

Wilhelm Damberg u. a. (Hg.)
Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel

Soziale Strukturen
und Semantiken
des Religiösen im Wandel

Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland
1949–1989

Herausgegeben von Wilhelm Damberg
in Zusammenarbeit mit Frank Bösch, Lucian Hölscher,
Traugott Jähnichen, Volkhard Krech und Klaus Tenfelde

Titelbild: Ökumenisches Kirchenforum der Ruhr-Universität Bochum,
erbaut 1972–1975, Fotografie: Rolf Vieregge

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft
im Rahmen der Bochumer DFG-Forschergruppe
»Transformation der Religion in der Moderne«

1. Auflage Mai 2011

Satz und Gestaltung: Klartext Medienwerkstatt GmbH, Essen

Druck und Bindung: Aalex Buchproduktion GmbH, Großburgwedel

© Klartext Verlag, Essen 2011

ISBN 978-3-8375-0535-1

Alle Rechte vorbehalten

www.klartext-verlag.de

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	9
<i>Dimitrij Owetschkin</i>	
Zeuge – Berater – Krisenagent	
Zum Wandel des Pfarrerbildes und der Pfarrerrolle nach 1945	37
<i>Markus Hero</i>	
Vom Guru zum religiösen Entrepreneur	
Neue religiöse Experten und die Entstehung eines alternativreligiösen Marktes	55
<i>Andreas Henkelmann/Katharina Kunter</i>	
Diakonie und Caritas im Traditionsabbruch?	
Historische Perspektiven zur Kirchlichkeit der Laien in der konfessionellen Wohlfahrtspflege	71
<i>Uwe Kaminsky/Andreas Henkelmann</i>	
Die Beratungsarbeit als Beispiel für die Transformation von Diakonie und Caritas	89
<i>Rosel Oehmen-Vieregge</i>	
Frauensynoden – Knotenpunkt im Netzwerk religiöser Frauenbewegungen	105
<i>Sebastian Tripp</i>	
Die Weltkirche vor Ort	
Die Globalisierung der Kirchen und die Entstehung christlicher »Dritte-Welt«-Gruppen	123
<i>Sven-Daniel Gettys</i>	
Wie die Kirchen die Öffentlichkeit entdeckten	
Publizistische Kursbestimmungen im 20. Jahrhundert	137
<i>Thomas Mittmann</i>	
»Christliche Identität« in der Anstaltskirche	
Die »Eventisierung« kirchlicher Formate in der Bundesrepublik der sechziger und siebziger Jahre	155

Nicolai Hannig

»Wie hältst du's mit der Religion?«

Medien, Meinungsumfragen und die öffentliche Individualisierung des Glaubens . . . 171

Benjamin Städter

**Traditionelle Versammlung der katholischen Hierarchie
oder revolutionärer Bruch in der Kirchengeschichte?**

Bilder des Zweiten Vatikanischen Konzils in den bundesdeutschen Medien 187

Lucian Hölscher

Die Säkularisierung der Kirchen

Sprachliche Transformationsprozesse in den langen 1960er Jahren 203

Publikationen der Forschergruppe 215

Vorwort

Kann sich in den Betonburgen der Universität Bochum, die die Bildungsrevolution der 1960er Jahre auf den grünen Hügeln oberhalb der Ruhr hinterließ, ein *genius loci* entwickeln?

Die kurzen Wege zwischen den Fakultäten haben sicherlich, wie von den Architekten vorgesehen, dazu beigetragen, dass hier seit 2003 Historiker, Religionswissenschaftler, Soziologen und Theologen zusammenkommen, um sich in einer interdisziplinären Forschergruppe mit den Transformationsprozessen von Religion und Moderne, besonders in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland, zu befassen. Offenkundig gedeiht das Interesse an religiösen Dynamiken nicht nur im Schatten der Kathedralen.

Aufgrund der Förderung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft konnten diese Arbeiten eine Intensität entwickeln, die in verschiedensten Publikationen ihren Niederschlag gefunden hat. In diesem Band wird ein exemplarischer Querschnitt durch die im Laufe des Projekts verfolgten Fragestellungen der Forschergruppe »Transformation der Religion in der Moderne. Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts« vorgestellt und kommentiert.

Den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen, die sich neben ihren anderen Forschungs- und Publikationsprojekten der Mühe unterzogen, in der vorliegenden Form einen Einblick in ihre Arbeitsergebnisse zu vermitteln, sei herzlich gedankt. In die Einleitung sind die Diskussionen und Debatten der ganzen Forschergruppe eingegangen.

Besonderer Dank gilt Frau Dr. Rosel Oehmen-Vieregge und Herrn Dipl.-Theol. Jens Oboth für die vielfache Hilfe bei der Vorbereitung des Manuskriptes und ganz besonders Herrn Sebastian Tripp, M. A., dessen bewährte Kompetenz bei der Vorbereitung von Büchern für uns alle unverzichtbar war. Florian Bock, M. A., Rebecca Furth und Stephan Knops danken wir für das Lesen der Korrekturen. Dem Klartext Verlag sei schließlich für die professionelle Begleitung der Drucklegung gedankt.

Bochum, im Februar 2011
Wilhelm Damberg
Sprecher der Forschergruppe

Einleitung

I. Kognitive Ambivalenzen: Religion und Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland heute

Für eine junge Generation, die an der Schwelle zu einem neuen Millennium ins Erwachsenenalter eingetreten ist, dürfte es mittlerweile kaum noch nachzuvollziehen sein, wie fraglos das tägliche Leben weiter Teile der Bevölkerung in den frühen Jahren der Bundesrepublik Deutschland noch mit einer religiösen Praxis verflochten war, die maßgeblich von den großen Volkskirchen geprägt und geleitet wurde. Konfessionslosigkeit war in den meisten Regionen Westdeutschlands ein misstrauisch beäugtes Ausnahmephänomen, kirchliche Riten von der Geburt bis zur Beerdigung weithin ebenso selbstverständlich wie in vielen Bundesländern eine konfessionell geprägte staatliche Volksschule, die von der großen Mehrheit der Kinder und Jugendlichen besucht wurde. Die Konfession strukturierte auch das politische Leben in erheblichem Maße, und namentlich die katholische Kirche zögerte nicht, den zahlreichen Gläubigen an den Wahlsonntagen deutlich zu machen, wo das Kreuzchen zu setzen war.

Davon ist kaum etwas geblieben. Gegenwärtig sind zwar formal immer noch etwa zwei Drittel der Bundesbürger einer der beiden großen Kirchen zugehörig, aber andere Religionszugehörigkeiten und vor allem eine immer weiter verbreitete Konfessionslosigkeit prägen die Statistik. Selbst bei den Kirchenmitgliedern hat sich die religiöse Praxis verändert. Diese findet erkennbar ihre Heimat nicht mehr in gleicher Weise in den Kirchen, wie das früher der Fall gewesen war. Dabei bleibt der Gläubigenmangel nicht ohne Konsequenzen. Von Flensburg bis Berchtesgaden rollt eine Fusionswelle der Kirchengemeinden durch das Land, die ihresgleichen – ohne Ansehen der Konfession – in der Geschichte nicht kennt. Zeichnet sich hier das Menetekel des Untergangs der Religion in Deutschland ab? Oder überlassen die Christen den eingewanderten Religionen, allen voran den Muslimen, aber auch den Orthodoxen oder freikirchlichen Christen das Feld?

Während sich zweifellos einige Kirchenvertreter mit solchen Szenarien vertraut zu machen beginnen und am biblischen Bild der »kleinen Herde« orientierte Überwinterungsstrategien zu entwickeln suchen, wird dieses Niedergangsszenario jedoch von anderen kirchlichen und außerkirchlichen Beobachtern keineswegs geteilt. Zwar wird durchweg der zu beobachtende Rückgang kirchlich geprägter religiöser Praxis konstatiert, aber mindestens in den Medien erfreut sich das Thema Religion nach wie vor erheblicher Aufmerksamkeit, und auch Umfragen lassen von einer allgemeinen Irreligiösität der deutschen Bevölkerung nicht viel erkennen. Und selbst die organisierten Großkirchen, deren Niedergang von vielen ihrer Vertreter seit Jahrzehnten beklagt wird, zeigen auf vielen Feldern nach wie vor eine sehr starke Präsenz. Sogar der Umstand, dass individuelles Fehlverhalten oder strukturelles Versagen im kirchlichen Raum in der Öffentlichkeit offenbar höhere Aufmerksamkeit erregen und intensiver diskutiert werden als bei anderen gesellschaftlichen Großorganisationen, wie sich etwa in der jüngsten Zeit am Komplex der Debatte um die konfessionelle Heimerziehung oder sexuellen Missbrauch zeigte, kann als ein vitales gesellschaftliches Interesse an der Glaubwürdigkeit dieser Institutionen gedeutet werden: Ein Absturz von der wahrgenommenen »moralischen Fallhöhe« wird nicht toleriert. In gleicher Weise scheint sich der vielfach beklagte Relevanzverlust der

großen Konfessionen nicht recht zur enormen gesellschaftlich Präsenz und auch dem hohen Ansehen von Diakonie und Caritas mit ihren über eine Million fest beschäftigten Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern – die ehrenamtlichen Kräfte noch nicht einmal eingerechnet – zu fügen. Offenkundig ist die Entwicklung von Religion und Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland seit ihrer Begründung im Jahre 1949 von Ambivalenzen und Dissonanzen geprägt, die sich in ihrem Zusammenhang und ihrer Richtung den Zeitgenossen nur schwer erschließen.

Vor diesem Hintergrund fand sich im Jahr 2004 an der Ruhr-Universität Bochum eine Gruppe von Historikern, Theologen und Soziologen zusammen, um diesen Prozess sozialgeschichtlich zu analysieren. Aus diesem Forschungsverbund »Transformation der Religion in der Moderne. Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts«, der von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert wurde, ist mittlerweile eine große Zahl von Studien hervorgegangen, die jeweils unterschiedliche Aspekte der Fragestellung behandeln. Weitere Arbeiten sind im Gange. Der Fokus des Forschungsverbunds lag dabei stets – dies gilt es einleitend zu unterstreichen – auf der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland bis 1989, jedoch wurde und wird die chronologische Begrenzung je nach den empirischen Logiken der Arbeitsfelder auch überschritten. Ebenso werden in einzelnen Projekten transnationale Perspektiven einbezogen, die in Zukunft noch weiter zu verstärken sind. In dem hier vorgelegten Band wird nunmehr ein erster Querschnitt durch verschiedene Forschungsansätze und Themenfelder der Bochumer Forschergruppe vorgestellt und der Versuch einer auf diese fortgeschrittenen Projekte bezogenen, gemeinsamen Auswertung unternommen. Es handelt sich also um eine *Zwischenbilanz*, der in Zukunft die Ergebnisse der laufenden Projekte an die Seite zu stellen sind.¹

Bekanntlich gibt es keine voraussetzungsfreie Wissenschaft, und zum Verständnis der vorgestellten Ergebnisse dieses Bandes soll in dieser Einleitung beitragen, dass zunächst im folgenden Abschnitt II. ein Abriss des wissenschaftlichen Kenntnis- und Diskussionsstandes vorgestellt wird, der zu Beginn der Arbeiten der Forschergruppe vorlag bzw. sich seither weiter entwickelt hat. Darauf war die methodische Konzeption der Arbeitsweise der Forschergruppe abgestimmt, die im Abschnitt III. entfaltet wird. Es folgt eine kurze Vorstellung der einzelnen Beiträge in Abschnitt IV., die inhaltliche Zwischenbilanz wird im Abschnitt V. gezogen.

II. Forschungsstand: Religionssoziologie, Geschichtswissenschaft, Kirchengeschichte

In der Wissenschaftslandschaft der Bundesrepublik Deutschland gab es bis in die 1980er Jahre kaum einen zusammenhängenden, übergreifenden interdisziplinären und vor allem interkonfessionellen Diskurs über die Entwicklung von Religion und Gesellschaft, über eine »deutsche Religionsgeschichte«. Vielmehr war die Forschungsgeschichte und -dichte zu dieser Fragestellung in Deutschland seit jeher nicht zuletzt durch die mentalen und institutionellen Traditionen bestimmt, in denen im Wissenschaftssystem des konfessionell gespaltenen

1 Vgl. dazu im Anhang eine Übersicht über die bisher vorliegenden Publikationen. Über den aktuellen Stand der Arbeiten informiert die Homepage: www.fg-religion.de.

Deutschlands das Phänomen der »Religion« zur Sprache oder eben nicht zur Sprache kam. Es konnte einen zusammenhängenden Diskurs auch deshalb nicht geben, weil die großen sozialen Milieus jeweils ihre eigenen historischen Deutungen ausbildeten. In der Hauptsache lassen sich ein – vielfach mindestens biographisch genuin protestantischer – bürgerlich-nationaler, ein sozialistisch-sozialdemokratischer und ein katholischer Diskurs unterscheiden.

Kompliziert wurde die Lage dadurch, dass in den konfessionell geprägten Wissenschaftsmilieus jeweils noch eine zusätzliche Differenzierung auftrat, da die Kirchen- und Theologiegeschichte als Spezialdisziplin von der allgemeinen Historie gesondert an den theologischen Fakultäten betrieben wurde und wird. Die allgemeine Religionssoziologie wiederum (d. h. nicht die in die theologischen Fakultäten integrierte Kirchensoziologie) führte in der Bundesrepublik lange Zeit ein Mauerblümchendasein, deren Deutungsangebote stark von Ansätzen aus dem (angelsächsischen, frankophonen) Ausland beeinflusst wurden. Das Phänomen des religiösen Wandels im 20. Jahrhundert kam auf diese Weise im Kontext der in Deutschland entwickelten Deutungsmuster in sehr unterschiedlicher Weise zur Sprache.

