

Erschienen in: Handbuch Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum, hrsg. von Volkhard Krech und Lucien Hölscher, Paderborn 2016, S. 293-338.

Generationen

Christel Gärtner

I. Einleitung

Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts war die Lebensführung der deutschen Bevölkerung überwiegend von religiösen Deutungstraditionen bestimmt und die Kirchen in Deutschland beanspruchten öffentliche Geltung. Die von konfessionellen sozialmoralischen Milieus geprägten Identitäten und Habitusformen wirkten auch dann weiter, wenn sich die persönliche Kirchenbindung schon abschwächte.¹ Im Prozess des religiösen Wandels, der in Deutschland zwischen den Konfessionen sehr unterschiedlich bzw. stark phasenverschoben verläuft, lassen sich wenigstens zwei große, mit Krisen verbundene Abschnitte in der Dimension der kirchlich organisierten Religionspraxis unterscheiden: Der erste reicht von der Jahrhundertwende bis in die 1940er Jahre,² der zweite beginnt nach dem Zweiten Weltkrieg und gipfelt in der „religious crisis of the 1960s“³ mit der sich die gesellschaftliche Legitimationsgrundlage ändert: „Nicht der Besuch der Kirche, sondern das Fernbleiben von ihr wird zur sozialen Norm.“⁴ Am Ende des Jahrhunderts hat sich die konfessionelle Identität deutlich abgeschwächt und in der gegenwärtigen Jugendgeneration nahezu aufgelöst, zudem hat sich die (religiöse) Lebensführung pluralisiert und individualisiert.

In diesem Beitrag soll der Wandel im religiös-kirchlichen Habitus der Bevölkerung und seiner institutionellen Rahmung im 20. Jahrhundert (nachfolgend in Kurzform: religiöser Wandel) als dynamische Beziehung zwischen allgemeinem geschichtlichen Wandel, der darin eingebetteten Generationenabfolge und den daraus resultierenden Konsequenzen für die religiöse Bindung dargestellt werden. Zunächst werde ich den konzeptionellen Zusammenhang von generationellem und religiösem Wandel skizzieren und dabei einen kulturtheoretischen Generationenansatz favorisieren, der insofern über den Kohortenansatz der Surveyforschung hinausgeht, als er die habitus- und generationenbildenden Faktoren der jeweiligen historischen Lagerung stärker berücksichtigt. In den darauf folgenden Abschnitten werde ich, beginnend mit der Ausgangslage um 1900, jeweils den gemeinsamen sozialstrukturellen Möglichkeitsraum für die Ausbildung von ‚religiösen Generationen‘ darstellen. Auf dieser Grundlage werde ich, ausgehend von der Jugendgeneration, den religiösen Wandel in der Dynamik generationeller Verhältnisse darstellen, und zwar jeweils separat für die beiden christlichen Konfessionen und dies – sofern verfügbar – an Fallbeispielen konkretisieren. Dabei werde ich neben den beiden großen und generationengenerierenden Umbrüchen im 20. Jahrhundert auch so genannte ‚Zwischengenerationen‘ berücksichtigen. Zudem werde ich die religionskulturelle Entwicklung in der DDR gesondert in den Blick nehmen. Beschließen werde ich den Beitrag mit einem Blick auf die gegenwärtige Jugendgeneration, deren Adoleszenz im wiedervereinigten Deutschland liegt, und für die nicht mehr die konfessionelle Besonderheit,

sondern eine hochgradig individualisierte Form der Religiosität kennzeichnend ist, wobei zugleich Unterschiede zwischen west- und ostdeutschen sowie Jugendlichen aus muslimischen Milieus zur Sprache kommen.

II. Generationen als Indikatoren für sozialen und religiösen Wandel

1 Generationenbegriff: Kohorten vs. historische Generationen

In der Surveyforschung wird der religiöse Wandel als Generationeneffekt gedeutet, wobei der Kohortenansatz auch die Frage aufwirft, welche Rolle Alters- oder Periodeneffekte in diesem Prozess spielen.⁵ Da Geburtskohorten ein statistisches Aggregat von Individuen erfassen, die im selben Zeitintervall einer Schnittmenge gleicher überindividueller Ereignisse ausgesetzt sind, bilden sie – in der Terminologie Karl Mannheims⁶ – die Generationenlagerung ab und ermöglichen es, die Veränderung in der Generationenabfolge auf der sozialstrukturellen Ebene zu messen. So werden etwa Säkularisierungstendenzen auf der Individualebene mit der sich wandelnden demografischen Zusammensetzung der Gesellschaft begründet und auf den Wechsel aufeinanderfolgender Geburtskohorten zurückgeführt, wobei die mit einem ‚substantiellen‘ Religionsbegriff gemessene abnehmende Religiosität in der Regel durch die Ablösung von älteren durch jüngere Generationen erklärt wird.⁷ Die Diagnose, dass die religiöse Säkularisierung auf die Sukzession von jeweils sozialisatorisch weniger religiös geprägten Kohorten zurückzuführen ist und nicht auf eine im biographischen Zeitverlauf nachlassende Religiosität,⁸ beruht auf Befunden, die zeigen, dass die Religiosität innerhalb von Kohorten eine hohe Stabilität aufweist, während die Religiosität in jüngeren Kohorten im Vergleich zu den älteren abnimmt.

Wilhelm Damberg dagegen begründet diesen Befund, dass aufeinanderfolgende „Generationen der Kirchenbesucher“ generell einem bestimmten Muster religiöser Praxis folgen, nicht mit Geburtskohorten, sondern mit der jeweiligen Adoption in der Jugend,⁹ also der generationenformativen Phase. Er legt somit einen kulturtheoretischen Generationenbegriff zugrunde, der eher in der Lage ist, die diese Veränderungen auslösenden Faktoren zu bestimmen: Während Damberg bereits in den 1950er Jahren einen Wendepunkt ausmacht, der die Weichen für nachhaltige Veränderungen in Bezug auf das religiöse Leben gestellt habe, verbinden Wolfgang Jagodzinski und Karel Dobbelaere mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und ‚1968‘ den entscheidenden Periodeneffekt, der sich vor allem auf die katholischen Kohorten auswirke, und zwar auf ältere wie jüngere gleichermaßen.¹⁰

Dem Vorteil von Kohortenanalysen, der in der höheren Methodensicherheit aufgrund der Messbarkeit von Kohorteneffekten gesehen wird,¹¹ steht der Verlust an Komplexität und theoretischer Reflexion gegenüber:¹² Zum einen erfasst die Messung von Kohorteneffekten nicht die *jeweils spezifische* Perspektive einer Kohorte auf den ihr zugänglichen zeitgeschichtlichen Ausschnitt – die in der Bildungsgeschichte von Individuen vor allem in der Phase der Adoleszenz relevant wird –, kann also nicht erklären, wie durch deutende Aneignung ein sozialer oder religiöser Wandel stattfindet. Zum anderen werden, bei allen offensichtlich vorhandenen Unterschieden zwischen den Generationen, weder die *auch* beobachtbaren trans-generationalen Kontinuitäten noch die je spezifische Verwobenheit mit

demographischen, sozialen und kulturellen Faktoren berücksichtigt, die in der Generationenabfolge eine zentrale Rolle spielen.¹³ Deshalb wird diesem Beitrag der kultursoziologische Generationenbegriff in der Tradition Mannheims zugrunde gelegt, der die „Interferenz zwischen Geschichte und Biographie, zwischen den jeweils eigendynamischen Prozessen des sozialen Wandels und des zeitgeschichtlich bestimmten biographischen Erlebens“¹⁴ im Kontext des Wirkens der ‚generationellen Verhältnisse‘ – der zeitpunktbezogenen Verhältnisse der Generationen zueinander¹⁵ – in den Blick nimmt.

2 Der Generationenansatz in der Tradition Mannheims und seine Weiterentwicklung

Die Generationentheorie Mannheims soll in ihren Grundlinien, soweit sie für diesen Beitrag relevant sind, skizziert und erweitert werden.¹⁶ Sie basiert auf zwei ineinander greifenden Konzepten: Zum einen bestimmt Mannheim den *diachronen Prozess* der Generationenabfolge als Möglichkeit und Voraussetzung der gesellschaftlichen Erneuerung; zum anderen unterscheidet er auf der *synchronen Ebene* historische Gruppierungen als *Generationslagerung*, *Generationszusammenhang* und *Generationseinheit*. Dabei unterstellt er im Prozess der Formation historischer Generationen die Verflechtung von zwei verschiedenen Bildungsparametern, in der sich das biographische Zeiterleben mit dem Voranschreiten der Geschichte verschränkt und sozialen Wandel bewirkt.¹⁷

Der *erste Parameter* bezieht sich auf die formative Phase in der Bildungsgeschichte des Individuums, die Mannheim als „Phase der Jugend“ bezeichnet. Dieser Parameter lässt sich heute als gestufter Entwicklungsprozess der Ontogenese präzisieren. Dabei ist die Adoleszenz die entscheidende Phase, in der sich neue, eben je generationenspezifische Habitusformationen, Deutungsmuster und moralische Überzeugungen ausbilden; zudem muss stärker berücksichtigt werden, dass dieser Prozess im Blick auf die Gesamtheit der zu einem Zeitpunkt lebenden Altersjahrgänge in *generationelle Verhältnisse* eingebettet ist.¹⁸ Religiöse bzw. a-religiöse, atheistische und säkulare Weltbilder, Werte und Deutungsmuster werden in konkreten Sozialmilieus erworben, die ihrerseits in einen historisch-sozialen Raum eingebunden sind. Durch ihre grundlegende Einbettung in Sozialität erwerben Individuen Werte und Deutungen ihrer Gesellschaft, aber modifiziert durch die jeweiligen Milieus, und ihr Bewusstsein ist mit den kollektiven Selbstbildern und Mythen ausgestattet.¹⁹ Die Phase der Adoleszenz, in der die im Herkunftsmilieu erworbenen Deutungsmuster reflexiv werden und dadurch hinterfragt und universalisiert werden können, dient sowohl der Ablösung *von* (der partikularen familialen Generation) als auch der Ablösung *der* vorangegangenen (universalistisch gesellschaftlichen) Generation.²⁰ In dieser Phase müssen Adoleszente eigene Antworten für ein zukünftiges, gelungenes Leben generieren, in die sie die mit ihrem Herkunftsmilieu verbundenen Haltungen und Deutungen integrieren und diese im Diskurs mit Gleichaltrigen, die eine wichtige Rolle im Hinblick auf die Bindung an gemeinsame Werte spielen und erprobte Krisenlösungen verstärken²¹, sowie den für die eigene Generation wichtigen gesellschaftlichen Krisendiskursen bearbeiten. Diese Phase ermöglicht es Adoleszenten, durch neue Deutungen einen Kontrapunkt zu einer jeweils historisch besonderen zeitgenössischen Gegenwart zu setzen.²² Die adoleszente Auseinandersetzung und Entwicklung vollzieht sich jedoch nicht losgelöst *von*, sondern *zwischen* Familie, Gesellschaft und Peers und ist somit in generationelle Beziehungen und kulturelle Traditionen eingebettet.

Der *zweite Parameter* bezieht sich auf die Formkraft kollektiver gesellschaftlicher Ereignisse, wobei die Lage der je (nationalen, transnationalen oder globalen) historisch-politischen Vergemeinschaftung, der man angehört, den Bezugspunkt darstellt, der das Spektrum der Handlungsoptionen eröffnet, die gewählt und dadurch realisiert werden können. Während die *Generationslage* einen gemeinsamen *Möglichkeitsraum* generiert, der den Rahmen für Wahrnehmung und Entscheidungsspielräume aufspannt und damit Möglichkeiten sowohl eröffnet als auch beschränkt, handelte es sich bei *Generationseinheiten* um *weltanschaulich* oder *politisch homogene Gruppen*, „die innerhalb desselben Generationszusammenhangs in jeweils verschiedener Weise diese Erlebnisse verarbeiten“²³. Eine Generationseinheit, die jedoch nicht auf „gruppenförmige Interaktionen“ angewiesen ist,²⁴ ist somit Teil einer Problem- oder Diskursgemeinschaft, die aus je unterschiedlichen Positionen und Interessen um situationsangemessene Deutungen des ‚Zeitgeistes‘ streitet und ihm einen spezifischen Ausdruck verleiht. Von Generationen lässt sich sprechen, wenn (kollektive) Akteure „altersspezifische Situationsdeutungen“ gesellschaftlicher Krisen vornehmen – also spezifische Antworten formulieren, die als „häretische Positionen“ zu den bisher gültigen Ordnungskonzepten der Gesellschaft in Konkurrenz treten – und diese öffentlich artikulieren.²⁵ Dabei kann es, wenn die Dynamik sozialen Wandels so stark beschleunigt ist, dass keine Zeit zur Formation einer Generation bleibt, auch zu „Zwischengenerationen“, zu umgelenkten und unterdrückten Generationen kommen²⁶ – so war etwa der Reformkatholizismus vor dem Ersten Weltkrieg eine „illegitime Position“.²⁷

3 Das Verhältnis von Generation und Religion

In der Generationensoziologie ist umstritten, ob Generationen beständig entstehen oder nur unter bestimmten historisch-gesellschaftlichen Bedingungen, nämlich in Prozessen beschleunigten sozialen Wandels, in denen kontinuierliche Abwandlungen und Übergänge nicht mehr möglich sind, weil die bewährten Deutungsmuster und Habitusformationen im Hinblick auf ihr Potential der Krisenlösung dysfunktional geworden sind. Dem steht die These gegenüber, dass der Generationenwechsel keine radikale Diskontinuität erzeugt, sondern dass die gewählten Deutungen stets auch an die eigenen kulturellen Traditionen anschließen, diese reinterpreten sowie ausgegrenzte, verborgenen oder auch ‚fremde‘ kulturelle Elemente aufnehmen. Solche „stille[n] Generationen“²⁸ tragen zum kontinuierlichen Wandel auch dann bei, wenn die Ordnung einer Gesellschaft nicht grundlegend infrage gestellt wird. Monika Wohlrab-Sahr differenziert diesbezüglich zwischen „normativen“ und „faktischen“ Trägergenerationen.²⁹ Auch außerhalb von großen gesellschaftlichen Krisen, so ihr Argument, entstehen Problemstellungen, die neue normative Deutungen erfordern, so dass Generationen sich „faktisch“ konstituieren, indem sie spezifisch auf diese Problemstellungen bezogene Habitusformen entwickeln. Für diese These spricht die Annahme, dass der in die Abfolge der Generationen eingebettete Wandel in der Regel kein radikaler ist, sondern in der Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität stattfindet. Die Kontinuität überwiegt auch deshalb, weil tradierte Habitusformen nicht nur historisch entstanden sind, sondern Pierre Bourdieu zufolge auch über Beharrungskräfte verfügen, die nachhaltig wirken, auch dann noch, wenn die Umstände ihrer Entstehung sich verändert haben.³⁰

Ich werde beide Lesarten in der Darstellung ‚religiöser Generationen‘, wie man sie für die angezielten Deutungsinteressen nennen könnte, berücksichtigen. In der Regel ist das Religiöse zwar nicht der Bezugspunkt, an dem sich Generationen entwickeln; vielmehr sind es politische oder sozialstrukturelle Ereignisse und Veränderungen, die neue Deutungen erforderlich machen und darin einen Einfluss auf eine Generation und deren religiöse Positionierung ausüben. Wohlrab-Sahra hat deshalb vorgeschlagen, „kulturelle Generationen“ anhand des gewandelten Bezugs zur Religion zu untersuchen, also an der symbolischen Dimension des Sozialen anzusetzen, „deren Kontur über die Rekonstruktion von Weltansichten und Habitusformen jeweils zu rekonstruieren wäre“.³¹ Die Verbindung von Religion und kulturellem Wandel liegt nahe, weil es sich bei religiösen Habitusformen und Codes um vergleichsweise tiefsitzende Strukturen handelt.³² Religionen haben historisch lange Zeit eine zentrale Stellung im Hinblick auf interpretative Ordnungsleistungen und Symbolisierungen des Unverfügbaren eingenommen. Im 20. Jahrhundert haben religiöse Institutionen und Traditionen zwar an fraglos akzeptierter normativ-ethischer Autorität verloren, sie stellen jedoch weiterhin ein gesellschaftlich verfügbares und alltagspraktisch durchaus genutztes Reservoir an Semantiken und Symbolen für Sinnantworten zur Verfügung.³³

Im Folgenden werde ich entlang der genannten herausgehobenen Umbrüche, die zwei deutlich konturierte Generationen hervorbrachten, zunächst jeweils die historisch-gesellschaftliche Lage skizzieren, die einen gemeinsamen Möglichkeitsraum eröffnet, in dem überhaupt neue generationenspezifische Habitusformen entstehen können: Im Übergang zum 20. Jahrhundert, in der „Krise der Moderne“, entsteht die Jugendbewegung, aus der (religiöse) Impulse hervorgehen, während die 68er-Generation in den Umbrüchen in den 1960er Jahren zum Träger von neuen, im Hinblick auf Religion und Tradition gravierend veränderten Habitusformen wird. Beides sind, wie schon angedeutet, keine genuin ‚religiöse Generationen‘, üben aber einen Einfluss auf die Bedingungen aus, sich religiös positionieren zu können. Die generationenprägende (religionskulturell-institutionelle) Sozialstruktur werde ich nach den beiden Konfessionen getrennt darstellen. Da der Protestantismus insbesondere im hegemonialen Preußen als Mehrheitsreligion eng mit der Staatsmacht verbunden war, war seine Ausgangssituation um 1900 eine ganz andere als im Katholizismus: Die aktive Kirchlichkeit war um 1900 bereits sehr niedrig und eine Mehrheit der evangelischen Christen fasste die Kirchen bzw. den Glauben als durchaus entbehrlich auf, auch wenn sie die formale Kirchenmitgliedschaft beibehielt.³⁴ Zudem partizipierten Protestanten – schon allein aufgrund ihrer sozialen Lage – stärker an der Modernisierung als Katholiken und gestalteten diese mit. Entsprechend waren protestantische Schichten aber auch häufiger von den Modernisierungsverlusten betroffen als katholische. Da sich die religions-institutionellen und religions-kulturellen Kontexte im Katholizismus im Laufe des 20. Jahrhunderts jedoch aufgrund der Ausgangslage als Minderheitenreligion, die sich erst nach dem Zweiten Weltkrieg auflöste, stärker verändern als die evangelischen, werde ich der Darstellung der katholischen Entwicklung mehr Platz einräumen als der protestantischen.

