proteste gab es keine (vgl. Preiss 2007).

2.2.3 Konzepte zur Nutzungserweiterung

Die Hemmungen und Hemmnisse, einen Kirchenbau radikal umzunutzen, sind in der EKD und ihren Landeskirchen hoch. Disko, Restaurant, Supermarkt oder Pub, Nutzungen wie sie aus Großbritannien oder den Niederlanden bekannt sind, sind in Deutschland selten. Ehemals geweihter Raum lässt sich im öffentlichen Bewusstsein nicht wie eine ausgenutzte Fabrikhalle verändern.

Beim 25. Evangelischen Kirchbautag in Stuttgart erklärte der damalige Vorsitzende des Rats der EKD, Wolfgang Huber, dass Kirchenräume „Zeichen in der Zeit“ seien. Sie könnten nur im Ausnahmefall aufgegeben werden. Der evangelische Glaube kenne zwar keine geheiligen Räume, sehr wohl aber gewidmete und gewürdigte Räume. Kirchengebäude hätten als kulturelles Erbe und als Symbole für Glaube, Hoffnung und Liebe einen symbolischen Wert. Als repräsentative Zeichen müssten sie bestehen bleiben, auch wenn sich ihre Nutzung änderte. Auch wenn nur wenige Kirchenbauten umgenutzt würden, hätte das Auswirkung auf den Symbolgehalt aller Gebäude (Huber 2005).

Im Jahr 2004 haben sich der Rat der EKD und die Kirchenkonferenz auf vier Regeln geeinigt, in denen die Grundtendenz des Umgangs deutlich wird:

- 1) Bevor ein Kirchengebäude verkauft wird, soll anderer kirchlicher Baubestand wie überzählige Pfarr- oder Gemeindehäuser herangezogen werden.
- 2) Kirchenumnutzung geht vor Kirchenverkauf. Damit ist nicht gemeint, dass das Gebäude gegenüber jeglicher Art von Veranstaltung geöffnet werden soll. Vielmehr geht darum, dass der Pastor sein Gemeindebüro unters Kirchendach verlagern könnte. Kirchliche Arbeit kann den Symbolwert des Kirchengebäudes erhalten.
- 3) Ungeeignete oder missdeutbare Veranstaltungen sollen auch dann abgelehnt werden, wenn sie finanziell attraktiv sind.

4) Bevor das Kirchengebäude durch einen Verkauf seinen ursprünglichen Symbolgehalt verliert (z. B. wenn eine nichtchristliche Religion „einzieht“), soll es lieber abgerissen werden (vgl. Huber 2005).

Weiter heißt es im Maulbronner Mandat, dem Ergebnisprotokoll des Kirchbautags von 2005, dass Kirchengebäude als Chance für eine erweiterte und intensivierte Nutzung anzusehen seien. Damit sind insbesondere kulturelle Veranstaltungen gemeint, für deren Erhalt weitere Träger gewonnen werden könnten, wie bei der Jakobikirche Stralsund (vgl. Maulbronner Mandat 2005).

a) Die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Mecklenburgs (ELLM)

Die ELLM hat ein eigenes Konzept zur Nutzung von Kirchen erstellt. Darin hat sie im Wesentlichen die Leitlinien der EKD übernommen, allerdings in einem Punkt deutlich restriktiver ausgelegt: Keine Kirche sollte abgerissen werden, sondern lieber als Ruine verbleiben. Die „Konzeption zur Nutzung von Kirchen in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs“ von 2005 beschreibt die Bedeutung von Kirchengebäuden, als Räume des Gottesdienstes und des Versammlungsorts der Kirchengemeinde. Kirchenräume stellten für Christen keine Grundvoraussetzung dar, seien aber „sichtbare Zeichen dafür, dass Gott Wohnung unter uns Menschen nimmt“. Einen verantwortlichen Umgang mit der Kirche zeichnet aus, dass sie dem Gebrauch als geheimdienstlicher Versammlungsort ebenso gerecht werde, wie ihrer öffentlichen Zeichenfunktion für die Gegenwart Gottes. Deshalb habe die geheimdienstliche Nutzung Vorrang vor allen anderen Nutzungsarten.

Es könnten jedoch auch andere Veranstaltungen, auch nicht-christliche, stattfinden, sofern diese „der christlichen Botschaft nicht zuwiderlaufen“ (z. B. Konzerte, Filmvorführungen). Sie bedürften der Zustimmung des Kirchengemeinderates und des Landessuperintendenten, bei nicht-kirchlichen Nutzungen ist ein Beschluss des Kirchengemeinderats und die Genehmigung des Landessuperintendenten notwendig. Die Umnutzung eines Kirchengebäudes solle vorzugsweise von den Kirchen selbst bzw. von den Kirchengemeinden oder anderen kirchlichen Körperschaften (z. B. durch kirchliche Büroräume) erfolgen. Wenn Kirchen nicht mehr für Gottesdienste genutzt würden, könnten alternative Konzepte (City-Kirchen, Konzert- und Ausstellungskirchen) entwickelt werden. Sie dienten der Erfüllung des kirchlichen Verkündigungsauftrages in seinen vielfältigen Formen. Die Fremdnutzung (Vermietung) kirchlicher Räume sei nur unter der Voraussetzung möglich, dass ein Bezug zu kirchlichen Arbeitsfeldern erhalten bleibe, z. B.

bei Bildungseinrichtungen, Tagungs- und Begegnungsstätten. Die Erhaltung von Kirchen werde als gesamtgesellschaftliche Aufgabe angesehen. Kirchengebäude würden im Bereich der ELLM grundsätzlich nicht abgerissen, sondern vorher noch an Privatleute verkauft. Kirchen dienen dem Gottesdienst und dem Zeugnis der christlichen Botschaft. Für den christlichen Glauben sind die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Sakamente entscheidend. Deshalb sind Kirchenräume als solche für den Glauben keine Grundvoraussetzung. Sie sind sichtbare Orte für die Weitergabe des Evangeliums und als solche öffentlich erkennbar und auf Dauer angelegt. Als so geprägte Räume haben die Kirchengebäude darüber hinaus eine kulturelle Bedeutung. Dies gilt sowohl in ihrer Wirkung nach innen, bezüglich der dort versammelten Gemeinde, wie nach außen, als Wahrzeichen des Glaubens am Ort. Sie sind nicht nur Orte, in denen gepredigt wird, sondern sie predigen selbst. So bleiben sie auch in einer Gesellschaft, die sich nicht mehr selbstverständlich als christlich versteht, ein öffentliches Wahrzeichen für die Gegenwart Gottes in der Welt. Dies gilt auch, wenn sie nicht mehr für Gottesdienste genutzt werden sollten. Als Orte der Besinnung und der Ruhe für Christen, wie für Nichtchristen, sind sie unverzichtbar (Beschluss der Kirchenleitung der ELLM zur Nutzung von Kirchen von 2004).

b) Die katholische Kirche

Die Debatten um eine Nutzungsintensivierung unterscheiden sich in evangelischer und katholischer Kirche: Bei den Protestanten ging es zuletzt vor allem um eine „Wiederentdeckung des Raums als Ort religiöser Erfahrung zwischen Beheimatung und Befremdung“ (vgl. Erne 2008).

Über erweiterte Nutzungsformen, Verkauf oder Schließungen diskutiert auch die katholische Kirche. Exemplarisch steht dafür das Ballungsgebiet im Ruhrbistum Essen. 2008 wurden hier einige Kirchen geschlossen bzw. abgerissen, weil die katholische Kirche ebenfalls mit einem Mitgliederverlust zu kämpfen hat. Seit seiner Gründung 1958 (1.5 Millionen) hat das Ruhrbistum ein Drittel seiner Katholiken verloren (2009: 912.000). Lediglich ein Drittel der Kirchenmitglieder von 2009 zahlt Kirchensteuer. Und auch in Zukunft ist nicht mit einem höheren Anteil zu rechnen. Die Arbeitslosigkeit in der Region ist hoch, der Anteil an Älteren steigt und ein zunehmender Teil der Jüngeren ist muslimischen Glaubens.

Hinzu kommen die angespannte wirtschaftliche Lage des Bistums und der Priestermangel. Bis zum Jahr 2008 mussten deshalb 42 Pfarreien des Bistums Essen zusammengelegt werden, 96 von 350 sind aufgegeben worden. Wo keine Ge-

meindemitglieder mehr sind, beginnt die Suche nach Kriterien für den Umgang mit liturgisch nicht mehr nutzbaren Kirchenräumen.

Das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) hat 2003 deshalb eine Arbeitshilfe zur Umnutzung von Kirchengebäuden herausgegeben. Der Abriss eines Kirchengebäudes stellt nach Ansicht der Katholiken die Ultima Ratio dar. Für sie ist die Kirche ein geweihter Raum, der seine Sakralität aus der „Heiligkeit der Versammlung“ zieht (Arbeitshilfe 175: 11). Der Verkauf eines Kirchengebäudes, so heißt es weiter, gilt als unerwünscht, stellt sich bisweilen aber als unvermeidlich dar. Präferiert wird die Abgabe des Kirchengebäudes an die öffentliche Hand und nicht an Private. Was Veranstaltungen angeht, so rangiert Kultur vor Kommerz. Gar nicht möglich ist die Übergabe eines Kirchengebäudes an andere Religionsgemeinschaften, wie z. B. an Muslime, weil damit die Symbolwirkung des Kirchengebäudes nicht mehr gewährleistet werden können (vgl. DBK 2003).

In Mecklenburg-Vorpommern gibt es jedoch keine katholische Kirche, die älter als 100 Jahre alt ist. Deshalb gibt es auch keine Kloster- und Kirchbauvereine, die katholische Kirchengebäude aufbauen wollten.

2.2.4 Mögliche Nutzungsformen

Dem Problem, dass zu wenige finanzielle Mittel zur Sanierung vorhanden sind, versuchen beide großen Kirchen in Deutschland, über verschiedene Formen der Nutzungserweiterung zu begegnen.

a) Nutzungserweiterung unter rein kirchlicher Trägerschaft

Darunter versteht man, dass der Kirchenraum ausschließlich von kirchlichen Institutionen genutzt wird. Reicht die Zahl der Gottesdienstbesucher bzw. die der Gemeindemitglieder nicht mehr für eine rein liturgische Nutzung aus, so kann die Kirchengemeinde Teile des Kirchenraums z. B. für Büroräume oder Gemeinderäume nutzen, wie z. B. in der Kirche Hagenow, die schon in den 1970er Jahren entsprechend umgebaut wurde und deren Dach 2001 zusätzlich mit einer Solaranlage ausgestattet wurde (www.kirchengemeinde-hagenow.de, Zugriff am 22.03.2010).

b) Nutzungserweiterung unter Einbeziehung außerkirchlicher Partner

Häufig, wenn die finanzielle Situation der Landeskirche, durch die demografische Entwicklung und die Kopplung der Kirchensteuer an die Lohnsteuer, einen Erhalt aller Kirchengebäude nicht zu lässt, konzentriert sich die Landeskirche zunächst auf ihre Kernaufgaben:

Kindergärten, Bildungseinrichtungen und karitative Einrichtungen werden geschlossen. Reicht das nicht aus, so beginnt die Suche nach Nutzungspartnern. Das können zum Beispiel andere christliche Glaubensgemeinschaften sein. Die Stuttgarter Martinskirche wird als Jugendkirche z. B. auch vom freikirchlich orientierten Gruppe „Jesustreff“ genutzt (vgl. www.jesustreff.de, Zugriff am 16.06.2009). Nicht in jedem Fall bleibt das Kirchengebäude nach einer Umnutzung als ursprünglich protestantischer Kirchenraum erkennbar. In Hannover ist ein Kirchengebäude zu einer Synagoge umgebaut worden.

c) Öffentlich-kulturelle Nutzung eines profanierten Kirchengebäudes

Ist die Nutzungsübernahme durch eine christliche Glaubensgemeinschaft nicht möglich, so kommt auch eine öffentlich-kulturelle Nutzung, z. B. als Museum oder für Wohnungen, in Frage. Ein Beispiel für eine öffentliche Nutzung ist St. Nikolai in Rostock. In der umgewidmeten Kirche befinden sich im Turm seit 1976 Büros und Diensträume der Kirchenverwaltung. Unter dem Kirchendach wurden zudem drei Wohnetagen eingebaut. Generell ist die Wohnnutzung architektonisch häufig schwierig umzusetzen, weil bei kleinen Wohneinheiten der Gesamteindruck des Raumes nicht mehr erhalten bleibt.

Darüber hinaus gibt es auch die Umnutzung in „Bürgerkirchen“, in eine Citykirche oder in die bereits erwähnten „Kultuskirchen“, die nicht mehr, oder nicht mehr ausschließlich, der gottesdienstlichen Feier dienen. Der Sakralraum wird dann nur noch an einzelnen Tagen liturgisch genutzt, z. B. an Heiligabend. Für eine Bürgerkirche wird der Kirchenraum ansonsten z. B. für lokalpolitisch relevante Veranstaltungen und Vereinssitzungen oder durch Stadt- und Kirchverwaltungen genutzt (vgl. Schieder 2007: 254). Bei Kultuskirchenprojekten stehen Ausstellungen von Bildern und Skulpturen, Theateraufführungen, Tanz, experimentelle Musik, Lesungen und Vorträge im Vordergrund. Als Kultuskirchen können sowohl solche Kirchen bezeichnet werden, in denen ausschließlich kulturelle Veranstaltungen stattfinden, als auch solche, die auch noch Gottesdienstort sind. Beispiele für Kultuskirchen lassen sich in Mecklenburg-Vorpommern: auf Rügen, mit der Kultur- und Wegekirche Landow, oder mit der deutsch-polnischen Begegnungsstätte in Rosow (Kirchenbezirk Pasewalk), oder als städtisches Projekt mit der Konzertkirche St. Marien in Neubrandenburg (vgl. Schäfer-Streckenbach 2007).

Eine weitere Möglichkeit sind die sog. Citykirchen, die ihre Türen nicht nur zum sonntäglichen Gottesdienst, sondern auch werktags, für Besucher öffnen. Citykir-

chen haben das Ziel, Kirche als Institution in die öffentliche Wahrnehmung einer Stadt zu rücken. Sie bieten eine Rückzugsmöglichkeit für Spaziergänger und Passanten sowie Zuflucht und Unterschlupf für Bedrängte und Hilfesuchende (mehr zur Arbeit der evangelischen Citykirchen auf vgl. www.citykirchen.de, Zugriff am 28.08.2007). Citykirchen sind beliebte Besuchsziele für Touristen und sorgen damit für eine Wiederbelebung der Innenstädte. Sinkende Kirchenmitgliederzahlen und weniger Gottesdienstbesucher bei zugleich steigendem Interesse am Kirchengebäuden als Kunstraum sorgen für alternativen Kirchennutzungen der Citykirchengebäude: Sie werden zu Diskussionsforen, Kunsträumen oder Cafés. In einigen dieser Kirchen werden Eintrittsgebühren erhoben, die fehlende Kirchensteuerbeträge teilweise ausgleichen und so Hilfe zur Selbsthilfe leisten (zu sinkenden Gottesdienstbesucherzahlen vgl. Ratzmann 2007).

Eines der vielen Beispiele ist neben der bekannten Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche in Berlin, die Leonhardskirche in Stuttgart. Sie öffnet als sogenannte Vesperkirche ihre Tür für alle Bedürftigen, die obdachlos oder in finanziellen Schwierigkeiten sind (vgl. www.vesperkirche.de/cms/startseite/ aktuelles, Zugriff am 28.08.2007).

d) Privat-kommerzielle Nutzung

Die angespannte finanzielle Lage vieler Kirchengemeinden verlangt, dass sie auch über eine Abgabe des Kirchengebäudes an Privatpersonen nachdenken. Mit der Kirche Rollenhagen, die im 14. Jh. als Teil eines Nonnenklosters in Mecklenburg erbaut wurde, gibt es ein Kirchengebäude, das privat genutzt werden kann. Die ELLM hat es 1995 entwidmet und als Ruine verkauft. Mittlerweile wird es als Wohnhaus, aber auch als Veranstaltungsort genutzt (vgl. 2.2).

Wenn Privatleute ein Kirchengebäude kaufen und neu gestalten, ist häufig mit starken emotionalen Widerständen von Seiten der Kirchengemeinde, oder der Bewohner von Stadt und Dorf zu rechnen, weil die privaten Nutzer nicht immer Rücksicht auf den ursprünglichen Gebrauch des Gebäudes nehmen. Matthias Ludwig plädiert deshalb für eine zeitweilige Fremdnutzung des Kirchengebäudes, bis die Haushaltsbilanz wieder stimmt. Auf diese Weise könne dem drohenden Abriss entgegengewirkt werden ohne die Kirche komplett aufzugeben (vgl. Ludwig 1998: 219f.). Betrachtet man die bisherige Umnutzung durch Private, so scheint die Möglichkeit der zeitweiligen Nutzung eher eine Wunschvorstellung zu sein. Beispiele zeigen, dass das Raumerleben trotz Umnutzung beibehalten wer-

den kann, eine erneute Umgestaltung zum reinen Gottesdienstraum würde wiederum viel Geld kosten.

Die kleine evangelische Kirche im brandenburgischen Milow hätte keine Überlebenschance gehabt, wenn nicht die Sparkasse hier eingezogen wäre. Ein weiteres Beispiel für die Übernahme eines Kirchengebäudes durch private Betreiber ist die Martinikirche in Bielefeld-Bethel. Trotz ihrer profanen Nutzung als modernes Restaurant mit dem provokanten Namen „Glück und Seligkeit“ ist die Raumwirkung der neugotischen Kirche noch vorhanden (vgl. www.glueckundseligkeit.de, Zugriff am 16.06.2009).

e) Gemischt-genutzte Kirche

Die Auferstehungskirche in Berlin/Friedrichshain wurde im Zweiten Weltkrieg stark zerstört und in den 1950er Jahren verändert wieder aufgebaut. Seit der letzten Restaurierung zwischen 2000 und 2002 wird die Kirche, die als Kulturdenkmal ausgewiesen ist, mit modernen Glasfronten und Flachdach, als Veranstaltungsort und als Gottesdienstort genutzt. Diese Mischnutzung ist möglich, weil die Kirchengemeinde ihre Räumlichkeiten ausschließlich im Turm hat, während das Unternehmen „Umweltforum Berlin Auferstehungskirche“ das ehemalige Kirchenschiff als Tagungszentrum und Bürostandort betreibt. Die Kosten für den Umbau von über 6,5 Millionen Euro wurden vom Berliner Senat (40 Prozent), sowie aus Mitteln eines EU-Förderprogramms ermöglicht. Auch die Rostocker Nikolaikirche wird gemischt-genutzt. Im Dach sind nun Wohnungen eingerichtet, während im Kirchenraum Musikveranstaltungen oder Ausstellungen stattfinden (vgl. 2.2.4).

2.3 Funktionen der Kirchengebäude

Die Diskussion um neue Nutzungs- und Finanzierungsmöglichkeiten hat gezeigt, dass die „klassische“ Bedeutungszuschreibung an Kirchengebäude als Religionsort erweitert wird, um eine Funktion als Rückzugsort, als Kulturort, als touristischer Ort, als kulturelles Erbe und als biografischer Ort.

Die folgende Zusammenstellung fasst die bisher erarbeiteten Erkenntnisse zusammen:

2.3.1 Liturgischer Ort

Traditionell werden und wurden Kirchengebäude errichtet, damit darin gemeinsame religiöse Handlungen wie das Feiern eines Gottesdienstes stattfinden können. Die Liturgie ist die „Bauherrin“ der Kirche, denn die sakrale Architektur richtet sich nach den gottesdienstlichen Bedürfnissen. Die Funktion als Gottesdienstort verliert gemessen an der Zahl der Gottesdienstbesucher an Bedeutung.

2007 nahmen nur noch 3,8 Prozent aller Kirchenmitglieder der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD) an Gottesdiensten teil (vgl. die Broschüre „Kirche in Deutschland“: 12f.). Diese Zahl sagt jedoch wenig aus. An Heiligabend sind es mehr als neun Millionen (37 Prozent aller Kirchenmitglieder), an gewöhnlichen Sonntagen nur etwas mehr als eine Million evangelische Christen. Außerdem muss zwischen Stadt und Land, sowie zwischen den neuen und den alten Bundesländern differenziert werden. Daneben haben Kirchengebäude, selbst wenn niemand hineingeht, auch noch andere Bedeutungen (vgl. Kap. II 2.3.2ff.).

2.3.2 Landmarke

Über seine religiöse Nutzung hinaus prägt das Kirchengebäude die Silhouette eines Ortes. Der Ursprung, der auf das Kirchengebäude zentrierten Anordnung eines Dorfs oder einer Stadt, reicht oft bis ins Mittelalter zurück. Die Menschen bauten in die Mitte ihrer Siedlung eine Kirche. Dadurch konzentrierte sich das Dorfleben auf das sakrale Zentrum. Im Mittelalter entsprach diese Konstellation außerdem dem Einfluss der Institution Kirche auf die Gläubigen (Neumann/Rösener 2006: 13).

Das Kirchengebäude fällt durch seinen Turm, bzw. seine herausragende Architektur, im Gegensatz zu den umliegenden Häusern auf. Manchmal wurde es auch auf einen kleinen Hügel gebaut, was seine besondere Stellung ebenso unterstreicht, wie ein Kirchhof bzw. Friedhof, der das Gebäude umschließt und dadurch vom Rest des Ortes abtrennt. In Dörfern gewinnt es im Gegensatz zu Städten mehr Bedeutung, weil das Verhältnis von unscheinbareren Gebäuden und dem hervorstechenden Kirchengebäude geringer ist. Zum abgrenzenden Charakter eines Kirchengebäudes gehört auch, dass es sich von anderen Religionsräumen, wie z. B. Synagogen, unterscheidet (Soeffner 2003: 48).

Kirchengebäude strukturieren Städte und Dörfer nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich. Sie sind damit in doppelter Hinsicht eine „Orientierungsmaße“ für die Bevölkerung (Schieder 2006: 442). Einerseits geben die Turmuhrn für alle sichtbar die Zeit an. Andererseits wird das Läuten der Kirchenglocken im Tagesablauf, ganz besonders aber auch an Feiertagen, bei Bestattungen oder Taufen wahrgenommen.

Das zu Beginn erwähnte Beispiel der Dorfkirche Barkow bestätigt die räumliche und zeitliche Wirkung eines Kirchengebäudes im ländlichen Raum Mecklenburg-Vorpommerns. Jeder Autofahrer, der durch Barkow fährt, passiert die Dorfkirche. Die 1320 gesetzten Grundmauern liegen direkt am Ortseingang an der Dorfstra-

ße, die durch die Gemeinde Barkow mit ihren 300 Bewohnern führt. Einen Marktplatz und damit Ortsmittelpunkt gibt es nicht. Gerade deshalb wirkt das frisch renovierte Feldsteingebäude, umsäumt von einem malerischen Friedhof, eindrucksvoll.

2.3.3 Rückzugsort

Als Rückzugsort haben Kirchen eine doppelte Funktion. Sie haben oft in der Geschichte z. B. als Wehrkirchen eine Schutzfunktion für Menschen in Not übernommen. Als Wehrkirchen werden Kirchen bezeichnet, die mit Vorrichtungen wie Schießscharten oder Zinnen zur Abwehr von Feinden ausgestattet sind. Wenn Kirchengebäude über sehr dicke Wände verfügen, spricht man auch von Kirchenburgen (Neumann/Rösener 2007: 30). Als Beispiel für die Bedeutung von Wehrkirchen erwähnte Wolfgang Huber in seinem Vortrag „Zeichen der Zeit“ beim 25. Evangelischen Kirchbautag 2005 das 11. Jh. als die Menschen in Südfrankreich und Burgund Hungersnöten, äußerster Unsicherheit und Zukunftsangst ausgesetzt waren. Raubritter und Kriege gefährdeten ihr Hab und Gut, das sie in Kirchengebäuden in Sicherheit bringen wollten (Huber 2003: 2).

Auch in Mecklenburg-Vorpommern lassen sich Kirchengebäude finden, die als Wehrkirchen oder Kirchenburgen errichtet wurden. Ein Beispiel ist die Kirche Löwitz in Ostvorpommern (vgl. www.kirchenkreis-greifswald.de/50.html, Zugriff am 04.05.2009).

Während die Funktion als Wehrkirche heute entfällt, werden Kirchen als Rückzugsort für Menschen, die Stille und Besinnung suchen, wichtiger (vgl. Schulz 2007). Gläubige schätzen den Kirchenraum, weil religiöse Rituale, wie das persönliche Gebet, immer weniger Raum im Alltag einnehmen, oder weil es ihnen schwer fällt, sich in hektischen Zeiten, Zeit für solche Rituale zu nehmen. Konfessionslose suchen Kirchengebäude auf, weil sie Orientierung suchen oder mehr Ruhe in ihr Leben bringen wollen.

Neben diesem gewollten Rückzug aus dem Alltag finden Menschen auch in Grenz- und Übergangssituationen den Weg ins Kirchengebäude. Unter dem unmittelbaren Eindruck einer Katastrophe schätzen viele Menschen einen Ort, den sich aufsuchen können, um Gefühlen der Erschütterung und der Traurigkeit Ausdruck verleihen zu können. Kirchengebäude können dafür Orte der Zuflucht, des Trostes und der Ermutigung sein – auch und gerade für kirchenfremde Menschen (vgl. Schieder 2006).

Für dieses Argument sprechen Ereignisse wie das Unglück von Eschede 1997, der Schock des 11. Septembers, aber auch die Reaktionen der Menschen auf die Amokläufe wie z. B. im März 2009 im schwäbischen Winnenden. Tausende strömten daraufhin in die Kirchen, um Anteilnahme zu bekunden oder Trost in der Gemeinschaft mit anderen zu finden (vgl. Amoklauf in Winnenden).

2.3.4 Kulturort

Die Matthäus- und die Johannespssion von Johann Sebastian Bach zu Ostern, Georg Friedrich Händels Messias zu Weihnachten, die sechs lateinischen Messen von Franz Schubert – viele Kirchengebäude sind wie die erwähnte St. Jakobi Kirche in Stralsund Gottesdienst- und Veranstaltungsort zugleich. Neben Konzerten finden auch andere kulturelle Ereignisse, wie Ausstellungen oder Lesungen, statt.

Kirchen waren und sind Orte, an denen sich Kunst und Kultur manifestieren. Damit dokumentieren sie die Verbindung von Kirche und Kultur, ja, in manchen Epochen sogar die kulturprägende Kraft des Christentums (Keller 2007).

Ein Beispiel ist auch die Kirche St. Nikolai in Anklam, deren Eigentümer seit 2004 die Stadt ist. Der Förderverein vor Ort organisiert Konzerte und Ausstellungen mit dem Ziel, die Kirchenruine langfristig zu sichern (vgl. Nikolaikirche Anklam). Auch die Konzertkirche in Neubrandenburg gehört seit 1975 der Stadt und wird nicht mehr liturgisch genutzt. In einem Vertrag verpflichtete sich damals die Kommune, die Kirche wieder aufzubauen (vgl. Konzertkirche Neubrandenburg und mehr zur Neunutzung von Kirchengebäuden in Kap. II 2.2).

In Barkow dienen Einnahmen aus Kulturveranstaltungen eher dem Zweck des Wiederaufbaus. So hat der Förderverein musikalische Darbietungen organisiert, um die 600.000 Euro für den Wiederaufbau zu erwirtschaften. Einige wie z. B. das Konzert des „Nusser Gospelchors“ fanden in benachbarten Kirchen (Poppentin und Minzow) statt. Auf solche kurzfristigen Patenschaften wurde vermutlich zurückgegriffen, weil der Raum in der Barkower Dorfkirche begrenzt ist und deshalb in größeren Kirchen mehr Geld bei den Benefizkonzerten eingeworben werden konnte.

2.3.5 Touristischer Ort

Viele Kirchengebäude haben auch eine touristische Funktion. Besucher nutzen sie analog zu einem Museum, ohne dass dort eine Veranstaltung stattfindet. Sie finden den Raum ästhetisch oder sind an der Ausstattung interessiert (vgl. zur Geschichte des evangelischen Kirchenbaus Landmaack 1971). Dazu gehören sämtliche künstlerische Äußerungen einschließlich ihrer handwerklichen Umsetzung;

Farbfassungen, Wandmalerei, Fenster, die Principalstücke (Altar, Kanzel, Taufstein) sowie alle beweglichen Kunstwerke wie Skulpturen, Bilder, Installationen. Kirchengebäude können durch ihr Erscheinungsbild auch für Menschen, die nicht an religiösen Handlungen interessiert sind, zu Repräsentanten kultureller Tradition werden (vgl. Neubert 2007: 158ff).

Auch die kleine Dorfkirche Barkow ist Anlaufpunkt zahlreicher Touristen, die aus den Medien vom regen Engagement des örtlichen Fördervereins erfahren haben und sich das Objekt ansehen wollen. Mittlerweile halten sogar Schiffe auf der Müritz-Elde-Wasserstraße, damit Touristen eine Führung durch die Kirche angeboten werden kann.

Einige Ausstattungsstücke der Dorfkirche Barkow sind für kunstinteressierte Touristen reizvoll. Nachdem man das Kirchenschiff durch die Seitentür betreten hat, fallen einige Reihen des filigranen, neogotischen Gestühls aus dem 19. Jh. auf. Darüber hinaus kamen bei Renovierungsarbeiten Bilder von drei kleinen blauen Engeln, als Fresken an der Innenwand des Kirchenschiffs, zum Vorschein. Besonders stolz ist der Förderverein zum Wiederaufbau der Dorfkirche Barkow auf seine Friese-Orgel, für die er 36.000 Euro eingeworben hat. Die vom Hoforgelbauer Friedrich Friese 1884 erbaute Orgel wurde beim Einsturz des Dachs durch große Mengen Schmutz und Wasser beschädigt und konnte nicht mehr bespielt werden. Glücklicherweise stürzte die Westgiebelwand jedoch nicht auf die Empore, so dass die Orgel weitgehend erhalten blieb und nach einer Generalüberholung durch die Firma „Mecklenburger Orgelbau“ in Plau am See, im Sommer 2007 an ihren alten Platz zurückkam. Für die sog. Choralorgel wurde eigens eine Empore errichtet, für die das Dach etwas erhöht wurde.

2.3.6 Kulturelles Erbe

Kirchengebäude stellen auch eine kulturelle Ressource dar, weil sie Zeugnis einer künstlerischen menschlichen Gestaltung sind, die als wichtig und erhaltenswert befunden wird (vgl. Strachwitz 2007). In ihrer Funktion als Baudenkmal stehen die Kirchen unter dem Schutz der Denkmalpflege. Der Forschungsbereich Denkmalpflege an der Technischen Universität Berlin formuliert dessen Aufgaben wie folgt:

Die Denkmalpflege als Institution hat den gesetzlich verankerten Auftrag, das bauliche Erbe in Stadt und Land zu schützen, zu erforschen, zu pflegen und für den gesellschaftlichen und individuellen Gebrauch in Gegenwart und Zukunft vorzuhalten. Sie organisiert die nachhaltige Bewirtschaftung dieses Erbes, das als kulturelle Ressource kostbar und durch nichts zu ersetzen ist. Der Auftrag kann

indes nicht von den einschlägigen Fach- und Schutzämtern der Länder und Gemeinden allein erfüllt werden (vgl. www.isr.tu-berlin.de/fachgebiete/denkmalpflege/profil.htm, Zugriff am 24.02.2010).

Um den Bestand des Kulturguts zu sichern, werden Institutionen wie die Deutsche Stiftung Denkmalschutz (DSD) eingesetzt. Die 1985 gegründete DSD hat die Aufgabe, bedrohte Kulturdenkmale zu bewahren und für den Gedanken des Denkmalschutzes zu werben, um möglichst viele Menschen zur Mithilfe zu gewinnen (vgl. www.denkmalschutz.de/die_stiftung.html, Zugriff am 04.05.2009).

In Mecklenburg-Vorpommern zählt sie derzeit (Stand: 2009) folgende Kirchen zu ihren Förderprojekten: die Stadtkirche St. Georgen in Wismar, sowie die Dorfkirchen in Toitenwinkel, Trollenhagen, die Kirche zu Saal oder die Kirche in Ivenack. Zur Rettung bedrohter Dorfkirchen hat die Stiftung zusätzlich zur Einzelförderung den Stiftungsfonds Dorfkirchen eingerichtet, der bisher für Restaurierungsmaßnahmen an Kirchen der Länder Brandenburg, Thüringen oder Sachsen eingesetzt wurde. In Mecklenburg-Vorpommern profitiert neben den Kirchen von Tribohm und Groß Salitz auch die Dorfkirche Barkow von Geldern der DSD. In Barkow nutzte die finanzielle Unterstützung insbesondere der Wiederherstellung des Mauerwerks, aber auch einer Fenster- und Turmsanierung. Außerdem konnte der Dachstuhl erneuert werden. Nichtsdestoweniger bilden die Gelder der DSD nur ein Teil dessen, was der Förderverein zum Wiederaufbau der Dorfkirche Barkow eingeworben hat. Weitere Finanzquellen neben diesen privaten Stiftungsmitteln waren Denkmalmittel von Bund und Land, Gelder aus privaten Stiftungen, wie die Stiftung zur Bewahrung kirchlicher Baudenkmäler in Deutschland (Kloster- und Kirchbauvereine), Mittel aus dem Bundesprogramm „Dach und Fach“, der Landeskirche, von Kommune, Städtebau und Dorferneuerung, sowie zahlreiche Einzelspenden (vgl. Kirchenzeitung vom April 2009).

Für Bürger einer Region oder Nation können Kirchengebäude den Charakter eines „kulturellen Erbes“ annehmen, weil sie ein Zeugnis der Arbeit ihrer Vorfahren sind. Die Bedeutung des Baudenkmals kann jedoch von jeder Person immer wieder neu interpretiert werden. Sie divergiert je nach persönlicher Bindung. Es wohnt ihm nicht *a priori* eine Bedeutung inne, sondern **diese** wird sozial konstruiert und zwar nicht notwendig im Konsens, sondern auch in der Kontroverse innerhalb des individuellen Erfahrungshorizonts, persönlicher Erinnerungen und der gesellschaftlichen Herrschafts- und Dominanzbeziehungen.

2.3.7 Biografischer Ort

Kirchengebäude begleiten die persönliche Biografie. Dabei geht es um Ereignisse wie Taufe, Hochzeit oder Beerdigung, an die dauerhafte Ausstattungsstücke wie Taufstein, Altar oder Kanzel im sakralen Raum erinnern. Auch Kriegsdenkmäler, auf denen Familienmitglieder verzeichnet sind, die ihr Leben im Ersten oder Zweiten Weltkrieg lassen mussten und kein Grab in der Heimat zuerkannt bekommen haben, werden von älteren Menschen als Orte des biografischen Gedächtnisses angesehen.

Nicht zuletzt stehen Kirchengebäude für positive und negative Lebensthemen. Der Besuch des Gottesdienstes am Sonntag stellt eher die Ausnahme als die Regel dar. Dafür sind Kirchengebäude an hohen christlichen Feiertagen (Weihnachten, Erntedankfest, Ostern etc.) häufig überlaufen. In Zeiten, in denen die zunehmende Mobilität gerade in ländlichen Regionen bewirkt, dass sich die Familie werktags häufig nur noch zu den Mahlzeiten trifft, gewinnen Familienfeiern an Bedeutung. An hohen kirchlichen Feiertagen, wie Weihnachten oder Ostern, nutzt man den Festgottesdienst als Auftakt für das gemütliche Beisammensein danach. An diesen Tagen nehmen bis zu neun Mal (9.252.752) so viele Menschen am Gottesdienst teil als an gewöhnlichen Sonntagen (1.244.541) (vgl. EKD: Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben sind online verfügbar auf: www.ekd.de/download/broschuere_2009_internet.pdf, Zugriff am 25.03.2010). Rolf Schieder beurteilt diese „generationsübergreifende Familienbegleitung“ wie folgt:

Familien haben keine Orte mehr, an denen sie sich öffentlich ihres Zusammenhaltes vergewissern können. Sie sind in dramatischer Weise privatisiert worden. Dorfkirchen können Familien stärken, indem sie ihnen einen öffentlichen Ort zur Feier der Geburt des Menschenkindes, seines Erwachsenwerdens, seiner Hochzeit, der Geburt seiner eigenen Kinder und auch seines Todes anbieten [...] (Schieder 2004: 442).

2.3.8 Sozialer Ort

Kirchengebäude können auch Versammlungsort und Treffpunkt sein: Die Bürger feiern auf dem Kirchplatz dörfliche Feste, und lokalpolitische Veranstaltungen. Kurz nach dem Einsturz des Dachstuhls besuchten z. B. Mitglieder des Vereins Dorfkirchen in Not die Gemeinde Barkow, um sich das Ausmaß des Unglücks anzusehen. Zur gleichen Zeit hatte sich im Pfarrgarten gegenüber der Kirche eine kleine Gesellschaft zum Essen eingefunden. Man kam ins Gespräch mit dem Er-

gebnis, dass noch am gleichen Abend ein Förderverein zum Wiederaufbau der Dorfkirche Barkow gegründet wurde.

In den folgenden Wochen und Monaten erschöpfte sich die Aktivität nicht in den Treffen des Fördervereins, der rasch auf 32 Mitglieder anwuchs. Bei den Sicherungsarbeiten nach dem Zusammensturz beteiligten sich über 40 Freiwillige – Einwohner aus dem Dorf und der Umgebung Barkows – um unzählige Schubkarren voll Schutt und Ziegelsteine abzutransportieren. Auch die örtliche Feuerwehr war bei den Aufräumarbeiten dabei (Schweriner Volkszeitung vom 29.06.2007). Es folgten zahlreiche Veranstaltungen, auf denen Gelder für den Wiederaufbau der Kirche eingeworben wurden: Ein Beispiel ist das Gemeindefest im Juni 2005, bei dem 906 Euro für die Renovierung der Orgel zusammen kamen (vgl. Schweriner Volkszeitung vom 28.06.2005).

Nachdem gezeigt wurde, welche Funktionen ein Kirchengebäude einnehmen kann, stellt sich nun die Frage, welche dieser Bedeutungszuschreibungen in Kloster- und Kirchbauvereinen Engagierten „ihrer“ Kirche zuweisen. Da diese teilweise konfessionell gebunden ist, muss geklärt werden, ob sich das protestantische Raumverständnis mit dem der Befragten deckt, oder ob über eine soziologische Raumkonzeption eine Annäherung an die Antworten der Befragten möglich ist.

2.4 Raumverständnis aus theologischer Sicht

Die Bedeutung eines Kirchengebäudes ist Summe seiner vielfältigen Bedeutungszuschreibungen und Funktionen. Das Bedeutungsbündel ist abhängig von subjektiven und kollektiven Erfahrungen und Einstellungen, die bisher mit Kirchen gemacht wurden. Schließlich handelt es sich um Bauwerke, deren Eigentümer die Kirchengemeinde ist. Nachfolgend soll nun überprüft werden, wie sich diese Funktionen mit einem theologischen und einem soziologischen Raumverständnis decken. Dabei interessiert insbesondere, wie offen die Raumkonzeptionen auch gegenüber einer symbolischen Funktion des Kirchengebäudes sind. Darunter sind alle Bedeutungszuweisungen zu verstehen, die mit einer Wertschätzung des Gebäudes außerhalb seiner Funktion als Religionsort zu tun haben.

2.4.1 Das traditionelle protestantische Raumverständnis

Denn kein[e] ander[e] Ursach[e] ist es, Kirchen zu bauen, so je [überhaupt] ein[e] Ursach[e] ist, denn nur dass Christen mögen zusammen kommen, beten, Predigt hören und Sakrament empfangen. Und wo dieselbe[e] Ursach[e] aufhört, sollt[e] man dieselben Kirchen abbrechen, wie man [es mit] allen anderen Häusern tut, wenn sie nimmer Nütze sind (Kirchenpostille 1522, 16-20).

Dieses Zitat Martin Luthers zeigt ein rein funktionales Verständnis von Kirchenraum. Es ist nach wie vor die normative Richtschnur für das protestantische Raumverständnis, auch wenn es im 20. Jh. eine Ausdifferenzierung erfahren hat. Das Kirchengebäude stellt als physischer „Behälter“-Raum noch kein Gotteshaus dar. Es wird erst durch die Gebrauchnahme für heilige Handlungen (z. B. die Wortverkündigung und die Darreichung der Sakramente) zu einem geheiligten Ort. Prinzipiell könnte man den Gottesdienst aber auch an jedem anderen Ort abhalten und ihn durch die entsprechenden religiösen Handlungen heiligen.

Nicht das man daraus ein sondere Kirchen mache, als werde sie besser denn andere heuser, do man Gottes Wort predigt. Fiele aber die not fur [Komme aber die Not vor], das man nicht wollte oder kündete hierin zusammen kommen, so möchte man wohl draussen beim Brunnen oder anders wo predigen (Thorgauer Predigt 1544 zitiert nach Aland 2002: 400ff.).

Luther hat damit eine Tradition des Protestantismus begründet, die bis heute nachwirkt. Die Kirche als Gebäude ist kein Medium der Heilsvermittlung, kann aber sehr wohl ein gewidmeter und gewürdigter Raum sein (vgl. dazu auch Schwebel 2002: 14 und vgl. Umbach 2005).

Protestanten berufen sich in der durch Luther zugespitzten Raumkonzeption primär auf die biblischen Traditionen, nach denen Menschen grundsätzlich Räume brauchen, die ihnen helfen, auf Gottes Wort zu hören, zu beten und zu singen.

1. Jesus predigte unter freiem Himmel, ging aber auch in die Synagoge und in den Tempel (Bergpredigt: Matthäus 5-7; Synagoge: Matthäus 4, 23-25; Tempel: Matthäus 21, 23-27).
2. Die urchristliche Gemeinde feierte das Abendmahl in Privathäusern. Zum Gebet besuchte sie den Tempel (Apg 2, 46f. u. 3,1, vgl. Schwebel 2002: 12).
3. Paulus betrachtete die Gemeinde als Gottes Tempel (1 Kor 3, 10-17). Er ging aber auch in die Synagoge und in den Tempel (Apg 17, 1f. und Apg 21, 26f.).
4. Wenn evangelische Bischöfe eine Kirche weißen, sprechen sie das „Tempelweihegebet“ von König Salomo:

Aber sollte Gott wirklich auf Erde wohnen? Siehe, der Himmel und aller Himmel können dich nicht fassen – wie sollte es dann dies Haus tun, das ich gebaut habe? Wende dich aber zum Gebet deines Knechts und zu seinem Flehen, HERR; mein Gott, damit du hörst das Flehen und Gebet deines Knechts und zu seinem Flehen, HERR, mein Gott, damit du über diesem Hause Nacht und Tag, über der Stätte, von der du gesagt hast: Da soll mein Name sein. Du wolltest hö-

ren das Gebet, das dein Knecht an dieser Stätte betet, und wollest erhören das Flehen deines Knechtes und deines Volkes Israel, wenn sie hier bitten werden an dieser Stätte; und wenn du es hörst in deiner Wohnung, im Himmel, wolltest du gnädig sein (1 Kön 8, 23-53).

5. Darüber hinaus lässt sich das 66. Kapitel aus dem Buch Jesaja anführen, in dem der Prophet schreibt, dass die Anbetung des Namens Gottes allein noch nicht die Erfüllung von Gottes Willen ist: So spricht der HERR: Der Himmel ist mein Thron und die Erde der Schemel meiner Füße! Was ist denn das für ein Haus, das ihr mir bauen könntet, oder welches ist die Stätte, da ich ruhen sollte? Meine Hand hat alles gemacht, was da ist, spricht der HERR. Ich sehe aber auf den Elenden und auf den, der zerbrochenen Geistes ist und der erzittert vor meinem Wort (Jes 66, 1-2).

2.4.2 Ein verändertes Raumverständnis im 20./21. Jh.

Vertreter der protestantischen Theologie berufen sich nach wie vor auf die Raumkonzeption, wie sie von Luther entwickelt wurde. Im 20. und 21. Jh. ist sie jedoch vor dem Hintergrund neuer Nutzungsfragen ausdifferenziert worden.

Drei Raumkonzeptionen sind dabei dominierend:

1. Manfred Jossutis behauptet als Vertreter des *ontologischen Raumverständnisses*, dass die Heiligkeit des Raums nicht allein auf seiner Funktion beruhe, sondern gewissermaßen im Raum selbst besteht. „Ein heiliger Raum gehört der heiligen Macht.“ (Josuttis 1998). Der Kirchenraum ist heilig, weil die Heiligkeit Gottes darin „wohnt“. Nur vordergründig gehöre der Raum denjenigen, die ihn errichtet haben oder darin arbeiten dürfen. Grenzen der Nutzung müssten so gesetzt werden, dass der religiöse Bezug in jedem Fall erhalten bleibe (Josuttis 1998 und vgl. Umbach 2005).

2. Daneben steht ein *pragmatisches Raumverständnis*, wie es z. B. Klaus Raschzok beschreibt. Er argumentiert, dass sich die Bedeutung eines Kirchengebäudes nicht in seiner Funktion für den Gottesdienst erschöpfe. Vielmehr gehe es um die Aufgabe, die ein Kirchengebäude bei der Entwicklung von „persönlicher und gesellschaftlicher christlicher Religiosität“ hat (Raschzok 2007: 569). Der Kirchenraum ist im evangelischen Sinn kein besonderer Raum, aber einer, der gottesdienstliche Spuren trägt (Raschzok 2007: 573). Raschzok spricht sich deshalb für eine Kir-

chenraumpädagogik aus, die Wahrnehmung von Kirchengebäuden als Erlebnisräume für Gottesbegegnungen unterstützen kann (Raschzok 2007: 574).

3. Schließlich wird in der praktisch-theologischen Literatur ein *präsentativ-symbolisches Raumverständnis* vertreten. Diese Raumkonzeption impliziert, dass Kirchenräume Menschen durch ihre Ausstattung mit religiösen Symbolen für die Begegnung mit Gott „präparieren“ (Rupp 2007: 23). Es ist hiernach nicht gleichgültig, wie die Räume gestaltet sind, in denen gepredigt und Gott gelobt wird. Kirchenraum vermittelt über seine Raumordnung eine „menschliche Selbstverortung“ und damit eine Gotteserfahrung (Gräb 2003: 96f.). Außen- und Innenansicht eines Kirchenraums sind insofern heilig, als sie über Symbole auf die Präsenz Gottes hinweisen. Sie „präparieren“ Menschen, damit sie Gottes Wort empfangen können und sind dadurch zwar nicht „heilsnotwendig“, aber „heilsam“ (Rupp 2007: 25).

In Abgrenzung zum protestantischen Raumverständnis vertreten die Katholiken seit dem 2. Vatikanischen Konzil (1963-1965) im Übrigen ein sakramentales Raumverständnis, wonach der Kirchenraum dadurch „qualifiziert“ ist, dass hier Hostien aufbewahrt werden. Der Kirchenraum ist auch außerhalb seiner religiösen Nutzung ein heiliger Raum und als solcher „Zeichen und Symbol überirdischer Wirklichkeit“ (II. Vaticanum, Liturgiekonstitution, Art. 122, Kap. 7 und vgl. An-sorge et al.. 1999).

Das veränderte protestantische Raumverständnis kommt insbesondere denjenigen gebürtigen Ostdeutschen entgegen, die in der DDR als einer tradiert säkularen Gesellschaft aufgewachsen sind. Vor allem das pragmatische Raumkonzept (Raschzok 2007 und Klie 2006) ist offen für eine Deutung des Kirchenraums, die auch eine persönliche Neubestimmung in Bezug auf die Verortung in der Gesellschaft und in Bezug auf eine persönliche Religiosität zulässt. Es soll deshalb bei der Analyse der Beweggründe für das bürgerschaftliche Engagement (Kap. II 3) besonders berücksichtigt werden.

Wie Forschungsprojekte und Arbeiten der praktischen Theologie zeigen, ist seit Anfang der 1990er Jahre ein neues Interesse an der Wahrnehmung des Kirchenraums entstanden. Man hat erkannt, dass sinkende Gottesdienstbesucherzahlen auch damit zusammenhängen, dass sich die Gemeindemitglieder in den puristisch anmutenden Kirchengebäuden aus den 1960er und 1970er Jahren offenbar nicht wohl fühlen.

Die bewusste De-Sakralisierung der Kirchengebäude war der Höhepunkt der Diskussion um eine Versachlichung des Kirchenraums, die in Westdeutschland nach

1945 begonnen hatte. Karl Barth und andere plädierten damals in einer harschen Sakralkritik dafür, den Kirchenraum von nicht begründeten Frömmigkeitspraktiken zu bewahren, indem man ihn auch in seinem Erscheinungsbild versachlicht. Kirchen sollten ausschließlich dem Zweck der Versammlung der Gemeindemitglieder dienen (Neumann/Rösener 2006: 16). Als Konsequenz gab es verschiedene Versuche, den Baustil zu verändern. In den 1960er Jahren des 20. Jh. wurde nicht mehr zwischen Sakral- und Profanbau unterschieden. Diese Zeit ist durch die Errichtung funktional orientierter Gemeindezentren geprägt (Neumann/Rösener 2006: 16f.). Höhepunkt der Tendenz zur bewussten Desakralisierung sind die Mehrzweckbauten der 1970er Jahre. In ihrer betonten Schlichtheit ließen die Betonbauten außer Acht, dass der architektonische Reduktionismus durchaus auch negative Folgen für die religiösen Empfindungen der Gottesdienstbesucher hatte. Die Gemeindemitglieder setzten sich gegen die Versachlichung der kirchlichen Gebäude zur Wehr, so dass viele der ehemaligen Zweckbauten in den 1980er und 1990er Jahren re-sakralisiert wurden (Neumann/Rösener 2006: 18). Re-sakralisiert bedeutet in diesem Zusammenhang, dass Kirchengebäude nicht mehr nur als Zweckbauten realisiert wurden, sondern dass die Architekten z. B. über die Farbauswahl, Plastiken etc. auch die individuelle Wahrnehmung des Innen- und Außenraums im Blick haben. Ein vorher beweglicher Altar wurde in der Folgezeit räumlich wieder fixiert. Der multifunktionale Gemeinderaum wurde mehr und mehr nur noch als Gottesdienstraum genutzt. Folgende Aspekte werden hinsichtlich der Wirkung des Kirchenraums auf die Gemeindemitglieder seither diskutiert und deuten darauf hin, dass eine symbolische Wirkkraft auch in der protestantischen Theologie eine Rolle spielt: Erstens kann Kirchenraum nicht exklusiv als liturgischer Ort interpretiert werden. Zweitens hat im 20. Jh. eine Neudefinition stattgefunden. Die Wahrnehmung des Kirchenraums durch die Gemeindemitglieder rückt mit Blick auf sinkende Gottesdienstteilnehmerzahlen in den Vordergrund. Drittens können Kirchengebäude als Orte der Auszeit auch für nicht-konfessionell gebundene Personen wichtig werden (vgl. Mertin 2003).

Diese Haltung wirkte sich auch methodisch in der wissenschaftlichen Disziplin der praktischen Theologie aus: Normativ-deduktive Verfahren werden durch eine phänomenologische und kulturhermeneutische Ausrichtung der wissenschaftlichen Arbeit ergänzt. Gegenstand der Forschung sind neben der Geschichte von Kirche und Christentums auch die symbolischen Formen des Kulturellen.

Thomas Klie beschäftigt sich mit den pluralen Semantiken von Kirchengebäuden in der Postmoderne. Dabei interessiert ihn unter anderem die Wirkung von Kirchenraum in Bezug auf die Wahrnehmung von Kirchenmusik (Klie 2005a, Klie 2006) oder den Gottesdienst (Klie 2003).

Religion und Kirchenraum sind für ihn Teil der heutigen, spätmodernen Lebenswelt. Klie verwendet dafür das Beispiel des Produktmarketing, um zu zeigen, dass Kirchengebäude auch Teil der Werbung für ein Produkt sein können, das mit Religion nicht direkt in Verbindung gebracht wird. Signifikant neu an dieser Ausdrucksweise ist die Kombination von „schönem“ Kirchenraum und individueller Aktivität. Es zählt nicht mehr nur das, was die Institution Kirche mit ihren Gotteshäusern bezweckt, sondern die Art, wie sie vom Individuum wahrgenommen werden. Das Werbekonzept versucht über das Kirchengebäude eine Verbindung zwischen „gotischen Raumkonzepten und konsumistischer Kaufoffensive“ zu starten (Klie 2005: 132). Alleiniges Ziel ist der ökonomische Gewinn. Dabei wird davon ausgegangen, dass Religion „in“ ist, weil Kirchenraum „Subjektivität und Tradition“ zur Deckung zu bringen vermag (Klie 2005: 136).

Hans-Georg Soeffner definiert kirchliche Gebäude, protestantische wie auch katholische, als Orte christlicher Religion in der pluralen Kultur. Durch ihre Einbettung in ein kulturelles Gefüge erhielten sie erst durch menschliche Handlungen ihre Bestimmung. Soeffner hebt darauf ab, dass jeder Kirchenraum eine „symbolisch geformte [...] Ordnung“ (Soeffner 2003: 44) aufweise, die über sakrale Riten immer wieder neu die Verbindung zwischen Gemeinde und Kirchenraum aufzeigte.

Der Autor zeichnet von dieser Hypothese ausgehend die Geschichte des protestantischen Raumverständnisses nach. Er spitzt die These zu, dass die christliche Religion insgesamt keines besonderen sakralen Raums bedarf: Bis zur Industrialisierung im 19. Jh. sind Kirchengebäude nur dahingehend besonders gewesen, dass sie aus einer Zahl an zusammenstehenden Häusern eine Ortschaft machten. Während die Macht der Kirche mal mehr und mal weniger stark war, behielten die kirchlichen Gebäude ihren Einfluss auf die Menschen als „Orientierungsmarken“ (Soeffner 2003: 46) für ihre Umwelt. Schon damals, so Soeffner, seien die Kirchen nicht nur liturgische Orte gewesen, sondern hätten auch andere Funktionen inne gehabt.

Bis zum Beginn des 21. Jh. hat eine erneute „Transformation“ (Soeffner 2003: 48) der kirchlichen Gebäude stattgefunden. Den Gläubigen ist mehr denn je daran gelegen, sich selbst in ihrem Glauben zu inszenieren. Sie machen aus den Kir-

chengebäuden Meditations-, Besinnungs- oder Feierstätten, wo sie sich von Alltagszwängen befreien können. Da diese Aufgaben aber auch von anderen religiösen Zentren erbracht werden, können sich christliche Kirchengebäude nur noch äußerlich von Synagogen, Tempeln oder Moscheen abgrenzen (Soeffner 2003: 48f.).

Ulrike Schäfer-Streckenbach wählt in ihrer Dissertation „Kultukirchen. Wahrnehmung und Interpretation“ einen semiotischen Ansatz, um die Wirkung von Kirchengebäuden zu erklären. Ihre Kernthese ist, dass Kirchen Ausdruck eines komplexen Wahrnehmungs- und Interpretationsprozesses seien.

Die Verfasserin beschreibt zunächst den Umgang mit Kirchengebäuden in der Krise am Beispiel Mecklenburg-Vorpommerns. Dabei wird das Verhältnis von Baussubstanz und finanziellen Mitteln, die zur Instandsetzung der Kirchengebäude zur Verfügung stehen, in den Mittelpunkt gerückt (Schäfer-Streckenbach 2007). Das erwartete Ergebnis, dass die kirchlichen Mittel keinesfalls für den Bauerhalt ausreichen, führt Schäfer-Streckenbach auf den qualitativen und quantitativen Strukturwandel in der Region zurück: Der Bevölkerungsrückgang und die sich verschlechternde Wirtschaftslage erzwingen eine Diskussion um neue Nutzungsmöglichkeiten, der z. T. baufälligen Kirchengebäude. Dabei geht es nicht um Fragen nach dem Verkauf oder Abriss der Gebäude, sondern eher um eine erweiterte Nutzung. Schäfer-Streckenbach zufolge soll diese das Identifikationspotential der örtlichen Gemeinde mit der Kirche aufrechterhalten und außerdem Touristen zugänglich sein (Schäfer-Streckenbach 2007).

Schäfer-Streckenbach untersucht Kirchengebäude anschließend als „kommunikative Phänomene“, indem sie darstellt, dass es eine Vielfalt an Konstruktions- und Funktionsmöglichkeiten außerhalb der Nutzung als Gottesdienst-Ort gibt (Schäfer-Streckenbach 2007: 193). Sie wendet sich dafür Kultukirchen-Projekten zu, um ihre theoretischen Ausführungen auch empirisch zu untermauern. Im Mittelpunkt steht die Kultur- und Wegekirche in Landow auf Rügen, die anschaulich macht, wie sich die Raum-Funktionen im Rahmen der Nutzung und Gestaltung ändern können (Schäfer-Streckenbach 2007).

Rolf Schieder setzt sich in einem Beitrag von 2006 mit Dorfkirchen in ostdeutschen Landeskirchen als Orten der Identifikation auseinander (Schieder 2006: 441ff.). Im Mittelpunkt stehen dabei die Gründe und Motive der Bevölkerung in Ostdeutschland, sich für die Erhaltung von Kirchengebäuden einzusetzen, obwohl diese unter den Folgen eines quantitativen und qualitativen Strukturwandels ihrer Region leiden. Darunter versteht er verschiedene Phänomene, die er unter

Prozessen des demografischen Wandels subsumiert: Zum Beispiel sei das Angebot an Arbeitsplätzen so gering, dass viele junge Leute wegziehen. Dieser Bevölkerungsverlust bewirke, dass sich die Infrastruktur zunehmend auf größere Ortschaften konzentriert. Auf dem Dorf bleibe das Kirchengebäude dadurch als letzter Teil eines Ensembles von kommunaler Infrastruktur zurück (Schieder 2006: 442). Die Bevölkerung erlebe diese Prozesse (die Abwanderung, der Wegfall von Infrastruktur) als Deprivation. War in der DDR-Zeit selbst der Betrieb nicht nur ein Ort der Arbeit, sondern auch der sozialen Kommunikation und der Identifikation, so hat der ökonomische Strukturwandel auch massive Einflüsse auf die Kommunikationskultur und das kollektive Gefühlsleben der Bevölkerung gehabt. Ihr gingen die Identifikationsmöglichkeiten verloren (Schieder 2006: 442). Schieder behauptet, dass Kirchengebäude dazu beitragen, der Bevölkerung Identifikationsmöglichkeiten zu bieten, wenn Fördervereine zu ihrer Erhaltung gegründet werden. In ihnen engagieren sich sowohl konfessionell gebundene Bürger als auch Personen, die nicht der Institution Amtskirche angehören (Schieder 2006: 44). Schieder zieht Michel Foucaults theoretisches Konstrukt der Heterotopologie (Foucault 1967) heran, um zu begründen, dass die Wirkung von Kirchengebäuden im Kontext anderer Orte gesehen werden muss. Es geht dabei auch um die Funktion von Kirchen für nicht-kirchlich Sozialisierte: Deren Motive, sich für die Erhaltung der Dorfkirche einzusetzen, seien häufig Erinnerungen an familienreligiöse Ereignisse sowie das Gefühl für Würde und Wert des Gemeinwesens (Schieder 2006: 451). Nach Schieder sind die dargestellten Gründe der persönlichen Biografiebildung, sowie die Förderung der Kommunikationskultur zwischen den Dorfbewohnern, Motivation für die Landeskirchen, die Erhaltung der Dorfkirchen über ein „Qualitätsmanagement“ zu unterstützen (Schieder 2006: 44).

2.4.3 Empirische Forschungsprojekte

Das zunehmende Interesse der Kirche, der Kommunen, der Wissenschaft etc. an neuen Nutzungsmöglichkeiten alter Kirchen hat dazu geführt, dass seit einigen Jahren verschiedene Forschungsprojekte zu diesem Thema in Auftrag gegeben wurden. Seit März 2004 gibt es ein Forschungsprojekt am Institut für Systematische Theologie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, das sich mit 250 Fördervereinen und Initiativgruppen zum Wiederaufbau sanierungsbedürftiger Sakralbauten der Kirchenprovinz Sachsen (Sachsen-Anhalt, Teile Thüringens, Brandenburgs und Sachsen) auseinandersetzt. Es ist eine Auftragsarbeit der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD).

In der Kirchenprovinz Sachsen gibt es ungefähr 2 300 Kirchengebäude, von denen 95 Prozent unter Denkmalschutz stehen. Damit weist die Landeskirche den dichtesten Sakralbaubestand aller evangelischen Gliedkirchen Deutschlands auf. Zugleich handelt es sich um das am stärksten säkularisierte Bundesland, weil nur noch 15,5 Prozent der Bevölkerung konfessionell gebunden sind. Die Hälfte der Kirchengebäude stammt aus der Zeit vor 1500 und ist, wie in Mecklenburg-Vorpommern, dringend sanierungsbedürftig.

Ziel des Forschungsprojekts ist es zum einen, die Mitgliedschaftsstrukturen der Kirchbaufördervereine zu untersuchen. Zum anderen soll das Engagement im Kirchbauverein in Bezug gesetzt werden zu anderen Formen des Engagements im kirchlichen Umfeld. Wie auch beim vorliegenden Projekt interessiert dabei die Form von bürgerschaftliches Engagement vor dem Hintergrund des Transformationsprozesses in Sachsen. Allerdings arbeitet Grietje Neugebauer, die sich mit dem Projekt befasst, mit einer Mischung aus systematisch-theologischer Analyse und empirischer Forschung. Ergebnisse wurden bisher (Stand: März 2010) nicht veröffentlicht (vgl. www.theologie.uni-halle.de/st/tanner/kirchbauvereine/159100_159115, Zugriff am 08.02.2010 und vgl. Neugebauer 2009).

An der Universität Hamburg unterstützte die Volkswagen Stiftung von 2000-2006 die Förderinitiative „Einheit in der Vielfalt? Grundlagen und Voraussetzungen eines erweiterten Europas“ (vgl. „Wie roter Bernstein – Backsteinkirchen von Kiel bis Kaliningrad. Ihre Kraft in Zeiten religiöser und politischer Umbrüche“ 2009). Damit wurde das Ziel verfolgt, im Rahmen der EU-Osterweiterung die kulturelle Vielfalt und Heterogenität des Ostseeraums zu erforschen und Verbindungen zu anderen Teilen Europas herzustellen. Zusammen mit Wissenschaftlern aus Polen und Russland untersuchten Hamburger Wissenschaftler dafür beispielhaft die Funktionen und Nutzungen von Stadtkirchen in verschiedenen Städten des Ostseeraums, z. B. Lübeck, Kalinigrad oder Danzig. Sie bauten auf der Annahme auf, dass Orte und Objekte der Erinnerungen zu Symbolen der Identifikation und der (Wieder-)Erkennbarkeit werden können. Die Funktion der Kirchen als religiöse Orte ist ebenso berücksichtigt worden, wie potentiellen kulturellen oder urbanen Aufgaben, die z. B. durch Nutzungsveränderungen stärker hervortreten.

Diese werden dabei als Indikatoren von Systemwechseln verstanden und in drei Perspektiven aufgearbeitet: einer architektonisch/kunstgeschichtlichen, einer liturgiewissenschaftlich-theologischen und in einer soziologischen Untersuchung. Die drei Fachrichtungen gaben zu einheitlichen Untersuchungszeiträumen Fragebögen

in den ausgewählten Städten aus. Die Ergebnisse wurden miteinander verglichen, zusammengefasst und zunächst auf der individuellen Fachebene ausgewertet. Abschließend wurden sie in theologischer und politologischer Perspektive kommentiert, interpretiert und auf einer finalen Konferenz vorgestellt.

Die empirisch-soziologische Untersuchung, die dem vorliegenden Forschungsprojekt am nächsten steht, hat dabei folgende Ergebnisse gebracht:

1. Durch eine Expertenbefragung in den verschiedenen Kirchen ermittelten die Forscher, dass die Backsteinkirchen mit gewissem Recht als symbolische Räume bezeichnet werden können. Ihre Innen- und Außenarchitektur bietet Spielraum für vielfältige Bedeutungszuschreibungen. Dabei spielt nicht allein der Raum eine Rolle, sondern vielmehr die Beziehung, die zwischen Mensch und Gebäude entsteht.

Die Einflussvariablen auf die Bedeutungszuschreibung erschöpfen sich nicht in der Architektur. Wesentliche Faktoren sind auch die finanziellen und organisatorischen Rahmenbedingungen vor Ort, das Nutzungskonzept, verantwortliche Personen usw.

2. Bei der quantitativen Erhebung über Fragebögen ermittelten die Forscher über eine bereits verfasste Liste von 23 „Bedeutungsangeboten“, wie die Befragten das jeweilige Kirchengebäude wahrnehmen. Die architektonisch-atmosphärische Bedeutung nahm dabei den ersten Rang ein, gefolgt von dem Einfluss auf Religion und Stadt. Die geschichtliche sowie die kirchlich-gemeindliche Bedeutung sind gemäß der Untersuchung weniger relevant für die befragten Personen.

3. Die untersuchten Kirchen haben ein besonderes Potential transnationale Beziehungen im Ostseeraum zu fördern. Sie sind mehr als zweckgebundene Orte für religiös eingestellte Gruppierungen. In den Kirchen kann sich eine „kollektive Identität“ herausbilden, wenn sich Bürger unterschiedlicher Nationen in ihnen treffen.

Die Voraussetzung dafür sind den Ergebnissen der soziologischen Forschungen zufolge zunächst da durch gegeben, dass sowohl die untersuchungsrelevanten Kirchen als auch die Besucherschaften bei aller Unterschiedlichkeit angesichts jeweiliger Besonderheiten ein hohes Maß an Gemeinsamkeiten aufweisen: die Kirchen hinsichtlich ihrer Baulichkeiten und ihrer Nutzungskonzepte, die Besucherschaft hinsichtlich ihrer sozialstrukturellen Merkmale und Bedeutungszuschreibungen (von Lüde/Körs 2008: 310).