Das Bochumer Projekt konnte sich entsprechend nicht damit begnügen, die »relecture« einer Forschungsgeschichte vorzunehmen, sondern musste verschiedene Traditionen im Blick behalten. Im Folgenden sollen dazu nur einige Hauptlinien diskutiert werden:

1. *Religionssoziologie: Säkularisierung – Privatisierung?*

In den meisten Gesellschaften Europas ist in der Tradition der religionssoziologischen Analysen vor allem Émile Durkheims und Max Webers im 20. Jahrhundert ein anhaltender Bedeutungsverlust der organisierten Religionen wahrgenommen und als »Säkularisierung« thematisiert worden. Die Historisierung dieser Sichtweise im Kontext des Zeitalters der Kulturkämpfe macht allerdings immer deutlicher, wie sehr diese Interpretation mit bestimmten, von liberalen Eliten entworfenen Modellen der Zuordnung von Religion, Privatheit und Staat und überhaupt der »Moderne« verknüpft war. Zwar scheiterte das von ihnen betriebene Projekt in der Praxis, aber in den Wissenschaften erklärte man diese faktisch stark normativ aufgeladene »Säkularisierung« zum Kern der Modernisierung europäischer Gesellschaften.² Als Ziel der Geschichte wurde sie in der Folge entweder begrüßt oder (von den Kirchen) radikal verworfen, jedenfalls aber hat die so entstandene große Erzählung der »Säkularisierung« in den folgenden Jahrzehnten die Agenda der (kirchen-)soziologischen Debatten bis in die jüngste Vergangenheit bestimmt. Mit verschiedenen Zielsetzungen und Antwortversuchen wurde (und wird) seither die Frage der Vereinbarkeit bzw. Unvereinbarkeit von Religion und Moderne diskutiert. Daneben gewann im deutschsprachigen Raum zwar seit den 1950er Jahren auch die von dem Theologen Friedrich Gogarten formulierte Vorstellung Einfluss, der zufolge »Säkularisierung« im positiven Sinne als Konsequenz des biblischen Glaubens, mithin als Befreiung der Gläubigen zu echter »Weltlichkeit« zu verstehen sei.³ Doch konnte sich dieser Säkularisierungsbegriff

2 Dazu jüngst sehr instruktiv: Manuel Borutta: »Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne«, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 36 (2010), S. 347–376.

3 Friedrich Gogarten: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisation als theologisches Problem*, Stuttgart 1953.

nur bei einem Teil der Kräfte in den Kirchen durchsetzen, die eine stärkere Verschmelzung von Kirche und Gesellschaft anstrebten. Auf ihn stützte sich in den 1960er Jahren zwar eine neue kirchliche Richtung des Willens zur Übernahme gesellschaftspolitischer Verantwortung, doch blieb das Konzept der Säkularisierung dabei immer mehrdeutig und umstritten, wie insbesondere die Rezeption der Schriften Dietrich Bonhoeffers im Protestantismus zeigt. Erst recht in der katholischen Kirche blieben die Reserven groß. Dass die vor-vatikanische katholische Theologie mit Gogarten ihre Probleme haben musste, lag auf der Hand. Aber selbst der Begründer der »politischen Theologie«, Johann Baptist Metz, war zwar anfangs von der Idee einer neuen »Weltlichkeit« fasziniert, ging schon bald wieder zu Gogarten auf Distanz, als er seit 1966 unter dem Einfluss von Ernst Bloch das kritische Potential einer politischen Eschatologie zu entfalten suchte.⁴

Einflussreicher als der Theologe Friedrich Gogarten war für die Religionssoziologie zweifellos seit den 1960er Jahren die kritische oder präzisierende Auseinandersetzung mit dem Paradigma der »Säkularisierung« durch Thomas Luckmann. Unter dem Einfluss seiner Studien rückte seit dem Ende der 1960er Jahre die These der »Privatisierung der Religion« in den Mittelpunkt der Analysen des Wandels.⁵ Diese These ging davon aus, dass auch die Religion den wichtigsten Aspekten gesellschaftlicher Modernisierung, der Pluralisierung und der Individualisierung, unterliegt. Unter den Stichworten der »Privatisierung der Religion« oder der »Verflüchtigung der Religion ins Religiöse« verortete man als Folge der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Handlungssphären, welche die Definitionsmacht der Kirchen über alle Lebensbereiche nachhaltig unterminiere, die Religion zunehmend in der Privatsphäre der Individuen. »Privatisierung der Religion« bedeutete somit einerseits die Privatisierung religiöser Entscheidungen der Einzelnen, deren subjektive Systeme »letzter« Bedeutung sich von den kirchlichen oder anderen organisierten Vorgaben immer mehr entfernen. Das Individuum gewinnt seine Identität in dieser Perspektive weniger durch Zugehörigkeit zu einer bestimmten Schicht bzw. Position oder gar durch Tradition, sondern kann in einer Wirklichkeit mit pluralen Sinndeutungsangeboten kraft eigener Wahl Systeme »letzter« Bedeutung konstruieren und festlegen. Andererseits konnte die These der »Privatisierung der Religion« implizieren, dass die Kompetenz der Religion bzw. des Religiösen zunehmend aus der Öffentlichkeit verdrängt und auf die Funktionen individueller Kontingenzbewältigung und Handlungsführung sowie personaler Begegnung in kleinsten Zirkeln verwiesen wird.

Dass dieses Theorem im politisierten Kontext der 1960er Jahre neben den fortgeschriebenen Annahmen des Säkularisierungs-Paradigmas nicht eben zur Steigerung des soziologischen Interesses am Themenfeld »Religion« beigetragen haben dürfte, liegt auf der Hand. Charakteristisch war der Umstand, dass sich die Sektion Religionssoziologie der »Deutschen Gesellschaft für Soziologie« (DGS) in den frühen 1970er Jahren auflöste⁶ – und ebenso bezeichnend ist, dass sich sodann im Jahre 1990 auf dem »Frankfurter Soziologentag« erneut eine »Arbeits-

4 Johann Baptist Metz: Zur Theologie der Welt, Mainz 1968.

5 Thomas Luckmann: The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society, New York 1967 (dt: Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1991).

6 Tyrell beobachtete 1996 rückblickend in der Religionssoziologie ein »ausgesprochene(s) Tief seit den späten 60er Jahren«, mittlerweile habe sie aber wieder »Tritt gefasst«: Hartmann Tyrell: »Religionssoziologie«, in: Geschichte und Gesellschaft, 22 (1996), S. 428–457, hier: S. 429.

gruppe Religionssoziologie« bildete, aus der 1995 wiederum eine entsprechende Sektion in der DGS entstand. Offenkundig erfolgte in diesem Zeitraum in der westlichen und besonders europäischen Welt eine Neubewertung des zeitweise bereits abgeschriebenen historischen Phänomens »Religion«. Ein Blick in die Tagespresse dieser Jahre legt die Ursachen dieser Wendezeit offen: Um 1980 zeigten Religionen plötzlich eine unerwartete Aktivität im politischen Raum, von der Revolution im Iran im Jahre 1978 an über die Gotteskrieger in Afghanistan und die vom Papst unterstützte polnische Solidaritätsbewegung unter dem Marienbanner bis hin zur Siedlerbewegung in Israel und die Mobilisierung der evangelikalen Fundamentalisten in den USA (1980).⁷

Seither arbeitet sich die Religionssoziologie verstärkt an den kognitiven Dissonanzen zwischen theoretischen Konzeptionen und veränderten Wahrnehmungen ab.⁸ Insbesondere der modernisierungstheoretisch und teleologisch aufgeladene Säkularisierungsbegriff wurde vielfacher Kritik und vor allem notwendigen Differenzierungen unterworfen. Es wurde klarer erkannt, dass die Argumentation vielfach von ganz unterschiedlichen Bezugsebenen ausging.⁹ Stärkere Beachtung fanden nun vor allem im Zuge einer Überwindung eurozentrischer Sichtweisen die global äußerst vielfältigen Varianten nationaler oder regionaler Besonderheiten von religiös-kulturellen Wandlungsprozessen.¹⁰ Enormen Einfluss übte in der Folge auch José Casanova mit seinem 1994 publizierten, mittlerweile legendären Werk über die »Public Religions in the Modern World« aus, weil seither das Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit in den Fokus des Interesses gerückt war.¹¹ Auch ältere Forschungsansätze wurden vor diesem Hintergrund weiterentwickelt.¹² Spätestens seit dem 11. September 2001 war die »Wiederkehr

- 7 Vgl. die einflussreiche Darstellung von Gilles Kepel: *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, München/Zürich 1991. Zum Charakter des Wendejahres 1980 vgl. Wilhelm Damberg: »Pontifikate und politische Konjunkturen. Beobachtungen zur kirchlichen Zeitgeschichte«, in: C. Bosshart-Pfluger/J. Jung/F. Metzger (Hg.): *Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktionen von Identitäten* (Festschrift für Urs Altermatt), Frauenfeld/Stuttgart/Wien 2002, S. 749–767.
- 8 Vgl. die Forschungsüberblicke zu den Facetten der kaum noch überschaubaren Debatte: Tyrell, »Religionssoziologie«; Michael N. Ebertz: »Forschungsbericht zur Religionssoziologie«, in: *International Journal of Practical Theology*, 1 (1997), S. 268–301; Monika Wohlrab-Sahr: »Luckmann 1960« und die Folgen. Neuere Entwicklungen in der deutschsprachigen Religionssoziologie«, in: B. Orth/T. Schwietring/J. Weiß (Hg.): *Soziologische Forschung: Stand und Perspektiven*, Opladen 2003, S. 427–448; Staf Hellemaans, *Das Zeitalter der Weltreligionen. Religion in agrarischen Zivilisationen und in modernen Gesellschaften*, Würzburg 2010, bes. S. 17–35.
- 9 So z. B. Tyrell, bes. S. 440–451; vgl. auch Karl Gabriel: »Säkularisierung und öffentliche Religion. Religionssoziologische Anmerkungen mit Blick auf den europäischen Kontext«, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaft*, 44 (2003), S. 13–36.
- 10 Vgl. z. B. die Beiträge in: O. Kallscheuer (Hg.): *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt a. M. 1996.
- 11 José Casanova: *Public Religions in the Modern World*, London/Chicago 1994.
- 12 Hubert Knoblauch: *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a. M./New York 2009 mit der These, dass sich eine ganz neue Form von »populärer« Religion herausbilde, bei der es keine Dichotomie zwischen Privatheit und Öffentlichkeit mehr gibt und zugleich die individuelle Transzendenzerfahrung im Mittelpunkt steht.

der Götter«¹³ auch in der (Religions-)Soziologie nicht mehr zu übersehen – in paradoxer Umkehrung des Diskurses um 1900 sah sich dabei der Begriff der »Säkularisierung« nun vielfach selbst dem Verdacht ausgeliefert, einen neuen »Mythos« zu konstruieren. Aber diese Debatte ist zweifellos noch nicht zu ihrem Ende gekommen.¹⁴

2. Neuere Geschichte und Religion: Distanz und vorsichtige Annäherung.

Für die Kontinuität, mit der das Paradigma der »Säkularisierung« und seine Kritik die Forschungsdiskussion der Religionssoziologie seit dem Zweiten Weltkrieg bestimmt haben, lässt sich in der Geschichtswissenschaft keine Parallele finden. Ein Wiederhall der oben beschriebenen Forschungskonjunkturen lässt sich allerdings ebenso erkennen. Dabei ist jedoch zuvor zu unterstreichen, dass die allgemeine Historiographie der neueren und neuesten Geschichte das Thema »Religion und Kirchen« in Deutschland, anders als in Frankreich und den angelsächsischen Ländern, lange Zeit mehr oder weniger ausblendete. Was Kurt Nowak schon 1996 reklamierte, gilt für die Zeitgeschichte weithin noch immer: »Analysiert man die Standardwerke ... zur Geschichte nach 1945, inwieweit der Themenbereich Konfession – Kirche – Religion berücksichtigt ist, wird man nur selten auf seine Kosten kommen.«¹⁵ Bei Hans-Ulrich Wehlers Gesellschaftsgeschichte der Bundesrepublik werden den Kirchen im Kapitel »Strukturbedingungen und Entwicklungsprozesse der Kultur« zehn Seiten eingeräumt, wobei im Kontext des Protestantismus vom »Säkularisierungstrend« die Rede ist, im Kontext des Katholizismus besonders von der Erosion seines Milieus, als der »Wunsch nach Individualisierung und Pluralisierung« unüberhörbar ertönte. Eine »produktive Veränderung« habe aber auch das Konzil nicht zustande gebracht.¹⁶ Ebenso beobachtet Edgar Wolfrum in seiner Geschichte der Bundesrepublik, die die Kirchen mehr beiläufig streift, eine »Beschleunigung des Säkularisierungsprozesses seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts«.¹⁷ Auch Eckart Conze geht nur am Rande auf die Religionsgeschichte nach 1945 ein, als er einen »Bedeutungsverlust der Kirchen als normsetzende und normüberwachende Institutionen« konstatiert, der »im Zusammenhang mit umfassenden Säkularisierungs- und Entkirchlichungsprozessen« stand.¹⁸ Wie Wehler hebt allerdings auch er darauf ab, dass dies »informelle« Bindungen nicht ausschließe,

- 13 So die griffige Formel für das kollektive Bewusstsein zu Beginn des Jahrhunderts bei Friedrich Wilhelm Graf: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.
- 14 Detlef Pollack: Säkularisierung. Ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003.
- 15 Kurt Nowak: »Allgemeine Zeitgeschichte und kirchliche Zeitgeschichte. Überlegungen zur Integration historiographischer Teilmilieus«, zuletzt in: Ders.: Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär. Beiträge 1984–2001, hg. von J.-C. Kaiser, Stuttgart 2002, S. 445–463, hier: S. 446. Säkularisierungstheorien könnten sich zu regelrechten »Erkenntnisfallen« entwickeln: ebd., S. 447.
- 16 Hans-Ulrich Wehler: Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 5: Bundesrepublik und DDR 1949–1990, München 2008, S. 363–373 (Zitate: S. 367, 371 f.). Zu Wehlers Darstellung des Kaiserreiches vgl. Nowak, S. 446 mit Anm. 2.
- 17 Edgar Wolfrum: Die glückliche Demokratie. Geschichte der Bundesrepublik Deutschland von ihren Anfängen bis zur Gegenwart, Stuttgart 2006, S. 75.
- 18 Eckart Conze: Die Suche nach Sicherheit. Eine Geschichte der Bundesrepublik Deutschland nach 1949 bis zur Gegenwart, München 2009, S. 558.