In dem Beitrag wird es nicht möglich sein, den milieuspezifischen Unterschieden in ihrer Vielfalt und Besonderheit gerecht zu werden. So ist der deutsche Protestantismus binnenkonfessionell vielfältig und organisatorisch differenziert: Um 1933 gab es „28 eigenständige Landeskirchen mit teils tief verinnerlichten religiösen, konfessionellen, kirchlichen, politisch-dynastischen und anderen partikularen Traditionen“³⁵, die jeweils

unterschiedliche Habitusformen hervorbrachten. Es ist auch nicht möglich, differenzierende Kriterien wie Geschlecht oder schichtspezifische Religiosität durchgehend zu berücksichtigen – etwa das berühmte ‚katholische Arbeitermädchen vom Lande‘³⁶. Dazu kommt, dass es an systematischer biografischer Forschung mangelt, die den konfessionellen Faktor angemessen berücksichtigt.³⁷ Im Unterschied zum Feld kirchlich-institutionell organisierter Religionspraxis sind die milieuspezifischen Eigenheiten wie die individuelle Aneignung religiöser Transzendenzvorstellung und ihr Wandel, also generationelle Prägungen und Tradierungen, in ihrer empirischen Breite weniger gut erforscht.³⁸ Dort wo es mir möglich ist, werde ich mich in der Darstellung ‚religiöser Generationen‘ auf Ergebnisse von individuellen Fallrekonstruktionen beziehen, in denen konkrete Ausformungen von generationenspezifischen Mustern anschaulich werden. Auf diese Weise will ich zum einen zeigen, wie etwa konfessionelle Identitäten noch weiterwirken, wenn sich die gesellschaftliche Lage und das religiöse Feld schon längst verändert haben, die ihrerseits generationen- und identitätsstiftend auf die jeweils adoleszente Generation einwirkt – und es so zu einer Gleichzeitigkeit von ungleichzeitigen ‚religiösen Generationen‘ kommt; zum anderen wie sich Impulse, die um 1900 lediglich von einer bürgerlichen Minderheit vertreten werden, im Laufe des 20. Jahrhunderts zu einem dominanten religiösen Typus entwickeln. Eine dritte Lücke des Beitrages soll noch erwähnt werden: Die Habitusformen, die sich aus der zwischen Christentum und religiöser Indifferenz angesiedelten nichtorganisierten Religiosität entwickeln, können ebenfalls nicht berücksichtigt werden.

III. Die Entstehung der Jugendbewegung aus der ‚Krise der Moderne‘

1 Die gesellschaftliche Ausgangslage des religiösen Wandels: Um- und Aufbrüche um 1900

Der Übergang zum 20. Jahrhundert stellt sich als Krise dar, in der die Grundlagen der Moderne auf den Prüfstand gestellt werden.³⁹ Die Ausgangslage ist das Kaiserreich, d. h. die patriarchalisch-autoritäre deutsche Gesellschaft, die einerseits noch an zugeschriebene (ständische) Statuspositionen gebunden ist, andererseits aber durch den Einfluss einer schnellen industriellen Entwicklung die ökonomischen Grundlagen der traditionellen Ordnung unterminiert und für instrumentelle Leistungen öffnet, ohne sich gleichzeitig in eine individualistische Leistungsgesellschaft zu transformieren.⁴⁰ Der Durchbruch zu einer funktional differenzierten Gesellschaft, in der wirtschaftliche, politische, wissenschaftliche, religiöse, ästhetische und familiale Bereiche ihre innere Eigengesetzlichkeit und eine entsprechende Sinngrundlage ausbilden,⁴¹ ist mit der Entfaltung neuer Strukturen und Funktionen verbunden, die die gesellschaftliche Komplexität steigern und Spannungen erzeugen, so dass unter dem Eindruck der krisenhaften Beschleunigung⁴² ein „Gefühl der Leere und Werthlosigkeit des Lebens“⁴³ entsteht und der Sinn des „Ganzen“ immer undurchschaubarer wird.⁴⁴ Nach Shmuel Eisenstadt wird das „Projekt der Moderne“ vor allem deshalb als gescheitert erlebt, weil sich zwar der Lebensstandard insgesamt erhöht, aber die Dialektik der Moderne anstatt – wie erhofft – Zweck- und Wertrationalität zur Synthese zu führen, letztere zerstört.⁴⁵ Von daher geht die erste Grundlagenkrise der Moderne mit der

Erfahrung der Entfremdung, Sinnverlust und Fragmentierung der modernen Gesellschaft einher.⁴⁶

Die soziale und funktionale Differenzierung hat auch zur Folge, dass im Hinblick auf Sinnangebote die nicht-religiösen gesellschaftlichen Bereiche – insbesondere Politik, Kunst und Wissenschaft – in Konkurrenz zur Religion treten.⁴⁷ Insgesamt wird ein Vordringen rationaler, ‚diesseitiger‘ Weltdeutungen in Gang gesetzt: Zum einen durch die Pluralisierung der Lebenswelt, vor allem in Städten und dem engeren Umkreis, wo die soziale Kontrolle geringer wird und man mit anders-konfessionellen Lebensmodellen konfrontiert wird. Es entstehen auch alternative, gegenkirchliche und atheistische Bewegungen, die zur Pluralisierung des religiösen Feldes beitragen und im Laufe des 20. Jahrhunderts an Bedeutung gewinnen. Zum anderen scheint die Welt durch den wissenschaftlichen, medizinischen und technischen Fortschritt sowohl erheblich plausibler erklärbar wie sozial sicherer zu werden.⁴⁸

Die funktionale Differenzierung hat somit Konsequenzen für das Religionssystem, wobei Modernisierung und Religion stark miteinander verwoben sind. Das kommt schon darin zum Ausdruck, dass die „Krise der modernen Kultur“ mit der Frage nach dem Schicksal von Religion und Christentum verbunden wird. Da diese Frage in den Religionsdiskursen um die Jahrhundertwende reflektiert wird, spricht Friedrich W. Graf von einer religionsproduktiven Zeit⁴⁹ und einer „zweiten Sattelzeit“⁵⁰. In einem „religionssemantischen Innovationstrend“ wird die religiöse Sprache – das ist sowohl Folge als auch Voraussetzung der religiösen Individualisierung – zunehmend subjektiviert.⁵¹ Die Frage nach der (gegenwärtigen und zukünftigen) Kulturbedeutung von Religion in der modernen Gesellschaft wird in der politischen, akademischen und medialen Öffentlichkeit diskutiert, wobei die öffentliche Diskussion von zwei miteinander korrelierenden Themenkreisen bestimmt ist: „Einerseits wird eine wachsende Kirchenentfremdung bzw. Unkirchlichkeit diagnostiziert; andererseits wird die bleibende Virulenz von Religion behauptet bzw. ihre Anpassung an moderne Bedürfnislagen betrieben“.⁵² Die kulturelle Relevanz der Religion wird entweder mit der bindenden Kraft von Gemeinschaftswerten begründet, die die innere normative Einheit des Gemeinwesens oder einer sozialen Gruppe sichern sollen, oder – insbesondere von protestantischen Theologen – als wesentlich für die Bildung und Förderung einer autonomen „Persönlichkeit“ angesehen, um so „die Selbstständigkeit des allein in Gott gebundenen, prinzipiell vereinzelt Individuums gegenüber der Gesellschaft und ihren dehumanisierenden Zwangsmechanismen zu stärken“.⁵³

In dieser ‚Krise der Moderne‘ formiert sich die ‚Jugendbewegung‘⁵⁴ als Generation.⁵⁵ Das Neue ist, dass die Jugend die Phase der Adoleszenz als Lebensraum bewusst in Anspruch nimmt und „eine eigene jugendliche Subkultur mit eigenen Lebensformen und Zielvorstellungen“⁵⁶ entwickelt, um ihr Verhältnis zur Welt und zentralen kulturellen Werten selbst zu ergründen. Dies ist möglich, weil die Eltern den (meist männlichen) Jugendlichen, die sich überwiegend aus höheren Schülern des „politisch ebenso ohnmächtig wie materiell konsolidierten“ Bildungsbürgertums rekrutierten,⁵⁷ ein Moratorium gewähren und sie von existentiellen Sorgen entlasten. Unter dem Eindruck der tief greifenden Modernisierungskrise der deutschen Gesellschaft und dem Zwang, sich in einer als hochgradig konformistisch wahrgenommenen Gesellschaft individuieren zu müssen, wenden sich diese Jugendlichen aktiv gegen die bürgerliche Welt der Erwachsenen: Sie artikulieren die Sehnsucht nach neuer

Solidarität, rebellieren gegen Traditionalismus und Autorität und setzen sich für eine freie Selbstentfaltung ein.⁵⁸ Die Vergemeinschaftung mit Gleichaltrigen ermöglicht es diesen Jugendlichen, die adoleszente Auseinandersetzung außerhalb der Herkunftsfamilie zu führen und gibt ihnen einen Rahmen zur Selbsterfahrung in die Hand, der wesentlich zur Bildung ihrer Persönlichkeit beiträgt. Zwar gelten diese Entfaltungsmöglichkeiten nicht gleichermaßen für alle Jugendlichen und beide Geschlechter: Die Jugendbewegung ist vor allem eine *männliche* und *bürgerliche* Bewegung. Verallgemeinerbar ist aber, dass es mit der Jugendbewegung erstmals zum Durchbruch eines „Individualisierungsschubs der Moderne“ kommt, der ein Gegenprogramm zum „sich langsam auflösenden kulturellen Normalentwurf der ständischen Gesellschaft“ entwickelt.⁵⁹ Das emanzipatorische Element der Jugendbewegung eröffnet somit die Möglichkeit für Neues, das in der Entfaltung des Autonomiegedankens, der Betonung der Individualität, der selbständigen Sinnfindung und der Wertschätzung jenseits ständischer Zuschreibung liegt.⁶⁰

Auch die religiösen Zukunftserwartungen um 1900 gehören zu dem Rahmen, in dem sich die Jugendbewegung konstituiert. Jugend wird zu einer „Hoffnungskategorie“: „Ihr wurde die Vitalität zugeschrieben, Bewegung einer neuen Zeit zu sein“.⁶¹ Insbesondere die religiösen Diskurse über den „neuen Menschen“, der in unmittelbarer Einheit mit dem Ganzen der Natur lebt, werden von der Jugendbewegung aufgegriffen,⁶² die für diese Krise unterschiedliche Deutungsangebote formuliert und Identifikationsangebote zur Verfügung stellt. Sie prägt bekannt gewordene Personen wie Romano Guardini oder Jakob Wilhelm Hauer⁶³, die ihrerseits auf je unterschiedliche Weise für die katholische und evangelische Jugendbewegung wirkmächtig wurden. Zwar haben auch die traditionellen Institutionen wie Kirchen und Parteien versucht, ihre Jugendgruppen im Stil des Wandervogels auszurichten und zugleich am Autoritätsprinzip festzuhalten.⁶⁴ Aber christliche Gruppen im jugendbewegten Sinne entstehen erst 1909 mit dem katholischen Quickborn und 1919/1920 mit dem Kögenger Bund. Säkulare wie christliche Jugendbünde betonen das Körperliche und streben nach „innerer Wahrhaftigkeit“.⁶⁵ Leitvorstellungen sind: Selbstbeherrschung, Anmut, Enthaltbarkeit, Askese, ‚reiner Leib‘, wobei die Sexualität zugunsten des Ideals der ‚reinen‘ Kameradschaft zwischen den Geschlechtern zurückgestellt wird.

2 Das religiöse Feld und seine generationenprägenden, konfessionellen Besonderheiten

Diese gerade skizzierte Ausgangslage setzt zu Beginn des 20. Jahrhunderts einen religiösen Wandel in Gang und eröffnet ein Spektrum möglicher Anschlüsse für die nachfolgenden Generationen. Gemeinsam ist beiden Konfessionen, dass die religiösen Innovationen eher von bürgerlichen Intellektuellen ausgehen, die neue Deutungen auf die als Krise erlebte Moderne generieren. Um 1900 liegt die charakteristische „Religiosität des Bildungsbürgertums“ in der Transformation von der Religion in Religiosität, wodurch die Subjektivierung der religiösen Gehalte der christlichen Tradition gefördert wird.⁶⁶ Der damit eingeleitete Bedeutungswandel von Religion wird sich – wie wir sehen werden – im Laufe des 20. Jahrhunderts in den jüngeren Generationen durchsetzen. Zugleich wird das Bürgertum aber auch zum Träger von Säkularisierungstendenzen. Während sich ein stillschweigendes Auswandern aus den Kirchen bei den intellektuellen, männlichen, bürgerlichen Eliten beobachten lässt, setzt die sichtbare Distanz zu den Kirchen eher in der Arbeiterschaft ein. Gleichwohl ist die schichtspezifische

Differenz als Bezugspunkt ‚religiöser Generationen‘ im gemischtkonfessionellen Deutschland, wo der religiöse Wandel zwischen den Konfessionen sehr unterschiedlich verläuft, jedoch zu ungenau. Obwohl die Schichtzugehörigkeit die soziale Position bestimmt und die Trennlinien der sozialen Differenzierung konstituiert, haben sich im 19. Jahrhundert sozialmoralische Milieus ausgebildet, die quer zur Klassenlage liegen und die sich durch eine komplexe Konfiguration religiöser, regionaler, sozialer, kultureller und wirtschaftlicher Fakten auszeichnen. Sie haben gemeinsame Werthaltungen und politische Präferenzen entwickelt, die bis 1928 und im Katholizismus noch darüber hinaus wirksam sind.⁶⁷ Aus diesem Grund werde ich die generationelle Abfolge konfessionsgetrennt darstellen.

a) Protestantismus: Vom Dualismus zur Trias

Charakteristisch für den Protestantismus im 19. Jahrhundert war ein sowohl regionaler wie innerkonfessioneller Pluralismus, die Differenzierung in eine zunächst *konservative* und *liberale* Richtung sowie die Trennung nach Rand- und Kernmitgliedern.⁶⁸ Während die liberal bildungsbürgerlichen Protestanten eher zu den kirchlichen Randmitgliedern gehörten, war der lutherisch-theologische Konservatismus im 19. Jahrhundert mit einem politischen Konservatismus gepaart, der die klassische Verbindung von Thron und Altar repräsentiert, dem Thomas Nipperdey unterstellt, dass ihm Ordnung vor Freiheit und Pluralität gehe.⁶⁹