4. Backsteingotische Kirchen können Menschen auch emotional anregen. „Dabei haben Kirchen, insbesondere auch von innen erlebt und wahrgenommen, eine

spezifische Qualität als Emotionsraum, der in hohem Maße im Stande ist, Gefühle anzuregen, und dies selbst bei Touristen, die das Gebäude das erste Mal betreten.“ (von Lüde/Körs 2008: 308)

Sie erzeugen über persönliche Erlebnisse bleibende Erinnerungen an diesen Ort, z. B. über gemeinsame Besuche mit der Familie. Darüber hinaus fühlen sich die Besucher im Kirchenraum etwa durch ihre Bewunderung für den Baustil emotional angesprochen.

Zu der hier vorliegenden Studie weist das Hamburger Symbolkirchen-Projekt sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede auf:

Beide Untersuchungen arbeiten interdisziplinär mit den unterschiedlichen Bedeutungsebenen von Kirchenräumen. Inhaltlich geht es den Hamburgern allerdings mehr um die Bedeutung der Kirchengebäude, als kulturelle Objekte und ihren Einfluss auf die europäische Kultur, als um die Einordnung der Bedeutungszuschreibung in den biografischen Kontext. Die vorliegende Untersuchung berücksichtigt auch die subjektive Deutung, die Interviewpartner dem Kirchengebäude zuweisen. Um Motivlagen, z. B. vor dem Hintergrund des ostdeutschen Säkularisierungsprozesses, zu untersuchen, bedarf es jedoch einer Perspektive „von unten“, wie sie das vorliegende Projekt über die Interviewanalysen einnimmt.

Das Symbolkirchen-Projekt bewertet Nutzungsveränderungen als Indikatoren von Systemwechseln und arbeitet deshalb den geschichtlichen Kontext der untersuchten Kirchen detailliert auf. Die vorliegende Untersuchung fasst ihre historische Einordnung kürzer und arbeitet fokussierter die letzten 20 Jahre nach dem Systemwechsel auf, weil sich in dieser Zeit die Kirchbauvereine gegründet haben. Die Darstellung der Forschungsprojekte bekräftigt die Vermutung, dass sich das pragmatisch-theologische Raumverständnis durch seine Offenheit für unterschiedliche Funktions- und Wahrnehmungsperspektiven am besten eignet, um das Kirchengebäude als Objekt bürgerschaftlichen Engagements in einer posttraditionellen Gesellschaft zu verorten. In dieser Arbeit interessiert das Kirchengebäude jedoch auch als Objekt des sozialen Miteinanders. Ein Blick auf verschiedene soziologische Raumkonzepte kann diese Lücke schließen.

2.5 Raumverständnis aus soziologischer Sicht

Während beim theologische Raumverständnis die moralische Überlegung des „Wie darf/kann ein Kirchengebäude genutzt werden?“ im Vordergrund steht, sind soziologische Konzepte analytisch-wertfrei, ohne Empfehlungen geben zu müssen. Die Soziologie begreift Raum in erster Linie als wandelbares soziales

Phänomen. Damit ist gemeint, dass Prozesse und Folgen im Zusammenleben handelnder Menschen immer mit einer Raumvorstellung verknüpft sind. Gesellschaftliche Entwicklungen könnten nicht erklärt werden, wenn man von einer unbeweglichen Raumkonzeption ausginge.

Raum wird konstituiert als Synthese von sozialen Gütern, anderen Menschen und Orten in Vorstellungen, durch Wahrnehmungen und Erinnerungen, aber auch [...] durch Platzierungen (Bauen, Vermessen, Errichten) jener Güter und Menschen an Orten in Relation zu anderen Gütern und Menschen (Löw 2001: 263, zur Bedeutung des Raums als soziologische Kategorie vgl. Schroer 2008).

2.5.1 Durkheims Unterscheidung von Sakralem und Profanem

Ausgangspunkt der Argumentation ist die Betrachtungsweise Emile Durkheims, der zwischen sakralen und profanen Räumen unterscheidet und damit zeigt, dass die Bedeutungszuschreibung an Räume in soziale Prozesse eingebunden ist (zur Verbindung von profanem und heiligem Raum vgl. auch Eliade 2008). Durkheim schreibt in „Die elementaren Formen des religiösen Lebens“ der Religion eine Funktion zur Stiftung gesellschaftlichen Zusammenhalts und Identität zu. Um diesen Zweck zu erklären, wählt er als Beispiele verhältnismäßig einfache Glaubenssysteme der australischen Aborigines bzw. der amerikanischen Indianer. Über einen anthropologisch-ethnografischen Zugang erklärt er an dieser frühen Form der Religion die elementaren Bausteine dessen, was Religion ist. Er nimmt an, dass Elemente dieser Religionen auch in allen entwickelten Religionen zu finden sind (vgl. Durkheim [1912](1981)). Durkheim stellt fest, dass alle Gesellschaften, die der Indianer ebenso wie eine westeuropäische zweigeteilt sind. Sie gliedern sich in einen sakralen und einen profanen Bereich. Bezogen auf die Religion steht der sakrale Bereich im Vordergrund. Im Gegensatz zum profanen Bereich, dem Alltag, in dem die Menschen nach ihren Bedürfnissen und Begierden handeln, ist der sakrale Bereich der „Festlichkeit“ Ausnahmesituationen vorbehalten. Das Sakrale ist bei den australischen Ureinwohnern zum einen über Grundsätze über den „Totemismus“ als ihre Religion und zum anderen über bestimmte Riten und Zeichen wie z. B. das Totem definiert. Das Totem (in der Regel symbolisiert durch ein Tier oder eine Pflanze) repräsentiert die Versammlung. Durkheim spricht bei sakralen Riten auch von Handlungen, die eine „kollektive Aufwallung“ (Durkheim [1912](1981)) erzeugen (vgl. auch Knoblauch 1999).

Durkheims Abgrenzung eines profanen von einem sakralen Bereich der Gesellschaft lässt sich funktional auch auf die Bedeutung von Kirchengebäuden über-

tragen. Erfährt das Sakrale durch Rituale seine Rechtfertigung, so wird der Kirchenraum erst durch seine Bedeutungszuschreibung als Religionsort zu einem sakralen Raum. Der Mensch erschafft sich in beiden Fällen seine Sakralität über die Ausgrenzung von Räumen selbst.

Eine Analogie der Rituale der Aborigines bzw. der Indianer zum protestantischen Raumverständnis ergibt sich insofern, als es auch für die Protestanten keine heiligen Räume als solche gibt. Sie werden erst durch religiöse Praxis dazu gemacht. Veranstaltete man im Kirchenraum z. B. ein Rockkonzert, so würde sich dessen Symbolik für die Musiker bzw. Konzertbesucher ändern. Dann wird das Kirchengebäude zum Kultuort bzw. zum Veranstaltungsraum.

2.5.2 Simmels Raumkonzept

Georg Simmels Raumkonzept unterstreicht die Bedeutung der subjektiven Perspektive auf den Raum, die bei Durkheim anklingt. Bezogen auf eine symbolische Funktion des Kirchenraums betont Georg Simmel, dass Räume „an sich“ nur physische Behältnisse seien, die erst durch ihnen zugeschriebene Eigenschaften an Bedeutung gewinnen. Symbolischer Ort meint, dass Menschen einem Raum subjektive Bedeutungen zuschreiben. Je nachdem, was z. B. in einem Kirchengebäude stattfindet, kann es für den Einzelnen zum Religions- oder Veranstaltungsort werden. Diese Bedeutungszuschreibung ist wandlungsfähig, weil sie abhängig vom sozialen Umfeld ist.

Georg Simmel geht außerdem davon aus, dass räumliche Struktur und menschliche Aktivitäten in einer Wechselwirkung zueinander stehen. Raum ist demnach nicht die Ursache von Vergesellschaftungsprozessen, sondern er gibt den Rahmen ab, ohne den das Geschehen nicht möglich wäre. Raum als physischer Behälter ist wirkungslos. Erst von Menschen zugeschriebene Eigenschaften machen ihn sozial wirksam.

Um die besonderen Eigenschaften des Raums und seine Wirkung auf die Gesellschaft erklären zu können, differenziert Simmel topologisch anhand von fünf Eigenschaften. Er nennt sie Raumqualitäten. Die erste Raumqualität bezeichnet er als „Ausschließlichkeit des Raums“. Simmel geht dabei davon aus, dass es einen allgemeinen Raum gibt, der sich wiederum in Stücke unterteilen lässt. Jedes dieser Stücke oder Raumteile ist einzigartig: Einen bestimmten lokalisierten Raumteil in der Mehrzahl zu denken, ist ein völliger Widersinn, und eben dies ermöglicht es, dass von anderen Objekten gleichzeitig eine Mehrzahl völlig identischer Exemplare bestehen kann (Simmel 1903: 223). Von manchen gesellschaftlichen Raumge-

bilden (z. B. Staat) kann es innerhalb eines Raumgebietes nur eines geben. Allerdings müssen Gruppen nicht auf dieselbe Ausdehnung begrenzt sein. Es könnten sich z. B. mehrere Religionen in derselben Stadt befinden (vgl. Simmel 1903: 223). Als zweite Raumqualität wählt Simmel die „Zerlegbarkeit oder Begrenzung eines Raums“. Grenzziehungen sind für Simmel etwas Künstliches und damit ein sozialer Akt (vgl. Simmel 1903: 225). „Räumliche Festlegung oder Fixierung“ ist die dritte Raumqualität, mit der Simmel beschreibt, wie z. B. der Kauf eines Klubhauses durch einen Vereins befördern kann, dass die Mitgliederanzahl steigt. Nach Simmel wäre dieses Klubhaus ein „Drehpunkt“ für die Beziehungsformen des Vereins (vgl. Simmel 1903: 229). Für Kirchen ist es in ihrer Diaspora eine äußerst kluge Politik, überall da, wo auch nur die kleinste Zahl von Anhängern innerhalb eines Bezirks lebt, sogleich eine Kapelle und eine feste Seelsorgestation einzurichten. Diese räumliche Fixierung wird zu einem Drehpunkt für die Beziehungen und den Zusammenhalt der Gläubigen (Simmel 1903: 230). Simmel erwähnt als Beispiel die jüdische Religion, deren Zusammenhalt nur so lange gegeben war, wie der Tempel in Jerusalem bestand. Seine Zerstörung hat die Verbindung zwischen den Glaubensangehörigen vor Ort zerstört. Die Religion selbst konnte aber fortbestehen, weil ihre Mitglieder über den ganzen Kontinent verteilt waren, so dass ihre Gruppe nicht zerstört werden konnte (Simmel 1903: 230).

Raum spielt auch eine Rolle für die sinnliche Nähe und Distanz zwischen Personen. Diese vierte Raumqualität bezieht sich auf die Wirkung eines Raums auf Personen und deren Einfluss auf den Raum. Manche Gruppen, z. B. Internet-Communities, wählen hingegen rein virtuelle Räume, um miteinander zu kommunizieren. Simmel behauptet, dass es von der Abstraktionsfähigkeit abhängt, wie eine menschliche Beziehung ohne direkten räumlichen Kontakt funktioniert. Je intellektueller sie angelegt ist, desto einfacher ist es, räumliche Distanz zu kompensieren (Simmel 1903: 231ff.). Simmels letzte Raumqualität deutet auf die Möglichkeit des Ortswechsels hin, der Bewegung der Menschen von einer Lokation zur nächsten (Simmel 1903: 133). Moderne Kommunikationstechniken können Reisen ersetzen, sie aber nicht hinfällig machen. Wahlen erfordern z. B., dass sich der jeweilige Politiker auch in seinem Wahlkreis zeigt, obwohl er vielleicht an einem ganz anderen Ort mitregieren wird (dazu auch Schroer 2006: 76f.).

Da menschliche Aktivität auf die räumliche Struktur zurückwirkt, gelingt über das Raumverständnis von Durkheim und Simmel eine Verbindung zum pragmatischen Raumverständnis der protestantischen Theologie. Raschzok (2007) und Klie (2003) behaupten als deren Vertreter, dass sich die Bedeutung eines Kirchenge-

bäudes nicht in seiner Funktion für den Gottesdienst erschöpft. Wie für Georg Simmel wird auch für Emile Durkheim der profane Raum erst dadurch zum Sakralraum, dass Menschen dort symbolische Handlungen vollziehen. Für eine post-traditionale Raumkonzeption müssen jedoch auch die Auswirkungen politischer Prozesse der Globalisierung und Regionalisierung mitberücksichtigt werden (vgl. Giddens 1996 in Kap. I 1.4).

2.5.3 Wechselverhältnis von menschlicher Bedeutungszuschreibung und Raum

Die Entdeckung des Raumes für die Auseinandersetzung mit Prozessen der Globalisierung, Regionalisierung und sozialer Gerechtigkeit manifestiert sich in soziologischen Konzepten des „spatial turns“. Der „spatial turn“ wird auch als topologische Wende bezeichnet, die in den 1980er Jahren stattfand. Er basiert auf der Erkenntnis, dass Kategorien des physischen Raums nicht mehr ausreichten, um die Folgen der Globalisierung auf soziale Beziehungen zu beschreiben. Ein Grund für die Entwicklung des Konzeptes war auch ein Paradigmenwechsel in den Kultur- und Sozialwissenschaften, der die Entstehung neuer virtueller Räume im Internet berücksichtigt.

Besonders auf in marxistischer Theorietradition denkende Kultur- und Sozialwissenschaftler, wie Henri Lefebvre und David Harvey, übt die Neuentdeckung des Wechselverhältnisses zwischen menschlichem Verhalten und Raum eine Faszination aus.

Lefebvre integriert die Kategorien von Stadt und Raum in eine übergreifende Theorie gesellschaftlicher Praxis. In „The Production of Space“ (im franz. Original: *La Production de l'espace*) behauptet er, dass Raum niemals „unschuldig“ im Sinne einer sozialen Bedeutungslosigkeit sein könnte.

Space is never innocent. It always contains traces of the processes that produced it, and subsequently is acted upon a variety of material and mental processes to provide the context through which we know things (Lefebvre 2002: 131).

Lefebvre beschreibt Raum als ein „soziales Produkt“, das von Menschen erst aufgrund ihrer Erfahrungen und Epistemologien erschaffen wird (vgl. Lefebvre 2002: 131). Raum ist demnach sozial konstruiert. Problematisch wird diese Bedeutungszuweisung für Lefebvre dann, wenn sich daran Machtverhältnisse widerspiegeln. Indem sie die Raumpositionen vorgibt, so behauptet Lefebvre, kann sich z. B. die herrschende Klasse über ihre Position in der Gesellschaft selbst reproduzieren. Diese Raumkonstruktion beruht auf Werten, die jedem Menschen einen Platz

im gesellschaftlichen Gefüge zuweisen. Erst indem sie die leitenden Normen für sich nutzen, üben die Eliten Macht aus. Raum entsteht z. B. dadurch, dass der Bau neuer Gebäude eng mit der Verteilung von Investitionen und Arbeitsteilung korreliert. Wer die Konstruktion eines neuen Hauses veranlasst, wählt auch aus, welches Unternehmen, mit wie vielen Mitarbeitern, am Bau beteiligt wird.

In other words, we are concerned with logico-epistemological space, the space of social practice, the space occupied by sensory phenomena, including products of imagination such as projects and projections, symbols and utopias (Lefebvre 2002: 133).

Lefebvre baut sein Raumverständnis auf einem marxistischen Verständnis von Kapitalismus auf. Dieses ist durch drei zusammenhängende Charakteristika geprägt, die dazu führen, dass der Raum als soziales Produkt verstanden werden kann: die biologische Reproduktion der Familie, die Reproduktion der Arbeitskraft und die Reproduktion der sozialen Produktionsbeziehungen (vgl. Lefebvre 2002: 139).

Lefebvre spricht von einem Raumsystem auch als ein „system of space“, dem er folgende Eigenschaften zuweist: Erstens ist ein sozialer Raum zu unterscheiden vom physischen Raum, der definiert wird durch menschliches Handeln und menschliche Wahrnehmung. In der modernen Gesellschaft kann die physische Anwesenheit auch durch digitale Kommunikation ersetzt werden (vgl. Lefebvre 2002: 137 und [1974] 2006).

Zweitens stellt jede Gesellschaft ihren eigenen Raum her. Die Antike kann nicht einfach als Ansammlung von Menschen und Objekten oder als Konglomerat von Texten und Verträgen betrachtet werden. Schon damals hat sich die Gesellschaft ihren eigenen passenden Raum erschaffen, der mit dem der modernen Gesellschaft nicht vergleichbar ist, für die damalige Zeit aber geeignet war. Die Menschen der modernen Gesellschaft reagieren auf die sie umgebende Umwelt, indem sie z. B. virtuelle Räume erschaffen. Übertragen auf die Nutzung von Kirchengebäuden sind auch diese „Zeichen ihrer Zeit“, indem sie in ihrer Verwendung an die Lebenssituation ihrer Besucher „angepasst“ werden.

Der Zugang David Harveys deckt sich im Wesentlichen mit dem Lefebvres. Er entwickelt an einfachen Beispielen seine Kritik an einem rein physikalischen Raumverständnis und plädiert ebenfalls für einen herrschaftskritischen Zugang zur sozialen Produktion des gesellschaftlichen Raums. Er verknüpft dabei insbesondere die Frage nach sozialer Gerechtigkeit mit der nach den Auswirkungen des

kapitalistischen Systems. Mehr noch als Lefebvre fokussiert Harvey die menschliche Praxis, um Beispiele für seinen Raumbegriff zu finden.

Space is neither absolute, relative nor relational in itself, but it can become one or all simultaneously depending on the circumstances. The problem of the proper conceptualization of space is resolved through human practice with respect to it. In other words, there are no philosophical answers to philosophical questions that arise over the nature of space – the answers lie in human practice. The question „what is space?“ is therefore replaced by the question „how is that different human practices create and make use of different conceptualisations of space?“ The property relationship, for example, creates absolute spaces within monopoly control and operate (Harvey 1973: 13.).

Indem Lefebvre und Harvey als Vertreter eines explizit politischen Raumverständnisses herangezogen wurden, sollte aus einer anderen Perspektive betont werden, dass Raum durch menschliches Handeln und menschliche Wahrnehmung definiert wird. Diese sind beeinflusst von Prozessen der Globalisierung. Ein posttraditionales Raumverständnis berücksichtigt deshalb sowohl eine pragmatisch-theologische, als auch verschiedene Dimensionen einer soziologischen Perspektive.

2.6 Kirchengebäude als posttraditionale Räume

In Bezug auf Giddens Konzept lassen sich das pragmatisch-theologische und das soziologische Raumverständnis zusammenbringen. Giddens beschreibt kulturelle Räume als notwendige Fixpunkte in einer Gesellschaft, die eine große Fülle an Wahlmöglichkeiten bereithält, aber gleichzeitig einer ungewissen Zukunft ausgesetzt ist. Kirchengebäude können unter die bei Giddens erwähnten Denkmäler subsumiert werden. „Denkmäler werden zu Relikten, sobald formelhafte Wahrheiten in Frage gestellt werden oder ihre Geltung verlieren und aus Tradition bloße Sitte oder Gewohnheit geworden ist“ (Giddens 1996: 187).

a) „Posttraditional“ wird die Bedeutung eines Kirchengebäudes, wenn es als Gedächtnisspur eine Verbindung zwischen Vergangenheit und Zukunft herstellt. Seine Funktion und Wahrnehmung müssen *veränderlich* im Zeitverlauf betrachtet werden. Je nach politischen, wirtschaftlichen und sozialen Rahmenbedingungen sind sie offen für unterschiedliche Deutungen. Im Kirchengebäude verschmelzen Raum und Zeit, Vergangenheit und Gegenwart. Die Raumqualität ist z. B. deswegen variabel, weil sich die Veranstaltungen in einer kulturell genutzten Kirche abwechseln, oder weil die Besucher einer gemischt-genutzten Kirche, aufgrund ihrer

persönlichen Erfahrungen, unterschiedliche Erwartungen an das Kirchengebäude haben.

b) Nimmt man für Kirchengebäude eine posttraditionale Raumqualität an, so sind sie offen für *subjektive Bedeutungszuschreibungen*. Diese implizieren, dass Funktion und Wahrnehmung immer in soziale Prozesse eingebunden sind – im privaten, wie auch im öffentlichen Bereich. Kirchengebäude können demnach nicht ausschließlich nur als Religionsort oder sozialer Treffpunkt gedeutet werden. Vielmehr vereinen sie verschiedene Deutungsmuster. Der Wandel ist zu einem festen Bestandteil des Alltags geworden.

c) Sie stellen, und das mag der wichtigste Aspekt in Bezug auf einen posttraditionaler Raum nach Giddens sein, ein *Medium des kollektiven Gedächtnisses* dar. Es ist frei von staatlichem Einfluss. Als kulturelles Relikt früherer Generationen bedienen sie die individuelle Sehnsucht nach Beständigkeit. Das Vergangene wird bewahrt, aber in seiner Funktion angepasst. Diese Umgestaltung ist ein individueller und teilweise ein sozialer Prozess. In einem Alltag, der täglich neue Herausforderungen abverlangt, bieten sie Sicherheit über ihre Funktion als Schutz- und Rückzugsort. Dadurch können sie durch ihre Mauern Ängste vor unerwarteten Ereignissen reduzieren. Man kann sich im Raum der regionalen Geschichte geborgen fühlen.

d) Über den Ort „Kirchengebäude“ bildet sich *persönliche und kollektive Identität*. Das Individuum erfährt die bindende Kraft z. B. über die Funktion des Kirchenraums als Rückzugsort, während sich kollektive Identität durch gemeinschaftliche Veranstaltungen, auch im Rahmen des Wiederaufbaus verstärkt.

2.7 Zusammenfassung

Kirchengebäude stellen zunächst einmal Räume dar, die für Gottesdienste, Tauen, Hochzeiten und Beerdigungen (Kasualien) erbaut wurden. Daneben hatten sie aber noch zahlreiche andere Funktionen. In Kriegszeiten wurden sie als Schutz- und Zufluchtsorte genutzt. Zugleich – und in engem Zusammenhang mit den genannten Funktionen – prägen Kirchengebäude die Silhouette des Ortes, an dem sie stehen. Außerdem sind sie seit der Barockzeit zu Schauplätze für Kulturveranstaltungen, wie Konzerte, und gewinnen nicht zuletzt zunehmend an Bedeutung als Architekturenkmale. Kirchengebäude nehmen darüber hinaus auch wichtige symbolische Funktionen ein, z. B. durch Biografie nahe, religiöse, soziale, familiäre und ökonomische Zuschreibungen.

Die diskutierten theologischen und soziologischen Raumtheorien schärfen die Wahrnehmung im Blick auf ein posttraditionales Raumverständnis, das interpretativen und praktischen Spielraum lässt für Nutzungserweiterungen, die den lebenspraktischen Bedürfnissen der Menschen entgegen kommen. Der Kirchenraum soll geöffnet werden für eine individuelle religiöse Praxis, die keinen, bzw. nur einen geringen, Bezug zu institutionellen kirchlichen Akteuren aufweist. Außerdem hat das Kirchengebäude als Medium des kollektiven Gedächtnisses Bestand. In einer Region, die geprägt ist durch wirtschaftliche, soziale und religiöse Transformationen, schaffen die Kirchengebäude Beständigkeit durch Fortschritt.

3. Beweggründe für bürgerschaftliches Engagement

3.1 Ergebnisse aus den Einzelfallbeschreibungen

Als erster Analyseschritt soll die subjektive Sinnzuschreibung an das bürgerschaftliche Engagement im Vordergrund stehen. In Einzelfallbeschreibungen wurden die verschiedenen Ausprägungen der Beweggründe (z. B. soziale Kontakte) jeweils Motivbündeln zugeordnet und am Ende der jeweiligen Fallbeschreibung zu einem Kernmotiv zusammengeführt. Die Kategorien, mit denen bei den einzelnen Fällen gearbeitet wurde, kommen bei den späteren Beweggründen teilweise unter einem anderen Namen oder gar nicht mehr vor. Das führt daher, dass in diesem ersten Schritt eine Vielzahl an Deutungen für die Beweggründe zulässig ist. Für die nachfolgende Fallkontrastierung werden letztere dann wieder zu Vergleichsdimension abstrahiert. Zitate sind im Gegensatz zum Fließtext in Schriftgröße 11 gehalten.

3.1.1 Fallbeschreibung P1: Engagement als Freude und Pflicht

„Freiwillig habe ich mir eine Pflicht auferlegt. Oder ich habe mir eine Freude gegönnt, und die wird zur Pflicht.“ (P1, S. 7, Z. 32-33)

P1 sieht sein Engagement als Pflicht und Freude. Beim Gespräch mit P1 handelt es sich um ein dichtes Interview mit einer Reihe von zentralen Motiven.

P1 ist einerseits ein „Fakten“-Erzähler, andererseits schildert er seine Erfahrungen in hohem Maße „visuell“, indem er viele Bilder und Metaphern verwendet. Seine hohe Empathie und Emotionalität kommt vor allem bei Passagen zur eigenen Biografie zum Ausdruck.

a) Sozialdaten

Der Interviewpartner ist Architekt im Ruhestand und 72 Jahre alt. Er ist verheiratet und hat drei Kinder. P1 ist auf einem Bauernhof in A/Vorpommern aufgewachsen, der nach dem Zweiten Weltkrieg enteignet wurde. Die Mutter wurde damals vom Hof vertrieben und ist mit sechs Kindern nach Westdeutschland geflüchtet. P1 hat dort nach der mittleren Reife eine Ausbildung als Zimmermann gemacht und danach Architektur studiert. Anschließend war er in Westdeutschland in der Stadtplanung tätig. Von 1991 bis zu seinem Ruhestand 2002 arbeitete er als leitender Stadtplaner in B. B ist eine größere Stadt in der Nähe von A.

P1 bezeichnet sich selbst als jemand, „der sich immer für die Gesellschaft engagiert“. Er sieht sich selbst als leistungsorientiert und möchte einen gesellschaftlichen Beitrag leisten, der für sein „Überleben“ etwas bringt, aber auch gesellschafts-

licher Mehrwert ist. Daraus zieht er auch sein Selbstverständnis. Im Ruhestand noch mehr als vorher.

b) Interaktion mit der Interviewerin

Das Interview ist geprägt von einem monologischen Gesamtduktus. Es gibt allerdings Unterbrechungen durch die ebenfalls anwesende Ehefrau, die auch im Kirchbauverein aktiv ist.

Die Interviewerin hat das Gefühl, dass während des Gesprächs zwei Generationen mit unterschiedlichen Ansichten (Interviewpartner und Interviewer) aufeinander treffen. Das betrifft sowohl Alter als auch Zugang zum Engagement. P1 ist der Experte, bemüht sich aber, seine Normen, Erfahrungen und Erwartungshaltungen mitzuteilen, um die Interviewerin einzubeziehen. Er spezifiziert und erklärt, wenn er sich nicht sicher ist, richtig verstanden zu werden:

Vielleicht auch diese Orientierung in Richtung Solidarität, oder wie auch immer Sie das nennen mögen, oder gemeinschaftsorientiert, oder gesellschaftsorientiert, nicht nur mein individuelles Glück zu suchen, sondern da muss doch ein bisschen mehr sein als das individuelle (P1, S. 9, Z 23-25).

Die Haltung des „Ich bringe dir etwas bei“ zeigt auch die folgende Passage:

Ja, ich bin ein Wossi geworden, nicht. Sie verstehen das. [Ja, aber was bedeutet das genau?] Ja, Ossis, die ihren Westhintergrund nicht verleugnen können, aber doch schon akzeptiert sind (P1, S. 14, Z 36-37).

Der Interviewpartner ist stark auf sich selbst fokussiert nicht an den Erfahrungen der Interviewerin interessiert. Auch nicht an einem Abgleich von Gemeinsamkeit und Differenzen.

Also ich habe immer für die Gemeinschaft gearbeitet. Ich bin so ein Typ, der sich immer für gesellschaftliche Fragen engagiert. Also ich bin kein Typ unter der Überschrift „Selbstverwirklichung“. Ich war immer nach außen interessiert Ich bin auch politisch engagiert. Ich war als Student schon in der studentischen Selbstverwaltung. Das ist also sozusagen mein Selbstverständnis, dass ich mich für andere engagiere, und nach dem Ruhestand insbesondere kann ich das ja noch viel intensiver machen als vorher (P1, S. 7, Z 21-26).

c) sprachlich kommunikative Besonderheiten (Semantik/Syntaktik)

Das Interview zeichnet sich aus durch eine nüchterne, sachliche Sprache bei einem gleichzeitig enormen Detaillierungsgrad (v. a. bei der persönlichen Lebensgeschichte). P1 ist sehr kommunikativ und hat eine hohe erzählerische Kompetenz. Er ist in der Lage, seine Erlebnisse auch selbst reflektierend zu beleuchten:

Was treibt mich an? „Die Freuden der Pflicht“, wie Siegfried Lenz es in dem Roman „Deutschstunde“ beschreibt (P1, S. 7, Z 30-31).

P1 verwendet eine emotionale Sprache, die sich durch viel Empathie und emotionales Involvement auszeichnet:

Dieser Vorlauf ist so zu skizzieren, dass ich persönlich 1991 als leitender Stadtplaner in B. zu arbeiten begonnen habe und dann Kontakt zu dem Kreisarchitekten von R. hatte. Seine Frau hatte die A-Kirche in der Hand. Er hatte mich eingeladen da mal hinzufahren, und so habe ich die Kirche kennengelernt. Dann gab es dort das erste Konzert, und so bin ich schon 1991 zu dieser Kirche gekommen. Dabei blieb es dann zunächst. Damals war ich auch schon am Kucken: Kannst du in deiner alten Heimat auf A. vielleicht eine Wohnung suchen, in Radfahrernähe zu B.? (P1, S.2, Z 7-13).

Das sprachlich kommunikative Phänomen, das sehr häufig vorkommt, ist der interaktive Thematisierungsduktus („Ich bin der Experte und bringe dir bei...“), der über die häufige Verwendung von „ich“ deutlich wird.

Also ich habe immer für die Gemeinschaft gearbeitet. Ich bin so ein Typ, der sich immer für gesellschaftliche Fragen engagiert. Also ich bin kein Typ unter der Überschrift „Selbstverwirklichung“. Ich war immer nach außen interessiert. Ich bin auch politisch engagiert. Ich war als Student schon in der studentischen Selbstverwaltung. Das ist also sozusagen mein Selbstverständnis, dass ich mich für andere engagiere, und nach dem Ruhestand insbesondere kann ich das ja noch viel intensiver machen als vorher (P1, S. 7, Z 21-26).

Von „wir“ spricht er vor allem, wenn es um die Suche nach einem geeigneten Haus in A geht. Damit meint er seine Ehefrau und sich selbst.

So, und dann kam 2002 der Ruhestand und im Vorfeld, 1999, haben wir dann dieses Pfarrhaus gekauft. Das haben wir gleichzeitig auch im Hinblick auf die Kirche gekauft, denn der Freundeskreis der Kirche, der wurde ja bereits 2000 maßgeblich von uns gegründet. Da waren wir ja schon wegen eines Erwerbs mit dem Pfarrer im Gespräch. Wir haben ja bei der Bewerbung für das Wohnhaus erklärt, wir würden uns um die Kirche kümmern (P1, S. 2, Z 15-19).

d) Zentrale Motive

In dem sehr ergiebigen und sehr dichten Interview gibt es eine Fülle von zentralen Motiven, so dass es schwer fällt, ein *Kernmotiv* zu identifizieren. Ein wiederkehrendes und auf unterschiedlichen Ebenen konsistentes Motiv, das sich in der Ambivalenz zwischen *Pflicht*, *Aufgabe* und *Selbstverwirklichung* ausdrückt, gibt es jedoch: „Freiwillig habe ich mir eine Pflicht auferlegt. Oder ich habe mir eine Freude gönnt, und die wird zur Pflicht“ (P1, S. 7, Z 32-33).

Es entwickelt sich aus drei Motivbündeln, die als Kategorien aus dem Interview herauskristallisiert wurden.

P1s Motivbündel:

- I. (Positive) Erfahrungen mit bürgerschaftlichem Engagement,
- II. Gemeinschaftsarbeit leisten,
- III. persönliche Bindung an den Ort.

I. (Positive) Erfahrungen mit bürgerschaftlichem Engagement

Das Motivbündel, das am ausdifferenziertesten ist, umfasst (*positive*) *Erfahrungen mit bürgerschaftlichem Engagement*. Das Bündel ist retrospektiv angelegt. Es beschreibt verschiedene Stationen im Leben von P1, die er mit bürgerschaftlichem Engagement verbindet. Dadurch wirkt es integrierend und vielfältig:

aa) (Kindheits-) Erfahrungen mit der Solidarität anderer

Als Kind aus Vorpommern vertriebener Eltern hat P1 früh die Erfahrung gemacht, auf die Hilfe anderer angewiesen zu sein. Er erklärt sich deshalb sein Engagement aus den eigenen Kindheitserfahrungen heraus: Weil er erfahren hat, wie Hilfe anderer wirkt, will er sie zurückgeben. Mit dieser Hilfe sind bei P1 allerdings auch Existenzängste verknüpft. In der Nachkriegszeit war ein Überleben nur möglich, indem man sich gegenseitig unterstützte.

[...] kurz und gut, ich will damit sagen, dass ich eigentlich früh erfahren habe, wie wichtig die Hilfe anderer ist. Also [...] durch die Hilfe anderer – war es ja auch Überleben irgendwie [...] (P1, S. 9, Z 26- 35).

Bei seinem Engagement im Kirchbauverein geht es P1 zwar nicht mehr ums persönliche Überleben, er spricht aber von einem Mehrwert, den er einbringen möchte, um die Gesellschaft zu verbessern:

Nicht nur mein individuelles Glück suchen sondern [...] Da muss doch ein bisschen mehr sein als das individuelle [...] (P1, S. 9, Z 26-35).

bb) Existenz sichern durch Leistung

Der dringende Wunsch, seine Existenz zu sichern, kehrt bei P1 immer wieder, z. B. auch im Zusammenhang mit der Frage, was ihm im Leben besonders wichtig

ist. Sein Selbstverständnis zieht er aus der Anforderung an sich selbst, einen Beitrag leisten zu wollen. Dieser Beitrag ist für P1 nur über Leistung und Arbeit zu erreichen: [...] einen Beitrag leisten zu können, also das Leistungsthema. Ich bin leistungsorientiert. Einen Beitrag leisten zu können, der auch für mein Überleben was bringt (P1, S. 16, Z 43-44).

P1 hat sehr hohe Ansprüche an sich. Das zeigt sich daran, dass in dieser Passage vier Mal das Wort „Leistung“ (leisten, Leistungsthema, leistungsorientiert, leisten) in Verbindung mit eigenem Überleben vorkommt.

cc) Wunsch nach Rückkehr in die Heimat

Die Kategorie drückt die Wechselbeziehung zwischen dem Hauskauf in A und dem Engagement im Kirchbauverein aus. Es ist auffällig, dass das Engagement in direktem Zusammenhang mit dem persönlichen Interesse steht, ein Haus in der alten Heimat A zu erstehen.

Dieser Vorlauf ist so zu skizzieren, dass ich persönlich 1991 als leitender Stadtplaner in B. zu arbeiten begonnen habe und dann Kontakt zu dem Kreisarchitekten von R. hatte. Seine Frau hatte die A-Kirche in der Hand. Er hatte mich eingeladen da mal hinzufahren, und so habe ich die Kirche kennengelernt. Dann gab es dort das erste Konzert, und so bin ich schon 1991 zu dieser Kirche gekommen. Dabei blieb es dann zunächst. Damals war ich auch schon am Kucken: Kannst du in deiner alten Heimat auf A. vielleicht eine Wohnung suchen, in Radfahrernähe zu B.? (P1, S. 2, Z 7-13).

Die Ereignisse Hauskauf und Engagement im Kirchbauverein fielen dabei fast zusammen:

So, und dann kam 2002 der Ruhestand und im Vorfeld, 1999, haben wir dann dieses Pfarrhaus gekauft. Das haben wir gleichzeitig auch im Hinblick auf die Kirche gekauft, denn der Freundeskreis der Kirche, der wurde ja bereits 2000 maßgeblich von uns gegründet. Da waren wir ja schon wegen eines Erwerbs mit dem Pfarrer im Gespräch. Wir haben ja bei der Bewerbung für das Wohnhaus erklärt, wir würden uns um die Kirche kümmern (P1, S. 2, Z 15-19).

dd) Persönlichkeitsmerkmale als Basis für das Engagement

P1 sieht die Basis für sein bürgerschaftliches Engagement in seiner Persönlichkeit begründet. Er beschreibt sich als neugierig und interessiert.

Also ich habe immer für die Gemeinschaft gearbeitet. Ich bin so ein Typ, der sich immer für gesellschaftliche Fragen engagiert. Also ich bin kein Typ unter der Überschrift „Selbstverwirklichung“. Ich war immer nach außen interessiert. Ich bin auch politisch engagiert. Ich war als Student schon in der studentischen Selbstverwaltung. Das ist also sozusagen mein Selbstverständnis, dass ich mich

für andere engagiere, und nach dem Ruhestand insbesondere kann ich das ja noch viel intensiver machen als vorher (P1, S. 7, Z 21-26).

Außerdem versteht er sich als Idealist, der die Welt besser machen möchte. Er hat einen Traum von einer „besseren“ Gesellschaft, für die man „arbeiten“ muss.

Ich würde sagen, ich bin ein Idealist. Also [...] die Tochter träumt von Australien und mein Traum ist eben das Prinzip Hoffnung für meine Gesellschaft – und letzten Endes – der Fortschritt für eine bessere Welt – für eine bessere Welt zu arbeiten (P1, S. 10, Z 4-10).

Im Zusammenhang mit seine persönlichen Voraussetzungen erwähnt P1 auch Widerstände, die sein Engagement behindert haben. Er betrachtet sie jedoch als Herausforderung, die er bewältigen möchte:

Widerstände, die gehören dazu. Widerstände, ja Widerstände muss man anpacken. Die Widerstände fordern mich heraus, sie zu überwinden (P1, S. 15, Z 4-6).

ee) Soziale Kontakte

P1 konnte über berufliche und private Kontakte zum Förderverein „Dorfkirchen in Not“ und zur Marlis-Kressner-Stiftung die Arbeit des Kirchbauvereins erleichtern:

Es spielt dann auch eine Rolle das Thema Geldbeschaffung [...] Also Dorfkirchen in Not, da kannte ich den Vorsitzenden; und mein Bruder ist im Förderverein und der kennt den Vorsitzenden. (Anm.: Die Marlis-Kressner-Stiftung hat ihren Sitz in Unterwössen/ Bayern. Ihr Stiftungszweck ist die Förderung von Maßnahmen, die der Erhaltung und Restaurierung historisch bedeutsamen Kulturgüter dienen (P1, S. 5, Z 8-11).

II. Gemeinschaftsarbeit leisten

Über den Stellenwert, den P1 seinem bürgerschaftlichen Engagement für das Wohlergehen der Gemeinschaft zuweist, gibt es bei P1 ebenfalls Hinweise. Sie sind allerdings nicht so zahlreich wie die Aussagen, die auf das Motivbündel zu (*positive) Erfahrungen mit bürgerschaftlichem Engagement* hindeuten. Das Bündel *Gemeinschaftsarbeit leisten* steht für P1 in direktem Zusammenhang mit seinem Empfinden, dass bürgerschaftliches Engagement eine Pflicht sei. Dabei beschreibt er seine ambivalente Einstellung: Einerseits macht ihm das Engagement Spaß; andererseits fühlt er sich dazu verpflichtet.

Was treibt mich an? „Die Freuden der Pflicht“, wie Siegfried Lenz es in dem Roman „Deutschstunde“ beschreibt (P1, S. 7, Z 30-31).

Im darauf folgenden Satz hält er inne und unterstreicht seine Aussage.

Nein, das ist es nicht. Aber ja, es ist natürlich eine Pflicht, die ich dann natürlich übernommen habe (P1, S. 7, Z 31-32).

Anschließend wird die Ambivalenz zwischen Freude und Pflicht deutlich:

Freiwillig habe ich mir eine Pflicht auferlegt. Oder ich habe mir eine Freude gegönnt, und die wird zur Pflicht (P1, S. 7, Z 32-33).

Die folgende Passage zeigt, dass P1 das Dauerhafte seines Engagements betont. Das Wort „immer“ kommt allein in vier der ersten fünf Sätze vor. Was Gemeinschaft für ihn bedeutet, wird nicht näher definiert. Das Verb „arbeiten“ in Verbindung mit Gemeinschaft deutet allerdings nicht darauf hin, dass Gemeinschaftsarbeit von P1 als anstrengend empfunden wird. „Arbeiten“ setzt P1 gleich mit „leisten“ und das ist positiv belegt. Leistung ist ein Lebensziel.

Also ich habe immer für die Gemeinschaft gearbeitet. Ich bin so ein Typ, der sich immer für gesellschaftliche Fragen engagiert. Also ich bin kein Typ unter der Überschrift „Selbstverwirklichung“. Ich war immer nach außen interessiert Ich bin auch politisch engagiert. Ich war als Student schon in der studentischen Selbstverwaltung. Das ist also sozusagen mein Selbstverständnis, dass ich mich für andere engagiere, und nach dem Ruhestand insbesondere kann ich das ja noch viel intensiver machen als vorher (P1, S. 7, Z 21-26).

III. Persönliche Bindung an den Ort

Die beiden vorangegangenen Motivbündel sagen noch wenig zu den Rahmenbedingungen aus, in denen P1 sein Engagement für den Kirchbauverein verortet. Das letzte Motivbündel kann dazu etwas beitragen. Es ist überschrieben mit *Persönliche Bindung an den Ort* und umfasst Aussagen, die auf die Bedeutung des lokalen Engagements für P1 hindeuten. Es hat für P1 eine unmittelbare Beziehung zur eigenen Lebenssituation:

Was nicht erreichbar ist im Globalen, aber ich kann einen kleinen Beitrag dazu leisten, über das eigene Selbst hinaus etwas zu bewirken (P1, S. 10, Z 4-10).

Das Engagement für den Förderverein fällt ihm deshalb leichter als z. B. für „Brot für die Welt“ zu spenden:

Also ich stiftete regelmäßig für Brot für die Welt. Das ist dann aber weit weg (P1, S. 7, Z 38-39).

Durch das Engagement vor Ort ist auch schnelle Anerkennung möglich.

Aber die Tätigkeiten, die mich konkret ansprechen aus der Lebenssituation heraus, die erfordern nochmal ein spezielles Engagement. Das gehe ich dann auch immer gerne ein (P1, S. 7, Z 40-42).

P1 scheint damit, dass er offensichtlich fremden Personen einen Schlafplatz anbietet, bei seinen Mitmenschen über das Ziel hinauszuschießen:

Bis dahin, dass jemand klingelt und sagt, wissen sie nicht, ob hier in der Nähe ein Quartier ist und ich den dann – der schläft dann letzten Endes bei uns und meine Tochter sagt dann, weißt du nicht, dass da schon jemand mal das Bett voll gekotzt hat und so weiter. Wie kannst du so was machen? Wie kannst Du so leichtsinnig, so idealistisch sein? (P1, S. 7, Z 42-46).

Weitere forschungsinteressante Aussagen aus dem Interview:

P1 ist Architekt, verknüpft sein Engagement für das Kirchengebäude aber kein einziges Mal mit seinem Beruf. Das Gebäude spielt als Motiv für das Engagement überhaupt keine Rolle. Es wäre anzunehmen, dass er der Kirche eine sinnliche Wahrnehmung, z. B. als ästhetischen Ort zuweist.

Das Kernmotiv greift die verschiedenen Motivbündel integrierend auf: P1 ist ein Suchender, der seinen Wohnort häufig gewechselt hat und jetzt angekommen ist. Deshalb ist für ihn das Identifikationsmoment mit seiner neuen/alten Heimat A wichtig. Damit einher geht das lokale Engagement für das Kirchengebäude, das in Sichtweite von seinem eigenen Wohnhaus entfernt liegt. Als Architekt gestaltet P1 gerne. Umso erstaunlicher ist das fehlende sprachliche Involvement hinsichtlich der Funktion des Kirchengebäudes. Er erwähnt das Gebäude im Interview kaum. Es liegt nahe, dass es auch ein anderes Gebäude sein könnte, um das er sich kümmern würde. Immer wiederkehrend im Interview ist der Leistungsgedanke, den P1 über eine ökonomische Terminologie thematisiert: Mehrwert, Leistung, Beitrag. P1 ist der Meinung, dass erst die eigene Leistung elementare menschliche Bedürfnisse absichert. Selbstlos ist sein Engagement demnach nicht.

Aber auch einen gesellschaftlichen Beitrag gleichzeitig [leisten]. Also einen Mehrwert. [Da] muss ein Mehrwert sein, als nur meinen Lebensunterhalt zu fristen (P1, S. 17, Z 55-62).

Es mag sein, dass P1 seinen Ruhestand einfach aktiv gestalten möchte. Er will gebraucht werden. Eine kollektive Eingebundenheit thematisiert er dabei nicht.

3.1.2 Fallbeschreibung P2: Kulturelles Erbe erhalten als pädagogisches Projekt

„Das ist also nicht irgendein beliebiges Gebäude, sondern eine gewidmete Kirche mit der entsprechenden, ich sag‘ mal, Aura.“ (P2, S. 19, Z 3-4)

Das Interview mit P2 gestaltet sich als sachorientiert und ist geprägt durch die sprachliche Routine, die P2 bei seiner Erzählung aufweist. Er ist eine zielstrebiger, pragmatischer Mann: [...], die Sache anpacken. Und nicht mit [...] dem zersetzen- den Nachdenken anfangen. (P2 S.1, Z 57-58)

Emotionale Momente kommen bei dem Gespräch nur dann auf, wenn P2 von seinem Projekt berichtet. Besonders bei Nachfragen zu seiner Biografie erweist er sich als zurückhaltend.

a) Sozialdaten

Der Interviewpartner ist Oberstudiendirektor und 57 Jahre alt. Er ist im westdeutschen O. aufgewachsen. Dort wohnt und arbeitet er auch. P2 ist verheiratet und hat eine Tochter. P2s Vater war Berufssoldat und später Beamter bei der Justizbe- hörde. Seine Mutter war Hausfrau. In P2s Familie war es nicht üblich zu studieren. P2 konnte sich jedoch durchsetzen und hat einen Hochschulabschluss in Deutsch und Geschichte gemacht. In seiner Familie nimmt er sich als „Exot „wahr.

P2s Zugang zu einer Mecklenburger Dorfkirche reicht bis in die Zeit vor der politischen Wende zurück. 1989 ist der Deutsch- und Geschichtslehrer in einem Sonderzug nach Ostdeutschland gefahren, um einige Tage in Dresden zu verbringen. Dresden ist Hamburgs Partnerstadt. P2 war damals erschüttert darüber, wie nachlässig während der DDR-Zeit mit Gebäuden umgegangen wurde, die er als Kulturerbe beschreibt. Weitere Erfahrungen machte er auf Reisen mit Schülern nach Italien, wo sie auf verlassene, verfallene Dörfer stießen. Nachdem P2 einen Film über den Verein Dorfkirchen in Not sah, engagierte er sich bei der Mecklenburgischen Landeskirche, um die Patenschaft für eine Dorfkirche übernehmen zu können. Gegen den Widerstand seines Lehrerkollegiums begann er, die Kirche zusammen mit seinen Schülern in Projektwochen wieder aufzubauen. Nachdem Presse und Rundfunk erste Erfolge dokumentiert hatten, konnte P2 auch Mecklenburger Berufsschulen gewinnen, die sich einbinden ließen.

Bei P2 verbindet sich das persönliche Interesse an der Erhaltung alter Baudenkmäler mit dem Wunsch, ein sinnvolles pädagogisches Projekt zu organisieren. Er

ist Lehrer „mit Leib und Seele“. Sein Ehrgeiz und sein Durchsetzungsvermögen prägen das Interview.

b) Interaktion mit der Interviewerin

Das Interview weist einen monologischen Gesamtduktus auf, durchzogen von einem hohen Grad an Selbstreflexion:

Wo ist etwas, wo man diesen Gedanken Bauhütte oder wieder etwas aufbauen oder sichern gegen Verfall, etwas kreativ auch gestalten [kann]. Projektgedanke – Vernetzung der Fächer und so weiter (P2, S. 18, Z 27-29).

P2 verhält sich der Interviewerin gegenüber respektvoll, aber wenig persönlich. Er spricht sie selten direkt an:

Man interessiert sich dafür, weil es kulturell interessant ist. Hochwertig. Natürlich auch, weil ein kirchliches Gebäude eine gewisse Spiritualität hat. Die spürt eigentlich jeder, wenn er in ein kirchliches Gebäude geht (P2, S. 26, Z 29-31).

P2 grenzt sich bewusst ab von der Interviewerin und anderen Menschen, die nicht in der „Denkmalschutz-Szene“ aktiv sind.

[...], weil man dadurch, dass man jetzt auch in der Szene drin ist, natürlich von ganz vielen Leuten auch erfährt, was da passiert. Einmal im Jahr finden Treffen mit ehemaligen Preisträgern der Deutschen Stiftung Denkmalschutz statt, und die erzählen also wieder, was bei ihnen los ist (P2, S. 26, Z 31-33).

Die Abgrenzung betrifft die Menschen vor Ort:

Weil man immer mehr auch die Gefährdung dieses Bereichs sieht. Also das ist ja nicht nur der Zahn der Zeit, der da an den Häusern nagt, sondern das ist auch eine beispiellose Ignoranz und Dummheit, die schnell wegreißt und anschließend merkt man, es hat die eigene Identität fast mit weggerissen (P2, S. 23, Z 36-39).

c) sprachliche kommunikative Besonderheiten (Semantik/Syntaktik)

P2s Sprache ist durchweg nüchtern und sachlich gehalten:

Also ich habe eine Zeitlang, obwohl ich diese Ausbildung nicht habe, aber die Affinität, auch Religion unterrichtet. In Zeiten, in denen Religionslehrer sehr dünn gesät waren. Einfach aus Interesse, und weil ich der Kirche mehr oder weniger immer verbunden war. Ich war früher Kirchenvorsteher [...] – das war aber ganz früher. Da war ich 18. (lacht) (P2, S. 26, Z 24-27).

Empathisch wird P2 nur dann, wenn es um das Kirchengebäude geht.

Mir war sofort klar – das ist unsere Kirche. Gemeindefern, mit relativ viel Gestaltungsspielräumen. Andererseits aber noch gewidmet. Das ist also nicht irgendein beliebiges Gebäude, sondern eine gewidmete Kirche mit der entsprechenden, ich sag‘ mal, Aura (P2, S. 18, Z 1-4).

Und weiter:

Also ich mache das als Pädagoge, weil nichts mehr Spaß bringt, als mit Schülern zusammen etwas Hochwertiges, also nicht irgendetwas, also etwas Hochwertiges zu schaffen und etwas, das Bestand hat. Und noch hochwertiger als eine solche denkmalgeschützte Kirche mit einer sehr anspruchsvollen Tätigkeit vor Ort, mit sehr anspruchsvollen Recherchen, gibt es eigentlich gar nicht (P2, S. 23, Z 24-28).
... und wenn er sich über Menschen aufregt, die nichts gegen den Verfall von Gebäuden unternehmen.

Weil man immer mehr auch die Gefährdung dieses Bereichs sieht. Also das ist ja nicht nur der Zahn der Zeit, der da an den Häusern nagt, sondern das ist auch eine beispiellose Ignoranz und Dummheit, die schnell wegreißt und anschließend merkt man, es hat die eigene Identität fast mit weggerissen (P2, S. 23, Z 36-39).

P2 hat eine hohe erzählerische Kompetenz, die mit seinem Beruf als Lehrer zusammenhängen könnte:

Man interessiert sich dafür, weil es kulturell interessant ist. Hochwertig. Natürlich auch, weil ein kirchliches Gebäude eine gewisse Spiritualität hat. Die spürt eigentlich jeder, wenn er in ein kirchliches Gebäude geht (P2, S. 26, Z 29-31).

P2 ist auch in der Lage, architektonische Fachterminologie („Bauhütte“) zu benutzen. Seine präzise Sprache drückt Zielstrebigkeit und Ehrgeiz aus.

Wo ist etwas, wo man diesen Gedanken Bauhütte oder wieder etwas aufbauen oder sichern gegen Verfall, etwas kreativ auch gestalten [kann]. Projektgedanke – Vernetzung der Fächer und so weiter (P2, S. 18, Z 27-29).

In der Ansprache wechselt er zwischen den Pronomen „man“ und „ich“. Auch wenn er von „man“ redet, spricht er häufig von sich. Er erwähnt nie die Patenschaft als Verein, sondern nur seine Person.

Und wenn man dann noch positive Rückmeldungen kriegt. Das ist ja ganz stark der Fall gewesen, wenn einem Leute dabei helfen, wenn man Mitstreiter findet. Das haben wir ja massenhaft gefunden. Die sind auch bei der Stange geblieben und haben nicht nur geschnackt. Das sind dann etwas weniger, die nicht lange bei der Stange bleiben. Dann ist das ja auch ein Stück Verantwortung, die man – man kann dann nicht einfach sagen, so das war's jetzt. Jetzt habe ich meinen Spaß gehabt. Oder ich habe mich jetzt genug profiliert (P2, S. 23, Z 40-45).

Deutlich wird die unpersönliche Ansprache auch an dieser Stelle:

Das ist also eine gewisse Affinität. Aber das führt nicht dazu, dass man sich für so ein kirchliches Gebäude interessiert. Man interessiert sich dafür, weil es kulturell interessant ist. Hochwertig. Natürlich auch, weil ein kirchliches Gebäude eine gewisse Spiritualität hat. Die spürt aber eigentlich jeder, wenn er in ein kirchliches

Gebäude geht; Vielleicht jemand, der ein bisschen religiös vorgeprägt ist, mehr als ein anderer, aber meine Schüler, wenn die in die Kirche reingehen, spüren, das ist ein anderer Raum, der eine andere Geschichte hat (P2, S. 26, Z 28-34).

Die sprachlich-kommunikativen Phänomene des Interviews können zu zwei übergeordneten, bündelnden Thematisierungsregeln gebündelt werden: Einerseits hebt sich der interaktive Thematisierungsduktus des „Ich bin der Experte und erzähle dir einmal etwas...“ deutlich ab. P2 ist ein sachorientierter Gesprächspartner, der seine Person in den Mittelpunkt seines „Entwicklungsmonologs“ stellt. Er stellt sein Wirken sowohl negativ als auch positiv dar. Er berichtet von den Widerständen, die er insbesondere in der ersten Zeit seiner Tätigkeit für den Kirchbauverein miterlebt hat. Andererseits ist er stolz auf das, was er geleistet hat. P2 ist sich des Risikos und der Verantwortung für sein bürgerschaftliches Engagement zu jeder Zeit bewusst, aber ehrgeizig und zielstrebig genug, um nicht nachzugeben.

Mir war sofort klar – das ist unsere Kirche, gemeindefern, mit relativ vielen Gestaltungsspielräumen. Andererseits aber noch gewidmet. Das ist also nicht irgend ein beliebiges Gebäude, sondern eine gewidmete Kirche mit der entsprechenden, ich sag‘ mal, Aura. Auch mit der Verantwortung, die man damit übernahm. Also etwas, das für gymnasiale Schüler gut vermittelbar ist (P2, S. 18, Z 1-5).

Dafür fordert er Anerkennung ein. „Tue Gutes und rede darüber“, könnte sein Motto sein.

Und wenn man dann noch positive Rückmeldungen kriegt. Das ist ja ganz stark der Fall gewesen. Wenn einem Leute dabei helfen, wenn man Mitstreiter finden, und das habe ich ja massenhaft gefunden. Und die auch bei der Stange bleiben und nicht nur schnacken [...] Dann ist das ja auch ein Stück Verantwortung [...]. Man kann nicht einfach sagen: So, das war’s. Jetzt habe ich meinen Spaß gehabt. Oder ich habe mich jetzt genug profiliert (P2, S. 23, Z 40-45).

Die zweite, sprachliche Thematisierungsregel spiegelt sich in P2s Sprachkompetenz wieder, die sich vermutlich auf seinen Beruf als Deutsch- und Geschichtslehrer zurückführen lässt. Er erzählt gewandt und weitgehend emotionslos. Nur wenn es um das Kirchengebäude oder das seiner Meinung nach passive Verhalten der Bürger vor Ort geht, verwendet er Metaphern und Bilder, die auf eine stärkere gefühlsmäßige Bindung verweisen (vgl. S. 18 Z 47 und S. 19, Z 4).

d) Zentrale Motive

Das Interview mit P2 ist sehr ergiebig. Es weist eine Reihe von zentralen Motiven auf, die thematisch recht unterschiedlich anzusiedeln sind. Das Kernmotiv *kulturelles Erbe*, das sich aus den vorgestellten Motiven entwickelt, ist als Kristallisierungspunkt zu verstehen, indem sich die vier Motivbündel treffen.

P2s Motivbündel:

I. (positive) Erfahrungen mit bürgerschaftlichem Engagement

II Das Kirchengebäude als symbolischer Ort

III Verantwortung als Lernziel

IV. soziale Kontakte

I. (Positive) Erfahrungen mit bürgerschaftlichem Engagement

Das erste Motivbündel, das auch schon bei P1 zu identifizieren war, kann benannt werden als *(positive) Erfahrungen mit bürgerschaftlichem Engagement*. Es besteht aus drei Kategorien, die verschiedene Lebensbereiche abdecken: Beruf (pädagogische Projekte), Freizeit und Religion.

a) Das Kirchengebäude als pädagogisches Projekt

Also ich mache das als Pädagoge, weil nichts mehr Spaß bringt, als mit Schülern zusammen etwas Hochwertiges, also nicht irgendetwas, also etwas Hochwertiges zu schaffen und etwas, das Bestand hat. Und noch hochwertiger als eine solche denkmalgeschützte Kirche mit einer sehr anspruchsvollen Tätigkeit vor Ort, mit sehr anspruchsvollen Recherchen, gibt es eigentlich gar nicht (P2, S. 23, Z 24-28).

In dieser Selbstbeschreibung macht P2 mit Begriffen („nichts“, „mehr“) deutlich, wie wichtig ihm sein Engagement unter pädagogischen Gesichtspunkten ist. Das seiner Meinung nach beste („hochwertigste“) Kirchengebäude ist gerade gut genug, damit seine Schüler davon lernen könnten. (Anm.: Mit „hochwertig“ bezeichnet er das zunächst sanierungsbedürftige Kirchengebäude.)

Für P2 sind sein Engagement für eine Mecklenburger Dorfkirche und sein Beruf als Deutsch- und Geschichtslehrer untrennbar verbunden. Die Suche nach einer Kirche als pädagogisches Objekt gehört deshalb auch zu seinen Einstiegsmotiven. Er begründet den Wert des Kirchbauvereins mit dem Lerneffekt, den seine Schüler durch Projektwochen bei der Kirche haben. Sie könnten fächerübergreifend lernen.

Wo ist etwas, wo man diesen Gedanken Bauhütte oder wieder etwas aufbauen oder sichern gegen Verfall, etwas kreativ auch gestalten [kann]. Projektgedanke – Vernetzung der Fächer und so weiter (P2, S. 18, Z 27-29).

P2 beschreibt in der Aufzählung die Entscheidung für seine Suche nach einem Kirchengebäude als aktiven Prozess. Er reiht dafür Gedankensplitter in Form von Substantiven aneinander.

Der folgende Abschnitt zeigt P2s pädagogisches Anliegen noch detaillierter. Gernade weil die Kirche nicht mehr als Gemeindekirche genutzt würde, sei sie für seine Schüler als „Versuchsobjekt“ geeignet:

Mir war sofort klar – das ist unsere Kirche. Gemeindefern, mit relativ viel Gestaltungsspielräumen. Andererseits aber noch gewidmet. Das ist also nicht irgendein beliebiges Gebäude, sondern eine gewidmete Kirche mit der entsprechenden, ich sag‘ mal, Aura. Auch mit der Verantwortung, die man damit übernahm. Also etwas, das für gymnasiale Schüler gut vermittelbar ist (P2, S. 18, Z 1-4).

Den fächerübergreifenden Gedanken ergänzt P2, indem er die Bedeutung des Dorfes als geschichtsträchtigen Ort hervorhebt:

[...] dieses M. ist nicht irgendein beliebiger Ort aus der DDR, sondern er ist selbst Zeitzeuge. Der hat den Nationalsozialismus erlebt, der hat die Gutsherrschaft vorher erlebt (P2, S. 19, Z 33-34).

P2 verwendet das Substantiv „Zeitzeuge“, das sonst nur als Beschreibung für Menschen verwendet wird, für B-Dorf. Darüber hinaus deutet die Fähigkeit zur Argumentation auf seine Sprachkompetenz hin. Zum zweiten Mal kommt die Wendung „irgendein beliebiges [Objekt]“ vor. Sie deutet daraufhin, dass der Ort für P2 alles andere als beliebig ist. Die Kirche in B-Dorf ist vielmehr ein wertvolles Objekt, anhand dessen Geschichte verstanden und bewältigt werden kann (vgl. S. 19 Z 32ff.).

b) Interesse an der Gestaltung von Baudenkmälern

Folgt man seiner gedanklichen Reihenfolge, so ist P2s Interesse für Baudenkmälern noch vor seinem Motiv, das Kirchengebäude als pädagogisches Objekt zu nutzen, angesiedelt. Am Anfang stand P2s Motivation, sich für den Wiederaufbau von historischen Gebäuden einzusetzen, die zu verfallen drohten.

Wo ist etwas, wo man diesen Gedanken Bauhütte oder wieder etwas aufbauen oder sichern gegen Verfall, etwas kreativ auch gestalten [kann]. Projektgedanke – Vernetzung der Fächer und so weiter (P2, S. 18, Z 27-29).

P2 gebraucht aktive Verben „etwas aufbauen“ oder „gestalten“, um den Gegensatz zum „Verfall“ auszudrücken. Daneben erwägt er verschiedene Möglichkeiten, indem er das Verbindungswort „oder“ für seine Aufzählung verwendet.

Die prozessorientierte Sprache setzt sich fort, indem P2 beschreibt, dass sein Interesse an der Sicherung von Baudenkmälern im Laufe der Zeit angestiegen sei.

Die andere Schiene ist mein Interesse für Baudenkmale. Das ist natürlich auch noch stärker geworden. Früher hat man sich für kleine Antiquitäten noch interessiert, jetzt interessiert man sich im großen Stil eben für bauliches Erbe, und zwar eigentlich ja deutschlandweit, weil man dadurch, dass man jetzt auch in der Szene drin ist, natürlich von ganz vielen Leuten erfährt, was da passiert. (...) Einmal im Jahr finden Treffen mit ehemaligen Preisträgern des deutschen Denkmalschutzes statt, und die erzählen wieder, was bei ihnen los ist (P2, S. 23, Z 28-33).

Er stellt durch die Zeitangaben „früher“ und „heute“ einen Bezug zur eigenen Biografie her. Über die Wendung „großer Stil“ macht P2 deutlich, dass es sich beim Engagement für die Dorfkirche in B-Dorf um ein überregionales handelt, das sich erst entwickeln musste.

c) Religiöse Bindung

Im Interview mit P2 kommt das Thema „Religion und Kirche“ erst vor, als die Interviewerin es direkt anspricht.

Also ich habe eine Zeit lang, obwohl ich diese Ausbildung nicht habe, aber die Affinität, auch Religion unterrichtet. In Zeiten, in denen Religionslehrer sehr dünn gesät waren. Einfach aus Interesse, und weil ich der Kirche mehr oder weniger immer verbunden war. Ich war früher Kirchenvorsteher (...) – Das war aber ganz früher. Da war ich 18 (lacht) (P2, S. 9, Z 19-37).

Der Interviewpartner drückt durch das Wort „Affinität“ aus, dass er sich der Kirche verbunden fühlt. Er bringt Religion mit seinem Beruf als Pädagoge in Verbindung, was erneut dessen Bedeutung hervorhebt. Lehrer zu sein scheint für ihn eine Berufung zu sein. Er ist an religiösen Themen „interessiert“, hat sogar vertretungsweise als Religionslehrer gearbeitet. Religion oder Religiosität scheint für ihn durchaus handlungsleitend zu sein. Immerhin war er Kirchenvorsteher und damit oberster Repräsentant der Kirchengemeinde.

II. Das Kirchengebäude als symbolischer Ort

Das Kirchengebäude ist für P2 ein Ort, der für ihn eine besondere Funktion hat. Das Motivbündel II umfasst einerseits alle Aussagen, die sich mit der Bedeutung des Kirchengebäudes für P2 beschäftigen.

P2 engagiert sich für das Kirchengebäude, weil es für ihn ein auratischer Ort ist, der Spiritualität ausstrahlt. Der Interviewpartner erlebte einen Initiationsmoment, als er die Kirche zum ersten Mal sah. Er erzählt von seiner eigenen Wahrnehmung in Verbindung mit der Bedeutung, die er dem Gebäude als pädagogisch wertvollem Projekt zuweist.

Mir war sofort klar – das ist unsere Kirche. Gemeindefern, mit relativ viel Gestaltungsspielräumen. Andererseits aber noch gewidmet. Das ist also nicht irgendein beliebiges Gebäude, sondern eine gewidmete Kirche mit der entsprechenden, ich sag' mal, Aura. Auch mit der Verantwortung, die man damit übernahm. Also etwas, das für gymnasiale Schüler gut vermittelbar ist (P2, S. 18, Z 1-5).