wie die nach wie vor hohe Zahl von Taufen, Trauungen und Beerdigungen zeige.¹⁹ In gleicher Weise fokussiert Manfred Görtemaker den »Säkularisierungsprozess«, der einerseits zum Rückgang des politischen Einflusses der Kirchen, andererseits der kirchlichen Religiosität für den Einzelnen geführt habe.²⁰ Nur punktuell werden in den historischen Überblicksdarstellungen zur Geschichte der Bundesrepublik Deutschland andere Akzente sichtbar: So hebt Andreas Rödder den Zusammenhang des Rückgangs der Kirchenbindung mit der Privatisierung der Religion hervor, die sich in gesamtgesellschaftlichen »Individualisierungs-, Pluralisierungs- und Entnormierungsprozessen« niederschlug und verdichtete. Zugleich wird als ein Forschungsdesiderat hervorgehoben, die »Elemente von Krise, Reaktion und Neu-Formierung« in der Religions- und Kirchengeschichte zu bündeln.²¹

Freilich sind Religion und Konfession in einem speziellen Ausschnitt der allgemeinen Politikgeschichte der Bundesrepublik Deutschland stets präsent geblieben, wenn das besondere Beziehungsgefüge von Parteien, Kirchen und Konfession im Fokus stand und steht. Zahlreiche Publikationen haben sich mindestens mit Teilaspekten dieser Fragestellung befasst, vor allem in Bezug auf die unmittelbare Nachkriegszeit und die Ära Adenauer²² sowie die Geschichte der CDU bei Frank Bösch.²³ Den Diskussionstand um 1990 dürfte dabei Thomas Gaulys These vom »Machtverlust« der katholischen Kirche in den 1960er-Jahren infolge der Lockerung der Beziehungen zur CDU/CSU und der Regierungsübernahme der sozial-liberalen Koalition wiedergeben – eine These, die als Säkularisierungsthese im Kontext der Ausdifferenzierung des politischen Systems gelesen werden kann.²⁴ Allerdings wurde fast zeitgleich die bedeutende, datenreiche politikwissenschaftliche Studie von Karl Schmitt über Konfession und Wahlverhalten in der Bundesrepublik veröffentlicht, deren Ergebnisse eine andere Deutung offen lassen: Der Konfessionsfaktor hat das Wahlverhalten bis in die 1980er Jahre, die den Abschluss der Untersuchung bilden, in einem erstaunlichen Umfang entscheidend bestimmt – und zwar auch in solchen Wählergruppen, bei denen von Kirchlichkeit eher keine Rede mehr sein konnte.²⁵ Ähnlich ließen später die Untersuchungen Antonius Liedhegeners erkennen, dass die Formen und Wege der Einflussnahme der Kirchen auf das politische System zwar Wandlungen unterliegen, diese sich aber vielfach durchaus weiterhin Geltung zu verschaffen vermögen.²⁶ Diese Befunde signalisierten, dass religiöse Dispositionen entgegen dem Paradigma des kirchlichen »Machtverlusts« dennoch vielfach über tiefgreifenden, säkularisierenden oder privati-

19 Ebd., S. 559, vgl. auch Wehler, S. 369.

20 Manfred Görtemaker: Geschichte der Bundesrepublik Deutschland. Von der Gründung bis zur Gegenwart, 2. Auflage, Frankfurt a. M. 2004, S. 203.

21 Andreas Rödder: Die Bundesrepublik Deutschland 1969–1990, München 2004, S. 221.

22 Vgl. dazu z. B. die Beiträge in: U. von Hehl (Hg.): Adenauer und die Kirchen, Bonn 1999; Thomas Sauer (Hg.): Katholiken und Protestanten in den Aufbaujahren der Bundesrepublik, Stuttgart 2000.

23 Frank Bösch: Die Adenauer CDU. Gründung, Aufstieg und Krise einer Erfolgspartei 1945–1969, Stuttgart/München 2001.

24 Thomas Gauly: Katholiken. Machtanspruch und Machtverlust, Bonn 1991.

25 Karl Schmitt: Konfession und Wahlverhalten in der Bundesrepublik Deutschland, Berlin 1989.

26 Antonius Liedhegener: Macht, Moral und Mehrheiten. Der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960, Baden-Baden 2006.

sierenden Wandel hinweg virulent bleiben, und zwar nicht nur im Privaten, sondern auch im öffentlichen Raum, wie dies ja auch 1994 von dem bereits erwähnten Religionssoziologen José Casanova thematisiert wurde.

Allerdings vermag auch die partielle Aufmerksamkeit, die Religion und Kirche im speziellen Segment der (CDU-)Parteienforschung beschieden wird, das Nowaksche Urteil über die bis heute anhaltende periphere Wahrnehmung der Kirchen- und Religionsgeschichte in den Darstellungen zur Geschichte der Bundesrepublik Deutschland wohl nicht zu entkräften. Das ist umso bemerkenswerter, als sich ja bereits im Laufe der 1980er Jahre die neuere Sozialgeschichte von einer exklusiven Fixierung auf sozio-ökonomische Paradigmen löste und dort im Zuge ihrer kulturgeschichtlichen Erweiterung eine erhöhte Sensibilität für religiöse Kräfte in der Gesellschaft einsetzte.²⁷ Offenkundig fügt sich diese historiographische Wende präzise zu dem bereits oben erwähnten Paradigmenwechsel in der politisch induzierten, öffentlichen Wahrnehmung des Phänomens der Religion, und entsprechend in den Gesellschaftswissenschaften insgesamt. Allerdings machte sich diese Wende bisher vor allem in der Erforschung des 19. Jahrhunderts bemerkbar, wo Wolfgang Schieder sodann schon 1990 konstatieren konnte, die Forschung habe nach den vorliegenden Befunden das religionssoziologische Paradigma der Säkularisierung »vorschnell« übernommen.²⁸

Erst ansatzweise wurde die hier angelegte Fragestellung allerdings bisher für die (frühe) Geschichte der Bundesrepublik ins Auge gefasst. Programmatisch forderte die neu begründete, erstmals beide großen Konfessionen parallel in den Blick nehmende Publikationsreihe »Konfession und Gesellschaft« freilich schon seit 1988, dem »Beziehungsgefüge zwischen Christentum und Gesellschaft besondere Beachtung« zu verschaffen.²⁹ Aus dem Herausgeberkreis und seinem Umfeld entstanden so erste Beiträge zur Konfessionsgeschichte der frühen Bundesrepublik, jedoch zunächst nur vereinzelt Studien zur Bedeutung und zur Rolle der Konfessionen für die Zeit seit Mitte der 1950er Jahre. Ähnlich überblicksartigen Charakter haben auch die Beiträge von Karl Gabriel in den Sammelbänden von Axel Schildt zu den 1950er und 1960er Jahren.³⁰ Entsprechend rückte die von Axel Schildt und Detlef Siegfried verfasste Kulturgeschichte der Bundesrepublik Deutschland deutlich von eindimensionalen Einschätzungen

27 Vgl. dazu die neueren Überblicke von: Silvia Serena Tschopp/Wolfgang E. J. Weber: Grundfragen der Kulturgeschichte, Darmstadt 2007, S. 68–82; Benjamin Ziemann: Sozialgeschichte der Religion, Frankfurt a. M./New York 2009, S. 16–25.

28 Die entsprechenden Vorträge des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte wurden 1993 publiziert: Wolfgang Schieder: »Sozialgeschichte der Religion im 19. Jahrhundert. Bemerkungen zur Forschungslage«, in: Ders.(Hg.): Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993, S. 1–28 (Zitat: S. 17). Schieders 1974 publizierter Artikel über die Trierer Rockwallfahrt von 1844 kann als »Initialzündung« für diese Revision gelten: Ziemann, Sozialgeschichte, S. 20.

29 Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur Zeitgeschichte, Stuttgart 1988 ff. Das »Programm« wurde und wird jeweils auf einer der ersten Seiten der Bände abgedruckt.

30 Karl Gabriel: »Die Katholiken in den 50er Jahren. Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung eines konfessionellen Milieus«, in: A. Schildt/A. Sywottek (Hg.): Modernisierung im Wiederaufbau. Die westdeutsche Gesellschaft der 50er Jahre, Bonn 1993, S. 418–430; Karl Gabriel: »Zwischen Aufbruch und Absturz in die Moderne. Die Katholische Kirche in den 60er Jahren«, in: A. Schildt/D. Siegfried/K. C. Lammers (Hg.): Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in beiden deutschen Gesellschaften, Hamburg 2000, S. 528–543.

der fraglichen Phänomene ab: Unter Rekurs auf die Beobachtung einer Politisierung der Religion wird etwa festgestellt, dass »Entkirchlichung der Gesellschaft keineswegs Hand in Hand gehen musste mit einem Bedeutungsverlust des Religiösen.«³¹ Gleichwohl gilt trotz dieser Ansätze zur Differenzierung des religiösen Feldes, dass eine eigenständige, empirisch gut verankerte sozialgeschichtliche Bearbeitung des Phänomens der Religion in der Bundesrepublik bisher eher angemahnt denn in Angriff genommen worden ist. In den »Perspektiven auf die Zeitgeschichte seit 1970« von Anselm Doering-Manteuffel und Lutz Raphael aus dem Jahre 2008 schlägt sich das exemplarisch nieder, insofern hier einerseits bei der zu beobachtenden Spannung zwischen individueller Sinnsuche und dem »Verharren kirchlicher Institutionen und nationaler Theologien im festen Rahmen einer versinkenden Epoche« offenkundig der vorschnelle Rückgriff auf das Säkularisierungs-Paradigma vermieden wird, die Autoren andererseits aber zugleich konstatieren: »Hier ergibt sich ein ebenso breites, wie methodisch und quellenmäßig schwieriges Feld für künftige Forschungen.«³²

Dies gilt auf andere Weise auch für die begriffsgeschichtliche Forschung, die sich in den 1960er Jahren zunächst als kulturgeschichtliche Erweiterung der Sozialgeschichte, seit den 1980er Jahren dann als spezifisch deutscher Beitrag zur »Neuen Kulturgeschichte« entfaltete. Allerdings streifen die Artikel im Lexikon »Geschichtliche Grundbegriffe« das 20. Jahrhundert lediglich in Ausblicken.³³ Theologische Hintergrundbedeutungen und religiöse Implikationen politisch-sozialer Diskurse werden darin zwar registriert, aber die Masse der religiösen Grundbegriffe ist nicht behandelt worden.

3. *Theologie und Kirchengeschichte:*

Das Konzil und die Folgen, Theologiegeschichte versus Gesellschaftsgeschichte

Der differenzierten Logik des deutschen Wissenschaftssystems entsprechend ist freilich die Frage nach der Geschichte des religiösen Wandels in der Bundesrepublik Deutschland zunächst auch eine Frage, zu der an erster Stelle die quasi »hauseigenen« Historiographien der Konfessionen in Gestalt der »Kirchliche Zeitgeschichte« einen Beitrag leisten müssten. Martin Greschat hat verschiedentlich darauf hingewiesen, wie sehr in diesem Zusammenhang die starke »Auffächerung der Arbeitsfelder und der dafür zuständigen Gremien« (sei es an den theologischen Fakultäten oder kirchennahen Forschungseinrichtungen) ein Charakteristikum der deutschen Forschungslandschaft ist. Dass dies Kooperationen nicht eben erleichtert, liegt auf der Hand, ganz abgesehen von unter Umständen vorhandenen methodischen und theoretischen Unsicherheiten über das Ziel der eigenen Arbeit.³⁴ Faktisch ist der Beitrag dieser

31 Axel Schildt/Detlef Siegfried: Deutsche Kulturgeschichte. Die Bundesrepublik – 1945 bis zur Gegenwart, München 2009, S. 357.

32 Anselm Doering-Manteuffel/Lutz Raphael: Nach dem Boom. Perspektiven auf die Zeitgeschichte, Göttingen 2008, S. 113–115, Zitat: S. 114. Entsprechend dem Forschungsstand ist die Thematik auch nur sehr begrenzt in neueren sozialgeschichtlichen Überblicken präsent: Axel Schildt: Die Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland bis 1989/90, München 2007.