In der Umbruchsituation um 1900 differenzierte sich der Dualismus *liberal-konservativ* als Form des Umgangs mit Modernität und als Resultat der je unterschiedlichen Deutungen spezifischer Zeiterfahrungen weiter in drei Habitus prägende Richtungen aus: Der *Moralprotestantismus* zog sich still zurück. Er rückte die Kirche als Hüterin der Moral ins Zentrum, moralisierte das transzendente Heil und vertrat einen Rigorismus der Pflicht, Wahrhaftigkeit und gedämpften Expressivität.⁷⁰ Der *Nationalprotestantismus* akzeptierte die liberal-nationale Modernität, überformte sie aber konservativ. In seiner Identifikation von evangelisch und national-deutsch erweiterte er das Paar Thron und Altar zur Trias Thron – Altar – Nation. Die traditionelle Obrigkeitsloyalität wurde auf Kaiser und Reich übertragen und positionierte sich gegen die sogenannten „Reichsfeinde“ (Katholizismus, Sozialdemokratie, Liberalismus).⁷¹ Diese Entwicklungslinie sowie der spezifisch nationalprotestantische Habitus werden weiter unten näher in den Blick genommen. Der *Kulturprotestantismus* näherte sich am stärksten der Modernität an. Als liberale Minderheit war er bemüht, durch das Festhalten am Kern der christlichen Wahrheit das humane Leben sowie individuelles und ziviles Ethos zu begründen. Liberale Protestanten wie Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch waren der Aufklärung verpflichtet, schätzten Autonomie und Wissenschaft und beteiligten sich an Modernisierungsaufbrüchen.⁷² Die Religiosität des Bildungsbürgertums orientierte sich zwar noch an der Bibel, die zum bürgerlichen Bildungskanon gehörte, war aber auch religionskritisch und richtete sich gegen die traditionellen christlichen Dogmen und deren weltanschauliche Grundlage.⁷³ Für sie begründeten auch säkulare Bereiche Lebenssinn. Indem der Kulturprotestantismus die Eigengesetzlichkeit und Autonomie der unterschiedlichen Bereiche anerkannte, vollzog er am ehesten eine Wendung hin zur innerweltlichen Transzendenz und gilt entsprechend als Beschleunigungsfaktor im Säkularisierungsprozess, der sich strukturell jedoch zugleich auch antikirchlichen, freireligiösen und monistischen Bewegungen öffnete.⁷⁴ Im weiteren Verlauf

soll aber sein Potential zur Subjektivierung der religiösen Gehalte stärker in den Blick kommen.⁷⁵

Nach Lucien Hölscher differenzierte sich das protestantische Bürgertum in Gruppen mit unterschiedlicher religiöser Prägung: Die religiöse Trennlinie verlief „zwischen dem alten, teilweise ins Kleinbürgertum abgerutschten Stadtbürgertum“, das die Kernmitglieder in den Gemeinden stellte, „und dem hochmobilen, überregional orientierten Bildungs- und Wirtschaftsbürgertum“, das zugleich auf Distanz zur Kirche ging.⁷⁶ Auch wenn das modern-liberale Bürgertum eine Minderheit im Protestantismus darstellte, trug es doch zu einer „fundamentalen Revision des traditionellen christlichen Weltbildes“ bei, das langfristige Auswirkungen hat: Christliche Grundvorstellungen können auch von überzeugten Christen nicht mehr wörtlich, „sondern nur noch im symbolischen und mythologischen Sinne als Wahrheiten anerkannt werden“.⁷⁷ Darin liegt eine grundlegende Differenz zum Katholizismus, der die biblischen Darstellungen als (historischen) Fakt auffasst – ein Problem das, wie wir sehen werden, für die Generation katholischer Gläubige, die noch vor dem Zweiten Weltkrieg geboren ist bis weit in die 1990er Jahre relevant war. Die Entkirchlichung von Teilen des Bürgertums führte andererseits aufgrund „langanhaltende[r], über Generationen hinweg prägende[r] Überhänge religiöser Denkformen und Grundvorstellungen“ nicht zum „gänzlichen Verlust der religiösen Kultur“.⁷⁸ Die christliche Überlieferung blieb Bestandteil der bürgerlichen Reflexionskultur und steht bis heute als Anregung für individuelle Religiosität und Überzeugungen zur Verfügung.

b) Katholizismus: Zwischen Antimodernismus und Reformversuchen

Der Katholizismus in Deutschland bildete im 19. Jahrhundert zum einen aufgrund der Abwehr und Abgrenzung gegenüber der modernen Welt, zum anderen aufgrund der Minderheitensituation und Bedrohung im Kulturkampf sowie der damit verbundenen antikatholischen Stimmung – Katholiken sahen sich dem Vorwurf der sozialen Rückständigkeit, der kulturellen Inferiorität sowie einem Zweifel an ihrer nationalen Loyalität ausgesetzt – eine besondere Sozialform aus: Er war nicht nur Kirche, sondern auch *Vereins- und Verbandskatholizismus*.⁷⁹ Diese milieuförmige katholische Sozialform war in der Lage, die Relevanz des Glaubens im Alltag lebenspraktisch zu sichern und die kirchlich-rituelle Praxis mit der Lebensführung zu verflechten.⁸⁰ Dabei entfaltete der von Laien getragene Verbandskatholizismus⁸¹ eine paradoxe Wirkung: Die Vereine wurden primär gegründet, um die modernitätskritische Tradition zu festigen, sie entwickelten sich aber zugleich zu einem Vehikel der Modernität. Dies geschah zum einen dadurch, dass die Laien durch Professionalisierung selbständiger wurden und sich aus der Bevormundung durch die Bischöfe und Priester lösten; zum anderen deshalb, weil die *Mittel* der Traditionssicherung moderne waren und damit immanent auch die Ziele und Strukturen veränderten.⁸² Der Vereinskatholizismus stabilisierte zwar, so Nipperdey, angesichts der Pluralisierung, Säkularisierung, Mobilisierung und Egalisierung eine traditionell geschlossene Lebenswelt, „aber er hat zugleich die katholische Lebenswelt gegenüber diesen Tendenzen gerade geöffnet, den wirklichen Eintritt in die Welt des 20. Jahrhunderts und den nachultramontanen Katholizismus vorbereitet und befördert“;⁸³ erkennbar ist dies etwa an der Zentrumspartei.

Neben dieser Hauptströmung des Verbandskatholizismus, der nahezu alle Lebensbereiche umfasste und intentional der Abwehr der modernen Lebenswelt diente, entstand zudem mit dem so genannten *Reformkatholizismus* eine religiöse Richtung, die sich mit der Moderne aktiv auseinandersetzte. Die innerkatholischen Konflikte zwischen Kirchen- und Verbandsführern wurden auf der theologischen Diskursebene zwischen Ultramontanen bzw. Neuscholastikern und Reformkatholiken geführt, da sich die Modernismuskrise auch und vor allem als Deutungskrise darstellte, nämlich als Plausibilitätsverlust der religiösen *Semantik*.⁸⁴ Mit Eisenstadt oder Bourdieu formuliert, kommt es auf dem religiösen Feld zu Konflikten zwischen orthodoxen und häretischen Positionen. So veröffentlichte der Würzburger Reformtheologe Hermann Schell 1897 eine Programmschrift, in der er gegen die Klerikalisierung und Verrechtlichung der Kirche, gegen die Angst vor der Moderne und für mehr Personalität, Pluralität und Öffnung gegenüber der modernen Kultur, Wissenschaft und Bildung plädierte.⁸⁵ Er konnte sich aber nicht nur nicht gegen die antimodernistische Theologie durchsetzen, seine Schrift wurde 1899 sogar auf den Index gesetzt. Die Öffnung des Katholizismus, wie sie etwa auch Karl Muth und die Zeitschrift *Hochland* propagierten, war im Grunde eine seinerzeit noch „illegitime Position“⁸⁶. Der Reformkatholizismus lässt sich somit als Ausdruck eines einsetzenden Mentalitätswandels deuten, der zunächst jedoch durch die kirchliche Organisation unterbrochen werden konnte, mit dem Ersten Weltkrieg ganz in den Hintergrund trat, aber dann für den Aufbruch nach 1918 eine große Rolle spielte.⁸⁷ Gerade Muth hat mit dem *Hochland* wesentlich dazu beigetragen, die „katholische Inferiorität“ zu überwinden.⁸⁸

Die Ausgangslage im 20. Jahrhundert auf der katholischen Seite stellt sich somit folgendermaßen dar: Die Mehrheit der Milieu- bzw. Verbandskatholiken wurde auf der einen Seite von einer Minderheit von Reformkatholiken, auf der anderen von eher distanzierten Kirchenmitgliedern flankiert: Sowohl im Bürgertum wie in den Arbeiter- und unterbäuerlichen Schichten bahnte sich eine schleichende Entfremdung an. Der Reformkatholizismus, der religiöse Impulse setzte, wurde vor allem durch die Generation der Jugendbewegung ab den 1920er Jahren breiteren Schichten der katholischen Bevölkerung nahegebracht. Obwohl es sich um 1900 noch um eine Minderheitenposition im Katholizismus handelt, werde ich die Darstellung mit dem Reformkatholizismus beginnen, weil durch ihn eine religiöse Erneuerung in Gang gesetzte wurde, die innerkatholische Individuierungs- und Modernisierungsoptionen eröffnete und dort Anschlussmöglichkeiten für Milieukatholiken bot, wo das katholische Milieu seine Geschlossenheit verlor.

Erneuerungen durch die Jugendbewegung und den Reformkatholizismus

Nach 1918 nutzten unterschiedliche religiöse Akteure den Wandel der sozialen Rahmenbedingungen, um einflussreiche Gruppen der Laien zu erreichen und um ihre Position im Feld allmählich durchzusetzen. Ob sie den traditionellen Katholizismus verteidigten oder sich für Veränderungen der religiösen Diskurse und Praktiken einsetzten, war zwar eine Generationenfrage, aber auch abhängig davon, ob die Akteure dem milieuförmigen Kontext oder einem Kontext, in dem das Milieu erodierte, angehörten.⁸⁹ Prägend für den ‚Kulturkatholizismus‘ der Weimarer Zeit wurden z. B. Intellektuelle wie Erich Przywara, Jesuit und Redakteur bei den *Stimmen der Zeit*, sowie Romano Guardini, beides Akteure, die

von den milieuförmigen Strukturen nur unzureichend integriert wurden.⁹⁰ Beide gehörten der Generation der Jugendbewegung an und griffen als Akteure die Probleme und Krisendiskurse ihrer Zeit auf. Sie schlossen an reform- oder kulturkatholische Vorbilder an und entwickelten Antworten auf die religiöse Krise. Sie konnten vor allem deshalb den Aufbruch der nachfolgenden Generation gestalten, weil sie als Intellektuelle nicht im Zentrum der unter bischöflicher Observanz stehenden Universitätstheologie, sondern eher an der Peripherie standen. Insofern konnten sie als „sekundäre Eliten“⁹¹, die gleichzeitig Distanz und Nähe zum Zentrum wahren, eine wesentliche Rolle im Prozess des religiösen Wandels spielen.

Die Generation der Jugendbewegung, die zwischen ca. 1880/85 und 1900 geboren ist und sich in etwa zwischen 1895 und 1914 in ihrer adoleszenten Phase befindet, soll nun exemplarisch an der Biographie Guardinis⁹² dargelegt werden. An diesem Fall, der typisch für die katholische Jugendbewegung ist, werde ich exemplarisch erläutern, wie diese Generation eine Wirkung entfaltet, indem sie einerseits an den Diskurs und die gesellschaftliche Problemlage anschließt und andererseits selbst zur prägenden Gestalt für die nachfolgenden Generationen wird.

Romano Guardini: eine generationenprägende katholische Biografie

Guardini, 1885 in Verona geboren, wuchs in Mainz auf. Einerseits beeinflusste ihn der italienisch geprägte bürgerliche Katholizismus seiner Eltern, andererseits der spezifische Katholizismus in Mainz, der sich nach Gerl-Falkovitz durch die Vereinigung von drei Traditionen auszeichnet: „des mittelalterlichen Symboldenkens des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation, des politischen Katholizismus mit seinen Organisationen (...) und katholischer Sozialreform“.⁹³ Sowohl die italienisch-katholische als auch die bürgerliche Herkunft Guardinis verweisen auf eine gewisse Distanz zum deutschen Milieukatholizismus; zudem lässt der gymnasiale Bildungsverlauf auf eine Neigung zur innerlichen Frömmigkeit schließen.

Der Einfluss der Jugendbewegung ist sehr deutlich: Guardini nahm wie selbstverständlich das mit seiner Generation entstehende allgemeine Moratorium in Anspruch, das seine Eltern ihm auch gewährten, indem sie ihm die Berufswahl überließen und er seinerseits beanspruchte, nach einer ihm gemäßen Berufung und Aufgabe zu suchen. Seit Studienbeginn, möglicherweise schon als Schüler, verkehrte er in Mainz im „Schleußner-Kreis“.⁹⁴ Über das Ehepaar Schleußner, das für ihn so etwas wie eine „geistige Elternschaft“ übernahm, kam er mit religiösen Strömungen und einer spirituellen Atmosphäre in Berührung, die weit über seine Erfahrungen mit dem kirchlichen Katholizismus hinausgingen. Dazu gehörten etwa die monastisch-mystische Frömmigkeit, die Werke von John Henry Newman oder das intellektuelle Gedankengut Muths, dem Gründer der Zeitschrift *Hochland*.

Zentral für Guardinis Positionierung waren die mit dem Modernistenstreit verbundenen Spannungen. 1907 verurteilte Pius X. zwei „Grundirrtümer“: den Agnostizismus und den Immanentismus, die beide dazu führten, die übernatürliche Offenbarung zu subjektivieren und in die Geschichte zu verlagern. Durch seinen Tübinger Dogmatik-Lehrer Wilhelm Koch mit dem Modernistenstreit konfrontiert, schloss er sich ihm, der in ihm ein Bewusstsein für die „Offenbarung als gebende Tatsache und Kraft“ geweckt hatte, einerseits an und verknüpfte dies aber andererseits mit dem Bekenntnis zum Gehorsam zur Kirche.⁹⁵ Während des

Studiums wurde er zudem durch die Erzabtei Beuron inspiriert. Dort erschlossen sich ihm drei wesentliche Richtungen, die prägend für ihn wurden: Max Scheler und die phänomenologische Methode, das platonische Denken sowie die Erfahrung mit der benediktinischen Liturgie.⁹⁶

Obwohl Guardini im Priesterseminar erlebte wie der 1910 eingeführte „Antimodernisteneid“ zu Misstrauen und unfruchtbaren Streitereien führte und die innerkirchliche Stimmung vergiftete,⁹⁷ positionierte er sich positiv zur Kirche: Die „Spannung von Gehorsam und Freiheit“⁹⁸ wurde sein großes Thema. Dem folgte eine zweite Einsicht, die als Reaktion auf den zeitgenössischen protestantisch bürgerlichen Diskurs gelesen werden kann: „Was den modernen Menschen überzeugen kann, ist nicht ein historisch oder psychologisch oder wie immer modernisiertes Christentum, sondern nur die uneingeschränkte und ungebrochene Botschaft der *Offenbarung*.“⁹⁹ Guardini sah es als seine Aufgabe an, als Lehrender diese Botschaft mit den Problemen der Zeit in Beziehung zu setzen und nahm deshalb die geistigen Krisenthemen der Zeit auf: „die Fragen nach dem Schicksal von Freiheit und Kultur in einer technisch-bürokratischen Zivilisation“¹⁰⁰.

Nach seiner Promotion übernahm er in Mainz – neben seiner Kaplanstätigkeit – die Leitung der „Juventus“, einem kirchlich-katholischen Verein für Gymnasiasten, dem er selbst als Schüler angehört hatte. Hier sammelte er seine ersten Erfahrungen als Jugendführer.¹⁰¹ Einerseits sorgte er für ein umfassendes und anspruchsvolles Bildungsangebot, andererseits versammelte er Jugendliche um sich, die musikalisch, wissenschaftlich, religiös begabt waren und richtete mit ihnen eine „Akademie“ ein. Diese von Guardini angestoßenen Strukturveränderungen trugen zur geistigen Entwicklung und größeren Selbständigkeit der Jugendlichen bei, führten aber auch zu Konflikten und Auseinandersetzungen sowohl mit der Institution als auch den Eltern der Gymnasiasten. Sie endeten erst mit seinem Weggang nach Bonn, wo er sich in katholischer Dogmatik habilitierte.¹⁰²

Zwei Leistungen Guardinis sind für die Erneuerung des Katholizismus in Deutschland und die nachfolgenden Generationen von Bedeutung: Zum einen wurde er zum geistlichen Begleiter der katholischen Jugendbewegung,¹⁰³ die er nachhaltig prägte. Indem er die Eigenverantwortung und das Selbstbewusstsein der Jugendlichen stärkte, trug er zur Überwindung der „katholischen Inferiorität“ bei. Zum anderen nahm er eine Schlüsselposition in der Liturgiebewegung ein und wurde damit einer der Vorbereiter des Konzils.¹⁰⁴

1919 erschien seine Schrift *Aus einem Jugendreich*. In der hielt er Ideen und Ziele des katholischen Aufbruches fest und hob auf die aus seiner Perspektive „fruchtbare Spannung von Gehorsam und Freiheit“ ab.¹⁰⁵ 1920 kamen zwei weitere Schriften heraus: „Gemeinschaftliche Andacht zur Feier der heiligen Messe“ und „Neue Jugend und katholischer Geist“. Diese Schrift zeigt deutlich, dass Guardini einerseits Teil der allgemeinen Jugendbewegung war, von der er sich jedoch andererseits *religiös begründet* distanzierte. Er reflektierte den Zusammenhang zwischen der Differenzierung der Wertsphären und der Krise der Moderne, gegen die die Jugendbewegung rebellierte und eine Gegenrichtung eingeschlagen habe. Er beschrieb zwei Antriebsmomente: zum einen ein neues Lebensgefühl, das die „mechanische“ Kultur des 19. Jahrhunderts überwinden und ein neues, unmittelbares Verhältnis zu Menschen und Dingen wiedererlangen wollte, zum anderen eine „Spannung zwischen Jugend und Autorität“.¹⁰⁶ Die Jugend – hier fließen möglicherweise auch seine eigenen Erfahrungen mit ein – habe die Autorität von Eltern, Schule und Staat als

lebensfeindlich erlebt und dagegen die „Autonomie des Jungseins“ gesetzt, das in der „Meißnerformel“¹⁰⁷ von 1913 zum Ausdruck gebracht wurde. Trotz Anerkennung der Anliegen der freideutschen Jugendbewegung, zog er hinsichtlich des neuzeitlichen Subjektivismus und Individualismus¹⁰⁸ eine Trennlinie zwischen ihr und einer Jugendbewegung im „katholischen Geist“. Guardini richtete seine Kritik gegen Kant und den neueren Idealismus, der die „bedingte Autonomie zur unbedingten“ überspanne.¹⁰⁹ Er stellte die Dialektik von Freiheit und Autorität und die Frage der Verantwortung für die Gestaltung der „kulturellen Erneuerung aus dem katholischen Geist“¹¹⁰ in den Vordergrund.¹¹¹

Als Kind seiner Zeit ist Guardini ebenfalls ein Träger der „modernen Zerrissenheit“, der allerdings sein Problem der inneren Heimatlosigkeit durch die Bindung an die Kirche und das Absolute löste. Sein Versuch, diese Zerrissenheit durch eine neue tragfähige Einheit zu überwinden, ist mit einer paradoxen Vision vom „neuen Menschen“ verbunden: nicht vor Industrie und Technik zu flüchten, sondern sie zu bejahen und „dafür zu kämpfen, daß die Technik ihren lebendigen Sinn findet“¹¹². Dabei schreibt er Gott bzw. dem Unbedingten, also der Religion, die entscheidende Rolle für die Re-Integration der ausdifferenzierten Bereiche zu: Quickborn „will eine Einheit schaffen zwischen Wissenschaft, Kunst, Beruf und wirklichem Volksleben. Eine große Volksgemeinschaft soll sein, auch im Geistigen, ja da vor allem.“¹¹³ In dieser Suche nach einer einheitsstiftenden Instanz¹¹⁴ wird deutlich, dass er sich letztlich nicht konsequent von einer romantischen Idee verabschiedet hat.