P2 wählt eine einfache Sprache, um die unabdingbare Klarheit auszudrücken, mit der er sich für die Dorfkirche B entschieden hat („sofort“, „klar“). Seine Wortwahl schließt kreative, aber auch kirchliche Terminologie ein („Gestaltungsspielräume“, „gemeindefern“). Der Interviewpartner drückt seine eigene Wahrnehmung aus („mir“), bezieht seine Schüler aber ebenfalls ein („unsere Kirche“). Seine Argumentation ist geübt („einerseits“, „andererseits“). P2 kontrastiert die Kirche gegenüber „gewöhnlichen“ Gebäuden. An dieser Stelle beschreibt er sie jedoch weitgehend emotionslos.

Anders verhält es sich später im Interview, als P2 sein Verhältnis zu Religion schildert. Obwohl er sich als mit Religion verbunden bezeichnet, lehnt er eine Begründung, die sich daraus für das Kirchengebäude ergibt, ab. Er trennt demnach die Institution Kirche und seine persönliche Religiosität von dem historischen Gebäude. Die Leidenschaft für das Gebäude ist für ihn einerseits aus seiner Eigenschaft als „hochwertiges“, kulturelles Erbe begründet, andererseits aus der Spiritualität, die es ausstrahlt. P2 definiert seine persönliche Wahrnehmung und verdeutlicht daran das Empfinden seiner Schüler und anschließend das anderer Menschen. Er ist der Meinung, dass sowohl religiöse und nicht-religiöse Menschen die Spiritualität im Kirchenraum spüren können. Er selbst erfährt Gott nicht im Kirchenraum.

Das ist also eine gewisse Affinität. Aber das führt nicht dazu, dass man sich für so ein kirchliches Gebäude interessiert. Man interessiert sich dafür, weil es kulturell interessant ist. Hochwertig. Natürlich auch, weil ein kirchliches Gebäude eine gewisse Spiritualität hat. Die spürt eigentlich jeder, wenn er in ein kirchliches Gebäude geht. Vielleicht jemand, der ein bisschen religiös vorgeprägt ist, mehr als ein anderer. Aber meine Schüler, wenn die in eine Kirche reingehen, spüren, das ist ein anderer Raum, als irgendein Raum, der hat eine andere Geschichte (P2, S. 26, Z 28-34).

Im übertragenen Sinn öffnet P2 das Kirchengebäude durch seine Wortwahl für jeden Besucher eines Kirchengebäudes. In diesem Zitat überrascht P2s emotionale Wortwahl („spüren“).

P2 erklärt, dass das Kirchengebäude ein „existentieller“ Ort sei, weil dort die Kausalien (Taufe, Heirat, Beerdigung) begangen würden.

Hier hat alles stattgefunden, was existentiell überhaupt möglich ist. Hier wurde der Tod begangen, hier wurde die Taufe begangen, hier wurde geheiratet (P2, S. 26, Z 36-37).

P2 bezieht in diesem Zitat sein Lebensumfeld ein, wenn er davon spricht, welche Bedeutung der Kirchenraum in der persönlichen Biografie einnehmen kann. Dazu verwendet er Ausdrücke, die Absolutheit demonstrieren („alles“, „Existenz“).

In Verbindung mit seiner Rolle als Pädagoge beschreibt P2 die denkmalgeschützte Kirche als „hochwertigen“ Ort. Er drückt damit seine Wertschätzung aus (vgl. Ausführungen s. o., S. 6, Z 20-48). Als Interpretation ist hinzuzufügen, dass P2 an dieser Stelle mit dem Marketingterminus „hochwertig“ eine Argumentationsspitze erreicht. Er wiederholt das Adjektiv „hochwertig“ drei Mal. Für ihn gibt es keine Diskussion, dass das Kirchengebäude sich nicht optimal als pädagogisches Projekt eignet. Er preist es an wie ein Produkt aus der Werbung.

Räsonierend und abwägend verwendet er den Begriff „hochwertig“ später im Interview erneut, als er sein persönliches Interesse für das Gebäude beschreibt.

Das ist also eine gewisse Affinität. Aber das führt nicht dazu, dass man sich für so ein kirchliches Gebäude interessiert. Man interessiert sich dafür, weil es kulturell interessant ist. Hochwertig. Natürlich auch, weil ein kirchliches Gebäude eine gewisse Spiritualität hat. Die spürt eigentlich jeder, wenn er in ein kirchliches Gebäude geht. Vielleicht jemand, der ein bisschen religiös vorgeprägt ist, mehr als ein anderer. Aber meine Schüler, wenn die in eine Kirche reingehen, spüren, das ist ein anderer Raum, als irgendein Raum, der hat eine andere Geschichte (P2, S. 26, Z 28-34).

In diesem Zitat wirkt die Interessenbeschreibung ausgrenzend (gegenüber den Dorfbewohnern) und dadurch etwas arrogant. Der Denkmalschutz des Kirchengebäudes wird von P2 als sozialer Status gewertet, der sich auf ihn als Repräsentanten überträgt. Für P2 hat das Kirchengebäude einen immateriellen Eigenwert, der Wertmaßstäbe vermittelt, Kreativität fördert und dabei demjenigen, der sich dafür engagiert, einen gewissen Status vermittelt (vgl. das ontologische Raumverständnis nach Jossutis in Kap. II 2.4.2). P2 weiß um den Wert des Gebäudes und

weist ihm eine emotionale Bedeutung zu. Es ist kulturell, spirituell, hochwertig und auratisch.

III. Verantwortung als Lernziel

Das dritte Motivbündel bildet P2s Forderung, mit bürgerschaftlichem Engagement Verantwortung zu übernehmen. Er beschreibt *Verantwortung als Lernziel* für seine Gymnasiasten. Die Kirche erscheint hier als Mittel zum (pädagogischen) Zweck.

Mir war sofort klar – das ist unsere Kirche. Gemeindefern, mit relativ viel Gestaltungsspielräumen. Andererseits aber noch gewidmet. Das ist also nicht irgendein beliebiges Gebäude, sondern eine gewidmete Kirche mit der entsprechenden, ich sag' mal, Aura. Auch mit der Verantwortung, die man damit übernahm. Also etwas, das für gymnasiale Schüler gut vermittelbar ist (P2, S. 18, Z 1-5).

Ob sich P2 in dieser Aussage „Verantwortung übernehmen“ auch auf die Gesellschaft bezieht, lässt sich nicht erfassen. Für sich selbst definiert P2 sie dahingehend, dass er das Projekt durchführt, bis es vollendet ist. Positives Feedback und Mitstreiter, die ihn unterstützen, motivieren ihn. Er spricht von sehr vielen („massenhaft“) Helfern, die nicht nur geredet, sondern auch angepackt hätten.

Der Begriff „Aura“, den P2 in Verbindung mit dem Kirchenraum erwähnt, deutet erneut auf ein protestantisches Raumverständnis hin, das sich an die Beschreibung von Manfred Jossutis anlehnt (vgl. 2.2.2).

Und wenn man dann noch positive Rückmeldungen kriegt; Das ist ja ganz stark der Fall gewesen. Wenn einem Leute dabei helfen, wenn man Mitstreiter finden, und das habe ich ja massenhaft gefunden; Und die auch bei der Stange bleiben und nicht nur schnacken... Dann ist das ja auch ein Stück Verantwortung... Man kann nicht einfach sagen: So, das war's. Jetzt habe ich meinen Spaß gehabt. Oder ich habe mich jetzt genug profiliert (P2, S. 23, Z 40-45).

Für P2 ist Verantwortung mit Durchhaltevermögen verbunden. Er nutzt an dieser Stelle die bildhafte Metapher „bei der Stange bleiben“ und verfällt kurz in den Hamburger Dialekt („schnacken“). Dadurch drückt er aus, dass er möglicherweise schlechte Erfahrungen mit Interessierten gemacht hat, die schnell wieder abgesprungen sind.

IV. Soziale Kontakte

Das vierte Motivbündel, das bei P2 vorherrscht, bezieht sich auf den Austausch mit Gleichgesinnten. Es heißt deshalb *soziale Kontakte*. P2 ist an Kontakten mit anderen Mitgliedern der „Denkmalschutz-Szene“ interessiert. Bei den Treffen auf nationaler Ebene findet Informationsaustausch statt.

[...], weil man dadurch, dass man jetzt auch in der Szene drin ist, natürlich von ganz vielen Leuten auch erfährt, was da passiert. Einmal im Jahr finden Treffen mit ehemaligen Preisträgern der Deutschen Stiftung Denkmalschutz statt, und die erzählen also wieder, was bei ihnen los ist (P2, S. 26, Z 31-33).

Der Interviewpartner nutzt den Szene-Begriff (vgl. Schulze in Kap. II 1.3.2), um deutlich zu machen, wie stark sich die am Denkmalschutz Interessierten seiner Meinung nach von anderen (z. B. den Dorfbewohnern) unterscheiden. Sie sind auch Menschen, die den Verfall der Gebäude wahrnehmen und etwas verändern wollen. Er gehört dazu und ist stolz darauf. P2 verweist darauf, dass es sich deutschlandweit um „ganz viele Leute“ handelt, die sich treffen. Möglicherweise sieht er diese Veranstaltungen als Kontrast zu dem Einzelkämpfertum, das er auf lokaler Ebene betreibt. Die nationalen Treffen sind wichtig für die Motivation, aber bei seinem Engagement hat er den Gestaltungsspielraum, den er sich wünscht.

Man erfährt all diese Dinge, die sonst so mehr am Rande sind, die nimmt man wahr, intensiv wahr. Und dadurch entwickelt man natürlich auch immer mehr Engagement. Das bleibt dann nicht aus (P2, S. 26, Z 34-35).

Zusammengefasst versteht P2 das Kirchengebäude erstens als kulturelles Erbe im Sinne des Denkmalschutzes, das neben seinen Qualitäten, als z. B. ästhetischer Ort, auch als pädagogisches Projekt, um Geschichte zu verstehen, dienen kann. Zweitens stellt das Kirchengebäude für ihn einen „hochwertigen“, religiösen Raum dar, indem getauft, gestorben und geheiratet wird. Die SED hat seine Vorstellung von Religionskultur zerstört. Er möchte nun seine Mittel (Schüler) nutzen, um das Kirchengebäude wieder aufzubauen. „Hochwertige“ Religion zeigt sich für ihn in Kulturdenkmälern (= Kirchen) und diesen hohen Wert der Religion will P2 „restaurieren“.

3.1.3 Fallbeschreibung P3: Ordnung schaffen und Menschen zusammen bringen

„Ja, die Motivation war ganz klar. Wir wollten drüben nicht dieses Trümmerfeld liegen haben. Wir wollten alles tun, um die Kirche wieder aufzubauen.“ (P3, S. 32, Z 1-2).

Das sehr offene Interview mit P3 führt ungewöhnlich stringent zu einem Kernmotiv. Es setzt sich ebenfalls aus mehreren Motivbündeln zusammen, lässt aber wenig Interpretationsspielraum zu. Es drückt vielmehr P3s pragmatischer Art Probleme zu lösen, aus.

a) Sozialdaten

Die Interviewpartnerin ist Hausfrau und 42 Jahre alt. Sie ist verheiratet und hat drei Kinder. P3 stammt aus Westdeutschland, ist von Beruf Kirchenmusikerin und lebt seit zehn Jahren in einem Dorf in Mecklenburg. Ihr Mann ist ebenfalls Musiker. Zusammen haben die beiden mehrere Jahre in Südamerika (Heimat des Ehemanns) gelebt und dort ehrenamtlich Musik gemacht. Als P3s Ehemann in Mecklenburg-Vorpommern eine Arbeitsstelle fand, kaufte die Familie das Pfarrhaus in C-Dorf, das gegenüber der Dorfkirche liegt. Sie ist neben dem Kirchbauverein noch in der Kirchengemeinde und in der Elternvertretung engagiert. Die Interviewpartnerin bringt viel persönliches Engagement in die Aktivitäten des Kirchbauvereins mit ein: Sie stellt ihren eigenen Garten für Zusammenkünfte des Vereins zur Verfügung, bezahlt Reisen aus der eigenen Tasche und investiert spontan Zeit, wenn etwas für den Verein zu erledigen ist.

b) Interaktion mit der Interviewerin

Der Ort, an dem das Interview mit P3 stattfindet, ist P3s Küche in dem Pfarrhaus, das sie und ihr Mann in C-Dorf gekauft haben. Als Raum des Zusammentreffens der Familie repräsentiert die Küche P3s Einstellung zum bürgerschaftlichen Engagement. Die Interviewpartnerin tritt spontan und selbstbewusst auf. Ihr offenes, unkonventionelles Verhalten erweckt in der Interviewerin den Eindruck, dass P3 schon häufig über ihre Engagement für die Dorfkirche in C gesprochen hat. Der Gesprächsverlauf ist locker und entspannt. Das Interview wird einmal unterbrochen, als P3s Ehemann etwas aus der Küche holt.

c) sprachlich kommunikative Besonderheiten (Semantik/Syntaktik):

Das Interview mit P3 bietet eine Fülle vor allem sprachlicher Identifikationsmerkmale. P3s Sprache ist klar und einfach, dabei aber von starkem Involvement und Emotionalität durchzogen. Das drückt P3s Zielstrebigkeit und ihre Leidenschaft für das Projekt Kirchbauverein aus. Bürgerschaftliches Engagement ist für sie eine Selbstverständlichkeit („natürlich“), die sie schon während ihrer Jugendzeit schätzen gelernt hatte:

Also erstens bin ich von meiner Jugendzeit, Kindheit, sehr kirchlich geprägt gewesen, und habe immer Jugendarbeit genossen, die vom Ehrenamt aus organisiert worden war. Ich bin ja in Westdeutschland groß geworden, und dann ist das ja natürlich auch so, dass man so erzogen ist, und wenn man selber älter wird, dass man dann auch was für die eigenen Kinder macht (P3, S. 29, Z 8-12).

Ihre Emotionalität kommt in der sprachlichen Terminologie (Jugendsprache, biblischer Sprache) und in empathischen Äußerungen zum Ausdruck:

Man macht es immer in einer guten Hoffnung. [mhmm] Man freut sich über ein Dankeschön, das ist bei uns die Mitfreude der anderen Menschen über die gelungene Kirche, das ist bei dieser Frau das Lächeln der alten Frau. [mhmm] Und die Freude, oder was weiß ich, wo warst du gestern, also so die Nachfrage, warum warst du gestern mal nicht da? So, und das ist genug Dankeschön. Und darum macht sie es. [mhmm] Da geht es nicht um Geld. Da geht es auch nicht um irgend-ein ein [...], dass man sich damit cool fühlt oder was. Man macht es, weil man weiß, irgendwann braucht man auch mal Hilfe, und die Gesellschaft würde zerbrechen, wenn man nur auf Erfolg aus ist, und nie den Blick für den Mitmenschen hebt. [mhmm] Und es gibt so viele Dinge, so vielschichtig, mit Besuchsdienst fängt das an, wo man sich irgendwie engagiert, für den andern mit einkauft, oder einfach mal den Nachbarn fragt, ich fahr da hin, soll ich dir was mitbringen? Wo man weiß, der ist vielleicht schon schlecht zu Fuß oder was. Es sind so Kleinigkeiten, und schon steht man ja irgendwie im Ehrenamt (P3, S. 33, Z 38-49).

Das kollektive Erleben, das P3 so wichtig ist, drückt sie auch über das Pronomen („wir“) aus. Teil einer Gruppe zu sein, ist für sie als Zugezogene identitätsstiftend. Sie stellt sich selbst eher in den Hintergrund, wenn sie unbestimmte Formulierungen und Pronomen wie „manch einer“ oder „die sagen“ verwendet.

[...] manch einer [ist] wie gesagt auch gar nicht sonderlich kirchlich eingestellt. Die sagen, wir möchten euch trotzdem unterstützen. Macht ihr mal. Ihr kriegt meinen Beitrag. Es ist einfach auch wichtig, jetzt nicht durch die Mitgliedsbeiträge viel Geld zu gewinnen, sondern einfach zu sagen, wir haben hier 30, 40 oder 50 engagierte Leute und treten jetzt als Verein auf (P3, S. 3, Z 1-8).

Die Diskrepanz zwischen Wortwahl und beschriebener Aktivität prägt das Interview. P3 spricht selbstbewusst und offen. Deshalb ist es erstaunlich, dass die Meinung und der Rat anderer so wichtig für sie sind. Wenn es darum geht, dass etwas gemacht wurde, setzt sie das „wir“ und „man“ in Mittelpunkt und nimmt sich selbst zurück. Auch das Verb „versuchen“ beschreibt ein zaghaftes Agieren, das dem offensichtlichen Erfolg des raschen Wiederaufbaus gegenüber steht.

[...] und, naja, also ich hab' mir das auch von anderen sagen lassen; ihr braucht halt jetzt diesen Verein, um diese Kirche wieder aufzubauen zu können. [...] Dann sagt man, dann wollen wir es mal versuchen. [...] Ich hatte nicht den Überblick [...] letztlich. [...] Man hat das auf Rat anderer gemacht [Ich] hatte auch [...] deren Erlebnissen geglaubt (P3, S. 3, Z 16-40).

d) Zentrale Motive

Das Interview mit P3 ist sehr ertragreich. Es weist drei Motivbündel auf, die sich thematisch teilweise schon bei P1 und P2 wiederfinden. Das Motivbündel I heißt auch bei P3 *persönliche Erfahrungen, Interessen und Ziele*. Es umfasst vier Ausprägungen: Erfahrungen in der Kindheit/Jugendzeit, positive Gefühle bei der Ausübung des bürgerschaftlichen Engagements im Kirchbauverein, die Hoffnung, im Alter von den Aktivitäten heute zu profitieren und lokales Engagement.

P3s Motivbündel:

- I. persönliche Erfahrungen, Interessen
- II. gemeinschaftsbildende Motive
- III. das Kirchengebäude als symbolischer Ort

I. Persönliche Erfahrungen, Interessen und Ziele

a) Positive Erfahrungen in der Jugendzeit

P3 schildert in der einleitenden Passage zunächst Erfahrungen, die sie während ihrer Sozialisation in Westdeutschland gemacht hat. Sie erklärt, dass sie in einem Umfeld aufgewachsen ist, in dem Kirche auch als Institution eine wichtige Rolle

spielte. P3 führt als Beispiel die kirchliche Jugendarbeit an, über die sie mit bürgerschaftlichem Engagement in Berührung kam. Sie war als junges Mädchen Mitglied einer christlichen Jugendgruppe und hat dabei vom bürgerschaftlichen Engagement anderer profitiert und möchte diese positiven Erfahrungen als Erwachsene jetzt auch ihren eigenen Kindern ermöglichen.

Also erstens bin ich von meiner Jugendzeit, Kindheit, sehr kirchlich geprägt gewesen, und habe immer Jugendarbeit genossen, die vom Ehrenamt aus organisiert worden war. Ich bin ja in Westdeutschland groß geworden, und dann ist das ja natürlich auch so, dass man so erzogen ist, und wenn man selber älter wird, dass man dann auch was für die eigenen Kinder macht (P3, S. 29, Z 8-12).

Die kirchliche Prägung und die Jugendarbeit betont P3 durch die Steigerungsformen „sehr“ und „immer“ ganz besonders. Dass sie außerdem ihre westdeutsche Herkunft hervorhebt, kann daraufhin deuten, dass sie im Zusammenhang mit dem Kirchbauverein schon darauf angesprochen wurde. Schon in dieser einleitenden Passage macht P3 deutlich, dass bürgerschaftliches Engagement für sie eine Selbstverständlichkeit darstellt („natürlich“), für das sie erzogen wurde („dass man so erzogen ist“).

b) Positive Gefühle bei der Ausübung des bürgerschaftlichen Engagements

Bürgerschaftliches Engagement, das P3 als „Ehrenamt“ bezeichnet, erzeugt bei ihr positive Gefühle. Sie sagt, dass die Freude anderer ein wichtiger Grund für ihr Engagement ist.

Man macht es immer in einer guten Hoffnung, [mhm] Man freut sich über ein Dankeschön, das ist bei uns die Mitfreude der anderen Menschen über die gelungene Kirche, das ist bei dieser Frau das Lächeln der alten Frau. [mhm] Und die Freude, oder was weiß ich, wo warst du gestern, also so die Nachfrage, warum warst du gestern mal nicht da? So, und das ist genug Dankeschön. Und darum macht sie es. [mhm] Da geht es nicht um Geld. Da geht es auch nicht um irgend-ein ein [...], dass man sich damit cool fühlt oder was. Man macht es, weil man weiß, irgendwann braucht man auch mal Hilfe, und die Gesellschaft würde zerbrechen, wenn man nur auf Erfolg aus ist, und nie den Blick für den Mitmenschen hebt. [mhm] Und es gibt so viele Dinge, so vielschichtig, mit Besuchsdienst fängt das an, wo man sich irgendwie engagiert, für den andern mit einkauft, oder einfach mal den Nachbarn fragt, ich fahr da hin, soll ich dir was mitbringen? Wo man weiß, der ist vielleicht schon schlecht zu Fuß oder was. Es sind so Kleinigkeiten, und schon steht man ja irgendwie im Ehrenamt (P3, S. 33, Z 38-49).

P3 ist ein emotionaler Mensch, die das wiederkehrende Wohlgefühl, das sich („immer“) einstellt, genießt. Sie benutzt die biblische Fruchtbarkeits-Metapher „gute Hoffnung“ ebenso leicht hin wie das Adjektiv „cool“ aus der Jugendsprache. P3 versucht dabei einen Rahmen zu öffnen, der zeigt, dass sie sich für viele unterschiedliche Menschen engagieren möchte. Ihre eigene Person stellt sie durch das unbestimmte Pronomen „man“ bewusst in den Hintergrund. Ehrenamt soll sich gut „anfühlen“. Das ist ein schöner Nebeneffekt. Wichtiger ist für P3 jedoch, dass es andere froh macht. Der Gemeinschaftsgedanke ist für P3 sehr wichtig.

c) Lokales Engagement

Die einleitende Passage zu den Anfängen des Kirchbauvereins von C illustriert, wie selbstverständlich es für P3 war, sich zu engagieren. Die Kirche von C ist nur durch eine Straße von dem umgebauten Pfarrhaus getrennt, indem P3 mit ihrer Familie wohnt.

So habe ich auch hier in der Kirchengemeinde einfach so im Ehrenamt mitgearbeitet. Und mit der Kirche B., die ist eingestürzt, und das war direkt vor der Haustür. Da war das sehr naheliegend, dass man mit dieser Grundeinstellung, irgendwie zu helfen, auch da mitanpackt und schaut, was ist jetzt zu tun? Man stellt eine gewisse Arbeitsbereitschaft und Zeit zur Verfügung und hofft, dass man Mitstreiter findet und fängt an. Und ganz entscheidend war hier beim Einsturz der Kirche B., dass sofort nach dem Unglück der Förderverein „Dorfkirchen in Not“ kam, [mhm] der gesagt hat, gründet einen Förderverein. Und dann wussten wir ganz genau und konkret, was zu tun war, und haben das dann sofort gemacht. Wir haben am gleichen Abend den Förderverein mit sieben Gründungsmitgliedern zusammengehabt. [mhm] Die Gründungsveranstaltung war dann drei Wochen später (P3, S. 29, Z 12-23).

Die Passage zeigt, wie sehr P3 auf ihr direktes Umfeld konzentriert ist. Sie erwähnt kein Engagement, das darüber hinaus führt. Außerdem wiederholt sie mehrfach, wie wichtig es ihr ist, sich mit der aktuellen Lebenssituation zu arrangieren.

Die Umschreibungen von dem, was P3 als selbstverständlich und „naheliegend“ bezeichnet, dominieren die Passage („einfach so“, „sehr naheliegend“). Sie drücken einerseits die direkte Betroffenheit P3s aus, können andererseits aber auch Auskunft über einige Persönlichkeitsmerkmale geben: Sie ist spontan, zupackend und zielstrebig. P3 war nicht auf der Suche nach einem Engagement, nimmt es aber an, wenn es etwas zu tun gibt.

d) Ordnung schaffen

Den Einsturz der Dorfkirche beschreibt P3 als Auslöser für die Gründung des Kirchbauvereins. Sie wollte wieder Ordnung vor ihrer Haustür schaffen. Die Zielvorgabe war für P3 eindeutig – der Schutt auf der anderen Seite der Straße musste so schnell wie möglich beseitigt werden. Anschließend war es notwendig, genügend Geld zum Wiederaufbau der Kirche einzuwerben.

Ja, die Motivation war ganz klar. Wir wollten drüben nicht dieses Trümmerfeld liegen haben. Wir wollten alles tun, um die Kirche wieder aufzubauen. [mhmm] Und da waren sich nicht nur die Kirchengemeinde, der Pastor und der Förderverein einig, da war sich das ganze Dorf einig. Und letztendlich hat sogar der Bischof geglaubt, dass wir diese Kirche in B. brauchen. [mhmm] Und dann hieß' es, und jetzt los. [mhmm] Das war eine ganz konkrete Zielgabe, das Gebäude wieder aufzubauen, beziehungsweise mindestens eine halbe Million irgendwoher zu kriegen (P3, S. 32, Z 1-6).

Für P3 ist die zusammengestürzte Dorfkirche eine Irritation, die beseitigt werden muss. Das „Trümmerfeld“ (Kriegsterminologie) ist etwas Unordentliches, das nicht tragbar ist. Noch dazu, wenn es vor der eigenen Haustür („drüben“) passiert. Der Absolutheitsanspruch („Wir wollten alles tun, um die Kirche wieder aufzubauen.“) bekräftigt ihre Motivation. Zudem erfährt sie Unterstützung von anderen, die für sie die Bedeutsamkeit des Unterfangens unterstreichen. Die Kirche muss im Dorf bleiben, das ist P3s Mission. Sie, die keine gewachsene Beziehung zum Dorf hat, definiert ihre Identität über das Gebäude.

e) Selbst profitieren

Für P3 sind ihr eigenes Engagement und die positiven Gefühle, die sie bei anderen auslösen möchte, eng verbunden mit dem Wunsch, im Alter selbst einmal vom bürgerschaftlichen Engagement anderer zu profitieren. Sie hofft auf Auf-

merksamkeit und Hilfe für sich selbst. Gleichzeitig argumentiert sie dafür, dass ein solches Engagement auf jeden Fall unbezahlt sein müsse. Ihrer Meinung nach basiert die Gesellschaft auf einem gegenseitigen Geben und Nehmen. Ehrenamt ist für P3 konstitutiv für die Gesellschaft. Das Wohl der Mitmenschen steht für sie vor dem persönlichen Erfolg.

Man macht es immer in einer guten Hoffnung. [mhm] Man freut sich über ein Dankeschön, das ist bei uns die Mitfreude der anderen Menschen über die gelungene Kirche, das ist bei dieser Frau das Lächeln der alten Frau. [mhm] Und die Freude, oder was weiß ich, wo warst du gestern, also so die Nachfrage, warum warst du gestern mal nicht da? So, und das ist genug Dankeschön. Und darum macht sie es. [mhm] Da geht es nicht um Geld. Da geht es auch nicht um irgend ein ein [...], dass man sich damit cool fühlt oder was. Man macht es, weil man weiß, irgendwann braucht man auch mal Hilfe, und die Gesellschaft würde zerbrechen, wenn man nur auf Erfolg aus ist, und nie den Blick für den Mitmenschen hebt. [mhm] Und es gibt so viele Dinge, so vielschichtig, mit Besuchsdienst fängt das an, wo man sich irgendwie engagiert, für den andern mit einkauft, oder einfach mal den Nachbarn fragt, ich fahr da hin, soll ich dir was mitbringen? Wo man weiß, der ist vielleicht schon schlecht zu Fuß oder was. Es sind so Kleinigkeiten, und schon steht man ja irgendwie im Ehrenamt (P3, S. 33, Z 38-49).

Auf der sprachlich-kommunikativen Ebene wiederholt sich das unpersönliche Pronomen „man“. P3 benutzt nicht „ich“, obwohl sie ihre persönliche Einstellung beschreibt. Sie ist gegen Materialismus und Egoismus und für gegenseitige Hilfe. Gleichzeitig drückt sie damit eine Ambivalenz aus, weil sie von der Hilfe, die sie selbst jetzt gibt, später einmal profitieren möchte. Ihr Engagement ist also nicht uneigennützig.

P3 ist sprachlich gewandt und sicher. Sie verwendet den Konjunktiv und die aus der Bibel stammende Redewendung „den Blick heben“. P3 ist sehr daran interessiert, durch ihr bürgerschaftliches Engagement Gemeinschaft (Definition s. hinten) aufzubauen. Das Interview gibt außerdem Hinweise darauf, dass soziale Kontakte durch Anerkennung und Feedback das Engagement von P3 entscheidend befördern. Motivbündel II heißt deshalb *gemeinschaftsbildende Motive* für P3s Engagement.

II. Gemeinschaftsbildende Motive

Das Interview ist sehr ergiebig, wenn es darum geht, Belege für P3s Motivation durch andere Menschen zu finden. Auslöser für die Gründung des Kirchbauvereins war zweifelsohne der Zusammenbruch des Dachs der Dorfkirche in C. Doch

erst Mitglieder des Vereins „Dorfkirchen in Not“, die nach C-Dorf gekommen waren, um sich den Schaden anzusehen, gaben den Ausschlag dafür. P3 beschreibt den Besuch der Vertreter von „Dorfkirchen in Not“ als Initialzündung für ihr Engagement.

Und ganz entscheidend war hier beim Einsturz der Kirche X, dass sofort nach dem Unglück [...] der Förderverein Dorfkirchen in Not kam, der gesagt hat, gründet einen Förderverein. Dann wussten wir ganz genau und konkret, was zu tun war, und haben das dann sofort gemacht. Wir haben am gleichen Abend den Förderverein mit sieben Gründungsmitgliedern zusammengehabt. Die Gründungsveranstaltung war dann drei Wochen später (P3, S. 29, Z 17-22).

P3 wählt eine einfache, klare Sprache, um zu beschreiben, wie schnell sie und die Dorfbewohner reagierten, nachdem das „Unglück“ passierte. „Sofort“ und „ganz genau und konkret“ stehen für Aktivität und schnelles Eingreifen mit einem klaren Ziel vor Augen. Darauf deutet auch die Zeitangabe „gleicher Abend“ hin. Wie wichtig für P3 die Aufmunterung durch andere war, erklärt auch die folgende Passage: P3 erzählt, dass sie den Verein gegründet hat, weil ihr „andere“ dazu geraten haben. Erst dieser Anstoß brachte sie dazu, selbst aktiv zu werden. Sie erklärt rückblickend, dass sie damals noch unerfahren gewesen sei und sich deshalb auf den Rat anderer verlassen hätte.

Na ja, also ich hab mir das auch von anderen sagen lassen. Ihr braucht halt jetzt diesen Verein, um diese Kirche wieder aufbauen zu können. [mhmm] Und dann sagt man, dann wollen wir es mal versuchen. [mhmm] Ich hatte nicht den Überblick letztlich. [mhmm] Man hat das auf den Rat anderer hin gemacht. [mhmm] Ich hatte auch deren Erlebnissen geglaubt (P3, S. 31, Z 44-47).

P3 unterstreicht, dass ihr Verein auch Unterstützung und Akzeptanz durch die Mitglieder der Kirche und der Dorfgemeinschaft erfahren hat. Sie betont in ihrer Aufzählung unterschiedliche Hierarchieebenen in Kirche (Pastor, Bischof) und im Dorf (Kirchengemeinde). Die Einigkeit über den Erfolg des Kirchbauvereins war für P3 ein Motor ihres Engagements.

Ja, die Motivation war ganz klar. Wir wollten drüben nicht dieses Trümmerfeld liegen haben. Wir wollten alles tun, um die Kirche wieder aufzubauen. [mhmm] Und da waren sich nicht nur die Kirchengemeinde, der Pastor und der Förderverein einig, da war sich das ganze Dorf einig. Und letztendlich hat sogar der Bischof geglaubt, dass wir diese Kirche in B. brauchen. [mhmm] Und dann hieß' es, und jetzt los. [mhmm] Das war eine ganz konkrete Zielgabe, das Gebäude wieder aufzubauen, beziehungsweise mindestens eine halbe Million irgendwoher zu kriegen (P3, S. 32, Z 1-6).

P3 sieht sich in ihrem Engagement als Teil der Gemeinschaft. Sie ist keine Einzelkämpferin, sondern benötigt die Anerkennung anderer, um sich zu versichern, dass ihre Aktivitäten unterstützt werden. Sie ist stolz darauf, dass sie diesmal sowohl auf die Kirchengemeinde als auch auf hierarchisch höher stehende Vertreter der Amtskirche zählen kann.

Die Passage veranschaulicht P3s Handlungsschema. Wenn sie sich dafür entscheidet, sich für etwas einzusetzen, dann investiert sie ihre ganze Kraft. Sie benötigt dafür ein konkretes Ziel („ganz konkrete Zielgabe“) und klare Handlungsanweisungen („...mindestens eine halbe Million irgendwo her zu kriegen“).

III. Das Kirchengebäude als symbolischer Ort

P3 formuliert zum Ende des Interviews eine weitere Einstiegmotivation. Sie hat den Wunsch, eine richtige Gemeinschaft aufbauen zu können. Damit meint sie eine christliche Gemeinde, die auch Nichtchristen offen steht.

Das ist eigentlich etwas, was am Anfang auch ein ganz, ganz großer Wunsch war, dass wir hier nicht nur Steine bauen und dafür das Geld heranschaffen, sondern dass das Gemeinschaft und Gemeinde bauen heißt. Nicht nur christliche Gemeinde möglichst. Wir haben ja barrierefrei gebaut, und das auch im übertragenen Sinn, dass die christliche Kirche auch dabei barrierefrei für Nicht-Christen wird (P3, S. 36, Z 32-36).

P3 ist eine Persönlichkeit, die durch ihr Engagement integrierend wirken möchte. Als liberale Christin macht sie sich dafür stark, dass die Dorfkirche für alle zugänglich sein soll: für konfessionell gebundene und nicht konfessionell gebundene, Personen, für Menschen mit und ohne Behinderung. P3 konnte durchsetzen, dass die Dorfkirche barrierefrei wieder aufgebaut wurde. Alle sollen dort willkommen sein.

In dieser Passage macht P3 ebenfalls deutlich, dass sie gerne mit anderen zusammenarbeitet. Das Ziel ihres bürgerschaftlichen Engagements soll menschliche Beziehungen wiederum fördern. Das Kirchengebäude ist bei ihr insofern symbolisch aufgeladen, als es einen sozialen Treffpunkt darstellt. Die Metapher „nicht nur Steine, sondern auch Gemeinschaft bauen“ deutet auf P3s kirchlichen Hintergrund hin. Terminologie, die dieses Argument unterstreicht, ist der Begriff „christlich“, der drei Mal vorkommt, außerdem „Gemeinde/Gemeinschaft“ (drei Mal). Dass die Kirche barrierefrei ist, steht bei P3 sowohl für die Öffnung der Kirche für Rollstuhlfahrer, als auch für Nichtchristen allgemein. Sie vertritt damit das in Kap. II 2.4.1 beschriebene protestantische Raumverständnis, das auf Luther zurückgeht. Nicht der Raum an sich ist heilig, sondern die soziale Gemein-

schaft, die ihn in Gebrauch nimmt. Den Aspekt der Ökumene erwähnt P3 auch im Zusammenhang mit den Mitgliedern des Fördervereins. Darunter sind sowohl konfessionell gebundene als auch kirchenferne Personen.

Manch einer ist, wie gesagt, auch gar nicht sonderlich kirchlich eingestellt. Die sagen, wir möchten euch trotzdem unterstützen. Macht ihr mal. Ihr kriegt meinen Beitrag. Es ist einfach auch wichtig, jetzt nicht durch die Mitgliedsbeiträge viel Geld zu gewinnen, sondern einfach zu sagen, wir haben hier 30, 40 oder 50 engagierte Leute und treten jetzt als Verein auf (P3, S. 29, Z 21-25).

P3 ist stolz darauf, dass sie auch kirchenferne Mitglieder für den Förderverein gewinnen konnte. Sie verfolgt dabei keinen Missionsgedanken. Für sie ist das kollektive Erleben in der Gemeinschaft wichtig („wir“). Teil der Kirche zu sein, ist für sie als Zugezogene identitätsstiftend. Für diese Einstellung sprechen auch die unbestimmten Formulierungen und Pronomen, die P3 verwendet („manch einer“, „die sagen“).

Im Kernmotiv für P3s bürgerschaftliches Engagement im Kirchbauverein treffen persönliche Einstellungen und Erfahrungen auf eine extrinsische Motivation durch Dritte. Sie möchte aktiv werden, um Leute zusammenbringen. Es geschieht aus dem Wunsch nach Mitgestaltung ihres Wohnorts heraus. Der christliche Glaube, in dem sie erzogen wurde, ist die Leitlinie, nach der P3 handelt. Er allein konnte sie aber vor dem Zusammenbruch des Kirchengebäudes nicht zu einem Engagement im Dorf bewegen. Erst der plötzliche Zusammenbruch des Kirchengebäudes, direkt vor ihrer eigenen Haustür, gab den Anlass, für andere aktiv zu werden.

P3 ist sehr auf ihr lokales Umfeld konzentriert. Sie ist bestrebt, sich mit ihrer Lebenssituation zu arrangieren, oder sie zu ihren Gunsten zu verändern. Deshalb war es für sie selbstverständlich, sich sofort im Kirchbauverein einzubringen (P3, S. 28, Z 6-22).

Schließlich ist sie vom Einsturz der Kirche zumindest visuell betroffen gewesen. Das „Trümmerfeld“ auf der anderen Straßenseite stellte für sie etwas Unordentliches dar, das beseitigt werden musste. Die Arbeit im Kirchbauverein kommt ihrer zupackenden Persönlichkeit zugute. Sie benötigt ein konkretes Ziel und klare Handlungsanweisungen (P3, S. 32, Z 1-6). Für ihre erfolgreichen Anstrengungen Geld einzuwerben, erfährt sie weitreichende Unterstützung durch Dritte (Kirche, Dorf), aber auch durch Rundfunk und Presse.

Das befördert zudem P3s starken Wunsch, Gemeinschaft um sich herum zu schaffen. (P3, S. 36, Z 30-36). Mit „Gemeinschaft“ beschreibt P3 in diesem Fall

die Gemeinde. Als Zugezogene hat sie keine gewachsene Beziehung zum Dorf. Die Kirche kann, so eine mögliche Lesart, für P3 eine willkommene Chance gewesen sein, sich einzubringen. P3 wollte nicht missionieren, aber ihren selbst gewählten Wohnort in Mecklenburg mitgestalten.

Das Kirchengebäude ist somit für sie zum Identitätsobjekt geworden, unter dessen Dach sie Menschen versammeln möchte, die zur Belebung des Dorfs und ihres eigenen Lebens beitragen. P3 will Gesellschaft gestalten, von dem Engagement, das sie anbietet, später jedoch auch selbst profitieren.

3.1.4 Fallbeschreibung P4: Sichtbare Zeichen setzen und Tradition bewahren

„Die Kirche verfällt eben nicht. Das, was die Kommunisten gewollt haben, dass die Kirche kaputt und tot war, die Rechnung geht eben nicht auf“ (P4, S. 44, Z 1-2).

In dem Interview mit P4 dominiert eine Motivation zum bürgerschaftlichen Engagement, die sich zusammensetzt aus Verantwortung und Pflicht einerseits und dem christlichen Glauben andererseits. Ein Arbeitsethos, der auf seinem christlichen Glauben beruht, treibt P4 an, sich für das kulturelle Erbe seiner Heimatregion einzusetzen.

a) Sozialdaten

Der Interviewpartner P4 ist 45 Jahre alt und Pastor. Er ist verheiratet und hat zwei Kinder. P4 ist in A-Stadt geboren und aufgewachsen. Während der Schulzeit war er als bekennender junger Christ politischen Konflikten (P4, S. 44) ausgesetzt. Das Abitur blieb ihm deshalb zunächst verwehrt. Im ersten Beruf hat er damals Küstenfischer gelernt, dann eine Sonderreifeprüfung gemacht und anschließend in A Theologie studiert.

P4 ist musikbegeistert. Er hat als Jugendlicher in der Heimatgemeinde Orgel gespielt und Klavierunterricht erhalten. Nach seinem Erststudium der Theologie hat er ein Babyjahr genommen und daraufhin noch Kirchenmusik studiert.

Der Interviewpartner ist vielfältig engagiert. Über Jahre hinweg ist er selbstfinanziert nach Afrika geflogen, um sich dort in einem Projekt für den Ausbau der Wasserversorgung zu engagieren.

Für P4 spielt der Glaube an Gott eine große Rolle, auch bezüglich einer Nutzungserweiterung seiner Kirche. Er kann sich in der von ihm wieder aufgebauten Dorfkirche keine Veranstaltungen vorstellen, die den christlichen Glauben in Frage stellen und auch keine, bei denen es weltanschauliche Kollisionen gibt (P4, S. 47) Er ist davon überzeugt, dass man das Leben einerseits genießen soll, andererseits aber auch Verantwortung übernehmen muss, z. B. in Form von bürgerschaftlichem Engagement.

b) Interaktion mit der Interviewerin

Das Interview mit P4 findet im Versammlungszimmer seines Pfarrhauses statt. Auf dem Tisch liegt eine kleine Jesusholzfigur auf Seidentüchern. Die Stimmung ist von Anfang an entspannt und offen. P4 ist als Gesprächspartner zugänglich,

wirkt aber durch seine lange Krankheit gezeichnet. Sie stand offenbar im Zusammenhang mit Überarbeitung. Seine persönliche Situation kommt daher immer wieder zur Sprache, wie auch die zahlreichen ehrenamtlichen Projekte, die P4 verfolgt hatte oder immer noch verfolgt.

In der Interaktion mit der Interviewerin kommt P4s Ärger über die Passivität der Menschen zum Ausdruck, die sich nicht um die Kirchengebäude kümmern. In verschiedenen Aussagen versteckt sich diesbezüglich der Vorwurf an eine anonyme Menschenmenge (P4, S. 43, Z 16-21).

c) sprachlich kommunikative Besonderheiten (Semantik/Syntaktik)

P4 verwendet eine klare Sprache, die häufig starke Emotionen ausdrückt. Das wird in Metaphern oder Adjektiven deutlich, mit denen er die Funktionen der Kirchengebäude beschreibt. Sie sind ästhetische Bauwerke, geradezu „Schätze“, „einzigartig“ und „etwas Besonderes“. Er unterstreicht ihren Wert weiter durch die Metapher „Perlen der Mecklenburger Landschaft“ und durch verstärkende Adverbien („wirklich“, „gerade auch“) (P4, S. 41, Z 18-21).

Das Kirchengebäude repräsentiert für P4 einen Gegenpol zum kommunistischen Regime. Als letzteres noch an der Macht war, begannen die Kirchengebäude langsam zu verfallen. Erst nach der Wiedervereinigung wendet sich das Blatt. Die Menschen bauten Kirchen wieder auf (P4, S. 44, Z 1-2).

P4 thematisiert seinen Schmerz über die Kirchengebäude, die verfallen, weil sich niemand darum kümmert, in emotionaler Sprache:

Ich hätte es einen Jammer gefunden, wenn die da jetzt zerfallen wäre. Gar nicht, weil ich sage, wir haben die Verantwortung, sondern auch weil es – ich würde es einfach schade finden. Es kann doch nicht so sein, ja. Ich kann das schwer beschreiben (P4, S. 43, Z 35-37).

d) Zentrale Motive

P4s Kernmotiv ist zusammengesetzt aus vier Motivbündeln: (Generationen-) Verantwortung und Pflicht, gestalten wollen, das Kirchengebäude als symbolischer Ort und das Motiv der Reziprozität.

P4s Motivbündel:

- I. (Generationen-) Verantwortung und Pflicht
- II. gestalten wollen
- III. das Kirchengebäude als symbolischer Ort
- IV. Reziprozität

I. (Generationen-) Verantwortung und Pflicht

Für P4 ist sein bürgerschaftliches Engagement mit Anstrengung und Mühen verbunden. Im ersten Motivbündel (Generationen-) Verantwortung und Pflicht, das in der einleitenden Passage zur Sprache kommt, erklärt er von seine Überzeugung, dass die materielle Besserstellung der jetzigen Generation dazu verpflichtet, Kirchen zu erhalten. Er zählt dazu Beispiele aus der deutschen Geschichte auf und zieht einen Vergleich zu einer früheren, materiell schlechter gestellten Generation. Bauen und erhalten gehören für ihn zusammen.

Zu meiner Motivation blieb das „Wir“ im Kopf. Also wir, die reiche Generation von heute sind nicht in der Lage, diese Kirchen zu erhalten. Man muss sich das mal klar machen: Die Menschen haben im 13ten Jahrhundert angefangen zu bauen, und durch die Jahrhunderte hinweg erhalten. Das waren bettelarme Zeiten. Auch mit dem Dreißigjährigen Krieg. Sie ist immer erhalten worden. Und wir leben im Vergleich zu den anderen Generationen in einer Zeit, wo wir materiell am besten ausgestattet sind (P4, S. 40, Z 2-8).

Noch deutlicher argumentiert P4 im darauf folgenden Abschnitt. Er bringt darin ein starkes Heimat- und Verbundenheitsgefühl gegenüber früheren Generationen zum Ausdruck. Daraus erwächst für P4 auch eine Verantwortung der lebenden gegenüber nachfolgenden Generationen. P4 sieht dabei insbesondere die Gemeinden in der Pflicht, auch nach alternativen Nutzungsmöglichkeiten Ausschau zu halten, wenn sie die Kirche nicht mehr als reinen Gottesdienstort erhalten könnten.

Und wir schaffen das nicht, diese Kirchen zu erhalten. Das will mir einfach nicht in den Kopf. Wir haben die Verantwortung, wir haben nicht das Recht zu sagen, wir machen das jetzt einfach nicht. [mhm] Wir lassen es verfallen, obwohl wir noch genug Geld haben. Ich denke, die Gemeinden sind da in der Verantwortung eben zu kucken, und wenn es aus der Gemeinde heraus nicht zu bewerkstelligen ist, nach Modellen zu suchen, wie können wir Kirchen erhalten. Das haben die früher ja auch gemacht, eben über die Patronatsgeschichten. Landesherrliches Patronat oder gutsherrliches Patronat. Sie haben nach Wegen und Möglichkeiten gesucht, ihre Kirchen zu erhalten. Und da denke ich, sind wir in der Verantwortung, als Menschen von heute. [mhm] Ich denke, wir haben einfach nicht das Recht, diese Kirchen verfallen zu lassen. Das ist meine Grundüberzeugung (P4, S. 41, Z 8-17).

Er ist unerbittlich wenn er sagt, dass die Angehörigen der besser gestellten Generation kein Recht hätten, die Kirchen verfallen zu lassen. Wenn es um seine „Grundüberzeugung“ geht, kennt P4 kein Tabu. Er schließt diesbezüglich von

sich auf die Einstellung anderer und vertritt einen Absolutheitsanspruch. P4 spricht klar, einfach und engagiert in zumeist vollständigen Sätzen.

Inhaltlich wiederholt P4 die Bedeutung von Verantwortung und Pflicht gegenüber den Kirchengebäuden immer wieder. So auch, als er von der Interviewerin nach seinen Motiven für das bürgerschaftliche Engagement gefragt wird (P4, S. 4, Z 21-61).

II. Gestalten wollen

P4 möchte beim Aufbau der geschätzten Kirchen selbst mitgestalten. Seinen Beitrag sieht er als Dienst an der Gesellschaft. Als Teil der jetzt lebenden Generation strebt er danach, seine Spuren am Kirchengebäude zu hinterlassen, indem er zusammen mit Architekten überlegt, wie man das Gebäude zeitgemäß wieder aufbauen könnte. Nachhaltigkeit und Veränderung schließen sich für P4 nicht aus.

Zum anderen empfinde ich die Kirchen wirklich als ästhetisch, als kostbare Bauten. Also wo ich selber das einfach wichtig finde, dass wir das erhalten und das mitgestalten. Über Jahrhunderte haben wir diese Kirchen auch verändert, muss man sagen. Auch nicht unwesentlich. Und da finde ich es reizvoll zu kucken, und gemeinsam mit anderen Künstlern auch zu überlegen, wie können wir die Sprache unserer Architektur heute da auch einbringen. Also wie können wir die Bauwerke mit unserem Zeitgeist auch unterlegen und gestalten, dass einfach auch garantiert eine Kontinuität da ist (P4, Z 19-26).

Die Passage zeigt, dass P4 nicht am Status quo hängt. Zeitgemäße Gestaltung der Kirchengebäude gewährleistet, dass nachfolgende Generationen sich mit der jeweiligen Kirche verbunden fühlen können. Jetzt mitgestalten und damit Verantwortung übernehmen heißt für P4 Kontinuität zu schaffen. P4 verwendet aktive Verben („mitgestalten“, „Verantwortung übernehmen“, „unterlegen“), um seine Motivation, selbst aktiv zu werden, auszudrücken.

III. Das Kirchengebäude als symbolischer Ort

Für P4 vereinen Kirchengebäude unterschiedliche Funktionen. Zunächst sieht P4 die Kirchen Mecklenburg-Vorpommerns als schützenswert an, weil sie Räume religiöser Kultur sind. Ferner bezeichnet er sie als „Perlen“ der Mecklenburgischen Landschaft und unterstreicht damit, welchen Schatz sie für ihn darstellen. Er wiederholt sein Empfinden mehrfach.

Und das andere, dass ich das selber so empfinde, kommt dazu. Und dass ich sage, diese Kirchen sind Schätze. Es sind ja wirklich einzigartige Bauwerke. Die Kirche für sich ist etwas Besonderes. Sie ist ja sozusagen die Perle hier in unserer mecklenburgischen Landschaft, ne? Und was ist Mecklenburg ohne die Dorfkirchen, oder auch ohne die Pfarrhäuser. Aber gerade auch ohne die Kirchen? Und da

denke ich, sind wir als Kirchengemeinde in der Verantwortung, aber auch als Bürger in der Verantwortung (P4, S. 41, Z 17-21).

In dieser Passage nennt P4 zwei Funktionen, die Kirchengebäude haben: Sie sind zum einen ästhetische Bauwerke, also schön anzuschauen, und außerdem Identitätsorte. Ihren Wert drückt P4 sprachlich aus („Kirchen als Schätze“, „einzigartig“, „etwas Besonderes“). Durch verstärkende Zusätze („wirklich“, „gerade auch“) macht P4 sein eigenes Empfinden deutlich („...das ich das selber so empfinde.“).

Kirchengebäude sind für P4 ein sichtbarer Ausdruck der eigenen Kultur. Sie sind ein Ausdruck von Selbstbewusstsein. Deswegen dürfe man sie nicht verfallen lassen.

Und was passiert eigentlich, wenn Kirchen verschwinden? Da passiert ja mehr, als das nur ein Bauwerk verschwindet. Ja, das ist ja auch ein Zeichen. Es hat auch etwas mit Selbstbewusstsein zu tun (P4, S. 43, Z 39-41).

Außerdem verbinden Kirchen für P4 Religion und Tradition.

Gut, dann kommt natürlich auch noch eine geistliche Sicht dazu. Es ist ja auch etwas sichtbar. Es ist unsere Kultur, unsere religiöse Prägung (P4, S. 43, Z 37-39). P4 schildert, dass das Kirchengebäude für ihn als Pastor ein christliches Symbol darstellt. Für alle sichtbar trifft es durch seine Präsenz eine Aussage über die Kultur bzw. die Religion der Menschen vor Ort. Keiner kommt an der Kirche vorbei. Ferner argumentiert P4, dass sich die Gemeinde im Kirchenraum versammelt. Er formuliert damit ebenfalls das in Kap. II 2.4.1 beschriebene protestantische Raumverständnis. Die Kirche wird dadurch zum sozialen Ort. P4 findet, dass alle Gemeinden Mecklenburg-Vorpommerns offen sein müssten für Interessierte, die den Traditionsbruch beenden und sich dem Glauben zuwenden wollen.

Wir als Gemeinde Jesu Christi sind hier präsent. Wir sind da. Und auch, wenn es vielleicht keine einfachen Zeiten für Gemeinden sind – wir halten an dieser Tradition fest, und wir sagen selber, dass es uns auch wichtig ist, unseren Glauben zu leben. Auch in diesem Dorf zu leben, wo es einen großen Traditionsbruch gibt (P4, S. 43, Z 41-44).

Sprachlich zeigt P4 diese Überzeugung, indem er zwei Mal „wir sind da“ sagt. Überdies sei die Gemeinde Jesu Christi durch das Kirchengebäude präsent. P4 ist sich sicher, dass Glauben in Kirchengebäuden gelebt werden sollte.

P4 formuliert den Wunsch, dass ein Kirchengebäude für alle Menschen offen sein sollte, die zum Gottesdienst kommen wollten, auch noch an einer anderen Stelle:

Und für Leute, die das Wort Gottes hören wollen, sind die Türen offen. [Sie] sind auch willkommen. Es werden einfach auch Möglichkeiten geschaffen für die

Menschen, diesen Traditionenbruch zu beenden und für sich einen neuen Anfang zu setzen (P4, S. 43, Z 45-47).

Der Interviewpartner betont diesen anklingenden missionarischen Aspekt explizit an einer anderen Stelle im Interview nochmal. Er sagt, dass dieser sekundär sei gegenüber dem Vorhaben, ein Zeichen zu setzen. Dabei meint er in diesem Zusammenhang, dass er ein Symbol gegen das ungeliebte DDR-Regime wieder aufbauen möchte.

Also, es hat schon auch einen missionarischen Aspekt, obgleich es jetzt nicht der erste Aspekt ist. Das würde für mich jetzt nicht im Verhältnis stehen zu sagen, von den Geldern könnte man sich auch an anderen missionarischen Konzepten versuchen (P4, S. 43, Z 47-50).

P4 hat keine Scheu vor Nutzungserweiterungen. Er betrachtet die leeren Kassen der Landeskirche als Herausforderung. Für ihn ist es Priorität, dass die Kirchen überhaupt genutzt würden. Gottesdienste gehören für P4 unbedingt dazu. Daneben ist er aufgeschlossen gegenüber jeglicher Nutzung, die sich mit christlichen Glaubensgrundsätzen vereinbaren lässt. Die Hauptsache ist für ihn, dass die Kirchen gewidmet bleiben.

Insofern ist uns da eben auch diese Vernetzung wichtig. Und [da] haben wir auch keine Berührungsangst gehabt zu sagen, es ist die Herausforderung unserer Zeit kucken, wie wir Kirchen in unserer Zeit, wenn sie aus geistlicher Sicht auch nicht mehr so wichtig sind, nicht mehr gebraucht werden, wir sind in der Verantwortung zu kucken, wie wir Nutzungserweiterungen dann auch so hinbekommen, dass die Kirche auch als liturgischer Raum bleibt. Sie ist ja nicht entwidmet, sondern sie ist ja Kirche geblieben (P4, S.41, Z 22-28).

P4 unterstreicht mehrere Male, wie sehr er gemischt-genutzte Kirchen befürwortet. Letztendlich sind seine Anstrengungen darauf ausgerichtet, dass die Kirche, für die er sich einsetzt, auf jeden Fall wieder liturgisch genutzt werden kann. Er betrachtet sein Engagement für die Kirche als Herausforderung, als Kampfansage. Für diesen Kampf gegen eine potentielle Entwidmung der Kirche war er bereit, aktiv zu werden: Er hat sich vernetzt, ist mit anderen in Kontakt getreten und hat letztlich sein Ziel erreicht.

P4 stellt den Kampf um seine Kirche in einer sprachlich elaborierten Argumentation dar, die für das Interview sonst untypisch ist. Im Zusammenhang mit dem Kampf für das Kirchengebäude spricht P4 ausschließlich in der vierten Person („wir“). Dieser Gemeindekontext, der durch das Pronomen „wir“ gekennzeichnet

ist, verbindet ihn mit der Interviewpartnerin P3. Beide stellen sich selbst nicht in den Mittelpunkt, wenn es um die Nutzungserweiterung der Kirche geht.

P4 versteht das Kirchengebäude auch als politischen Ort, über den er eine späte Rache am Kommunismus üben möchte. Das Kirchengebäude hat die antikirchliche Propaganda „überlebt“.

Es ist mir auch wichtig, ein Zeichen zu setzen. Die Kirche verfällt eben nicht. Das, was die Kommunisten gewollt haben, dass die Kirche kaputt und tot war, die Rechnung geht eben nicht auf. Da ist sicher auch so eine Portion Trotz dabei. Die Kirche steht eben wieder. Und es ist klar, dass es mit der Kirche Jesu Christi auch weitergeht in diesen Zeiten (P4, S. 43, Z 51 und S. 44, Z 1-4).

P4 argumentiert mit dem Kirchengebäude als christliches Zeichen gegen den Kommunismus. Er ist dankbar dafür und möchte die Kirche für nachfolgende Generationen erhalten. Eine Lesart könnte sein, dass er über eine „Trutzburg“, die Bestand hat, die Voraussetzungen für eine zukünftige Mission schaffen will. Die Repressionen, die er als Christ während der DDR-Zeit erlebt hat, sind immer noch präsent. P4 verwendet das Kirchengebäude als Metapher, wenn er davon spricht, dass er ein Zeichen setzen möchte. Die Kirche steht für eine trotzige Reaktion der Rache. Sie war „kaputt“, als das DDR-Regime funktionierte. Jetzt steht sie wieder und die SED-Vertreter mussten abdanken.

IV. Reziprozität

Für P4 als protestantischem Pastor basiert das bürgerschaftliche Engagement auf seinem Glauben an Gott. Der Glaube impliziert für ihn, dass das Leben Freude und Pflicht umfasst. Er will deshalb die Schönheiten des Daseins genießen, überdies aber auch für andere da sein und Verantwortung übernehmen.

Der Glaube an Gott ist wichtig, ist die Quelle meines Lebens und auch die Quelle meines Engagements. Also da liegen natürlich auch die Wurzeln. Ich bin davon überzeugt, dass wir das Leben nicht nur bekommen haben, um uns selber ein schönes Leben zu machen, sondern wir sollen es auch genießen und unsere Freude haben, das ist so. Aber Leben heißt für mich immer auch, Verantwortung zu übernehmen und für andere da zu sein. Ich erlebe es so, also was mir wichtig ist beim Engagement, das ist klar, man kriegt ja auch was zurück. Das ist ja auch ein Teil der Wahrheit, was man jetzt nach getaner Arbeit an Dankbarkeit oder an Freude erlebt, das macht das eigene Leben ja auch sinnvoll und auch reich. (P4, S. 47, Z 29-36).

P4 schildert mit dieser Passage seinen Arbeitsethos. Biblische Terminologie wie „Quelle meines Lebens“, „für andere da sein“ oder die Metapher der (Baum-)

Wurzeln als Ursprung des Engagements unterstützen den Inhalt der Aussagen (P4, S. 47, Z 29-30 und Z 33).

P4s Kernmotiv ist sein christlicher Glaube. Er ist davon überzeugt, dass ihn Gott mit Fähigkeiten ausgestattet hat, die ihm das Engagement ermöglichen. Er sieht sich deshalb verpflichtet, diese „Gabe“ zu nutzen, um Gemeinschaft („wir“) zu fördern. Weil er sich als Beschenkter sieht, kann er geben. Das ist jedoch keine Reziprozität im Sinne eines Gebens und Nehmens, sondern eine Folgeerscheinung des „Geschenk Gottes“.

Dabei ist das Kirchengebäude als kulturelles Erbe der Dreh- und Angelpunkt von P4s Engagement. Zum einen ist es für P4 ein ästhetisch wertvolles Gebäude, das schon aufgrund seiner Äußerlichkeit schützenswert ist. Zum anderen ist es sichtbarer Ausdruck von Tradition und Religion als Teil des kulturellen Erbes. P4 ist der Überzeugung, dass seine Generation, die materiell viel besser gestellt ist, als ihre Vorfahren, die Pflicht hat, Kirchen und damit kulturelles Erbe zu erhalten. Darin kommt ein starkes Heimat- und Identitätsgefühl zum Ausdruck. P4 möchte beim Aufbau der Kirchen außerdem selbst mitgestalten und dabei Spuren hinterlassen. Er plädiert für einen zeitgemäßen Wiederaufbau, nicht für eine Rekonstruktion des historischen Gebäudes. Kontinuität und Neugestaltung schließen sich seiner Meinung nach nicht aus.

Wenn P4 von der Öffnung des Kirchengebäudes für alle Menschen spricht, drückt er damit auch einen missionarischen Wunsch aus. Gerade solche Menschen, die sich während der DDR-Zeit von der Institution Kirche abgewandt haben, sollen wieder einen Zugang finden. Die wieder aufgebaute Kirche als „späte Rache“ gegen das DDR-Regime. Das Objekt „Kirchengebäude“ steht gleichsam als Metapher für das neue „Ganze“ gegenüber dem alten, kaputten DDR-Regime.

3.1.5 Fallbeschreibung P5: Neue Anstöße bekommen

„Es gibt einfach viele Anstöße für die eigene Entwicklung, wenn man sich mit neuen Dingen beschäftigt“ (P5, S. 53, Z 28-29).

Im Interview mit P5 zeichnet sich P5s intensiver Wunsch nach sozialen Kontakten zusammen mit einem Faible für das ästhetische Bauwerk als sozialer Treffpunkt und Rückzugsort ab. P5 ist eine interessierte und lebendige Gesprächspartnerin, die auch als alleinstehende Vorruheständlerin aktiv sein möchte. Dazu kommt, dass sie den Kirchenraum als besonderen Ort der Ruhe wahrnimmt, der ihr gut tut.

a) Sozialdaten

Die Interviewpartnerin P5 ist Pensionärin (ehem. Musikpädagogin) und 61 Jahre alt. Sie ist in Sachsen als Tochter eines Musikers und einer Schneiderin aufgewachsen. Später hat sie in Thüringen studiert. P5 ist 1973 mit ihrem Mann nach Mecklenburg gezogen, weil beide als Lehrer keine Stellen in Thüringen gefunden haben. Heute lebt die Interviewpartnerin von ihrem Mann getrennt in einem Haus in Y-Stadt. Ihre Kinder sind weggezogen.

Neben ihrer Vereinsarbeit leitet die Interviewpartnerin einen Chor. 2009 ist sie außerdem in die Stadtverwaltung gewählt worden. P5 ist eine zupackende, pragmatisch denkende Frau, die zu erledigende Aufgaben akribisch notiert und dann abarbeitet.

Der Klosterverein, in dem P5 tätig ist, hatte in der Vergangenheit immer wieder Konflikte mit Vertretern der Kommune zu bewältigen. Darüber hinaus gab es Spannungen mit den Bürgern vor Ort, insbesondere wegen Herrn W., einem sehr aktiven Vereinsmitglied mit Westhintergrund, dem mehrere Häuser im Ort gehören. Die Bürger von Y-Stadt befürchteten, dass er das Schicksal des Orts allein bestimmen wollte.

b) Interaktion mit der Interviewerin

Das Gespräch findet im Wohnzimmer von P5 in Y-Stadt statt. Es herrscht von Beginn an eine entspannte Stimmung. Beim Erzählen ist P5 zunächst etwas befangen, je weiter das Interview fortschreitet, desto mehr öffnet sie sich. Dann erzählt sie gerne und viel. P5 wirkt manchmal etwas unstrukturiert und gleitet häufig in Nebensächlichkeiten ab. Bei der Interviewerin entstand der Eindruck, P5 wollte gerne mehr über die Aktivitäten des Vereins erzählen, nicht so sehr über ihr eigenes Engagement. Wiederkehrende Themen außerhalb des Interviewgegenstands

sind P5s bevorstehende Kandidatur für die Stadtvertretung und ihr Vereinskollege, Herr W. Er kommt aus dem Westen, fühlt sich Y-Stadt aber offenbar verbunden, weil er dort einige Immobilien besitzt. W. ist aktives Vorstandsmitglied und hat die Aktivitäten des Vereins maßgeblich vorangetrieben.

c) sprachlich kommunikative Besonderheiten (Semantik/Syntaktik)

P5s Erzählweise ist lebendig, detailliert und manchmal unstrukturiert. Dazu trägt P5s Neigung bei, sich beim Erzählen in andere Personen hineinzuversetzen. Sie vollzieht einen solchen Perspektivenwechsel, indem sie z. B. die Position der Gäste annimmt, die das Kloster besuchen. Dafür wechselt sie zwischen ihrer eigenen und der Sichtweise anderer (...das motiviert mich..., ... das, was man macht....). Sie ahmt sogar ein unausgesprochenes Staunen der Besucher nach (P5, S. 52, Z 27-28).

Auch die Passage auf S. 58, Z 20-21 demonstriert den Perspektivenwechsel. P5 möchte anderen Menschen an dem positiven Raumgefühl teilhaben lassen, dass sie in einer Kirche empfindet. Die Interviewpartnerin versetzt sich dafür in die Lage der Besucher, die ihre Klosterkirche betreten. Sie deutet ein Zwiegespräch mit einem imaginären Gast an: „Setz dich hin. Ne, nimm‘ das auf in dich und vielleicht spürst du, dass das eben doch ein besonderer Ort und besondere Räume sind.“

Überdies verwendet sie bevorzugt Verben, die sinnliche Wahrnehmung und Aktivität ausdrücken: hereinkommen, gucken, spüren oder etwas in sich aufnehmen etc. Auch aus anderen grammatischen Zusammenhängen stammen Begriffe, die P5s engagierte Erzählweise unterstreichen: „motiviert“, „Triebfeder“, „Spaß“. P5s Bericht wirkt teilweise auch deshalb etwas unstrukturiert, weil sie in unvollständigen Sätzen spricht, die sie, gepaart mit Wiederholungen, Einschüben und Dialekt („ne“) mehrfach wiederholt (P5, S. 56, Z 19-37) (P5, S. 52, Z 25-51). Außerdem erweisen sich P5s Beschreibungen als wenig konkret. Sie möchte das „Objekt beleben“ und darin „schöne Sachen“ veranstalten (P5, S. 52, Z 39-40).

d) Zentrale Motive

Bei P5s Beweggründen dominieren Bedürfnisse und Wünsche, die sich aus ihrer persönlichen Lebenssituation ergeben. Sie ist eine gebildete, aktive Frau, die Freude an *sozialen Kontakten* hat und dadurch auch neue Anstöße für ihre eigene Entwicklung gewinnt. Das Kirchengebäude ist für P5 ein Mittel zum Zweck. Sie schätzt die Pracht des Gebäudes, die sie anderen zugänglich machen möchte.