33 O. Brunner/W. Conze/R. Kosseleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, 8 Bände, Stuttgart 1972–1997.

34 Martin Greschat: Kirchliche Zeitgeschichte. Versuch einer Orientierung, Leipzig 2005, S. 7 ff. (Zitat: S. 7). Aus der Sicht der Sozialgeschichte: Ziemann, Sozialgeschichte, S. 13–16.

spezialisierten Forschungsrichtungen zur allgemeinen Historiographie der Bundesrepublik so lange Zeit sehr gering geblieben, wobei allerdings spezifische konfessionelle Profile der Ursachen erkennbar sind, was Kurt Nowak als Erster präzise erkannt hat:³⁵

Die teils von katholischen »Profan«-Historikern, teils von Kirchenhistorikern betriebene katholische Zeitgeschichtsforschung konzentrierte sich bis in die Gegenwart vielfach auf die Auseinandersetzung mit der Rolle der katholischen Kirche im »Dritten Reich«. Freilich wurde schon 1987, anlässlich eines Symposions zum 25-jährigen Bestehen der »Kommission für Zeitgeschichte«,³⁶ und somit parallel zu dem bereits erwähnten historiographischen Paradigmenwechsel der 1980er Jahre, eine Verlagerung der Forschungsschwerpunkte auf die Bundesrepublik und veränderte sozialgeschichtliche Fragestellungen angemahnt.³⁷ Allerdings kam diese Bewegung faktisch nur punktuell in Gang, zumal die deutsch-deutsche Vereinigung von 1989 dann einen neuen Forschungsschwerpunkt setzte, der auch auf Kosten der westdeutschen Zeitgeschichte etabliert wurde. Unter diesen Voraussetzungen sind bisher erst kursorische Interpretationsansätze zur Nachkriegsgeschichte von Kirche und *Katholizismus* formuliert worden. Im Mittelpunkt steht dabei die Interpretation des epochalen Kurswechsels der katholischen Kirche durch das II. Vatikanische Konzil (1962 bis 1965) und der folgenden Veränderungen in Einstellungen und Verhalten der Katholiken.³⁸

Dabei zeichnen sich zwei zentrale Thesen ab: Vor allem kann – erstens – die These, dass die Zeit nach dem Konzil als eine »Glaubenskrise«, also als eine Zeit rapiden Glaubensverlustes zu gelten hat, als so allgemein akzeptiert gelten, dass sie gar nicht mehr sonderlich breit entfaltet wird. Als Hauptphänomen gilt der plötzliche Kollaps bestimmter Formen religiöser Observanz (Beichte oder Gottesdienstbesuch) und religiöser Einstellungen (Wertewandel) unter den Katholiken. Das Verfalls-Szenario nach 1965 wird als dramatischer und »tiefgreifender Umbruch« beschrieben.³⁹ Langfristige Wandlungsprozesse sind bisher weniger untersucht worden. Damit drängt sich die Frage auf, inwiefern das Konzil selbst diese Krise herbeigeführt

35 Nowak, 447–451.

36 Zur Begründung der Kommission für Zeitgeschichte: Rudolf Morsey, »Gründung und Gründer der Kommission für Zeitgeschichte 1960–1962«, in: *Historisches Jahrbuch*, 115 (1995), S. 453–485; Olaf Blaschke, »Geschichtsdeutung und Vergangenheitspolitik. Die Kommission für Zeitgeschichte und das Netzwerk kirchenloyaler Katholizismusforscher 1945–2000«, in: T. Pittrof/W. Schmitz (Hg.): *Freie Anerkennung übergeschichtlicher Bindungen. Katholische Geschichtswahrnehmung im deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts*, Freiburg 2010, S. 479–521.

37 U. von Hehl/K. Repgen (Hg.): *Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung*, Mainz 1988.

38 Forschungsüberblicke: Wilhelm Damberg: »Katholizismus und pluralistische Gesellschaft«, in: K.-J. Hummel (Hg.): *Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen – Deutungen – Fragen. Eine Zwischenbilanz*, Paderborn 2004, S. 115–129; Michael N. Ebertz: »Transformation und Pluralisierung des Katholizismus. Anmerkungen und Thesen aus soziologischer Perspektive«, in: Ebd., S. 151–165; Christoph Kösters/Claudio Kullmann/Antonius Liedhegener/Wolfgang Tischner: »Was kommt nach dem katholischen Milieu? Forschungsbericht zur Geschichte des Katholizismus in Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts«, in: *Archiv für Sozialgeschichte*, 49 (2009), S. 485–526.

39 Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i. Brsg. 1994, S. 28 und passim.

hat. Diese Frage wird bisher nur zurückhaltend behandelt, vermutlich, weil sie innerkirchlich theologisch außerordentlich brisant ist.⁴⁰

Zweitens hat Heinz Hürten die Fortsetzung eines Prozesses der »Verkirchlichung« des Katholizismus beobachtet.⁴¹ Begriff und Sache sind dabei nicht neu. Sie wurden im Katholizismus seit dem Ersten Weltkrieg benutzt, um die Integration von ursprünglich freien Laieninitiativen in die klerikale Amtskirche zu bezeichnen. Die ursprünglich auf die sakrale Heilungsvermittlung bezogene Instanz agierte nun also unmittelbar im sozialen Raum. Dieser Prozess habe sich – so Hürten – nach 1945 weiter verstärkt, erste empirische Studien haben diese These für die Nachkriegszeit bestätigt.⁴² Auch für den Protestantismus lässt sich, unterstellt man den damit verwendeten, auf das Verbandswesen beschränkten Begriff von »Verkirchlichung«, nach 1945 eine zunehmende Inkorporierung, zumindest jedoch eine engere kirchliche Einbindung des Verbandsprotestantismus feststellen. Vor dem Hintergrund der inneren Zerrissenheit des Protestantismus zwischen 1933 und 1945 strebten Landeskirchen und EKD bewusst eine Ausschaltung des evangelischen Vereinswesens, in welchem man die Gefahr der Fraktionsbildung witterte, an. Verschiedene vormals freie Arbeitsbereiche wurden durch die Schaffung entsprechender funktionaler kirchlicher Arbeitsbereiche integriert, größere selbständige Werke – wie die Innere Mission – als »Lebens- und Wesensäußerungen der Kirche« (Grundordnung der EKD 1948) auch kirchenrechtlich in einen engen Bezug zu den amtskirchlichen Strukturen gestellt. Diese Tendenz zur »Verkirchlichung« des Protestantismus hat sich seither verstetigt.⁴³

Die Schwierigkeiten, die Forschungen der Historiographie zum Protestantismus in die Religionsgeschichte der Bundesrepublik einzubeziehen, sind anders gelagert. In diesem Bereich dominieren bis heute letztlich theologisch kontroverse Auffassungen, welche die Themen- und Fragestellungen der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung wesentlich mitbestimmen.⁴⁴ Vereinfachend lassen sich zwei Positionen markieren: Neben einem explizit theologiegeschichtlichen Ansatz stand ein stärker gesellschaftsgeschichtlich orientierter Ansatz, der auch in der Reihe »Konfession und Gesellschaft« präsent ist, wobei es sich um im Einzelnen recht verwi-

40 Der Vorwurf, dass das II. Vatikanische Konzil selber diese Glaubenskrise herbeigeführt habe, wird in besonders massiver Weise von der traditionalistischen »Piusbruderschaft« erhoben, die deshalb auch vom Papst eine Korrektur konziliarer Positionen zum Beispiel zum Komplex der Religionsfreiheit oder der Ökumene einfordert: Vgl. Wilhelm Damberg: »Die Priesterbruderschaft St. Pius X (FSSPX) und ihr politisch-geistesgeschichtlicher Hintergrund«, in: P. Hünemann (Hg.): Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder, Freiburg i. Brsg./Basel/Wien 2009, S. 69–122.

41 Heinz Hürten: »Zukunftsperspektiven kirchlicher Zeitgeschichtsforschung«, in: von Hehl/Repgen (Hg.), S. 97–106.

42 Wilhelm Damberg: Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980, Paderborn 1997.

43 Vgl. exemplarisch: G. Brakelmann/N. Friedrich/T. Jähnichen (Hg.), Kirche im Ruhrgebiet, 2. Aufl., Essen 1998.

44 Vgl. dazu neben Nowak, S. 449 ff., besonders auch das Kapitel »Wie kirchlich ist diese Zeitgeschichte?« in: Martin Greschat: Kirchliche Zeitgeschichte. Versuch einer Orientierung, Leipzig 2005, S. 82–99; sowie: Jochen-Christoph Kaiser: »Forschungsaufgaben im Bereich der kirchlichen Zeitgeschichte nach 1945«, in: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen, 20 (2002), S. 27–42.

ckelte, kirchenpolitisch und theologisch aufgeladene Fortsetzungsgefechte handelte, die von lutherisch geprägten Theologen einerseits und dem »dahlemitischen« Flügel der Tradition der Bekennenden Kirche andererseits seit 1945 als eine Art »Stammesfehde«⁴⁵ geführt wurden. Die meisten Beiträge zur Erforschung der kirchlichen Zeitgeschichte nach 1945 konzentrieren sich dementsprechend auf binnenkirchliche Entwicklungen sowie auf politknähe – sehr häufig deutschland- und friedenspolitische – Fragestellungen, wobei die unterschiedlichen Deutungen der kirchlichen wie der gesellschaftlichen Nachkriegsentwicklung (»Restauration« versus »Stunde Null« und »Neuanfang«) im Zentrum der Kontroversen standen. Viele Forschungen beschäftigen sich mit dem institutionellen und theologischen Neubeginn der evangelischen Landeskirchen bzw. der EKD in der Zeit unmittelbar nach 1945. Besondere Aufmerksamkeit ist dabei den großen Konferenzen und den dort erfolgten Disputen und Erklärungen (»Treysa«, »Stuttgarter Schulderklärung«, »Darmstädter Wort« etc.) gewidmet worden. Diese Ausrichtung ist sachlich darin begründet, dass die ersten Nachkriegsjahre für die EKD tatsächlich auch einen kirchlichen Neubeginn markierten, während auf katholischer Seite das Jahr 1945 dem Selbstverständnis und den Organisationsstrukturen nach keinen Einschnitt darstellte – hier folgt der Einschnitt erst seit 1962 mit dem II. Vatikanischen Konzil. Unter diesem Vorbehalt muss konstatiert werden, dass insgesamt auch die Erforschung der Geschichte des Protestantismus in der Bundesrepublik – wie bei den Katholiken – inhaltlich erst verspätet in Gang gekommen ist. Die »Evangelische Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte« hat jedoch seit der Mitte des vergangenen Dezenniums durch eine stärkere Hinwendung zu Themen nach 1945 einen deutlichen Kurswechsel eingeläutet. Der jüngst erschienene, erste Überblick über die »verwirrende Vielfalt der jüngsten Vergangenheit« des Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland von Martin Greschat lässt aber keinen Zweifel daran, wie eng diese Geschichte mit der inneren und äußeren Entwicklung dieses neuen Staates verflochten war.⁴⁶

Freilich: Mittlerweile kann von fest gefügten konfessionellen Bastionen bei den im institutionellen katholischen oder protestantischen Kontext betriebenen Historiographien schon lange nicht mehr die Rede sein. Ein grundlegender ökumenischer Paradigmenwechsel und die seit der zweiten Hälfte der 1980er Jahre erkennbare Akzeptanz einer sozial- und kulturgeschichtlichen Öffnung der geschichtswissenschaftlichen Methoden ermöglichte eine verbesserte Anschlussfähigkeit zu den allgemeinen historischen und soziologischen Disziplinen.⁴⁷ Eine wichtige

45 So Nowak, S. 451.

46 Martin Greschat: *Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland (1945–2005)*, Leipzig 2010, S. 5.

47 In der bereits erwähnten Dokumentation des Symposions zum 25-jährigen Bestehen der Kommission für Zeitgeschichte (von Hehl/Reppen, 1987) findet sich die programmatische Forderung nach einer Öffnung der Methoden explizit erstmals in den Beiträgen von Urs Altermatt, Heinz Hürten und Martin Greschat. Methodisch wegweisend waren dazu die in A. Doering-Manteuffel/K. Nowak (Hg.): *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden*, Stuttgart 1996 versammelten Beiträge. Zur Entwicklung der katholischen »Kirchengeschichte« bietet einen grundlegenden Überblick: Andreas Holzem: »Die Geschichte des »gegläubten Gottes«, in: A. Leinhäupl-Wilke/M. Striet: *Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen*, Münster 2000, S. 73–103. Vgl. dazu die Beiträge von Urs Altermatt, Martin Greschat, Ulrich von Hehl, Hans Günter Hockerts, Antonius Liedhegener und Wolfgang Tischner, in Hummel (Hg.). Angemahnt

Gesprächsplattform für diese Entwicklung war in diesem Zusammenhang der 1987 begründete und seither jährlich tagende »Schwerter Arbeitskreis für Katholizismusforschung«,⁴⁸

III. Zur Konzeption des Bochumer Projekts

Konzeptionell war es ein besonderes Anliegen der interdisziplinären Bochumer Forschergruppe, die in den verschiedenen Fachkulturen vorhandenen Ansätze bei der Beschreibung der Religionsgeschichte der Bundesrepublik zusammen zu führen. Eine Schlüsselfunktion bei der Vermittlung von klassischen z. B. kirchengeschichtlichen oder religionssoziologischen Verfahren wurde dabei den seit den 1980er Jahren entwickelten sozialgeschichtlichen Methoden zugemessen. Gegenüber den früher dominierenden »sektoralen« Betrachtungsweisen, in denen »das Soziale« und »die Kultur« oder »die Religion« meist gleichermaßen autonom wie »das Wirtschaftliche« oder »das Politische« verstanden und interpretiert wurden, hat sich die Sozialgeschichte einer Betrachtungsweise zugewandt, in der die Frage nach dem erklärenden Potential gesellschaftlicher und semantischer Entwicklungen für die Formierung von Politik und Kultur im Vordergrund steht. Interdependenzen des Sozialen und Kulturellen stehen im Vordergrund des Interesses: Beispielsweise wird ebenso gefragt, wie religiöse Institutionen auf den Wandel von Wirtschaftsformen reagieren, als auch, wie (konfessionell) geprägte Leitbilder, Wahrnehmungen und Diskurse Einfluss auf die Sozialpolitik eines Staates nehmen oder auch ganz neue soziale Gruppenbildungen hervorgebracht haben. Kultur- und sozialgeschichtliche Erklärungsansätze der Veränderungen des Religiösen werden so weder als sich wechselseitig ausschließende, noch aufeinander reduzierbare Forschungsstrategien begriffen. Vielmehr war es ein wesentliches Anliegen der Forschergruppe, unterschiedliche theoretische Forschungsansätze methodisch so aufeinander zu beziehen, dass ihr jeweiliges Erklärungspotenzial empirisch entfaltet und überprüft werden kann. Insofern ist das Projekt nicht nur auf eine Integration von z. B. Kirchen- bzw. Theologiegeschichte oder Religionssoziologie in die Sozialgeschichte ausgerichtet, sondern erprobte ebenso am Beispiel der Religionsgeschichte einen exemplarischen Ansatz der Vermittlung von Sozial- und Kulturgeschichte.⁴⁹

Die enorme Komplexität des Untersuchungsfeldes machte es gleichwohl erforderlich, eine exemplarische Strukturierung der Fragestellungen vorzunehmen. Zu diesem Zweck wurde das Projekt in drei Forschungsbereiche gegliedert, die von besonderem Gewicht für die Fragestellung zu sein schienen: (I) »Religion und Sozialisation«, (II) »Transformation der Sozialformen religiösen Handelns« sowie (III) »Mediale Repräsentationen und Semantiken von Kirche und Religion«. In jedem dieser Forschungsbereiche sollte ein möglichst breites Methodenarsenal erprobt werden, wie es in den letzten Jahrzehnten in der Sozialgeschichte entwickelt wurde. Selbstverständlich kamen nicht in allen Projekten alle methodischen Zugangsfelder

wurden kulturgeschichtliche, interkonfessionelle und internationale Weiterungen, S. 167–230; vgl. auch Kaiser, besonders S. 38–41. Blaschke konstatiert letztens, dass »Lagermentalität ... heute Geschichte« sei: Blaschke, S. 520.