Die zweite Leistung Guardinis liegt darin, mit der Liturgiebewegung die „religiöse Krise“ nach dem Ersten Weltkrieg überwunden und maßgeblich zu einem auch quantitativ messbaren religiösen Aufschwung beigetragen zu haben, der sich unter anderem im Ansteigen des Priesternachwuchses seit Mitte der 1920er Jahre bemerkbar machte.¹¹⁵ So erprobte *Guardini* auf der Burg Rothenfels neue liturgische Formen, die vor allem den von allen Beteiligten getragenen Gemeinschaftscharakter der Gottesdienste betonten¹¹⁶ und die von der katholischen Jugendbewegung aufgenommen und weitergetragen wurden.

Damberg zufolge wurde die religiöse Erneuerungsbewegung der 1920er Jahre von einem pastoralen Umdenken begleitet, „das eben nicht mehr in der organisatorischen Omnipräsenz innerhalb der Gesellschaft das Heil suchte, sondern in der Konzentration auf einen religiösen Kern, die Ausbildung einer verinnerlichten religiösen Identität, und zwar vermittelt durch die Liturgie“.¹¹⁷ Damberg kritisiert allerdings, dass dabei die „soziale Frage“ in den Hintergrund trat. Zwar habe die Liturgiebewegung und die durch sie ermöglichte Konzentration auf den religiösen Kern einer „lebendigen Pfarrgemeinde“ der katholischen Kirche eine Überlebensstrategie in der nationalsozialistischen Diktatur in die Hand gegeben.¹¹⁸ Die damit verbundene ‚Verkirchlichung‘ habe für Katholiken einen Rückzugsraum aus der Gesellschaft geschaffen. Aber andererseits habe die Ideologie von der ‚Volksgemeinschaft‘, die auch von Guardini und der katholischen Jugendbewegung gepflegt wurde, der Empfänglichkeit für den Nationalsozialismus zumindest potentiell Vorschub geleistet.

Das Ziel der liturgischen Bewegung war es, „Individuen mithilfe religiöser Riten derart zu ‚qualifizieren‘, dass sie in säkularen gesellschaftlichen Subsystemen religiös motiviert handeln und dadurch die Gesellschaft insgesamt in eine aus religiöser Perspektive gewünschte Richtung ‚transformieren‘“.¹¹⁹ Damit habe Guardini, so Breuer, einen religiösen Typus befördert, der an die kirchliche Institution gebunden und *zugleich* autonom gläubig sein

kann.¹²⁰ Diese individualisierungskompatible Religiosität sei zugleich aber mit dem paradoxen langfristigen Effekt der individuellen Säkularisierung verbundenen.

IV. Religiöse Zwischengeneration(en) im Nationalsozialismus

Die Eltern der im Nationalsozialismus sich formierenden Generationen wurden zum einen noch sehr preußisch pflichtbewusst und obrigkeitstaatlich erzogen, zum anderen waren sie den modernisierenden und liberalen Einflüssen der Jugendbewegung ausgesetzt. Mit ihrer Vision einer konfliktlosen harmonischen ‚Volksgemeinschaft‘ hinterließ die Jugendbewegung jedoch ein ambivalentes Erbe, das viele ihrer Mitglieder für den Nationalsozialismus anfällig machte.¹²¹ Ein „entfaltetes Autonomiebedürfnis“ steht in „einem eigenartigen Gegensatz zum konservativen und neoromantischen Charakter der inhaltlichen Gestalt der Jugendbewegung, insbesondere was die zivilisationskritische Einstellung, die Überhöhung des Nationalgedankens und die Rezeption der Romantik betrifft“.¹²² Mehrheitlich wird der politische Habitus der Elterngeneration durch eine monarchietreue und nationalbewusste Haltung geprägt worden sein, so dass es nicht wundert, dass viele in der Weimarer Republik den demokratischen Parteien ihre Zustimmung verweigerten und das System am Ende eine „Republik ohne Republikaner“ war.¹²³ Zwar kamen 60% der NSDAP-Wähler aus bürgerlichen Mittelschichten, das signifikante Sozialmerkmal, das den Wahlerfolg am nachhaltigsten beeinflusste, ist jedoch die Konfessionszugehörigkeit.¹²⁴ Der größte Wählerblock seit 1930 stammte vor allem aus protestantischen Agrargebieten und Kleinstädten, wo die Restauration einer autoritären Ordnung befürwortet wurde. Die Gründe für die Massenmobilisierung waren neben dem Druck der wirtschaftlichen Depression, so Wehler, der „Führerkult und Hitlers charismatische Wirkung“, der Wunsch nach einer „Rückkehr zur nationalen Größe“, eine „Revision der Versailler Ordnung“ sowie die „Krisenüberwindung durch ‚Volksgemeinschaft‘ und nationalen Aufstieg“.¹²⁵ Hagen Schulze zufolge sind es nur drei Milieus, die aufgrund ihrer sinn- und gemeinschaftsstiftenden Werte und Institutionen weitgehend resistent waren bzw. einen Rückzugsraum boten: der Kern der sozialdemokratisch und gewerkschaftlich organisierten Arbeiterschaft, der Katholizismus sowie das alte protestantische Bildungs- und Besitzbürgertum.¹²⁶

In der Weimarer Republik war eine Vielfalt von gesellschaftlichen, verbandlichen und freien Jugendgruppen entstanden, die im Laufe des Jahres 1933 (zunächst bis auf die katholischen Jugendverbände) entweder verboten oder gleichgeschaltet wurden. Die staatlich gelenkte Hitlerjugend nahm damit die nach dem Ersten Weltkrieg geborene Generation in Beschlag, und zwar beide Geschlechter.¹²⁷ Während die evangelische Kirche unter Reichsbischof Ludwig Müller ein Abkommen mit dem ‚Reichsjugendführer‘ über die Eingliederung der evangelischen Jugendverbände in die Hitlerjugend traf, beharrte die katholische Kirche auf ihrem Gemeinschafts- und Erziehungsrecht für die katholische Jugend. Da sie den Jugendlichen ein Engagement für den Aufbau der ‚Deutschen Volksgemeinschaft‘ zugestand, wurde eine Doppelmitgliedschaft möglich, die jedoch 1937 deutlich begrenzt und mit einigen Ausnahmen verboten wurde.¹²⁸ Das NS-Regime eröffnete damit einen kontrollierten Raum, in dem sich adoleszente Altersgruppen als Generation formieren konnten: Es bot ihnen Vergemeinschaftungsformen, propagierte Ideale, spornte die

Jugendlichen zu Leistung an, forderte sie auf, sich dem „Führer“ anzuschließen und beim Aufbau des neuen Staates mitzuwirken, übertrug ihnen Verantwortung und Macht. Die Nationalsozialisten nutzten somit die adoleszente Bereitschaft zum Idealismus und stellten den Jugendlichen säkulare Bewährungs- und Identifikationsinhalte zur Verfügung. Viele ließen sich durch die inszenierte nationalsozialistische Aufbruchsstimmung nach der ‚Machtergreifung‘ in den Bann ziehen und folgten Hitler und seinem ‚Versprechen‘, Deutschland aus der Depression heraus zu Größe, Glück und Wohlstand zu führen. Sie erfuhren die ‚Utopie der Volksgemeinschaft‘, die die Überwindung der Trennung durch Berufe, Stände und Klassen suggerierte, über außeralltägliche Inszenierungen, die ihnen ‚Brüderlichkeit, Gemeinschaft und Geborgenheit‘ vermittelten.¹²⁹

Im Folgenden sollen zunächst zwei Entwicklungslinien in den Blick kommen, die sowohl im protestantischen wie im katholischen Milieu Abbrüche bewirkt haben: Zuerst werde ich eine für den Protestantismus dominante Entwicklungslinie aufgreifen: die Entstehungs- und Transformationslinien sowie den Abbruch einer spezifisch nationalprotestantischen Mentalität. Sodann soll am Fallbeispiel des katholischen Bildungsbürgertums, das eine deutsch-nationale Bindung entwickelt hat, gezeigt werden, wie sich eine Transformation von der bürgerlich-katholischen Lebensführung zur bürgerlich-säkularen vollzieht. Drittens werde ich zwei unterschiedliche religiöse Typen präsentieren, die sich im Milieukatholizismus ausbildeten.

1 Die Deutschen Christen im Nationalsozialismus: Höhepunkt und Abbruch der nationalprotestantischen Mentalität

Hartmut Lehmann entfaltet die These, dass sich im Zuge der sich beschleunigenden Modernisierung im 19. Jahrhundert zwischen der in der Erbauungsliteratur schon immer artikulierten Krisenhaftigkeit christlicher Existenz und der Hinwendung zur Nation als einem festen Bezugspunkt, „gewissenmaßen als einem Garanten innerweltlicher Sicherheit und Erlösung“, ein Zusammenhang herstellte.¹³⁰ Auch wenn der Nationalprotestantismus in sich differenzierter zu betrachten ist als es hier möglich ist, lässt er sich durch die Verbindung von christlichen Werten mit nationalpolitischen Zielsetzungen kennzeichnen, wobei Manfred Gailus den Zeitpunkt der „Nationalisierung des eigenen Glaubens und Denkens (...) spätestens mit der euphorischen Reichsgründungszeit 1870/71“ ansetzt.¹³¹ Diese Strömung entwickelte sich zum Mehrheitsprotestantismus und folgte dem Wandel des modernen Nationalismus durch Kaiserreich, Weltkrieg, Revolution und Weimarer Republik bis hinein in die NS-Zeit, in der sich ein Teil mit der völkischen und nationalsozialistischen Bewegung verband und identifizierte.¹³² Die nationalprotestantischen Mentalitäten wurden durch die nationalen Ereignisse und Hochgefühle von 1870/71, 1914 und 1933 gefestigt, durch die nationalen Depressionen von 1918/19 sowie 1944/45 erschüttert,¹³³ konnten ihre Wirkung jedoch bis in die 1960er Jahre hinein entfalten, so dass Lehmann und Gailus von einer hundertjährigen „babylonischen Gefangenschaft“ des deutschen Protestantismus sprechen.¹³⁴

Gailus kennzeichnet die NS-Zeit¹³⁵ als eine Zeit der religiösen Intensivierung und malt ein facettenreiches und buntes Feld religiös-mentaler Weltbilder.¹³⁶ Die Vielfalt der zeitgenössischen Glaubensausprägung bestehe aus einer verwirrenden Fülle „möglicher Fusionen, Interaktionen, Allianzen und Gegnerschaften“, wobei in der NSDAP kein

religionspolitischer Konsens darüber herrschte, dass Christentum und Nationalsozialismus prinzipiell unvereinbar seien. Im Hinblick auf das sozialkulturelle Milieu des Protestantismus in der NS-Zeit spricht Gailus von einem Dreidrittel-Protestantismus:

„eine theologisch purifizierte, strikt biblizistische Bekennende Kirche; eine anpassungsbereit-moderate Mitte als kirchliches *juste milieu*, verkörpert etwa durch die ‚intakten‘ lutherischen Landeskirchen Hannovers, Bayerns und Württembergs; schließlich die vom neuen Zeitgeist überwältigten doppelgläubigen Deutschen Christen – alles dies distinkte Glaubenshaltungen innerhalb des protestantischen Milieus“.¹³⁷

Erwähnenswert ist noch die aus überwiegend „abtrünnigen Protestanten“ sich zusammensetzende Minderheit der „Deutschgläubigen“ (Deutsche Glaubensbewegung), die sich ausdrücklich als nicht-christlich verstand und sich lediglich zu „Blut und Rasse“ bekannte.¹³⁸

Hier sollen vor allem die *Deutschen Christen* in den Blick kommen, weil sich bei ihnen die nationalprotestantische Mentalität auf besondere Weise in Richtung eines völkischen Protestantismus transformierte, was wesentlich zum Abbruch der nationalprotestantischen Tradition nach dem Zweiten Weltkrieg beitrug.

Entscheidende Impulse für die Glaubensbewegung der Deutschen Christen gingen von einer „kämpferischen Generation von zumeist jüngeren, von der Hitlerbewegung begeisterten, politisierten Pfarrern und Universitätstheologen“ aus.¹³⁹ Hitler wurde von vielen Protestanten als „Heiland“ und von Gott gesandter Führer angesehen und gewählt.¹⁴⁰ Darüber hinaus priesen etliche evangelische Theologen die NS-Bewegung auch „als eine Art nationale Erweckungsbewegung“.¹⁴¹ Letztere sind insbesondere unter den 1933 amtierenden Pfarrern zu finden, die nach Gailus zu den entscheidenden Leitfiguren des protestantischen Sozialmilieus gehören:

„Durchschnittsalter knapp fünfzig Jahre, das heißt in der Regel um 1890 und davor geboren, wilhelminische Kindheiten und Jugendjahre, fast durchweg jugendbewegt und bündisch aufgewachsen, politische Sozialisationen im nationalkonservativen Milieu der Vorkriegszeit, Studium und theologische Erstprägungen im Weltkriegsjahrzehnt, nicht selten auch Fronteinsatz, tiefe Schocks und Traumatisierungen am Ende des monarchischen Zeitalter 1918/19, erste Pfarramtspraxis in der ungeliebten, bekämpften Weimarer Republik“.¹⁴²

Diese Pfarrer, die sich vorwiegend den Deutschen Christen anschlossen, wuchsen in nationalprotestantischen Herkunftsmilieus auf, in dem zur sukzessiven Nationalisierung, so Gailus, eine „völkisch-politische Glaubenshaltung“ hinzukam, „die insbesondere durch lebensgeschichtlich nachhaltig prägende Generationenerfahrungen wie die Jugendbewegung, durch Großereignisse und Schockerlebnisse wie Krieg und Kriegsniederlage, durch das Syndrom Versailles und die als unerträglich empfundene Weimarer ‚Gottlosenrepublik‘ generiert wurde“.¹⁴³ Der Prozess der generationenspezifischen Identitätsbildung mündet in eine „religiös-säkulare Doppelgläubigkeit“, die um 1933 hervorbrach und ihre Stunde gekommen sah.¹⁴⁴ Dieses doppelte Bekenntnis – zu Christus und zu „Blut und Rasse“ – zeichnet die Deutschen Christen aus, deren Gewährsmänner neben Martin Luther, Nationalprotestanten wie Adolf Stöcker oder Reinhold Seeberg¹⁴⁵ waren.¹⁴⁶ Die Faszination der NS-Bewegung – vor der auch bekennenden Christen nicht ohne weiteres gefeit waren¹⁴⁷ –

löste nach Gailus eine „massive Selbsttransformation“ im zeitgenössischen Protestantismus aus, so dass etwa ein Drittel des protestantischen Sozialmilieus von der „geistig-religiösen Anverwandlung“ ergriffen wurden: Sie verstanden sich als nationalsozialistische Christen – als „wahre Christen“ und „wahre Nationalsozialisten“ zugleich.¹⁴⁸