P5s Motivbündel:

- I. soziale Kontakte
- II. Reziprozität
- III. das Kirchengebäude als symbolischer Ort

I. Soziale Kontakte

P5 beschreibt in der folgenden Passage ihre Gespräche mit Gästen, die die renovierte Klosteranlage besuchen. Sie betont, dass sie durch diese Menschen, die von außerhalb kommen, mehr Anerkennung erfährt, als durch die Stadtvertreter vor Ort.

Es motiviert mich, na, erstens das Objekt, weil wir sehen, dass das etwas ganz Schönes ist. Ein Kloster zu haben bedeutet einen unendlichen Schatz bauhistorischer Geschichte. Es sind ja in unserem Verein eben auch Leute, die sich aus ganz unterschiedlichen Gründen engagieren. Manche interessiert die Baugeschichte, andere das Inhaltliche, das Klosterleben. Ne, das sind ja auch Dinge, die waren zu DDR-Zeiten nie irgendwo im Gespräch. Dann Gäste zu empfangen, mit Menschen reden, die hierher kommen, die sich interessieren und die [verdeutlicht ein Staunen] so machen. Die Menschen aus R., die rennen vorbei. Das ist für die, ja, wie Schule, das kennen die schon. Dann sagt man, kommt doch mal, dass kennen wir doch auch schon seit der Geburt. Aber was es eben im Kern bedeutet, das ist letztendlich nicht klar, auch bis heute bei vielen noch nicht so. [mhm] Ne, und diese Gespräche mit Gästen, die hierher kommen, und, muss ich auch sagen, eine bestimmte Bildung mitbringen, ein Verständnis für diese Geschichte und kulturinteressiert sind [...]. Na, was macht ihr denn nun? Wir kommen gerne. Wir sehen jedes Mal wieder was Neues, ne. Also das motiviert unwahrscheinlich. Das ist vielleicht die Triebfeder, dieser Spaß, dass man das, was man macht, gut ist. Also diese Bestätigung erfahre ich eben nicht durch unsere Stadtvertreter, sondern die erfahren wir durch Leute von außerhalb. [mhm] Ne, und es treten dann spontan Mitglieder ein, die sagen, Mensch, da machen wir mit, das wollen wir unterstützen. Wir wohnen zwar in Berlin, aber vielleicht nützt unser Beitrag, ne, [mhm] und wir fördern das, weil wir das einfach toll finden. Ne, so. Das ist ein Grund. Also das Objekt an sich zu beleben und schöne Sachen hier zu machen. Dann eben dieses Gespräch mit Menschen, und es würde nicht funktionieren, wenn wir im Vorstand nicht so zusammenpassen würden

(P5, S. 52, Z 22-41)

P5 schildert ihre Motivation wie eine Werbung für ihr Kloster. Sie ist stolz auf das, was sie und ihr Verein geleistet haben. Dass es sich dabei um einen christlichen Ort handelt, an dem einmal Mönche gelebt haben, tritt offenbar hinter sei-

ner bauhistorischen Funktion zurück. Für P5 zählt das „Objekt“, das etwas „ganz Schönes“ ist.

Für P5 ist der Kontakt mit Gästen von außerhalb, den sie durch ihre Funktion als Vorsitzende des Vereins gewinnt, die Triebfeder ihres Engagements. Durch die Gäste erfährt sie Bestätigung für ihre Tätigkeit. Sie übernimmt im Verein offenbar eine Repräsentationsfunktion, indem sie Gäste empfängt und sie über die Klosteranlage informiert. Es gefällt ihr ganz besonderes, wenn sie mit gebildeten Menschen Kontakt hat, die ein Verständnis für Geschichte und Kultur mitbringen. Sie stehen offenbar im Kontrast zu den Menschen vor Ort.

P5 verwendet in ihrer sehr lebendigen Erzählweise verschiedene Möglichkeiten, um ihre Erlebnisse für die Interviewerin interessant zu machen. Sie spielt mit aktiven Begriffen, die positiv belegt sind („motiviert“, „Triebfeder“, „Spaß“). Außerdem vollzieht sie einen Perspektivenwechsel, indem sie sich in die Position der Gäste hineinversetzt, um die Interviewende in das Gespräch zwischen ihr und den Gästen des Klosters einzubinden. Dieser Sichtwechsel macht P5s Erzählduktus an dieser Stelle unstrukturiert und aufgeregter, aber auch engagiert. Zu dieser etwas verwirrenden Erzählform tragen auch die inhaltlichen Wiederholungen und die verschachtelten Sätze bei.

Wie wichtig P5 der Kontakt zu anderen ist, hebt sie auch auf S. 55 hervor:

[...] ich mag's auch sehr gerne, wenn ich zu ganz anderen Leuten Kontakt habe, [zu solchen], die aus andere Bereichen kommen und [...] neue Dinge vermitteln und so. Das ist hier eigentlich doch sehr, sehr schön muss ich sagen (P5, S. 55, Z 4-6).

In diesem Satz mit zahlreichen Einschüben ergänzt P5 das Motiv (soziale Kontakte), um ihren Wunsch, „neue Dinge [zu] lernen“. Sie scheint die Besucher auch in für sie wertvolle und weniger wertvolle Kontakte einzuteilen. Diejenigen, die einen anderen Hintergrund als sie selbst mitbringen, schätzt sie besonders. Durch sie bekommt sie neue Anstöße für die eigene Entwicklung.

II. Reziprozität (Geben und Nehmen)

Für P5 gehört Geben und Nehmen beim bürgerschaftlichen Engagement untrennbar zusammen. Sie beschreibt, was sie aus den Kontakten, die sie durch ihr Ehrenamt gewonnen hat, bisher für sich lernen konnte, im Umgang mit Menschen, aber auch für ihre rhetorischen Fähigkeiten.

[...] irgendwo gibt es einem ganz viel zurück. [...] Das Miteinander mit anderen, man lernt ganz viel für sich, ne, ich musste reden lernen, das heißt, ein bisschen konnt' ich es schon, aber das geht mir jetzt leicht über die Lippen, mit Leuten

umgehen, auf Sorgen eingehen. Ja, es gibt einfach viele Anstöße für die eigene Entwicklung, wenn man sich mit neuen Dingen beschäftigt. Was gibt [es] denn noch zu entdecken. Ich denke, das ist ein weiterer ganz wichtiger Punkt, dass man sehr viel geben kann und gerade die Vorrueständler oder die fitten Alten (P5, S. 53, Z 24-30).

P5 ist eine interessierte, offene und neugierige ältere Dame, die sich gerne mit Dingen beschäftigt, die sie noch nicht kennt. Deshalb ist für sie das, was sie bei ihrem bürgerschaftlichen Engagement zurückbekommt (das „Nehmen“), untrennbar verknüpft mit „lernen“. Möglicherweise ist dieses Interesse auf ihren Beruf als Musikpädagogin zurückzuführen. Das „was“ ihres Lernens bezieht sie wiederum auf den Kontakt mit anderen: reden lernen, auf die Sorgen eingehen.

Auf der sprachlich-kommunikativen Ebene lässt sich wiederum P5s Neigung zu unvollständigen Sätzen und Einschüben erkennen. Auch der Perspektivenwechsel zwischen anderen und ihrer Person macht sich bemerkbar. Sie spricht vom „Miteinander“, aber auch davon, dass „man“ (Anm.: damit meint sie sich selbst) ganz viel für sich lernen könne. Sie konkretisiert und verstärkt das unbestimmte „man“ im Folgesatz durch das Pronomen „ich“.

Am Ende der Passage verwendet P5 das Gegenüber von dem unspezifischen Pronomen „man“ und Personen, hier den „fitten Alten“ oder den „Vorrueständlern“, zu denen sie sich auch zählt.

Erneut sind P5s Beschreibungen wenig konkret. Es ist nicht klar, was sie mit „Neuem“, „Anstößen“ oder „entdecken“ meint. Ihre spezifische Rhetorik lässt sich vielmehr unter bisherigen Fähigkeiten subsumieren, die sie ausbauen konnte. Abschließend sei bemerkt, dass P5s leichter Dialekt mit Hilfe der Transkription deutlich wird: „Ne, ich musste reden lernen“.

Zum „Nehmen“ gehört für P5 auch, dass das Engagement ihr Alleinsein kompensiert. P5 kann sich nicht vorstellen, im Alter ihre Tage alleine zu verbringen. Sie verbindet ihr Lebensglück mit Aktivität und Schaffenskraft.

Ne, und das war mir klar, dass ich hier nicht mit Kaffeekränzchen, wenn ich aufhöre, glücklich werde, sondern nur (lacht) im Tätigsein. Soweit, solange dies geht, ne (P5, S. 53, Z 34-36).

Mit einer Arbeitsterminologie („überzeugt“, „bekräftigend“, „tätig sein“) betont die Interviewpartnerin, dass sie auch im Alter so lange aktiv sein möchte, wie es ihr möglich ist. P5 unterstreicht ihre Überzeugung, dass bürgerschaftliches Engagement das beste Mittel gegen Alleinsein ist:

Na ja, also meine Kinder, die wohnen ja nun alle weit weg. Und das ist vielleicht der nächste Punkt. Vielleicht würde ich gar nicht so tätig sein, wenn ich nicht alleine wäre und meine Kinder hier in der Nähe wären. So, da die aber alle weg sind, bin ich praktisch auf mich gestellt, ne. Und die sagen ja auch, Mama, du überlegst, wann du uns besuchen sollst, wann du Zeit hast. Du, tritt doch mal ruhiger, ich sag', na ja, ich brauche das, ne. Ich brauche das, das ist für mich meine Arbeit jetzt, ne. Und ich kann's noch (P5, S. 53, Z 25-29).

Die Interviewpartnerin ist sich ihres Alters und ihrer körperlichen und zeitlichen Möglichkeiten bewusst. Sie äußert sich selbstreflektiv über ihre Entscheidung, sich zu engagieren. So zieht sie in Erwägung, dass sie „vielleicht“ nicht so aktiv wäre, wenn sie noch in einer Partnerschaft leben würde. Da sie „gebraucht“ werden möchte, engagiert sie sich bürgerschaftlich. Sie betrachtet ihre Tätigkeit als Vorsitzende als „Arbeit“, die sie noch machen kann. Bestätigung und Anerkennung durch andere, sowie die Weiterentwicklung der eigenen Persönlichkeit, sind der Lohn dafür.

cc) Das Kirchengebäude als symbolischer Ort

P5 beschreibt das Kloster als schönes, historisches Gebäude. Es steht für sie in unmittelbarem Zusammenhang zu den Besuchern, die nach Y-Stadt kommen, seit P5s Verein das Bauwerk mit kulturellen Veranstaltungen wiederbelebt hat.

Es motiviert mich, na, erstens das Objekt, weil wir sehen, dass das etwas ganz Schönes ist. Ein Kloster zu haben bedeutet einen unendlichen Schatz bauhistorischer Geschichte. [...] Dann Gäste zu empfangen, mit Menschen reden, die hierher kommen, die sich interessieren und die [verdeutlicht ein Staunen] so machen. [...] Ne, und diese Gespräche mit Gästen, die hierher kommen, und, muss ich auch sagen, eine bestimmte Bildung mitbringen, ein Verständnis für diese Geschichte und kulturinteressiert sind [...]. Na, was macht ihr denn nun? Wir kommen gerne. Wir sehen jedes Mal wieder was Neues, ne. Also das motiviert unwahrscheinlich. Das ist vielleicht die Triebfeder, dieser Spaß, dass man das, was man macht, gut ist. Also diese Bestätigung erfahre ich eben nicht durch unsere Stadtvertreter, sondern die erfahren wir durch Leute von außerhalb. [mhmm] Ne, und es treten dann spontan Mitglieder ein, die sagen, Mensch, da machen wir mit, das wollen wir unterstützen. Wir wohnen zwar in Berlin, aber vielleicht nützt unser Beitrag, ne, [mhmm] und wir fördern das, weil wir das einfach toll finden. Ne, so. Das ist ein Grund. Also das Objekt an sich zu beleben und schöne Sachen hier zu machen. Dann eben dieses Gespräch mit Menschen, und es würde nicht funktionieren, wenn wir im Vorstand nicht so zusammenpassen würden (P5, S. 52, Z 22-41).

P5 benennt in diesem Absatz zwei zentrale Motive, sich für das Kloster zu engagieren. Sie empfindet es schlicht als „schön“. Dabei verwendet sie das schlichte Adjektiv, um auszudrücken, dass sie von dem Bauwerk berührt ist. Es weckt Stolz und Besitzdenken in ihr, ein Kloster zu „haben“. Letzteres drückt sie auch aus durch die Metapher „unendlicher Schatz“.

Allerdings entsteht durch die zweifache Beschreibung des Gebäudes als „Objekt“ der Eindruck, dass es nicht das Kloster als christliches Bauwerk ist, sondern es auch ein anderes historisches Gebäude sein könnte, für das sich P5 engagierte. Prinzipiell scheint es ihr gleichgültig zu sein, was dort genau passiert. Das Kirchengebäude scheint für P5 nicht als Religionsort wichtig zu sein, sondern in diesem Zusammenhang vor allem eine Bedeutung als sozialer Treffpunkt zu haben. Nichtsdestoweniger ist P5 durch Institutionen (Kindergarten, Junge Gemeinde) religiös sozialisiert worden. Im Interview erzählt sie, dass ihre Eltern nicht Mitglied in der Kirche gewesen sind. Sie selbst ist aber in einen christlichen Kindergarten und später in die Junge Gemeinde gegangen. Sie hat sich für die Konfirmation und später auch für die Jugendweihe entschieden.

Ja, da haben wir auch gesagt, was machen wir denn? Ja, dann machste auch noch Jugendweihe mit, damit du später keine Nachteile hast. Mein Vater war intelligent und, na ja, da gab's ja auch Aussortierungen. Nicht jeder konnte da so einfach weitermachen, da musste ja das Verhältnis stimmen, Arbeiter und Intelligenzquote. [mhmm] Na ja, so hab' ich also beides gemacht (P5, S. 57, Z 30-34).

Während des Studiums hatte P5 noch einmal Anschluss gesucht an eine christliche Gemeinde, hat sich dort aber nicht wohlgefühlt. Letztendlich ist P5 aber keine religiöse Wanderin (vgl. Gebhardt 2006: 229 und Engelbrecht 2006), sondern sie bleibt Christin, selbst unter schwierigen Verhältnissen. Sie könnte allenfalls als Opportunistin bezeichnet werden, weil sie – wie viele andere ehemalige DDR-Bürger auch – ein Doppelmodell gewählt hat: Konfirmation und Jugendweihe. Dabei ist nicht etwa erstaunlich, dass eine 13-Jährige die Mehrheitsoption „Jugendweihe“ wählt, sondern dass sie sich auch für die angefeindete Minderheitsvariante entscheidet. Darin zeigt sie sich als Protestantin, die trotz großer Zukunftsgefahren bei „ihrer“ Konfession bleibt.

Auf diese Treue zu ihrer Religion deutet auch hin, dass sie Gefallen an Predigten findet, wenn sie vom Inhalt her lebensnah gehalten sind:

Ich mag eben so manche Redewendungen des Gottesdienstes. Vieles find' ich eben auch verstaubt, wenn das dann nur so eingeengt ist (P5, S. 57, Z 53-54).

Sie geht gerne in ein Kirchengebäude, weil sie die Stille dort genießt, ist aber auch offen für buddhistische Lebensweisheiten.

Also ich gehe auch gerne in eine Kirche, um Ruhe zu finden und schon auch mal um innerlich zu beten, oder, gut, man besinnt sich immer, wenn's einem schlecht geht (lacht). All solche Dinge, ne. Aber auch so, wenn ich dankbar gewesen bin, wenn irgendwas Schönes gewesen ist, ne. Also das ist so: Ich habe meine Religion suche ich eben. Ja, lese mal was über Buddhismus. Wie ist das bei anderen Menschen. Letztendlich muss sich jeder so Seins zurechtbasteln (P5, S. 57, Z 49-51 und S. 58, Z 1-3).

Das Kloster hat für P5 auch dahingehend eine symbolische Funktion, dass es als Rückzugsort dient. Es gibt ihr Halt als Raum der Stille. Den Halt und die Orientierung, die P5 im Kloster findet, möchte sie gern mit anderen, auch mit Nichtchristen, teilen. Die (Kloster-)Kirche als offener Raum ist dafür die Voraussetzung.

Das ist auch für mich ganz wichtig, weil eben so viele auch nach Halt und nach Werten suchen, dass man denen eben auch die Möglichkeit bietet, zu kommen und zu sagen, du bist zwar kein Christ, aber komm' rein, kuck' dich um, und empfinde die Schönheit der Stille im Raum. Setz' dich hin, nimm' das in dich auf, und vielleicht spürst du, dass Kirchen eben doch besondere Ort und besondere Räume sind, ne (P5, S. 58, Z 17-21).

Es liegt sehr viel Emotion, gepaart mit Erfahrungen der Vergangenheit, in P5s Erzählduktus. Das zeigen die aktiven Verben, die sinnliche Wahrnehmung und Aktivität ausdrücken: hereinkommen, gucken, spüren oder etwas in sich aufnehmen.

Bei P5 setzt sich das Kernmotiv aus Motivbündeln zusammen, die unterschiedlich stark auf P5 wirken. Für sie ist das „Gebende“ ihres Engagements als Vereinsvorsitzende verbunden mit dem Wunsch, dafür auch zeitnah etwas zurückzubekommen.

An erster Stelle stehen die sozialen Kontakte mit Besuchern von außerhalb, die ihr Alleinsein im Alltag kompensieren. P5 möchte gebraucht werden. Sie schätzt insbesondere Gespräche mit gebildeten Menschen, durch die sie sich auch persönlich weiter entwickeln kann. Als ehemalige Lehrerin liegt ihr dabei besonders am Her-

zen, dass sie Neues lernt. Überdies sieht sich P5 durch die Interaktion mit Interessierten bestätigt und motiviert.

P5 schätzt die äußere Schönheit des Kloster und der Klosterkirche. Dass es sich um ein protestantisches Gebäude handelt, ist für sie offenbar weniger von Bedeutung. Weil es in Mecklenburg-Vorpommern die Normalität darstellt, muss sie es nicht erwähnen. Sie würde sich möglicherweise auch für ein anderes historisches Bauwerk interessieren. Es müsste P5 allerdings emotional berühren. Und es müsste die Möglichkeit geben, es mit Veranstaltungen wiederzubeleben.

3.1.6 Fallbeschreibung P6: sich der Situation stellen

„Also, wenn wir sagen, das lassen wir sein, geben wir uns irgendwo selbst auch auf. Dann ist irgendwo der Exodus dieser Stadt vorprogrammiert“ (P6, S. 65, Z 6-8).

P6 ist Zeit seines Lebens eng mit Y-Stadt verbunden gewesen. Y-Stadt geht es wirtschaftlich schlecht: Es gibt kaum Industrie und die Arbeitslosigkeit ist hoch, so dass viele junge Menschen wegziehen. Als Leiter des Kulturamts und engagierter Bürger hat P6 beschlossen, das Schicksal seiner Stadt selbst mitzustalten. Die W-Kirche erscheint ihm als geeignetes Projekt, die Innenstadt kulturell und touristisch zu beleben.

a) Sozialdaten

Der Interviewpartner P6 ist 52 Jahre alt und Angestellter der Stadt Y in Vorpommern. Er ist dort geboren und zur Schule gegangen. Nach der Armeezeit ist er zum Studium nach U-Stadt gezogen. Er hat dort auf Lehramt Sport und Geschichte studiert und danach als Pädagoge gearbeitet. Anschließend hat er eine Aspirantur (bezeichnete in den ehemaligen Ländern des Ostblocks eine Fortsetzung des Studiums, um einen weiteren wissenschaftlichen Grad zu erlangen) gemacht. Bis zur politischen Wende hat er im Hochschuldienst gearbeitet, bevor er nach der Wiedervereinigung seine Stelle verlor. Anfang der 1990er Jahre kehrte er in seine Heimatstadt Y zurück und war zunächst für den Landkreis im Bereich Denkmalpflege tätig, bevor er 1994 Amtsleiter im Bereich Kultur wurde.

P6 ist bürgerschaftlich sehr engagiert. Während der Wendezeit hat er sich unter anderem in der Bürgerbewegung für ein neues Bundesland Vorpommern eingesetzt. Zum Zeitpunkt des Interviews im Januar 2009 war er Mitglied in 12 Vereinen.

P6 gehörte 1994 zu den Mitbegründern des Förderkreises der W-Kirche in Y-Stadt. Er berichtet ausführlich von der Arbeit des Vereins, der sich um neue Nutzungskonzepte für die entwidmete W-Kirche kümmerte. Außerdem diskutiert P6 ausführlich die heftigen Konflikte, die der Verein sowohl mit der Kirche als auch mit der Denkmalbehörde austrug. Der Förderkreis wollte mit modernen Materialien und Verfahren die alte Ansicht der Kirche wieder herstellen, während Kirche und Stadt sich einen moderneren Wiederaufbau wünschten. P6 ist der Meinung, dass die Kirche nicht tolerant genug gegenüber den Ideen des Vereins war: Die

kirchliche Position erinnerte ihn „an Dinge, die vor der Wende [...] waren“ (P6, S. 69, Z 44). Er ist deshalb aus der Kirche ausgetreten.

b) Interaktion mit der Interviewerin

Der Interviewpartner hat sein Dienstzimmer als Gesprächsort ausgesucht. Es befindet sich im Gebäude der Stadtverwaltung mitten in der Altstadt Ys. Zur Kirche sind es nur ein paar hundert Meter. Zu Beginn des Interviews wirkt P6 angespannt und etwas misstrauisch. Er formuliert knapp und ist zurückhaltend in seinen Aussagen. Im Verlauf des Interviews fasst er offenbar Vertrauen zu seiner Gesprächspartnerin. Er erzählt entspannter und geht bei seinen Ausführungen mehr ins Detail.

c) sprachlich kommunikative Besonderheiten (Semantik/Syntaktik)

Das Interview mit P6 zeigt eine große Nähe zum Thema. P6 ist darauf bedacht, konzentriert zu berichten und dabei nicht zu viel Persönliches einzuflechten. Er wählt eine sachliche Sprache und erweist sich insbesondere in Bezug auf die wirtschaftliche Situation der Stadt Y als kenntnisreich. Als Geschichtslehrer mit einem ausgeprägten Interesse für die Hansezeit prägen Begriffe aus der Architektur und der Geschichte seine Erzählung: „Bausubstanz“, „Hanseatische Kaufmannskirche“, „Zeugnis der Hansezeit“ oder „Bürgerkirche“. Darauf, wie bedeutsam für P6 diese Zeit ist, deutet auch hin, dass er die Kirche als „hanseatischstes Gebäude“ beschreibt (P6, S. 62, Z 21).

P6 befürchtet, dass seine Heimatstadt vor dem wirtschaftlichen Niedergang steht, wenn sie nicht über Tourismus mehr Geld einwerben zu kann. Der Interviewpartner identifiziert sich so stark mit Y-Stadt, dass seine Furcht an einigen Stellen auf der Sprachebene eine Existenzangst verdeutlicht: P6 verwendet biblische Terminologie („Exodus“) und außerdem Begriffe, die häufig mit kriegerischen Angriffen in Verbindung gebracht werden, um die schwierige Lage von Y-Stadt zu beschreiben: Reaktion, Flucht, zwanghaftes Handeln, das sich durch das Verb „müssen“ ausdrückt. Die W-Kirche ist für P6 ein Mittel zum Zweck, um Y-Stadt zu erhalten. Sie ist Teil der historischen Altstadt, die für Touristen interessant ist. P6 beschreibt seine Sorge und auch seine Resignation. Er sieht im Erhalt der W-Kirche den „einzigen Bereich“, der „noch Entwicklungsfähig“ ist (P6, S. 64, Z 45-46). Um den Ernst von Ys Lage zu schildern, gebraucht P6 außerdem menschliche Attribute (leben und sterben):

Wer also verhindern will, dass diese Stadt – ich sag' mal noch lebt sie, aber sie droht zu sterben – wer das verhindern will, der muss auch an der Stelle sagen, da bring' ich mich ein (P6, S. 65, Z 31-33).

Ferner drückt sich in P6s Sprache eine Orientierungslosigkeit aus, die sich im Laufe seines Lebens wiederholt. So kam er z. B. nach dem Studium in seine Heimatstadt zurück, weil er überzeugt war, dort noch eine „ganze Menge machen“ zu können. Er wollte aktiv werden, war sich aber gleichzeitig nicht sicher, wie das geschehen könnte. Sein Ziel, ein eigenständiges Bundesland Vorpommern zu gründen, bezeichnetet er rückblickend als „blauäugig“ (P6, S. 71, Z 10).

d) Zentrale Motive

Bei P6s dominiert der Wunsch, seiner Heimatstadt etwas zurückzugeben zu wollen.

P6s Motivbündel:

- I. das Kirchengebäude als symbolischer Ort
- II. persönliche Bindung an den Ort
- III. gestalten wollen

I. Das Kirchengebäude als symbolischer Ort

P6 hat 1993 den Förderverein für die W-Kirche mitgegründet. Die Verbundenheit mit Y-Stadt und sein Interesse für die regionale Geschichte spiegeln sich in seinen Intentionen für das bürgerschaftliches Engagement im Kirchbauverein. Es handelt sich weniger um das Ergebnis einer persönlichen Entwicklung, sondern vielmehr um eine grundlegende Einstellung, dass kulturelles Erbe erhalten werden müsse, um die Region zu stärken.

In der einleitenden Passage schildert P6 den Wunsch, Tradition bewahren zu wollen. Diese Haltung erklärt er mit historischen Gegebenheiten aus Y-Stadts Geschichte. Diese ginge seiner Meinung nach verloren, wenn die Kirche verfiel. Deshalb müsse man alle Kräfte bündeln, um die Kirche als sichtbaren Ausdruck von Geschichte zu bewahren.

[...] und das war für mich dann auch die Motivation, dass also A., als ehemalige Hansestadt, eine Stadt ist, die auch „Rotenburg des Nordens“ genannt wurde, die also eine sehr schöne alte Bausubstanz hat. Jetzt laufen wir Gefahr, eines der letzten großen Zeugnisse aus der Hansezeit zu verlieren. Es ist hier schon durch den Krieg, durch die Zerstörung, unheimlich viel „verlustig“ gegangen. Das ganze Stadtzentrum ist eigentlich, was die alte Bebauung anbelangt, nicht mehr existent. Und deshalb wollte ich mich mit dafür einsetzen, dass die N-Kirche, die möglicherweise das hanseatischste Gebäude – sag' ich mal – hier in A. ist, erhalten bleibt. Also auch in der Form, zumindest als Ruine, dass sie gesichert wird. N-

Kirche, der Name sagt es ja, der Schutzpatron war der heilige N. und der war ja auch der Schutzpatron der Kaufleute, Seefahrer und Fischer. Also das war die typische Bürgerkirche, Hansekirche, Kaufmannskirche, also ein ganz wichtiges Zeugnis aus der Hansezeit (P6, 62, Z 15-25).

Für P6 vereint das Kirchengebäude eine Funktion als Traditionsort mit dem eines kulturellen Gedächtnisses. Als Bauwerk ist es ein Symbol für eine Ära der Hansezeit, für die P6 ein großes persönliches Interesse hat. Er befürchtet, dass Geschichte in Vergessenheit geraten könne. Er hat Angst vor dem Verlust, weil die Kirche für ihn ein Teil seiner Identität darstellt. Die Hanse, in der Y-Stadt seit 1283 Mitglied war und ihr einen wirtschaftlichen Aufschwung verdankt, ist für P6 besonders wichtig. Seine Begeisterung drückt er aus, indem er die Hansezeit gleich drei Mal erwähnt, unter anderem über die Steigerung der Z-Kirche als „hanseatischstes“ Gebäude. Wie wichtig ihm der Erhalt von zumindest Resten der Kirche ist, bringt er darin zum Ausdruck, dass er sie sogar als Ruine akzeptieren würde. Es solle überhaupt etwas von der Kirche übrig bleiben.

Auf sprachlich-kommunikativer Ebene fällt auf, dass der Interviewpartner Geschichtslehrer ist. Er ist mit architektonischen Begriffen, wie der „Bausubstanz“, „Hanseatische Kaufmannskirche“ oder „Zeugnis der Hansezeit“, vertraut und setzt sie an passender Stelle ein.

Die Anstrengungen seines Vereins zum Erhalt des Kirchengebäudes und die wirtschaftliche Zukunft von Y-Stadt hängen für P6 unmittelbar zusammen. P6 sagt, dass Y-Stadt nicht länger auf Investoren warten dürfe. Vielmehr müssten die Bürger selbst aktiv werden, um z. B. touristische Angebote zu schaffen. P6 ist davon überzeugt, dass Touristen dringend benötigte finanzielle Mittel in die Stadt bringen könnten. Er findet, dass sich die Stadt nicht selbst aufgeben dürfe. Sie müsse nur attraktiver gemacht werden.

Wie wollen die hier aber längerfristig mal was auf die Reihe bringen? [mhm] Worin soll die Perspektive dieser Stadt bestehen? Es wird keine große Industrie herkommen. Der Investor, auf den können wir lange warten der wird nicht kommen. Das heißt, wir müssen irgendwo was selber machen. Und aus meiner Sicht ist das der einzige Bereich, der hier noch Entwicklungsfähig ist, das ist der Tourismus. Alles andere wird hier nicht mehr große Sprünge machen. [mhm] Das heißt, wir haben die Insel U. vor der Haustür, und wir sind nicht Hinterland, sondern Vorland zur Insel. Das hört sich besser an. Wir wollen also dort, wo das halbwegs ein Selbstläufer ist, ein Kuchenstück abhaben [mhm]. Das heißt, wir müssen die Stadt attraktiv machen, müssen hier Angebote schaffen [mhm], dass hier Leute herkommen und dann auch ihr Geld hier lassen (P6, S. 64, Z 42-51).

P6 äußert die Gewissheit, dass sich die Lebensbedingungen von Y-Stadt nicht durch Hilfe von außen verbessern ließen. Jahrelang hat er zusammen mit den anderen Bürgern erfolglos darauf gewartet, dass sich Investoren in Y-Stadt niederlassen, um ihre wirtschaftliche Lage zu verbessern. Mittlerweile hat er seine Resignation („auf den [Investor] können wir lange warten“; „der wird nicht kommen“) in Aktivität verwandelt. Er wendet sich der einzigen Möglichkeit zu, die er noch sieht, um die wirtschaftliche Situation der Stadt dauerhaft zu verbessern: den Tourismus. Er sei der „einzige Bereich“, der „noch Entwicklungsfähig“ sei. Er beschreibt diese letzte Hoffnung auch durch den Satz „wenn...dann...“. Für P6 geht es dabei nicht allein um den Erhalt eines historischen Bauwerks, sondern um existenzielle Fragen. Die Stadt betrachtet er als Wohnort, als Heimatort, als Teil der eigenen Existenz. Heimat ist nach P6s Meinung überlebenswichtig, so dass man sie auf jeden Fall erhalten müsse („müssen“ kommt drei Mal vor).

Wie schwierig P6 die Lage einschätzt, vermittelt er über eine Wortwahl, die an Kriegszeiten erinnert: Reaktion, Flucht und Zwang. Aufgeben kommt für ihn (noch) nicht in Frage. Es ist das Worst-Case-Szenario, das P6 mit dem biblischen Begriff „Exodus“ beschreibt. Er meint damit den Auszug der Israeliten aus Ägypten.

P6 scheint nicht überzeugt davon zu sein, dass sein Vorhaben gelingt, mit dem Wiederaufbau der W-Kirche die Stadt dauerhaft attraktiv für Touristen zu machen. Seine Wortwahl ist zweifelnd (drei Mal „irgendwo“). Er schöpft seine Möglichkeiten zur Rettung von Y-Stadt aus, weiß aber nicht, ob er gewinnen kann.

II. Persönliche Bindung an den Ort

Mit der Institution Kirche hat P6s Interesse nichts zu tun. Er hat in Verbindung mit dem Wiederaufbau der W-Kirche heftige Auseinandersetzungen mit der Pommerschen Landeskirche gehabt und steht ihr deshalb ablehnend gegenüber. Für ihn zählt allein das Ziel, der touristische Gedanke, und die „sehr schöne alte Bausubstanz“ des Gebäudes.

Auf die Frage, welche Bedeutung Kirche in seinem Leben hat, sagt P6 im Interview:

Ja, es ist so, ich bin auch mal eingesegnet worden. Ich war also mal Mitglied der Kirche gewesen. Eigentlich bis zu Wendezeiten und aufgrund der Erfahrung, die ich dann hier so gemacht habe, auch im Zuge des Bemühens um die Ruine der N-Kirche, habe ich Dinge erlebt, das ist natürlich sicher eine Sache, die über Personen dann auch übertragen wird, dass ich mich von solchen Sachen entfernt habe und gesagt habe, das kann es nicht sein. Und insofern habe ich nicht ein Prob-

lem mit Leuten, die ihren Glauben haben oder wie auch immer [mhm]. Das ist in Ordnung. Ich finde das gut, wenn da ein Pluralismus ist, wenn man vor allen Dingen akzeptiert, dass Leute andere Auffassungen haben, an etwas anderes glauben. Das habe ich bei den Vertretern der Kirche vermisst. Da gab es keine Toleranz, da wurde knallhart nur eine Linie gefahren. Das hat mich sehr erinnert an Dinge, die vor der Wende waren. Das hat mich eigentlich auch deshalb so enttäuscht, weil ich gesagt habe, das kann doch nicht wahr sein [mhm], dass bestimmte Dinge genauso weiter gemacht werden (P6, S. 69, Z 35-46).

P6 ist ein Lokalpatriot, der sich mit der Geschichte seiner Heimatstadt identifiziert. Hinweise auf das Motivbündel „kulturelles Erbe erhalten, um die Lebensbedingungen in Y-Stadt zu verbessern“, durchziehen das Interview.

Mit der Kirche hat das weniger was zu tun [ok]. Das ist schon persönlich. Ich fühle mich mit dieser Stadt sehr verbunden. [mhm] Ich bin hier geboren, war dann mal weg, bin aber bewusst wieder hierhergekommen. [mhm] Ich habe mich hier angesiedelt, habe mich hier arbeitsmäßig gebunden, und insofern bin ich persönlich sehr daran interessiert, dass diese Stadt irgendwo eine Perspektive kriegt, eine Chance kriegt (P6, S. 66, Z 1-5).

P6 beschreibt detailliert seine Bindung an Y-Stadt („fühle mich...verbunden“, dort „geboren“ sein, „bewusst wieder herkommen“, „angesiedelt“, „arbeitsmäßig gebunden“). Er spricht an dieser Stelle sein ganz persönliches Interesse an einer Verbesserung der Lebensqualität an. Über die Substantive „Perspektive“ und „Chance“ schwingt dabei auch ein Optimismus mit, den P6 im Verlauf des Interviews sonst nicht ausdrückt.

Außerdem beschreibt er seinen Wunsch nach Heimat und nach Identität („sich verbunden fühlen“). Darüber hinaus spricht er eine Sehnsucht nach Tradition und Kontinuität an, die er selbst unterstützt, indem er sich langfristig ansiedelt.

III. Gestalten wollen

Dass sich P6 auch aktiv für die Belebung der Stadt einsetzen möchte, weil er gerne gestaltet und politisch interessiert ist, verbalisiert er in den folgenden Passagen:

Mir war also wichtig, weil ich historisch interessiert bin, [und] mich verbunden fühle hier mit dieser Stadt, insbesondere auch mit der Hansezeit, der Hansegeschichte, die also eine Blütezeit [mhm] dieser Stadt war, mich dafür einzubringen, dass also das, was noch da ist, auch erhalten und bewahrt wird. [mhm] Das war eigentlich die Motivation (P6, S. 63, Z 6-10).

Der Interviewpartner thematisiert, dass er zurückgekehrt ist nach Y-Stadt (Anm.: nach dem Studium), weil er nach der Wendezeit neue Chancen für seine Heimatregion sah. Er hat sich damals politisch engagiert.

[...] ich bin eben so ein bisschen verrückt, auch ziemlich verbunden hier, [hatte] irgendwo immer Ambitionen, mal wieder hierher zu kommen, weil ich hier auch ein wichtiges Betätigungsfeld gesehen habe, eben meinte, hier könnte man eine ganze Menge machen. Die Wendezeit war ja auch interessant, da war ja richtig noch Basisdemokratie da. Also wir hatten hier einen Landesverband Vorpommern. Wir waren ja damals so blauäugig, wir wollten hier sogar ein eigenes Bundesland Vorpommern gründen (P6, S. 71, Z 5-10).

P6 gibt hier mögliche Erklärungen dafür, dass er besorgt ist, weil er in der Wendezeit schlechte Erfahrungen gemacht hat. Durch die potentiellen Chancen der politischen Wende motiviert, engagierte sich P6 in einer Bürgerbewegung. Sein Engagement damals wurde enttäuscht, weil er rückwirkend konstatiert, dass er unrealistische Ziele hatte („blauäugig“). Er wusste offenbar nicht genau, was sein Vorhaben genau beinhaltete. Der Ausdruck „eine ganze Menge machen“ und das Substantiv „Ambitionen“ drücken nichts Konkretes aus. P6s Selbstbeschreibung zeichnet sich an dieser Stelle durch eine entspannte Haltung aus, die sonst nicht deutlich wird: „Ich bin eben so ein bisschen verrückt.“

Um P6s Kernmotiv zu identifizieren, müssen die Motivbündel in eine Reihenfolge gebracht werden. P6s Verbundenheit mit Y-Stadt und sein Interesse an regionaler Geschichte sind die Voraussetzung dafür sich überhaupt eines Kirchengebäudes anzunähern. Der Wunsch, Y-Stadts wirtschaftliche Lage zu verbessern ist so stark, dass sich P6 als Mitglied des Kirchbauvereins, aufreibende Auseinandersetzungen mit der Stadt und der Landeskirche aussetzt. Es vermischen sich in seiner Person die Rolle als Kulturamtsleiter und als engagierter Bürger. Die W-Kirche hat für ihn deshalb erstens eine Funktion als Traditionsort und Ort des kulturellen Erbes. In enger Verbindung dazu steht ihre zweite Bedeutung als Identitätsort. Drittens ist sie für P6 schützenswert, weil sie als Tourismusziel die wirtschaftliche Lage der Stadt verbessern könnte.

3.1.7 Fallbeschreibung P7: Ich denke mal, ich habe denen auch geholfen... „.... ob die das jetzt wollten oder nicht. Na ja, die sind stolz auf ihre Kirche jetzt. Aber ich wollte etwas für das Dorf tun. Und ich wollte auch etwas für die Menschen tun [...]“ (P7, S. 77, Z 27-29).

Die Interviewpartnerin P7 fühlt sich verpflichtet, sich für das Dorf zu engagieren, nachdem ihr der Hof ihrer Großeltern wieder übereignet wurde. Sie ist eine ehrgeizige ältere Dame mit einer festen Vorstellung von einer gerechteren Gesellschaft. Es ist ihr unverständlich, dass sie mit ihrer Bereitschaft zur Veränderung auf Widerstand im Dorf stieß. Für sie zählen die Ergebnisse.

a) Sozialdaten

Die Interviewpartnerin ist 67 Jahre alt und Rentnerin. Sie ist ausgebildete Versicherungskauffrau und hat zwei Kinder. P7 ist in B-Dorf geboren. 1954 ist ihre Mutter mit den Kindern aus B-Dorf vertrieben worden und in den Westen gezogen. P7s Vater ist im Krieg gefallen. P7 ist als Kind mit ihrer Familie häufig umgezogen, weil es der Beruf des Stiefvaters erforderlich machte. Er war Kapitän. Auch im Erwachsenenleben hat sie für die berufliche Entwicklung des Ehemanns öfter den Wohnort gewechselt. 1997 ist P7 mit ihrem ersten Ehemann wieder nach B-Dorf zurückgekehrt, weil der Hof ihrer Großeltern in ihren Besitz überging. Sie lebt dort heute mit ihrem zweiten Mann.

P7 hat zusammen mit ihrem ersten Mann sowohl den Kirchbauverein vor Ort als auch eine Beschäftigungsinitiative in B-Dorf gegründet. Sie sollte arbeitslosen Bürgern den Wiedereinstieg in den Arbeitsmarkt erleichtern. In B-Dorf umfasste sie unter anderem Maßnahmen zum Wiederaufbau der Kirche. Mittlerweile ist die Beschäftigungsinitiative ausgelaufen. Dem Kirchbauverein gehört P7 zwar noch an, ist nach etlichen Konflikten im Verein und mit der Kirchengemeinde jedoch von ihrem Amt als Vorsitzende zurückgetreten.

P7 war schon vor ihrem Umzug nach Ostdeutschland bürgerschaftlich engagiert. Sie berichtet von ihren Aktivitäten in einem Auffanglager für Aussiedler und in der Frauen-Union.

b) Interaktion mit der Interviewerin

Das Treffen mit P7 findet im Esszimmer ihres Privathauses statt. Von Anfang an ist die Stimmung offen und freundlich. Neben P7 und der Interviewerin ist zeitweise P7s zweiter Ehemann anwesend, der P7s Ausführungen kommentiert.

Während des Interviews unterbricht sich P7 einige Male, um Bildbände zu zeigen. Einer dokumentiert den Prozess des Wiederaufbaus der B-Kirche, einen anderen hat die von P7 organisierte Beschäftigungsinitiative herausgegeben. Außerdem erzählt sie, Erlebnisse, mit ihrem verstorbenen Ehemann, die nicht unmittelbar mit ihrem bürgerschaftlichen Engagement zusammenhängen.

c) sprachlich kommunikative Besonderheiten (Semantik/Syntaktik):

Auf sprachlich-kommunikativer Ebene fällt auf, dass P7 zwischen sich als Einzelperson und sich als Teil eines Ehepaars wechselt: „...dann haben wir gesagt, wenn wir – also wenn ich etwas zurückbekomme...“ Darüber hinaus verwendet P7 eine durchgehend schlichte Sprache („tun“, „bekommen“). Fachtermini oder intellektuelle Wortschöpfungen gibt es nicht. An Stellen, die auf eine starke emotionale Einbindung hindeuten, häufen sich inhaltliche Wiederholungen und Einschübe (P7, S. 78, Z 41-45). Es entstehen unvollständige oder verschachtelte Sätze, denen man schwer folgen kann.

P7 zieht klare hierarchische Grenzen. Sie verwendet z. B. unbestimmte Pronomen (die, denen), wenn sie über die Dorfbewohner spricht, denen sie mit ihrer Beschäftigungsinitiative helfen möchte. Dabei macht sie gleichzeitig über aktive Verben, die Geschäftigkeit ausdrücken (arbeiten) deutlich, wer über die Strategie bestimmt: sie selbst (P7, S. 78, Z 17-21). Ein weiterer Beleg dafür ist der Gebrauch von Hilfsverben wie „müssen“, „dürfen“, „sollen“. Auch sie drücken aus, wer nach P7s Meinung etwas zu sagen hat und wer nicht.

d) Zentrale Motive

Im Interview gibt P7 viele Informationen zu ihrem Engagement für die Beschäftigungsinitiative und für den Kirchbauverein. Die zentralen Motive für die jeweilige Gruppierung lassen sich nicht trennen, weil P7 in ihrer Erzählung immer wieder von einer zur anderen wechselt. Letztendlich ließen sich drei Motivbündel herausarbeiten, die sich zu einem Kernmotiv verdichten lassen:

P7s Motivbündel:

- I. persönliche Bindung an den Ort
- II. gestalten wollen
- III. Selbstverständnis/Persönlichkeitsmerkmale.

I. Persönliche Bindung an den Ort

Die Interviewpartnerin ist, nachdem sie seit ihrer Kindheit im Westen gelebt hat, in ihren Geburtsort zurückgekehrt. Sie berichtet, dass sie nach der Wiedervereinigung darüber informiert wurde, dass sie den Hof ihrer Großeltern zurückbe-

kommen könnte. Daraufhin hat sie sich letztendlich erfolgreich dafür eingesetzt und ist im Rentenalter umgezogen. Sie sagt, dass sich aus der glücklichen Fügung die Verpflichtung für sie ergab, sich für die Belange der Dorfbewohner zu engagieren.

Ich bin in diesem Dorf B. geboren. [mhm] Nach der Wende hieß es dann, dass wir unseren Besitz eventuell zurückbekommen könnten. [mhm] Dann haben wir gesagt, wenn wir, also wenn ich etwas bekomme, womit ich überhaupt nicht gerechnet habe, dann tu' ich auch was dafür. [mhm] Und wollte eben was für das Dorf tun (P7, S. 74, Z 28-31).

P7 erzählt zwar, dass sie in B-Dorf geboren wurde. Diese Tatsache allein hätte sie aber nicht veranlasst, nach Mecklenburg zurückzukehren. Erst die begründete Hoffnung, den ehemals enteigneten Hof zurückzubekommen, bewog sie, sich für B-Dorf zu interessieren. Nachdem sie als rechtmäßige Besitzerin des Guts feststand, organisierte sie den Umzug. Als Motiv für ihr Engagement in B-Dorf führt sie Dankbarkeit für die Rückgabe des Besitzes an. P7s Familie gehörte offenbar zu den Gutsherren, die im 19. Jh. die Produktions- und Sozialstruktur dominierten. Diese Herrschaftsmentalität kommt bei P7 im Interview zum Ausdruck. Sie bekommt nicht nur ihren Besitz, sondern auch eine dominierende Position im Dorf zurück (s. u.).

II. Gestalten wollen

Die Interviewpartnerin ist der Meinung, dass sie den Menschen in B-Dorf durch ihr Engagement helfen konnte. Sie macht diese Feststellung, weil sie selbst den Eindruck hatte, dass die Zusammenarbeit in der Beschäftigungsinitiative gut war. P7 erwähnt auch, dass es zumindest anfänglich Widerstand gegen ihr Vorhaben gegeben haben muss. Dieser habe sich jedoch aufgelöst, nachdem die Kirche fertig gestellt worden sei. P7 ist sich sicher, dass die Bürger jetzt stolz seien auf das Gebäude. Sie rechtfertigt daraufhin ihre Intention, dass sie nur etwas für das Dorf tun wollte.

Ich denke, auch die Leute, die ich beschäftigt habe, also das war ein so gutes Zusammenarbeiten. Und ich denke mal, ich habe denen auch geholfen. Also mir ging es einfach darum. Ich wollte erstmal in Z. [die Kirche aufbauen] - ob die das jetzt wollten oder nicht. Na ja, die sind stolz auf ihre Kirche jetzt. Ich wollte etwas für das Dorf tun. [mhm] Und ich wollte auch etwas für die Menschen tun (P7, S. 77, Z 25-29).

Die Interviewpartnerin verallgemeinert ihre eigene Sichtweise der Ereignisse. Sie ist davon überzeugt, den Bürgern etwas Gutes getan zu haben. Es geht ihr dabei

darum, dass sie einen Beitrag für die Menschen leistete. Schließlich war das ihre Intention, die sie zwei Mal wiederholt:

Ich wollte etwas für das Dorf tun [mhm] Und ich wollte auch etwas für die Menschen tun (P7, S. 77, Z 28-29).

Dass sie mit dieser Einstellung auf Widerstände stieß, ist nicht verwunderlich. Ihr schien es gleichgültig zu sein, was die Menschen vor Ort denken. Sie machte das, von dem sie überzeugt ist, dass es richtig ist. Dabei „stülpte“ sie den Bürgern ihre Meinung über. Es geht ihr bei ihrem Engagement nicht darum, sich den Menschen im Dorf anzunähern, sondern darum, die Beschäftigungsinitiative nach ihrer Vorstellung von einer gerechten Gesellschaft zu formen.

P7 stellt sich damit als neue Gutsherrin dar. Sie ist zurückgekehrt und will die alte Ordnung als Patronin des Gutsdorfs und der Kirche wieder herstellen. Dabei verhält sich wie die alten Feudalherren aus dem 19. Jh.: Sie geben den Erbuntertäinigen Lohn und Brot. P7 ist eine selbstbewusste Frau, die ihre Ziele ehrgeizig verfolgt. Dabei scheint sie die Realität ab und zu aus den Augen zu verlieren. Die Personen, die in einer Beschäftigungsinitiative tätig sind, werden schließlich von der Arbeitsagentur bezahlt. Diese Institution ist es auch, die Menschen offiziell „beschäftigen“ kann.

Auf ihre emotionale Einbindung in das bürgerschaftliche Engagement deuten inhaltliche Wiederholungen hin („helfen wollen“). Ihre Sätze sind kurz, verschachtelt und teilweise unvollständig.

P7 spricht von den Dorfbewohnern, in dem sie unbestimmte Pronomen benutzt: „...ich habe denen auch geholfen, [...] ob die das jetzt wollten oder nicht; [...], die sind stolz auf ihre Kirche jetzt. [...]“ Damit wertet sie die Dorfbewohner als Personen ab. Die Interviewpartnerin ist auch eine durchsetzungsstarke Frau. Ihre Geschäftigkeit zeigen Verben auf, die Aktivität vermitteln: „denken“, „beschäftigen“, „helfen“, „tun“. Sie scheut nicht davor, ihre Ziele gegen Widerstände anderer durchzusetzen. Das gilt auch für öffentliche Einrichtungen: Die Interviewpartnerin schildert, wie sie ihre Vorstellungen von der Beschäftigungsinitiative gegenüber dem Arbeitsamt vertritt. Weil sie der Meinung ist, dass die Aufgaben, die den Teilnehmern der Beschäftigungsinitiative zugedacht sind, diese unterfordern, hat sie offenbar versucht, das Konzept für B-Dorf zu ändern. Damit ist sie in der Arbeitsagentur auf Widerstände gestoßen.

Aber ich muss sagen, wir haben gut mit dem Arbeitsamt zusammenarbeitet und nur einmal, mit [der Stadt] R., gab es ein bisschen Ärger. [ok] Man hatte also gesagt, ja, sagte der eine Leiter, Frau O., Sie verstehen den Sinn der ABM nicht. Sie

haben viel zu anspruchsvolle Maßnahmen. Wenn hier ein Laubhaufen ist, und der wird dahin geschüttet, und der Wind kommt und schüttet das wieder weg, dann muss man anfangen, und das ist ABM. Das fand ich für die Leute, die als ABM beschäftigt sind, erniedrigend. [mhm] Da wollte ich eben auch etwas dagegen machen (P7, S. 78, Z 6-12).

Die Art wie P7 ihr Streben nach einer gerechten Gesellschaft beschreibt, ist zielstrebig, wirkt aber auch unüberlegt. Die Basis ihres Handelns ist ihre eigene Weltansicht. Von ihren Vorstellungen und Werten weicht P7 offenbar auch dann nicht gerne ab, wenn sie auf Menschen stößt, die Entscheidungsmacht besitzen.

P7 versucht in dieser Passage, die Perspektive der Menschen einzunehmen, mit denen sie bei ihrer Beschäftigungsinitiative zu tun hatte. Zunächst die des Arbeitsamtmitarbeiters, der sie darüber aufklärt, welche einfachen Aufgaben eine ABM zu erfüllen hat. Anschließend argumentiert sie aus – wie sie glaubt – Sicht der ABM aus B-Dorf. Als Leiterin der Initiative ist sie davon überzeugt, dass die Menschen anspruchsvolle Arbeiten übernehmen sollten. Sie stellt ihre eigene Person dabei in den Vordergrund: „Das fand ich...“, „Und da wollte ich ...“.

Die Interviewpartnerin übernahm gerne die Führungsrolle für die vor allem weiblichen Mitglieder ihrer Beschäftigungsinitiative. Sie erzählt, dass die Menschen viel Freiraum für ihre Tätigkeit bekommen hätten. Das Ziel, um das es letztendlich ging, bestimmte allerdings sie selbst.

Aber ich hab' die Leute auch, ja, wie soll ich das sagen, sie durften auch sehr viel selbst entwickeln. Und das dann so machen. [mhm] Ich hab' da nicht vorgeschrrieben, so und so muss man das machen, sondern das ist das Ziel, und wie ihr da hinkommt, das müsst ihr selbst entwickeln, und da habe ich die besten Erfahrungen damit gemacht (P7, S. 18, Z 17–21).

Die Passage macht deutlich, welches Verständnis P7 von ihrem bürgerschaftlichen Engagement als Leiterin der Beschäftigungsinitiative hat. Sie selbst bestimmt die Strategie und das Ziel, gesteht den Mitarbeitern aber zu, den Weg dorthin mitzugehen. Auf sprachlich-kommunikativer Ebene verwendet P7 Begriffe, die einen inhaltlichen Widerspruch ausdrücken: „... sie durften auch sehr viel selbst [...] entwickeln... und ... das müsst ihr selbst entwickeln.“ Diese Sätze vermitteln einerseits Härte und andererseits ein Zugeständnis an die Arbeitslosen.

P7 grenzt sich damit möglicherweise auch von der Vorgehensweise des Arbeitsamtes ab. Sie will keine Vorgaben machen. Gleichzeitig formuliert sie den Anspruch, über die Zielvorgabe entscheiden zu dürfen. Für die Interviewpartne-

rin repräsentiert ihr Engagement einen Gegensatz zwischen „helfen“ und „bestimmen“ wollen.

Zu diesen Intentionen, die schwer vereinbar sind, kommt noch eine dritte: die Pflicht.

Ich finde, wenn jemand in Rente ist, dann hat er auch die Verpflichtung, etwas für den Staat zu tun, für die Gesellschaft, für die Mitmenschen (P7, S. 79, Z 36-38).

Die Interviewpartnerin bekennt sich zu einer protestantischen Arbeitsethik, wenn sie davon spricht, dass sie eine Pflicht gegenüber der Gesellschaft wahrnimmt. Sie spricht zunächst davon, sich im Rentenalter für den Staat einzusetzen zu wollen, korrigiert sich aber sofort und stellt richtig, dass sie eigentlich die Mitmenschen meint. Es steht für sie außer Frage, dass sie sich im Rentenalter engagieren muss und überträgt diese Ansicht auch auf alle anderen Rentner.

P7 zeigt an dieser Stelle erneut, dass sie dazu neigt, ihr eigenes Weltbild diskussionslos auf andere Menschen zu übertragen.

III. Selbstverständnis/Persönlichkeitsmerkmale

Die starke Fokussierung auf ihre eigenen Kräfte und Vorstellungen kann damit zusammenhängen, dass sie in ihrem Umfeld bisher keine Vorbilder für bürger-schaftliches Engagement vorfand.

[...] ich glaube nicht, nein. Also das mag auch damit zusammenhängen, dass ich auch immer neugierig bin, immer interessiert bin an allem und auch einfach etwas bewirken möchte [mhmm] Aber im Umfeld, ja, Gott, also eigentlich nur für sich selbst, da tun viele was (P7, S. 79, Z 10-13).

P7 grenzt sich gegenüber ihrem sozialen Umfeld ab, indem sie sich selbst als neugierig und interessiert beschreibt. Außerdem spricht sie davon, dass sie „etwas bewirken“ möchte. Die Menschen in ihrem Gesichtskreis wollten im Gegensatz zu ihr, nur etwas für sich selbst tun.

Die Interviewpartnerin wählt positiv besetzte Adjektive, um ihre auf Aktivität ausgerichtete Persönlichkeit zu erklären. Auch das im Sprachgebrauch ambivalent konnotierte Wort „Neugier“ setzt sie in einen positiven Zusammenhang. Hinter P7s betont schlichter Aufzählung steht eine Unterstellung. Sie ist der Meinung, dass sich die anderen nur für sich selbst interessierten. Dabei hat die bisherige Analyse ergeben, dass sich P7 zwar für die Belange anderer einsetzt, damit aber vor allem ihre eigenen Ziele verfolgt. Sie nahm die abwehrende Haltung der Dorfbewohner wahr, konnte aber offenbar nicht nachvollziehen, warum ihre guten Ideen vor Ort keine positive Resonanz fanden:

Es ist halt so, wenn man von außerhalb kommt, ich mein' gut, es gab hier noch einige Ältere, aber ansonsten war ihnen [den Dorfbewohnern] das alles ein bisschen suspekt. [mhmm] Also die Frau O. bringt zu viel Unruhe ins Dorf. [mhmm] Ich hab' einfach gemacht, und wir haben Zuspruch auf allen Ebenen gefunden. Nur im Dorf war es am schwierigsten, das ist so (P7, S. 76, Z 25-29).

In B-Dorf scheinen eine west- und eine ostdeutsche Mentalität aufeinander zu treffen. Eine ehrgeizige Rentnerin aus Westdeutschland, die über den Hof ihrer Großeltern nur noch eine schwache Verbindung zum Dorf hat, zieht ins Dorf und möchte gewachsene Strukturen verändern. Das allein muss nicht zu Konflikten führen. Kommt allerdings dazu, dass sich jemand als so wenig sensibel für eine Zusammenarbeit erweist, dann könnten sich die Fronten zwischen Einheimischen und Zugewanderten verhärten.

Aus der Tatsache, dass sie das Gut ihrer Großeltern zurückbekommen hat, erwächst für P7 eine Pflicht sich zu engagieren. Sie möchte etwas zurückzugeben. Die persönliche Bindung an das Mecklenburger Dorf, in das sie im Rentenalter zieht, reduziert sich auf ihren Besitz und wenige Erinnerungen an ihre Kindheit (P7, S. 80, Z 17ff.). P7 verfügt über eine feste Vorstellung, was für sie eine gerechte Welt ist. Sie drückt sich einerseits in einer festen Stelle oder zumindest der Möglichkeit aus, gebraucht zu werden. Andererseits ist sie verbunden mit einer äußeren Ordnung (der intakten Kirche).

Der Wunsch, sich einbringen zu wollen, gepaart mit dieser konservativen Weltanschauung, verbindet sich bei P7 mit ihrem Ehrgeiz und viel freier Zeit.

Zusammen mit ihrem Mann gründete sie Mitte der 1990er Jahre in B-Dorf sowohl einen Kirchbauverein als auch eine Beschäftigungsinitiative. Beide Vorhaben verlaufen letztendlich erfolgreich, stießen aber auf Widerstand aus dem Dorf. P7 nimmt den Protest wahr, für sie ist er aber unverständlich. Sie ist nicht sensibel genug, um zu erkennen, dass die Dorfgemeinschaft offenbar eingebunden werden wollte, wenn es um neue Perspektiven für ihren Wohnort geht. Auch der Kirchbauverein stößt außerhalb der Dorfstrukturen auf Resonanz. P7 konnte z. B. eine weitreichende Förderung für das Solardach der Kirche erreichen. Von diesen Erfolgen schließt sie auf die Befindlichkeit der Bürger. Sie ist überzeugt davon, dass diese mittlerweile stolz auf ihre Kirche sind (P7, S. 76, Z 47).

Ob diese Einschätzung richtig ist, muss offen bleiben. In B-Dorf scheint jedoch das eingetreten zu sein, was andere Kirchbauvereine umgehen konnten. Die Menschen vor Ort wurden zu wenig eingebunden. Aus solchen Erfahrungen entsteht

Misstrauen gegenüber „Besser-Wessis“, die gewachsene Strukturen nicht respektieren.

3.1.8 Fallbeschreibung P8: Engagement als Selbstverständlichkeit

„Aber da ich zur Kirche gehöre, war es logisch, dass ich mich zur C-Kirche hingezogen fühle“ (P8, S. 83, Z 8-9).

Ihr christlicher Glaube ist die Quelle von P8s Engagement. Das Kirchengebäude verbindet sie sowohl mit der Institution Kirche, als auch mit ihrem Wohnort, mit dem sie sich identifiziert. Die Interviewpartnerin betrachtet ihre Aktivität im Kirchbauverein außerdem als Pflicht, weil viele Leute dafür zu „bequem“ seien.

a) Sozialdaten

Die Interviewpartnerin ist 63 Jahre alt und stammt aus einem protestantischen Pastorenhaushalt im Vogtland. Sie ist verheiratet und Mutter von drei Kindern. P8 kam vor 40 Jahren nach Vorpommern, und wollte dort in L-Stadt eine Ausbildung zur Physiotherapeutin machen. Ein Studium war ihr als Pastorenkind zu DDR-Zeiten verwehrt. Auch die versprochene Ausbildungsstelle wurde wegen „politischer Unreife“ gestrichen (P8, S. 90, Z 11-12 des Interviews: [...], weil ich gesagt habe, die sollen mal nicht so viel Stacheldraht für die Mauer importieren, sondern ein paar [Herz-]Schrittmacher für die Patienten [...]). Daraufhin hat P8 beschlossen, eine Ausbildung zur Krankenschwester zu machen. In diesem Beruf hat sie gearbeitet, bis ihre drei Kinder geboren wurden. Danach war sie halbtags als Sekretärin tätig.

P8 ist nicht nur im Kirchbauverein bürgerschaftlich aktiv. Sie arbeitet mehrmals die Woche im Eine-Welt-Laden in X-Stadt, besucht ältere Leute im Pflegeheim, die keine näheren Verwandten haben und ist Mitglied in verschiedenen Bürgerinitiativen.

b) Interaktion mit der Interviewerin

Das Interview findet im Wohnzimmer von P8, im pommerschen U-Dorf statt. Es liegt etwa zehn Kilometer außerhalb von L-Stadt, wo die Kirche steht, um die sich P8s Förderverein kümmert. Zunächst gestaltet sich das Gespräch zäh. P8 antwortet zurückhaltend und verhält sich der Interviewerin gegenüber distanziert. Im Verlauf des Gesprächs öffnet sich P8 jedoch zunehmend, spricht offen über ihre eigene Biografie und zeigt Bilder von ihren Enkelkindern. Das legt die Vermutung nahe, dass sie während der DDR-Zeit schlechte Erfahrungen mit freier Meinungsäußerung gemacht hat.

c) sprachlich kommunikative Besonderheiten (Semantik/Syntaktik)

Im Interview mit P8 tritt auf sprachlich-kommunikativer Ebene insbesondere ihre emotionale Bindung an das Gebäude hervor. Sie fühlt sich zu dem Bauwerk, das den Mittelpunkt der Stadt markiert „hingezogen“.

Ja, also von Haus komme ich aus einem Pastorenhaushalt. Und habe da natürlich von Haus aus schon eine Beziehung zu Kirchen. [mhm] Und in W. haben wir ja seit 1968 gewohnt. Die C-Kirche ist ja nach wie vor der Mittelpunkt der Stadt. [mhm] Aber da ich ja zur Kirche gehöre, war es ja logisch, dass ich mich zur C-Kirche hingezogen fühle (P8, S. 83, Z 6-9).

Später im Interview sagt sie:

[...] diese Backsteingotik in ihrer Schlichtheit ist natürlich wirklich etwas Besonderes. Und durch diese, na, durch den Brand von 1920 ist die Kirche ja eigentlich in sich gereinigt von allem möglichen Kitsch und Kram. Also ich muss sagen, ich bin über diesen Brand nicht traurig, weil die Kirche für meinen Geschmack und für mein Empfinden dadurch gewonnen hat. [mhm] Da ist also dieser, dieser Barockalter. Das ist alles ausgebrannt damals. Ist ja alles eine schlimme Sache gewesen, aber so wie die Kirche jetzt ist, Sie werden sich ja überzeugen können, stimmen Sie mir bestimmt zu. [mhm] Also die C-Kirche ist unübertroffen, auch für Konzerte (P8, S. 83, Z 17-23).

d) Zentrale Motive

P8s Beweggründe für ihr bürgerschaftliches Engagement stehen alle in Verbindung mit ihrer kirchlichen Sozialisation. Der christliche Glaube ist für sie als zentraler Punkt zu verstehen, von dem sich die anderen Motivbündel ableiten lassen:

P8s Motivbündel:

- I. persönliche Bindung an den Ort
- II. das Kirchengebäude als symbolischer Ort
- III. Reziprozität
- IV. soziale Kontakte

I. Persönliche Bindung an den Ort

Für P8 bedingt die Sozialisation in einer Pastorenfamilie ihr Engagement für das Kirchengebäude. Zudem begründet sie den Zugang zum Engagement für die C-Kirche mit ihrem Wohnort: Weil die C-Kirche nun mal im Zentrum von X-Stadt steht, sieht P8 es als „logisch“ an, sich zur Kirche hingezogen zu fühlen.

Ja, also von Haus komme ich aus einem Pastorenhaushalt. Und habe da natürlich von Haus aus schon eine Beziehung zu Kirchen. [mhm] Und in W. haben wir ja seit 1968 gewohnt. Die C-Kirche ist ja nach wie vor der Mittelpunkt der Stadt.

[mhmm] Aber da ich ja zur Kirche gehöre, war es ja logisch, dass ich mich zur C-Kirche hingezogen fühle (P8, S. 83, Z 6-9).

Ob schon P8 ihren Zugang zum Kirchbauverein in klaren, einfachen Sätzen schildert, birgt die vorgestellte Passage eine Fülle von Motiven, die miteinander verbunden sind. Ihren christlichen Glauben bezeichnet P8 als Voraussetzung für ihr Interesse an der C-Kirche. Dazu komme durch den Wohnsitz in U-Dorf eine räumliche Nähe zu der Kirche, die unübersehbar den Mittelpunkt der Stadt bildet. Dadurch, dass die Kirchenzugehörigkeit, die Nähe zum Gebäude und das Interesse an Kirchen zusammen kommen, entwickelt P8 eine Haltung der Selbstverständlichkeit, sich für das Gebäude zu engagieren. Indem sie sich im Kirchbauverein einbringt, kommt eine emotionale Bindung an das Gebäude dazu. Sie fühlt sich „hingezogen“.