48 Vgl. dazu die Homepage des Arbeitskreises: www.katholizismusforschung.de.

49 Vgl. Tschopp/Weber, S. 76 f.; vgl. auch mit Blick auf Integrationspotentiale anderer Fachkulturen in Frankreich und den USA: Paul Nolte: »Historische Sozialwissenschaft«, in: J. Eibach/G. Lottes (Hg.): Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch, Göttingen 2002, S. 53–68, S. 67 f.

zur Anwendung, vielmehr waren die Zugänge stets sachthematisch bedingt und folgen auch dem Forschungspragmatismus der verfügbaren Quellen. Als Untersuchungszeitraum wurde die Geschichte der »alten« Bundesrepublik Deutschland als Kernzeitraum gefasst, d. h. von ca. 1949 bis 1989, aber jeweils auch mit Möglichkeiten der Verlagerung je nach den Logiken der Einzelthemen (Zu den Befunden der Periodisierung, s. u.) Die Geschichte der Deutschen Demokratischen Republik wurde nicht einbezogen, da auf diesem Feld bereits andere Projekte tätig waren,⁵⁰ jedoch war und ist es ein von vornherein erwünschtes Fernziel, diese jeweiligen Ergebnisse abzugleichen.

1. Akzentuierungen: Quellen und Methoden

Bei grundsätzlicher Einsicht in eine notwendige »Pluralisierung der Perspektiven«⁵¹ zählte zu den besonderen methodischen Akzenten, die das Bochumer Projekt verfolgte, *erstens der konsequente interkonfessionelle Vergleich*. Sozialgeschichtliche Vergleiche über die Entwicklung der religiösen Sozialisationen und der Sozialformen des Religiösen in unterschiedlichen nationalen Religionskulturen fehlen bisher. Ebenso war die konfessionelle Ausrichtung der jeweiligen »Kirchengeschichten« offenkundig bisher ein Hemmnis auf diesem Weg. Hingegen wurde in allen in Bochum verfolgten Projekten stets eine Arbeitsweise verfolgt, die die zu untersuchenden Phänomene parallel im Protestantismus und im Katholizismus analysierte und beschrieb.

Zweitens wurde durch das Projekt den neuen Quellengruppen besondere Aufmerksamkeit gewidmet, die durch den *Aufschwung der Massenmedien* (Presse, Radio, Film, Fernsehen) entstanden. Während die Geschichtswissenschaft lange Zeit Bilder und Texte aus diesem Kontext allenfalls als Illustration herangezogen hat, wurden die Medien nun als eigenständige Akteure untersucht, die durch ihre Darstellungen kollektive Deutungsmuster mit aushandeln. Die starke Zunahme dieser religionsbezogenen Berichterstattung in den 1960er Jahren verweist ebenso wie die wachsende Bedeutung der Medien insgesamt auf ihre herausgehobene Bedeutung für jede zeitgeschichtliche Untersuchung.

Drittens gehört zum Arsenal kulturgeschichtlicher Methoden seit den 1960er Jahren auch und gerade die *Diskursgeschichte*. Sie dient auf verschiedenen Ebenen zum einen der Erhebung neuer sprachlicher Befunde, zum anderen der Historisierung von Beschreibungskategorien sowie schließlich der theoretischen Selbstreflexion historischer Erkenntnisse und Diskurse. In den 1980er Jahren ist sie im Rahmen des »linguistic turn« der Geschichtswissenschaft erweitert worden und dient seither verstärkt der Analyse sprachlicher Handlungen und Handlungsfelder. Die Verflechtung ihrer Erkenntnisse mit den Einsichten, die sich aus den anderen, »klassischen« und sozialgeschichtlichen historiographischen Quellen und Methoden gewinnen ließen, hat in starkem Umfang die Agenda des Bochumer Projekts bestimmt.

50 DFG-Projekt »Generationenwandel als religiöser und weltanschaulicher Wandel. Das Beispiel Ostdeutschlands« 2003–2006 (http://www.uni-leipzig.de/~kuwi/forsch_C_wandel_projekt.html), Zugriff am 7.12.2010. Vgl. die Abschlusspublikation des Projektes: Monika Wohlrab-Sahr/Uta Karstein/Thomas Schmidt-Lux: Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands. Frankfurt a. M. 2009.

51 Schildt: Sozialgeschichte, S. 101.

2. Zur Matrix des Gesamtprojekts

Wenn einerseits in den einzelnen Untersuchungen der Forschungsfelder ein möglichst breiter Methodenpluralismus angestrebt wurde, so galt umgekehrt auch die Maxime, die Perspektiven der Teilprojekte möglichst untereinander zu verschränken. Hilfreich erwies sich eine in diesem Zusammenhang entwickelte wissenssoziologische Matrix, die Wechselwirkungen zwischen sozial- und gesellschaftsstrukturellen Prozessen sowie die Entwicklung von religiösen und kirchlichen Praktiken mit deren Semantiken umfasste.

		Wissenssoziologischer Ansatz	
		Semantik	Sozial- und Gesellschaftsstruktur
Vertikale Differenzierung	Mikro-Ebene	Entdogmatisierung und Subjektivierung von Religion	Individuelle Einstellungen und Verhaltensweisen
	Meso-Ebene	Kirchensemantiken und -bilder sowie Semantik kirchlicher Öffentlichkeit	Kirchenorganisatorische und professionelle Strukturen
	Makro-Ebene	Transformation religiöser Semantik	Mediale Kommunikation von und über Religion Pluralisierung des religiösen Feldes, teilweise Marktformigkeit

Der Austausch von Quellenmaterial, Vorgehensweisen und Ergebnissen hatte zur Folge, dass die je dominante Perspektive in den Forschungsbereichen durch die jeweils andere ergänzt wurde. Vor allem wurde die gängige analytische Unterscheidung zwischen Semantik und Struktur durch Aspekte der vertikalen Differenzierung ergänzt. Entwicklungen im religiösen Feld, die mit Begriffen wie »Pluralisierung«, »Individualisierung«, »Bürokratisierung« und »Professionalisierung« beschrieben werden, finden nicht auf derselben Ebene statt. Dass etwa die Ausweitung des formal-organisatorischen Sektors von Kirche und die mediale Aufmerksamkeit auf Religion mit einer Entkirchlichung im Sinne der abnehmenden Partizipation von individuellen Personen an kirchlichen religiösen Angeboten einher gehen kann, lässt sich nur verstehen, wenn man diese Sachverhalte unterschiedlich dimensioniert. Mit Hilfe dieser Matrix ist es also möglich, die verschiedenen Gegenstandsfelder sowohl analytisch auseinander zu halten und Entwicklungen im religiösen Feld in ihrer Komplexität exemplarisch zu untersuchen als auch sie aufeinander zu beziehen. Prozessbegriffe wie Individualisierung, Pluralisierung, Privatisierung, Säkularisierung und Fortbestand oder gar Konjunktur bzw. Wiederkehr des Religiösen sind somit weder alternativ zueinander zu diskutieren noch eindimensional zu verstehen. Vielmehr sollen die damit umschriebenen Sachverhalte in ihren wechselseitigen Bezügen analysiert und differenziert erfasst werden.

3. Zum Leitbegriff der »Transformation«

Gerade mit Blick auf den Umstand, dass in der Debatte um die komplexen Phänomene religiösen Wandels häufig normative Vorfestlegungen bewusst oder unbewusst mitschwingen, entschied sich die Bochumer Projektgruppe dazu, den durch das Projekt untersuchten Prozess zunächst unter dem Begriff der »Transformation« zu fassen, der der modernen

Politikwissenschaft entlehnt ist, allerdings auch eine bisher noch nicht systematisch erfasste Vorgeschichte hat.⁵² Damit sollte angedeutet werden, dass normative Vorfestlegungen, wie sie sich gegenwärtig mit der Semantik vielfach verwendeter Begriffe wie »Modernisierung« bzw. »Dynamisierung« (A. Schildt u. a.) oder »Liberalisierung« (U. Herbert) im Allgemeinen sowie mit Bezug auf Religion im Besonderen (»Säkularisierung«, »Wiederkehr des Religiösen«) verbinden könnten, vermieden oder, wo doch unvermeidbar, präzisiert werden sollen. Mit »Transformation« sollte ein Begriff bevorzugt werden, durch den – analog zu den grundsätzlich umstürzenden wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungen in den osteuropäischen »Transformationsgesellschaften« – äußerst weit reichende, vermutlich irreversible organisatorische und mentale Veränderungen beschrieben und analysiert werden können. Von vornherein war aber allen Beteiligten klar, dass dieser Begriff nicht als ein Ersatzbegriff für ein umfassendes theoretischen Paradigma wie »Säkularisierung« zu dienen hatte. Vielmehr sollte unter diesem offenen Begriff eine Präzisierung der fraglichen Prozesse in den einzelnen Forschungsfeldern und Teilprojekten erfolgen. Entsprechend werden im folgenden Abschnitt IV. zunächst die Ergebnisse einzelner – nicht aller – Projekte vorgestellt und weiter unten im Abschnitt V. mit Blick auf das Gesamtprojekt gebündelt.

IV. Der Ertrag der einzelnen Beiträge

Dem relativ neuen Forschungskomplex »Religiöse Sozialisation«⁵³ sind zwei Beiträge zuzuordnen, die sich jeweils mit einem Typus von religiösen Akteuren und deren Identitäten befassen. Beide Akteursgruppen stehen in gewisser Weise exemplarisch für den Transformationsprozess, den das Bochumer Projekt untersucht hat: *Dimitrij Owetschkin* befasst sich unter der Überschrift »Zeuge – Berater – Krisenagent« mit dem Wandel des Pfarrerbildes nach 1945, *Markus*

- 52 Die Verwendung des Begriffs zur Beschreibung religiöser Wandlungsprozesse setzt verstärkt zu Beginn des neuen Jahrtausends ein: Vgl. Jeffrey Cox: »Master Narratives of Long-Term Religious Change«, in: H. McLeod/W. Ustorf (Hg.): *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*, Cambridge 2003, S. 201–217; Michael N. Ebertz: »Transformation und Pluralisierung des Katholizismus. Anmerkungen und Thesen aus soziologischer Perspektive«, in: Hummel (Hg.), S. 151–165. Noch nicht beachtet wurde, dass der Begriff im Kontext religiösen Wandels bereits um 1980 als programmatische Formel im esoterischen Kontext Verwendung fand: Marilyn Ferguson: *Die sanfte Verschwörung. Persönliche und gesellschaftliche (sic!) Transformation im Zeitalter des Wassermanns*, Basel 1982, bes. S. 424–445. Neuerlich hebt auch Hubert Knoblauch den Begriff hervor: Es vollziehe sich eine »grundlegende Transformation der Religion, die sich an die gegenwärtige postindustrielle Gesellschaft anpasst.« Sie finde ihren Ausdruck in einer »Wendung zur Spiritualität«, in der die »Grenzen zwischen dem Religiösen und Nichtreligiösen verschwimmen.« Knoblauch, S. 41. Zur (vorsichtigen) Distanzierung vom Säkularisierungsparadigma wird der Begriff verwandt im Titel und in der Einleitung zu: L. Kenis/J. Billiet/P. Pasture (Hg.): *The Transformation of the Christian Churches in Western Europe 1945–2000. La transformation des églises chrétiennes en Europe occidentale*, Leuven 2010, bes. S. 16–19. Jüngst ist bei Staf Hellemans im allgemeinen Sinne von der »großen Transformation« zur Moderne die Rede: Hellemans: *Zeitalter der Weltreligionen*, S. 95.
- 53 Klaus Hurrelmann: *Einführung in die Sozialisationstheorie*, 9. Aufl., Weinheim/Basel 2006. Zur historischen Dimension: Jutta Ecarius/Thorsten Fuchs/Katrin Wahl: »Der historische Wandel von

Hero unter dem Titel »Vom Guru zum religiösen Entrepreneur« mit der Entstehung einer neuen Gruppe von religiösen Experten im Kontext der Entstehung eines alternativreligiösen Marktes. Befasst sich Owetschkin mit dem klassischen Amtsträger der quasi-monopolistischen »Anbieter« der Konfessionskirchen, so beschreibt *Hero* die Entstehung eines neuen »Konkurrenten« auf dem nun erstmals als »Markt« zu beschreibenden religiösen Feld. Freilich zeigt Owetschkin vor allem am Beispiel der evangelischen Konfession auf, dass der Pfarrerstand keineswegs eine statische Größe war, die sich dem gesellschaftlichen Wandel ausgeliefert sah, sondern in seinem Selbstverständnis und seiner Fremdwahrnehmung eine dynamische Entwicklung nahm, die eng mit den das gesellschaftliche und kirchliche Leben insgesamt prägenden Tendenzen verflochten war. Transformation wird hier als Prozess bestimmt, in dem Individualisierung und Pluralisierung, Ökonomisierung und Rationalisierung, Verwissenschaftlichung und eine Neubestimmung von Sozialisationszielen (z. B. Klientenorientierung) zu einer Neuausrichtung der religiösen Kommunikation insgesamt beitragen. *Hero* seinerseits leitet die religiöse Transformation aus dem schöpferischen Handeln einer Gruppe von religiösen Akteuren und der Wirksamkeit neuer institutioneller Vermittlungsformen ab. Er kann zeigen, wie die Entstehung der neuen religiösen Dienstleister in den zahllosen alternativreligiösen »Betrieben« eng mit dem Übergang der industriellen Gesellschaft zur Dienstleistungs- und Wissensgesellschaft verflochten war. Viele Absolventen des expandierenden Bildungssystems richteten sich in den Nischen der neuen, alternativen Dienstleistungsökonomien ein, und so ist es kein Wunder, dass der Anteil der Frauen am »neuen religiösen Unternehmertum« besonders hoch ist. Typische ökonomische Gesetzmäßigkeiten wie Konkurrenzdruck und Professionalisierung sind auch hier zu beobachten und so wird der »Guru« mehr und mehr von Unternehmern abgelöst, bei denen das »Religiöse« im Zuge der Kundenorientierung in immer neue Anwendungs- und Vermittlungsformen diffundiert.