Zwar verloren die Deutschen Christen nach 1945 ihre Legitimation und auch die nationalprotestantische Mentalität konnte nicht ungebrochen fortgeführt werden.¹⁴⁹ Diese lebte jedoch in Habitusformen weiter, bis die noch traditionalistisch-nationalprotestantisch geprägten Generationen ihre Ämter aufgaben und in den 1960er Jahren den Weg für Neuaufbrüche der jüngeren Generationen freigaben.¹⁵⁰ Erst mit dieser jüngeren Pfarrer- und Theologengeneration, die auch durch „den unruhigen Geist der Achtundsechziger“¹⁵¹ inspiriert war, vollzog sich die endgültige Abkehr vom Nationalprotestantismus. Es setzte eine Politisierung und ein Engagement in sozialen Bewegungen und Protestbewegungen ein – zunächst in der Studentenbewegung, die eng mit der protestantisch geprägten Mentalität ihrer Akteure verbunden war (gerade im SDS engagierten sich viele Pastorensöhne und Theologiestudenten, Rudi Dutschke ist einer der bekanntesten¹⁵²), später auch in der Frauen-, Friedens- und Umweltbewegung.¹⁵³

2 Katholisches Bildungsbürgertum im Nationalsozialismus: Transformation von der bürgerlich-katholischen zur bürgerlich-säkularen Lebensführung

Zwar war das Bildungsbürgertum „der Idee nach und im Kern“ protestantisch geprägt,¹⁵⁴ dennoch gehörten die katholischen akademisch Gebildeten dazu, auch wenn deren Loyalitäten und Bindungen primär katholisch blieben. Nach dem Ersten Weltkrieg hat sich ein Milieu herausgebildet, das von den konservativen Zielen der Jugendbewegung beeinflusst war. Es setzte sich für Heimat, Volkstum, Gemeinschaft und volksnationale Herrschaft ein¹⁵⁵ und stand einer Seite der katholischen Kirche nahe, die im Kaiserreich eine Bindung an die Monarchie als gottgewollte Obrigkeit entwickelte, den Ersten Weltkrieg und die Kriegsziele legitimierte und die Niederlage entsprechend als tiefen Einbruch erlebte. Bei vielen schwächte sich in der Weimarer Republik die religiöse Bindung ab und sie schlossen sich später aufgrund ihrer deutsch-nationalen Bindung der nationalsozialistischen Ideologie der ‚Volksgemeinschaft‘ an.¹⁵⁶

Zwar hat das katholische Bürgertum, das – wie in Paderborn, wo die Mehrheit der Bevölkerung zum Mittelstand gehörte und die Arbeiterschaft unterrepräsentiert war – zur Oberschicht gehörte, 1933 in der Regel noch die Zentrumspartei gewählt, blieb also trotz starker Einkommenseinbußen zunächst politisch loyal. Die religiösen Inhalte, so meine These, waren aber nicht mehr die Quelle der Bindung; diese hatte sich vielmehr auf die Nation verlagert. In dieser Hinsicht stand das Bürgertum in Distanz zum katholischen Milieu und wies eine gewisse Nähe zum Nationalprotestantismus auf, der den Nationalsozialismus als politische Lösung der ‚Schmach von Versailles‘ und der ‚deutschen Frage‘ begrüßte.¹⁵⁷ Dass dieser Schritt im katholischen Bildungsbürgertum schließlich zu einem Abbruch der kirchlichen Bindung führte, zumindest führen konnte, will ich an der nachfolgenden Generation exemplarisch an der 1923 geborenen Eva Sternheim-Peters darlegen.¹⁵⁸

Sie wuchs in dem Paderborner nationalistisch, patriotisch und katholisch-bildungsbürgerlichen Milieu auf, in dem sie ein kindliches Nationalgefühl entwickelte, das

sich sehr früh mit dem Namen „Versailles“ und dem „Gefühl nationaler Schmach und Schande“¹⁵⁹ verknüpfte und mit dem Wunsch der heldenhaften Verteidigung des Vaterlandes und einer vaterländischen Gesinnung verbunden war. Sie übernahm – heteronom – die in ihrem Milieu herrschenden kulturellen Vorstellungen, die eine Affinität zur NS-Propaganda aufwiesen. Wie viele ihrer Generation¹⁶⁰ fühlte sie sich persönlich „gemeint, angesprochen, aufgerufen, ihr Leben in den Dienst von etwas ganz Großem, Überwältigendem zu stellen, das Deutschland hieß“.¹⁶¹ Die Hitlerjugend war attraktiv, weil sie Mädchen ein gesellschaftliches Betätigungsfeld und damit neue, nicht-traditionale Bewährungschancen eröffnete. Sternheim-Peters wurde zur überzeugten Anhängerin der NS-Weltanschauung und machte den Grundsatz „Gemeinnutz geht vor Eigennutz!“ zu einem bewährungsrelevanten Inhalt.¹⁶² Dabei sah sich die Adoleszente sowohl im Einklang mit der bürgerlichen Tradition ihres Elternhauses als auch dem religiösen Mythos des katholischen Milieus, wonach der Glaube Berge versetzt. Ihre Hingabe und gläubige Gefolgschaft entsprach indes eher der Logik des religiösen bzw. moralischen als des politisch(-rationalen) Handelns.¹⁶³

Ihr katholisch bildungsbürgerliches Milieu hob sich von dem provinziell-katholischen Umfeld Paderborns und dessen Modernisierungsfeindlichkeit ab und erzeugte ein Gefühl der elitären Überlegenheit, mit dem sie sich gegen die „Masse der Unbedarften und Uneinsichtigen“¹⁶⁴ mit dem Nationalsozialismus in Einklang fühlen konnte. Das Studium war die konsequente Umsetzung ihrer milieubedingten Aufstiegsorientierung, die aus ihrer Sicht durch den Nationalsozialismus gefördert wurde. Bei Kriegsende stand sie in mehrfacher Hinsicht vor einem Scherbenhaufen: Die Brüder waren gefallen, die Eltern gebrochen, alle materialen Erinnerungen an ihre Kindheit und Jugend verloren. Da die mit ihrem Bewährungsmythos verbundenen Inhalte gescheitert waren, und damit auch ein Teil ihrer Identität zerstört war, musste sie sich als Individuum neu entwerfen, wobei es eine einfache Antwort nicht geben konnte. Ihr Herkunftsmilieu hatte sie zwar nicht vor der ideologischen Verführung durch den Nationalsozialismus schützen können, ihr aber strukturell und mental ein Rüstzeug an die Hand gegeben, mit dem sie nach dem Krieg einen autonomen Bildungsweg einschlagen konnte. Eine Anbindung an die katholische Kirche war für sie keine Lösung, sie wählte eine kirchendistanzierte bildungsbürgerliche Existenz: Trotz der schwierigen existentiellen Bedingungen suchte sie nach Bildungschancen und schaffte sich Raum, um sich mit der eigenen Vergangenheit, ihrer „Täuschung“ und Verstrickung auseinanderzusetzen. Sie verzichtete auf eine gesicherte Berufskarriere und bemühte sich stattdessen, die subjektiv als positiv erlebte Zeit im Nationalsozialismus mit dem Wissen um die historischen Verbrechen in ihren biographischen Identitätsentwurf zu integrieren. Das gelang nur um den Preis einer partiell ‚gebrochenen‘ Biographie, den sie aber bereit war, zu zahlen. Denn der Gewinn war die Versöhnung mit ihrem Leben und die Übernahme der Verantwortung für ihre schuldlose Verstrickung.

3 Der Milieu-Katholizismus im Nationalsozialismus: Weiterführung und Transformation der religiösen Tradition

Zwar entfaltete der Milieu- und Verbandskatholizismus für einen Teil der katholischen Bevölkerung noch bis in die Mitte der 1960er Jahre eine integrations- und

generationenbildende Kraft.¹⁶⁵ Generell aber hatten die Modernismuskrisis und die Krise des Ersten Weltkriegs die Integrationskraft geschwächt und zu einem deutlichen Rückgang der Kirchlichkeit geführt.¹⁶⁶ Die NS-Zeit induzierte dann zusätzlich von außen eine Öffnung und Pluralisierung. Gleichwohl stellt der Verbands- bzw. Milieukatholizismus auch einen Rückzugsraum im Nationalsozialismus dar, innerhalb dessen die Angehörigen dieser Generationen – je nach Region und Milieu – eine mit Gehorsam gepaarte traditionale Religiosität weiterführen konnten. Wenn sie dagegen im Jugendalter auf Priester trafen, die von der katholischen Jugend- oder Liturgiebewegung beeinflusst waren, bot sich ihnen die Chance auf einen Freiheits- und Autonomiezuwachs. Diese Entwicklungsmöglichkeiten innerhalb des katholischen Milieus sollen nachfolgend an Fallbeispielen exemplarisch verdeutlicht werden, deren Geburtsjahr zwischen Anfang der 1920er und Mitte der 1930er Jahre liegen und zwei unterschiedliche, aber für diese Generation(en) typische Muster repräsentieren. In der generationenformativen Phase konnten sie sich – wenn diese in der NS-Zeit lag – entweder auf die geschlossene katholische Gemeinschaft zurückziehen oder alternative Lebensentwürfe wählen. Wenn die adoleszente Phase überwiegend in der unmittelbaren Nachkriegszeit lag, bot das kurzfristig gesellschaftlich-regional dominierende katholische Milieu Raum für die Bearbeitung der Scham, nachdem die NS-Verbrechen bewusst geworden waren. Die Kehrseite davon war, dass das Milieu aufgrund seiner kirchlich-dogmatischen Zumutungen und engen Sexualmoral einen individuierenden Lebensentwurf eher verhinderte als förderte. Nach dem Säkularisierungsschub ab Mitte der 1960er Jahre, von dem insbesondere das katholische Milieu erfasst wurde, verlor der mit diesem Lebensentwurf verbundene traditional-katholische Bewährungsmythos an Evidenz und war verstärkt der Kritik ausgesetzt. Bis dahin geteilte sinnstiftende Deutungsmuster verloren infolge von Kritik und der Transformation des katholischen Milieus allmählich ihre Geltung. Damit büßten freilich auch entlastende religiöse Überlieferungen, Handlungsmaximen und Riten ihre identitätsstiftende Funktion ein.

a) Verbands- und Milieukatholizismus: Dogmenglaube und enge Sexualmoral

Elisabeth Hartig, Jahrgang 1924 wuchs in einem katholischen Milieu in der Nähe von Paderborn, also einer überwiegend katholischen Region, auf, dessen Geschlossenheit durch die dörfliche Gemeinschaft noch verstärkt wurde.¹⁶⁷ Vor diesem Hintergrund erwarb sie ein fest umrissenes Weltbild. Da ihr Vater Lehrer war und sie das Gymnasium besuchte, war ihre katholische Sozialisation zum einen mit einer besonders strengen Sozialmoral verbunden, zum anderen wurde ihr ein intellektueller Zugang zur Religion eröffnet. Die relative Geschlossenheit des Milieus verhinderte, dass der BDM in dem Dorf Fuß fassen konnte. Den Arbeitsdienst, den Frau Hartig zwischen 1944/45 nach dem Abitur leisten musste (und möglicherweise auch wollte), erlebte sie tendenziell als Befreiung von der Einengung im Kontext der katholischen Welt. Dort kam sie erstmals mit evangelischen Gleichaltrigen näher in Kontakt und traf auf alternative Lebensentwürfe. Das führte nicht nur zum Abbau von konfessionellen Vorurteilen, sondern legte auch einen Grundstein für die spätere Öffnung zur Ökumene. Diese faktisch erlebte Freiheit und die zumindest partiell erworbene Autonomie behielt sie nach dem Krieg zunächst bei, indem sie eine Lehrerinnenausbildung in einer anderen Stadt absolvierte. Als Preis für ihre gewählte Freiheit hielt sie die moralischen

Grundsätze der Kirche strikt ein. Nach Auflösung der Milieugrenzen in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren wurden auch die Normen, nach denen sie bis dahin lebte – und leben musste, wollte sie ihren Beruf als Lehrerin ausüben und ein geachtetes Leben als alleinstehende Frau führen¹⁶⁸ –, brüchig. Als sie realisierte, dass es auch alternative Möglichkeiten gegeben hätte, war sie in einem Alter, in dem es extrem schwierig ist, eine erste (sexuelle) Partnerschaft einzugehen, und zudem wurde auch noch der gewählte Lebensentwurf nachträglich in Frage gestellt. Solange die Normen, nach denen sie lebte, eine unhinterfragte Gültigkeit besessen hatten, und es faktisch Entscheidungsfreiheiten, die nicht sozial negativ sanktioniert worden wären, kaum gegeben hatte, war ihr Verzicht mit Sinn belegt. Der wurde nun aber in Frage gestellt. Heute bekämpft Frau Hartig die von ihr bis dahin praktizierte Art von Konformität und Gehorsam in der Kirche. Gerade weil sie die moralischen Grundsätze rigide und streng, wie es ihrer Erziehung entsprach, eingehalten hatte und man ihr somit nichts vorwerfen konnte, insistiert sie nun auf das Recht, die Kirche „hart“ zu kritisieren. Freilich: Trotz ihrer sehr kritischen Einstellung und obwohl ihr eine bloß rituell performierte Religiosität nichts mehr bedeutet, behält sie ihre kritische und partiell negativ aufgeladene Mitgliedschaft in der katholischen Kirche bei, die ja einen Teil ihrer Wurzeln und ihrer Identität bildet und kämpft auf der institutionellen Ebene für einen liberalen und zeitgemäßen Umgang mit lebenspraktischen Problemen – etwa gegen den Ausschluss von Geschiedenen von den Sakramenten oder für eine ökumenische Annäherung.

Herbert und Frieda Schöler wurden ebenfalls im katholischen Milieu sozialisiert, das jedoch in der saarländischen Kleinstadt – zumindest für Herrn Schöler – partiell vom Nationalsozialismus überformt war.¹⁶⁹ 1930 geboren, identifizierte er sich als Kind mit den nationalsozialistischen Idolen und übernahm die weltanschaulichen Ideale, die dann mit der Aufdeckung der Verbrechen nach Kriegsende zusammenbrachen. Danach ermöglichte ihm das zumindest organisatorisch wieder aufblühende katholische Milieu, die persönliche Verstrickung mit der nationalsozialistischen Ideologie zu bearbeiten. Mit dieser Unterstützung sowie der über die Berufsausbildung vermittelten Auseinandersetzung mit einem naturwissenschaftlichen Weltbild gelang ihm eine adoleszente Positionierung: Er gewann eine pazifistische Einstellung. Die religiöse Gemeinschaft wurde zudem tragend für die sehr frühe Familiengründung des Paares. Über seinen Beruf wurde Herbert Schöler – darin unterscheidet er sich von seiner um ein Jahr jüngeren Frau – bereits in den 1950er Jahren, also zu einer Zeit, in der das katholische Sozialmilieu noch eine relative Geschlossenheit aufwies, mit moderner Rationalität und den Folgen der gesellschaftlichen Enttraditionalisierung konfrontiert. Durch die Beschäftigung mit Naturwissenschaften gewann er eine rationale Einstellung zur Welt, die seinen ursprünglichen Glauben in Frage stellte und zu einem unlösbar erscheinenden Konflikt zwischen Rationalität und Glauben bzw. rationaler Weltdeutung und religiös-kirchlichem Dogma führte: In dem Maße, in dem er die Bibeltexte bzw. die Lehre der katholischen Kirche meinte als „Fakten“ wörtlich nehmen zu sollen, verloren sie ihre Überzeugungskraft. Hinzu kam ein Konflikt mit der katholischen Sexualmoral. Einerseits zeugten die Eheleute fünf Kinder, andererseits praktizierten sie Geburtenkontrolle, obwohl sie dies zunächst als Sünde empfanden und seinerzeit gebeichtet hatten. An diesem konkreten Konflikt – für den zunächst kein innerkirchlicher Diskurs existierte¹⁷⁰ – haben sie sich so lange abgearbeitet, bis sie ihre aus der eigenen Erfahrung gewonnene Haltung als richtig und vernünftig einschätzen und der

Kirche die Deutungs- und Vorschriftskompetenz in dieser Frage absprechen konnten. Dieses Diskurs-Vakuum wird seit den späten 1980er Jahren durch den katholischen Theologen und Kirchenkritiker Eugen Drewermann und sein Angebot einer modernen, tiefenpsychologischen Bibelauslegung in gewisser Weise gefüllt; er gibt Katholiken damit eine Hilfe zur Reflexion der eigenen Biografie an die Hand.¹⁷¹ Frieda Schöler hat mit dieser Unterstützung, aber auch aufgrund ihrer praktisch gelebten Religiosität und der Verankerung in der katholischen Gemeinschaft diesen Konflikt für sich soweit verarbeitet, dass sie versöhnt Mitglied der Kirche bleiben kann und will. Gleichzeitig ist sie in der Lage, die Kirche in den Punkten zu kritisieren, in denen sie aufgrund ihrer Lebenserfahrung eine andere Handlungs- und Verhaltenslegitimation vertritt. Herbert Schöler dagegen hat seinen Konflikt hinsichtlich der Institution nicht lösen können: Er bleibt zwar Mitglied der Kirche, kritisiert sie jedoch dafür, dass sie von den Gläubigen verlange, an biblische Geschichten als „Fakten“ zu glauben,¹⁷² was er – auf der Basis *seines* naturwissenschaftlichen Verständnisses – für eine intellektuelle Zumutung hält. Erst die Begegnung mit Drewermann und dessen Angebot, die Bibel symbolisch zu deuten, hat ihn von dem Konflikt der Unvereinbarkeit des kirchlichen Dogmas mit einem naturwissenschaftlich-technischen Weltbildes „erlöst“.