Da P8 in der DDR aufgewachsen ist, ist das Kirchengebäude für sie immer noch positiv als Freiraum, gleichsam als geschützten Raum konnotiert. Die positive Beziehung aus der DDR-Zeit, als sich Christen und politisch Verfolgte in die Kirchen zurückzogen, besteht noch fort.

II. Das Kirchengebäude als symbolischer Ort

Wie natürlich („einfach“) für P8 ihr Engagement für die C-Kirche ist, lässt sich auch über eine Passage zeigen, in der die Interviewpartnerin vom ästhetischen Erscheinungsbild des Gebäudes spricht. Sie unterscheidet dabei zwischen dem Innenraum und der äußeren Hülle.

Und was ich an der C-Kirche als äußeres Merkmal ganz beeindruckend finde, ist einfach ihre Form, ihre Schlichtheit. Und wenn man in einer Kirche ist, ja, die Atmosphäre des Raumes jetzt einfach erst mal allgemein (P8, S. 83, Z 9-11).

P8 hat eine emotionale Bindung an die C-Kirche. Wie weit sie sich mit dem Gebäude identifizieren kann, kommt auch in ihrer detaillierten Beschreibung zum Ausdruck. P8 hat sich die C-Kirche genau angesehen. Wenn sie das Äußere beschreibt, verlegt sie sich auf wenige, prägnante Adjektive, um die Fassade zu beschreiben. Den Innenraum charakterisiert sie über das Gefühl, das sie spürt, wenn sie in der Kirche ist.

Im Verlauf des Interviews konkretisiert sie, dass sie vor allem von der Schlichtheit der Backsteingotik fasziniert ist. Sie ist froh über ein Feuer, das 1920 bewirkte, dass der Innenraum der Kirche ausbrannte. Für die Interviewpartnerin machte dieser Brand die Kirche umso ästhetischer.

[...] diese Backsteingotik in ihrer Schlichtheit ist natürlich wirklich etwas Besonderes. Und durch diese, na, durch den Brand von 1920 ist die Kirche ja eigentlich

in sich gereinigt von allem möglichen Kitsch und Kram. Also ich muss sagen, ich bin über diesen Brand nicht traurig, weil die Kirche für meinen Geschmack und für mein Empfinden dadurch gewonnen hat. [mhmm] Da ist also dieser, dieser Barockalter. Das ist alles ausgebrannt damals. Ist ja alles eine schlimme Sache gewesen, aber so wie die Kirche jetzt ist, Sie werden sich ja überzeugen können, stimmen Sie mir bestimmt zu. [mhmm] Also die C-Kirche ist unübertroffen, auch für Konzerte (P8, S. 83, Z 17-23).

P8 identifiziert sich mit der Kirche, vor allem durch das Merkmal der Backsteingotik. Die Interviewpartnerin drückt die Stärke ihrer Empfindung durch Begriffe wie „natürlich“ und etwas „Besonderes“ aus. P8 steigert sich an dieser Stelle so sehr in ihre Begeisterung hinein, dass es für sie außer Frage steht, dass die Interviewpartnerin ihren Geschmack teilt: „[...] weil die Kirche für meinen Geschmack und mein Empfinden dadurch gewonnen hat.“ P8 will die Interviewerin von der Schönheit der Kirche überzeugen. Sie ist sich sicher, dass nicht nur sie die Ästhetik des Raums spürt, sondern auch andere. „Aber so wie die Kirche jetzt ist, Sie werden sich überzeugen können, stimmen Sie mir bestimmt zu.“ P8s Verzückung findet ihren Höhepunkt im letzten Satz. Sie proklamiert darin, dass es nichts Schöneres als die C-Kirche gebe.

III. Reziprozität

P8 fühlt sich dazu verpflichtet, sich für die Kirche zu engagieren. Sie hat bei Kirchenrenovierungen in ihrer Jugend die Erfahrung gemacht, dass sich die Leute einfach nicht dafür interessierten. Weil sonst keiner etwas mache, müsse sie einfach aktiv werden. Davon ist die Interviewpartnerin überzeugt.

[...] Ich komme ja aus einem Pastorenhaushalt und weiß auch von unserer Kirche zuhause, wie das damals lief, wie schwierig die Renovierung gewesen ist. Ich kenne einfach das ganze Theater, und ich habe mich da einfach eingebbracht, um – na ja, die Leute stehen nicht Schlange und sagen, ich mache mit, und ich mache mit, es sind einfach immer zu wenige. Und dann denkt man halt einfach, du musst was tun, sonst ist es noch einer weniger (P8, S. 86, Z 5-9).

P8s Selbstverpflichtung, sich für den Wiederaufbau der C-Kirche zu engagieren, begründet sie allein aus ihrer Erfahrung heraus. Daraus lässt sich allerdings eine Ursache-Wirkung-Beziehung ableiten. Selbst wenn P8 zuhause mitbekommen hat, dass sich kein Gemeindemitglied für den Wiederaufbau einer Kirche engagiert, lässt sich daraus nicht selbstverständlich ableiten, dass sie sich jetzt dafür einsetzen müsse. Weder sie noch ihr Mann stehen im kirchlichen Dienst. Es handelt sich demnach um eine subjektive wahrgenommene Selbstverständlichkeit, die P8 durch

Formulierungen wie „ja“ (Ich komme ja aus einem Pastorenhaushalt und ich weiß ja... und „kennen“ (...und ich kenne einfach das ganze Theater...)) andeutet.

Auf sprachlich-kommunikativer Ebene verwendet P8 zwei Metaphern, um die enttäuschenden Reaktionen zu schildern, die sie im Zusammenhang mit Engagement gemacht hat („Schlange stehen“, „das ganze Theater“) Vermutlich hat sich ihr Vater als Pastor bemüht, Ehrenamtliche zu gewinnen, ist daran aber wiederholt gescheitert. Die Interviewpartnerin baut die Dramatik der Erfahrung aus, indem sie mit mehreren Perspektivenwechseln arbeitet. Sie nimmt die Position der angefragten Leute gegenüber ihrer eigenen Person ein („Ich mach‘ mit“). Im gleichen Satz stellt sie sich selbst den Menschen gegenüber, die nicht zu einem Engagement bereit sind („...dann denkt man... du musst einfach was tun...“). Sie resigniert nicht, sondern engagiert sich einfach selbst.

P8 glaubt, dass viele Menschen zu bequem sind, um sich bürgerschaftlich zu engagieren. Ihrer Meinung nach ziehen sie sich lieber in den Privatbereich („Kleingarten“, „Fernseher“) zurück. Die Konsequenzen spezifiziert sie nicht näher, sondern sagt einfach, dass dadurch viele Aufgaben, die sie Ehrenamtlichen zuschreibt, nicht durchgeführt werden.

Ich halte es für sehr wichtig, weil die meisten Leute doch sehr bequem sind und sich lieber in ihrem Kleingarten verschanzen oder hinter ihrem Fernseher, und, ja, einfach nicht aus der Hütte kommen und damit einfach vieles liegen bleibt (P8, S. 89, Z 5-7).

Ihr christlicher Glaube treibt P8 an, sich zu engagieren, auch wenn sie bei anderen eine Teilnahmslosigkeit wahrnimmt, die sie verärgert. Sie ist es augenscheinlich gewohnt (Sozialisation im Pastorenhaushalt), Dinge selbst anzupacken und sich nicht auf andere zu verlassen.

IV. Soziale Kontakte

Zusätzlich zum christlichen Glauben als Motivation für ihr bürgerschaftliches Engagement erwähnt P8 soziale Kontakte und Spaß an ihrer Tätigkeit.

Ach, eigentlich die Freude an der Sache. Man lernt auch interessante Leute dabei kennen (P8, S.86, Z 14-15).

Im Verlauf des Interviews wiederholt P8 ebenfalls, wie bedeutsam der Austausch mit anderen für ihren Alltag ist. Sie begründet diesen Wunsch mit ihrer Persönlichkeit und damit, dass sie im Vorrhestand Kontakte aktiv suchen muss, weil der Umgang mit Menschen über die Arbeit wegfällt.

Ja, der Umgang mit den Leuten so. Das ist einfach, das kommt meinem Naturell entgegen. Und ich brauche einfach auch den Kontakt zu den Leuten. Also ich bin

ja jetzt im Vorruhestand oder Altersteilzeit seit zwei Jahren. Ich könnte mich nicht einfach zurückziehen, und den ganzen Tag aus dem Fenster gucken und vielleicht die Leute auf der Straße beobachten. Das liegt mir absolut nicht. [mhmm] Ich brauche einfach den Kontakt zu den Leuten, und das ist, ich habe ja noch mehr Ehrenämter am Hals, und das ist ja nicht das einzige (P8, S. 86, Z 30-35).

P8 ist eine Person, die nicht wartet, bis etwas passiert, sondern selbst aktiv wird. Sie hat zunächst als Krankenschwester und später als Sekretärin ihr ganzes Leben immer mit Menschen zusammengearbeitet. Im Alter nutzt sie ihr bürgerschaftliches Engagement, um sich weiterhin auszutauschen. Sie hat offenbar beobachtet, dass sie sich mit dieser Haltung von anderen abgrenzt. Die Begründung, dass ihr ein Rückzug ins Private nicht liege, wiederholt sie mehrfach. Der Drang sich zu erklären legt nahe, dass ihr Engagement von ihrem Umfeld auch kritisch gesehen wird.

Primäres Motiv ist für P8 jedoch der christliche Glaube. Soziale Kontakte beschreibt sie als „Zusatz“, als Belohnung dafür, dass sie das private Umfeld verlässt, um sich außerhalb des Hauses zu engagieren.

Also ich halte das schon für sehr wichtig. [mhmm] Außerdem ist es für einen selber auch so, ja wenn man dann die Kontakte hat, dann ist das eigentlich ein netter Nebeneffekt, finde ich (P9, S. 89, Z 7-9).

Für P8 ist der christliche Glaube Ursprung und gleichsam Überbau ihres Engagements. Alle weiteren Motivbündel, die sie im Zusammenhang mit dem Kirchengebäude oder mit ihrer Persönlichkeit erwähnt, stehen mit ihrem Glauben in Verbindung. Für sie war es naheliegend, sich für die C-Kirche zu engagieren, weil diese nun mal im Zentrum ihres damaligen Wohnortes steht. Sie identifiziert sich über das Kirchengebäude mit der Institution Kirche, aber auch mit dem Ort, in dem sie lebt (P8, S. 83, Z 7ff.).

P8 beschreibt ihre Beziehung zur C-Kirche, dieser pragmatischen Haltung ungethakt, als emotional. Ausführlich malt sie die Außen- und Innenansicht aus, um ihrer Vorliebe für die schlichte Ästhetik der Backsteingotik Ausdruck zu verleihen. Von der Geschichte des Gebäudes zeigt sie sich unbeeindruckt, für sie zählt das Gefühl, das sie beim Anblick der Kirche und beim Betreten des Raums wahrnimmt (P8, S. 83, Z 9ff.). Die Interviewpartnerin formuliert eine Pflicht, sich für die C-Kirche zu engagieren. Sie begründet diese mit der frühen Erfahrung, dass sich zu wenige Menschen für den Wiederaufbau von Kirchen engagierten (P8, S. 86, Z 5-9). P8 leitet aus dem fehlenden Engagement für sich die Aufgabe ab, dass sie selbst aktiv werden müsse.

Die Interviewpartnerin plädiert dafür, sich aus dem privaten Umfeld herauszuwagen und bürgerschaftlich aktiv zu werden. Diese Haltung lässt Rückschlüsse auf P8s Erlebnisse mit dem DDR-Regime zu. Ihr wurden sowohl ein Studium als auch ihr bevorzugter Ausbildungsberuf verwehrt, weil sich die Interviewpartnerin als junge Frau kritisch gegenüber dem Regime äußerte.

P8 erwartet wenig Anerkennung oder Bestätigung für ihr Engagement im Kirchbauverein. Sie verfolgt einen bescheidenen, missionarischen Ansatz, wenn sie über das Kirchengebäude für ihren Glauben eintritt. Soziale Kontakte, die sie durch ihr Engagement erwirbt, schätzt sie als „schönen Nebeneffekt“.

3.2 Fallkontrastierung der Beweggründe

Nachdem die acht Einzelinterviews in ihrer Spezifität analysiert wurden, können die ermittelten Beweggründe nun Vergleichsdimensionen zugeordnet werden. Dieser Analyseschritt wird mit Unterstützung einer Matrix durchgeführt. Sie ermöglicht es, die Ausprägungen des jeweiligen, in den Einzelfällen festgestellten Beweggrundes, zueinander in Beziehung zu setzen. Das soll geschehen, um Aussagen über Gemeinsamkeiten und Unterschiede bei den Beweggründen zu treffen. In jeder Matrixzeile werden die Ausprägungen des Einzelfalls für eine Vergleichsdimension angegeben. Sie beschreiben die Beweggründe näher und öffnen dadurch den Blick für dessen unterschiedliche Merkmale. Daraus lassen sich Rückschlüsse darauf ziehen, welche Beweggründe (zu Vergleichsdimensionen abstrahiert) häufiger als andere vorkommen.

Matrix 1: Beweggründe für das bürgerschaftliche Engagement (hier: BE)

Motiv/Px	P1 (West)	P2 (West)	P3 (West)	P7 (West)	P5 (Ost)	P6 (Ost)	P4 (Ost)	P8 (Ost)
1. (positive) Erfahrungen mit BE	- Kindheit nach dem Krieg - die Hilfe anderer sicherte damals sein Überleben		- Jugendzeit - hat profitiert vom BE anderer, will etwas weitergeben - Kirche als Institution hat BE befördert					- Jugendzeit (Pastorenhaus), damals aber eher negative Erfahrungen mit BE: „Keiner hat was gemacht“.
2. persönliche Bindung an den Ort	- persönliches Interesse wegen Hauskauf - wohnt direkt neben der Kirche - eigene Lebenssituation - Anerkennung - Zuzug in die „alte Heimat“ - hat vorher schon in MV gearbeitet		- Nähe zum eigenen Wohnhaus (Kirche steht gegenüber) - Ordnung schaffen wollen (Irritation)	- Rückkehr an den Geburtsort, weil sie Besitz zurückbekommen hat - Kirche steht im gleichen Dorf - Zuzug in die alte Heimat - will dort tätig werden, weil sie etwas zurückgeben will		- sehr starke Bindung an die Stadt, wo er aufgewachsen und in die er wieder zurückgekehrt ist - er unternimmt alle seine Anstrengungen, um die wirtsch. Zukunft der Stadt zu sichern - Kirche steht mitten in der Stadt, auch in der Nähe seiner Arbeitsstelle	- starke persönliche Bindung an den Ort - „Generationenabfolge“	- wohnte neben dem Kirchengebäude
3. gestalten wollen - Gemeinschaft bilden - Gebäude wieder aufbauen - Heimatstadt wieder aufbauen		- Interesse an kulturellem Erbe - Kenntnisse über Architektur und Bauen - pädagogisches Ziel	- Gemeinschaft gestalten - Motivation durch Dritte (Unterstützung und Anerkennung) - Kirche als sozialer Treffpunkt			- sehr starker Wunsch nach Gestaltung - Tourismus als letzte Chance für seine Heimatstadt - schlechte Erfahrungen in der Wendezeit		

4. Selbstverständnis (Persönlichkeitsmerkmale)	<ul style="list-style-type: none"> - Widerstand als Herausforderung - neugierig, interessiert, Idealist - Selbstbezug - Widerstand als Herausforderung, die er meistert 	<ul style="list-style-type: none"> - Sinneswahrnehmung - die Kirche ist verfallen - Selbstbezug: Fähigkeit zur Sinneswahrnehmung - Widerstand als Herausforderung, die er meistert 		<ul style="list-style-type: none"> - interessiert, neugierig, selbstbewusst, ehrgeizig (Führungsrolle in Beschäftigungsinitiative) - Selbstbezug: Fähigkeit aktiv zu werden - Widerstand als Herausforderung, die sie meistert 		<ul style="list-style-type: none"> - interessiert an der Stadtgeschichte 	
5. Reziprozität („Geben und Nehmen“) Geben: - Pflicht - Verantwortung Nehmen: - selbst profitieren wollen - Spaß, Existenz sichern	<ul style="list-style-type: none"> - sehr starker Leistungsgedanke - Pflicht - anstrengend - etwas leisten wollen/müssen - Gemeinschaft - Mehrwert für sich 	<ul style="list-style-type: none"> - Schüler sollen Durchhaltevermögen, Verantwortung, Kreativität, Wissen über regionale Geschichte erlernen - sie sollen etwas leisten, aber auch etwas zurückbekommen 	<ul style="list-style-type: none"> - zurückgeben wollen - christlicher Glaube - etwas leisten (Wiederaufbau) - Gemeinschaft zurückbekommen im Alter 	<ul style="list-style-type: none"> - hat sich selbst die Pflicht auferlegt, sich zu engagieren, weil sie selbst das Glück der Besitzrückgabe erfahren hat 	<ul style="list-style-type: none"> - arbeiten, tätig sein (auch im Alter) - etwas leisten - soziale Kontakte gegen das Alleinsein 	<ul style="list-style-type: none"> - fühlt sich verantwortlich für die Heimatstadt - etwas leisten wollen (aus der Not heraus) 	<ul style="list-style-type: none"> - Leben ist Freude und Pflicht - etwas leisten wollen (Glaube) und Generationenverantwortung - Freude zurückbekommen
6. christlicher Glaube	<ul style="list-style-type: none"> - individuell, sagt es nicht offen - Kirchenmitglied - gläubige Christin 	<ul style="list-style-type: none"> - Trennung von Interesse an Religion und Kirchbauverein - Religionslehrer - keine Verbindung zum bürgerschaftlichen Engagement 	<ul style="list-style-type: none"> - indirekt - protestantisch sozialisiert - Kirchenmitglied - gläubige Christin 	<ul style="list-style-type: none"> - bezeichnet sich als Christin, ist aber skeptisch gegenüber der Amtskirche - Kirchenmitglied - gläubige Christin 	<ul style="list-style-type: none"> - kein Kirchenmitglied mehr - aber: in christl. Kindergarten gegangen 	<ul style="list-style-type: none"> - war mal in Kirche, hat sich aber bei Fragen des Wiederaufbau mit der Amtskirche überworfen - kein Kirchenmitglied 	<ul style="list-style-type: none"> - Pastor - Glaube als Ursprung seines Engagements - Kirchenmitglied
7. soziale Kontakte		- Denkmalschutzszene	- gehört zum Leben		- erfährt Anerkennung		<ul style="list-style-type: none"> - Austausch - Kompensation (Alter)

		<ul style="list-style-type: none"> - Anerkennung - Motivation - Austausch mit Gleichgesinnten 	<ul style="list-style-type: none"> - aber: sucht nicht im Kirchbauverein nach Kontakten - Wunsch nach Dorfgemeinschaft - Motivation durch Unterstützung und Akzeptanz 		<ul style="list-style-type: none"> durch Austausch mit Besuchern - schätzt Kontakt zu gebildeten, kulturell interessierten Menschen, die ihre Arbeit wertschätzen - Alleinsein kompensieren 			
--	--	--	--	--	--	--	--	--

Matrix 2: Funktionen des Kirchengebäudes									
Funktion/ Px	P1 (West)	P2 (West)	P3 (West)	P7 (West)	P5 (Ost)	P6 (Ost)	P4 (Ost)	P8 (Ost)	
1. Identitätsort - Traditionsort - kulturelles Erbe - historisches Erbe	- hat sich verpflichtet, am Wiederaufbau der Kirche mitzuhelpen, um ein Haus in seiner alten Heimat kaufen zu können - selbst konstruierter räumlicher Fixpunkt	- die Arbeit am Kirchengebäude als pädagogisches Projekt für seine Schüler - für ihn ist es ein Statusgewinn, den er mit der Hochwertigkeit des Gebäudes verbunden	- sie möchte sich an dem Ort, den sie über die Arbeit ihres Mannes als neue Heimat bekommen hat, wohlfühlen			- sichtbarer Ausdruck der eigenen Geschichte (Hansezeit) - aber: entemotionalisiertes Verhältnis zum Gebäude (Mittel zum Zweck) - politischer Ort	- Ja, als das, was bleibt, über Generationen hinweg. - in der Region verwurzelt	- identifiziert sich mit der Backsteingotik - Nähe zum Wohnort	
2. ästhetischer Ort - Harmonie des Gebäudes/Ort der Ruhe (Rückzugsort)					-etwas „ganz Schönes“ - Kirchengebäude weckt Emotionen - Ort der Ruhe	- „sehr schöne alte Bausubstanz“	- „Perle der Mecklenburgischen Landschaft“	- äußere Hülle (=Backsteingotik) - Innenraum ist schön, weil schlank	
3. Religionsort			offen für Christen und Nicht-Christen				- Treffpunkt für die Gemeinde - liturgischer Ort		
4. sozialer Treffpunkt			- für alle (Christen und Nicht-Christen) offen - missionarischer Gedanke		- will eigene positive Empfindungen teilen				
5. existentieller Ort	- Engagement für diesen Ort sichert das Überleben	- Kasualien				- existentiell für das wirtschaftliche Überleben d. Stadt			

3.2.1 (Positive) Erfahrungen mit bürgerschaftlichem Engagement

Der erste Beweggrund sind Erfahrungen, die die jeweilige Person in ihrem bisherigen Leben mit Freiwilligenarbeit gemacht hat. Es geht dabei vor allem um Ereignisse in der Kindheit oder in der Jugendzeit. Die Befragten verbinden bürgerschaftliches Engagement dabei mit unterschiedlichen Erinnerungen: Solidarität, kirchlicher Jugendarbeit und Kirchenrenovierungen. Bürgerschaftliches Engagement ist also auch biografisch.

Bei zwei von drei Interviewpartnern, die Erfahrungen als Grund für ihr Engagement angaben, sind diese positiv belegt. P1 berichtet, dass die Solidarität fremder Menschen sein Leben gerettet habe, als seine Familie aus Vorpommern vertrieben wurde und im Westen eine neue Existenz aufbauen musste. Weil er erfahren hatte, wie die Hilfe anderer wirkt, will er in Form von bürgerschaftlichem Engagement etwas zurückgeben.

Kurz und gut, ich will damit sagen, dass ich eigentlich früh erfahren habe, wie wichtig die Hilfe anderer ist. Also durch die Hilfe anderer war es ja auch Überleben irgendwie (P1, S. 8, Z 19-21).

Bei seinem Engagement im Kirchbauverein geht es P1 zwar nicht mehr um das persönliche Überleben, er spricht aber von einem Mehrwert, den er über seine Arbeit einbringen möchte, um die Gesellschaft zu verbessern:

Vielleicht auch diese Orientierung in Richtung Solidarität, oder wie auch immer Sie das nennen mögen, oder gemeinschaftsorientiert, oder gesellschaftsorientiert, nicht nur mein individuelles Glück zu suchen, sondern da muss doch ein bisschen mehr sein als das individuelle (P1, S. 9, Z 23-25).

Auch P3 gibt an, dass sie vom bürgerschaftlichen Engagement anderer Personen profitiert. Sie erwähnt in diesem Zusammenhang die kirchliche Jugendarbeit, an der sie teilgenommen hat. Die positiven Erfahrungen, die sie damals gemacht hat, möchte sie nun ihren eigenen Kindern ermöglichen:

Also erstens bin ich von meiner Jugendzeit, Kindheit, sehr kirchlich geprägt gewesen, [mh] und habe immer Jugendarbeit genossen, die vom Ehrenamt aus organisiert worden war. Ich bin ja in Westdeutschland groß geworden, und dann ist das ja natürlich auch so, dass man so erzogen ist, und wenn man selber älter wird, dass man dann auch was für die eigenen Kinder macht (P3, S. 29, Z 8-12).

Bei der aus dem Vogtland stammenden P8 sind die Erfahrungen mit bürgerschaftlichem Engagement negativ konnotiert. Sie ist in einem Pastorenhaushalt aufgewachsen und hat – vermutlich über ihren Vater – mitbekommen, dass sich die Gemeindemitglieder zu wenig für z. B. Kirchenrenovierungen engagieren.

Welche guten Gründe sie daran gehindert haben, z. B. Angst vor Repressionen des DDR-Regimes, erwähnt sie nicht. Ihr fehlendes Verständnis könnte damit zusammenhängen, dass die Familie P8s selbst aktiv werden musste, weil sich sonst niemand engagierte.

[...] Ich komme ja aus einem Pastorenhuushalt und weiß auch von unserer Kirche zuhause, wie das damals lief, wie schwierig die Renovierung gewesen ist. Ich kenne einfach das ganze Theater, und ich habe mich da einfach eingebracht, um – na ja, die Leute stehen nicht Schlange und sagen, ich mache mit, und ich mache mit, es sind einfach immer zu wenige. Und dann denkt man halt einfach, du musst was tun, sonst ist es noch einer weniger (P8, S. 86, Z 5-9).

P8 überträgt diese Erfahrungen auf ihre Aktivität für ihren Kirchbauverein. Sie glaubt, dass viele Menschen zu bequem sind, um sich bürgerschaftlich zu engagieren. Ihrer Meinung nach ziehen sie sich lieber in den Privatbereich („Kleingarten“, „Fernseh“) zurück.

Ich halte es für sehr wichtig, weil die meisten Leute doch sehr bequem sind und sich lieber in ihrem Kleingarten verschanzen oder hinter ihrem Fernseher, und, ja, einfach nicht aus der Hütte kommen und damit einfach vieles liegen bleibt (P8, S. 89, Z 5-7).

Die Aussagen der Interviewpartner beschreiben, dass sowohl positive als auch negative Erfahrungen mit bürgerschaftlichem Engagement dazu beitragen, dass sich Menschen dazu entschließen, freiwillig tätig zu werden. Sie verlassen dadurch ihren Privatbereich ohne existenzielle Notwendigkeit, aber mit dem Wunsch, etwas zurückzugeben. Dabei berufen sie sich auf Erfahrungen und Traditionen. Damit verhalten sie sich in einem gewissen Kontrast zur Annahme Becks, dass Menschen vor allem dann aktiv werden, wenn sie sich einen direkten Nutzen für sich selbst daraus versprechen, z. B. Hinweise auf eine freie Arbeitsstelle oder auf Entlohnung in Bezug auf die Bürgerarbeit (vgl. Beck auf S. 30f.). In den Interviews begegnen durchaus auch altruistische Motive ohne direkten Tauschwert.

Vielmehr ist mit dem Entschluss, sich für etwas zu engagieren, in das man Zeit und Mühe investieren muss, auch große Unsicherheit verbunden. Im Fall der Kloster- und Kirchbauvereine ist nicht garantiert, dass der Verein auch tatsächlich genügend Geld für den Wiederaufbau erwirtschaften kann. Als „posttraditional“ ist diese Herangehensweise zu deuten, weil die Engagierten an Erfahrungen und Traditionen festhalten. Vergangenes wird in diesem Zusammenhang somit zu einem Puffer, der Angst reduziert. Zum Beispiel die Angst von P4 davor, dass die

eigenen Kinder in einer unsichereren Welt aufwachsen als sie selbst. Sich bürger-schaftlich zu engagieren, könnte ihnen helfen, sich zu behaupten.

3.2.2 Persönliche Bindung an den Ort

Darunter ist die Identifikation der einzelnen Person mit dem Ort gemeint, an dem das Kirchengebäude steht. Der Wunsch, sich lokal engagieren zu wollen, ist mit dieser Verbundenheit verknüpft. Die meisten der Interviewpartner erwähnen eine persönliche Bindung an den Standort des Kirchengebäudes. Die Ausprägungen dieses Beweggrunds sind unterschiedlich. Es gibt jedoch ein verbindendes Element: Fast alle Interviewpartner wohnen/wohnten in direkter Umgebung der Kirche, für die sie sich engagieren.

P1 erklärt die Bindung an die A-Kirche mit dem Wunsch, im Ruhestand in seine alte Heimat zurückkehren zu wollen. Es besteht eine Wechselbeziehung zwischen dem Hauskauf in A und einer Vereinbarung mit dem verantwortlichen Pastor, sich um das Kirchengebäude zu kümmern. P1 und seine Frau waren zwar schon vor ihrem Zuzug nach A im Kirchbauverein aktiv, konnten das Haus aber erst mit dem Versprechen erwerben, sich täglich um die Kirche zu kümmern. Sie schließen das Gebäude jeden Tag auf und zu, zeigen es Besuchern und helfen bei Veranstaltungen.

So, und dann kam 2002 der Ruhestand und im Vorfeld, 1999, haben wir dann dieses Pfarrhaus gekauft. Das haben wir gleichzeitig auch im Hinblick auf die Kirche gekauft, denn der Freundeskreis der Kirche, der wurde ja bereits 2000 maßgeblich von uns gegründet. Da waren wir ja schon wegen eines Erwerbs mit dem Pfarrer im Gespräch. Wir haben ja bei der Bewerbung für das Wohnhaus erklärt, wir würden uns um die Kirche kümmern (P1, S. 2, Z 15-19).

P1 bewertet sein lokales Engagement für den Kirchbauverein anders als seine Spenden für die Organisation „Brot für die Welt“:

Also ich stife regelmäßig für Brot für die Welt. Das ist dann aber weit weg (P1, S. 7, Z 38-39).

Er betont den Bezug zur eigenen Lebenssituation und die Anerkennung, die er für sein bürgerschaftliches Engagement erfährt.

Aber die Tätigkeiten, die mich konkret ansprechen aus der Lebenssituation her-aus, die erfordern nochmal ein spezielles Engagement. Das gehe ich dann auch immer gerne ein (P1, S. 7, Z 40-42).

Auch P3 thematisiert die Bedeutung von lokalem Engagement: Das Kirchengebäudes befindet sich direkt gegenüber von dem Pfarrhaus, in dem sie mit ihrer Familie wohnt. Es liegt auf der anderen Straßenseite. Als das Kirchengebäude in

sich zusammenfällt, bedeutet das für sie einen Handlungsbedarf, der keinen Aufschub duldet:

Und ganz entscheidend war hier beim Einsturz der Kirche X, dass sofort nach dem Unglück [...] der Förderverein Dorfkirchen in Not kam, der gesagt hat, gründet einen Förderverein. Dann wussten wir ganz genau und konkret, was zu tun war, und haben das dann sofort gemacht. Wir haben am gleichen Abend den Förderverein mit sieben Gründungsmitgliedern zusammengehabt. Die Gründungsveranstaltung war dann drei Wochen später. (P3, S. 29, Z 17-22).

Die Passage zeigt, wie sehr P3 auf ihr nahes Umfeld konzentriert ist. Sie war nicht auf der Suche nach einem Engagement, reagierte aber sofort auf die Irritation „Zusammenbruch des Kirchengebäudes“.

P7, die überraschend den Hof ihrer Großeltern zurückbekommen hat, entwickelt die Bindung an B-Dorf erst mit ihrer Rückkehr in den Geburtsort. Sie hat den Wunsch, sich an ihrem neuen Heimatort einzubringen und ist deshalb aktiv auf der Suche nach Möglichkeiten sich zu engagieren. Die hohe Arbeitslosigkeit und das marode Kirchengebäude stellen für sie eine Gelegenheit dar. Sie sagt, dass sie sich verpflichtet fühlt, etwas zurückzugeben, nachdem ihr selbst Besitz übereignet wurde:

Ich bin in diesem Dorf B. geboren. [mhm] Nach der Wende hieß es dann, dass wir unseren Besitz eventuell zurückbekommen könnten. [mhm] Dann haben wir gesagt, wenn wir, also wenn ich etwas bekomme, womit ich überhaupt nicht gerechnet habe, dann tu' ich auch was dafür. [mhm] Und wollte eben was für das Dorf tun (P7, S. 74, Z 28-31).

Anders ist der Beweggrund „Bindung“ bei P6 ausgeprägt. Er identifiziert sich so stark mit der Stadt, in der er aufgewachsen ist, dass er bewusst nach seinem Studium zurück gekehrt ist. Seither lebt er in Y-Stadt. Indem er die Kirche als kulturelles Erbe der Hansezeit wieder aufbaut hofft er, seine Heimatstadt vor dem wirtschaftlichen Niedergang bewahren zu können. Nachdem er während der Wendezeit schlechte Erfahrungen mit Investoren gemacht hat, sieht er die Arbeit im Kirchbauverein als letzte Chance für seine Stadt:

Mit der Kirche hat das weniger was zu tun [ok]. Das ist schon persönlich. Ich fühle mich mit dieser Stadt sehr verbunden. [mhm] Ich bin hier geboren, war dann mal weg, bin aber bewusst wieder hierhergekommen. [mhm] Ich habe mich hier angesiedelt, habe mich hier arbeitsmäßig gebunden, und insofern bin ich persönlich sehr daran interessiert, dass diese Stadt irgendwo eine Perspektive kriegt, eine Chance kriegt (P6, S. 66, Z 1-5).

P8 wohnte ähnlich wie P4 direkt neben der Kirche in L-Stadt. Die räumliche Nähe unterstützt von ihrer kirchlichen Sozialisation bedeuteten für P8 eine Kombination, die es für sie selbstverständlich macht, für das Gebäude tätig zu werden. Zum einen ist das Kirchengebäude der Mittelpunkt der Stadt, zum anderen ist der christliche Glaube zentral in ihrem Leben.

Ja, also von Haus komme ich aus einem Pastorenhuushalt. Und habe da natürlich von Haus aus schon eine Beziehung zu Kirchen. [mhm] Und in W. haben wir ja seit 1968 gewohnt. Die C-Kirche ist ja nach wie vor der Mittelpunkt der Stadt. [mhm] Aber da ich ja zur Kirche gehöre, war es ja logisch, dass ich mich zur C-Kirche hingezogen fühle (P8, S. 83, Z 6-9).

Das Kirchengebäude hat dabei einen besonderen Stellenwert, weil es den visuellen Nahraum besetzt. Was vor Augen ist, motiviert in besonderer Weise. Die Kirche steht für heimatnahe Bindungsgefühle („Die Kirche im Dorf lassen.“). Außerdem wird die Kirche als Kristallisierungspunkt für regionale Identifikation betrachtet. In diesem Sinn kann die persönliche Bindung an den Ort auch als Motiv für den Wunsch nach räumlich gebundener Identität betrachtet werden. Es ist dahingehend als „posttraditional“ zu werten, dass die Engagierten dem Unsichereren selbstbestimmt entgegentreten, um Entscheidungsstrukturen zurück auf die lokale Ebene zu verlagern. Im Gegensatz zu der von Giddens als zwei Ebenen bezeichneten Anti-Lokalisierungs-Bewegung ist hier ein Trend „zurück“ zu beobachten.

Die persönliche Bindung an den Ort steht in Zusammenhang mit einer Neu-Verortung der Engagierten. Während die gebürtigen Ostdeutschen das Kirchengebäude mit ihrem Heimatort identifizieren und über ihn eine räumlich gebundene Identität aufbauen, suchen die neu Zugezogenen auch eine soziale Identität. Sie wollen Teil der Gemeinschaft werden. Bezogen auf diesen Wunsch kann der Verein ein Sicherheitsbedürfnis erfüllen, wenn man davon ausgeht, dass die Migranten aus Westdeutschland auch Anschluss suchen. Auf diese Weise gewinnt das Kirchengebäude auch einen individuellen Wert, wie ihn Putnam für den Ertrag von sozialem Kapital formuliert hat. Das Engagement verbindet die Vereinsmitglieder, weil sie Komplexität reduzieren wollen, indem sie sich zur Heimat bekennen. Diese Bindung ist emotional und damit ebenfalls als Indiz für ein Fortbestehen von Traditionen zu werten.

3.2.3 Gestalten wollen

Das Verb „gestalten“ ist im Folgenden zu verstehen als „sich aktiv einbringen für die Veränderung des Objekts Kirchengebäude und/ oder der sozialen oder wirt-

schaftlichen Situation im Dorf/in der Stadt“. Zum Beispiel hat der Oberstudien-direktor P2 ein persönliches Interesse daran, die Kirche wieder aufzubauen. Er interessiert sich für denkmalgeschützte Gebäude. Deshalb denkt er bei seinem Engagement vor allem an das Gebäude als Teil des kulturellen Erbes, das erhalten werden müsse. P2 hat aktiv nach einem historischen Bauwerk gesucht, das seine Schüler wieder aufbauen und daran gesellschaftliche Verantwortung lernen und ihre Kreativität trainieren können.

Wo ist etwas, wo man diesen Gedanken Bauhütte oder wieder etwas aufbauen oder sichern gegen Verfall, etwas kreativ auch gestalten [kann]. Projektgedanke – Vernetzung der Fächer und so weiter (P2, S. 18, Z 27-29).

Während P2 daran interessiert ist, die Kirche seinen Schülern als pädagogisch-wertvollen Ort zugänglich zu machen, steht für P3 die Gemeinschaft im Vordergrund. Die Kirchenmusikerin aus C-Dorf umgibt sich gern mit Menschen. Die Arbeit im Kirchbauverein betrachtet P3 als Chance, mit anderen zusammen ein gemeinsames Projekt zu realisieren. Während der Zusammenbruch der Kirche gleichsam die Voraussetzung für die Vereinsgründung darstellte, war der eigentliche Auslöser der Besuch des Vereins Dorfkirchen in Not, der sich den Schaden ansah.

Und ganz entscheidend war hier beim Einsturz der Kirche X, dass sofort nach dem Unglück [...] der Förderverein Dorfkirchen in Not kam, der gesagt hat, gründet einen Förderverein. Dann wussten wir ganz genau und konkret, was zu tun war, und haben das dann sofort gemacht. Wir haben am gleichen Abend den Förderverein mit sieben Gründungsmitgliedern zusammengehabt. Die Gründungsveranstaltung war dann drei Wochen später (P3, S. 29, Z 17-22).

Dass für P3 das „Wir“ als Gestaltungsmoment unabdingbar ist, schildert sie auch auf die Frage nach der längerfristigen Motivation für ihr Engagement. Sie benötigt Anstoß und Akzeptanz von außen, um ihren „inneren Motor“ anzutreiben. Als die Unterstützung dann von höchster kirchlicher Ebene (Bischof) kam, treibt P3 das offenbar zusätzlich an: Ihr Kirchbauverein konnte 600.000 Euro einwerben.

Ja, die Motivation war ganz klar. Wir wollten drüben nicht dieses Trümmerfeld liegen haben. Wir wollten alles tun, um die Kirche wieder aufzubauen. [mhmm] Und da waren sich nicht nur die Kirchengemeinde, der Pastor und der Förderverein einig, da war sich das ganze Dorf einig. Und letztendlich hat sogar der Bischof geglaubt, dass wir diese Kirche in B. brauchen. [mhmm] Und dann hieß' es, und jetzt los. [mhmm] Das war eine ganz konkrete Zielgabe, das Gebäude wieder auf-

zubauen, beziehungsweise mindestens eine halbe Million irgendwoher zu kriegen (P3, S. 32, Z 1-6).

Während sich sowohl P2 als auch P4 auf das Kirchengebäude als solches konzentrieren, betrachtet es P6 nur als Teil der Stadt, die er vor dem wirtschaftlichen Niedergang („Dann ist irgendwo der Exodus dieser Stadt vorprogrammiert. S. 65, Z 7-8) bewahren möchte. An erster Stelle steht für ihn, dass die Existenz der Stadt gesichert ist. Der Wiederaufbau der Kirche, um sie als Kulturkirche für touristische Zwecke zu nutzen, ist für ihn nur eine Maßnahme, um die wirtschaftliche Situation der Stadt zu verbessern. Darüber hinaus möchte er die Kirche als Teil des kulturellen Erbes bewahren:

Mir war also wichtig, weil ich historisch interessiert bin, [und] mich verbunden fühle hier mit dieser Stadt, insbesondere auch mit der Hansezeit, der Hansegeschichte, die also eine Blütezeit [mhm] dieser Stadt war, mich dafür einzubringen, dass also das, was noch da ist, auch erhalten und bewahrt wird. [mhm] Das war eigentlich die Motivation (P6, S. 63, Z 6-10).

Der Interviewpartner erklärt, dass er in seine Heimatstadt zurückgekehrt ist, weil er sich dort engagieren wollte. Das Ziel formuliert P6 eindeutig, aber wie und warum es erreicht werden sollte, das verschwimmt in seiner Argumentation. Es könnte zum Einen darum gehen, für Touristen einen Anlaufpunkt zu schaffen, zum Anderen besteht auch die Möglichkeit, dass P6 nach einem neuen Betätigungsfeld sucht:

[...] ich bin eben so ein bisschen verrückt, auch ziemlich verbunden hier, [hatte] irgendwo immer Ambitionen, mal wieder hierher zu kommen, weil ich hier auch ein wichtiges Betätigungsfeld gesehen habe, eben meinte, hier könnte man eine ganze Menge machen. Die Wendezeit war ja auch interessant, da war ja richtig noch Basisdemokratie da. Also wir hatten hier einen Landesverband Vorpommern. Wir waren ja damals so blauäugig, wir wollten hier sogar ein eigenes Bundesland Vorpommern gründen (P6, S. 71, Z 5-10).

Die Engagierten stellen sich hier über den Beweggrund des Gestaltens als „Macher“ dar. Es handelt sich dabei um ein „unternehmerisches“ Motiv, über das sie auch eine sozialmoralische Pflicht erfüllen wollen. Sie streben einen sichtbaren Effekt ihrer sozialen Einstellung an. Diese soll auch zur Darstellung kommen. In diesem Sinn erfolgt eine Suche nach „individueller Freiheit“ und „Selbstverwirklichung“ (Honneth 1995). Allerdings sprechen die Engagierten nicht davon, sich Normen oder Vorgaben des Vereins unterwerfen zu müssen. Vielmehr erfahren sie die Mitarbeit im Verein als „Gestaltungsfreiheit“, indem sie aktiv partizipieren (vgl. zum Motiv „gestaltungsorientiert“ Mutz/Kühnlein 2002: 44).

3.2.4 Selbstverständnis/Persönlichkeitsmerkmale

Bei der Frage nach der Motivation, die sie antreibt, kommen einige der Interviewpartner auch auf Charaktereigenschaften zu sprechen, die sie für ihr bürgerschaftliches Engagement prädestinieren.

Für P1 ist seine Persönlichkeit die treibende Kraft, ohne die der Kirchenaufbau nicht hätte erfolgreich sein können:

Also ich habe immer für die Gemeinschaft gearbeitet. Ich bin so ein Typ, der sich immer für gesellschaftliche Fragen engagiert. Also ich bin kein Typ unter der Überschrift „Selbstverwirklichung“. Ich war immer nach außen interessiert Ich bin auch politisch engagiert. Ich war als Student schon in der studentischen Selbstverwaltung. Das ist also sozusagen mein Selbstverständnis, dass ich mich für andere engagiere, und nach dem Ruhestand insbesondere kann ich das ja noch viel intensiver machen als vorher (P1, S. 7, Z 21-26).

Außerdem erzählt P1 offen von Widerständen, auf die er vor Ort gestoßen ist. P1 betrachtet diese jedoch als Herausforderung und ist stolz darauf, sie durch seinen Ehrgeiz überwunden zu haben:

Widerstände, die gehören dazu. Widerstände, ja Widerstände muss man anpacken. Die Widerstände fordern mich heraus, sie zu überwinden (P1, S. 15, Z 4-6).

Als Beispiel nennt er z. B. die Zeit, nachdem er 1991 von Westdeutschland nach B-Stadt gezogen ist, um dort als Stadtplaner zu arbeiten. Seinen Weg in die neuen Länder schildert er als Identitätssuche:

Ja, ich bin ein Wossi geworden, nicht. Sie verstehen das. [Ja, aber was bedeutet das genau?] Ja, Ossis, die ihren Westhintergrund nicht verleugnen können, aber doch schon akzeptiert sind (P1, S. 14, Z 36-37).

P1 beschreibt sich außerdem als neugierig und interessiert. Er versteht sich als Idealist, der die Welt besser machen möchte:

Ich würde sagen, ich bin ein Idealist. Also [...] die Tochter träumt von Australien und mein Traum ist eben das Prinzip Hoffnung für meine Gesellschaft – und letzten Endes – der Fortschritt für eine bessere Welt – für eine bessere Welt zu arbeiten (P1, S. 10, Z 4-10).

P2, der Schuldirektor mit dem pädagogischen Ansinnen, hat ein Interesse am Erhalt von kulturellem Erbe, das er offen ausspricht:

Die andere Schiene ist mein Interesse für Baudenkmale. Das ist natürlich auch noch stärker geworden. Früher hat man sich für kleine Antiquitäten noch interessiert, jetzt interessiert man sich im großen Stil eben für bauliches Erbe, und zwar eigentlich ja deutschlandweit, weil man dadurch, dass man jetzt auch in der Szene drin ist, natürlich von ganz vielen Leuten erfährt, was da passiert. (...) Einmal im

Jahr finden Treffen mit ehemaligen Preisträgern des deutschen Denkmalschutzes statt, und die erzählen wieder, was bei ihnen los ist (P2, S. 23, Z 28-33).

Darüber hinaus erwähnt er seinen Charakter als Beweggrund für das Engagement auch indirekt. Er kritisiert, dass einige Dorfbewohner offenbar nicht gesehen hätten, wie gefährdet die Kirche sei. Er selbst sei jedoch in der Lage, sanierungsbedürftige Gebäude als solche zu erkennen und daraufhin tätig zu werden. Erst als das Konzept schon ausgearbeitet worden war, wären einige Dorfbewohner bereit gewesen, beim Wiederaufbau mit zu helfen. Er grenzt seine Aktivitäten, im folgenden Zitat, von denen der Dorfbewohner ab:

Aber insgesamt muss man sagen, die Bevölkerung stand dem Ganzen aufgeschlossen gegenüber, aber mit wenig Ideen (P2, S. 22, Z 11-12).

Aber insgesamt muss man sagen, die Bevölkerung stand dem Ganzen aufgeschlossen gegenüber, aber mit wenigen Ideen.

P2 erklärt dieses Verhalten mit der DDR-Geschichte und mit dem Lebensalltag im ländlichen Raum. Erst wenn die Menschen etwas benötigten, würden sie sich darum kümmern. P2 verurteilt das zurückhaltende Verhalten der Menschen an dieser Stelle im Interview nicht. Das spiegelt sich in seiner abwägenden Argumentation wieder. Vielmehr versucht er, es zu erklären und zu verstehen:

Also es war, und das ist es bis heute leider so geblieben, wenn sie irgendeinen Bedarf haben, sie brauchen mal eine Zugmaschine oder was, dann gehen sie auf jemanden aus dem Dorf zu und sagen, kuck' mal, ich brauche eine Zugmaschine (P2, S. 22, Z 13-15).

Später im Interview beschreibt P2 die Situation noch einmal. Er kontrastiert seine Fähigkeit zur Wahrnehmung des gefährdeten Gebäudes dieses Mal deutlich mit der passiven Haltung der Dorfbewohner. Dadurch formuliert er auch einen Führungsanspruch:

Man erfährt auch all diese Dinge, die sonst so mehr am Rande sind, die nimmt man wahr, intensiv wahr. Und dadurch entwickelt man natürlich auch immer mehr Engagement. Das bleibt dann nicht aus. Weil man immer auch die Gefährdung dieses Bereiches sieht. Also das ist ja nicht nur der Zahn der Zeit, der da an den Häusern nagt, sondern das ist auch eine beispiellose Ignoranz und Dummheit, die schnell wegreißt. Anschließend merkt man, [dass es] die eigene Identität fast mitweggerissen hat (P2, S. 23, Z 34-39).

P2 stellt in diesem Zitat stärker auf die Sinneswahrnehmung ab. Er versteht nicht, wie man historische Gebäude, die sichtbar sanierungsbedürftig sind, verfallen lassen kann. P2 reagiert an dieser Stelle ungewohnt emotional. Er ärgert sich über diese unbedachte Zerstörung des kulturellen Gedächtnisses. Damit macht er deut-

lich, dass der Kampf gegen das Unterlassen sein eigenes Engagement befeuert und ihn dazu zwingt, mehr Energie aufzuwenden, um die Untätigkeit anderer auszugleichen. Der Interviewpartner grenzt sich hier deutlich von den Menschen ab, die es seiner Meinung nach „nicht besser wissen“.

Diese Abgrenzung der eigenen Person von ihrem sozialen Umfeld ist auch bei P7 zu beobachten.

[...] ich glaube nicht, nein. Also das mag auch damit zusammenhängen, dass ich auch immer neugierig bin, immer interessiert bin an allem und auch einfach etwas bewirken möchte [mhmm] Aber im Umfeld, ja, Gott, also eigentlich nur für sich selbst, da tun viele was (P7, S. 79, Z 10-13).

P7 grenzt sich selbst von ihrem sozialen Umfeld ab, indem sie ihre eigenen Kräfte und Vorstellungen fokussiert. Außerdem spricht sie davon, dass sie „etwas bewirken“ möchte. Die Menschen in ihrem Gesichtskreis wollten im Gegensatz zu ihr, nur etwas für sich selbst tun. P7 unterstellt den Dorfbewohnern auch, dass sie sich nur für sich selbst interessierten:

[...], aber ansonsten war ihnen [den Dorfbewohnern] alles ein bisschen suspekt. Also die Frau P7 bringt zu viel Unruhe ins Dorf durch die Aktivitäten. Ich hab' einfach gemacht, und wir haben Zuspruch auf allen Ebenen gefunden. Nur im Dorf war es am Schwierigsten. Das ist so (S. 76, Z 26-29).

Während die Persönlichkeitsmerkmale von P1, P2 und P7 direkt an das Kirchengebäude gebunden sind, interessiert sich P6 für die Stadt. Er möchte kulturelles Erbe erhalten, um die Lebensbedingungen für sich und die anderen Bürger von Y-Stadt zu verbessern und abzusichern:

Mit der Kirche hat das weniger was zu tun [ok]. Das ist schon persönlich. Ich fühle mich mit dieser Stadt sehr verbunden. [mhmm] Ich bin hier geboren, war dann mal weg, bin aber bewusst wieder hierhergekommen. [mhmm] Ich habe mich hier angesiedelt, habe mich hier arbeitsmäßig gebunden, und insofern bin ich persönlich sehr daran interessiert, dass diese Stadt irgendwo eine Perspektive kriegt, eine Chance kriegt (P6, S. 66, Z 1-5).

Vorsitzende sind sozial engagierte Protagonisten, die ihre Lebenserfahrung in ihr Engagement für das Kirchengebäude einbringen. Ihre intrinsische Motivation dringt mit viel Energie in die Tatsphäre. In diesem Sinn stellen sich die Engagierten auch als risikofreudige Menschen dar. Schließlich war der erfolgreiche Wiederaufbau nicht garantiert. Kloster- und Kirchbauvereine sind das Bewältigungsfeld ihrer Individualität. Als besonders selbstbewusst erweisen sich die westdeutschen Engagierten, weil sie sich am neuen Wohnort einleben müssen und zusätzlich die

Arbeit im Verein auf sich nehmen. Die Vereinsarbeit ist offenbar ein Aspekt ihrer Entkulturation.

Eine persönliche Angst vor dem Risiko, als Auslöser für das Engagement, zeigt diese Vergleichsdimension nicht. Vielmehr beschreiben sich die Protagonisten als besonders risikofreudig, mit Spaß an neuen Herausforderungen. Allerdings reflektieren sie, dass bei anderen Menschen, z. B. den Dorfbewohnern, Überforderung mit der Situation der Dorfkirche vorhanden ist. Eine „posttraditionale“ Verhaltensform lässt sich aus dieser Vergleichsdimension nicht ableiten, weil bürger-schaftliches Engagement als karitatives Handeln vermutlich häufig durch bestimmte Persönlichkeitsmerkmale ausgelöst wird. Vielmehr steht hier wieder die Neigung zu einer sozialmoralischen Pflicht als Lebenseinstellung im Mittelpunkt, die von dem Wunsch nach Selbstverwirklichung getragen wird. Die von Honneth erwähnte Wertschätzung anderer scheint als „Katalysator“ optional zu sein.

Hinsichtlich der Unterschiede zwischen Ost- und Westdeutschen fällt auf, dass ausschließlich letztere offen über ihre positiven Charaktereigenschaften sprechen. In dieser Hinsicht zeigt sich eine kulturelle Skepsis, die auf unterschiedliche Mentalitäten zurückzuführen ist. Während die Westdeutschen den Herausforderungen mit Aktivität und Selbstbewusstsein begegnen, herrscht bei den ostdeutschen Interviewpartnern oft Unsicherheit vor. Neben der Deutung als kulturelle Skepsis der Ostdeutschen kann diese zurückhaltende Verhaltensweise jedoch auch auf Milieuunterschieden beruhen. Bei den zugezogenen Westdeutschen handelt es sich um mobile Akademiker, mit hohem Bildungsniveau. Sie treffen auch auf Dorfbewohner, die aus bildungsferneren Schichten kommen und ihr Bundesland möglicherweise noch nie verlassen haben. Diese These wäre in einer gesonderten Studie über einen Milieuvergleich zu überprüfen.

3.2.5 Reziprozität

Der Beweggrund „Reziprozität“ umfasst das wechselseitige Geben und Nehmen, das die Befragten praktizieren. Es geht dabei vor allem um die Pflicht („geben“), sich bürgerschaftlich zu engagieren, dafür aber auch etwas zurückbekommen zu wollen („nehmen“). Auch die Ausprägung „Verantwortung übernehmen“ soll darunter subsumiert werden, weil sie im Fall der Interviewpartner ebenfalls in der Konsequenz einer Handlung, des Wiederaufbaus, mündet. Woraus sich Pflicht beziehungsweise Verantwortung ergibt, ist von Fall zu Fall verschieden. Es kann einerseits der religiöse Glaube oder das Selbstverständnis des Berufs sein. Andererseits verbergen sich hinter diesem Beweggrund auch Erwartungen, die nur als

Pflicht oder Verantwortungselement formuliert werden. Auf der anderen Seite von Pflicht/Verantwortung steht der Nutzen, den die Befragten aus ihrem bürgerschaftlichen Engagement ziehen. Teilweise ist er nicht näher spezifiziert (z. B. das eigene Überleben sichern), manchmal aber auch genau formuliert (z. B. Spaß haben).

P1s Handeln ist von einem starken Leistungsdenken dominiert. Aus den Erfahrungen mit dem Kampf ums eigene Überleben in der Nachkriegszeit und der Hilfe anderer, die ihm damals zu Teil wurde, hat er sich ein strenges Selbstverständnis konstruiert. Es schließt die Anforderung an sich selbst ein, mit seinem bürgerschaftlichen Engagement einen Beitrag für die Gemeinschaft und für sein eigenes Überleben leisten zu wollen. Der Begriff „überleben“ könnte in Verbindung mit den Kriegserfahrungen stehen, die er im Interview ebenfalls schildert:

[...] einen Beitrag leisten zu können, also das Leistungsthema. Ich bin leistungsorientiert. Einen Beitrag leisten zu können, der auch für mein Überleben was bringt (P1, S. 16, Z 43-44).

Bürgerschaftliches Engagement versteht P1 zunächst als Pflicht. Wenn diese dann auch noch Spaß macht, so wie die Arbeit im Kirchbauverein, ist das ein angenehmer Zusatznutzen:

Was treibt mich an? „Die Freuden der Pflicht“, wie Siegfried Lenz es in dem Roman „Deutschstunde“ beschreibt (P1, S. 7, Z 30-31).

Es ist für P1 eine Selbstverständlichkeit („natürlich“), sich zu engagieren, weil es eine Pflicht ist. Aus was diese Pflicht erwächst, thematisiert P1 nicht.

Nein, das ist es nicht. Aber ja, es ist natürlich eine Pflicht, die ich dann natürlich übernommen habe (P1, S. 7, Z 31-32).

Im letzten Abschnitt der Passage wird die Ambivalenz zwischen Freude und Pflicht deutlich:

Freiwillig habe ich mir eine Pflicht auferlegt. Oder ich habe mir eine Freude gönnt, und die wird zur Pflicht (P1, S. 7, Z 32-33).

Andererseits ist P1 der Ansicht, dass er von seinem bürgerschaftlichen Engagement auch selbst profitieren kann.

[...] einen Beitrag leisten zu können, also das Leistungsthema. Ich bin leistungsorientiert. Einen Beitrag leisten zu können, der auch für mein Überleben was bringt (P1, S. 16, Z 43-44).

Es bleibt unklar, was er genau mit dem eigenen Überleben meint. Eventuell verbindet er damit noch Erfahrungen aus der Kindheit, als er auf die Hilfe anderer angewiesen war, um seine Existenz zu sichern.

Bei P2 kommt die Vorstellung des Gebens und Nehmens ebenfalls vor. Seine Schüler haben sich zwar körperlich für die Kirche abarbeiten müssen, dafür aber auch viel gelernt: Durchhaltevermögen, Kreativität, Wissen über regionale Geschichte und die Übernahme von Verantwortung. An dieser Stelle soll ein Zitat als Beispiel genügen. P2 rückt dabei seine Schüler und nicht sich selbst in den Mittelpunkt.

Wo ist etwas, wo man diesen Gedanken Bauhütte oder wieder etwas aufbauen oder sichern gegen Verfall, etwas kreativ auch gestalten [kann]. Projektgedanke – Vernetzung der Fächer und so weiter (P2, S. 18, Z 27-29).

Die Interviewpartnerin P3 hat die Pflicht, sich für andere zu engagieren, zu ihrem Lebensmotto gemacht:

Ein Lebensmotto? Ja, ach so ein Motto könnte ich jetzt schwer formulieren. Ich weiß nicht, ob man einfach sagen sollte, den Mitmenschen mit so viel Liebe begegnen, wie man sie sich selbst von den anderen wünscht. [mhmm] Und das jeden Tag versuchen (P3, S. 36, Z 20-22).

Sie ist religiös sozialisiert worden und hat als Jugendliche schon positive Erfahrungen mit kirchlicher Jugendarbeit auf ehrenamtlicher Basis gemacht. Als Erwachsene möchte sie diese positiven Erfahrungen auch ihren eigenen Kindern zurückgeben. Damit meint sie allerdings an dieser Stelle ihre Tätigkeit als Elternbeirat und nicht die Arbeit im Kirchbauverein:

Also erstens bin ich von meiner Jugendzeit, Kindheit, sehr kirchlich geprägt gewesen, und habe immer Jugendarbeit genossen, die vom Ehrenamt aus organisiert worden war. Ich bin ja in Westdeutschland groß geworden, und dann ist das ja natürlich auch so, dass man so erzogen ist, und wenn man selber älter wird, dass man dann auch was für die eigenen Kinder macht (P3, S. 29, Z 8-12).

Für P3 ist das gegenseitige Geben und Nehmen zwischen den Generationen ein Fundament der Gesellschaft. Jeder soll geben, damit er später profitieren kann:

Man macht es immer in einer guten Hoffnung. [mhmm] Man freut sich über ein Dankeschön, das ist bei uns die Mitfreude der anderen Menschen über die gelungene Kirche, das ist bei dieser Frau das Lächeln der alten Frau. [mhmm] Und die Freude, oder was weiß ich, wo warst du gestern, also so die Nachfrage, warum warst du gestern mal nicht da? So, und das ist genug Dankeschön. Und darum macht sie es. [mhmm] Da geht es nicht um Geld. Da geht es auch nicht um irgend ein ein [...], dass man sich damit cool fühlt oder was. Man macht es, weil man weiß, irgendwann braucht man auch mal Hilfe, und die Gesellschaft würde zerbrechen, wenn man nur auf Erfolg aus ist, und nie den Blick für den Mitmenschen hebt. [mhmm] Und es gibt so viele Dinge, so vielschichtig, mit Besuchs-

dienst fängt das an, wo man sich irgendwie engagiert, für den andern mit einkauft, oder einfach mal den Nachbarn fragt, ich fahr da hin, soll ich dir was mitbringen? Wo man weiß, der ist vielleicht schon schlecht zu Fuß oder was. Es sind so Kleinigkeiten, und schon steht man ja irgendwie im Ehrenamt (P3, S. 33, Z 38-49).

Für P4 als protestantischen Pastor basiert sein bürgerschaftliches Engagement auf dem Glauben an Gott. Der Glaube impliziert für ihn, dass das Leben Freude und Pflicht umfasst. Er will die Schönheiten des Daseins genießen, überdies aber auch für andere da sein und Verantwortung übernehmen:

Der Glaube an Gott ist wichtig, ist die Quelle meines Lebens und auch die Quelle meines Engagements. Also da liegen natürlich auch die Wurzeln. Ich bin davon überzeugt, dass wir das Leben nicht nur bekommen haben, um uns selber ein schönes Leben zu machen, sondern wir sollen es auch genießen und unsere Freude haben, das ist so. Aber Leben heißt für mich immer auch, Verantwortung zu übernehmen und für andere da zu sein. Ich erlebe es so, also was mir wichtig ist beim Engagement, das ist klar, man kriegt ja auch was zurück. Das ist ja auch ein Teil der Wahrheit, was man jetzt nach getaner Arbeit an Dankbarkeit oder an Freude erlebt, das macht das eigene Leben ja auch sinnvoll und auch reich (P4, S. 47, Z 29-36).

P7 bezieht die Pflicht, bürgerschaftlich tätig zu werden, auf das unerwartete Glück, das sie hatte, indem sie Besitz zurückbekommen hat. Sie möchte den Bewohnern des mecklenburgischen Dorfs, indem sie jetzt lebt, etwas zurückgeben:

Ich bin in diesem Dorf B. geboren. [mhmm] Nach der Wende hieß es dann, dass wir unseren Besitz eventuell zurückbekommen könnten. [mhmm] Dann haben wir gesagt, wenn wir, also wenn ich etwas bekomme, womit ich überhaupt nicht gerechnet habe, dann tu' ich auch was dafür. [mhmm] Und wollte eben was für das Dorf tun (P7, S. 74, Z 28-31).

Sie beschreibt ihr Denken, als ob sie sich selbst die Pflicht auferlegt hätte, helfen zu wollen – auch gegen Widerstand. Die Interviewpartnerin ist überzeugt davon, dass sie der Pflicht, eine gute Bürgerin zu sein, nachkommt (vgl. Kap. I 1.5 zur Diskussion um die „Bürgertugend“). Für sie bedeutet das, sich im Rentenalter für die „Mitmenschen“ einzusetzen zu wollen. Durch folgendes Zitat grenzt sie sich aber von den Dorfbewohnern auch deutlich ab:

Ich denke, auch die Leute, die ich beschäftigt habe, also das war ein so gutes Zusammenarbeiten. Und ich denke mal, ich habe denen auch geholfen. Also mir ging es einfach darum. Ich wollte erstmal in Z. [die Kirche aufbauen] - ob die das jetzt wollten oder nicht. Na ja, die sind stolz auf ihre Kirche jetzt. Ich wollte et-

was für das Dorf tun. [mhm] Und ich wollte auch etwas für die Menschen tun (P7, S. 77, Z 25-29).

Auch für P5, die Vorsitzende des Klostervereins, impliziert ihr bürgerschaftliches Engagement, dass sie etwas zurückbekommt. Auf der einen Seite steht für sie ihre Repräsentationsfunktion als Vorsitzende, über die sie z. B. Gäste durch das Kloster führt. Auf der anderen Seite entstehen daraus Gespräche, von denen sie profitiert:

[...] irgendwo gibt es einem ganz viel zurück. [...] Das Miteinander mit anderen, man lernt ganz viel für sich, ne, ich musste reden lernen, das heißt, ein bisschen konnt' ich es schon, aber das geht mir jetzt leicht über die Lippen, mit Leuten umgehen, auf Sorgen eingehen. Ja, es gibt einfach viele Anstöße für die eigene Entwicklung, wenn man sich mit neuen Dingen beschäftigt. Was gibt [es] denn noch zu entdecken. Ich denke, das ist ein weiterer ganz wichtiger Punkt, dass man sehr viel geben kann und gerade die Vorrueständler oder die fitten Alten (P5, S. 53, Z 24-30).

Das, was bei P5 als spielerischer Umgang mit dem Ehrenamt anklingt, verhärtet sich beim Interviewpartner P6 zu einer Verantwortung, die er für Y-Stadt übernimmt. Er sieht sich in der Pflicht, deren wirtschaftliche Zukunft zu sichern, weil er in der Lage ist, mit seinem Verein über die sanierte Kulturkirche einen touristischen Anlaufpunkt zu schaffen:

Wie wollen die hier aber längerfristig mal was auf die Reihe bringen? [mhm] Worin soll die Perspektive dieser Stadt bestehen? Es wird keine große Industrie herkommen. Der Investor, auf den können wir lange warten der wird nicht kommen. Das heißt, wir müssen irgendwo was selber machen. Und aus meiner Sicht ist das der einzige Bereich, der hier noch entwicklungsfähig ist, das ist der Tourismus. Alles andere wird hier nicht mehr große Sprünge machen. [mhm] Das heißt, wir haben die Insel U. vor der Haustür, und wir sind nicht Hinterland, sondern Vorland zur Insel. Das hört sich besser an. Wir wollen also dort, wo das halbwegs ein Selbstläufer ist, ein Kuchenstück abhaben [mhm]. Das heißt, wir müssen die Stadt attraktiv machen, müssen hier Angebote schaffen [mhm], dass hier Leute herkommen und dann auch ihr Geld hier lassen (P6, S. 64, Z 42-51).

Im Gegensatz dazu geht es für P6 um seine Existenz, sowie um seine Lebensqualität und um die der anderen Bürger von Y-Stadt. Auch sie profitieren von einem Kulturangebot und von einer wirtschaftlich gesicherten Position der Stadt.

Ähnlich wie bei P3 führt P8s christlicher Glaube dazu, sich im Kirchbauverein zu engagieren. Allerdings kommen bei P8 noch zwei Merkmale hinzu, die ihre Selbstverpflichtung für sie selbstverständlich machen. Sie engagiert sich, ohne

dass sie eine Motivation von Dritten benötigt (wie z. B. P3). Das hängt damit zusammen, dass in P8s Elternhaus das Element des Gebens und Nehmens über ihren Pastoren-Vater immer präsent war. Und damit auch die Konfrontation mit Gemeindemitgliedern, die sich nicht ehrenamtlich engagieren wollen. Ein fehlendes Engagement, das sie kompensieren wollte (vgl. S. 86, Z 5-9).