Wie stark die religiöse Transformation der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch in den Großkirchen mit dem Diskurs über sich wandelnde Identitäten der Akteure verflochten ist, lässt sich auch an den zwei folgenden Beiträgen ablesen, die dem Forschungsfeld des Wandels religiöser Sozialformen zuzuordnen sind und sich in vergleichender Perspektive mit dem Bereich der organisierten Caritas und Diakonie befassen. Tatsächlich stehen die organisierten Dienstleistungssysteme der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland mit ihren über eine Million Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in ihrer schieren Quantität und gesellschaftlichen Präsenz quer zu allen Thesen über den Bedeutungsrückgang der Religion in der Gegenwart. Diese kognitive Dissonanz ist hier so offenkundig wie kaum in einem anderen Bereich. Freilich lassen historische Tiefenbohrungen auch auf diesem Feld hart umkämpfte Prozesse erkennen. Zentral stehen hier – wie im Falle der Pfarrer – Debatten um Identität der Akteure und ihres sozialen Handelns. Ein fundamentaler Wandlungsprozess war in dem fraglichen Zeitraum der Rückgang des »geistlichen« Personals und sein Ersatz durch »Laien«.

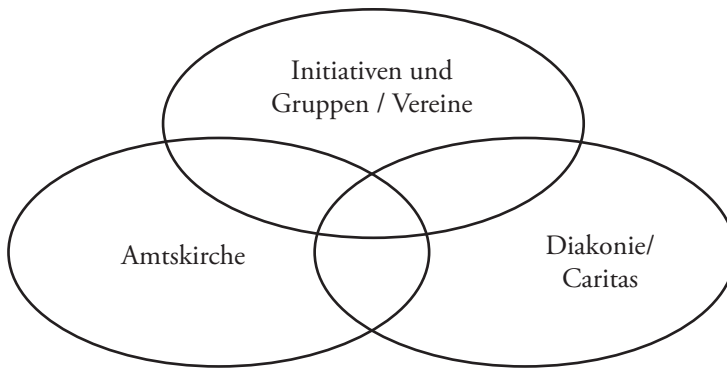
Sozialisationskontexten«, in: K. Hurrelmann/M. Grundmann/S. Walper (Hg.): Handbuch Sozialisationsforschung, 7. Aufl., Weinheim/Basel 2008, S. 104–116; Andreas Gestrich: Vergesellschaftungen des Menschen. Einführung in die Historische Sozialisationsforschung, Tübingen 1999; vgl. jetzt: Klaus Tenfelde: »Einleitung: Sozialgeschichte und religiöse Sozialisation«, in: Ders. (Hg.): Religiöse Sozialisierungen im 20. Jahrhundert. Historische und vergleichende Perspektiven, Essen 2010, S. 12–23.

Andreas Henkelmann und *Katharina Kunter* gehen in ihrem Beitrag »Diakonie und Caritas im Traditionsabbruch?« am Beispiel der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen auf die Frage ein, wie die beiden großen Wohlfahrtsverbände mit der Modernisierung und Professionalisierung des Sozialwesens Schritt halten wollten, ohne dabei an religiösem Profil zu verlieren. Zwei Strategien wurden verfolgt: Einerseits versuchte man, neue Gemeinschaftsformen für die Laien einzuführen (was scheiterte), zum anderen, die Ausbildung der neuen Berufsgruppen stärker religiös zu prägen. Offenbar bildete sich so ein ganz neues »Milieu« von Kirchlichkeit heraus, das freilich den normativen Erwartungshorizonten der Amtskirche nicht unbedingt entsprach. Von einem »Traditionsabbruch« kann so jedoch nicht ohne weiteres die Rede sein. Verwandte Prozesse haben *Uwe Kaminsky* und *Andreas Henkelmann* – wiederum in vergleichender Perspektive – am Beispiel der konfessionellen Beratungsstellen für Ehefragen untersucht. Der erfolgreiche Professionalisierungsprozess führte zugleich zu dauernden Spannungen zwischen den Anforderungen der Fachlichkeit und der Glaubensgebundenheit. Der Wandlungsprozess in den Kirchen hin zur Anerkennung von Ehe als Partnerschaft und zu partnerschaftlichen Familien- und Erziehungsmodellen brachte zugleich kompatible theologische Modelle hervor. Freilich erfolgte die administrative Rückbindung der Beratungsstellen in der katholischen Kirche wesentlich enger als beim evangelischen Konterpart, aber insgesamt bestand eine Transformation im Übergang von einem geschlossenen, »anstaltlichen«, zu einem tendenziell offeneren Kirchenbegriff und sozialdiakonischen Handeln.

Dieser Übergang signalisiert die Veränderungen, die innerhalb der organisierten Sozialformen des Religiösen, wie sie in der Bundesrepublik Deutschland gerade zu Beginn des Untersuchungszeitraums vor allem von den großen Konfessionen repräsentiert wurden, überall zu beobachten waren. Analytisch handelt es sich bei diesen Sozialformen um ein äußerst komplexes Geflecht. Es umfasst erstens die eigentlichen »Amts«- oder »verfassten« Kirchen mit den entsprechenden leitenden Hierarchien oder Organisationsstrukturen, zweitens die damit institutionell mehr oder wenig eng verbundenen diakonischen bzw. caritativen Institutionen. Drittens umfasst dieses Geflecht schließlich das weite Feld von Vereinen, freien Initiativen und Bewegungen, die in einer Vielzahl von Spielarten mit den anderen beiden Feldern verflochten sein können – aber nicht müssen!

Dieses Geflecht lässt sich stark vereinfacht graphisch über drei miteinander verknüpfte Kreise darstellen, die einerseits eigenständigen Organisationsfeldern entsprechen. Gegen die bis heute immer noch anzutreffende Vorstellung, Caritas bzw. Diakonie sowie protestantische und katholische Vereine seien direkt Teil der Amtskirche, wird damit zunächst einmal verdeutlicht, dass jedes Feld in hohem Maße selbständig ist und einer eigenen Handlungslogik folgt. Andererseits zeigt die Graphik auch Überschneidungen der verschiedenen Kreise auf. Diese Überschneidungen veranschaulichen, dass die unterschiedlichen Akteure und ihre Organisationen nicht nur getrennt, sondern aus einem unterschiedlichen Nahverhältnis zu verstehen sind. Berücksichtigt man etwa die Entwicklung der Diözesancaritasverbände in den letzten Jahrzehnten, würde man diese in die Schnittmenge aller drei Kreise eintragen. Anders dagegen würde man etwa eine diakonische Einrichtung wie beispielsweise die »Bethelschen Anstalten« verorten, da diese keine direkte amtskirchliche Bindung aufweisen. Zu unterstreichen ist allerdings, dass die Graphik vor allem grundsätzlich mögliche Variationen des Feldes erkennen lässt – andere Aspekte des äußerst komplexen Organisationsgefüges vermag sie nicht darzustellen: So sind die unterschiedlichen Größen der Schnittmengen nicht als Hinweis auf die Zahl der dort einzuordnenden Akteure zu verstehen und ebenso wenig verdeutlicht das

Schaubild die ständige Dynamik, die alle Felder untereinander und in Bezug auf die gesamte Gesellschaft auszeichnet.



Diese Dynamik der Entwicklung ist im Rahmen des Projektes mit Blick auf die Geschichte der verfassten »Amtskirchen« nach 1945 bereits an anderer Stelle von *Wilhelm Damberg* und *Staf Hellemans* ausführlich beschrieben und diskutiert worden.⁵⁴ Beobachtet wurden – in Analogie zu vergleichbaren Prozessen in anderen europäischen Nationen – Prozesse der Zentralisierung und Kompetenzsteigerung bei intermediären Instanzen (Katholisch: Diözesen, evangelisch: Kirchenkreise und Landeskirchen) bei gleichzeitiger Schwächung der lokalen Stützpunkte des religiösen Angebots, d. h. der Pfarreien. Hier liegen auch in religiösen Dingen offenkundig Bezugspunkte zu einem veränderten »Konsumverhalten« der Bevölkerung vor. Die Prozesse haben erst jüngst eine dramatische Wucht erhalten, bauen aber offenkundig ebenso auf einem langen Vorlauf auf. Zeitgleich kam es zu einer fortlaufenden Restrukturierung des diakonisch-caritativen Feldes, deren »goldenes Zeitalter« im Rahmen einer anderen Publikation des Projektes in den 1960er Jahren ausgemacht werden konnte.⁵⁵ Die in diesem Band vorgelegten Befunde von *Andreas Henkelmann*, *Uwe Kaminsky* und *Katharina Kunter* verfolgen die Linie dieser Entwicklung teilweise bis in die 1970er Jahre.

Die Veränderungen im Feld der freien Initiativen im Umfeld der Großkirchen haben schließlich exemplarisch *Rosel Oehmen-Vieregge* und *Sebastian Tripp* analysiert, einmal am Beispiel feministisch-theologischer Programme und Aktionen in der »Frauensynodenbewegung«, sodann am Beispiel der Entstehung der »Dritte-Welt-Gruppen«. Beiden gemeinsam ist die Beobachtung eines hohen Politisierungsgrades der Beteiligten, durch den Solidaritätspotentiale jenseits der und quer zu den Grenzen der ehemaligen Kirchenmitgliedschaften mobilisiert werden konnten. Insofern beinhaltet der Begriff der Transformation in diesen Gruppen über

54 Vgl. W. Damberg/S. Hellemans (Hg.): Die neue Mitte der Kirche. Der Aufstieg der intermediären Instanzen in den europäischen Großkirchen seit 1945, Stuttgart 2010, bes. S. 215–248.

55 Vgl. T. Jähnichen/A. Henkelmann/U. Kaminsky/K. Kunter (Hg.): Caritas und Diakonie im »goldenen Zeitalter« des bundesdeutschen Sozialstaats. Transformationen der konfessionellen Wohlfahrtsverbände in den 1960er Jahren, Stuttgart 2010

das Stichwort der Politisierung hinaus auch das Phänomen des ökumenischen und interkonfessionellen Miteinanders und damit zugleich eine Neudefinition von christlicher Gemeinschaftsbildung, sei es im Sinne transnationaler Solidarität mit allen unterdrückten Bevölkerungsgruppen, sei es im Sinne der Solidarisierung mit dem eigenen Geschlecht in den Kirchen und darüber hinaus. Ein demokratisierender Impuls ist ebenso offenkundig, der besonders in der katholischen Kirche, wo die Amtskirche die gesteigerten Partizipationsansprüche seit den 1970er Jahren zu bremsen bestrebt war, ein beträchtliches Konfliktpotenzial offenbarte. Überhaupt lassen aber beide Fallstudien erkennen, dass die Zugehörigkeit zu diesen Gruppen durch netzwerkartige Strukturen bestimmt war (und ist), die personell teils innerhalb, teils außerhalb der herkömmlichen Kirchenstrukturen agieren. Zusammenfassend lassen also die Beiträge zum Wandel der Sozialformen erkennen, dass sich hier keineswegs nur das Feld eines Niedergangs auftut, sondern ein dynamisches Geflecht sozialer Beziehungen, das mit den verbreiteten Bildern einer einzigen durchorganisierten kirchlichen Administration nur sehr unzureichend erfasst werden kann.

Dem dritten Forschungsfeld des Projekts (»Mediale Repräsentationen und Semantiken von Kirche und Religion«) entstammen vier Beiträge, die alle zusammen unter die Überschrift: »Öffentlichkeit der Religion – Religion der Öffentlichkeit« gestellt werden könnten. *Sven-Daniel Gettys* und *Thomas Mittmann* befassen sich aus unterschiedlichen Blickwinkeln mit dem seit 1945 in Veränderung begriffenen, semantisch vermittelten und zugleich organisatorisch umgesetzten Selbstverständnis der Kirchen: Gettys untersucht, wie sich in Quellen und Debatten kirchlicher Provenienz das Verhältnis zu »Publizistik« und »Öffentlichkeit« darstellte. Tendenziell wurden dabei – so sein Befund – aus Begriffen, die eine klare Trennung von säkularer und sakraler Sphäre markierten, inkludierende und integrierende Begriffe der kirchlichen Selbstbeschreibung. Zugleich war damit freilich ein verändertes Verständnis von »Kirche« und »Welt« bezeichnet, wobei sich in diesem semantischen Transformationsprozess deshalb auch – auf Grund der unterschiedlichen konfessionellen Ekklesiologien – deutliche konfessionelle Besonderheiten aufzeigen lassen: Im Protestantismus wurde die Öffentlichkeit selbst zu einem theologischen Konzept erklärt, während im Katholizismus Öffentlichkeit von den Kirchenleitungen, also »von oben« her, so konstruiert wurde, dass sie als Mittler zwischen Kirche und Welt zu fungieren hatte. Allerdings kann Gettys in diesem Prozess der Neuorientierung auch schwankende Positionierungen ausmachen. Mittmann befasst sich mit einer durchaus verwandten Fragestellung, jedoch mit einem methodisch anderen Zugriff. In seinen Analysen stehen veränderte Vorstellungen von »Kirche« buchstäblich zur Debatte, wenn er sich mit den Entwicklungen in den kirchlichen Akademien und den Kirchen- und Katholikentagen befasst. Diese fungierten als »Laboratorien« einer »modernen« Kirche und sollten so auf die veränderte Erwartungshaltung des kirchlichen Publikums reagieren. Bezogen auf die verstärkten Anforderungen an eine innere Demokratisierung und Partizipation wurde insbesondere eine »Eventisierung« kirchlicher Formate entwickelt, etwa durch interaktiv eingerichtete »Werkstätten« und für kirchliche Adressaten »offenere« Gottesdienstformen. Der Diskurs über einen veränderten Kirchenbegriff, den Gettys in der Auseinandersetzung um Publizistik und Öffentlichkeit beobachtete, setzt sich nach den Beobachtungen Mittmanns in der Suche nach neuen »Formaten«, also sozialen, kommunikativen und zukunftsfähigen Räumen zur Erfahrung und zum Erleben von »Kirche« um. Transformation umschreibt in diesen Beiträgen erstens die wellenförmige Dynamisierung der Definition von Kirche und Welt, zweitens die »Eventisierung« von kirchlichen Sozialformen.