b) Das Verhältnis von Kirchenbindung und Autonomie

Rosa Matig, Jahrgang 1925 und in Nordböhmen geboren, ist das erste von zwei Kindern; ihr Bruder ist sieben Jahre jünger.¹⁷³ Die Familie ist zwar katholisch, aber nicht intensiv religiös – davon zeugt etwa die Familienplanung, die eine gewisse Distanz gegenüber der Kirche erkennen lässt, aber auch die Tatsache, dass die Eltern als Arbeiter wenig Zeit für die Observanz ritueller Praxis aufbrachten. So erfuhr Rosa Matig zwar einen ersten Zugang zur Religion über die Großmütter, zentral für ihren Lebensentwurf wurde jedoch eine Erfahrung in der Phase der Adoleszenz. In den 1930er Jahren trug der 1920 gegründete jugendbewegte Bund der ‚Staffelsteiner‘ wesentlich zu einer religiösen Aufbruchsstimmung bei und wurde auch für Jugendliche attraktiv, die aus einem „religiös gleichgültigem Elternhaus“ kamen.¹⁷⁴ Für Frau Matig wurde 1937, das Jahr ihrer Erstkommunion, wichtig. Die Art und Weise, wie sie im Interview über ihren „Weißen Sonntag“ spricht, deutet darauf hin, dass dieser ein ihr Leben prägendes, außeralltägliches Erlebnis war. Mit 12 Jahren war sie bereits in der Phase der Frühadoleszenz und konnte das Ereignis relativ bewusst wahrnehmen und eine eigene Haltung zu den religiösen Inhalten entwickeln. Dabei waren mehrere Momente wichtig: Einmal ihre Beziehung zu dem Kaplan, der einen bleibenden Eindruck bei ihr hinterlassen hat. Der historische Hintergrund lässt eine Spekulation zu: Da es in der Stadt eine Gruppe der ‚Staffelsteiner‘ gab, könnte der Kaplan als Mitglied dieser Jugendbewegung deren Geist vermittelt haben, möglicherweise hat er auch Elemente aus der liturgischen Bewegung in den Gottesdienst integriert. Zweitens muss Frau Matig auch die Aufnahme in die katholische Gemeinschaft besonders intensiv erfahren haben, zumal der „katholische Frauenbund“ nach dem Gottesdienst die Kommunionkinder mit Kaffee und Kuchen bewirtete. Drittens war sie alt genug, sich bewusst mit den religiösen Inhalten auseinanderzusetzen und Stellung zu beziehen. Das kommt unter anderem darin zum Ausdruck, dass sie Geld sparte, um sich ein Gebetbuch zu kaufen, damit sie die lateinischen Gebete verstehen konnte. Auch das spricht für eine Verbindung zur liturgischen Bewegung. Indem sie die Sprache lernte, wurde sie

vollwertiges Mitglied der Gemeinschaft und machte die Religion zu ihrer (geistigen) Heimat, zu der sie durch die Teilnahme am Gottesdienst weltweit Zugang hatte. Die Sesshaftigkeit in der Religion schützte sie auch vor der Verführung durch den Nationalsozialismus. Zwar wurzelt die Religiosität von Rosa Matig in der Kindheit, nämlich in der konkret erfahrenen Anerkennung und Familiensolidarität, die auch hohen Belastungen standgehalten hat. Ihr religiöser Habitus, der vor allem durch Gottvertrauen geprägt ist, entwickelte sich jedoch in der Adoleszenz und bewährte sich durch gelingende Krisenbewältigung. Aufgrund ihrer religiösen Autonomie war sie in Krisensituationen – dem frühen Tod des Vaters, der Vertreibung, dem Aufbau einer neuen Existenz für die Familie in Westdeutschland – entscheidungsfähig: „Der Herrgott ist immer dabei, man ist nie alleine, da kann man es Letzte riskieren“. Sie schreibt das Gelingen also nicht sich selbst zu, sondern führt dies auf die Eingabe des „Heiligen Geistes“ und die „verlängerte Hand Gottes“ zurück. Ihr Glaube beruht auf bedingungslosem Gottvertrauen und der Überzeugung von der als ‚faktisch‘ geglaubten Wahrheit religiöser Dogmen und ist zugleich mit einer autonomen Lebensgestaltung gepaart. Er wird bis in die 1960er Jahre durch den Milieukatholizismus gestützt. Danach ist auch er verstärkt der Kritik ausgesetzt: Man hält Frau Matig vor, dass sie hinterwäldlerisch sei und sich um die Hälfte ihres Lebens bringe, wenn sie ohne Familie lebe und auf Sexualität verzichte. Diese Kritik ficht sie jedoch nicht an: Gerade weil sie nicht an eine Familie gebunden sei, habe sie den Rücken frei und könne nächstenliebend tätig sein. Anders als etwa *Frau Hartig*, deren Lebensmodell insoweit vergleichbar ist, kann sie aufgrund der Erfüllung in ihrem Beruf ihre Kinderlosigkeit als Folge der Ehelosigkeit ohne Bitterkeit kompensieren. Zudem gründet ihre Religiosität in einer positiven und selbstbewussten Kirchenbindung, die sie auch konfliktlos beibehalten kann.

Die vorstehend präsentierten Personen bleiben alle Mitglied in der katholischen Kirche, selbst nachdem der Katholizismus als Sozial- und Kulturform seinen Status eines „universell übergreifenden Orientierungssystems“¹⁷⁵ verloren hat. Für sie wird es jedoch schwierig, einen „konfessionell-kirchlichen Standpunkt“¹⁷⁶ begründungslos aufrechtzuerhalten, der durch die gesellschaftliche Modernisierung und Liberalisierung einen Bedeutungsverlust erfahren hat¹⁷⁷. Unter den Fallbeispielen finden wir zwei unterschiedliche Typen: Der *erste* kritisiert die Kirche und fordert eine innerkatholische Variante der Modernisierung ein, verlässt aber die immer noch als Gemeinschaft empfundene Kirche nicht, weil diese ein Teil der Identität und Beheimatung ist. Die Bindung geht jedoch mit einem Autonomieanspruch für die eigene Lebensführung und einer Distanz gegenüber dogmatisch begründeten Normansprüchen, insbesondere im Bereich der Sexualmoral einher.¹⁷⁸ Dieser Typus verspürt einen Nachholbedarf im Hinblick auf die reflexive Auseinandersetzung mit den Glaubensinhalten. Inhaltlich an die Bibel im Sinne von ‚Faktenwissen‘ zu glauben, wird als Zumutung empfunden. Die Möglichkeit der symbolischen und dabei gleichwohl persönlich verpflichtend bleibenden Glaubens-Deutung der Bibel wird von vielen als Befreiung erlebt, die sie näher an die protestantische Tradition heranrücken lässt.¹⁷⁹ Der *andere Typus*, hier repräsentiert durch Rosa Matig, zeichnet sich durch eine Form von autonom-unreflektierter Religiosität aus. Er hält den moderngesellschaftlich-kritischen Infragestellungen stand, weil die Religiosität auf einer eher lebenspraktisch denn intellektuell-reflexiv gründenden Überzeugung aufruft. Von daher muss die kirchliche Bindung nicht als Verzicht von Lebensoptionen wahrgenommen werden.

Für diese Entwicklungen bei den Mitgliedern existiert, trotz des Zweiten Vatikanischen Konzils, innerhalb der institutionellen Routine der katholischen Kirche in diesen Jahrzehnten jedoch kein Diskurs, der selbstbewusst und offensiv den Übergang zu einem individuierten¹⁸⁰ und reflektierten Glauben thematisiert. Zum einen lässt sich die mangelnde Fähigkeit, diesen Wandel zu kommunizieren, auf die – lange gepflegte – antimodernistische und antiintellektuelle Haltung durch Theologen und Kleriker der katholischen Kirche sowie das Aufwachsen vieler Katholiken in bildungsfernen Milieus zurückführen. Zum anderen erzeugt der immanente Totalitäts- und Absolutheitsanspruch der katholischen Weltanschauung sowie die „Theologie der Angst und Schuld“ (Drohung vor Höllenstrafe), den diese Generation noch erlebt hat, eine gewisse Enge und Zwanghaftigkeit,¹⁸¹ die selbst, nachdem die katholische Weltanschauung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ihren Totalitätsanspruch verloren hat und die ‚Angsttheologie‘ durch eine Theologie der ‚Eigenverantwortlichkeit‘ ersetzt wurde, noch nachwirken. Das ändert sich für die nachfolgende Generation von Katholiken, deren Phase der Adoleszenz in die Zeit ab Mitte der 1960er Jahre fällt.

V. Die Entstehung der 68er-Bewegung in der Krise der 1960er Jahre

1 Gesellschaftliche Lage und religiöses Feld: Verlust der Deutungshoheit der christlichen Kirchen und die Selbstdiagnose als säkularisierte Gesellschaft

Die kulturelle Revolution der 1960er Jahren ist ein internationales Phänomen, das Hugh McLeod auf ein Zusammenwirken von Wandlungsprozessen auf unterschiedlichen Ebenen zurückführt.¹⁸² In westlichen Ländern kommt es zu einem spürbaren Anstieg des Wohlstandes eines Großteils der Bevölkerung, der eine Vielzahl neuer Optionen und Freiheiten eröffnet; es kommt zu einer allgemeinen gesellschaftlichen Liberalisierung, die vor allem in den Bereichen Sexualität, Familie und Geschlechterordnung Veränderungen mit sich bringt; die Bildungsexpansion erhöht die soziale Mobilität und Chancengleichheit; innerkirchliche Reformen und das Zweite Vatikanische Konzil führen zu einer Liberalisierung, die einerseits konservative (Gegen-)Kräfte auf den Plan ruft, andererseits die Konfessionen näher zusammenrücken lässt, wobei sich allerdings innerhalb der Kirchen stärkere Unterschiede ausbilden; es findet eine politische Radikalisierung statt, die in den Protesten gegen den Vietnamkrieg, der Bürgerrechtsbewegung in den USA sowie den weltweiten Studentenrevolten zum Ausdruck kommt; es entstehen Gegenkulturen, die wesentlich zur Pluralisierung von Weltanschauungen beitragen.¹⁸³

Während die religiöse Krise um 1900 trotz des partiellen Plausibilitätsverlusts von traditionellen religiösen Deutungen noch mit einer relativ hohen Bindungskraft der Kirchen und öffentlicher religiöser Traditionsvollzüge einhergeht, verlieren die Kirchen ab den 1960er Jahren nicht nur die gesellschaftliche Deutungshoheit hinsichtlich zentraler moralischer Fragen, sondern auch ihre identitätsstiftende Kraft für das Gemeinwesen: die bisherige Fraglosigkeit der Selbstidentifizierung der Gesellschaft als eine ‚christliche‘ beginnt brüchig zu werden. Diese Entwicklung bereitet sich in den 1950er Jahren schon vor. Allerdings pflegen in der jungen Bundesrepublik religiöse und säkulare Eliten in Politik und Gesellschaft zunächst vergleichsweise enge Beziehungen mit der Institution Kirche, so dass sowohl

zentrale Elemente der kirchlich(-katholischen) Lehre wie bürgerliche Ideale in die Gesetzgebung im Hinblick auf Erziehung, Familie und Geschlechterordnung einfließen und auch das Wohlfahrtssystem prägen.¹⁸⁴ Andererseits lässt sich bereits in den 1950er Jahren ein „schleichender Ausmarsch“ beispielsweise aus kirchlichen Jugendorganisationen feststellen, der die Erosion der Fraglosigkeit christlich-religiöser Lebenswelt und einen Abbruch der Tradierung ankündigt.¹⁸⁵ Beide Kirchen beklagen den geringen theologischen Kenntnisstand der Jugendlichen und eine eher auf Pflichtbewusstsein denn auf Innerlichkeit basierende Mitgliedschaft und Teilnahme am Gottesdienst. So bescheinigt in der Auswertung der Vorläuferuntersuchung der späteren Shell-Jugendstudien der Theologe und Hamburger evangelische Bischof Hans-Otto Wölber der Jugend, sie praktiziere eine „Religion ohne Entscheidung“.¹⁸⁶ In der katholischen Kirche bereitet das Auseinanderfallen von Kommunionempfang und Beichte Sorge.¹⁸⁷ Aufgrund dieser Befunde antizipieren die Kirchen schon frühzeitig einen Wandel in der religiösen Sozialisation in den Familien, deren Auswirkungen sie beim Wechsel dieser Jugendlichen in den Elternstatus befürchten, ohne dieser Ahnung jedoch handlungs- und konzeptionspraktisch Konsequenzen folgen zu lassen. Das allmähliche Verblässen bisheriger religiös-kirchlicher Sozialisationsmuster führt in der Folge zu wachsenden Unschärfen der konfessionellen Identitätsprofile, wodurch sich in der Alltagswahrnehmung die tradierten Trennlinien zwischen Protestanten und Katholiken aufzulösen beginnen.

Diese „gentle rebellion“ der Jugendlichen in den 1950er Jahren bereitet die Umbrüche in den 1960er Jahren vor.¹⁸⁸ Die Angehörigen der 68er-Generation, deren formative Phase ab Mitte der 1950er Jahre beginnt, haben in ihrer kindlichen Sozialisation noch eine mehr oder weniger ausgeprägte konfessionelle Identität erworben, und zwar unabhängig davon, ob sie über ein genaues Wissen über die christlichen Lehr- bzw. Glaubensinhalte verfügen.¹⁸⁹ Sie positionieren sich aber als Jugendliche in den 1960er Jahren in einer Gesellschaft, in der sich die Bandbreite von Glaubensmöglichkeiten und Weltanschauungen enorm erweitert haben bzw. beteiligen sich selber als Generation an dieser Erweiterung durch ihre Positionierung.

Wie die Krise um 1900 ist auch die gesellschaftliche Krise in den 1960er Jahren mit der Frage nach dem „neuen Menschen“ verknüpft¹⁹⁰ und löst generationenspezifische Umwälzungen hinsichtlich religiöser Habitusformen und Weltansichten aus.¹⁹¹ In Westdeutschland breitet sich ein von Marx, Nietzsche und Freud inspirierter, ideologischer Säkularismus mit emanzipativ-aufklärerischem Selbstanspruch aus, der auch durch eine antiklerikale und antikirchliche Haltung gekennzeichnet war. In der Studentenbewegung wuchs eine Kirchenkritik, die das Christentum vor allem unter Aspekten wie den Kreuzzügen, der Inquisition, der Hexenverbrennung sowie der Rolle der Kirche hinsichtlich ihrer Herrschafts- und Gewaltlegitimation rezipierte. Diese gesellschaftlichen Auseinandersetzungen brachten einen säkularistischen Habitus hervor und provozierten die Umkehr der Beweislast: von da an musste sich rechtfertigen, wer Mitglied der Kirche blieb.¹⁹² Dies kommt auch in den sprunghaft ansteigenden Kirchenaustritten Anfang der 1970er Jahre zum Ausdruck, die zugleich als Beleg für die These einer fortschreitenden Säkularisierung angesehen wurden. Diese These wurde aber auch als Ideologie oder Mythos gebrandmarkt, denn sie nehme nur den Bedeutungsverlust der christlichen Kirchen, nicht aber die religiösen Innovationen zur Kenntnis.¹⁹³

Die größte Veränderung der 1960er Jahre, die zeigt, dass ein bestimmter in der Religion verankerter Verhaltenskodex als Referenzrahmen obsolet wurde, betrifft die Bereiche Sexualität, Familie und Autorität. Stein des Anstoßes in der katholischen Kirche war die Enzyklika *Humanae Vitae* von 1968. Dieses Lehrschreiben zur Sexualität und Empfängnisverhütung legte den Gläubigen die Pflicht zur gehorsamen Befolgung auf und wies Eheleute an, Zuneigung und Zeugungsbereitschaft beim Sexualverkehr miteinander zu verbinden. Diese Auffassung stieß auf Widerspruch bei Ehepaaren, die sich in eine „Ehenot“ gedrängt sahen.¹⁹⁴ Letztlich führte diese kirchliche Nicht-Akzeptanz für die Realität von Ehe und Familie zu faktischen Aufkündigungen des entsprechenden Gehorsams. Die evangelische Theologie öffnete sich demgegenüber und plädierte auch für die Anerkennung von nichtehelichen und nicht-heterosexuellen Praktiken, „sofern der andere um seiner selbst willen geliebt werde“¹⁹⁵.