Die Schwierigkeit bei der Bewertung der Reziprozität ist, dass es beim Geben und Nehmen, bezogen auf bürgerschaftliches Engagement, nicht um ein ausgeglichenes Tauschverhältnis geht. Dessen sind sich die Interviewpartner auch bewusst. Es handelt sich deshalb um ein wünschenswertes Ungleichgewicht. Die Befragten engagieren sich nicht primär, um Bestätigung zu bekommen, sondern die Anerkennung kommt als Folge- bzw. indirekter Nebeneffekt noch dazu. Die Reziprozität geschieht nicht auf ein und derselben Ebene.

Häufig beziehen sich die Interviewpartner auf die Konsequenzen, die es haben könnte, wenn sie sich nicht engagieren. Sie verstehen sich als Bindeglied zwischen den Generationen, das über das Engagement an einem kulturellen Objekt Vergangenheit und Zukunft verbindet. Diese Reflexionsebene, nicht nur für das eigene Leben zu denken, sondern darüber hinaus, ist ein Merkmal einer posttraditionellen Gesellschaft. Die Voraussetzung dafür ist, dass die Existenzgrundlage gesichert ist, und dass die Engagierten intellektuell in der Lage sind, solche Schlussfolgerungen zu ziehen. Allerdings, und dies kann ebenfalls als Argument für die „Reziprozität“ als posttraditionelles Motiv gelesen werden, deutet das Element des „Nehmens“ darauf hin, dass die Engagierten nach ihrem Platz in der Gesellschaft suchen. P3 möchte ein gutes Vorbild für ihre Kinder sein, während P4 und P8 gläubige Christen sind, und sich auch als solche verstehen. Auch beim Motiv „Reziprozität“ wird deutlich, dass die Befragten, über ihr Engagement, ihre eigene Identität gestalten und festigen.

Eine sozialmoralische Pflicht, die sich an ungeschriebenen Normen orientiert, ist in einigen Ausprägungen dieses Beweggrunds ebenso erhalten, wie der Wunsch nach mehr Selbstwertgefühl durch soziale Kontakte. Das gilt auch für den von Putnam thematisierten „individuellen Wert“, der sich aus der Freiwilligkeit ergibt, von jedem der Befragten unterschiedlich beschrieben wird.

Mauss' These, dass Solidarität nur über eine Form wechselseitigen Gabentausch funktioniert, ist nur bedingt auf die vorliegende Form des „Tauschs“ anwendbar, weil die Engagierten als „Geber“ keine Gegengabe erwarten. Es ist nicht so, dass sie ihre Tätigkeit nicht ausüben würden, wenn sie sicher sein könnten, dass sie

nichts zurückbekämen. Damit sind auch ideelle Gegengaben wie Anerkennung gemeint. Soziale Wertschätzung, so konnte über die Interviews gezeigt werden, motiviert die Befragten jedoch, sich noch mehr zu engagieren. Als Konsequenz kann bürgerschaftliches Engagement im Kloster- und Kirchbauverein für die Engagierten zumindest die Möglichkeit bieten, sich über das eigene Tätigsein selbst zu verwirklichen. Die Bedeutung sozialer Kontakte ist deshalb nicht zu unterschätzen, auch wenn sie, als eigentlicher Beweggrund, (vgl. Kap. II 3.2.7) von wenigen Engagierten genannt wurden.

3.2.6 Christlicher Glaube

Der Beweggrund „christlicher Glaube“ ist auf der Textebene schwierig zu erfassen, weil er nicht von allen Interviewpartnern auch wörtlich so kommuniziert wurde. Im Interview sind die Befragten, die ausschließlich kirchlich-gebundene Protestanten sind oder waren, nicht danach gefragt worden, wie sie ihren Glauben leben. Im Verlauf des Gesprächs stellte die Interviewerin jedoch zwei Fragen zum Verhältnis der jeweiligen Person zu Religion und Kirche, um Auskunft über die religiöse Orientierung zu erhalten:

- a) Welche Bedeutung hat die Institution Kirche in Ihrem Leben?
- b) Sind Sie evangelischer Christ bzw. evangelische Christin?

Die Interviewpartner P4, P3 und P8 haben den christlichen Glauben als Bezugs-punkt direkt angegeben. Sie unterscheiden dabei teilweise zwischen der Nähe zur Institution Kirche und der Bedeutung ihrer persönlichen Religiosität.

Für den Pastor P4 bestimmt der Glaube sein Leben. Er ist ferner der Ursprung seines Engagements:

Der Glaube an Gott ist wichtig, ist die Quelle meines Lebens und auch die Quelle meines Engagements. Also da liegen natürlich auch die Wurzeln. Ich bin davon überzeugt, dass wir das Leben nicht nur bekommen haben, um uns selber ein schönes Leben zu machen, sondern wir sollen es auch genießen und unsere Freude haben, das ist so. Aber Leben heißt für mich immer auch, Verantwortung zu übernehmen und für andere da zu sein. Ich erlebe es so, also was mir wichtig ist beim Engagement, das ist klar, man kriegt ja auch was zurück. Das ist ja auch ein Teil der Wahrheit, was man jetzt nach getaner Arbeit an Dankbarkeit oder an Freude erlebt, das macht das eigene Leben ja auch sinnvoll und auch reich (P4, S. 47, Z 29-36).

P4 trifft als Angestellter der Amtskirche keine Unterscheidung zwischen der Organisation und seinem persönlichen Glauben.

Die Kirchenmusikerin P3 schildert ihre religiöse Sozialisation in der einleitenden Passage des Interviews und fügt gegen Ende an:

Das ist eigentlich etwas, was am Anfang auch ein ganz, ganz großer Wunsch war, dass wir hier nicht nur Steine bauen und dafür das Geld heranschaffen, sondern dass das Gemeinschaft und Gemeinde bauen heißt. Nicht nur christliche Gemeinde möglichst. Wir haben ja barrierefrei gebaut, und das auch im übertragenen Sinn, dass die christliche Kirche auch dabei barrierefrei für Nicht-Christen wird (P3, S. 36, Z 32-36).

P3 ist als Kirchenmusikerin ebenfalls für die Amtskirche tätig. Sie unterstreicht deren Bedeutung, wenn sie das Kirchengebäude als sozialen Treffpunkt hervorhebt. P8, die in einem Pastorenhaushalt aufwuchs, ist offensiver:

Ja, also von Haus komme ich aus einem Pastorenhaushalt. Und habe da natürlich von Haus aus schon eine Beziehung zu Kirchen. [mhm] Und in W. haben wir ja seit 1968 gewohnt. Die C-Kirche ist ja nach wie vor der Mittelpunkt der Stadt. [mhm] Aber da ich ja zur Kirche gehöre, war es ja logisch, dass ich mich zur C-Kirche hingezogen fühle (P8, S. 83, Z 6-9).

Sie ist bekennende Christin und Kirchenmitglied, steht der Institution Kirche allerdings eher kritisch gegenüber. Mehrmals im Interview erzählt sie von Repressionen, die sie aufgrund ihrer kritischen politischen Haltung erfahren hat:

Also ich war als Kind schon sehr kritisch. Habe das streckenweise auch in meinen Schulzeugnissen wieder gekriegt, dass ich mich immer für andere engagiert habe. Das hat vielen Leuten nicht gepasst, und gerade heute ist das ja noch manchmal so. Gerade zu DDR-Zeiten war das auch so, das wurde mir angekreidet. Ich kann einfach Ungerechtigkeit nicht haben. Das geht mir total gegen den Strich. Na ja, und wenn man in so einem Pastorenhaushalt aufwächst, wir waren sechs Kinder, dann kuckt man natürlich auch ganz anders hinter die Kulissen, auch [hinter die] der Institution Kirche. Und ich meine, die Pastoren sind zwar auch nur Menschen, aber nach außen hin geben sie doch manchmal ein anderes Bild [ab]. Und als Kinder haben wir doch manche Sachen auch hautnah erleben müssen, die eigentlich nicht so gut sind. Und deshalb haben wir, also bis auf meine Schwester, doch ein sehr kritisches Verhältnis zu der Institution. Es ist eben auch bei der Kirche nicht viel anders. Wenn der Bischof kommt, ach du meine Güte, da überschlagen sie sich drei Mal. Der kocht auch nur mit Wasser, das ist so meine Maxime (P8, S. 89, Z 33-45).

Da P8 in der DDR aufgewachsen ist, ist das Kirchengebäude für sie immer noch positiv als Freiraum, gleichsam als geschützten Raum konnotiert. Die positive Beziehung aus der DDR-Zeit, als sich Christen und politische Oppositionelle in die Kirchen zurückzogen, besteht bei ihr noch fort.

Alle anderen fünf Interviewpartner erwähnen den Glauben nicht in Zusammenhang mit ihrem Engagement, geben jedoch auf Nachfrage an, protestantischer Christ/protestantische Christin zu sein. Kirchenmitglied sind alle außer den Interviewpartnern P5 und P6.

Für P1 hängen das Engagement für das Kirchengebäude und sein eigener christlicher Glaube dahingehend zusammen, dass er in der christlichen Kultur aufgewachsen ist und deren Werte und Einstellungen lebt. Er beschreibt sein Leben als Christ ausführlich. Für ihn sei Kirche nicht als Institution wichtig, sondern als Orientierungspunkt im Leben:

Wenn ich in einer anderen Religion groß geworden wäre, dann wäre ich wahrscheinlich in der anderen Religion verankert. Ich bin eben Christ, weil ich in eine christliche Situation hineingeboren wurde. Ich bin 100 Prozent Christ, nein, 100 Prozent ist Quatsch. Ich bin nach wie vor Christ, ob es nun Allah ist, oder bei Echnaton im alten Ägypten war es der Sonnengott. Es ist da was. Es ist eine Kraft, die einen nennen es Gott, die anderen nennen es [...] Und die Kraft, die gibt mir etwas. Die hilft mir, mein Leben zu gestalten und einen Weg zu führen (P1, S. 10, Z 18-24).

P2 betont, dass er sein Interesse an Religion (er hat Religion auch schon als Vertretungsfach in der Schule unterrichtet) und sein Engagement für den Kirchbauverein trennt. Obwohl er eine Affinität zu Religion beschreibt, lehnt er eine Begründung für das Interesse am Gebäude ab. Er unterscheidet demnach die Institution Kirche und seine persönliche Religiosität von dem historischen Gebäude. Die Leidenschaft für das Gebäude ist für ihn einerseits aus dessen Eigenschaft als „hochwertiges“, kulturelles Erbe begründet, andererseits aus der Spiritualität, die es ausstrahlt. Er ist der Meinung, dass sowohl religiöse, als auch nicht-religiöse Menschen die Spiritualität im Kirchenraum spüren könnten. Er selbst erfährt Gott nicht im Kirchenraum:

Das ist also eine gewisse Affinität. Aber das führt nicht dazu, dass man sich für so ein kirchliches Gebäude interessiert. Man interessiert sich dafür, weil es kulturell interessant ist. Hochwertig. Natürlich auch, weil ein kirchliches Gebäude eine gewisse Spiritualität hat. Die spürt eigentlich jeder, wenn er in ein kirchliches Gebäude geht. Vielleicht jemand, der ein bisschen religiös vorgeprägt ist, mehr als ein anderer. Aber meine Schüler, wenn die in eine Kirche reingehen, spüren, das ist ein anderer Raum, als irgendein Raum, der hat eine andere Geschichte (P2, S. 26, Z 28-34).

P2 drückt in diesem Zitat einen Widerspruch aus: Einerseits unterstreicht er das Gefühl der Spiritualität, das der Kirchenraum ausstrahlt, andererseits wehrt er sich dagegen, dass er sich deshalb für das Gebäude interessiert. Auch die Leiterin der Bürgerinitiative, P7, bekennt sich zum christlichen Glauben. Sie unterstreicht die grundsätzliche Bedeutung der Amtskirche für die Gesellschaft, findet aber, dass diese in Ostdeutschland nach der Wende zu wenig aktiv gewesen sei. Sie setzt ihren Glauben nicht in Zusammenhang mit ihrem bürgerschaftlichen Engagement:

Also ich bin in der Kirche [...]. Ich finde, die Kirche hat eine ganz große Aufgabe in unserer Gesellschaft. Sie hätte auch nach der Wende die Chance gehabt, dort einzutreten, wo junge Leute plötzlich ohne alles waren. [...] Also ich bin Christin und ich möchte auch danach leben (P7, S. 79, Z 48-51 bis S. 80, Z 8).

P5 hingegen ist eine Kulturprotestantin ohne Kirchenbindung. Sie bezeichnet sich als Christin, ist aber kein Kirchenmitglied mehr. Sie erzählt, dass ihre Eltern nicht Kirchenmitglied waren, sie selbst aber in einen evangelischen Kindergarten geschickt wurde. Diese Zeit hat sie geprägt und bewirkt, dass sie als Jugendliche in der Jungen Gemeinde aktiv war. P5 hat auch an der Jugendweihe teilgenommen aus Angst, später berufliche Nachteile zu haben. Während des Studiums und danach hat P5 den Anschluss an eine Gemeinde gesucht, aber nicht gefunden. Sie plädiert für ein offenes Verständnis dessen, was Christen sind. Sie selbst besucht manchmal den Gottesdienst, liest aber auch buddhistische Schriften.

Also ich gehe auch gerne in eine Kirche, um Ruhe zu finden und schon auch mal um innerlich zu beten, oder, gut, man besinnt sich immer, wenn's einem schlecht geht (lacht). All solche Dinge, ne. Aber auch so, wenn ich dankbar gewesen bin, wenn irgendwas Schönes gewesen ist, ne. Also das ist so: Ich habe meine Religion suche ich eben. Ja, lese mal was über Buddhismus. Wie ist das bei anderen Menschen. Letztendlich muss sich jeder so Seins zurechtbasteln (P5, S. 57, Z 49-51 und S. 58, Z 1-3).

Ihr bürgerschaftliches Engagement stellt P5 nicht in direkten Zusammenhang mit ihrem Glauben (vgl. zu Biografie und Religion Wohlrab-Sahr 1995).

P6 hat sich mit einigen Kirchenvertretern bei der Diskussion um den Wiederaufbau überworfen. Er ist der Meinung, dass diese eine Starrköpfigkeit an den Tag gelegt hätten, die dem SED-Regime nahekomme. Seither ist er der Amtskirche gegenüber sehr kritisch eingestellt. Er war jedoch bis zur Wendezeit Kirchenmitglied und bezeichnet sich als tolerant im Umgang mit Gläubigen.

Der christliche Glaube stellt ein naheliegendes Motiv bei Engagierten in einem Kloster- oder Kirchbauverein dar. Sie haben in jedem Fall einen Bezug zum Stiftungszweck der Kirche. Dieser Bezug kann sich jedoch explizit oder implizit ausdrücken. Mit „explizit“ ist in diesem Zusammenhang gemeint, dass die Engagierten ihre Motivation ausdrücklich mit ihrem christlichen Glauben begründen. Sie gehen davon aus, dass Ihnen das Leben und damit die Fähigkeiten „geschenkt“ wurden, sich für andere einzubringen. Die Bedeutung eines „impliziten“ christlichen Glaubens drücken diejenigen Befragten aus, die zwischen ihrem persönlichen Glauben und der Institution „Kirche“ unterscheiden. Sie bezeichnen sich als

evangelische Christen, sind jedoch keine Kirchenmitglieder. Sie drücken damit eine „*posttraditionale Religiosität*“ aus. Das Moment der Selbstverwirklichung, das über bürgerschaftliches Engagement erlebt werden kann, ist für sie genauso wichtig, wie der Gemeinschaftsbezug ihrer Freiwilligkeitätigkeit. Sie wollen soziale Integration und Kommunikation erreichen, sich aber nicht um jeden Preis Vorgaben der Amtskirche unterwerfen. Diese Einstellung weist daraufhin, dass unter den Engagierten in den Kloster- und Kirchbauvereinen ein Kulturprotestantismus verbreitet ist, der sich über eine individuelle, posttraditionale Religionspraxis, aber auch in einem auf das Individuum ausgerichteten bürgerschaftlichen Engagement ausdrückt. Die Gläubigen wollen ihre Freiwilligkeitätigkeit selbstbestimmt ausüben, bewerten ihren Glauben aber auch als Sicherheit, der ihnen Kraft gibt. Post-traditional ist in diesem Zusammenhang auch das pragmatische Raumverständnis. Das Engagement beruht auf dem Glauben als „traditionalem Motiv“, dabei sind die Befragten jedoch offen für eine Öffnung des Kirchenraumes, und auch für Nutzungserweiterungen.

3.2.7 Soziale Kontakte

Der Beweggrund „*soziale Kontakte*“ umfasst den Wunsch, über das bürgerschaftliche Engagement hinaus bewusst Austausch mit anderen Menschen zu suchen. Die Ausprägungen dieser Kategorie fallen bei den vier Befragten, die diesen Beweggrund erwähnen, weit auseinander. Bei den vier anderen spielen sie keine Rolle: Weder beim Architekten P1 noch bei der Leiterin der Beschäftigungsinitiative P7, dem Pastoren P4 oder dem Kulturamtsleiter P6 kommt der Wunsch nach sozialen Kontakten im Interview vor. Das bedeutet nicht, dass sie bei ihrem Engagement keinem Menschen begegnen wollten. Vor allem P4 und P7 sind jedoch Personen, die durch ihren Beruf ohnehin in der Öffentlichkeit stehen und viel Austausch mit anderen haben.

Anders verhält es sich bei P2, der es genießt, sich mit anderen Mitgliedern der „Denkmalschutz-Szene“ auszutauschen.

Die andere Schiene ist mein Interesse für Baudenkmale. Das ist natürlich auch noch stärker geworden. Früher hat man sich für kleine Antiquitäten noch interessiert, jetzt interessiert man sich im großen Stil eben für bauliches Erbe, und zwar eigentlich ja deutschlandweit, weil man dadurch, dass man jetzt auch in der Szene drin ist, natürlich von ganz vielen Leuten erfährt, was da passiert. (...) Einmal im Jahr finden Treffen mit ehemaligen Preisträgern des deutschen Denkmalschutzes statt, und die erzählen wieder, was bei ihnen los ist (P2, S. 23, Z 28-33).

Für P2 ist es befreiend, mit Fachleuten und nicht nur mit seinen Schülern über Denkmalschutz zu kommunizieren. Dadurch kann er auch für sein eigenes Projekt dazulernen. Der Austausch motiviert ihn:

Man erfährt all diese Dinge, die sonst so mehr am Rande sind, die nimmt man wahr, intensiv wahr. Und dadurch entwickelt man natürlich auch immer mehr Engagement. Das bleibt dann nicht aus (P2, S. 26, Z 34-35).

Für P3 sind soziale Kontakte eine Art „Lebenselixier“. Sie hat schon vor ihrem Engagement aktiv Bekanntschaft mit anderen Dorfbewohnern gesucht (z. B. über Grillfeste in ihrem Garten), und sich vermutlich auch ohne den Kirchbauverein nicht einsam gefühlt. Diesen hat sie ja erst nach dem Rat Dritter mitinitiiert:

Na ja, also ich hab mir das auch von anderen sagen lassen. Ihr braucht halt jetzt diesen Verein, um diese Kirche wieder aufbauen zu können. [mhmm] Und dann sagt man, dann wollen wir es mal versuchen. [mhmm] Ich hatte nicht den Überblick letztlich. [mhmm] Man hat das auf den Rat anderer hin gemacht. [mhmm] Ich hatte auch deren Erlebnissen geglaubt (P3, S. 31, Z 44-47).

Von daher ist bei P3 der Wunsch nach einer Dorfgemeinschaft zu unterscheiden von dem, bei ihr nicht identifizierbaren, Motiv nach mehr persönlichen Kontakten. Im Zusammenhang mit ihrem Engagement für den Kirchbauverein benötigt sie Dritte, die ihr Unterstützung und Akzeptanz zusichern. Anders verhält es sich bei der Vorsitzenden des Klostervereins. P5 schätzt einerseits den Austausch mit kulturell interessierten, gebildeten Besuchern. Andererseits erfährt sie dadurch die Anerkennung für ihre Arbeit, die ihr von den Stadtvertretern verweigert wird:

Es motiviert mich, na, erstens das Objekt, weil wir sehen, dass das etwas ganz Schönes ist. Ein Kloster zu haben bedeutet einen unendlichen Schatz bauhistorischer Geschichte. Es sind ja in unserem Verein eben auch Leute, die sich aus ganz unterschiedlichen Gründen engagieren. Manche interessiert die Baugeschichte, andere das Inhaltliche, das Klosterleben. Ne, das sind ja auch Dinge, die waren zu DDR-Zeiten nie irgendwo im Gespräch. Dann Gäste zu empfangen, mit Menschen reden, die hierher kommen, die sich interessieren und die [verdeutlicht ein Staunen] so machen. Die Menschen aus R., die rennen vorbei. Das ist für die, ja, wie Schule, das kennen die schon. Dann sagt man, kommt doch mal, dass kennen wir doch auch schon seit der Geburt. Aber was es eben im Kern bedeutet, das ist letztendlich nicht klar, auch bis heute bei vielen noch nicht so. [mhmm] Ne, und diese Gespräche mit Gästen, die hierher kommen, und, muss ich auch sagen, eine bestimmte Bildung mitbringen, ein Verständnis für diese Geschichte und kulturinteressiert sind [...]. Na, was macht ihr denn nun? Wir kommen gerne. Wir sehen jedes Mal wieder was Neues, ne. Also das motiviert

unwahrscheinlich. Das ist vielleicht die Triebfeder, dieser Spaß, dass man das, was man macht, gut ist. Also diese Bestätigung erfahre ich eben nicht durch unsere Stadtvertreter, sondern die erfahren wir durch Leute von außerhalb. [mhm] Ne, und es treten dann spontan Mitglieder ein, die sagen, Mensch, da machen wir mit, das wollen wir unterstützen. Wir wohnen zwar in Berlin, aber vielleicht nützt unser Beitrag, ne, [mhm] und wir fördern das, weil wir das einfach toll finden. Ne, so. Das ist ein Grund. Also das Objekt an sich zu beleben und schöne Sachen hier zu machen. Dann eben dieses Gespräch mit Menschen, und es würde nicht funktionieren, wenn wir im Vorstand nicht so zusammenpassen würden (P5, S. 52, Z 22-41)

Außerdem sucht P5 bewusst nach den Kontakten, um ihr Alleinsein zu kompensieren. Sie verbindet Lebensglück mit sozialen Kontakten und möchte diese auch als Pensionärin pflegen. Die Treffen mit anderen Menschen könnten für sie ein Art Familienersatz darstellen.

Na ja, also meine Kinder, die wohnen ja nun alle weit weg. Und das ist vielleicht der nächste Punkt. Vielleicht würde ich gar nicht so tätig sein, wenn ich nicht alleine wäre und meine Kinder hier in der Nähe wären. So, da die aber alle weg sind, bin ich praktisch auf mich gestellt, ne. Und die sagen ja auch, Mama, du überlegst, wann du uns besuchen sollst, wann du Zeit hast. Du, tritt doch mal ruhiger, ich sag', na ja, ich brauche das, ne. Ich brauche das, das ist für mich meine Arbeit jetzt, ne. Und ich kann's noch (P5, S. 53, Z 25-29).

Ähnlich äußert sich P8. Die ehemalige Krankenschwester und Sekretärin hat Spaß am Umgang mit Menschen, den sie als Pensionärin nicht mehr automatisch hat. Sie beschreibt sich mit folgendem Zitat als sozial aktive Ruheständlerin, die über bürgerschaftliches Engagement nach sozialen Kontakten sucht.

Ja, der Umgang mit den Leuten so. Das ist einfach, das kommt meinem Naturell entgegen. Und ich brauche einfach auch den Kontakt zu den Leuten. Also ich bin ja jetzt im Vorruhestand oder Altersteilzeit seit zwei Jahren. Ich könnte mich nicht einfach zurückziehen, und den ganzen Tag aus dem Fenster gucken und vielleicht die Leute auf der Straße beobachten. Das liegt mir absolut nicht. [mhm] Ich brauche einfach den Kontakt zu den Leuten, und das ist, ich habe ja noch mehr Ehrenämter am Hals, und das ist ja nicht das einzige (P8, S. 86, Z 30-35).

Der soziale Austausch ist für die Interviewpartner wünschenswert, er steht jedoch nicht im Vordergrund. Vielmehr handelt es sich dabei um ein Nebenprodukt anderer Motive. Der Wunsch nach Anerkennung, der eine Ausprägung dieses Beweggrunds darstellt, ist damit auch ein „Zusatz“, der kein Einstiegsmotiv darstellt. Er ist vielmehr eine Form sozialer Wertschätzung, die im Sinne Honneths eine

variable Größe darstellt (Honneth 1995: 265). Das Netzwerk Kloster- und Kirchbauverein dient in diesem Zusammenhang nicht der Bewältigung von Alltagsproblemen, sondern der sozialen Anerkennung, vor allem bei den Befragten im Rentenalter. In dieser Hinsicht ist das Motiv auch als individueller Wert sozialen Kapitals (Putnam) zu deuten. Kollektiven Wert erlangt der Austausch, wenn das eigene Engagement dem Aufbau einer Dorfgemeinschaft dient.

3.2.8 Funktion des Kirchengebäudes

Die Ergebnisse aus den Interviews zeigen, dass das Kirchengebäude als Motiv für das Engagement einen Sonderfall darstellt: Erstens, weil es als Objekt für die Befragten eine zentrale Bedeutung einnimmt. Dabei weisen sie ihm ganz unterschiedliche Funktionen zu. Zweitens wurde der Ort des Engagements in der bisherigen Forschung zum bürgerschaftlichen Engagement weitgehend ausgeklammert und soll deshalb hier besonders berücksichtigt werden. Die Frage nach der Bedeutung des Kirchengebäudes für die Befragten kann ebenfalls über eine Matrix beantwortet werden. Wie bei den anderen Beweggründen können die Informationen aus den Fallbeschreibungen übergeordneten Vergleichsdimensionen zugeordnet werden. Über die Ausprägungen, die für die Fallkontrastierung herangezogen werden, werden wiederum Unterschiede zwischen der Gruppe Ost und der Gruppe West herausgearbeitet.

a) Das Kirchengebäude als Identitätsort

Die Befragten nehmen das Kirchengebäude als Identitätsort im Sinne geografischer Identität (Ost- und Westdeutsche) und neuer sozialer Identität (v. a. Westdeutsche) wahr. Die Funktion, die das Kirchengebäude für die Befragten hat, ist subjektiv konstruiert (vgl. Kap. II 2.3). Es ist für sie ein Teil des kulturellen Erbes der Region, das sie für schützenswert erachten. Sie betrachten es als Fixpunkt über Zeit und Raum hinweg.

Für die meisten Befragten der Gruppe West ist ihr Engagement eine Reaktion auf ihre (freiwillige) Migration nach Mecklenburg-Vorpommern. Sie haben sich aus unterschiedlichen Gründen aber bewusst dazu entschieden, noch einmal neu anzufangen. Dabei sind sie sich ihrer isolierten Situation im Dorf oder in der Stadt bewusst und beginnen, diese über ihr bürgerschaftliches Engagement zu ändern. Durch ihr Tätigsein für ein historisches Gebäude erfahren sie eine persönliche Befriedigung.

Bei der Gruppe Ost rückt die persönliche Verwurzelung in der Region stärker in den Vordergrund. Die regionale Geschichte, als deren Teil sie das Kirchengebäude

begreifen, ist ihre eigene Geschichte. Ein Abriss dieses Traditionsortes würde für sie einen Verlust der eigenen kulturellen Wurzeln bedeuten. Alternative Nutzungsmöglichkeiten sind deshalb auch für die Befragten der Gruppe Ost, die konfessionell gebunden sind, denkbar, wenn die regionale Identität sichtbar erhalten bleibt. Eine Besonderheit bei den gebürtigen Ostdeutschen ist, dass sie dem Kirchengebäude auch eine politische Funktion, als späte Rache gegen den Sozialismus zuweisen.

b) Das Kirchengebäude als ästhetischer Ort

Alle Interviewpartner der Gruppe Ost beschreiben ihre Kirchen als ästhetische Bauwerke. Es fallen dabei Begriffe wie „Perle der Mecklenburger Landschaft“ oder „unendlicher Schatz bauhistorischer Geschichte“. Damit meinen sie die Schönheit, die sich aus dem Zusammenspiel zwischen äußerer und innerer Gebäudehülle entfaltet. Der Ausdruck „ästhetisch“ ist dabei weit zu verstehen, weil er für die Interviewpartner z. B. auch die Atmosphäre des Innenraums, die Ruhe und Sicherheit ausstrahlt, umfasst. Die Befragten der Gruppe Ost übertragen die emotionale Bindung an ihren Heimatort auf das Kirchengebäude. In diesem Zusammenhang kann die Arbeit ihres Vereins für sie auch existenzielle Bedeutung gewinnen, z. B. wenn die schlechte wirtschaftliche Lage ihres Heimatorts durch das Kirchengebäude als touristischen Anziehungspunkt verbessert werden könnte. Für die Gruppe West ist diese ästhetische Bedeutungszuschreibung ausgeschlossen, weil sie nicht vor Ort aufgewachsen sind. Sie haben das Dorf bzw. die Stadt erst im Erwachsenenalter kennen gelernt. Überhaupt spricht fast kein Zugezogener die besondere ästhetische Wirkung des Kirchengebäudes an.

c) Das Kirchengebäude als sozialer Treffpunkt

Die Bedeutung des Kirchengebäudes als sozialer Treffpunkt entfaltet sich für die Interviewpartner in Bezug auf seine Funktion als Versammlungsort der Gemeinde oder als touristischer Ort, aber auch in Bezug auf existentielle Notwendigkeiten. Der Wunsch über das Kirchengebäude mit anderen Menschen in Kontakt zu kommen, ist für diejenigen Befragten ein Einstiegsmotiv, die das Kirchengebäude in christlicher Tradition als Religionsort nutzen möchten. Auch wenn die Kirche nicht mehr als liturgischer Ort gebraucht wird, so hat sie als sichtbares, christliches Symbol Bestand. Für die meisten Interviewpartner sind soziale Kontakte allerdings eine Folgewirkung ihres Engagements. Sie schöpfen daraus Anerkennung für ihre Arbeit. Die Gruppen Ost und West unterscheiden sich diesbezüglich nicht.

Es zeigt sich, dass die Befragten der Kloster- und Kirchbauvereine über das Kirchengebäude sowohl einen kollektiven, als auch einen individuellen Wert produzieren. Zunächst zum individuellen Wert: Für die westdeutschen Interviewpartner stellt das Kirchengebäude aufgrund seiner Bedeutung als kulturelles Gedächtnis und seiner ästhetischen Gestalt ein sichtbares Zeichen des „Angekommen-Seins“ dar. Für die Ostdeutschen, die sich nach der politischen Transformation ihrer Region wieder „heimisch“ fühlen und für die zugezogenen Westdeutschen, indem sie eine Aufgabe gefunden haben, über die sie soziale Wertschätzung erfahren. Bezuglich eines kollektiven Werts manifestiert sich über das Kirchengebäude ein sichtbarer Effekt der persönlichen Einstellung, das Gebäude auch für andere zugänglich machen zu wollen. Dabei entsteht auch die Möglichkeit, eine kulturelle Skepsis zwischen Ost- und Westdeutschen überwinden zu können.

Daneben spiegelt sich im Kirchengebäude auch eine Sehnsucht nach einem Fortbestehen bzw. der Weiterentwicklung von Tradition wieder. Das kulturelle Relikt Kirchengebäude bietet die Chance, Vergangenheit und Zukunft zu antizipieren. In einem Objekt wird durch Handeln eine Sicherheit konserviert, die in der post-traditionalen Gesellschaft als Orientierungspunkt wichtig ist.

3.2.9 Besonderheiten im Ost-West-Vergleich

Durch die Fallkontrastierung konnten gemeinsame Engagement-Motive der Interviewpartner herausgearbeitet werden.

a) Einige Interviewpartner sind freiwillig tätig, weil sie in ihrer Kindheit oder Jugendzeit Erfahrungen mit bürgerschaftlichem Engagement gemacht haben. Diese fanden in einem jeweils unterschiedlichen Kontext statt, z. B. als Kind einer Vertriebenenfamilie, die sich in Westdeutschland eine neue Existenz aufbauen musste, oder als Mitglied einer Jugendgruppe. Der Beweggrund „Erfahrungen“ zeigt, dass Menschen ihren Privatbereich ohne existentielle Notwendigkeit verlassen. Er ist v. a. im Kontext der persönlichen Biografie für die Einzelbeschreibung interessant. Für eine Fallkontrastierung ist er jedoch nachrangig, weil sich keine übergeordneten Muster nachweisen lassen.

b) Anders verhält es sich mit dem Motiv der „persönlichen Bindung“, das viele Interviewpartner als Beweggrund angeben. Die Ausprägungen, z. B. direkt neben der Kirche zu wohnen oder gewohnt zu haben, in der Nähe geboren worden zu sein etc., deuten fallübergreifend auf einen Bezug zur eigenen Lebenssituation und zum Wohnort hin. Es ist für die Befragten einfacher, sich für etwas zu enga-

gieren, das sich in sichtbarer Reichweite zum eigenen Wohnhaus befindet. Erst durch seine Nähe können Bindungsgefühle an das Kirchengebäude entstehen.

Vor dem Hintergrund eines Vergleichs zwischen den zugezogenen und den schon länger in Mecklenburg-Vorpommern wohnhaften Befragten ist bemerkenswert, dass auch alle aus Westdeutschland stammenden Interviewpartner das Motiv der persönlichen Bindung als Beweggrund angeben. Daraus lässt sich ableiten, dass sie sich auch deshalb engagieren, weil sie nach neuen Verknüpfungspunkten mit der selbst gewählten Heimat suchen. Sie wählen die Arbeit im Kloster- und Kirchbauverein als Teil ihrer selbst konstruierten Identität.

c) Die Annahme, Heimat gleichsam neu konstruieren zu wollen, indem man die Kirche – unabhängig von religiösen Präferenzen – als räumlichen Fixpunkt optiert, kann auch in Verbindung mit dem Beweggrund „gestalten wollen“ gesehen werden. Er nimmt jedoch keine dominierende Rolle ein. Dafür spricht auch, dass die Ausprägungen, die das Gestaltungselement annimmt, unterschiedlich sind: Einige Befragte sind daran interessiert, am Wiederaufbau des Gebäudes mitzuwirken, andere möchten dazu beitragen, dass sich Gemeinschaft bilden kann. Für sie soll die Kirche in erster Linie ein sozialer Treffpunkt werden. Die Interviewpartner aus Ost und West beschreiben sich als „lokale Unternehmer“, die für ihre Arbeit keinen Geldlohn erhalten. Ihnen geht es vielmehr darum, ihr Interesse am Gestalten auch sichtbar werden zu lassen. In diesem Sinn können sie aktiv am Gemeinschaftsleben teilnehmen und sich selbst verwirklichen, ohne dass sie dafür soziale Wertschätzung einfordern müssten. Die Belohnung bekommen sie, indem sie ihre Interessen „ausleben“ können.

d) Der vierte Beweggrund „Selbstverständnis“ zielt auf Persönlichkeitsmerkmale ab, die sich die Befragten zuweisen. Dabei treten bei der Analyse zum ersten Mal Unterschiede zwischen den Interviewpartnern mit Osthintergrund (Gruppe Ost) und denen mit Westhintergrund (Gruppe West) auf. Vier der acht Befragten sind in Westdeutschland aufgewachsen. Die anderen stammen aus Mecklenburg-Vorpommern oder leben dort schon den größten Teil ihres Erwachsenenlebens. Drei der westdeutsch sozialisierten Personen wohnten zum Zeitpunkt der Interviews in Mecklenburg-Vorpommern, eine engagiert sich von ihrem Wohnort in Westdeutschland aus für einen Kirchbauverein. Die Interviewpartner sind nicht nach ihrer Ost- oder Westherkunft ausgewählt worden. Dieses Kriterium ist erst bei der Auswertung aufgefallen und deshalb in die Auswertung einbezogen worden. Alle Mitglieder der Gruppe West sprechen von sich als interessierte, neugie-

lige Personen. Sie fügen hinzu, dass sie ihre Offenheit, das sanierungsbedürftige Kirchengebäude als etwas Unvollkommenes zu sehen, für ihre Arbeit im Kirchbauverein prädestiniert. Überdies erwähnen alle Widerstände von Seiten der Dorfbevölkerung, die es für sie zu überwinden galt. Sie betrachten die Proteste als Herausforderung, die sie mit Ehrgeiz und Durchhaltevermögen gemeistert hätten. Dieses Ergebnis kann als Hinweis darauf verstanden werden, dass die engagierten Zugezogenen ihr kulturelles, „westdeutsches“ Verständnis von bürgerschaftlichem Engagement in die neuen Länder mitbringen. Obwohl die gebürtig westdeutschen Interviewpartner ihre Persönlichkeitsmerkmale thematisieren, lässt das nicht den Umkehrschluss zu, dass die anderen Befragten nicht selbstbewusst und an der Sache interessiert seien. Gerade im Blick auf die Personen mit Osthintergrund kann dieses „Nicht-Ansprechen“ jedoch ein Indiz für ein Selbstverständnis sein, das den Blick weg von der eigenen Person auf die Gemeinschaft lenkt. Ein Selbstverständnis, das im Sozialismus, der die kollektive Identität als politische Maxime verstand, hoch angesehen war.

Dass die ostdeutschen Interviewpartner ihre Persönlichkeitsmerkmale nicht offen ansprechen, deutet auch darauf hin, dass im Bundesland Mecklenburg-Vorpommern die Auseinandersetzung mit dem DDR-Erbe nach wie vor kulturell und mentalitätsgeschichtlich nicht abgeschlossen ist. Neben bestehenden Verhaltensdifferenzen gegenüber Zugezogenen betrifft das auch den Umgang miteinander. Typische Konfliktresiduen zeigen sich z. B. im Zusammenhang mit partizipatorischen Fragen. Es kommt zu erheblichen Widerständen, wenn westdeutsche Personen das Gutshaus ihrer Familie wieder übereignet bekommen und durch ihren Zuzug gewachsene Machtstrukturen verändern möchte. Die Widerstände, auf die sie dann treffen, können darauf zurückzuführen sein, dass Erinnerungen an die mecklenburgische Feudalherrschaft – obwohl sie schon sehr lange zurückliegt – über Sozialisation nachwirkt. Erweist sich der zugezogene Westdeutsche dann als wenig sensibel für eine Zusammenarbeit mit den Dorfbewohnern, können sich die Fronten verhärten.

Im Zusammenhang mit den beschriebenen Persönlichkeitsmerkmalen Interesse, Neugier, Ehrgeiz und Selbstbewusstsein muss der Blick auf sozialstrukturelle Gemeinsamkeiten der Befragten gelenkt werden. Da nur acht Personen interviewt wurden, lassen sich daraus kaum Rückschlüsse auf eine Grundgesamtheit ziehen. Es gibt dennoch Hinweise, die im Blick auf eine ähnliche Milieuzugehörigkeit der Befragten Erwähnung finden müssen. Über die Fragebögen, die von den Inter-

viewpartnern nach den Gesprächen ausgefüllt wurden, sind auch soziodemografische Merkmale der Befragten bekannt. Sie deuten darauf hin, dass es sich sowohl bei den Personen aus der Gruppe West, wie auch bei denen aus der Gruppe Ost um Mitglieder des Bildungsbürgertums handelt. Bis auf eine Ausnahme sind alle Beteiligten Akademiker (Architekt, Lehrer, Amtsleiter, Musikerin). Mit Bauen, Kultur und Kunst beschäftigen sich die meisten auch beruflich. Außerdem bewegen sie sich alle in einer Alterskohorte von Anfang 40 bis Anfang 70. Als Protagonisten der Kloster- und Kirchbauvereine bringen sie in ihre Projekte Lebenserfahrung ein, die zusammen mit Durchhaltevermögen und Ehrgeiz zum Erfolg des Wiederaufbaus führte. Darüber hinaus suchten sie offenbar nach einem Projekt, über das sie ihre individuellen Interessen ausleben können. Die Arbeit im Kloster- oder Kirchbauverein dient damit der Bewältigung ihres Lebensentwurfs als selbstbestimmte Bürger.

Das bürgerschaftliche Engagement der Befragten beschränkt sich nicht auf diesen einen Kirchbauverein. Es gibt deutliche personelle und funktionale Überschneidungen zwischen dem Engagement für das Kirchengebäude und weiteren Funktionen in politischen oder sozialen Gruppen, wie z. B. der Kommunalpolitik, dem örtlichen Chor, dem Elternbeirat oder der Entwicklungshilfe (vgl. Freiwilligensurvey 2009, der zeigt, dass die Bereitschaft derjenigen, die sich ohnehin schon bürgerschaftlich engagieren größer ist, ein weiteres Amt zu übernehmen, als bei denjenigen, die nicht engagiert sind).

e) Ein Motiv, das in allen Interviews zu finden ist, ist das der Reziprozität. Es impliziert eine Pflicht bzw. eine Verantwortung, etwas leisten zu wollen, dafür aber auch etwas zurückzubekommen. Das Motiv der Reziprozität äußert sich ebenfalls in unterschiedlichen Ausprägungen, z. B. als Folgewirkung des christlichen Glaubens oder als Wunsch, ein gutes Vorbild für die Kinder zu sein. Dabei geht es allerdings nicht um einen Austausch von materiellen oder ideellen Gütern, der sich die Waage hält. Die Interviewpartner geben ihre Zeit oder ihr Geld als bürgerschaftlich Engagierte, erwarten aber keinen Gegenwert, sondern äußern Freude darüber, wenn sie etwas zurückbekommen, wie z. B. neue soziale Kontakte.

Die Gruppen West und Ost unterscheiden sich in dem, was sie von ihrem Engagement erwarten nicht wesentlich. Allerdings sprechen nur die Interviewpartner der Gruppe Ost offen an, was sie sich von ihrem Engagement erhoffen (z. B. Alleinsein kompensieren, die wirtschaftliche Lage der Heimatstadt verbessern, Spaß haben). Bezüglich des Beweggrunds der Reziprozität werfen die Interviews aller-

dings auch Fragen auf, weil die Interviewpartner z. B. nicht beschreiben, wie viel persönlicher „Mehrwert“ für sie genug ist.

f) Beim Vergleich der Aussagen zum christlichen Glauben als Beweggrund für bürgerschaftliches Engagement ist zu unterscheiden zwischen den Interviewpartnern, die ihren Glauben wörtlich thematisieren und den anderen, die erst dann die Bedeutung von Religiosität in ihrem Leben ansprechen, als die Interviewpartnerin sie danach fragt. Die meisten Interviewpartner sind Kirchenmitglied oder sind es zumindest gewesen. Dieses Ergebnis ist naheliegend bei einer Leitungstätigkeit in einem Kloster- und Kirchbauverein. Bemerkenswert ist, dass kein auffälliger Unterschied zwischen der Gruppe West und der Gruppe Ost besteht, obwohl nicht einmal ein Fünftel der Bewohner Mecklenburg-Vorpommerns konfessionell gebunden ist. Es muss deshalb zwischen der persönlichen Religiosität und der Zugehörigkeit zur Amtskirche unterschieden werden, zumal die meisten Interviewpartner ihren Glauben explizit nicht in Verbindung mit ihrem Engagement stellen. Als vorläufiges Ergebnis hat sich bei gebürtig ostdeutschen Mitgliedern der Kloster- und Kirchbauvereine ein Kulturprotestantismus als Lebensform und Sinnerlebnis durchgesetzt, der sich, anders als von Wohlrab-Sahr et al. (2007) behauptet, nicht nur ein „denkerisches Experiment“ der Weltdeutung darstellt, sondern das physische Element des Raumerlebens sucht. Die Erfahrung des „Kulturell-Ästhetischen“ im Kirchengebäude und das Tätigsein über das Projekt des Wiederaufbaus löst die ausschließlich persönliche Auseinandersetzung ab.

g) Das Streben nach sozialen Kontakten ist bei den Vorsitzenden der Kirchbauvereine unterschiedlich stark ausgeprägt. Die Merkmale reichen dabei vom „Austausch mit Gleichgesinnten“ über die „Anerkennung“ für das eigene Engagement und/oder die eigene Person bis zu „Unterstützung und Akzeptanz“, die für weiteres Engagement motivieren. Es handelt sich bei dem Wunsch nach sozialen Kontakten um eine Folgewirkung anderer Motive.

h) Die Ergebnisse der Interviews zeigen außerdem, dass natürlich das Kirchengebäude für die meisten der Befragten ein wichtiger Beweggrund für ihr Engagement ist. Maßgeblich ist dabei die Funktion des Kirchengebäudes als Identitätsort. Es wird als Zeugnis künstlerischer menschlicher Gestaltung und als Ort des kulturellen Gedächtnisses verstanden, das wichtig und erhaltenswert erscheint. Unter die Funktion als Identitätsort lassen sich Aussagen der Befragten zum Kirchengebäude als kulturelles Erbe, als historischer Ort oder als räumlicher Fixpunkt subsumieren. Es ist ein sichtbarer Ausdruck der eigenen Geschichte und bietet ein

hohes Identifikationspotential als Heimatort. Das gilt für Befragte mit Ost- und solche mit Westhintergrund gleichermaßen. Unterschiede zwischen konfessionell gebundenen und nicht-konfessionell gebundenen Engagierten gibt es nicht.

Als ästhetischen Ort mit einer harmonischen Innen- und Außenansicht schätzen das Kirchengebäude nur die Interviewpartner aus Ostdeutschland. Die Funktion als Religionsort, wie auch die Funktion als sozialer Treffpunkt erwähnen nur die Personen, die der Amtskirche nahe stehen. Unerwartet ist hingegen die angesprochene existentielle Funktion des Kirchengebäudes. In Kapitel II 2, wo die bisher in der Literatur erwähnten Bedeutungsebenen diskutiert wurden, taucht die existentielle Funktion in der Bedeutung als Schutzort auf. Vor Feinden flüchteten Menschen in massive Wehrkirchen. Heute ist die Schutzfunktion eher symbolisch zu sehen: Während der DDR-Zeit stellte die Nikolaikirche in Leipzig einen Treffpunkt für Regime-Gegner dar. Außerdem kann die Kirche ein touristischer Anziehungspunkt sein, der als Kulturort dazu beiträgt, das wirtschaftliche Überleben einer Stadt zu sichern (zur Schutzfunktion vgl. Huber 2003).

3.3 Beweggründe für bürgerschaftliches Engagement in einer posttraditionellen Gesellschaft

Um die sozialen Strukturen hinter den ermittelten Beweggründen und damit auch hinter der Form von bürgerschaftlichem Engagement zu verstehen, sollen die Ergebnisse aus der Fallkontrastierung im Hinblick auf einige der Theorien gedeutet werden, die in Kap. I 1.5 als mögliche Erklärungsansätze für bürgerschaftliches Engagement eingeführt werden. Zusätzlich findet ein Abgleich mit vorliegenden Studien statt, die sich ebenfalls mit Motiven für bürgerschaftliches Engagement auseinandersetzt haben. Im Anschluss wird aus der letzten Deutungsperspektive „Motive“ Bezug auf Giddens „posttraditionale Gesellschaft“ genommen. Dabei ist das Ziel, die Merkmale der Beweggründe herauszuarbeiten, die auf eine Post-traditionalität hindeuten.

Für den Abgleich bieten sich die Beweggründe aus Kapitel II 3.2 an, die über die Vergleichsdimensionen ermittelt wurden:

- a) (positive) Erfahrungen mit bürgerschaftlichem Engagement
- b) (persönliche) Bindung an den Ort
- c) gestalten wollen
- d) Selbstverständnis
- e) Reziprozität
- f) soziale Kontakte

- g) christlicher Glaube
- h) Suche nach symbolischem Ort.

Für die folgende Diskussion wurde erwogen, diese Vergleichsdimensionen noch einmal zu abstrahieren. Es bestand z. B. die Möglichkeit, zwischen Vergleichsdimensionen zu unterscheiden, die eher Einstiegsmotiven im Sinne von Erwartungen entsprechen und solchen, die ein Bindungsmotiv darstellen. Letztendlich überwogen jedoch die Nachteile: Erstens wäre eine Ursache-Wirkung-Beziehung z. B. bezogen auf Glaube und Handlung spekulativ, zumal nicht bekannt ist, welche Ordnung der Interviewpartner wählen würde. Zweitens würde das „Mehr“ an Tiefenschärfe, das sich durch die texthermeneutische Analyse ergeben hat, wieder eingeschränkt. Und drittens hilft die Frage nach einer Unterscheidung zwischen den Motiven in Bezug auf die Forschungsfrage, das Bemühen um eine Beschreibung des Phänomens der Kloster- und Kirchbauvereine, nicht weiter.

Für die Studien, mit denen die ermittelten Beweggründe verglichen werden sollen, erweisen sich die Ansätze, die in Kap. I vorgestellt wurden, als hilfreich: bürgerschaftliches Engagement als sozialmoralische Pflicht (vgl. die Kommunitaristen in Kap. 1.5.1), der Individualisierungstrend (vgl. Beck in Kap. 1.5.2), Selbstverwirklichung über soziale Wertschätzung (vgl. Honneth in Kap. 1.5.3), das Konzept vom sozialen Kapital (Putnam in Kap. 1.5.4), die vorgestellten quantitativen Studien (unter besonderer Berücksichtigung des Freiwilligensurveys 2009), die vorgestellten qualitativen Studien (unter besonderer Berücksichtigung der Untersuchung von Corsten /Kauppert 2007), die Gabentheorie (vgl. Mauss in Kap. 1.5.5) und die These vom Strukturwandel des Ehrenamts (vgl. Kap. 1.5.6).

Darüber hinaus sollen auch die Motive, die in vorliegenden Studien ermittelt wurden, denen der Kloster- und Kirchbauvereinsmitglieder gegenübergestellt werden. Es geht dabei zum Einen um die Debatte zum bürgerschaftlichen Engagement in quantitativen Studien unter besonderer Berücksichtigung des Freiwilligensurveys 2009 und zum anderen um die Debatte zum bürgerschaftlichen Engagement in qualitativen Studien unter besonderer Berücksichtigung der Untersuchung von Corsten/Kauppert 2005. Anschließend wird untersucht, inwiefern die Beweggründe als „posttraditional“ gedeutet werden können.

3.3.1 Bürgerschaftliches Engagement als sozialmoralische Pflicht

Die Vorstellung von einer sozialmoralischen Pflicht als Lebenseinstellung, die z. B. bei Vertretern des Kommunitarismus formuliert wird, durchzieht die typischen Handlungsmotive wie ein roter Faden. Beim ersten Beweggrund „(positive) Er-

fahrungen mit bürgerschaftlichem Engagement“ setzt sie sich als Verbindung zwischen Vergangenem und Zukünftigem durch. Erlebnisse in der Kindheit und Jugend bewirken, dass sich die Befragten jetzt engagieren möchten, damit nachfolgende Generationen davon profitieren. Sie möchten Vorbild sein. Darüber hinaus wird durch die „(persönliche) Bindung an den Ort“ ein Verantwortungsgefühl deutlich, dem über die Freiwilligkeitätigkeit, des „Gestaltens“ nachgekommen wird. Man will der Pflicht öffentlich nachkommen zu können und sich darüber eine Identität schaffen. Charaktereigenschaften wie Tatkraft, Risikobereitschaft oder Neugier können den Erfolg dieser Pflichterfüllung unterstützen.

In der beschriebenen Weise kann mit der sozialmoralischen Pflicht etwas Zwanghaftes assoziiert werden, das von den Befragten aber nicht so kommuniziert wird. Erstens zeigt der Beweggrund „Reziprozität“, dass sich die Freiwilligen nicht unbedingt etwas von ihrer Tätigkeit erwarten, sondern die Belohnung (z. B. über Anerkennung etc.) eher als Nebeneffekt verstehen. Zweitens deuten die gläubigen Christen ihren Glauben im Sinne des Engagements als positiven Motor. Er macht sie sensibel für Hilfsbedürftige und steigert die intrinsische Motivation.

3.3.2 Selbstbestimmung versus Sicherheitsbedürfnis (Beck)

Betrachtet man die vorliegenden Ergebnisse, so untermauern die Beweggründe, die sich aus den Interviews rekonstruieren lassen, Becks These zur Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft als Gegengewicht zur Selbstbestimmung nur teilweise. An dieser Stelle soll nicht die Individualisierungsthese als Gesamtkonzept, sondern die These zur Selbstbestimmung besondere Berücksichtigung finden. Welche Befunde dafür und welche dagegen sprechen, wird im Folgenden dargestellt:

Der Beweggrund „(positive) Erfahrungen mit bürgerschaftlichem Engagement“ unterstützt Becks Thesen in Bezug auf die Hilfe, die über soziale Netzwerke, als die man die Kloster- und Kirchbauvereine auch generiert werden kann. Sowohl P1 als auch P3 berichten, dass sie als Kinder die Solidarität und Hilfe anderer genießen konnten. Für P1, als Vertriebenenkind, handelte es sich tatsächlich um überlebensnotwendige Unterstützungsleistungen. Aus diesem Grund ist Becks These, nach der Individuen auch in der modernen Gesellschaft auf neue Bekanntschafts- und Freundschaftsbeziehungen angewiesen sind, belegt. Allerdings handelt es sich gemäß dieses Beweggrunds bei den Kloster- und Kirchbauvereinen nicht um Netzwerke, in die Menschen eintreten, weil sie hoffen, darin mit Hilfe anderer ihre wirtschaftlichen Probleme bewältigen zu können. Vielmehr ist die Existenz

der Engagierten schon gesichert, so dass der Vereinsbeitritt aus anderen Gründen geschieht.

Diese von Beck als „neue Form der sozialen Einbindung“ (1986) beschriebene Netzwerk-Bildung zeigt sich jedoch beim Motivbündel „gestalten wollen“. P3 möchte z. B. dazu beitragen, Gemeinschaft vor Ort aufzubauen, die dann natürlich auch helfen könnte, individuelle Problemlagen zu bewältigen. Allerdings belegt dieser Beweggrund auch nicht, dass sich die Befragten deshalb bürgerschaftlich einbringen, weil sie selbst Probleme haben, wie Beck behauptet. Vielmehr haben die Interviewpartner die von Beck thematisierte Herauslösung aus traditionellen Sicherheiten und die darauffolgenden Schwierigkeiten offenbar für sich bewältigt und suchen jetzt nach einer Möglichkeit, sich aus ihrer existentiell privilegierten Position einzubringen. Eine persönliche Angst vor dem Risiko erwähnen sie nicht.

Das „Selbstverständnis“, aus dem heraus sich vor allem die westdeutschen Befragten engagieren, spiegelt die von Beck herausgestellte Eigenverantwortung deutlich wieder. Sie sprechen selbstbewusst über die eigenen Fähigkeiten und Kenntnisse und darüber, dass sie Widerstand vor Ort als Herausforderung wahrnehmen. Auch wenn die Auswahl der Interviewpartner nicht repräsentativ ist, so könnte dieser Selbstbezug mit einer Kultur des Ehrgeizes und der Neugier zusammen hängen, die sich in der alten Bundesrepublik entwickelt hat. Das Verhalten der ostdeutschen Befragten, die keine persönlichen Eigenschaften kommunizieren, kann auf einen Wunsch nach Hilfe durch die Gemeinschaft zurückgeführt werden. Ob dem jedoch eine bestimmte Mentalität zugrunde liegt, kann durch die Aussagen aus den Interviews nicht belegt werden.

Das wechselseitige Geben und Nehmen, das im Beweggrund „Reziprozität“ zum Ausdruck kommt, ist nicht deckungsgleich mit Becks Vorstellung eines Selbstbezugs, nach dem jeder für sich selbst Vorteile aus seiner Mitgliedschaft im Verein ziehen möchte. Es konnte gezeigt werden, dass der Wiederaufbau der Kirche in allen Fällen auch mit dem Wunsch verbunden ist, etwas zurückzugeben. Allerdings erwächst die Pflicht oder Verantwortung, die die Interviewpartner beschreiben, nicht nur aus einer Selbstbestimmtheit, etwas für sich tun zu wollen. So beschreibt z. B. P4 vielmehr eine Generationenkette, in der er sich als ein Glied verortet (Interview mit P4, S. 41). An dieser Stelle muss die Individualisierungsthese ergänzt werden: Der Auslöser, sich in ein soziales Netzwerk einzubringen, ist nicht ausschließlich auf die persönliche Lebenssituation des Individuums bezo-

gen. Vielmehr verstehen sich die Befragten als Teil der Gesellschaft bzw. der Generationenkette, für deren Fortbestehen sie über ihr Engagement eintreten möchten. Sie verstehen ihre Tätigkeit als „Bewahren“, die Arbeit des Vereins insgesamt jedoch auch als Impuls für künftige Entwicklungen.

Beck argumentiert, dass traditionale Sicherheiten, z. B. in Form des handlungsleitenden christlichen Glaubens, verloren gegangen sind, und das Individuum deshalb nach neuen sozialen Netzen sucht. Die meisten Befragten beschreiben sich zwar als Christin oder Christ, allerdings ziehen sie daraus nicht automatisch eine Verbindung zu ihrem Engagement: P2 trennt sein Interesse für den Denkmalschutz von seiner persönlichen Religiosität. Vor diesem Hintergrund kann der Glaube in einigen Fällen zwar der Auslöser für das Engagement sein, letztendlich jedoch verstehen die Interviewpartner ihre Tätigkeit als Teil ihrer Lebensführung. Der Beweggrund „christlicher Glaube“ zeigt wiederum eine posttraditionale Reflexivität einzelner Personen. Der Glaube entbindet die Befragten gerade von einem unbedingten Streben nach Unterstützung durch die Gemeinschaft. Er bietet ihnen Sicherheit, die sie anderen auch wünschen und über ihr Engagement bieten möchten.

Viel stärker findet der Beweggrund „soziale Kontakte“ Entsprechung in Becks Konzept: Die Engagierten genießen Anerkennung und Motivation durch Besucher ihrer Kirchen oder im Gespräch mit Gleichgesinnten. Über den Austausch mit anderen können sie das Alleinsein, oder fehlenden sozialen Austausch, über das persönliche Interesse kompensieren. Insgesamt ist der Austausch mit anderen kein vorrangiger Grund sich zu engagieren. Die meisten Befragten haben schon durch ihre berufliche Tätigkeit viel mit Menschen zu tun. Allerdings ist der Kontakt zu Besuchern der Kirchengebäude durchaus gewünscht, wird gerne gepflegt und dadurch als Nebeneffekt des Engagements vor allem von den Befragten im Rentenalter des Engagements geschätzt.

Nachdem einige der Beweggründe über das Merkmal „soziales Netzwerk“ zumindest Verbindungen zu Becks Ausführungen zur Individualisierungsthese und zur Risikogesellschaft aufweisen, lässt sich für das Motiv „persönliche Bindung“ keine Lesart bei Beck finden. Darüber hinaus lässt sich die Tendenz beobachten, dass einige (westdeutsche) Interviewpartner (P1, P7) sogar gezielt wieder in die Region gezogen sind, in der sie geboren wurden (vgl. zur Ambivalenz von Mobilität und Sesshaftigkeit auch Schroer 2007). Andere, wie P3, engagieren sich in der Mecklenburger Ortschaft, in die sie durch den Arbeitsplatz ihres Mannes gekom-

men ist. Die persönliche Bindung an einen Ort tritt auch bei den Befragten auf, die in der DDR-Zeit aufgewachsen sind. Man kann dabei einerseits argumentieren, dass sie in der Zeit des Sozialismus ja dazu gezwungen waren, in ihrer Region zu bleiben. Andererseits besteht z. B. für P6 20 Jahre nach der Wiedervereinigung keine Notwendigkeit mehr, sich für seine Heimatstadt zu engagieren, deren ökonomische Lage wenig Hoffnung auf eine Wiederbelebung als Wirtschaftsstandort macht. Bei P6 wie auch bei P4 scheint die Bindung an den Ort jedoch existentiell zu sein. Für sie, wie auch für andere westdeutsche Interviewpartner, funktioniert die Identifikation mit dem Heimatort einerseits über die Arbeit mit anderen im Kirchbauverein und andererseits über das Kirchengebäude. Sie engagierten sich nicht nur in sozialen Netzwerken wie z. B. Vereinen, weil sie traditionale Sicherheiten (Beck 1986) vermissen. Vielmehr schaffen sie sich gerade diese Sicherheiten und eine neue Heimat, indem sie dem Kirchengebäude eine (neue) Funktion zuweisen. Es wird zu einem symbolischen Ort, über den sie sich identifizieren können. Einige westdeutsche Engagierte machen ihren Wohnort erst über das Kirchgebäude zu ihrer Heimat. Die Engagierten streben gerade nicht danach, die Region zu verlassen, um sie brach liegen zu lassen. Sie wollen selbst etwas schaffen, um sie als Heimat zu stabilisieren. Die Funktion als Identitätsort „überstrahlt“ damit bei dieser sehr speziellen Gruppe alle anderen Bedeutungszuschreibungen. In diesem Zusammenhang sei auf Durkheims Unterscheidung von Sakralem und Profanem u verwiesen. Im Kirchengebäude manifestiert sich für die Befragten der Übergang von einem profanem zum sakralen Gesellschaftsbereich. Durch die subjektive Bedeutungszuschreibung wird es zum verbindenden Element zwischen Ost- und Westdeutschen und zwischen Konfessionellen und Nicht-Konfessionellen (Durkheim ([1912]1981). Das Kirchengebäude erscheint in diesem Zusammenhang als ein für subjektive Funktionszuschreibungen offener Ort.

Diskutiert man die Ergebnisse der vorliegenden Studie im Hinblick auf Ulrich Becks These zur Selbstbestimmung versus Sicherheitsbedürfnis in der Gemeinschaft, so zeigt sich, dass z. B. über die Kloster- und Kirchbauvereine neue soziale Netzwerke entstehen. Die Motivlagen, aus denen heraus sie gegründet werden, lassen sich jedoch nicht hauptsächlich auf eine zunehmende Isolierung oder Verunsicherung der Befragten zurückführen. Sie entstehen nicht aus der Not heraus, persönliche Problemlagen bewältigen zu müssen, wie Beck die Entstehung neuer sozialer Netzwerke erklärt. Vielmehr gehört die Mitgliedschaft in einem solchen

Netzwerk für die meisten Befragten zur Lebensführung. Gleichzeitig bewältigen sie darüber ihr Streben nach einem stabilen Identitätsort. Die Existenz, wenn man darunter auch die Grundbedürfnisse wie Schlafen, Essen und Wohnung versteht; ist nicht bedroht, weil die Befragten über feste Arbeitsverhältnisse bzw. ihre Rente abgesichert sind. Aus dem gleichen Grund heraus, aus dem die Befragten für etwas tätig sein wollen, das ihnen persönlich wichtig ist, ist das von Beck entworfe- ne Modell „Bürgerarbeit“ nicht auf das bürgerschaftliche Engagement in Kloster- und Kirchbauvereinen anwendbar. Die Engagierten benötigen keine Existenzsi- cherung über ein Bürgergeld. Die Funktion, die Kloster- und Kirchbauverein für die Engagierten erfüllen, gewinnt ihre Besonderheit daraus, dass sie erst von die- sen erschaffen wird und nicht vom Staat bzw. von einem ausführenden Gemein- wohlunternehmer bestimmt wird.

Ein psychologisches Modell, das zur Erklärung von Handlungsmotivationen bei- trägt, ist die Bedürfnispyramide von Abraham Maslow. Sie zeigt, weshalb Men- schen zunächst ihre Individualbedürfnisse stillen müssen, um dem Wunsch nach Selbstverwirklichung nachkommen zu wollen. Im Bezug auf bürgerschaftliches Engagement befinden wir uns nicht auf den unteren Stufen eins bis vier, die in aufsteigender Reihenfolge physiologische Bedürfnisse (1), den Wunsch nach Si- cherheit (2) und soziale Bedürfnisse abdecken (3 und 4), sondern auf der höchsten Stufe der Selbstverwirklichung. Solange ein Bedürfnis der niedrigeren Stufe nicht erfüllt ist, ist ein Bedürfnis einer höheren Stufe prinzipiell noch nicht realisierbar. Erst das inzwischen befriedigte Bedürfnis erhöht die Motivation, das auf der nächsthöheren Stufe zu verfolgen (vgl. Maslow 1943).

3.3.3 Selbstverwirklichung durch soziale Wertschätzung (Honneth)

Die Frage des Wunsches nach sozialer Wertschätzung, die mit Beck nicht ausrei- chend erfasst werden kann, macht es notwendig, Honneths Konzept zu Selbst- verwirklichung und individueller Freiheit heranzuziehen. Honneth stellt die These auf, dass erst gesellschaftliche Normen dem Individuum soviel Sicherheit geben können, dass es ihm möglich wird, individuelle Freiheit zu empfinden und zu le- ben. Im Blick auf die Motivbündel ist demnach zu überprüfen, ob die Befragten als Ziel ihrer Aktivität von einer Form der Selbstverwirklichung sprechen und da- für bereit sind, ihre Freiwilligkeitätigkeit an bestimmten Richtlinien zu orientieren. Dabei kann es sich um ein Vereinsstatut handeln oder um ungeschriebene Nor- men des Miteinander. Die Vergleichsdimensionen zeigen, dass die Engagierten soziale Wertschätzung nur als ein Nebenprodukt ihres Engagements ansehen. Sie

genießen Zuspruch und Anerkennung für ihre Arbeit, machen diese aber nicht explizit zur Bedingung dafür, sich einzubringen. Es gibt vielmehr Hinweise darauf, dass sich die Befragten schon „frei“ fühlten, bevor sie ihr mit ihrem Engagement begannen. Allenfalls äußere Faktoren wie Konflikte im Verein, mit der Dorfgemeinschaft oder der Amtskirche stören sie, falls sie den Wiederaufbau der Kirche behindern. Über den Beweggrund „gestalten“ lässt sich eine Verbindung zu der von Honneth als Handlungsziel formulierten „Selbstverwirklichung“ herstellen. Diese wird von jedem Interviewpartner nicht als solche benannt, sondern eher über das persönliche Interesse und die Lust am Wiederaufbau beschrieben. „Selbstverwirklichung“ tritt deshalb über die Beweggründe nur mittelbar auf. P2 macht die Arbeit am Kirchengebäude „Spaß“ und P8 hat „Freude“ daran, die Backsteingotik zu bewundern. Außerdem weist der Wunsch nach Bindung an den Ort darauf hin, dass die Befragten sich damit identifizieren und damit ihrer Persönlichkeit ein Stück näher kommen wollen.