Nicolai Hannig und *Benjamin Staedter* beleuchten schließlich zwei Aspekte der religiösen Dynamik, die durch die Massenmedien und mediale Techniken ausgelöst wurde. Nicolai Hannig untersucht das Verhältnis der Medien und der von ihnen lancierten Meinungsumfragen zu Prozessen der Individualisierung des Glaubens. Tatsächlich konfrontierten Journale wie »Der Spiegel« oder »Stern« die Bevölkerung durch die Veröffentlichung demoskopischer Daten in vorher unbekannter Weise mit Informationen über »ihr« intimes religiöses Innenleben, und setzten so unzweifelhaft ein Privatisierungs- und Individualisierungsnarrativ zur Entwicklung des religiösen Lebens in der Bundesrepublik Deutschland in Gang. Andererseits wurde das Phänomen der Religion aber nur scheinbar demokratischer, denn die journalistische Wahrnehmung und Vermittlung homogenisierte und typisierte ihrerseits das vermeintlich individuelle sample der Demoskopie – ein äußerst komplexer Befund, der jedoch den Erkenntnisgewinn der Fragestellung unterstreicht. Das gilt auch für die Analysen von Benjamin Staedter, der am Beispiel des Zweiten Vatikanischen Konzils zeigt, wie die Bilder der visuellen Medien zu diesem Ereignis spezifische Interpretamente der Kirchenversammlung entwickelten. Auffallend ist sein Befund, dass die verwandten Motive zunächst eben nicht vom Narrativ des Bruchs, sondern dem Narrativ der Kontinuität geprägt waren. Erst später trat ein Krisennarrativ in den Vordergrund, das optisch am Gegensatz von Papst und Laien festgemacht und schließlich auf die ganze Kirche ausgedehnt wurde. Transformation bezeichnet im ersten Fall Prozesse der Entdogmatisierung, Deinstitutionalisierung und Individualisierung von »Glauben«, aber zugleich neuer Standardisierungen, im zweiten Fall das Aufbrechen von Dissonanzen zwischen klerikal geprägten Kontinuitäten und Innovationen, die von Laien getragen werden, mit der Folge der Konstruktion eines universalen Krisenszenarios.

In einem abschließenden Beitrag steuert schließlich *Lucian Hölscher* eine »relecture« zum Umgang mit dem Begriff der »Säkularisierung« bei. Am Anfang des Bochumer Projektes stand das Ziel, den vielfach zum pauschalen Schibboleth einer Epoche erhobenen Begriff der Säkularisierung zunächst auszublenden, um unter dem offeneren Leitbegriff der »Transformation« die Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland durch Analysen zu präzisieren, die sich insbesondere am methodischen Instrumentarium der neueren Sozialgeschichte orientieren. Hölscher unternimmt es nun, gewissermaßen die Frage nach der Überlebensfähigkeit des Begriffs der Säkularisierung zu stellen – und plädiert dafür, den Begriff als Kategorie der epochalen Selbst- und Fremddeutung beizubehalten: Nur der Begriff der Säkularisierung sei anschlussfähig an die theologischen Diskurse der Epoche, nur er lasse die Umkehrung zu, nicht nur Kirche und Religion als soziale Phänomene, sondern umgekehrt auch Staat und Gesellschaft als religiöse Phänomene zu betrachten. Vermutlich handele es sich um einen im Weltmaßstab regionalen Begriff, er bilde aber ein analytisch durchaus sinnvolles Konzept, auf das in den theologischen, historischen und sozialwissenschaftlichen Analysen zum Wandel von Kirche und Religion im 20. Jahrhundert nicht verzichtet werden sollte, weil er das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft auslotet und auf ihre Vermittlung drängt. »Säkularisierung« sei insofern als ein vor allem semantischer Transformationsprozess zu bestimmen, der in den langen 1960er Jahren in Europa erheblich zum Wandel des Erscheinungsbildes von Kirche und Religion beigetragen habe.

V. Ergebnisse

Lässt sich die Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland in *einer* Geschichte erzählen? Etwa in dem Sinne, dass Deutschland in den letzten 50 Jahren für die traditionsreichen christlichen Volkskirchen zum Land der »Mission« geworden sei,⁵⁶ in dem man sich mühsam durch eine angestrenzte »Event«-Kultur in der hektischen Öffentlichkeit einer Mediengesellschaft über Wasser halten muss, während doch unaufhaltsam eine verbreitete Irreligiösität die Grundhaltung eines weiten Teils der ansässigen Bevölkerung zu prägen beginnt, und gleichzeitig eine Vielzahl von zugewanderten neuen Religionen das religiöse Bild bunter, möglicherweise auch bedrohlicher erscheinen lässt? Die historischen Tiefenbohrungen des Bochumer Projekts haben keinen Befund zu Tage gefördert, aus dem sich eine einfache Geschichte, ein »Master-Narrativ« der Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland ableiten ließe.

Es sind vielmehr verschiedene Geschichten, die gleichzeitig erzählt werden können und wohl auch müssen. »Alte« Geschichten insofern, als die Ergebnisse des Projektes auch Befunde und Deutungsmöglichkeiten fortschreiben, die offensichtlich einer »longue durée« angehören – und zwar nicht nur einer longue durée der Religionsgeschichte Deutschlands,⁵⁷ sondern ebenso auch der europäischen Religionsgeschichte. Aber die vielfältigen methodischen und thematischen Forschungsansätze des Projekts förderten doch auch gemeinsam »neue« Geschichten zu Tage, die sich nicht ohne weiteres in diese alte Geschichte einfügen. Freilich können diese »neuen« Geschichten – wie zu zeigen sein wird – auch wiederum als andere Lesarten oder Kommentare zu einer »alten« Geschichte gelesen werden.

Unzweifelhaft bietet die Religions- und besonders »Kirchen«geschichte der Bundesrepublik Deutschland reichlich Illustrationsmaterial für eine Fortschreibung der Erzählung vom Niedergang der Christenheit und besonders der Kirchen in Europa und in Deutschland. Landläufig wurde und wird sie als Geschichte der »Säkularisierung« bezeichnet. Vor allem umgangssprachlich hat sich der Begriff auf diese Weise tief ins öffentliche Bewusstsein eingegraben. Die entsprechenden Daten werden seit Jahren von den Großkirchen auf einem aus technisch-statistischer Sicht im internationalen Vergleich beeindruckendem Niveau erhoben und veröffentlicht: Bei allen unzweifelhaften Unterschieden im (regionalen, sozialen, konfessionellen u. a. m.) Detail ist die *explizite individuelle religiöse Praxis der Deutschen, soweit sie*

56 Dieser Grundgedanke prägt z. B. die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz »Zeit zur Aussaat«. Missionarisch Kirche sein (26. November 2000) (<http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/deutsche-bischoefe/Db68.pdf>, zuletzt aufgerufen am 8.2.2011). Die Synode der EKD beschäftigte sich ebenfalls mit diesem Thema. So war bei der Synodaltagung in Leipzig 1999 das Schwerpunktthema »Reden von Gott in der Welt – Der missionarische Auftrag der Kirche an der Schwelle zum dritten Jahrtausend.« Der Ratsvorsitzende Manfred Kock rief in seinem Bericht dazu auf, dass die Kirche »sich als ganze auf Mission einstellen« müsse. »Bericht des Ratsvorsitzenden Manfred Kock«, in: Bericht über die vierte Tagung der neunten Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 7. bis 11. November 1999, Hannover 2000, S. 56–82, Zitat: S. 81.

57 So hat beispielsweise auch das erwähnte »Missionsland«-Narrativ schon eine lange Geschichte. Der Jesuit Ivo Zeiger erregte damit bereits auf dem Mainzer Katholikentag 1948 großes Aufsehen: Ivo Zeiger: »Die religiös-sittliche Lage und die Aufgabe der deutschen Katholiken«, in: Generalsekretariat des Zentralkomitees der Katholiken Deutschlands (Hg.): Der Christ in der Not der Zeit. Der 72. Deutsche Katholikentag vom 1. bis 5. September 1948 in Mainz, Paderborn 1949, S. 24–39.

sich im Rahmen und nach den Vorgaben der großen institutionalisierten Konfessionen und unter Heranziehung ihrer religiösen Dienstleistungen vollzieht und erfassbar ist, als Ganze und unter Einbeziehung beider Konfessionen spätestens seit ca. 1950, d. h. nach dem Abflauen eines kurzen »religiösen Frühlings« nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus, rückläufig. Das gilt auch für die Katholiken, in deren kollektiver Erinnerung sich vielfach noch das II. Vatikanische Konzil (1962–1965) als der eigentliche Wendepunkt der Entwicklung festgesetzt hat.⁵⁸ Indikatoren sind beispielsweise der regelmäßige Kirchenbesuch, bei den Katholiken die Rekrutierung des Nachwuchses und das Beichtverhalten, die Kirchenaustritte und vieles andere mehr. Dass diese kirchliche Statistik selbst historisierender Kritik bedarf, ist dabei unbestritten, hebt aber ihre Aussagekraft nicht zur Gänze auf.⁵⁹

Ein erwartbares Ergebnis des Projekts war auch die Einsicht, wie stark diese religiösen Veränderungen mit den sich zeitgleich vollziehenden wirtschaftlichen, (sozial)politischen oder kulturellen Wandlungsprozessen in der frühen Bundesrepublik Deutschland zusammenhängen. Exemplarisch ist dies am Beispiel der Veränderungen der *religiösen Sozialisation* aufgezeigt worden,⁶⁰ der *Verlagerungen der (amts)kirchlichen Infrastruktur*,⁶¹ der *Wandlungen in den kirchlichen sozialen Dienstleistungssystemen*⁶² und ebenso dem *Wandel medialer Strukturen*.⁶³

Neben diesen weithin unstrittigen Verläufen und den nunmehr präzisierten gesellschaftlichen Verflechtungen der deutschen Religionsgeschichte, die ohne Zweifel als Niedergangsszenario gedeutet werden können, beobachtete das Bochumer Projekt jedoch auch religiöse Phänomene, die in der Forschung bisher kaum oder gar keine Beachtung fanden. Sie sind mit den älteren religiösen Lebensformen teils verflochten, teils aber auch als genuine Neuerungen der Religions- und Kirchengeschichte der Bundesrepublik Deutschland zu betrachten. Ihre Deutung ist offenkundig durch ein Paradigma wie »Säkularisierung« im landläufigen Sinne des kirchlich-religiösen Niedergangs in ihrer sozialen Dynamik nur oberflächlich zu erfassen.

58 Zum Protestantismus vgl. Lucian Hölscher: Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland, 4 Bände, Berlin u. a. 2001; für die Katholische Kirche fehlt ein vergleichbarer Datensatz. Vorläufig sind deshalb die regelmäßig veröffentlichten Daten der katholischen Statistischen Zentralstelle (Begründet unter dem Titel: Statistisches Handbuch für das katholische Deutschland, Freiburg 1909 ff.), heranzuziehen, deren Daten bis ins frühe 20. Jahrhundert zurückreichen. Für die 1950er Jahre zeigen Umfragen unter Katholiken bei den Selbstaussagen höhere Werte zur eigenen Orthopraxis (wie Kirchenbesuchsfrequenz), als dies den amtlichen Zählungen entspricht, was ein demoskopisch bekanntes Phänomen ist.

59 Dazu besonders Benjamin Ziemann: Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975, Göttingen 2007, bes. S. 59–75; Ziemann, Sozialgeschichte, S. 36–42.

60 K. Tenfelde (Hg.): Religiöse Sozialisationen.

61 Wilhelm Damberg/Staf Hellemans: »Die Neugestaltung der europäischen Großkirchen und der Aufstieg der intermediären Instanzen seit 1945/1960«, in: Damberg/Hellemans (Hg.): S. 215–248. bes. S. 219–226.

62 Traugott Jähnichen/Andreas Henkelmann/Uwe Kaminsky/Katharina Kunter: »Modernisierung im Zeichen der Enttraditionalisierung? – Versuch einer resümierenden Betrachtung der Transformationen von Diakonie und Caritas im »goldenen Zeitalter« des bundesdeutschen Sozialstaats in den 1960er Jahren«, in: Dies. (Hg.), S. 300–308.

63 F. Bösch/L. Hölscher (Hg.): Kirchen – Medien – Öffentlichkeiten. Transformationen kirchlicher Selbst- und Fremddeutungen seit 1945, Göttingen 2009.

In diesem Sinne zeichnet sich als gemeinsames Ergebnis der in diesem Band vorgelegten Untersuchungen parallel zum Szenario eines Niedergangs von institutionell verfasster Religion ebenso ansatzweise die Geschichte einer »Transformation« des religiösen Feldes ab, die je nach der Lokalisierung im vielschichtigen sozialen Gefüge konkret sehr unterschiedliche Gestalt annehmen kann.