„Damit hatte sich die Position im öffentlichen Feld vollkommen umgedreht: In den fünfziger Jahren hatten die Kirchen das Feld der privaten und öffentlichen Moral dominiert. [...] Spätestens mit den siebziger Jahren waren die Kirchen an den Rand gerückt und warben mit wenig Erfolg für ihre Positionen im Bereich der Sexualmoral.“¹⁹⁶

Zwar ist die Kernfamilie das bis heute meistgelebte Familienmodell und favorisierte Ideal. Es hat sich jedoch eine größere Offenheit und Toleranz entwickelt, so dass Abweichungen von diesem Modell seither als legitim gelten und alternative Lebensformen als weitere Optionen anerkannt sind. In der medialen Darstellung und öffentlichen Wahrnehmung gilt die katholische Kirche seit den 1970er Jahren als rückwärtsgewandte Institution, die sexualmoralische Positionen der 1950er Jahre vertritt.¹⁹⁷

Im Folgenden werde ich zunächst an einem protestantischen Fall dieser Generation exemplarisch darlegen, wie sich die durch das kulturprotestantisch orientierte Bildungsbürgertum maßgeblich vorbereitete und mitgeprägte Transformation zu einer inhaltlich ‚säkularen‘ Sinngebung im Modus einer individualisierten Religiosität vollzieht. Sodann werde ich in der Abfolge von drei Generationen die Transformation des milieukatholischen Habitus hin zur religiösen Indifferenz und Individuierung erörtern.

2 Kulturprotestantische Transformation: Bindung an die Kirche, säkulare Sinngebung und Offenheit für ästhetische Transzendenzerfahrung

Auch wenn weder der Begriff des Kulturprotestantismus eindeutig zuzurechnen noch seine sozial- und kulturgeschichtliche Bedeutung im Hinblick auf den religiösen Wandel im 20. Jahrhundert geklärt sind,¹⁹⁸ will ich – angeregt von einigen Thesen zur kulturprotestantischen Habitusformation¹⁹⁹ – auf der Basis einer biografischen Fallrekonstruktion eine konkrete zeitgenössische Ausgestaltung eines kulturprotestantischen Habitus nachzeichnen, bei der sich trotz inhaltlich säkularer Lebensführung sowohl eine Kirchenbindung als auch die Offenheit für Transzendenzerfahrungen erhalten hat.²⁰⁰ Zumindest erfüllt der Fall die von Volkhard Krech vorgeschlagenen „drei Minimalkriterien“: Bürgertum mit hoher Bildung, Interesse an gesellschaftspolitischen Fragen und liberale Einstellung sowie eine distanziert habituelle, wenngleich schwer begründbare Bindung an die verfasste Kirche.²⁰¹

Wie oben ausgeführt, wuchsen die meisten Angehörigen dieser Generation noch in religiösen Familien und mit kirchlicher Sozialisation, zumindest aber mit dem Bewusstsein konfessioneller Zugehörigkeit auf. Während sie in ihrer Kindheit die Religionszugehörigkeit als gesellschaftliche Normalität erfuhren, auch wenn die persönliche Sozialisation – abhängig vom Elternhaus, aber auch regionalen Besonderheiten – zwischen enger kirchlicher Einbindung bis hin zu sporadischer Teilnahme an Gottesdiensten deutlich variieren konnte, waren sie in ihrer Adoleszenz mit den oben ausgeführten gesellschaftlichen Veränderungen des religiösen Feldes konfrontiert: Sie mussten sich aufgrund der in den 1960er Jahren explizit gewordenen Kirchenkritik zur Institution wie zum Glauben (positiv oder negativ) positionieren, insbesondere in politisierten Studentenumilieus, in die der Fall von *Joachim Becker* eingeordnet werden muss.

1945 geboren, wuchs er in einem bildungsbürgerlich, protestantischen Elternhaus auf, in dem er zwei in Spannung zueinander stehende Positionen erfuhr, die seinen religiösen Habitus prägten: Die Mutter vermittelte ihm die Kontinuität einer begründungslos geltenden Bindung an die protestantische Tradition, die sich darin fortsetzte, dass er seine Mitgliedschaft in der Kirche beibehält, obwohl er im linken Milieu der 68er-Bewegung mit der Frage des Austritts konfrontiert war und zu der Zeit keine „guten Gründe“ für den Nicht-Austritt anbringen konnte; umgekehrt überzeugten ihn die kritischen Argumenten der „Genossen“ aber auch nicht. Vom Vater, der sich im Gegensatz zur Mutter sehr an der Kirche rieb, erwarb er eine ausgesprochen starke Neigung, Grundfragen zu stellen und um deren Beantwortung zu ringen, die sich bei ihm zunächst auf die intellektuelle, gesellschaftspolitische Auseinandersetzung bezog.²⁰² In seinem Habitus verbinden sich ein hoher Individuierungs-, Leistungs- und Bewährungsanspruch mit einer habituellen Kirchenbindung.

Joachim Becker griff als Adoleszenter die Proteste und Rebellion seiner Generation auf, die sich vor allem gegen die bürgerliche Welt seiner Eltern(-Generation) richteten, und suchte im Studium eine Gegenwelt zu seinem Herkunftsmilieu: Er schloss sich der (extremen) politischen Linken an, der er Argumente und theoretische Begründungen für revolutionäre gesellschaftsverändernde Ideen lieferte. Damit verabschiedete er sich von traditionellen Bindungen. Seine (formale) Kirchenmitgliedschaft schien nicht recht dazu zu passen und er konnte – im Diskurs mit seiner Generation – zunächst nur einen negativen Grund dafür anführen: In dem von der marxistischen Religionskritik geprägten Diskurs, in dem auch das Sparen der Kirchensteuer nur ein hilfloses letztes Argument war, speisten die Argumente der „Genossen“ sich nach seiner Ansicht aus einem „dummen Atheismus“, den er für eine der „größten Geißeln“ der Menschheit hält. Dabei ging es ihm nicht um die Kritik am Atheismus per se – von seinem Vater wusste er, dass dieser durchaus das Resultat der Suche nach einer Antwort auf die existenzielle Frage nach Gott sein kann –, sondern nur um die Kritik an der Version, die Religion als Volksverdummung, Aberglaube oder ‚Opium für’s Volk‘ abtue. Er kritisierte diese ideologische Position vor allem, weil sie die Bedeutung der Religion, die auch in der intellektuellen und existenziellen Herausforderung der Gottesfrage liegt, verkennt bzw. gar nicht wahrnimmt.²⁰³

Aufgrund seines hohen intellektuellen Anspruchs und der forcierten Auseinandersetzung mit der Welt ließ er die linken Ideologien nach und nach hinter sich und entwickelte sich zunehmend zum liberalen Intellektuellen. Dabei gewann er in den 1980er Jahren allmählich Respekt vor den demokratischen Institutionen der Bundesrepublik und erkannte, dass diese

Errungenschaften gegen die Linken durchgesetzt worden waren. Nach dieser Einsicht konnte er sich einerseits als Bürger (und Patriot) politisch neu verorten, andererseits konnte er einen unvoreingenommenen Blick auf die eigene (historische und familiale) Herkunftskultur werfen, zu der auch die Geschichte des Christentums und dessen (Kultur-)Leistungen gehören. In diesem Prozess entwickelte er ein vertieftes Verständnis der „abendländisch-christlichen Kultur“ und eine neue Wertschätzung der Religion.

Er schildert diesen Wendepunkt als Erkenntnisprozess, in dem es ihm gelang, die mit einer verkürzten Aufklärungstradition zusammenhängenden historischen Fehldeutungen zu überwinden: Becker grenzt sich dabei von Denktraditionen ab, die Gesellschaften nicht als etwas begreifen, das auf „natürlichen Traditionen“ aufbaut, sondern als etwas „rational Begründetes“ – wie etwa der von Habermas vertretene „Verfassungspatriotismus“. Er betont dagegen die materialen, substanziellen Grundlagen von Gesellschaften, die sich nicht auf Rationales oder Vertragshandeln reduzieren lassen, sondern historisch gewachsen und durch die Autonomie der Lebenspraxis geprägt sind. Damit nimmt er eine gegen den Konstruktivismus gerichtete Position ein und rekurriert auf kulturelle und politische Traditionen, die er als Realität *sui generis* betrachtet, die sich mit Elias als langfristig wirkende politische und religiöse Habitusformationen begreifen lassen²⁰⁴, die durch Tradierung Bindungen erzeugen, die eine Verfassung als Gesetzestext nicht erzeugen könne. Sein Argument geht dort noch über die Kritik an dieser theoretischen Position hinaus, wo er einer falsch verstandenen Aufklärungstradition, die glaubt, „Gott und alles Transzendente wegräumen“ zu können, unterstellt, dass sie zu dem anmaßenden Fehlschluss verleite, dass „wir die Herren des Ganzen“ seien. In dem Maße, in dem er diese „Absurdität“ begriffen habe, habe er ein positives Verständnis von Religion gewonnen. Obwohl sein Zugang ein primär intellektueller ist, reduziert er das Christentum nicht auf ein historisches und kulturelles Phänomen, sondern erkennt es auch als eine Glaubensform an, die sowohl eine Erlösungsbotschaft verkündet als auch eine existenzielle und intellektuelle Herausforderung darstellt. Auch wenn er selbst weder auf einen „natürlichen Zugang zum Glauben“ *qua* Elternhaus noch über ein „religiöses Erweckungserlebnis“ verfügt, besteht für ihn das zentrale religiöse Moment in der demütigen Erkenntnis: „Ich bin nicht der Herr meiner selbst, nicht der Herr meines Lebens“. Die Demut lässt sich als eine Folge seiner langen intellektuellen Auseinandersetzung deuten – er ist mit dem Wunsch gestartet, die Welt zu verstehen und zu erkennen –, bei der er zu der Erkenntnis kam, dass die Menschen sich selbst überschätzen und „so ein Menschlein wie ich“, nicht wissen kann, „was die Welt im Innersten zusammenhält“.²⁰⁵

Mit dieser Einsicht gelingt es ihm, sowohl seine Kirchenbindung positiv zu begründen als auch die beiden Stränge aus seinem Elternhaus (Bindung und intellektuellen Anspruch) zu einer Synthese zu führen: Er stützt seine Bindung an die Kirche auf historische, kulturelle und soziale Argumente, die aber nicht allein in intellektueller Begründung aufgehen. Er gewinnt – teils aus vernunftgeleiteter Erkenntnis, teils vermittelt über Naturerfahrungen und ästhetische Erfahrungen – die Überzeugung, dass die „transzendente Realität ‘ne Wirklichkeit“ ist.²⁰⁶ Gleichwohl steht ihm für die damit verbundene *Erfahrung der Selbsttranszendenz*²⁰⁷ kein Narrativ im Sinne eines religiösen Deutungsmusters zur Verfügung. So bleibt seine emotional-ästhetische Erfahrung religiös unbestimmt, zumal sie nicht mehr in einer kirchlichen Praxis verankert ist. Darin unterscheidet er sich – wie wir weiter unten sehen

werden – von Personen seiner Generation, denen es um die *religiöse* Erneuerung und Veränderung etwa der *katholisch-kirchlichen* Identität geht. Im Fall von *Joachim Becker* führt die allererst *ästhetisch-transzendierend* erlebte *Erfahrung der Vorausgesetztheit des Lebens*²⁰⁸, nicht zur Ausformulierung eines Glaubens auf der Basis einer wie auch immer gearteten religiösen Tradition. Gleichwohl lässt sich seine Haltung als eine Form struktureller Religiosität²⁰⁹ charakterisieren, die unter anderem darin zum Ausdruck kommt, dass Becker explizit die ‚Sinnfrage‘ stellt und sich in deren Beantwortung in der christlichen Tradition verortet – aber nicht mehr in der unmittelbaren Bindung an christliche Narrative, weswegen er auf entlastende Hoffnungsfiguren wie es z. B. ein anthropomorph verstandenes ‚Leben nach dem Tode‘ darstellt, nicht mehr zurückgreifen kann. Seine Antwort liegt in der Vergewisserung über die Verwurzelung in der Tradition. In dem Maße, in dem er Antworten bezüglich seiner Herkunft gewinnt, generiert er auch Antworten auf die Frage der Identität, die er in der Verantwortung für die nachfolgenden Generationen sieht: Er will alles in seiner Macht stehende tun, um die Bedeutung des Christentums für die Kultur präsent zu halten und einen gesellschaftlichen Traditionsabbruch zu verhindern.²¹⁰

Diese hier dargelegte Form eines kulturprotestantischen Habitus – der jenseits von Religionskritik strukturelle Religiosität und Moderne vereinbart – lässt sich in mehr oder weniger *profilähnlichen* Form- und Begründungsgestalten bei der heutigen Jugendgeneration finden (siehe weiter unten), bei denen sich die Kirchenbindung zwar weitgehend aufgelöst hat, aber die Offenheit für Transzendenz ebenso wie das Offenhalten der Frage, was nach dem Tode kommt, zu beobachten ist.

3 Katholische Generationen zwischen autoritativer Vergewisserung und religiöser Individualisierung

In diesem Abschnitt werde ich versuchen zu zeigen, wie im gesellschaftlichen und innerkirchlichen Aufbruch der 1960er Jahre ein milieukatholischer Habitus sich erneuert und transformiert, in der Generation der Babyboomer eine dagegen eher indifferente Haltung, aber auch eine starke Suche nach nichtkirchlichen Glaubensformen vorherrscht, und wie sich schließlich für die Kinder der 68er-Generation die katholische Identität abschwächt; diese Generation lässt sich mehrheitlich auch als religiös indifferent beschreiben, wobei sie nicht mehr nach neuen Glaubensformen sucht.

a) *Aggiornamento*: Eine katholische Generation im Aufbruch

Die in den 1940er Jahren geborenen Katholiken wuchsen mehrheitlich noch im katholischen Sozialmilieu auf, das sich nach Kriegsende zunächst stabilisierte und sogar einen kurzen Aufschwung erfuhr.²¹¹ Es zeigten sich aber durch die Integration des Katholizismus in die BRD, mit der dieser seinen Minderheitenstatus verlor, auch schon deutliche Auflösungserscheinungen²¹² und die Kirche verlor insbesondere für die Jugendgeneration an Bindungskraft.²¹³ Für diese Generation, die in ihrer adoleszenten Phase zum einen die gesellschaftliche Öffnung, zum anderen die allmähliche Erosion des Milieukatholizismus erlebte, ist die katholische Ausdrucksgestalt von Gläubigkeit zwar noch eine Option, aber nur eine unter anderen.²¹⁴ Sie hinterfragt die kirchlichen Dogmen und setzt sich mit der Religion

auseinander. Sofern eine Bindung beibehalten wird, entstehen in der adoleszenten Positionierung neue Formen von katholischer Religiosität. Zu dieser Generation gehören zum einen auch liberale Pfarrer, die durch den Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils inspiriert sind und die an die am *humanum* orientierten Modernisierungstendenzen in der katholischen Kirche anschließen; zum anderen aber auch Kirchenkritiker, die sich in der später so genannten „Initiative Kirche von unten“²¹⁵ engagieren.

Die Öffnung in die Gesellschaft hinein ist zunächst mit der Chance verbunden, die individuellen Spielräume der Lebensgestaltung zu erweitern. Da die Amtskirche diese Modernisierung nur bedingt mitvollzieht – z. B. verliert die Ehescheidung gesellschaftlich ihren stigmatisierenden Makel, führt kirchenrechtlich aber zum Ausschluss von den Sakramenten –, stehen Katholiken vor einem Dilemma: Folgen sie der katholisch-kirchlichen Lehre, müssen sie auf Chancen der Individuierung verzichten, könnten sich aber weiterhin auf ein Erlösung verheißendes Glaubensversprechen stützen, das freilich außerhalb des kirchlichen Milieus nicht mehr geteilt wird; nehmen sie ihre Autonomiechancen wahr und treffen eigene, für ihr Leben stimmige Entscheidungen, müssen sie diese selbst verantworten und begründen. Es fallen somit nicht nur einschränkende, sondern unter Umständen auch identitätsstützende Strukturen und Deutungen weg: Der gesellschaftliche Modernisierungsschub eröffnet zwar neue Möglichkeiten, zerstört zugleich aber auch Traditionsbestände.