Insgesamt sprechen die Ausprägungen der Vergleichsdimensionen jedoch eher dafür, dass die sozialmoralische Pflicht überwiegt. P2 nimmt seine Pflicht als Pädagoge so ernst, dass er die Arbeit am Kirchengebäude auch als „Dienst“ an seinen Schülern empfindet. P3 und P4 bewerten ihre Aktivität ähnlich: Sie kümmern sich um das Kirchengebäude, weil sie dazu gedrängt wurden, bzw. weil es ihre berufliche oder soziale Stellung erfordert.

3.3.4 Das Konzept vom sozialen Kapital (Putnam)

Im Bezug auf Putnams Konzept vom sozialen Kapital ist gemäß der Annahme aus 2.1 ein individueller Wert, den Engagierte aus ihrer Freiwillentätigkeit ziehen können, zu diskutieren. Es geht darum, wie sich die Befragten im Blick auf dieses spezifische Motivbündel äußern. Außerdem ist anhand der Beweggründe zu überprüfen, ob das soziale Kapital, das über die Arbeit in den Kloster- und Kirchbauvereinen entsteht, im Sinne Putnams ein „bindendes Element“ zwischen Menschen erzeugt, die wenige oder keine verbindenden sozialen Merkmale aufweisen.

Die Ergebnisse der Interviews haben gezeigt, dass es sich beim individuellen Wert für die Interviewpartner weniger um einen „Wert an sich“, sondern einen „instrumenteller“ Wert handelt. Unter „Wert an sich“ ist in diesem Zusammenhang zu verstehen, dass es für die Interviewpartner unabhängig von Erfolg oder Misserfolg wichtig ist, sich bürgerschaftlich zu engagieren. Diesbezüglich geht es nur um das soziale Kapital, für das sich die Befragten intrinsisch motiviert einsetzen.

Diese Haltung, nur das Engagement selbst in den Vordergrund zu stellen, ist jedoch für die ehrgeizigen Vorsitzenden der Kloster- und Kirchbauvereine unbefriedigend. Sie möchten auf ein klar definiertes Ziel hinarbeiten.

Die Grenzen zum „instrumentellen Wert“ sind deshalb fließend. Dieser entsteht dann, wenn die Engagierten von ihrer Tätigkeit etwas erwarten. Diese Haltung findet sich in der Fallkontrastierung als individueller Wert insbesondere beim Beweggrund „Reziprozität“, im Element des „Nehmens“, oder beim Beweggrund „soziale Kontakte“, in den Ausprägungen der Anerkennung oder Kompensation wieder. Darüber hinaus ist auch die Sehnsucht nach einer neuen eigenen geografischen Identität als individueller Wert zu deuten. Ebenso wie der Wunsch nach Sicherheit für nachfolgende Generationen und die Freude an der unternehmerischen Gestaltung des Kirchengebäudes. Auch der Wunsch P2s, sich bei Treffen mit anderen Denkmalschutzinteressierten über die gemeinsame Leidenschaft auszutauschen, macht einen individuellen Wert aus.

Allerdings gibt es auch Hinweise darauf, dass sich die Beweggründe an einem kollektiven Wert orientieren. Insbesondere die Interviewpartner, die ihr Engagement christlich begründen, sehen sich in einer Generationenfolge, die sie mit ihrem Engagement unterstützen wollen. Das Kirchengebäude stellt für sie ein Symbol für das kulturelle Gedächtnis des Ortes bzw. der Region dar. Doch auch der Aufbau einer (Dorf-)Gemeinschaft in der Gegenwart ist Teil ihrer Lebensauffassung. P3 strebt danach, das Kirchengebäude so vielen Personen wie möglich zugänglich zu machen. Ebenso wie P5, die gerne Besucher empfängt und sie die Stille erfahren lassen möchte, die sie selbst genießt. Letztendlich zeigen die Beispiele, dass sich ein individueller von einem kollektiven Wert im Sinne Putnams nur schwer abgrenzen lässt. Darüber hinaus ist es fraglich, ob eine solche Differenzierung bei der verwendeten, interpretativ offenen Methode, der qualitativen Interviews, überhaupt vorgenommen werden kann. Schließlich weist jeder Befragte seinem Engagement einen subjektiven Wert zu. Von daher eignet sich Putnams Konzept eher bedingt, um bürgerschaftliches Engagement in Mecklenburg-Vorpommern zu erklären. Vorzuziehen ist die Diskussion eines „instrumentellen Werts“, der auch deutlich machen kann, was die Interviewpartner von ihrem Engagement erwarten und was sie hierzu motiviert.

Putnam diskutiert die Elemente „bonding“ und „bridging“ im Zusammenhang mit soziokulturellen Gemeinsamkeiten und Unterschieden von Engagierten. Er zählt dazu Merkmale wie Alter, Geschlecht und Einkommen. Bezieht man für den

vorliegenden Fall auch die Herkunft (Ost/West) mit ein, so lässt sich dahingehend ein verbindendes Element erkennen, dass sowohl zugezogene Westdeutsche, als auch gebürtige Ostdeutsche, in den Vereinen aktiv sind. Ist ein Verein trotz aller potentiellen und tatsächlichen interkulturellen Konflikte im Sinne seines Vereinsziels erfolgreich, fällt der kollektive Wert umso höher aus. Was Putnam in seinen breit angelegten Studien nicht berücksichtigt, ist die Nachhaltigkeit, sowie die Brüchigkeit des Elements. Das „Verbindende“ muss immer wieder neu ausgehandelt werden. Der geteilte Wunsch nach Heimat, der sich über den Beweggrund „persönliche Bindung“ am Kirchengebäude manifestiert, ist im Konzept Putnams nicht wiederzufinden. Er beschreibt das Sozialkapital zwar als Vertrauen oder als Bündel sozialer Normen, die im Schwinden begriffen seien. Diese sind jedoch nicht gleichzusetzen mit leitenden Normen, denen die Engagierten folgen wollen. Gäbe es das Kirchengebäude als raum-zeitlichen Fixpunkt nicht, wären auch keine Kloster- und Kirchbauvereine entstanden.

Es ist zu konstatieren, dass Putnams Konzept des sozialen Kapitals Anstöße geben konnte, auf welche Aspekte bei der Erklärung von Beweggründen für bürgerschaftliches Engagement zu achten wäre. Die Ergebnisse haben jedoch gezeigt, dass sich nur die Vorstellung eines „bindenden“ Elements zwischen gebürtigen Ost- und zugezogenen Westdeutschen in den Interviews wiederfindet.

3.3.5 Rückbindung an die quantitativen Studien

Der Freiwilligensurvey hat den Anspruch, eine repräsentative Bestandsaufnahme zum bürgerschaftlichen Engagement in Deutschland zu geben (Gensicke 2006:12). Dabei nimmt er auch die Motivlagen der Engagierten in den Blick. Er nutzt die statistische Analyse, um Zusammenhänge zwischen verschiedenen Variablen zu berechnen (z. B. zwischen Alterskohorten und Motivlagen). Dabei unterscheiden die Autoren zwischen Motiven, die Menschen zum Engagement führen und Erwartungen, die sie damit verbinden. Am Freiwilligensurvey werden die Nachteile quantitativer Forschung bei der Erhebung von Einstellungen und Motiven deutlich. Die Kategorisierung der Motivlagen und die Unterscheidung in Motive und Erwartungen sind fragwürdig, weil sie kaum Raum für Interpretation bietet. Motive können nicht isoliert betrachtet werden, sondern müssen im Zusammenhang mit der individuellen Biografie und den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen gesehen werden. Außerdem sind sie nicht immer bewusst verfügbar. Der Grund dafür ist, dass sich die Ursachen für Beweggründe unterscheiden. So lässt sich der Beweggrund „Reziprozität“, der im Freiwilligensurvey der Kategorie

„Pflicht- und Verantwortungsgefühl“ zugerechnet werden kann, sowohl aus einem materiellen, als auch aus einem ideellen Interesse heraus erklären. Außerdem bleiben Motive nicht konstant, sondern sie verändern sich im Verlauf neuer Eindrücke und Erfahrungen. Motive, die am Anfang des Engagements den Anstoß gegeben haben, können durch andere oder zusätzliche Motive ergänzt werden (vgl. Mutz/Kühnlein 2002: 44).

In allen erwähnten quantitativ angelegten Untersuchungen (Freiwilligensurvey, Frantz Studie zu „Karriere in NGOs“ so wie in der Auftragsarbeit zu „Führungskräften in gemeinnützigen Organisationen“ von Beher et al.. werden auch Motive benannt, die sich mit den Beweggründen der vorliegenden Studie decken: gestalten wollen, ein Selbstverständnis, sich zu engagieren und der Wunsch nach sozialen Kontakten. Außerdem gehört der christliche Glaube als Auslöser des Engagements und die Reziprozität im Sinne von christlicher Nächstenliebe oder „ideologischer“ Verpflichtung dazu. Abgesehen davon, dass eine reine Bestandsaufnahme von speziellen Motiven fraglich ist, sind in der vorliegenden Untersuchung Beweggründe ermittelt worden, die in keiner der vorgestellten, quantitativen Studien vorkamen: (positive) Erfahrungen, eine (persönliche) Bindung an den Ort oder die symbolische Funktion des Engagementorts. Im Gegensatz dazu werden folgenden Motive von anderen Studien ermittelt, lassen sich aber in den Kloster- und Kirchbauvereinen nicht identifizieren: eigene Probleme in die Hand nehmen und lösen, beruflich weiterkommen und gesellschaftlichen Einfluss ausüben (Beher et al. 2005).

Darüber hinaus ist nicht auszuschließen, dass sich bei einer Befragung Menschen beteiligen, deren persönlichen Merkmale (Offenheit, Interesse, Kooperationsbereitschaft, Gemeinwohlorientierung) sowohl die Bereitschaft für ein Engagement, als auch die für eine Teilnahme an Interviews begünstigen (vgl. Rosenbladt 1999: 55f.). Dieser Vergleich mit den Ergebnissen aus quantitativen Studien konnte zeigen, dass die dargestellte Form bürgerschaftlichen Engagements in Mecklenburg-Vorpommern dahingehend besonders ist, dass sich über das Kirchengebäude, eine Bindung an den Ort des Engagements manifestiert, der sich bei repräsentativen Umfragen in seiner Relevanz nicht erfassen lässt. Die große Bedeutung des Kirchengebäudes wird z. B. in den Interviews auf unterschiedliche Weise ausgedrückt.

3.3.6 Rückbindung an die qualitativen Studien

Im Gegensatz zur quantitativen Forschung, die sich auf generelle Motive, Erwartungen und politische Orientierungen konzentriert, nimmt die qualitative Studie von Corsten/Kauppert die biografische Entwicklung spezifischer Motivbündel stärker in den Blick. Sie gehen davon aus, dass Motive nie isoliert auftreten, sondern immer in Kombination mit anderen zusammen. Die Autoren entwickeln deshalb ein Modell für die „Quellen bürgerschaftlichen Engagements“, in das sie subjektive Bedürfnisse ebenso einspeisen, wie den sogenannten „Wir-Sinn“. Sie diskutieren ihr Modell anhand von Interviews mit Engagierten verschiedener Engagementfelder (Corsten/Kauppert 2007). Dabei nehmen Corsten/Kauppert in ihrer Studie eine akteurszentrierte Perspektive ein. Es gelingt ihnen dadurch, anders als in den quantitativen Untersuchungen, die Motive der Engagierten vom Ergebnis her zu beleuchten. Indem sie das praktische Selbstverständnis der Handelnden ermitteln, können sie Aussagen über den Zusammenhang zwischen Motiven und aktueller Lebenssituation herstellen. Die Sinnorientierung, aus der sich die Motivation zum bürgerschaftlichen Engagement bündelt, deutet auf die Lebensführung hin, die Individuen pflegen.

Im Gegensatz zu Gisela Jakobs biografie-analytischer Studie (1993) zu Motiven von bürgerschaftlich Engagierten in sozialen Diensten, wählen Corsten/Kauppert verschiedene Engagementfelder (u.a. auch die traditionelle Kulturpflege, die dem Wiederaufbau von Kirchen am nächsten kommt). Jakob gelingt ein wichtiger Beitrag zur Diskussion des Strukturwandels (u.a. Olk et al. 1987) des Ehrenamts, indem sie eine Abkehr vom Engagement aus traditionell religiösen Motiven diskutiert. Allerdings berücksichtigt sie nur das spezifische Engagementfeld der sozialen Dienste und berücksichtigt in ihrer Studie die Regionen Ostdeutschlands nicht. Deshalb eignet sich die Untersuchung von Corsten/Kauppert besser zu einem Vergleich mit den Ergebnissen der vorliegenden Untersuchung.

Sie hat gezeigt, dass es sowohl Unterschiede als auch Gemeinsamkeiten gibt. Corsten/Kauppert arbeiten mit rein biografischen Interviews und versuchen dadurch, die Motive ins Lebensumfeld einzubinden. Darüber hinaus abstrahieren sie Motivbündel, den sog. „Wir-Sinn“, ähnlich wie in der Fallkontrastierung der vorliegenden Studie. Die Interviews dieser Dissertation stellen jedoch eine Mischung aus biografischem Interview und Expertengespräch dar und können deshalb auch Auskunft geben über die neue Gesellschaftsform, in der das Engagement stattfindet. Das Bewusstsein, das zur Gründung von Kloster- und Kirchbauvereinen

führt, prägt die Motive mit. In dieser Hinsicht fallen die kollektiven politischen Rahmbedingungen, Ost- versus Westdeutschland, bei der Fallkontrastierung stärker ins Gewicht. Auch die strukturellen Probleme der Region Mecklenburg-Vorpommern, wie z. B. der demografische Wandel finden Berücksichtigung: So kann das Phänomen der Kloster- und Kirchbauvereine z. B. als Reaktion auf eine Memorial-Kultur der alternden Bevölkerung verstanden werden. Es reicht einem Teil der Bevölkerung offenbar nicht aus, ihre historische Identität über eine Museumskultur bzw. über Gedenktafeln an geschichtlich bedeutsamen Gebäuden darzustellen. Vielmehr geht es ihnen darum, das kollektive Gedächtnis sichtbar zu rekonstruieren, es im Modus eines Kirchengebäudes sichtbar bespielbar zu machen und damit zu bewahren. Der Ort des Engagements, das Kirchengebäude, nimmt in diesem spezifischen Sample eine zentrale Rolle ein, die nicht mit den vorliegenden qualitativen Studien vergleichbar ist.

3.3.7 „Nehmen“ als erwünschter Nebeneffekt (Mauss)

Als These wurde formuliert, dass die Befragten sich bürgerschaftlich engagieren, weil sie u.a. damit rechnen, dass sie im Austausch für ihre Tätigkeit ein Tauschäquivalent erhalten. Damit würden sie ihre Arbeit im Kloster- und Kirchbauverein auf der Folie des Handlungsschemas „Geben und Nehmen“ bzw. „do ut des“ verstehen.

Mit Blick auf die Ergebnisse aus den Interviews zeigt sich, dass bürgerschaftliches Engagement als ideelle Gabe (und nicht als materielle, wie in Mauss' Untersuchung von Tauschbeziehungen archaischer Völker beschrieben) gedeutet werden kann. Begründen lässt sich diese Sichtweise zum einen durch den Beweggrund „christlicher Glaube“. Gemäß einer protestantischen Sozialethik ist die Hilfe für andere gewünscht und im Sinne christlicher Nächstenliebe auch gefordert (Jähnichen/Friedrich 2000). Zum anderen deutet auch die Aussage einiger Befragter darauf hin, dass sie aufgrund ihrer Erfahrungen etwas zurückgeben wollen, dass Engagement folglich als „Gabe“ verstanden werden kann. Das Posttraditionale an der Handlungsmotivation der Beteiligten ist, dass sie über eine Entscheidungsfreiheit verfügen, die Nationalstaaten nicht besitzen. Die Engagierten bringen sich nicht aus politischem Kalkül ein. Sie haben die Wahl, auch etwas anderes in ihrer Freizeit zu machen, z. B. sich nur im Privatbereich zu engagieren oder für sich selbst mehr Geld zu verdienen. In diesem Sinn kann man auch nicht wie Giddens von einer Gewohnheit sprechen, der die Engagierten folgen.

Allerdings gibt es in den Interviews keine Hinweise darauf, dass das „Nehmen“ konstitutiv für die freiwillige Tätigkeit betrachtet wird. Vielmehr wird es als begrüßenswerter Nebeneffekt beschrieben, wenn die Engagierten über neue soziale Kontakte oder den Austausch von Wissen etwas für sich zurückbekommen. Im Beweggrund „(persönliche) Erfahrungen“ findet z. B. ein zeitversetzter Tausch statt, dessen positiver Ausgang nicht garantiert ist. Diese Unsicherheit, bezüglich des Zurückbekommens, wird auch deutlich am Motivbündel „persönliche Bindung an den Ort“. Die Aussagen der Interviewpartner lassen sich als Wunsch nach Identität deuten, der sich über das Kirchengebäude reproduziert. Ob er jedoch in Erfüllung gehen wird, ist unberechenbar.

Als Erklärungsansatz eignet sich Mauss Tauschtheorie deshalb nur ansatzweise für das Motiv der Reziprozität, weil die Gegengabe als nicht konstitutiv betrachtet wird. Es kann jedoch zu dem von Mauss über die Tauschbeziehung beschriebenen wechselseitigen Austausch kommen. Außerdem beschreiben es die Befragten als motivierend und dadurch für das Engagement förderlich, wenn sie z. B. über Zusammenkünfte mit Gleichgesinnten eine Wertschätzung ihrer Arbeit erfahren. In diesem Sinn kann das Engagement dann auch zum Träger einer neuen geografischen und sozialen Identität werden.

3.3.8 Strukturwandel des Ehrenamts

Seit Ende der 1980er Jahre wird ein Struktur- und Motivwandel des Ehrenamts diskutiert (vgl. Kap. I 1.5.7). Die vorliegende Arbeit konnte für die Kloster- und Kirchbauvereine zeigen, dass es sich dabei um eine neue Organisationsform bürgerschaftlichen Engagements handelt. Die Vereine entsprechen über ihre institutionellen Struktur einerseits und ihre Offenheit für verschiedene gesellschaftliche Milieus andererseits einer posttraditionalen Vergesellschaftungsform. Dies ist insgesamt als ein Phänomen der Nachwendezeit in Mecklenburg-Vorpommern zu betrachten.

Die Diskussion der Beweggründe hat gezeigt, dass sie tendenziell die Generalthese von einem Motivwandel des Ehrenamts belegen. Diese setzt voraus, dass es einen Wandel von Beweggründen gibt, der die Motive einer karitativen Pflichterfüllung zugunsten einer reziproken Beziehung des Gebens und Nehmens ablöst (Mutz/Kühlein 2002: 44). Allerdings lassen sich nicht alle ermittelten Beweggründe den fünf von Mutz/Kühlein vorgeschlagenen Motiven zuordnen: altruistische Pflichterfüllung und Gemeinwohlorientierung, gemeinschaftsbezogene Motive (Kommunikation und soziale Integration), gestaltorientierte Motive (aktive

Partizipation), problemorientierte Motive (Veränderung gesellschaftlicher Missstände) und entwicklungsbezogene Motive (Selbstverwirklichung).

Ein Abgleich ergibt das folgende Bild:

- a) (Positive) Erfahrungen mit bürgerschaftlichem Engagement → entwicklungsbezogen
- b) persönliche Bindung an den Standort des Kirchengebäudes → entwicklungsbezogen
- c) gestalten wollen → gestaltungsorientiert
- d) Selbstverständnis → gemeinschaftsbezogen
- e) Reziprozität → nicht zuzuordnen
- f) christlicher Glaube → altruistische Pflichterfüllung
- g) soziale Kontakte → gemeinschaftsbezogen

Schwierigkeiten beim Abgleich ergeben sich, weil auf die Beweggründe mehr als nur ein von Mutz/Kühnlein formulierter Aspekt passten. Zweifellos zeigt die Auflistung eine Tendenz, dass das Engagement in Kloster- und Kirchbauvereine erstens viele selbstbezogene Beweggründe aufweist und zweitens vor allem eine Reaktion auf gesellschaftliche Missstände ist. Es stellt in diesem Zusammenhang eine Verbindung aus der Bewältigung individueller Problemlagen (z. B. bezüglich einer Neuverortung in der Region) und dem Erreichen persönlicher Ziele (z. B. kulturelles Erbe zu bewahren) dar. Allerdings ist die reziproke Beziehung des Gebens und Nehmens differenziert zu betrachten, weil das Element des Gebens von den Interviewpartnern nicht als Notwendigkeit, sondern als wünschenswerte Option, als Nebenprodukt, verstanden wird. Um nicht in die schematische Vorgehensweise früherer quantitativer Studien zurückzufallen, erscheint die Deutungsgrundlage des „Posttraditionalen“ angemessen und funktional. Sie ermöglicht eine Öffnung des Interpretationsspektrums im Blick auf die epochale Einordnung der Ergebnisse.

3.4 Wie „posttraditional“ sind die Beweggründe?

Die Beweggründe der Vorsitzenden lassen sich aufgrund folgender Deutungen als „posttraditional“ deuten:

- a) Die Interviewpartner zeichnen sich durch einen hohen Grad an *Reflexionsfähigkeit* aus. Sie engagierten sich aus einer Lebenssituation heraus, die ihre Existenz sichert. Weil sie Missstände in ihrer Umwelt verändern wollen, suchen sie über den Kloster- und Kirchbauverein nach Gestaltungsmöglichkeiten. Diesbezüglich haben sie die Angst vor Risiken, die ihnen das Leben in einer posttraditionalen

Gesellschaft bietet überwunden. Deshalb streben sie nun nach persönlicher Entwicklung und danach, anderen Hilfestellung in der Gemeinschaft zu verschaffen.

b) Im Gegensatz zu der von Beck proklamierten Unsicherheit und Hilflosigkeit bei der Bewältigung der alltäglichen Herausforderungen ist bei den Befragten eine *große Dynamik* zu spüren. Selbstbestimmung hat eine hohe Priorität. Sie verhalten sich nicht schicksalsergeben und passiv, sondern nehmen aktiv an der Umgestaltung eines kulturellen Objekts teil. Das Besondere an ihrer Partizipation ist, dass sie über das Kirchengebäude eine Verbindung zwischen Traditionellem und Neuem, zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft herzustellen. Giddens spricht diesbezüglich davon, Traditionen selbst zu erschaffen. Über diese werden so neue Sicherheiten produziert.

c) Dabei hat sich gezeigt, dass die Befragten auf ihre Weise „konservativ“ agieren. Sie weisen eine starke *Tendenz zur sozialmoralischen Pflichterfüllung* auf, auch wenn sie weder Kirchenmitglied sind, noch sich offen zu einer individuellen Religiosität bekennen. Bürgerschaftliches Engagement ist ein Teil ihrer Lebenseinstellung und wird selbstverständlich in den Alltag integriert. Eine altruistischer Hingabe und pure Gemeinwohlorientierung ist jedoch nicht zu beobachten. Vielmehr wird diese mit dem Streben nach persönlicher Weiterentwicklung und Selbstverwirklichung gemischt.

d) Den Vereinsmitgliedern ist es wichtig, ihre Gestaltungsmöglichkeiten auszunutzen. Sie stärken lokale Entscheidungsstrukturen, indem sie die Dorfgemeinschaft zum Handeln motivieren oder sogar über das Engagement für den Kirchbauverein hinaus aktiv werden (z. B. P7 mit ihrer Beschäftigungsinitiative). In dieser Hinsicht weisen die Beweggründe auf eine *Weiterentwicklung des „Posttraditionalen“* bei Giddens hin. Die Ebene des „Lokalen“ gewinnt gegenüber dem Nationalstaat wieder an Bedeutung.

e) Über Giddens' Thesen hinaus geht auch der Wiederaufbau des Kirchengebäudes. Er wird nicht nur als individueller Gestaltungsprozess wahrgenommen, sondern auch dahingehend, dass er eine „kollektive Gedächtnisspur“ schafft. Die emotionale Bindung an das ästhetische Relikt aus dem 14. Jh. untermauert hier das „Posttraditionalen“. Die Engagierten trotzen der Schnelllebigkeit, indem sie ein Gebäude langsam aufbauen. Das Kirchengebäude kann keine materielle Stütze darstellen, die Dauerhaftigkeit garantiert. Es funktioniert jedoch als Medium zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, das bleibt.

f) Bürgerschaftliches Engagement in Kloster- und Kirchbauvereinen birgt aber auch Ungewissheit und Unsicherheit durch das Objekt Kirchengebäude. Letzteres erfordert über Instandsetzungs- und Bauerhaltungsmaßnahmen ein nachhaltiges Engagement, das die Befragten nicht geben können. Auf diese Weise gewinnt das Unterfangen „Wiederaufbau“ eine im posttraditionalen Sinn flüchtige Komponente. Es macht die Engagierten zwanzig Jahre nach der Friedlichen Revolution zu Hoffnungsträgern in der Region, transportiert aber auch eine gewisse Melancholie und Endlichkeit.

g) Im Gegensatz zu „Hütern von Tradition“ in traditionalen Gesellschaften sind die Vorsitzenden eher *Katalysatoren* einer Interessengruppe. Sie verfügen nicht notwendigerweise über ein profundes Wissen in architektonischen oder historischen Fragestellungen, sondern verstehen sich vor allem als Repräsentanten und Strategen.

4. Zusammenfassung der wesentlichen Befunde

4.1 Kloster- und Kirchbauvereine als posttraditionale Vergemeinschaftungsform

Die vorliegende Arbeit beschrieb als Forschungsziel, das Phänomen der Kloster- und Kirchbauvereine in Mecklenburg-Vorpommern zu deuten. Sie berücksichtigte dabei drei Perspektiven: die Struktur der Vereine, die Bedeutung des Kirchengebäudes sowie typische Handlungsmotive Vereinsvorsitzenden.

Die drei Perspektiven wurden in Beziehung gesetzt zu Thesen von Anthony Giddens zum „Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft“. Es ging dabei jeweils um die Frage, inwiefern sich Struktur, Raum und Motive als „posttraditional“ im Sinne Giddens bezeichnen lassen.

Zunächst wurde festgestellt, dass Mecklenburg-Vorpommern, gemessen an seiner Engagementquote von 29 Prozent, im Bundesvergleich den viertletzten Platz einnimmt. Die Gründe dafür sind vielfältig. Zunächst kann Mecklenburg-Vorpommern als postsozialistische Region nicht auf gewachsene bürgerschaftliche Strukturen zurückgreifen. Es baut vielmehr auf dem Erbe der DDR-Zeit auf: staatliche Massenorganisationen (z. B. der FDGB), oppositionelle Bürgerinitiativen (z. B. Friedens- und Umweltgruppen) und informellen Selbsthilfegruppen auf lokaler Ebene, um Güter untereinander auszutauschen. Zweitens haben die Bewohner mit existentiellen und sozialen Problemen, wie Erwerbslosigkeit, Migration von Verwandten und Freunden sowie schwindender Infrastruktur zu kämpfen, so dass Zeit und Geld für bürgerschaftliches Engagement knapp sind. Außerdem trägt der demografische Wandel dazu bei, dass immer weniger junge Menschen, die in der Lage und Willens sind, sich spezifische Kompetenzen und Qualifikationen für Ehrenämter anzueignen, in Mecklenburg-Vorpommern leben. Besonders dramatisch erscheint dieser Schrumpfungsprozess vor dem Hintergrund einer adäquaten Daseinsvorsorge. Wenn die dörfliche Infrastruktur erodiert, verschwindet besonders für ältere Menschen auch ein kollektives Identitätsgefühl als motivbildende Grundlage für das Engagement. Um zu zeigen, welchen Einfluss das jeweilige Problem auf die Entwicklung von bürgerschaftlichem Engagement hat, bedarf es weiterer Untersuchungen.

Drittens fehlt es häufig an einem Anstoß von außen, um Engagement in Gang zu setzen oder auch um verschiedene institutionelle Ebenen zusammen zu bringen. Neben dem „Netzwerk freiwilliges Engagement Mecklenburg-Vorpommern“, einer Kontakt- und Beratungsstelle für bürgerschaftliches Engagement mit Sitz in

Schwerin, gibt es keine Vernetzung zwischen Landesebene und Kommunen. Jede lokale Gruppe ermittelt im Wesentlichen eigenverantwortlich die Informationen über geeignete Förderprogramme etc.

Inmitten dieser gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sind Kloster- und Kirchbauvereine gegründet worden. Sie stehen für das trotzige Aufbegehren in einer Region, die nach Ansicht der Demografen wenige Chancen auf einen wirtschaftlichen und sozialen Aufschwung hat. Das Nachwendephänomen zeigt, dass quantitative Befunde allein noch nichts über die Qualität des Engagements aussagen. Vielmehr sind die wieder errichteten Kirchen ein Zeichen dafür, dass es ganz augenscheinlich einen kollektiven Wunsch gibt, kulturelles Erbe zu erhalten. Gerade in einer postsozialistischen Region ist diese Entwicklung bemerkenswert, zumal Erwachsene unterschiedlicher Altersgruppen Vereinsmitglieder sind.

Es konnte gezeigt werden, dass die Kloster- und Kirchbauvereine in mehrfacher Hinsicht eine *posttraditionale Vergemeinschaftungsform* darstellen. Sie gründen sich nicht aus einer gewachsenen (Milieu-) Tradition heraus, sondern sind quasi von „unten“ als „Graswurzelform“ entstanden. Kloster- und Kirchbauvereine wirken sozial integrativ, über individuelle Unterschiede wie Herkunft, Alter oder Geschlecht hinweg. Sie orientieren sich alle am gleichen übergeordneten Zweck, dem Aufbau und Erhalt des Kirchengebäudes. Einen Konsens zu finden, ist im Verein teilweise mit erheblichem Aufwand verbunden, weil nicht alle Mitglieder vor Ort wohnen. Ein Zusammengehörigkeitsgefühl wird jedoch jeweils über die gemeinsam geteilte Wert- und Zielsetzung hergestellt. Der Interviewpartner P2 scheut nicht davor, 120 Kilometer zu fahren, um von Westdeutschland zu seiner Dorfkirche im Mecklenburgischen zu kommen. Außerdem haben einige Vereine (z. B. Barkow) Fördermitglieder, die als Touristen die Dorfkirche besichtigten oder familiäre Verbindungen zur Kirche haben (z. B. weil die Großmutter auf dem dortigen Friedhof beerdigt wurde). Auch sie wohnen teilweise viele Kilometer entfernt, unterstützen den Verein aber finanziell.

Eine weitere Besonderheit ist, dass in den Kloster- und Kirchbauvereine heimische Ost- und gebürtige Westdeutsche aktiv sind. Es handelt sich dabei um eine zufällige Konstellation von Menschen mit historisch bedingten, z. T. sehr unterschiedlichen kulturellen Werthaltungen. Dass Mentalitäten aufeinander prallen, zeigt sich an verschiedenen Konfliktlinien (z. B. zwischen den Dorfbewohnern bzw. zwischen Kirchbauverein und Kirchengemeinde). Erst wenn ein gemeinsa-

mer Wertehorizont anerkannt ist, der von gegenseitiger Achtung getragen wird, kann der jeweilige Kloster- und Kirchbauverein erfolgreich wirtschaften.

Die Initialzündung für die Vereinsgründung war jedoch immer gleich: ein verfallenes Kirchengebäude, für dessen Wiederaufbau die zuständige Kirchengemeinde kein Geld mehr hatte oder nicht aufwenden wollte. In einigen Fällen entdeckten am Denkmalschutz Interessierte das sanierungsbedürftige Kirchengebäude. In anderen gab es Kontakte zu Architekten, die ihre Mithilfe beim Wiederaufbau anboten. Wieder andere Vereine wurden von ansässigen Dorf- oder Stadtbewohnern gegründet, die eine enge Bindung an ihre Stadt oder ihren Ort haben und vor der eigenen Haustür Ordnung schaffen wollten.

Für Kloster- und Kirchbauvereine als *posttraditionale Form* bürgerschaftlichen Engagements spricht auch, dass die Vereinsmitglieder nicht in jedem Fall kirchlich gebunden sind, was vordergründig selbstverständlich erscheint, wenn es darum geht, eine christliche Kirche wieder aufzubauen. Gerade aus ostdeutscher Perspektive heraus ist das erstaunlich, weil die Mehrheit der Bevölkerung dort nicht Kirchenmitglied ist, sich aber trotzdem für ein Kirchengebäude engagiert.

Die Kloster- und Kirchbauvereine gehen offenbar auf elementare Wünsche und Sehnsüchte ihrer Mitglieder ein: Sie schaffen Strukturen, Ordnung, aber auch Wissen. Sie bedienen die individuelle Suche der Vereinsmitglieder nach Regeln, Routinen und Zielen. Darüber hinaus genügen sie dem Wunsch nach einem Zusammengehörigkeitsgefühl in der Gruppe, in der trotzdem individuelle Interessen verwirklicht werden können. Damit können sie mehr leisten als Bürgerinitiativen, die von ihrer Anlage her oft zu unverbindlich Ebenen, wie das Streben nach kollektiver Geborgenheit erfüllen. Kloster- und Kirchbauvereine genügen gleichzeitig dem Wunsch nach Außeralltäglichkeit und Alltäglichkeit. „Außeralltäglichkeit“ besetzt dabei den Wunsch, Individualität außerhalb des Privatbereichs zusammen mit anderen zu bewältigen. Das gemeinsame Streben nach Aufbau und Erhalt des Kirchengebäudes lenkt von persönlichen Problemen ab. Es kann für die Vereinsmitgliedern entspannend sein, die täglich geforderte Verantwortung für das eigene Leben abzugeben und Teil einer Gruppe zu sein. Einige Engagierte verbinden mit dem Kirchengebäude auch Erinnerungen an eine glückliche Kindheit, an Familienfeiern o. ä. Letztendlich ist der Bau am Kirchengebäude auch ein Abenteuer dessen Erfolg ungewiss ist. Der Wunsch nach „Alltäglichkeit“ bezieht sich auf Sicherheit und soziale Kontakte, die Kloster- und Kirchbauvereine bieten. Der Alltag wird aufgewertet, weil die Engagierten durch den sozialen Aus-

tausch ihren Horizont erweitern. Sich wiederholende Muster von Arbeit und Arbeitswegen, Konsum und Freizeit werden durch den lockeren Umgang im Kloster- und Kirchbauverein durchbrochen und belebt. In dieser Hinsicht ist bürger-schaftliches Engagement ein positiv bewertetes Freizeitvergnügen, das die Persönlichkeit stärken kann, indem es der Alltagsbelastung Entspannung entgegensemmt.

Will man das Phänomen der Kloster- und Kirchbauvereine in der soziologischen Theorie verorten, so bietet sich an, sie als *posttraditionale Gemeinschaft im traditionalen Gewand* zu beschreiben. Ihre Mitglieder schaffen, von einem speziellen Interesse getrieben, für sich und andere *Erlebnisräume*. Zugleich ist ihre Tätigkeit strukturiert durch die traditionale Organisationsform des Vereins. Andererseits stellen die Vereine im Kern „Szenen“ dar, die sich im institutionalisierten Gewand von Vereinen konstituieren. Sie können deshalb auch als „Szene-Wolf“ im „Vereins-Schafspelz“ beschrieben werden.

Kloster- und Kirchbauvereine sind im Gegensatz zu den Arbeitervereinen des 19. Jhs nicht Ausdruck eines einzelnen Milieus. Vielmehr beruhen sie auf einer tiefen inhaltlichen Basis, aufrecht erhalten durch fortlaufende Kommunikation. Im Gegensatz zu Szenetreffs unterstützten sie prekäre Gesellschaftsstrukturen nicht, sondern verfestigen sie wieder, indem sie Heimat neu konstruieren. Die Bedeutung des Kirchengebäudes darf deshalb als Teil des Untersuchungsgegenstands nicht unterschätzt werden. Mit ihm als Ort des Engagements steht und fällt die Gemeinschaft. Gefühle des Dazugehörens, des Angenommenseins und der Wert-schätzung hängen unmittelbar mit dem Kirchengebäude zusammen. Es ist Objekt der Kommunikation zwischen den Mitgliedern und gleichzeitig Voraussetzung dafür.

Über die Nachhaltigkeit des Phänomens Kloster- und Kirchbauvereine lässt sich nur spekulieren. Die demografischen Zahlen deuten darauf hin, dass bestimmte Regionen Mecklenburg-Vorpommerns „aussterben“. Somit mag es als Paradox anmuten, dass sich die Engagierten in den Vereinen gerade dafür einsetzen, mit den Kirchengebäuden etwas „Haltbares“ für lange Zeit zu schaffen. Die Beweg-gründe, die Engagierte als Engagementmotive angeben, deuten jedoch darauf hin, dass sie eine starke Bindung an den Verein haben.

4.2 Das Kirchengebäude als Medium des kollektiven Gedächtnisses

Kirchengebäude stellen zunächst einmal Räume dar, die für Gottesdienste, Tau-fen, Hochzeiten und Beerdigungen erbaut wurden. Daneben werden ihnen aber noch zahlreiche andere Funktionen, z. B. als Zufluchtsort, als Landmarke oder als

Architekturdenkmal, zugeschrieben. Häufig treten die Funktionen in Kombination auf. Kirchengebäude stehen darüber hinaus auch als beständiges Symbol für biografienahe, religiöse, soziale, familiäre und ökonomische Erlebnisse.

Die diskutierten theologischen und soziologischen Raumtheorien schärfen die Wahrnehmung im Blick auf ein posttraditionales Raumverständnis, das interpretativen und praktischen Spielraum lässt, um die Nutzung des Kirchengebäudes neu zu denken. Es soll den lebenspraktischen Anforderungen der gläubigen Bevölkerung ebenso entgegen kommen wie Konfessionslosen, die eine spirituelle Pause vom Alltag suchen.

Ein posttraditionales Raumverständnis bedeutet in diesem Zusammenhang auch, dass Funktion und Wahrnehmung des Kirchengebäudes als veränderlich im Zeitverlauf betrachtet werden. Je nach politischen, wirtschaftlichen und sozialen Rahmenbedingungen sind sie offen für unterschiedliche Bedeutungszuschreibungen. Diese implizieren, dass Funktion und Wahrnehmung immer in soziale Prozesse eingebunden sind – im privaten wie auch im öffentlichen Bereich.

Außerdem hat das Kirchengebäude als Medium des kollektiven Gedächtnisses Bestand. In einer Region, -geprägt durch wirtschaftliche, soziale und religiöse Transformationen, schaffen die Kirchengebäude Fortschritt. Als kulturelles Relikt bedienen sie zudem die individuelle Sehnsucht nach Beständigkeit. Das Vergangene wird bewahrt, und in seiner Funktion angepasst. In einem Alltag, der täglich neue Herausforderungen abverlangt, bieten sie Sicherheit über ihre Funktion als Schutzort. Letztlich übt das Kirchengebäude eine Bindungsfunktion hinsichtlich der persönlichen und kollektiven Identität aus. Es entfaltet diese Kraft z. B. über seine Funktion als Ort der Ruhe, während kollektive Identität durch gemeinschaftliche Veranstaltungen entsteht.

4.3 Kloster- und Kirchbauvereine als Bewältigungsfeld von Individualität

Die Einzelfallbeschreibungen konnten zunächst Auskunft über den subjektiven Sinn geben, den die Interviewpartner ihrem bürgerschaftlichen Engagement zuweisen. Ein Befund durchzieht alle Interviews: Die Befragten sind stark aus sich selbst heraus motiviert. Sie verstehen ihre freiwillige Tätigkeit als selbstbestimmte Handlung, die sie intrinsisch motiviert angehen. Dabei bringen sie ihre Lebenserfahrung in ihr Engagement ein. Das Engagement betrachten sie als selbstverständliche Ergänzung ihrer *sozialmoralischen Lebenseinstellung*. Sie suchen offenbar nach einem Rahmen, in dem sie individuelle Freiheit leben können.

Über den Fallvergleich konnten die folgenden Beweggründe ermittelt werden:

a) (Positive) Erfahrungen mit bürgerschaftlichem Engagement

Sowohl positive, als auch negative Erfahrungen mit bürgerschaftlichem Engagement in Kindheit und Jugendzeit geben die Engagierten als Motiv an. Sie wollen das Projekt „Wiederaufbau“ ohne existenzielle Notwendigkeit vorantreiben.

b) Persönliche Bindung an den Standort des Kirchengebäudes

Die Engagierten geben an, sich mit dem Ort, an dem sie leben, stark zu identifizieren. Diese persönliche Bindung steht im Zusammenhang mit einer Neuverortung, die über das Kirchengebäude stattfindet. Es steht für einen Kristallisierungspunkt regionaler Identifikation. Die gebürtigen Ostdeutschen nehmen das Kirchengebäude deshalb als Teil ihres Heimatortes wahr, die neu Zugezogenen erschaffen sich über die Arbeit im Verein sowohl eine geografische, als auch eine neue soziale Identität.

c) Gestalten wollen

Über dieses Motivbündel zeichnet sich ein Selbstverständnis der Engagierten als „Unternehmer“ ab, die eine freiwillig auferlegte Pflicht erfüllen. Weil sie dieser Verantwortung nachkommen wollen, ist ihnen ein sichtbares Zeugnis ihrer Anstrengung wichtig. Der Wunsch nach Selbstverwirklichung, der Mühe kostet, ist auf diese Weise „produktiv“.

d) Selbstverständnis

Die Befragten sind alle sozial engagierte Protagonisten, die aufgrund ihres Alters Lebenserfahrung und Kontakte in den Kloster- und Kirchbauverein einbringen. Daneben sind sie auch mutig, weil der erfolgreiche Wiederaufbau nicht garantiert ist. Vor allem die zugezogenen Westdeutschen sind selbstbewusst in einen Landstrich gezogen, wo sie niemanden kannten und haben sich ins Dorf- oder Stadtleben eingebbracht. Die Ostdeutschen sind ebenfalls risikofreudig, weil sie durch ihr Engagement nicht selten Konflikte mit anderen Dorfbewohnern oder der Kirchenobrigkeiten in Kauf nehmen.

e) Reziprozität

Bei der Tauschbeziehung, die von allen Interviewpartnern erwähnt wird, handelt es sich nicht um ein ausgeglichenes Verhältnis des Gebens und Nehmens. Den Engagierten ist bewusst, dass sie zunächst Zeit und Geld investieren, ohne zu wissen, ob sie etwas zurückbekommen. In dieser Hinsicht kann das bürgerschaftliche Engagement im Kloster- und Kirchbauverein als Teil der Lebensführung für

Menschen verstanden werden, die es sich aufgrund ihrer finanziell gesicherten Lebenssituation leisten können. Das Prinzip der Reziprozität erscheint dahingehend als dominierend, dass es die anderen Beweggründe gleichsam „durchwirkt“. Es findet sich in den anderen Motivbündeln wieder. Die Engagierten sehen ihr bürgerschaftliches Engagement als Austauschprozess des „Gebens und Nehmens“ an, der jedoch nicht auf einem christlichen Hintergrund basieren muss. Dabei geht es nicht darum, einen Austausch zu erzielen, der für beide Seiten in jedem Fall einen Ertrag bringt. Die Engagierten streben nicht primär um Anerkennung für ihr Engagement, sondern nehmen die Bestätigung als angenehmen Nebeneffekt an. Sie sind sich bewusst, dass es um ein Tauschverhältnis geht, dieses aber nicht ausgeglichen ist. Es handelt sich jedoch um ein wünschenswertes Ungleichgewicht.

f) Christlicher Glaube

Dass sich Freiwillige aufgrund ihres christlichen Glaubens für ein Kirchengebäude engagieren, ist ein naheliegender Grund. In der vorliegenden Untersuchung hat sich jedoch gezeigt, dass sich dieser Bezug implizit oder explizit ausdrücken kann. Explizit wird dieses Motiv, indem die Befragten ihren Glauben als Beweggrund ausdrücklich angeben. Im Gegensatz dazu sind die Aussagen anderer Interviewpartner differenziert zu betrachten. Für sie impliziert eine persönliche Nähe zum Christentum allerdings nicht, dass sie auch Kirchenmitglied sein müssen. Vielmehr leben sie eine postmoderne, individualisierte Form der Religiosität, die ihnen gemeinschaftsbezogenes Engagement ermöglicht. Sie erleben es aber auch als persönliche Selbstverwirklichung. Unter den befragten Vereinsvorsitzenden war jedoch kein Interviewpartner, der in seinem Leben noch keinen Bezug zum christlichen Glauben hergestellt hatte.

g) Soziale Kontakte

Der Wunsch, über das bürgerschaftliche Engagement neue Kontakte zu erschließen, steht für die Interviewpartner nicht im Vordergrund. Die soziale Anerkennung, die Engagierte z. B. über Besucher des errichteten Kirchengebäudes erfahren, bewerten sie als angenehmes „Nebenprodukt“ ihrer Freiwilligkeitätigkeit.

h) Funktion des Kirchengebäudes

Außerdem drückt sich über das bürgerschaftliche Engagement explizit oder implizit eine individualisierte Form von Religiosität aus, die nicht an die Institution Kirche gebunden ist. Sie manifestiert sich an Aussagen zur Wahrnehmung des Kirchengebäudes. Es konnte gezeigt werden, dass das Kirchengebäude eine besonde-

re Bedeutung für die Betroffenen einnimmt. Übergreifend wird das Kirchengebäude als zeit-räumlicher Fixpunkt verstanden. Es besetzt einen visuellen Nahraum, für den man leicht heimatahne Bindungsgefühle entwickeln kann. Aufgrund seiner ästhetischen Gestalt, seiner Geschichte oder seiner Bedeutung als kulturelles Gedächtnis wird es gleichsam zum Identitätsort, der für Heimat steht. Es ist einfacher, sich für etwas zu engagieren, was man vor Augen hat, als für etwas, das kilometerweit entfernt ist. Allerdings handelt es sich für die Interviewpartnern vor allem um einen Ort persönlicher Identität. Das Kollektive spielt nur bei den Befragten eine Rolle, die ihr Engagement mit ihrem christlichen Glauben in Verbindung bringen, z. B. bei dem Pastor P4 oder der Kirchenmusikerin P3.

i) Unterschiede zwischen West- und Ostdeutschen

Die Wahrnehmung des Kirchengebäudes macht Unterschiede zwischen zugezogenen Westdeutschen und gebürtigen Ostdeutschen besonders deutlich. Alle Befragten sind selbstbewusste, aktive Persönlichkeiten, die ihre Fähigkeiten dafür einsetzen wollen, um sich in der neuen Dorfgemeinschaft einzuleben. Diese Neu-Verortung passiert sichtbar durch den prozesshaften Wiederaufbau des Kirchengebäudes, aber auch unsichtbar, indem durch das Engagement Kontakte zu den Menschen vor Ort entstehen. Die Zugezogenen fanden dadurch einen Platz im Dorfgefüge. Für sie steht der Wunsch, etwas an dem neuen Wohnort zu gestalten und sich dadurch einen neuen Heimatort zu schaffen, im Vordergrund. Diese Neu-Verortung passierte teilweise nur gegen erheblichen Widerstand. Während der Diskussion um den Wiederaufbau kam es, je nachdem wie dominant der oder die Westdeutsche auftrat, zu Konflikten mit der Kirchengemeinde und/ oder der Dorfgemeinschaft. Schwierigkeiten machen dabei Mentalitätsunterschiede hinsichtlich der Herangehensweise an Entscheidungsprozesse und des Umgangs mit Autoritäten.

Die ostdeutschen Interviewpartner schreiben dem Kirchengebäude vornehmlich eine Bedeutung zu, die in Verbindung steht mit Erfahrungen, die sie als DDR-Bürger und in der Nachwendezeit gemacht haben. P4 beschreibt sein Engagement für das Kirchengebäude, das während der DDR-Zeit das Symbol des ideologischen Feinds darstellte, als „späte Rache“ an der sozialistischen Führung. Auch P8, der aufgrund ihrer oppositionellen Haltung ein Ausbildungsplatz verweigert wurde, gibt an, dass sie sich für den Wiederaufbau einsetzt, um den Vorgaben der SED-Führung im Nachhinein zu trotzen. Beide Personen teilen eine starke Glaubenseinstellung, aufgrund derer sie in der ehemaligen DDR diskriminiert wurden.

P6 ist hingegen aus der Kirche ausgetreten, sieht sein Engagement jedoch auch als eine Reaktion auf die hochgesteckten und dann enttäuschten Erwartungen der Nachwendezeit.

Weder bei den Ost- noch bei den Westdeutschen wird ersichtlich, dass ihr bürger-schaftliches Engagement die z. B. von Mutz/Kühlein thematisierte Möglichkeit zur Bewältigung des Alltags darstellt. Die meisten der befragten Personen befinden sich in ökonomisch gesicherten Verhältnissen und darüber hinaus in stabilen sozialen Beziehungen, so dass sie keinen wirtschaftlichen Vorteil aus ihrem Engagement erwarten. Allerdings gibt es bei P5 und P8, beide Ruheständlerinnen, den Wunsch, neue Menschen kennenzulernen, um nicht allein zu sein. Ihre Aussagen sind Hinweise darauf, dass bürger-schaftliches Engagement offenbar immer noch eine Art Kompensation für das Alleinsein ist.

4.4 Bürgerschaftliches Engagement als Lebenseinstellung

Um das Phänomen der Kloster- und Kirchbauvereine als posttraditionales Phänomen zu erfassen, wurden Giddens Konzept des „Posttraditionalen“ als Grundlage herangezogen. Weder sein Ansatz noch die anderen vorgestellten Theorien, auf deren Folie das Phänomen der Kloster- und Kirchbauvereine hin diskutiert wurde, vermochten jedoch das Spezifische der Sozialform umfassend abzubilden.

a) Die Untersuchung zu den Kloster- und Kirchbauvereine zeigt, dass sich Giddens Konzept vom „Posttraditionalen“ als theoretischer Überbau eignet, um das Phänomen zu erfassen. Es muss jedoch berücksichtigt werden, dass Giddens sich nicht direkt auf die Thematik des bürger-schaftlichen Engagements bezieht. Deshalb muss sein Ansatz für diese Untersuchung erweitert und präzisiert werden. Zunächst gewinnt das Lokale als Schutz vor den Unwägbarkeiten des Lebens offenbar an Bedeutung. Man verlässt sich nicht mehr darauf, dass der Nationalstaat oder die Landeskirche kulturelles Erbe erhält und bewahrt. Giddens hatte noch behauptet, dass allein der Nationalstaat durch Veränderungen infolge der Globalisierung gestärkt würde. Die Kloster- und Kirchbauvereine beschreiben jedoch eine (posttraditionale) Expansion des Lokalen.

Die Engagierten arbeiten nicht nur deshalb im Kloster- und Kirchbauverein mit, weil sie mit den unbegrenzten Wahlmöglichkeiten der Alltags- Freizeitgestaltung zureckkommen müssen. Vor allem im ländlichen Raum Mecklenburg-Vorpommerns ist das Angebot dafür eher zu gering. Wenn neue Vereine gegründet werden, steht für die Mitglieder nicht zwangsläufig die Daseinsvorsorge oder die Sehnsucht nach Orientierung im Alltag im Vordergrund, sondern auch die

Freizeitbeschäftigung. Der Kloster- und Kirchbauverein stellt eine Gelegenheit dar, Gesellschaft unmittelbar gestalten zu können. In Barkow ist die Kirche bei Touristengruppen so beliebt, dass Schiffe auf Müritz-Elde-Wasserstraße halten, um Führungen zu bekommen.

Die Mitglieder der Kloster- und Kirchbauvereine beschäftigen sich mit einer post-traditionalen Wiederbelebung der Tradition. Sie sind nicht selbstverständlich neben dem Kirchengebäude aufgewachsen, sondern nehmen es als Zugezogene stellvertretend für zurückgelassene kulturelle Relikte an.

Im Gegensatz zu den „Experten“, die Giddens als posttraditionale „Hüter der Tradition“ versteht, gibt es in den Kloster- und Kirchbauvereinen Vorsitzende. Sie haben insofern eine herausragende Stellung, als sie Entscheidungen vorbereiten und den Verein nach außen repräsentieren. Allerdings ist ihr Wissen über den Wiederaufbau und Erhalt des Kirchengebäudes allen Interessierten zugänglich. Sie nehmen keine exklusive Stellung ein. Außerdem sind die Vorsitzenden nicht in jedem Fall von allen „Laien“ als solche anerkannt. Unter „Laien“ könnten z. B. die Dorfbewohner subsumiert werden. Der Begriff ist jedoch ebenfalls „überholt“, weil es keine Laien sind, die sich hierarchisch unterordnen. In Barkow ist die zweite Vorsitzende des Vereins eine charismatische Persönlichkeit, die sich beruflich nicht mit Bauen beschäftigt. Über ihr einnehmendes Wesen wird ihr, wie zahlreiche Presse- und Rundfunkbesuche zeigen, ein Expertenstatus zugesprochen. Sie nimmt damit den Status einer posttraditionalen Hüterin der Tradition ein – ohne in Barkow aufgewachsen zu sein.

b) Die Sozialstaatsdiskussion konzentriert sich primär auf die fehlenden finanziellen Mittel des Sozialstaats, um z. B. Gewährleistung der Daseinsvorsorge. Sie kann deshalb nicht verwendet werden, um zu beantworten, warum sich Bewohner Mecklenburg-Vorpommerns für Kirchen einsetzen. Auch die Organisationsform bürgerschaftlichen Engagements in diesem Bundesland lässt sich anhand der Sozialstaatsdiskussion nicht rekonstruieren. Dazu hätte der Interviewschwerpunkt stärker auf der Frage nach der individuellen wirtschaftlichen Lage im Zusammenhang mit dem Engagement liegen müssen. Allerdings konnte gezeigt werden, dass alle Befragten sich dahingehend eine Freiwilligkeitätigkeit „leisten“ können, dass sie sich über ein Erbe, die Rente oder ihre berufliche Tätigkeit in einer gesicherten wirtschaftlichen Situation befinden.

c) Die von den Kommunitaristen proklamierte sozialmoralische Pflicht, die zur Lebenseinstellung werden sollte, durchzieht die Motivbündel. Die Interviewpart-

ner fühlen sich für die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens verantwortlich. Sie nutzen deshalb das Engagement im Kloster- oder Kirchbauverein, um dieser Anforderung öffentlich nachzukommen. Damit setzen sie Giddens eine aktive, gemeinsame Bewältigung der „hergestellten Unsicherheit“ entgegen. Dieses Zusammenwachsen durch das gemeinsame Engagement wird am Beispiel Barkow besonders deutlich. Der Verein ist bei einem Grillfest gegründet worden und auch bei anderen Gelegenheiten, z. B. Benefizkonzerten in der Dorfkirche, spielt das gemütliche Miteinander z. B. bei einer Kaffeetafel auf dem Friedhof eine entscheidende Rolle.

d) Die Individualisierungsthese liefert nur bedingt Erklärungsansätze für bürgerlichem Engagement in Mecklenburg-Vorpommern. Gegen die Argumentation der Individualisierungsthese spricht v. a., dass sich die Engagierten in den Kloster- und Kirchbauvereinen einbringen, weil sie Verantwortung über das eigene Leben hinaus übernehmen wollen. Sie suchen nicht die Nähe zu einem sozialen Netzwerk, weil sie eine neue Beschäftigung suchen, sondern verlassen den Privatbereich ohne existenzielle Notwendigkeit und engagieren sich in ihrer Freizeit. Damit übernehmen sie freiwillig eine doppelte Verantwortung, für das eigene Leben und für den Verein. Das trifft sowohl auf die gebürtigen Ostdeutschen, wie auch auf die zugezogenen Westdeutschen zu. Die Interviewpartner haben die von Beck thematisierte Unsicherheit durch die Herauslösung aus traditionellen Sicherheiten für sich offenbar überwunden und suchen jetzt nach einer Möglichkeit, sich aus ihrer existentiell privilegierten Position einzubringen. Widerstand, der mit ihrem Engagement einhergeht, betrachten sie als Herausforderung. Dieses entspannte „Jonglieren“ mit mehreren Lebensbereichen geht über die bisherigen Konzepte zur Posttraditionalität hinaus. In Barkow gelang es zwar mit drei Jahren vergleichsweise schnell hohe Summen aufzubringen, um die Dorfkirche zu restaurieren. Das Zeitmanagement der zweiten Vorsitzenden hat dabei einen großen Anteil gehabt. Sie betreut drei Kinder, ist berufstätig und organisiert zusammen mit ihrem Mann Freizeiten für jugendliche Musiker auf dem eigenen Grundstück. Vor dem Hintergrund der vorliegenden Ergebnisse ließe sich die Individualisierungsthese 25 Jahre nach ihrer Formulierung im Blick auf die Situation Mecklenburg-Vorpommerns z. B. neu diskutieren.

e) Die Engagierten verstehen soziale Wertschätzung als Nebenprodukt ihrer Freiwilligkeit. Sie führen diese nicht nur deshalb aus, weil sie nach Selbstverwirklichung streben, wie von Honneth angenommen. Sie genießen vielmehr auch

die Anerkennung für ihre Arbeit, stellen ihre persönlichen Interessen im Interview aber nicht in den Vordergrund. Vielmehr thematisieren sie das Verantwortungsgefühl als handlungsleitendes Motiv. Das Posttraditionale ist die Öffnung des Wertehorizonts, die in den Kloster- und Kirchbauvereinen stattfindet. Die engagierten definieren auf demokratischem Weg handlungsleitende Normen neu und tragen damit zur Entstehung neuer gesellschaftlicher Maßstäbe in Mecklenburg-Vorpommern bei. In Barkow hat es bereits Synergieeffekte des touristischen Interesses in den kulturellen Bereich gegeben. Durch die Benefizkonzerte zugunsten des Wiederaufbaus kommen auch Besucher in die Kirche, die vorher nichts von dem kleinen Dorf gehört hatten.

f) Das Sozialkapital-Kapitel ist bei der Deutung der Beweggründe insofern hilfreich, als es in den Interviews Hinweise darauf gibt, dass leitende Normen für bürgerschaftliches Engagement immer noch einen wichtigen Beweggrund darstellen, z. B. die Bindung an den Ort, der christliche Glaube oder die in der Reziprozität erhaltenen Normen des Gebens und Nehmens. Putnam beschreibt in seinem Konzept vom sozialen Kapital neben leitenden Normen von Gerechtigkeit und Vertrauen auch Netzwerke bürgerschaftlichen Engagements. Menschen könnten daraus in Krisensituationen einen individuellen Wert schaffen, z. B. indem sie Anerkennung für ihre Arbeit erhalten oder ihr Alleinsein durch neue soziale Kontakte kompensieren. Beim individuellen Wert handelt es sich weniger um einen „Wert an sich“, sondern um einen „instrumentellen Wert“, der den Wunsch nach einem persönlichen Mehrwert aus dem Engagement betont.

Soziales Kapital entsteht beim Wiederaufbau eines Kirchengebäudes als kollektiver Wert, wenn sich die Zusammenarbeit für das Projekt positiv auf den Aufbau einer Dorfgemeinschaft auswirkt. Wie im Fall Barkows kann die sanierte Dorfkirche Touristen anziehen, die dann über ihre Ausgaben im Kloster- und Kirchbauverein die wirtschaftliche Lage der Region verbessern.

Kloster- und Kirchbauvereine sind im Sinne Putnams formale Organisationen. Damit unterscheiden sie sich von vorübergehend angelegten Bürgerinitiativen und stehen für eine gewisse Dauer. Sie zeichnen sich außerdem durch eine hohe Dichte an sozialem Kapital aus, weil das Ziel, der Wiederaufbau, zügig vorangetrieben werden soll und sich die Vereinsmitglieder deshalb regelmäßig treffen. Sie sind im Sinne Putnams als „außenorientiert“ einzuordnen, weil der Wiederaufbau der Kirche als öffentliches Gut verstanden werden kann (Putnam 2001: 27). Allerdings, und dieser Aspekt wird bei Putnam vernachlässigt, zeigt sich auch eine Innenori-

entierung der Vereinsmitglieder. Sie sind darauf bedacht, einen persönlichen Mehrwert aus ihrem Engagement zu ziehen.

Durch Putnams Konzept lassen sich folgende posttraditionale Eigenschaften der Kloster- und Kirchbauvereine hervorheben: Der Wiederaufbau und Erhalt des Kirchengebäudes schafft neben einem individuellen (z. B. Anerkennung) auch einen kollektiven Wert für die Dorfgemeinschaft (z. B. kollektive Identität). Dadurch, dass gemeinsam geteilte Wert- und Moralvorstellungen erst formuliert und abgestimmt werden müssen, liegt in der Arbeit der Vereine auch entscheidendes Potential für die Fortentwicklung der Gesellschaft in Mecklenburg-Vorpommern. Der Förderverein der Dorfkirche Barkow hat sein Ziel, den Wiederaufbau, längst erreicht. Er bleibt aber bestehen, um sich um den Erhalt zu kümmern und kann dadurch zu einer festen Größe im sozialen Miteinander werden.

g) Die Befragten erwarten von ihrer Freiwilligkeit keinen Gegenwert im Sinne der Gaben-Theorie nach Marcel Mauss. Sie freuen sich jedoch über neue soziale Kontakte oder Wissensaustausch und bewerten diese ideellen Werte als angenehmes „Nebenprodukt“ ihres Engagements. Darüber hinaus gewinnen von Mauss als persönliche Gaben (, die man nur an die eigenen Nachfahren weitergibt,) formulierte Denkformen als kollektives Gut an Bedeutung. Indem Denkmuster und Erfahrungen (z. B. von bürgerschaftlichem Engagement in Westdeutschland) an andere Vereinsmitglieder weitergegeben werden, passiert eine Durchmischung von Mentalitäten und Identitäten. Zu einer posttraditionale Form bürgerschaftlichen Engagement wird die Freiwilligkeit dann, wenn sie sich zu einem Stützpfiler der sozialen Ordnung im Dorf bzw. zu einem Identitätsort einer Region entwickelt.

Außerdem arbeiten die Engagierten auch an ihrer personalen Identität. Während die Zugezogenen Irritationen, die im Zusammenhang mit ihrem neuen Wohnort auftauchen, bewusst in Kauf nehmen, müssen die gebürtigen Ostdeutschen mit den Folgen eines (politischen) Systemwechsels umgehen lernen. Beide Gruppen sind jedoch über das gemeinsame Interesse für den Aufbau der jeweiligen Kirchengebäude verbunden. Eine der maßgeblichen Initiatoren in Barkow ist eine westdeutsche Frau. Durch ihr Engagement im Verein hat sie die Annäherung der Dorfbewohner befördert. Es muss offenbar einen Anstoß von außen geben, um Zugezogene und Einheimische zusammenzuführen.

h) Bei den Motivbündeln ist eine Tendenz analog zur These vom Strukturwandel des Ehrenamts zu beobachten, die jedoch um posttraditionale Entwicklungen er-

gänzt werden muss. Die Vergleichsdimensionen belegen, dass es den Engagierten weniger um eine karitative Pflichterfüllung, sondern eher um einen Austausch von Zeit und Geld gegen Kontakte und Wissen geht. Die Arbeit der Vereinsvorsitzenden ist geprägt von einem selbstbestimmten Vorgehen, das eine Reaktion auf den „Missstand“ verfallenes Kirchengebäude ist. Sie zielt einerseits darauf ab, eigene Interessen auszuleben und bei der Identitätssuche voranzukommen. Andererseits geht es den Engagierten um soziale Integration und Kommunikation.

Das Konzept des Strukturwandels musst im Blick auf die Motivik ergänzt werden. Das von Mutz/Kühnlein aufgeführte Motiv „christlicher Glaube“, das eine Tendenz zur altruistischen Pflichterfüllung impliziert, stellt sich in Form einer posttraditionalen Religiosität dar. Diese erschöpft sich nicht in Gedanken an die Gemeinde, sondern lässt auch zu, dass auf örtliche Besonderheiten eingegangen wird. In Barkow gibt es jetzt eine Küche, eine Wärmepumpe und einen barrierefreien Zugang – Ergebnisse rationaler Erwägungen, die auch den christlichen Gedanken als Ursprung haben.

i) Im Abgleich mit Ergebnissen aus quantitativen Studien konnte festgestellt werden, dass sich die Motivbündel nicht über repräsentative Umfragen vertiefend erfassen lassen. Die Bindung, die sich über das Kirchengebäude manifestiert und zu einer stärkeren Identifikation z. B. mit dem Wohnort führt, kann nicht über eine quantitative Untersuchung erfragt werden. Die Vorgehensweise in qualitativen Studien, die in aller Regel auch mit Interviews arbeiten, ist der vorliegenden Analyse näher. Allerdings ist in bisherigen Untersuchungen zum bürgerschaftlichen Engagement der Ort der Freiwilligkeit als Beweggrund erfasst worden, noch finden Probleme der Region oder ein Ost-West-Vergleich ausreichend Berücksichtigung.