Festzumachen sind solche Transformationen beispielsweise an der *Re-Definition der überkommenen Funktionszuweisungen und Rollenmuster der religiösen Akteure*. Davon waren die alten Eliten wie die Pfarrer betroffen, aber ebenso kam es zur Ausbildung von neuen »Laien«-Berufszweigen, die Funktionen übernahmen, die zuvor von den Ordensmännern und -Frauen, Diakonen und Diakonissen ausgefüllt worden waren, deren Rekrutierung seit den 1950er Jahren immer schwieriger wurde. Professionalität beim individuellen und partnerschaftlichen (nicht mehr patriarchalischen) »Dienst am Nächsten« stand hier zunehmend im Fokus der Selbstbeschreibung, wobei dieses Paradigma aber auch von einem weiten Feld von ganz neuartigen, unabhängigen religiösen Unternehmern verfolgt wurde, die dieses Ziel jedoch verstärkt marktförmig verfolgten. Dass diese Entwicklung deshalb bei den kirchlichen Anbietern eine Dauerdebatte nach der Identität des »christlichen« Engagements auslöste, ist insofern kein Wunder. Unbeschadet dieser Diskurse entspricht der veränderten Angebotsseite eine nach wie vor sehr lebhafte und teils noch ausgebaute Nachfrage sowohl nach therapeutischen und caritativ-diakonischen Hilfestellungen und Angeboten – Phänomene, die mit einer einfachen Deutung als »Niedergang« oder »Säkularisierung« nur schwer zur Deckung zu bringen sind.

Als deutungsoffen erweisen sich auch die bereits erwähnten *Verlagerungen der kirchlichen Infrastruktur*, die gegenwärtig vielfach als »Rückzug aus der Fläche« heftig kritisiert werden. Ohne Zweifel wird durch die Schwächung der »Pfarrzivilisation«, wie diese Struktur und Lebensform von der französischen Pastoralsoziologie getauft wurde, ein tragendes und auch leicht mobilisierbares Element der früheren konfessionellen Milieus dramatisch ausgedünnt. Man kann in diesem sicherlich risikoreichen Prozess aber auch eine zunächst zögerliche, dann aber immer energischere Verlagerung von zum Teil jahrhundertealten kirchlichen Organisationsmustern auf »höhere« Ebenen erkennen, bei der die Kirchenleitungen Veränderungen nachvollziehen, die in der Wirtschaft im Zuge der »Globalisierung« und damit »De-Lokalisierung« schon lange vorexerziert wurden. Offenkundig handelt es sich dabei um den Versuch einer Re-Positionierung unter gesellschaftlich veränderten Vorzeichen. Widersprüchlich mutet dabei an, dass ein solcher tendenziell auf Zentralisierung hinwirkender Transformationsprozess in den Kirchen jedoch zeitgleich von der Ausfächerung bzw. Freisetzung von gruppenhaften, religiös motivierten Aktivitäten jenseits alter milieuhafter, vielfach auch vereinsmäßig fortbestehender Bindungen begleitet wird. Dies geschieht aber – wie klar erkennbar wurde – nicht im Sinne einer prinzipiellen Distanzierung von den »alten« Kirchenstrukturen, sondern eher in sich überlagernden Formen, wie dies bei den »Dritte-Welt-Gruppen« oder feministischen Zirkeln zu beobachten ist, die sich zur Verfolgung einzelner Zielvorstellungen zusammenfinden, die alte konfessionelle Selbstzuschreibungen überlagern, aber nicht aufheben, also relativieren. Insofern lässt sich die Geschichte des Niedergangs oder der Erosion der konfessionellen Milieus auch durchaus noch anders lesen: Die Frage kann nicht nur lauten, warum es zu einem Rückgang der kollektiven kirchlichen religiösen Praxis, Kirchenmitgliedschaft usw. gekommen ist, sondern auch, warum es – trotz der Abschaffung religiöser Sanktionsmechanis-

men, fehlender kollektiver religiöser Praxis und problemlos möglicher Exit-Option – immer noch sehr umfängliche organisierte (lokale, regionale, sozial-caritative bzw -diakonische, bewegungsförmige) konfessionelle Sozialstrukturen gibt. Offenbar setzt die Transformation der konfessionellen Milieus des 19. Jahrhunderts nach 1945 *zugleich zentripetale und zentrifugale Tendenzen* frei, die eine neue Balance suchen. Dass dabei zugleich verstärkte Belastungen im System auftreten und tendenziell eine aus der Sicht der Großkirchen risikoreiche *Pluralisierung und damit Fragilisierung des religiösen Feldes* auftritt, liegt auf der Hand.⁶⁴

Ebenso eindrücklich zeigen die Untersuchungen zu den kirchlichen Diskursen über *Öffentlichkeit und Medien*, dass die seit 1945 einsetzenden Entwicklungen durch die »alte« Geschichte des religiösen Niedergangs schwierig abzubilden sind. Die Kirchen entdecken die Öffentlichkeit und darin die Medien neu und arbeiten sich an ihren Logiken mit mehr oder weniger großem Erfolg ab oder scheitern daran – und umgekehrt entdecken die Medien ebenso die Religion in einer ganz neuen Weise. Besondere Beachtung muss dabei finden, dass die Medien in der Öffentlichkeit sogar einen neuen Typ von »authentischer« Religion konstruieren. Man könnte – im Sinne eines neuen Kommentars zu einer überlieferten Geschichte – in diesem Punkt den Transformationsprozess so deuten, dass sich hier eine besonders markante Verlagerung des organisierten Austausches von religiösem Angebot und religiöser Nachfrage auf eine »höhere« Ebene vollzieht, mit Hilfe der technologisch induzierten Dynamik und ebenso zu ihren Gunsten. Es ist zu fragen, ob und wie dieses Phänomen in einem Zusammenhang mit der bereits erwähnten Verlagerung der de-lokaliserten kirchlichen Infrastrukturen und den entsprechenden Austausch-Prozessen steht.

Wie eingangs erwähnt, verwandte das Projekt den Begriff der »Transformation« zunächst als einen offenen, heuristischen Arbeitsbegriff, der es erleichtern sollte, Phänomene zu erfassen, deren Beobachtung durch den Einsatz der bekannten Narrative des religiösen Wandels vor-schnellen Deutungen unterliegen würde. Es war von vornherein nicht daran gedacht, den Begriff dazu zu nutzen, die Vielzahl dieser Geschichten, die sich hier allmählich herauschälten, in ihrer Gänze abzubilden und so als neues »Master-Narrativ« zu fungieren. Freilich zeichnete sich dann doch die Möglichkeit ab, durch den Abgleich der Befunde aus den exemplarischen Tiefenbohrungen den faktisch als ein Bündel von Transformationsprozessen identifizierten religiösen Wandel auf einer mittleren Ebene zu »übersetzen« und zu präzisieren – in Gestalt spezifischer Prozesse, einer bestimmten Periodisierung und von typischen diskursiven Spannungsfeldern.

So identifizierte und beschrieb das Projekt *Prozesse*, die das religiöse Feld nachhaltig veränderten. Sie machten sich freilich nicht in gleicher Intensität bemerkbar, waren aber gleichwohl praktisch überall als weit verbreitete Oberflächen- oder Grundströmung spürbar. Dabei ist es nicht überraschend, dass dabei aus der Gesellschaftsgeschichte vertraute Begriffe begegnen, was eben die Verflochtenheit jeder Form von religiösen Einstellungen und Aktivitäten mit den gesamtgesellschaftlichen Dynamiken sozialer Systeme erkennen lässt. Hervorstechend waren in diesem Zeitraum Prozesse der Professionalisierung und organisatorischen Differen-

64 Vgl. dazu auch Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009, S. 889; für den Katholizismus: Ebertz: »Transformation und Pluralisierung«.

zierung, Pluralisierung, Individualisierung, Politisierung, Demokratisierung, Medialisierung u. a. m. – jedoch in vielfachen Brechungen, Aushandlungsprozessen und auch oftmals dezierten Gegenbewegungen.

Nicht unbedeutend dürfte für den Beitrag des Projekts zu einer Gesellschaftsgeschichte Deutschlands das gemeinsame Ergebnis sein, dass die Vielzahl der exemplarischen, gleichwohl parallel angelegten Studien einen guten Eindruck von der *Periodisierung* der zugrunde liegenden Dynamiken vermittelt. Unstrittig war der Befund, dass in den unterschiedlichen Sektoren des religiösen Feldes vergleichsweise zeitgleich um 1956/58 eine plötzlich verstärkte Bereitschaft zu Kritik und Innovation und Veränderung zu beobachten war: Ob es sich um eine Zuspitzung der Diskussion der Nachwuchsprobleme in den Orden oder um Experimente in der Arbeit der kirchlichen Akademien oder um das Verhältnis der Medien zu Fragen der Religion handelte – offenkundig spürte man auch im Religiösen »the winds of change«. Ebenso verstärkte sich der Prozess der über die Fachschulen vermittelten Professionalisierung in Diakonie und Caritas spätestens im Gefolge des Bundessozialhilfegesetzes von 1961, auf das man starken Einfluss genommen hatte. Diese Befunde fügen sich gut zum Auftakt der »langen sechziger Jahre«. Schwerer fiel den Mitarbeitern des Projekts freilich, einen Punkt zu benennen, an dem der Prozess der Dynamisierung des »Jahrzehnts« ausgeklungen wäre. Hier wurden ganz unterschiedliche Beobachtungen formuliert: Die »alternative« oder feministische Szene begann überhaupt erst in den 1970er Jahren zu florieren, als die Blütenträume der inneren Demokratisierung bei den Katholiken schon längst ausgeträumt waren. Andererseits folgte der Professionalisierung der diakonischen und caritativen Dienste der Kirchen nun eine beschleunigte und intensiviertere Verwissenschaftlichung des Feldes der sozialen Arbeit. Medial hatte sich dagegen – vor allem bei den Katholiken – ein kirchliches Krisenszenario in voller Breite durchgesetzt. Offenbar setzte also das Jahrzehnt spätestens bis 1970 Dynamiken frei, die dann in sehr unterschiedliche, oft konkurrierende Richtung fortwirkten.⁶⁵

Besonders charakteristisch für die Transformationsprozesse der Religion in diesen Jahrzehnten sind deshalb auch die *Spannungsfelder*, in denen sich diese Diskurse mit ihren Aushandlungsprozessen und Konflikten vollzogen. Als zentrale Felder konnten insbesondere identifiziert werden

Kirche vs. Gesellschaft
Sichtbarkeit vs. Unsichtbarkeit.
Selbstbeschreibung vs. Fremdbeschreibung
aktivierende vs. retardierende Funktion der Religion

Offenkundig wurden hier Zuordnungen thematisiert, die – wie unschwer erkennbar – sämtlich mit einem zentralen Diskurs im Zusammenhang stehen, der seit der Reformation, spätestens jedoch seit der Aufklärung, die europäische Religionsgeschichte geprägt hat. In der Selbstwahrnehmung der christlichen Religionen betreffen sie – theologisch formuliert – vor allem die Lehre von der Kirche, die »Ekklesiologie«, die ja in globaler Perspektive sozusagen als »Alleinstellungsmerkmal« des europäischen Religionsverständnisses gelten kann, wie unseren Gesellschaften im Zeitalter der weltweiten Migration immer bewusster geworden ist.

65 Dieser Befund entspricht den Vermutungen von Doering-Manteuffel/Raphael, S. 13

Kirche und Gesellschaft, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit waren während der 1960er Jahre und darüber hinaus besonders virulente Pole von Diskursen um eine neuartige Präsenz der Religion in der Gesellschaft. Die Grenzen und Schranken der Institutionen wurden neu definiert und ausgehandelt – ein komplexer Prozess, der seine Zuspitzung in der viele Zeitgenossen verwirrenden These des damals wohl bekanntesten katholischen Theologen Karl Rahner vom »anonymen Christen« fand. Verwandt ist diese Konstruktion der Ambivalenz des Paradoxons von sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Schon Luther hatte in seiner kritischen Infragestellung der römischen Kirche als gesetzlich verfasster Rechtsinstitution zur Abwehr jedes Triumphalismus die Unterscheidung von »sichtbarer« und »unsichtbarer« Kirche eingeführt, wonach die »sichtbare Kirche« sich im Blick auf ihre Grenzen und Handlungsformen selbstkritisch hinterfragen muss, inwiefern sie die geglaubte Kirche repräsentiert. Es ist auffallend, dass im Zuge des religiösen Transformationsprozesses der letzten Jahrzehnte auch eben diese Frage in verschiedenen Variationen immer wieder thematisiert wurde. Anfangs galt den Kirchen jedenfalls in ihrer Selbstwahrnehmung – gerade auch dem Protestantismus in Fortführung seiner spezifischen Traditionslinie – die Rücknahme der eigenen Sichtbarkeit und eigener Schranken als eine viel versprechende Voraussetzung in Bezug auf ihren Auftrag der Heilsvermittlung. Inwiefern dies auch ein Reflex auf den Rückgang ständischer Strukturen in der Gesellschaft insgesamt war, ist eine noch zu beantwortende Frage. Jedenfalls sollte die Rücknahme von Sichtbarkeit eine neue soziale Sichtbarkeit von Religion als »Dienst an der Welt« ermöglichen. Die Risiken einer solchen Strategie machten sich erst später bemerkbar, etwa im Prozess der Glaubensweitergabe. Seit rund zehn Jahren werden entsprechende Tendenzen innerhalb des Protestantismus denn auch im Rückblick als Tendenz zur »Selbstsäkularisierung« kritisiert.⁶⁶

Mit Blick auf die ersten Befunde zeichnet sich insoweit bei dieser Zwischenbilanz des Bochumer Projekts ein gewisses Paradox ab: Das Projekt hat damit begonnen, den Transformationsprozess der Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland in seine Sozialgeschichte einzubetten, und vielfach feststellen können, wie stark ausgeprägt die darauf bezogenen, prozesshaften Verflechtungen sind. Gleichwohl schälte sich zugleich ein harter Kern von Veränderungen heraus, der darauf hindeutet, dass seit der Mitte des 20. Jahrhunderts eine neue Runde in einer Geschichte eröffnet wurde, die wahrlich eine »longue durée« hat: Die Geschichte der Auseinandersetzungen um die theologische und zugleich soziale Verortung der für die europäische Religionsgeschichte so prägenden Kirchen, über die das letzte Wort noch nicht gesprochen ist.

Für die Forschergruppe

Wilhelm Damberg

66 Insbesondere Wolfgang Huber hat diesen Begriff häufig verwendet: Wolfgang Huber: Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1999, S. 10.