Vor dem Hintergrund der großen Zahl an Deutungsmöglichkeiten für die drei Perspektiven *Struktur*, *Raum* und *Motive* konnte das Konzept des „Posttraditionalen“ erfolgreich eingeführt werden. Es ordnet die Ergebnisse in ein gesamtgesellschaftliches Konzept ein.

4.5 Bürgerschaftliches Engagement in einer posttraditionalen Gesellschaft

a) Die Interviewpartner zeichnen sich durch einen hohen Grad an *Reflexionsfähigkeit* aus. Sie engagierten sich aus einer gesicherten Lebenssituation heraus, losgelöst von finanzieller Unsicherheit. Weil sie Missstände wahrnehmen, suchen sie über den Kloster- und Kirchbauverein nach Gestaltungsmöglichkeiten, um diese

zu bewältigen. Diesbezüglich haben sie die Angst vor Risiken, die ihnen das Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft bietet, überwunden. Ergo streben sie nun nach persönlicher Entwicklung und danach, anderen Hilfestellung in der Gemeinschaft zu verschaffen.

b) Das bürgerschaftliche Engagement der Vereinsvorsitzenden ist vom Wunsch nach Selbstbestimmung und aktiver Partizipation geprägt. Es geht so weit, nicht nur Bestehendes weiterzuentwickeln, sondern selbst Neues zu schaffen. Damit ist zum einen die Vereinsgründung gemeint, zum anderen aber auch die Ambition, das Kirchengebäude so wieder aufzubauen, dass es den Nutzungserwartungen der Gegenwart Rechnung trägt. Die Engagierten scheuen sich nicht davor, dem traditionellen Objekt Kirchengebäude neue Deutungen zuzuweisen. Posttraditionale „Individualisierungstendenzen“ zeigt die Kirche Barkow, in der es keine Kirchenbänke, sondern nur noch Stühle gibt, die je nach Intention zusammengestellt werden können.

c) Ihr Vorgehen ist motiviert durch eine Tendenz zur sozialmoralischen Pflichterfüllung, die im gewissen Gegensatz zu einem bürgerschaftlichen Engagement steht, das eher von Selbstbestimmung geprägt ist. Dieses kann unterschiedlichen Ursprungs sein und ist häufig abhängig von Erfahrungen in der individuellen Sozialisation.

d) Indem vermehrt Kloster- und Kirchbauvereine entstehen, kommt es zu einer Stärkung der Entscheidungsstrukturen auf lokaler Ebene. Dafür spricht auch, dass durch den „Anstoß“ über den Kloster- und Kirchbauverein auch Folge-Initiativen gegründet wurden. Damit werden die Strukturen für bürgerschaftliches Engagement in Mecklenburg-Vorpommern gestärkt. In dieser Hinsicht können die Vereine als Fortentwicklung von Giddens Erklärungsmodell des Posttraditionalen gedeutet werden. Sie haben sich gewissermaßen quer zur globalen Transformation, die weltweite Netzwerke stärkt, etabliert. Die Ebene des „Lokalen“ gewinnt gegenüber dem Nationalstaat wieder an Bedeutung.

e) Kloster- und Kirchbauvereine stellen insofern eine posttraditionale Gemeinschaftsform dar, als sie den Bedürfnissen der Menschen im postsozialistischen Mecklenburg-Vorpommern entgegenkommen. Sie können durch ihre institutionelle Verfasstheit für die Orientierung des Einzelnen mehr leisten als Bürgerinitiativen, die von ihrer Anlage her zu unverbindlich sind, um das Streben nach Sicherheit zu erfüllen. Außerdem bedienen sie den Wunsch nach Alleralltäglichkeit (das gemeinsame Streben nach Aufbau und Erhalt des Kirchengebäudes), Alltäg-

lichkeit (sie bieten Sicherheit und soziale Kontakte) und stellen das kulturelle Gedächtnis der Region dar. Im Gegensatz zu Szenetreffs unterstützten sie prekäre Gesellschaftsstrukturen nicht, sondern verstetigen sie wieder, indem sie Heimat neu konstruieren.

f) Die Bedeutung des Kirchengebäudes darf deshalb als Teil des Untersuchungsgegenstands nicht unterschätzt werden. Es ist einerseits Teil des individuellen Gestaltungsprozesses und andererseits Ort der sozialen Integration und Kommunikation, der eine „kollektive Gedächtnisspur“ schaffen kann. Mit ihm steht und fällt die Gemeinschaft des Vereins. Gefühle des Dazugehörens, des Angenomenseins und der Wertschätzung hängen unmittelbar mit dem Kirchengebäude zusammen. Oder anders: Die sozialen Beziehungen zwischen den Vereinsmitgliedern werden durch das verbindende Element des Kirchengebäudes aufrechterhalten. Die emotionale Bindung untermauert das „Posttraditionale“.

4.6 Ausblick

Die vorliegende Analyse zeigt, dass weder Giddens Konzept zum „Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft“ noch Studien wie z. B. die von Hitzler et al. das Phänomen der Kloster- und Kirchbauvereine ganz erfassen können. Vielmehr stellen sie eine *posttraditionale Vergemeinschaftungsform* dar, die in bisherigen Untersuchungen keine Berücksichtigung fand und deshalb das Konzept „posttraditionale Gemeinschaften“ erweitern kann.

a) Die Kloster- und Kirchbauvereine zeichnen sich durch ein hohes Maß an Beweglichkeit aus. Sie kommen den Wünschen ihrer Mitglieder entgegen, indem sie ihnen durch ihre institutionelle Verfasstheit Sicherheit und Beständigkeit bieten. Das Projekt des Wiederaufbaus eröffnet den Mitgliedern viel Raum für Kreativität und individuelle Gestaltungsmöglichkeiten. Dadurch, dass die Situation vor Ort jeweils neu zu bewerten ist, wird den Engagierten aber auch ein hohes Maß an Durchhaltevermögen, Kompromissbereitschaft und Mut abverlangt. Das Risiko des Scheiterns schwingt in den Aktivitäten jedes Kloster- und Kirchbauvereins mit.

b) Entscheidend ist dabei die Funktion des Kirchengebäudes als räumlicher Fixpunkt. Die Vereinsmitglieder erleben es als *posttraditionalen Religionsort*, der auch für individuelle Nutzungsoptionen offen ist. Die Bedeutung, die ein kulturelles Objekt für die Entwicklung von bürgerschaftlichem Engagement im Allgemeinen und der Entstehung einer neuen Organisationsform im Besonderen spielt, ist in bisher vorliegenden Studien vernachlässigt worden.

- c) Auch die typischen Handlungsmotive deuten durch ihre Kombination aus *sozialmoralischer Pflicht* und dem Gefühl *individueller Gestaltungsmöglichkeiten* auf ein post-traditionales Bedürfnis hin: Freiheit und Selbstverwirklichung innerhalb akzeptierter Grenzen zu erfahren. Die Mitglieder bekommen dadurch die Möglichkeit, an ihrer kulturellen Identität mitzuarbeiten.
- d) Indem in Kloster- und Kirchbauvereinen Denkformen und Mentalitäten aus Ost- und Westdeutschland aufeinander treffen und neu ausgehandelt werden müssen, bietet sich die Möglichkeit, gemeinsam eine *lokale Gemeinschaftsform* zu entwickeln. Sie basiert auf leitenden Normen, in die auch Dorf- bzw. Stadtbewohner einbezogen werden.
- e) Offene Fragen ergeben sich hinsichtlich der Nachhaltigkeit des Unterfangens. Einige Vereine haben sich nach Fertigstellung des Kirchengebäudes wieder aufgelöst, während andere den Erfolg des Wiederaufbaus als Ansporn für bestandserhaltende Maßnahmen sehen. Darüber hinaus könnte eine Mitgliederstudie der Kloster- und Kirchbauvereine Aussagen über deren sozialen Hintergrund machen und damit Anhaltspunkte, z. B. für eine Förderung von bürgerschaftlichem Engagement im ländlichen Raum zu geben. Weiterer Forschungsbedarf ergibt sich auch hinsichtlich eines Vergleichs mit Kloster- und Kirchbauvereinen in anderen ostdeutschen Bundesländern. Sowohl auf dem Gebiet der Bundesländer Berlin und Brandenburg als auch in Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen gibt es sehr aktive Fördervereine (vgl. Kap. 1.1 und Kap. 2.4.3). Eine stärkere Vernetzung bietet die Möglichkeit voneinander zu lernen (z. B. über Möglichkeiten der Nutzungserweiterung) und Informationen auszutauschen (z. B. bezüglich neuer Förderprogramme).

Literatur

Adloff, Frank (2005):

Zivilgesellschaft. Frankfurt/New York.

Adloff, Frank/ Steffen Sigmund (2005):

The gift economy moderner Gesellschaften: Zur Soziologie der Philanthropie, in: Dies. (Hrsg.): Vom Geben und Nehmen. S. 211-236.

Agricola, Sigurd (1997):

Vereinswesen in Deutschland: eine *Expertise* im Auftrag des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend. Stuttgart.

Aland, Kurt (2002):

Luther deutsch. Göttingen. S. 400-444.

Aleemann, Ulrich von/ Heinze, Rolf G./ Wehrhöfer, Ulrich (1999) (Hrsg.):

Bürgergesellschaft und Gemeinwohl: Analyse, Diskussion, Praxis. S. 169-181.

Anheier, Helmut K./ Stefan Toepeler (2002):

Bürgerschaftliches Engagement in Europa: Überblick und gesellschaftspolitische Einordnung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (B9/2002). Auch online verfügbar auf: www.bpb.de/publikationen/207YYH.html (Zugriff am 21.12.2007).

Anheier, Helmut K. et al. (2001):

Work in the Nonprofit Sector: Forms, Patterns and Methodologies, ILO, Genf.

Anheier, Helmut et al. (Hrsg.) (1997):

Der Dritte Sektor in Deutschland: Organisationen zwischen Staat und Markt im gesellschaftlichen Wandel, Berlin. S. 249-283.

Aristoteles ([um 350 v. Chr.] (2006)):

Politik. Schriften zur Staatstheorie. Ditzingen.

Atterton, Jane (2001):

The Role of Civil Society and the Business Community in Rural Restructuring. Aberdeen.

Backhaus-Maul, Holger et al. (2003):

Institutionelle Lücken und günstige Gelegenheiten: Zum aktuellen Stand der Debatte über bürgerschaftliches Engagement in Ostdeutschland, in: Backhaus-Maul, Holger (Hrsg.): Bürgerschaftliches Engagement in Ostdeutschland: Potenziale und Perspektiven. Opladen. S. 5-18.

Backhaus-Maul, Holger/ Jakob, Gisela/ Thomas Olk (2003):

Engagement in der Bürgergesellschaft, in: Backhaus-Maul, Holger (Hrsg.): Bürgerschaftliches Engagement in Ostdeutschland. Potenziale und Perspektiven. Opladen. S. 293-306.

Backhaus-Maul, Holger (Hrsg.) (2003):

Bürgerschaftliches Engagement in Ostdeutschland: Potenziale und Perspektiven. Opladen.

Beck, Ulrich (2001):

Das Zeitalter des „eigenen Lebens“ : Individualisierung als „paradoxe Sozialstruktur“ und andere offene Fragen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (B 29/2001). S. 3-6.

Beck, Ulrich (1999):

Schöne neue Arbeitswelt. Frankfurt am Main.

Beck, Ulrich (1996):

Wissen oder Nicht-Wissen? Zwei Perspektiven „reflexiver Modernisierung“, in: Beck, Ulrich/ Giddens, Anthony/ Lash, Scott (Hrsg.): Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse. Frankfurt am Main. S. 289 – 315.

Beck, Ulrich/ Beck-Gernsheim, Elisabeth (1994) (Hrsg.):

Riskante Freiheiten. Frankfurt am Main.

Beck, Ulrich (1986):

Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main.

Beck, Ulrich (1983):

Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten, in: Kreckel, Reinhard (Hrsg.): Soziale Ungleichheiten. Göttingen. S. 35-74.

Beck, Ulrich (1983a):

Jenseits von Klasse und Stand, in: Beck, Ulrich/ Elisabeth Beck-Gernsheim (Hrsg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Frankfurt am Main. S. 43-60.

Beetz, Stephan (2006):

Zivilgesellschaft im ländlichen Raum von Brandenburg, in: Voesgen, Hermann (Hrsg.): Brückenschläge: Neue Partnerschaften zwischen institutioneller Erwachsenenbildung und bürgerschaftlichem Engagement. Bielefeld.

S. 353 – 368.

Beetz, Stephan/ Brauer, Kai/ Claudia Neu (Hrsg.) (2005):

Handbuch zur ländlichen Gesellschaft in Deutschland. Wiesbaden.

Beher, Karin/ Rauschenbach, Thomas (2000):

Strukturwandel des Ehrenamts: Gemeinwohlorientierung im Modernisierungsprozess. Weinheim-München.

Berger, Peter A. (1996):

Individualisierung. Statusunsicherheit und Erfahrungsvielfalt. Opladen.

Blau, Peter M. (1964):

Exchange and Power in Social Life. New York.

Bourdieu, Pierre (1997):

Ortseffekte, in: Bourdieu, Pierre et al. (Hrsg.): Das Elend der Welt. Konstanz.

Bourdieu, Pierre (1996):

Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main.

Bourdieu, Pierre (1983):

Ökonomisches Kapital – kulturelles Kapital – soziales Kapital, in: Kreckel, Reinhard (Hrsg.): Soziale Ungleichheiten. Göttingen. S. 183-198.

Brauer, Kai (2005):

Bowling together. Clan, Clique, Community und die Strukturprinzipien des Sozialkapitals. Wiesbaden.

Braun, Joachim/ Klages, Helmut (2009):

Freiwilliges Engagement in Deutschland. Freiwilligensurvey 1999. Bd. 2: Zugangswege zum freiwilligen Engagement und Engagementpotential in den neuen und alten Bundesländern. Wiesbaden.

Butterwegge, Christoph (2005):

Krise und Zukunft des Sozialstaates. Wiesbaden.

Butterwegge, Christoph (1999):

Wohlfahrtsstaat im Wandel. Opladen.

Cicero, Marcus Tullius (54/51 v. Chr. [2009]):

De re publica. Vom Gemeinwesen. Stuttgart.

Coleman, James S. (1988):

Social Capital in the Creation of Human Capital, in: The American Journal of Sociology (94). S. 95-121.

Corsten, Michael/ Kauppert, Michael/Rosa, Hartmut (2008):

Quellen bürgerschaftlichen Engagements: Die biografische Entwicklung von Wir-Sinn und fokussierten Motiven. Wiesbaden.

Corsten, Michael/ Michael Kauppert (2007):

Wir-Sinn und fokussierte Motive: Zur biographischen Genese bürgerschaftlichen Engagements. Zeitschrift für Soziologie. 36. Jhg, Heft 5, S. 346 – 363.

Corsten, Michael et al. (2002):

Wege ins Bürgerschaftliche Engagement: Biografische Analyse von Engagierten in Ostdeutschland. SFB 580 Mitteilungen. Heft 5.

Crede, Daniela et al. (2000):

Bürgerengagement auf dem Vormarsch, in: Forschungsjournal neue soziale Bewegungen. 13. Jhg, Heft 2. S. 126-132.

De Tocqueville, Alexis (1835 [1994]):

Über die Demokratie in Amerika. Stuttgart.

Dähn, Helmut (1993):

Die Rolle der Kirchen in der DDR – eine erste Bilanz. München.

Dettling, Warnfried (2001):

Die Stadt und ihre Bürger. Gütersloh.

Dettling, Warnfried (2000):

Die Bürgergesellschaft als Reformperspektive: Neue Chancen für das Ehrenamt? In: Forschungsjournal neue soziale Bewegungen. 18. Jhg. Heft 2. S. 8-13.

Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (4. Dezember 1963)

insb. Art. 122, Kap. 7.

Dubiel, Helmut (2001):

Kritische Theorie der Gesellschaft. Weinheim.

Durkheim, Emile (1912 [1981]):

Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main.

Ebers, Nicola (1995):

„Individualisierung“: Georg Simmel – Norbert Elias – Ulrich Beck. Würzburg.

Eliade, Mircea (2008):

Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiösen. Köln.

Engelbrecht, Martin (2006):

Formen des virtuos-religiösen Unterwegsseins in Zeiten der Globalisierung, in: Gebhardt, Wilfried/ Hitzler, Ronald (Hrsg): Nomaden, Flaneure, Vagabunden. Wissensformen und Denkstile der Gegenwart. Berlin. S. 244- 255.

Engler, Wolfgang (1998):

Die zivilisatorische Lücke: Versuche über den Staatssozialismus. Frankfurt am Main.

Erichsen, Johannes (1995):

1000 Jahre Mecklenburg: Geschichte und Kunst einer europäischen Region. Rostock.

Erlinghagen, Marcel (2003):

Die individuellen Erträge ehrenamtlicher Arbeit: Zur sozio-ökonomischen Theorie unentgeltlicher, haushaltsextern organisierter Produktion, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 55 (4). S. 737-757.

Esping-Andersen, Gosta (2000):

Three Worlds of Welfare Capitalism, in: Pierson, Christopher/ Castles, Francis G. (Hrsg): The Welfare State Reader. London. S. 154-169.

Esping-Andersen, Gosta (1990):

The Three Political Economies of the Welfare State, in: Pierson, Christopher/ Castles, Francis G. (Hrsg): The Welfare State Reader. London. S. 9-34.

Etzioni, Amitai (2001):

Der dritte Weg zu einer guten Gesellschaft: auf der Suche nach der neuen Mitte. Hamburg.

Etzioni, Amitai (1995):

Die Entdeckung des Gemeinwesens: Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus. Stuttgart.

Etzioni, Amitai (1975):

Die aktive Gesellschaft: eine Theorie gesellschaftlicher und politischer Prozesse. Opladen.

Etzioni, Amitai (1964):

Social changes: sources, patterns and consequences. New York.

Evangelisch-Lutherische Landeskirche Mecklenburg (ELLM) (2008) (Hrsg.):

10 Jahre Begegnung und Erfahrungsaustausch: Ausstellungstafeln und Liste der gefährdeten Kirchen. Schwerin.

Evangelisch-Lutherische Landeskirche Mecklenburg (ELLM) (2003) (Hrsg.):

Ordnung über das Bauen. Schwerin.

Farin, Klaus (2001):

Generation-kick.de. Jugendsubkulturen heute. München.

Ferguson, Adam (1988):

Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt am Main.

Flick, Uwe(2007):

Qualitative Sozialforschung: eine Einführung. Reinbek.

Flick, Uwe(2002):

Qualitative Sozialforschung. Hamburg.

Flick, Uwe(1996):

Qualitative Forschung: Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften. Hamburg.

Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen (2010):

Engagement in der ostdeutschen Bürgerbewegung in den 1980er Jahren. Ein Gespräch mit Dr. Carlo Jordan. 23. Jhg, Heft 2, S. 86-88.

Foucault, Michel ([1967](1993)):

Andere Räume, in: Barck, Karlheinz (Hrsg.) (1993): Aisthesis: Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Essays. Leipzig. S. 34-47.

Frankenberg, Günter (1996):

Die Verfassung der Republik: Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft. Baden-Baden.

Frantz, Christiane (2005):

Karriere in NGOs: Politik als Beruf jenseits der Parteien (Bürgergesellschaft und Demokratie). Wiesbaden.

Fulbrook, Mary (2005):

The people's state: East German society from Hitler to Honecker. New Haven, Connecticut.

Gebhardt, Winfried (2006):

Kein Pilger mehr, noch kein Flaneur: Der „Wanderer“ als Prototyp spätmoderner Religiosität, in: Gebhardt, Wilfried (Hrsg.): Nomaden, Flaneure, Vagabunden: Wissensformen und Denkstile der Gegenwart. Wiesbaden. S. 228 – 243.

Gensicke, Thomas et al. (2009):

Entwicklung der Zivilgesellschaft in Ostdeutschland: Quantitative und qualitative Befunde. i. A. und hrsg. vom Bundesministerium für Verkehr, Bau und Stadtentwicklung. München.

Gensicke, Thomas et al. (2009):

Entwicklung der Zivilgesellschaft in Ostdeutschland: Quantitative und qualitative Befunde. Wiesbaden.

Gensicke, Thomas (2006):

Bürgerschaftliche Engagement in Deutschland: In: Aus Politik und Zeitgeschichte (12/2006). S. 9-16.

Gensicke, Thomas (2001):

Freiwilliges Engagement in den neuen und alten Bundesländern: Ergebnisse des Freiwilligensurvey 1999, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (Bd 25-26/2001). S. 1-9.

Gerhard, Albert (2002):

Räume für eine tätige Teilnahme: Katholischer Kirchenbau aus theologisch-liturgischer Sicht, in: Stock, Wolfgang J. (Hrsg.): Europäischer Kirchenbau 1950-2000. München. S. 16-51.

Gerhardt, Uta (2001):

Idealtypus. Zur methodologischen Begründung der modernen Soziologie. Frankfurt am Main.

Gerhardt, Uta (1986):

Patientenkarrieren. Frankfurt am Main.

Giddens, Anthony (2001) (Hrsg.):

The global third way debate. Cambridge.

Giddens, Anthony (1996):

Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft, in: Beck, Ulrich/ Giddens, Anthony/ Lash, Scott (Hrsg.): Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse. Frankfurt am Main. S. 113 – 194.

Giddens, Anthony (1993):

Tradition in der post-traditionalen Gesellschaft, in: Soziale Welt. Jg. 14/1993. Heft 4. Göttingen. S. 445-458.

Glaser, Barney/Strauss, Anselm L. (1998):

Grounded Theory : Strategien qualitativer Forschung. Bern.

Godelier, Maurice (1999):

Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte. München.

Gomolka, Alfred (1995):

Zwischen Zaudern und Zuversicht, in: Erichsen, Johannes (Hrsg.): 1000 Jahre Mecklenburg: Geschichte und Kunst einer europäischen Region. Rostock. S. 93.

Gräb, Wilhelm (2006):

Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur. Gütersloh.

Gräb, Wilhelm (2003):

Gott ohne Raum – Raum ohne Gott, in: Adolphsen, Helge/Nohr, Andreas (Hrsg.): Sehnsucht nach Heiligen Räumen – eine Messe in der Messe. Berichte und Ergebnisse des 24. Evangelischen Kirchbautages 31. Oktober bis 3. November 2002 in Leipzig. Hamburg. S. 96-108.

Graf, Friedrich W. (2004):

Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur.

Grünberg, Wolfgang (2008) (Hrsg.):

Wie roter Bernstein. Backsteinkirchen von Kiel bis Kaliningrad: Ihre Kraft in Zeiten religiöser und politischer Umbrüche. Hamburg.

Harvey, David (2006) (1):

Spaces of global capitalism: Towards a theory of uneven geographical development. London.

Harvey, David (2006) (2):

Spaces of neo-liberalization. London/New York.

Hacket, Anne/ Mutz, Gerd (2002):

Empirische Befunde zum bürgerschaftlichen Engagement, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (Bd. 9 2002). S. 39-46.

Heinze, Rolf G./ Struenck, Christoph (1999):

Individualismus und Engagement. Das Ehrenamt im Strukturwandel, in: Alemann, Ulrich/ Heinze, Rolf G. und Wehrhöfer, Ulrich (Hrsg.): Bürgergesellschaft und Gemeinwohl: Analyse, Diskussion, Praxis. S. 169 – 181.

Heinze, Rolf G. (1988):

Der neue Sozialstaat. Freiburg.

Helfferich, Cornelia/ Klindworth, Heike/ Kruse, Jan (2005):

Männer Leben: Studie zu Lebensläufen und Familienplanung. Vertiefungsbericht. Laufzeit 2001 – 2005, eine Studie im Auftrag der BzGA. Köln.

Hitze, Franz (1904):

Die Arbeiterfrage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung: Die Arbeiterfrage im Licht der Statistik. Mönchengladbach.

Hitzler, Ronald et al.. (2008) (Hrsg.):

Posttraditionale Gemeinschaften: theoretische und ethnografische Erkundungen. Wiesbaden. S. 251-267.

Honneth, Axel (2003):

Kampf um Anerkennung. Frankfurt am Main.

Honneth, Axel (1995):

Posttraditionale Gemeinschaften: Ein konzeptueller Vorschlag, in: Brumlik, Micha und Brunkhorst, Hauke (Hrsg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt, S. 260-269.

Huber, Wolfgang (2003):

Der Schutz von Flüchtlingen als christliche Pflicht: Vortrag auf dem Ökumenischen Kirchentag am 29.05.2003. Auch online verfügbar auf www.ekd.de/vortraege/huber/35110.html, Zugriff am 27.02.2010.

Huber, Wolfgang (2005):

Kirche als Zeichen in der Zeit – kulturelles Erbe und Sinnvermittlung für das 21. Jh. Vortrag beim 25. Evangelischen Kirchbautag in Stuttgart am 30.09.2005. Auch online verfügbar auf: www.ekd.de/vortraege/huber/050930_huber_kirchbautag.html, Zugriff am 24.02.2010)

Hünermann, Peter (1998) (Hrsg.):

Das II. Vaticanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Paderborn/ München.

Inglehart, Ronald/ Norris, Pippa (2005):

Sacred and secular: religion and politics worldwide. Cambridge.

Inglehart, Ronald (1998):

Modernisierung und Postmodernisierung: kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel in 43 Gesellschaften. Frankfurt am Main.

Inglehart, Ronald (1995)

Kultureller Umbruch: Wertewandel in der westlichen Welt.

Jakob, Gisela (1993):

Zwischen Dienst und Selbstbezug: Eine biographieanalytische Untersuchung ehrenamtlichen Engagements. Opladen.

Jähnichen, Traugott/ Friedrich, Norbert (2000):

Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Protestantismus, in: Grebing, Helga (Hrsg.): Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland: Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik. Essen.

Jossutis, Manfred (1998):

Vom Umgang mit heiligen Räumen, in: Klie, Thomas: Der Religion Raum geben: Kirchenpädagogik und religiöses Lernen. Münster.

Junge, Matthias (2002):

Individualisierung. Frankfurt am Main.

Kaelble, Hartmut/ Kocka, Jürgen/ Zwahr, Hartmut (Hrsg.) (1994):

Sozialgeschichte der DDR. Stuttgart.

Kelle, Udo/ Susann Kluge (1999):

Vom Einzelfall zum Typus. Opladen.

Keller, Reiner (2006):

Das interpretative Paradigma. Wiesbaden.

Keupp, Heiner (2002):

Kommunale Förderbedingungen für bürgerschaftliches Engagement. Auch online verfügbar auf: www.bpb.de/ popup/ popup_druckversion.html?guid=IRYH73&page=1, Zugriff am 21.01.2009.

Keupp, Heiner (1999):

Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Reinbek.

Kistler, Ernst/ Noll, Heinz-Herbert/ Priller, Eckhard (Hrsg.) (1999):

Perspektiven gesellschaftlichen Zusammenhalts. Empirische Befunde, Praxiserfahrungen, Messkonzepte. Berlin.

Klages, Helmut (1999):

Wertewandel und bürgerschaftliches Engagement an der Schwelle zum 21. Jh. Speyer.

Klages, Helmut (1992):

Werte und Wandel: Ergebnisse und Methoden einer Forschungstradition. Frankfurt am Main.

Klein, Ansgar (2007):

Bürgerschaftliches Engagement gestern, heute und morgen, in: Fundraising professionell (1/2008). S. 46-51.

Klein, Ansgar (2007):

Bürgerschaftliches Engagement und Zivilgesellschaft: Anmerkungen zum begrifflichen Hintergrund und zur reformpolitischen Diskussion, in: Sprengel, Rainer (Hrsg.): Philanthropie und Zivilgesellschaft: Ringvorlesung des Maecenata Instituts für Philanthropie und Zivilgesellschaft an der Humboldt Universität zu Berlin. S. 198-229.

Klein, Ansgar (2004):

Arbeiten am Konzept Zivilgesellschaft, in: Klein, Ansgar et al. (Hrsg.): Zivilgesellschaft und Sozialkapital: Herausforderungen politischer und sozialer Integration. S. 19-22.

Klie, Thomas (2006):

Form follows function: Ein theologisches Ritardando im Konzert praktischer Mobilisierung, in: Lernort Gemeinde. Zeitschrift für theologische Praxis. 24. Jg. Heft 2. S. 8-11.

Klie, Thomas (2005a):

Kirchenmusik und Raum, in: Fermor, Gotthard/ Schroeter-Wittke, Harald (Hrsg.): Kirchenmusik als religiöse Praxis: Praktisch-theologisches Handbuch zur Kirchenmusik. Leipzig. S. 96-101.

Klie, Thomas (2005):

Religion sucht Raum: Kirchengebäude in der Postmoderne, in: Herbst, Michael et al. (Hrsg.): Missionarische Perspektiven für eine Kirche der Zukunft. Neukirchen-Vluyn. S. 129-143.

Klie, Thomas (2003):

Gottesdienst im Raum, in: Grethlein, Christian/Ruddat, Günter (Hrsg): Liturgisches Kompendium. Göttingen. S. 260-281.

Kocka, Jürgen (2004):

Zivilgesellschaft in historischer Perspektive, in: Jessen, Ralph/ Reichhardt, Sven/ Klein, Ansgar (Hrsg): Zivilgesellschaft als Geschichte: Studien zum 19. und 20. Jh. Wiesbaden. S. 29 – 42.

Knoblauch, Hubert (2006):

Religionssoziologie. Frankfurt am Main.

Körtner, Ulrich H.J. (2006):

Wiederkehr der Religion. Gütersloh.

Kraimer, Klaus (2000):

Die Fallrekonstruktion: Sinnverstehen in der sozialwissenschaftlichen Forschung. Frankfurt am Main.

Kruse, Jan (2007):

Reader „Einführung in die Qualitative Interviewforschung“: Unveröffentlichtes Manuskript. Freiburg.

Kuckartz, Udo et al. (2008):

Qualitative Evaluation: Der Einstieg in die Praxis. Zweite akt. Auflage. Wiesbaden.

Kulke, Dieter (2005):

Politisches Kapital, soziales Kapital und Humankapital in Ostdeutschland: Die Bedeutung individueller Ressourcen und struktureller Einflussfaktoren für den Wandel des ostdeutschen Managements in der Transformation. München.

Kulturland Brandenburg e.V. (Hrsg.) (2009):

Bürgerland Brandenburg. Demokratie und Demokratiebewegungen zwischen Elbe und Oder. Leipzig.

Lamnek, Siegfried (2005):

Qualitative Sozialforschung. Weinheim.

Langmaack, Gerd (1971):

Evangelischer Kirchenbau im 19. und 20. Jh.: Geschichte – Dokumentation – Synopse. Kassel.

Lange, Stefan (2000):

Auf der Suche nach der guten Gesellschaft – der Kommunitarismus Amitai Etzionis, in: Schimank, Uwe und Volkmann, Uwe (Hrsg): Soziologische Gegenwartstheorien. Opladen.

Langner, Albrecht (1998):

Katholische und evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jh.: Beiträge zu ideengeschichtlichen Entwicklungen im Spannungsfeld von Konfession, Politik und Ökonomie. Paderborn.

Lefebvre, Henri (1974 [2006]):

Die Produktion des Raums, in: Dünne, Jörg et al. (Hrsg): Raumtheorie. Frankfurt am Main. S. 330-343.

Lefebvre, Henri (2002):

La Production of Space, in: Dear, Michael J./ Flusty, Steven (Hrsg): The spaces of post-modernity. Readings in human geography. Oxford. S. 131-141.

Leibfried, Stephan/ Wagschal, Uwe (2000):

Der deutsche Sozialstaat: Bilanzen - Reformen - Perspektiven. Campus: Frankfurt/New York.

Lessenich, Stefan/ Nullmeier, Frank (2006):

Einleitung. Deutschland zwischen Einheit und Spaltung, in: Dies. (Hrsg): Deutschland – eine gespaltene Gesellschaft. Köln. S. 7-27.

Liebl, Franz und Claudia Nicolai (2008):

Posttraditionale Gemeinschaften in ländlichen Gebieten, in: Hitzler, Ronald et al. (Hrsg): Posttraditionale Gemeinschaften: theoretische und ethnografische Erkundungen. Wiesbaden. S. 251-267.

Löw, Martina (2001) :

Raumssoziologie. Frankfurt am Main.

Lüde, Rolf von/ Anna Körs (2008):

Zwischen Gotteshaus und Touristenort. Zur Bedeutungskonstruktion von Symbolkirchen in Kiel, Lübeck, Wismar und Stralsund, in: Grünberg, Wolfgang (Hrsg): Wie roter Bernstein. Backsteinkirchen von Kiel bis Kaliningrad: Ihre Kraft in Zeiten religiöser und politischer Umbrüche. Hamburg. S. 290-318.

Lucius-Hoene, Gabriele/ Arnulf Deppermann (2004):

Rekonstruktion narrativer Identität: Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews. 2. Aufl. Wiesbaden.

Lüdicke, Jörg/ Diewald, Martin (Hrsg.) (2007):

Soziale Netzwerke und soziale Ungleichheit: Zur Rolle von Sozialkapital in modernen Gesellschaften. Wiesbaden.

Ludwig, Matthias (1998):

Zwischen Strukturwandel und Anpassung: Neue Nutzungen für alte Kirchen in Deutschland, in: Pastoraltheologie (87/1998). S. 204-220.

Luther, Martin (1989):

Der kleine Katechismus Doktor Martin Luthers. Rev. Fassung. Gütersloh.

Luther, Martin [1523/1529] (1852):

Dr. Martin Luthers kleiner und großer Katechismus. Berlin.

Luther, Martin [1523] (1991):

Von weltlicher Obrigkeit. WA 11, 246-289. In: Aland, Kurt (Hrsg.) (1991): Luther Deutsch. Bd. 2. Göttingen. S. 95-156.

Luther, Martin (1522):

Kirchenpostille 1522. WA 10/I/1, 252. S. 16-20.

Maslow, Abraham H. (1943):

A theory of human motivation, in: Psychological Review 50. S. 370-396.

Masuch, Susanne (2006):

Eberswalde – Portrait einer Stadt. Autonomietendenzen, Ordnungsbewegungen und die Entwicklung einer Zivilgesellschaft. Frankfurt am Main.

Matthes, Joachim (1973):

Einführung in das Studium der Soziologie. Hamburg.

Mauss, Marcel [1923/24](1968):

Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt am Main.

Merkel, Wolfgang (2008):

Lebenschancen: Soziale Gerechtigkeit im 21. Jh., in: Web-Mitteilungen. (120/2008).

S. 6-9.

Mertin, Andreas (2003):

„...räumlich glaubt der Mensch“. Der Glaube und seine Räume, in: Klie, Thomas (Hrsg.):

Der Religion Raum geben: Kirchenpädagogik und religiöses Leben. Münster. S. 51-43.

Münkler, H. (2007):

„Konzepte der Zivilgesellschaft“, in: Sprengel, Rainer (Hrsg.): Philanthropie und Zivilgesellschaft: Ringvorlesung des Maecenata Instituts für Philanthropie und Zivilgesellschaft an der Humboldt Universität zu Berlin. S. 42-51.

Münkler, Herfried (2000):

Ehre, Amt und Engagement: Wie kann die knappe Ressource Bürgersinn gesichert werden? In: Forschungsjournal neue soziale Bewegungen. 13. Jhg, Heft 2. S. 22 – 32.

Mutz, Gerd/ Irene Kühlein (2003):

Bürgerengagement und zivile Arbeitsgesellschaft – Perspektiven für West- und Ostdeutschland, in: Backhaus-Maul, Holger (Hrsg.): Bürgerschaftliches Engagement in Ostdeutschland : Potenziale und Perspektiven. Opladen. S. 307-328.

Neu, Claudia (Hrsg.) (2009):

Daseinsvorsorge: Eine gesellschaftswissenschaftliche Annäherung. Wiesbaden.

Neu, Claudia (2007):

Räumliche Ungleichheit nimmt zu: Aber nicht nur ländliche, periphere Regionen im Osten sind abhängig, in: Demografische Forschung: Aus erster Hand. 4. Jhg, Heft 3. Rostock.

Neu, Claudia (2006):

Territoriale Ungleichheit – eine Erkundung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 37/2006. Auch online verfügbar auf: www.bpb.de/publikationen/RXC2Z3.html, Zugriff am 03.04.2009.

Neubert, Christhardt-Georg (2007):

Künstlerische Interventionen in Kirchen: Schwellenräume zwischen Religion und Kunst, in: Berliner Theologische Zeitschrift (24/2007). S. 144-159.

Neubert, Erhard (1998):

Geschichte der Opposition in der DDR. Berlin.

Neumann, Birgit/ Antje Rösener (2007):

Kirchenpädagogik. Kirchen öffnen, entdecken und verstehen: Ein Arbeitsbuch. Gütersloh.

Neumann, Birgit/ Antje Rösener (2006):

Was tun mit unseren Kirchen? Kirchen erleben, nutzen und erhalten. Ein Arbeitsbuch. Gütersloh.

Nooke, Maria (2008):

Für Umweltverantwortung und Demokratisierung. Die Forster Oppositionsgruppe in der Auseinandersetzung mit Staat und Kirche. Berlin.

Nolte, Paul (2004):

Zivilgesellschaft und soziale Ungleichheit: Konzeptionelle Überlegungen zur deutschen Gesellschaftsgeschichte, in: Jessen, Ralph/ Reichhardt, Sven/ Klein, Ansgar (Hrsg.): Zivilgesellschaft als Geschichte: Studien zum 19. und 20. Jh. Wiesbaden. S. 305–326.

North, Michael (2008):

Geschichte Mecklenburg-Vorpommerns. Nördlingen.

Nullmeier, Frank und Frauke Hamann (2006):

Die Konkurrenzgesellschaft: Zum Wandel von Sozialstruktur und Politik in Deutschland, in: Vorgänge (4/2006). S. 5-12.

Nullmeier, Frank (2000):

Politische Theorie des Sozialstaats. Köln.

Olk, Thomas (1998):

Das soziale Ehrenamt, in: Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau. Nr. 10. S. 84-101.

Petzoldt, Matthias (2007):

Intellektuelle Offenheit und religiöse Homogenität? Aufschlüsse über die Situation im Osten Deutschlands, in: Bertelsmann Stiftung (Hrsg.): Religionsmonitor 2008. Gütersloh. S. 85-94.

Pollack, Detlef (2006):

Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland. Tübingen.

Pollack, Detlef (1994):

Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der Kirchen in der DDR. Stuttgart.

Pollack, Detlef (Hrsg.) (2000):

Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland: 1989-1999. Opladen.

Pollack, Detlef/Klaus Hartmann (Hrsg.) (1998):

Gegen den Strom: Kircheneintritte in Ostdeutschland nach der Wende. Opladen.

Pollack, Detlef (1994):

Kirche in der Organisationsgesellschaft: zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR. Stuttgart.

Priller, Eckard (1997):

Veränderungen in der politischen und sozialen Beteiligung in Ostdeutschland, in: Zapf, Wolfgang und Habich, Roland (Hrsg.): Wohlfahrtsentwicklung im vereinten Deutschland . Sozialstruktur, sozialer Wandel und Lebensqualität. S. 283-305.

Prisching, Manfred (2008):

Paradoxien der Vergemeinschaftung, in: Hitzler, Ronald et al. (Hrsg.): Posttraditionale Gemeinschaften. S. 35-54.

Probst, Lothar (2003):

Ostdeutschland – ein zivilgesellschaftliches Niemandsland, in: Bürgerschaftliches Engagement in Ostdeutschland: Potenziale und Perspektiven. Opladen. S. 43-55.

Putnam, Robert, D. (2007):

E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century. The 2006 Johan Skytte Prize Lecture, in: Scandinavian Political Studies, Vol. 30. No. 2.

Putnam, Robert D. (2001) (Hrsg.):

Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich. Gütersloh.

Putnam, Robert D. (2000):

Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. New York.

Putnam, Robert D. (1993):

Making Democracy work: Civic Traditions in Modern Italy. Princeton.

Raschzok, Klaus (2007):

Kirchenbau: Kirchengebäude/ Kirchenraumfrömmigkeit/ Raumwirkung/ Atmosphären, in: Handbuch Praktische Theologie. S. 566 – 577.

Ratzmann, Wolfgang (2007):

Gottesdienstverhältnis/Gottesdienstbesuch/Evangelisches Gottesdienstbuch/liturgische Kompetenz, in: Handbuch Praktische Theologie. S. 519-530.

Reese-Schäfer, Walter(2001):

Kommunitarismus. Frankfurt am Main/ New York.

Rehberg, Karl-Siegbert (2006):

Ost-West, in: Lessenich, Stephan und Nullmeier, Frank (Hrsg.): Deutschland – eine gespaltene Gesellschaft. Köln. S. 209-233.

Rosenbladt, Bernhard v. (2000):

Der Freiwilligensurvey 1999: Konzeption der Untersuchung, in: BMFSFJ (Hrsg.): Berlin 2000. Freiwilliges Engagement in Deutschland: Ergebnisse der Repräsentativerhebung zu Ehrenamt, Freiwilligenarbeit und bürgerschaftlichem Engagement. Bd. 1: Freiwilliges Engagement in Deutschland.: Gesamtbericht (Schriftenreihe des BMFSFJ 194.1. Stuttgart.

Roth, Roland (2003):

Chancen und Hindernisse bürgerschaftlichen Engagements in den neuen Bundesländern, in: Backhaus-Maul, Holger (Hrsg.): Bürgerschaftliches Engagement in Ostdeutschland: Potenziale und Perspektiven. Opladen. S. 19-42.

Roth, Roland (2001):

Besonderheiten des bürgerschaftlichen Engagements in den neuen Bundesländern, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (B-39-40/2001). Auch online verfügbar auf: www.bpb.de/publikationen/LRL68S.html, Zugriff am 12.03.2010.

Rousseau, Jean-Jacques ([1762] (1986)):

Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts. Stuttgart.

Ruhrort, Lisa/ Knie, Andreas (2007):

Land ohne Bus und Bahn: Bürgerschaftliches Engagement in schrumpfenden Regionen, in: WZB Mitteilungen Heft 118, Dezember 2007. S. 21-23.

Rupp, Hartmut (2007):

Kirchen als heilige Räume, in: Husmann, Bärbel (Hrsg.): Geheiligte Räume. 1. Aufl., Loccum. S. 23-31.

Sachße, Christoph (2002):

Traditionslinien bürgerschaftlichen Engagements in Deutschland, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (B 9/2000). S. 3-5.

Sachße, Christoph (1994):

Subsidiarität: Zur Karriere eines sozialpolitischen Ordnungsbegriffs, in: Zeitschrift für Sozialreform. S. 717-738.

Sachße, Christoph/ Tennstedt, Florian (1992):

Der Wohlfahrtsstaat im Nationalsozialismus, in: Zeitschrift für Sozialreform 38 (3). S. 129-148.

Salamon, Lester M./ Anheier, Helmut K./ Strubin, Pierre M. (1999):

Der Dritte Sektor: aktuelle, internationale Trends. Eine Zusammenfassung. The Johns Hopkins comparative nonprofit sector project, Phase II. Gütersloh.

Salamon, Lester M./Anheier, Helmut K. (1997):

Defining the Nonprofit Sector: A cross-national analysis. Manchester.

Schäfer-Streckenbach, Ulrike (2007):

Kultukturkirchen: Wahrnehmung und Interpretation. Gütersloh.

Schelsky, Helmut (1953):

Die Bedeutung des Schichtungsbegriffes für die Analyse der gegenwärtigen deutschen Gesellschaft, in: ders. (Hrsg.): Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie der Bundesrepublik Deutschland. Düsseldorf/ Köln. S. 331-336.

Schieder, Rolf (2006):

Dorfkirchen als Orte der Identifikation. Kirchbaufördervereine in praktisch-theologischer Perspektive, in: Pastoraltheologie (10/2006). S. 440 – 453.

Schmidt, Manfred G. et al. (2007) (Hrsg.):

Der Wohlfahrtsstaat: Eine Einführung in den historischen und internationalen Vergleich. Wiesbaden. .

Scholz, Rembrandt et al. (2008):

Bevölkerungsprognose für Mecklenburg-Vorpommern auf Kreisebene bis zum Jahr 2030. Rostocker Zentrum – Diskussionspapier Nr. 22.

Schulz, Werner (2007):

Die Stille einer Kirche, in: Kirchenzeitung vom 23.09.2007. Nr. 38. S. 3.

Schroer, Markus. (2008):

„Bringing space back in“: Zur Relevanz des Raums als soziologische Kategorie, in: Döring, Jörg und Tristan Thielmann (Hrsg.): Spatial Turn: Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften. S. 125-148.

Schroer, Markus (2006):

Räume, Orte, Grenzen: Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums. Frankfurt am Main.

Schroer, Markus (2006a):

Mobilität ohne Grenzen? Vom Dasein als Nomade und der Zukunft der Sesshaftigkeit, in: Gebhardt, Wilfried (Hrsg.): Nomaden, Flaneure, Vagabunden. Wiesbaden.

Schroer, Markus (1997):

Individualisierte Gesellschaft, in: Keer, Georg/ Nassehi, Armin/ Schroer, Markus (Hrsg.): Soziologische Gesellschaftsbegriffe: Konzepte moderner Zeitdiagnosen. München. S. 157-183.

Schroer, Markus (1995):

Das Individuum der Gesellschaft. Frankfurt am Main.

Schütz, Alfred (1974):

Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Frankfurt am Main.

Schulze, Gerhard (2002):

Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt am Main/New York.

Schwebel, Helmut (2002):

Die Kirche und ihr Raum: Aspekte der Wahrnehmung, in: Glockzin-Bever, Sigrid und Schwebel, Horst (Hrsg.): Kirchenraumpädagogik. Münster. S. 9-30.

Sen, Amartya (2007):

Die Identitätsfalle: Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn.

Simmel, Georg ([1903] (1992)):

Soziologie: Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung. Insb. Kapitel 9 „Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft“. Leipzig.

Smith, Adam ([1776] (2000)):

The Wealth of Nations. New York.

Soeffner, Hans-Georg (2003):

Kirchliche Gebäude – Orte der christlichen Religion in der pluralistischen Kultur, in: Klie, Thomas (Hrsg.): Der Religion Raum geben. Kirchenpädagogik und religiöses Lernen. Münster. S.44-50.

Sokolowski, S. Wojciech (1996):

Show me the way to the next worthy deed: toward a microstructural theory of volunteering and giving, in: Voluntas (7/ 3). S. 259-278.

Solga, Heike (1995):

Auf dem Weg in eine klassenlose Gesellschaft? Klassenlagen und Mobilität zwischen Generationen in der DDR. Berlin.

Stolleis, Michael (2003):

Geschichte des Sozialrechts in Deutschland. Stuttgart.

Strachwitz, Rupert Graf (2007):

Zivilgesellschaft, Erbe, Identität und vereintes Europa, in: Quaedvlieg-Mihailovic, Sneska und Strachwitz, Rupert Graf (Hrsg.): Kulturerbe – Eckstein Europas. Berlin. S. 86-99.

Strauss, Anselm/ Juliet Corbin (1990/1996):

Grounded Theory: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung. Weinheim.

Strauss, Anselm/ Juliet Corbin (1990):

Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques. London/New Delhi.

Strubelt, Wendelin/ Joachim Genosko (2001):

Regionalentwicklung in Ostdeutschland nach der Wiedervereinigung und während der Transformation, in: Bertram, Hans und Raj Kollmorgen (Hrsg.): Die Transformation Ostdeutschlands. Berichte zum sozialen und politischen Wandel in den neuen Bundesländern. S. 305-313.

Sturm, Stefan (2007):

Sozialstaat und christlich-sozialer Gedanke: Johann Hinrich Wicherns Sozialtheologie und ihre Neuere Rezeption in systemtheoretischer Perspektive. Stuttgart.

Stutz, Ulrich (1895 [1964]):

Die Eigenkirche als Element mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts. Berlin.

Taylor, Charles (1994):

Quellen des Selbst. Frankfurt am Main.

Terwey, Michael (2004):

Säkularisierung und Kirchenkrise in Deutschland, in: Schmitt-Beck, Rüdiger/ Wasmer, Martina/ Andreas Koch (Hrsg.): Sozialer und politischer Wandel in Deutschland: Analysen mit ALLBUS-Daten aus zwei Jahrzehnten. 1. Aufl., Wiesbaden.

Tönnies, Ferdinand (1887 [2005]):

a) Begriff der Gesellschaft, in: Clausen, Lars et al. (Hrsg.): Gesamtausgabe. Bd 23. Teilbd 2. 1919-1936. Nachgelassene Schriften. S. 389-396.

b) Die Entstehung meiner Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft, in: Clausen, Lars et al. (Hrsg.): Gesamtausgabe. Bd 23. Teilbd 2. 1919-1936. Nachgelassene Schriften. S. 487-493.

Umbach, Helmut (2005):

Heilige Räume – Pforten des Himmels: Vom Umgang der Protestanten mit ihren Kirchen. Göttingen.

van der Loo, Hans/ Willem van Reijen (1992):

Modernisierung: Projekt und Paradox. München.

Vester, Michael/ Hofmann, Michael/Zierge, Irene (Hrsg.) (1995):

Soziale Milieus in Ostdeutschland: Gesellschaftliche Strukturen zwischen Zerfall und Neubildung. Köln.

Volgmann, Thomas (2007):

Betuchte Senioren zieht es nach Mecklenburg-Vorpommern: Natur pur, niedrige Preise – 41 000 Ältere wechseln in den Nordosten. In: Schweriner Volkszeitung (Datum unbekannt).

Vogt, Ludgera (2005):

Das Kapital der Bürger. Frankfurt am Main.

von zur Mühlen, Patrik (2000):

Aufbruch und Umbruch in der DDR: Bürgerbewegungen, kritische Öffentlichkeit und Niedergang der SED-Herrschaft. Bonn.

Wagner, Falk (1999):

Metamorphosen des modernen Protestantismus. Tübingen.

Weber, M. (2004):

Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Vollst. Ausgabe. hrsg. und eingel. von Dirk Kaesler. München.

Weber, Max (1904 [1968]):

Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen. S. 146-214.

Weber, Max (1894):

Entwicklungstendenzen in der Lage der ostelbischen Landarbeiter, in: Schriften zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Online verfügbar auf: www.zeno.org/ Soziologie/M_Weber,+Max/Schriften+zur+Sozial- und+Wirtschaftsgeschichte/Entwickelungstendenzen+in+der+Lage+der+ostelbischen+Landarbeiter S. 2-23 (Zugriff am 10.12.2008)

Wehler, Hans-Ulrich (2008):

Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Fünfter Bd.. Bundesrepublik und DDR 1949-1989. München.

Weidenfeld, Werner (1992):

Handbuch zur deutschen Einheit. Frankfurt am Main.

Werz, Nikolaus (2007):

Die Zivilgesellschaft in den neuen Bundesländern – unter besonderer Berücksichtigung von Mecklenburg Vorpommern, in: Lambsdorff, Alexandra Gräfin/ Benkenstein, Martin (Hrsg.): Entdeckung der Zivilgesellschaft – ohne Bürger keine Wirtschaftsentwicklung. Rostock. S. 49-70.

Werz, Nikolaus (Hrsg.) (2004):

Abwanderung und Migration in Mecklenburg und Vorpommern. Wiesbaden.

Wohlrab-Sahr, Monika et al. (2009):

Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands. Frankfurt am Main/New York.

Wohlrab-Sahr, Monika (2007):

Das stabile Drittel jenseits der Religiosität: Religionslosigkeit in Deutschland, in: Bertelsmann Stiftung (Hrsg.): Religionsmonitor 2008. Gütersloh. S. 95-102.

Wohlrab-Sahr, Monika (1995) (Hrsg.):

Biographie und Religion: zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt am Main.

Wuthnow, Robert/Hodgkinson, Virginia A. (Hrsg.) (1999):

Faith and philanthropy in America: exploring the role of religion in America's voluntary sector, San Francisco 1990.

Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB/BMFSFJ) (Hrsg.) (2009):

Bericht zur Lage und zu den Perspektiven des bürgerschaftlichen Engagements in Deutschland. Download:

<http://www.bmfsfj.de/BMFSFJ/Service/Publikationen/publikationsliste,did=129162.html>, Zugriff am 04.02.2010)

Zimmer, Annette (2007):

Gemeinnützige Organisationen im gesellschaftlichen Wandel: Ergebnisse der Dritte-Sektor-Forschung. 2. Aufl. Wiesbaden.

Zimmer, Annette/Eckhard Priller (2004):

Gemeinnützige Organisationen im gesellschaftlichen Wandel : Ergebnisse der Dritte-Sektor-Forschung. Wiesbaden.

Zulehner, Paul M. und Hermann Denz (1994):

Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie. Düsseldorf.

Zwahr, Hartmut (1993):

Ende der Selbstzerstörung. Göttingen.

Quellen im Internet

Amoklauf in Winnenden

www.welt.de/politik/article3378537/Menschen-stroemen-nach-Amoklauf-in-die-Kirchen.html (Zugriff am 27.04.2009)

Anheier, Helmut K./ Schroer, Andreas (2008)

Zivilgesellschaft: Betrachtungen zu neuen Entwicklungen und Forschungsagenden, in: BBE-Newsletter 16/2008. Online verfügbar auf www.b-b-e.de/uploads/media/nl16_anheier_schroer.pdf (Zugriff am 18.10.2008)

Arbeitsmarktsituation in Mecklenburg-Vorpommern

www.mecklenburg-vorpommern.mern.eu/cms2/Landesportal_prod/Landesportal/content/de/_aktuell/Arbeitsmarkt_MV_im_November_2008/index.jsp (Zugriff am 06.12.2008)

Beher, Karin et al. (2005)

Führungskräfte in gemeinnützigen Organisationen: Bürgerschaftliches Engagement und Management. Online verfügbar auf: www.bmfsfj.de/RedaktionBMFSFJ/Abteilung2/Pdf-Anlagen/f_C3_BChrungskr_C3_A4fte-gemeinn_C3_BCtzige-organisationen,property=pdf,bereich=bmfsfj,sprache=de,rwb=true.pdf (Zugriff am 05.01.2010)

Bericht der Landesregierung zum Ehrenamt

www.mvregio.de/nachrichten_region/73989.html (Zugriff am 21.01.2009)

Beschluss der Kirchenleitung der ELLM zur Nutzung von Kirchen von 2004

www.kirche-mv.de/fileadmin/ELLM-Downloadtexte/Nutzungskonzeption.pdf (Zugriff am 16.06.2009)

Bundesverband Kirchenpädagogik

www.bvkirchenpaedagogik.de/index.php?id=12 (Zugriff am 27.04.2009)

Citykirche Stuttgart

www.vesperkirche.de/cms/startseite/aktuelles (Zugriff am 28.08.2007)

Denkmalpflegeforum

www.denkmalpflege-forum.de/Download/Nr29.pdf (Zugriff am 14.05.2009)

Deutsche Bischofskonferenz DBK (2003)

www.dbk.de (Zugriff am 25.02.2005)

Die Überflüssigen

www.die-ueberfluessigen.net (Zugriff am 22.03.2010)

Dorfkirche Barkow

www.dorfkirche-barkow.de (Zugriff am 03.03.2008)

EKD-Militärseelsorgevertrag

www.ekd.de/aktuell_presse/news_2007_02_20_1_militaerseelsorgevertrag.html (Zugriff am 17.05.2009)

EKD-Kirchenmitgliedschaft

www.ekd.de/download/kmu_4_internet.pdf (Zugriff am 19.05.2009)

Engagementatlas 2009

<http://zukunftsfoonds.generali-deutschland.de> (Zugriff am 20.01.2009)

Erne, Thomas (2008)

Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Kirchengebäude: Wie müssen Kirchen gestaltet werden, damit Kirche wachsen kann? Vortrag auf dem Kongress „Wachsende Kirche“ in Stuttgart vom 11.-12. April 2008. Online verfügbar auf http://www.kirchbautag.de/uploads/media/Vortrag_Stuttgart_Wachsende_Kirche_Erne.pdf (Zugriff am 03.02.2010)

Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische-Oberlausitz

www.ekbo.de (Zugriff am 11.07.2009)

Evangelische Kirche Deutschlands (2009) (Hrsg.)

Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben. Online verfügbar auf: http://www.ekd.de/download/broschuere_2009_internet.pdf (Zugriff am 22.03.2010)

Evers, Adalbert/ Olk, Thomas (2002)

Bürgerengagement im Sozialstaat. Randphänomen oder Kernproblem? In: Aus Politik und Zeitgeschichte (B9/2002). Online verfügbar auf: http://www.bpb.de/publikationen/4C9SMF,2,0,BFCrgerengagement_im_Sozialstaat.html (Zugriff am 12.08.2010)

Freiwilligensurvey (2009)

www.bmfsfj.de/BMFSFJ/engagementpolitik,did=133932.html (Zugriff am 25.02.2010)

Freiwilligensurvey (2004)

www.bmfsfj.de/bmfsfj/generator/RedaktionBMFSFJ/Arbeitsgruppen/Pdf-Anlagen/freiwilligen-survey-kurzfassung,property=pdf,bereich=,sprache=de,rwb=true.pdf (Zugriff am 01.12.2008)

Freiwilligensurvey (1999)

www.bmfsfj.de/bmfsfj/generator/RedaktionBMFSFJ/Abteilung2/Pdf-Anlagen/wo-bleibt-zeit,property=pdf,bereich=,sprache=de,rwb=true.pdf (Zugriff am 14.05.2008)

Förderkreis Alte Kirchen in Brandenburg e.V.

www.alte-kirchen.de (Zugriff am 11.07.2009)

Förderkreis St. Nikolai in Anklam

www.nikolaikircheanklam.de (Zugriff am 13.07.2009)

Herfert, Günter (2003)

Die ostdeutsche Schrumpfungsgesellschaft: Schrumpfende und stabile Regionen, Städte und Wohnquartiere. Online verfügbar auf: www.shrinkingcities.com (Zugriff am 26.01.2008)

Heydemann, Günther (2008)

Entwicklung in der DDR bis Ende der 80er Jahre. Online verfügbar auf: www.bpb.de/publikationen/09684005911079201032758511048160,0,Gesellschaft_und_Alltag_in_der_DDR.html (Zugriff am 10.12.2008)

Berlin-Institut zur Bevölkerungsentwicklung Mecklenburg-Vorpommern (Jahresangabe ist nicht aufgeführt)

Mecklenburg Vorpommern. Das wichtigste Kapital sind die Landschaft und die Leere. Online verfügbar auf:

www.berlin-institut.org/fileadmin/user_upload/Deutschland_2020/meckpomm.pdf
(Zugriff am 08.01.2009)

Informationen des Statistischen Bundesamts zur Lebenserwartung in Mecklenburg-Vorpommern

http://www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Presse/pm/2007/10/PD07_427_12621,templateId=renderPrint.psml (Zugriff am 16.02.2009)

Informationen zu oppositionelle Gruppen in der DDR

www.deutschegeschichten.de/zeitraum/themaplus.asp?KategorieID=1006&InhaltID=1631&Seite=5 (Zugriff am 28.01.2009)

Keller, Manfred (2007)

Kirchen öffnen und erhalten. Für eine erweiterte Nutzung von Sakralbauten. Vortrag bei der Fortbildungstagung des landeskirchlichen Bauamts der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern. Online verfügbar auf:

www.kirchbau.de/5/keller_manfred_vortrag_kirchen_erhalten2007.pdf
(Zugriff am 23.03.2010)

Kirche Zernin

www.kirche-zernin.de (Zugriff am 06.07.2009)

Konzeption zur Nutzung von Kirchen in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs von 2005

www.kirche-mv.de/fileadmin/ELLM-Downloadtexte/Nutzungskonzeption.pdf (Zugriff am 16.06.2009)

Kultukturkirche St. Jakobi

www.kdw-hst.de/verwaltung/satzung.html (Zugriff am 01.06.2009)

Leader Plus (Strukturförderungsprogramm)

www.leaderplus.de (Zugriff am 28.01.2009)

Maulbronner Mandat (2005)

www.altekirchen.de/Dokumente/MaulbronnerMandat.pdf (Zugriff am 25.02.2010)

Müller, Werner (2008)

Die DDR und die deutsche Geschichte. Online verfügbar auf: [www.bpb.de/ publikationen/ 3KIUY5,0,Die_DDR_in_der_deutschen_Geschichte.html](http://www.bpb.de/publikationen/3KIUY5,0,Die_DDR_in_der_deutschen_Geschichte.html) (Zugriff am 10.12.2008, S. 10-16)

Münkler, Herfried (1993)

Zivilgesellschaft und Bürgertugend: Bedürfen demokratisch verfasste Gemeinwesen einer sozio-moralischen Fundierung? Antrittsvorlesung an der Humboldt Universität zu Berlin. Fachbereich Sozialwissenschaften. 10. Mai 1993. Online verfügbar auf: [www.edoc.hu-berlin.de/ humboldt-vl/ muenkler-herfried/](http://www.edoc.hu-berlin.de/humboldt-vl/muenkler-herfried/) PDF/ Muenkler.pdf, Zugriff am 10.03.2010.

Nassauer Denkschrift

www.lwl.org/LWL/Kultur/Aufbruch/popups/politik/modernisierer/Nassauer_Denkscript/index_popup1_html (Zugriff am 08.12.2008)

Netzwerk MV 2009

www.netzwerk-mv.de (Zugriff am 11.03.2010)

Nullmeier, Frank (2003)

Sozialstaat, in: Andersen, Uwe/ Wichard, Woyke (Hrsg.): Handbuch des politischen Systems der Bundesrepublik Deutschland. Opladen. Auch online verfügbar auf: www.bpb.de/wissen/07999977165127913070062348477902,0,0,Sozialstaat.html, Zugriff am 29.07.2008.

Schieder, Rolf (2007)

Die Zivilisierung der Religionen als Ziel staatlicher Religionspolitik? In: Aus Politik und Zeitgeschichte (6/2007). Online verfügbar auf http://www1.bpb/publikationen/8AC08G,1,0,Die_Zivilisierung_der_Religionen_als_Ziel_staatlicher_Religionspolitik.htm (Zugriff am 19.07.2007).

SOEP (2009)

www.diw.de/deutsche/soep/29004.html (Zugriff am 14.05.2009)

Statistik zum Gottesdienstbesuch

www.ekd.de/statistik/gottesdienst.html (Zugriff am 27.08.2009)

Stiftungen in Zahlen

www.stiftungen.org/files/original/galerie_vom_05.12.2005_10.33.06/StiftungenInZahlen20080506.pdf (Zugriff am 06.12.2008)

Studie Galenbeck

www.wiwi.uni-rostock.de/soziologie/makrosoziologie/forschung/daseinsvorsorge/ (Zugriff am 20.01.2009)

Studie zur Daseinsvorsorge in Mecklenburg-Vorpommern 2009

www.wiwi.uni-rostock.de/soziologie/makrosoziologie/forschung/daseinsvorsorge.de
(Zugriff am 20.01.2009)

Unterausschuss „Bürgerschaftlichen Engagement“ im Deutschen Bundestag

www.bundestag.de/bundestag/ausschuesse/a13/buerger_eng/index.jsp
(Zugriff am 31.01.2010)

Verfassung des Landes Mecklenburg-Vorpommern

www.2.mvnet.de/dlp.zufi/laris/index.php?page=VmVyZl9NVl9BcnQxNi5odG0= (Zugriff am 22.01.2009)

Verfassung der DDR

www.documentenarchiv.de/ddr/verfddr.html (Zugriff am 20.01.2009)
www1.ndr.de/nachrichten/dossiers/kohlekraft/hintergrund/lubmin152.html (Zugriff am 20.09.2009)

Verein „Dorfkirchen in Not“

www.dorfkirchen-in-not.de (Zugriff am 19.06.2009)

Weber, Max (1910)

Rede auf dem ersten deutschen Soziologenkongress in Frankfurt. Online verfügbar auf:
<http://141.89.99.185:8080/uni/professuren/e06/a/a/ha/inhalt> (Zugriff am 18.11.2008)

Zahlen des statistischen Landesamts Mecklenburg-Vorpommern zur Armutsfährdung

www.statistik-mv.de (Zugriff am 02.02.2010)

Zeitbudgeterhebung 2001/2002

www.bmfsfj.de/BMFSFJ/Service/Publikationen/publikationen,did=12818.html
(Zugriff am 11.03.2010)

Zugezogene Westdeutsche in Mecklenburg-Vorpommern

Deutschlandfunkbeitrag (MP3-Audio vom 25. Juli 2007)

zur Wirtschaftssituation in Ostdeutschland

www.bpb.de/themen/VSPSKF,0,0,18_Jahre_Deutsche_Einheit.html
(Zugriff am 22.01.2009)

Berichte und sonstige Dokumente:

Bericht der Enquete-Kommission zur Zukunft des bürgerschaftlichen Engagements (2002).

Eine schriftliche Projektbeschreibung der Müsselmower Patenschaft durch Volker Wolter und eine DVD liegen der Autorin vor.

Abbildungsverzeichnis:

Abb. 1: Dorfkirche Barkow 2004

Abb. 2: Dorfkirche Barkow 2007

Abb. 3 Dorfkirche Barkow Vorderansicht 2008

Abb. 4: Dorfkirche Müggelbow um 1995

Abb. 5: Dorfkirche Müggelbow um 2005

Abb. 6: Schüler beim Aufbau der Dorfkirche

Abb. 7: Dorfkirche Zernin um 2008

Abb. 8: St. Nikolai um 1990

Abb. 9: St. Nikolai mit Notdach 1996

Abb. 10: Ausstellung in St. Nikolai

Hinweis: In der gedruckten Ausgabe der Dissertation befindet sich eine CD-Rom, die alle transkribierten Interviews enthält.

Eidesstattliche Versicherung

Ich erkläre hiermit, dass ich die vorliegende Arbeit ohne unzulässige Hilfe Dritter und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe; die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht.

Die Arbeit wurde bisher weder im Inland noch im Ausland in gleicher oder ähnlicher Form einer Prüfungsbehörde zur Erlangung eines akademischen Grades vorgelegt.