Wie diese Generation zur Transformation qua Individualisierung der katholischen Identität beiträgt, soll exemplarisch am Fallbeispiel von Ursula (Jg. 1945) und Thomas Mertens (Jg. 1942) dargelegt werden.²¹⁶ Mit einer stabilen katholischen Identität sowie einem (noch) sozial geteilten konfessionell-katholisch geprägten Sinnsystem ausgestattet, treten die beiden in die Phase der Adoleszenz ein. Sie werden durch den katholischen Initiationsritus (Firmung) in die religiöse Gemeinde aufgenommen, partizipieren aber gleichzeitig in dieser für sie wichtigen identitätsbildenden Phase am gesellschaftlichen Modernisierungsschub, der ihrer Generation neue, individuierende Handlungsspielräume eröffnet. Die Eltern, die aus einem bildungsfernen, aber nicht bildungsfeindlichen Milieu kommen, gewähren ihnen – das trifft insbesondere auf Frau Mertens zu –, ein adoleszentes Moratorium. Spätestens im Studium erweitert sich das bis dahin homogene Umfeld der beiden, und sie werden mit konkreten Anderen, alternativen Lebensentwürfen und Weltdeutungen konfrontiert. Die dadurch erzeugten ‚Krisen‘ eröffnen Möglichkeiten, zwingen aber auch dazu – sollen sie durch lebenspraktisch relevante Entscheidungen gelöst werden –, einige dogmatische, teils modernitätsfeindliche Überzeugungen der katholischen Glaubenslehre aufzugeben. Indem beide ihre Wahlmöglichkeiten nutzen und in der bewussten Auseinandersetzung mit den katholischen Deutungsmustern eigene Entscheidungen treffen, bilden sie strukturell etwas ihrer Generation Gemäües, Neues aus: eine Form der Partnerschaft, in der Empfängnisverhütung zur Normalität wird, neue Formen der religiösen Vergemeinschaftung oder die selbstverständlich praktizierte Berufstätigkeit von Ursula Mertens. Dieser Prozess wird zum einen von einer „signifikanten Person“²¹⁷ begleitet, einem theologisch emanzipierten Pfarrer, der das Paar ermutigt, sich der durch die gesellschaftliche Entwicklung freigesetzten Dynamik der Individuierung zu stellen und die entstehenden Freiräume zu nutzen. Zum anderen dient der von ihnen gegründete Familienkreis – eine Gemeinschaft von Peers (Freunden und Geschwistern) der eigenen Generation, mit der sie ihnen entsprechende

Problemlösungen generieren und begründen – der Stabilisierung der durch selbstbestimmt getroffene Entscheidungen neu entstandenen Identität: Die subjektive Binnenperspektive wird in dieser Phase in eine neue Form sozial geteilter Bedeutung überführt. In dem Maße, in dem sich die von katholisch-katechetischen Lehrinhalten abweichenden Lösungen bewähren und nachträglich als ‚richtig‘ herausstellen, transformiert sich auch die ursprüngliche Ausdrucksgestalt des Glaubens. Durch die alltagspraktische Bewährung definieren die Mitglieder des Familienkreises ihre Identität aber auch weiterhin als eine ‚katholische‘.

In der eigenen Familienphase – bevor die Kinder zur Kommunion gehen – engagieren sie sich viele Jahre in einer katholischen Gemeinde, wodurch ihre Kirchenbindung wieder enger wird. Nachdem ein neuer Pfarrer die Gemeinde übernimmt, kommt es aufgrund der Einschränkung der gewonnen Gestaltungsmöglichkeiten zu einer Spaltung, was erneut zur Distanz zur Kirche führt. In dem Moment, in dem sie sich mit ihrem Verständnis von Katholisch-Sein in der Minderheit wähnen, gerät die Evidenz ihres Sinnsystems ins Wanken und erst dann stellt sich ihnen die existentiell quälende Frage: Bin ich noch katholisch? Sie bleiben zwar Mitglied der Kirche, suchen aber nach einer „echten Gemeinschaft“ unter reflektierten Christen jenseits kirchlicher Dogmen und Katechismus, weil diese der eigenen Lebenserfahrung nicht gerecht werden oder ihr sogar widersprechen. Sie engagieren sich für die Ökumene und schließen sich enger dem alternativen kirchlichen Milieu an, wie es etwa auf der Burg Rothenfels²¹⁸ vertreten ist. Einen Diskurs, der ihre Form der individuierten katholischen Lebensführung begründet, finden sie somit nur abseits des amtskirchlichen Milieu im katholischen ‚Elitemilieu‘. Dort treffen sie auch auf Drewermann, dessen Botschaft der Festigung und autoritativen Vergewisserung ihrer eigenen christlichen Deutungen dient, die sie im Vollzug von alltagspraktischen Problemlösungen entwickelt haben. Drewermann versprachlicht und lizenziert diese Krisenlösung und verleiht damit dieser (amtskirchlich als abweichend stigmatisierten) Form moderner katholischer Religiosität Autorität und Authentizität. Indem er etwas öffentlich artikuliert und ein Diskursmodell anbietet, schafft er einen neuen „Raum geteilter Bedeutung“²¹⁹ für die Erfahrungen sich individuiender Katholiken. Darüber hinaus öffnet das Ehepaar sich auch für religiöse Botschaften und Weisheiten aus asiatischen Kulturen. Sie haben sich einen Satz des indischen Dichters und Mystikers Tagore zu Eigen gemacht: „Gott hat der Wahrheit viele Türen gegeben, damit jeder eine findet!“

Ursula und Thomas Mertens gewinnen durch die Unterstützung Drewermanns einen sprachlichen bzw. symbolischen Ausdruck zur Deutung der eigenen alltagspraktischen Krisenlösungen und können so ihre (enge) Bindung zur katholischen Kirche auf einer neuen Stufe lösen. Diese ‚zweite Phase‘ unterscheidet sich qualitativ von der ersten: Während zuvor die Angehörigen der eigenen Generation, die die sozialisatorischen (Glaubens-)Erfahrungen teilten, die wichtige Bezugsgruppe bildeten, wird jetzt die Kommunikation mit den eigenen Kindern wichtig. Diese gehören zu einer Generation, die in einer weitgehend entkonfessionalisierten und säkularen Gesellschaft aufgewachsen ist, in der die ‚Verankerung im Glauben‘ ein eher untergeordnetes Erziehungsziel ist. Die Tatsache, dass die Schere zwischen subjektiver Binnenperspektive der eigenen Lebenserfahrung und sozial geteilter Sinngestalt damit noch größer geworden ist, zwingt zur weiteren Begründung bzw. Suche nach „prägnanter Artikulation“²²⁰, und zwar sowohl zur eigenen Selbstvergewisserung als auch zur Kommunikation nach außen (gegenüber nicht-katholischen Christen). Diesen Schritt

bewältigen Ursula und Thomas Mertens zum einen, indem sie sich von dogmatischen Vorgaben befreien und, auf die eigenen Erfahrungen vertrauend, nach Antworten auf Fragen und Lösungen für Handlungsprobleme suchen.²²¹ Zum anderen lassen sie die Bibel (und andere Überlieferungen) an die Stelle einer autoritativ-klerikalen Verkündigung treten. Ein Motiv, am katholischen Glauben festzuhalten, ist die Hoffnung auf eine (jenseitige) Gerechtigkeit, angesichts der Ungerechtigkeit der diesseitigen Welt.

b) Baby-Boomer: eine sinnkrisenhafte Zwischengeneration

Die oben vorgestellten NS-Generationen haben ihre Kinder, die nach 1950 geboren sind, noch im katholischen Milieu sozialisiert, das sich dann allmählich liberalisierte. Auch für diese Generation, deren adoleszente Phase in den 1970er Jahren liegt, ist der katholische Glaube von den möglichen Optionen nur eine, die aber massiv an Evidenz verloren hat. Die Bildungschancen dieser Generation haben sich enorm erweitert und die Bildungsabschlüsse von jungen Frauen und Männern gleichen sich langsam an. Gleichzeitig verlängern sich die Ausbildungszeiten und der Eintritt in die Berufskarriere wird schwieriger: zum einen als Folge der Ölkrise, die zu Stellenkürzungen führt, zum anderen, weil diese geburtenstarken Jahrgänge um Stellen, die ihrer Qualifikation entsprechen, konkurrieren müssen. Als Folge der Bildungsexpansion hat sich zudem das (Erst-)Heiratsalter erhöht; parallel dazu sind sexuelle Beziehungen vor der Ehe zur Normalität geworden. Auf damit verbundene Fragen der Lebensführung und mögliche Sinnkrisen bietet die katholische Kirche Adoleszenten keine relevanten Antworten mehr. Die Bearbeitung dieser Probleme findet vielmehr in der Peer-Group statt, die sich auf Angebote der Massenmedien stützt. Die Bindung an die Kirche lockert sich: Ein Teil bleibt als „diffuse Katholiken“ Mitglied der Kirche; andere wiederum, vor allem wenn sie eine autoritäre und strafende Kirche erlebt haben, nehmen eine antikirchliche Haltung ein. Aus dieser Generation rekrutieren sich auch viele Anhänger von Neuen religiösen Bewegungen.²²² Da diese Generation nicht nur höhere Bildungschancen als ihre Eltern hat, sondern auch in ganz anderem Maße mit der Notwendigkeit, sich individuieren zu müssen, konfrontiert ist, kann es zu heftigen Generationenkonflikten kommen, wenn die Eltern ihren Kindern keine Abweichungen von ihrer eigenen Lebensführung zugestehen.²²³

c) Generation der religiösen Indifferenz: Auflösung der katholischen Identität

Die Kinder der 68er-Generation²²⁴ sind die erste Generation, die sich in ihrer Adoleszenzkrise weitgehend säkularisieren, selbst dann, wenn sie noch im katholischen Sozialmilieu sozialisiert wurden. Komplementär zur abnehmenden explizit religiösen Erziehung steigt die generative Qualität in den Familien, vor allem hinsichtlich der Anerkennung von Kindern und der Toleranz gegenüber ihren Lebensentwürfen, die von den eigenen abweichen. Eine primär an der katholischen Kirche orientierte Lebensführung ist für die Mehrheit dieser Generation keine Option mehr. Diejenigen, die noch eine Kirche mit einem strafenden Gott erlebt haben, wenden sich gegen die Kirche und treten aus oder bleiben ‚diffus religiöse‘ bzw. ‚indifferent religiöse‘ Kirchenmitglieder. Der katholische Glaube kann kaum noch begründungslos gelebt

werden, und wenn Angehörige dieser Generation sich als katholisch bezeichnen, leben sie ihre Religiosität in der Regel auf individuierte Weise.

Ich will diesen Typus an dem Fall von Ricarda darstellen, die die Tochter des Ehepaares *Mertens* sein könnte, aber, anders als ihre Eltern, bereits so distanziert von der Kirche ist, dass sie nicht einmal mehr an einer Auseinandersetzung oder der Klärung der Frage, ob sie noch katholisch ist, interessiert ist.²²⁵ Der Blick dieser Generation auf ihre Eltern, die der katholischen Kirche oftmals noch emotional verbunden sind, obwohl sie teilweise unter ihr leiden, ist eine Spielart des alten protestantischen Stereotyps, das dem Katholizismus unterstellte, eine rückständige Variante des Christentums zu sein. Allein darin wird der Wandel der Ausdrucksgestalt des ‚katholischen‘ Glaubens im 20. Jahrhundert deutlich: von seiner einst fraglosen Geltung hin zu einer indifferenten Haltung. Zudem hat sich das Gottvertrauen, das den Typus von Rosa Matig kennzeichnet, in Selbstvertrauen transformiert.

Ricarda wurde 1971 geboren und noch im katholischen Milieu religiös sozialisiert, wendet sich aber mit Beginn der Adoleszenz von der Kirche ab, da diese ihr keine relevanten Antworten auf die Fragen ihrer Generation geben kann. Gleich zu Beginn des Interviews thematisiert sie die ‚Glaubensfrage‘ explizit als ‚Sinnfrage‘ (Woher komme ich?) und wirft die Frage nach ihren Wurzeln auf: „Ansonsten denk ich muss jeder seinen Glauben, da muss er sich wirklich auf die Suche nach sich selber machen, und (...) nach seinen Wurzeln forschen“. Mit der Frage nach dem Ort ihrer Sesshaftigkeit wird deutlich, dass sie nach einer persönlichen Antwort sucht: „Verwurzelt fühl ich mich da, wo ich mich verstanden fühle, und das ist meine Familie“. Die Familie stellt somit die primäre Gemeinschaft dar, aus der heraus *Ricarda* ihre Sicherheit bezieht und auf die sie in Krisen zurückgreifen kann: „Das Gefühl haben mir auch meine Eltern immer gegeben eigentlich, also egal was passiert, Du bist geliebt“. In der Familie, die sie konkret als sinnstiftende Instanz erfahren hat, hat sie ein Grundvertrauen ins Leben erworben. Aus dieser Erfahrung versucht sie, ihr Leben zu gestalten und verbindliche, individuierte Beziehungen einzugehen, indem sie sich als Person einem Gegenüber eröffnet und reziprok dazu den anderen anerkennt.

Vergleichbar aufschlussreich wie die Frage nach ihrer Verwurzelung ist der Bezug auf das Ende des Lebens, der Frage ‚Wo gehe ich hin?‘. Sie sagt:

„Also, mein Ziel ist jetzt (...), wohin ich kommen möchte, ist, dass ich egal an welcher Stufe meines Lebens ich mich befinde, dass ich sagen kann, ich kann jetzt auch sterben, ich kann jetzt, und für mich ist Sterben Ende, also ich kann mir nicht ein Leben nach dem Tod, ein ewiges Leben kann ich mir nicht vorstellen, möchte ich mir auch nicht vorstellen, ehm, dass ich an den Punkt komme, dass ich sterben kann, dass ich loslassen kann.“

In diesem Statement wird deutlich, dass Ricarda ein wesentliches Element des katholischen Glaubens, den an ein ‚Leben nach dem Tod‘, aufgegeben hat, zugleich aber einen hohen Anspruch an sich stellt, nämlich zu jedem Zeitpunkt des Lebens, auch schon als junger Mensch, von sich sagen zu können: ‚Ich kann sterben, mein Leben ist erfüllt‘. Der Tod stellt die Krise par excellence dar, der niemand entrinnen und für die keine Routine entwickelt werden kann. Sie stellt sich dieser Krise theoretisch und praktisch: Zum einen wird deutlich, dass sie an einen Diskurs über den ‚Sinn des Lebens‘ und seines Verhältnisses zum Tod, der sich bewusst von der Semantik christlicher Vorstellungsgestalten gelöst hat, anschließt, wobei sie sich auf Erich Fromm bezieht; zum anderen engagiert sie sich ganz konkret in der

Sterbebegleitung. Vermittelt über dieses Engagement erhält sie auf zweifache Weise eine lebenspraktische Antwort auf die ‚Sinnfrage‘: Sie konfrontiert sich bereits als junger Mensch mit dem Tod und erlebt somit, wie es sich anfühlt, beim Sterben eines Menschen anwesend zu sein. Zudem erfährt sie unmittelbar die Evidenz ihrer helfenden Tätigkeit, die *per se* sinnerfüllend ist.

Interessant ist dabei die ausgeprägte Gemeinwohlorientierung, bei der sie sich einem genuin religiösen Thema – dem Umgang mit dem Sterben – zuwendet. Indem sie anderen in der Todesvorbereitung bzw. Todesstunde beisteht, stellt sie sich auch ihrer eigenen Endlichkeit. Dieses Engagement basiert, so meine These, auf der Anerkennung der Vorstellung, dass gerade auch der Tod zu einem ‚bewährten‘ Leben gehört, insofern es gilt, sich auf diese letzte ‚Krise‘ würdig vorzubereiten. Ihr Lebensentwurf rekurriert dafür nicht auf die Semantik christlich-dogmatischer Transzendenzvorstellungen, da für sie weder die Vorstellung eines ‚Lebens‘ nach dem Tode noch einer ‚jenseitigen‘ Gerechtigkeit relevant sind und sie dementsprechend auch keiner ‚konkret‘ *transzendenzorientierte* Vorstellungen einer Erlösung bedarf. Ihre Transzendierung vollzieht sich in der identitätsstiftenden Ethik von ‚Nächstenliebe‘ und ‚Solidarität‘.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass bei Ricarda eine Distanz zu christlich-dogmatisch formulierten Glaubensfiguren vorliegt. Legt man aber ein *strukturelles Religionsverständnis* zugrunde, handelt sie gesteigert religiös, indem sie sich dem Problem der Bewährung stellt. Dazu braucht sie weder die katholische Kirche noch eine andere Religionsgemeinschaft als sinnvermittelnde Instanz, sondern nimmt für sich in Anspruch, die ‚Sinnfrage‘ nicht nur selbst zu stellen, sondern auch selbst zu beantworten. Zugleich ist ihre Individuierung durch die Hingabe an eine Sache geprägt. Die Gewissheit ihres ‚Bewährungsmythos‘ bezieht sie aus der Erfahrung mit anderen und aus ihrer Arbeit der Sterbebegleitung. Darin unterscheidet sie sich von der Generation ihrer Eltern, die ihre Überzeugungen und ihren Glauben immer noch durch die Religionsgemeinschaft absichert, auch dann, wenn sie die Kirche stark kritisiert.

Damit steht *Ricarda* für einen Typus in ihrer Generation, der dadurch gekennzeichnet ist, dass für ihn die tradierten christlich-dogmatischen Narrative ihre Überzeugungs- und damit auch ihre Bindungskraft verloren haben. Gleichwohl ist die *Struktur der Religiosität* jedoch als Sinn- bzw. Bewährungsfrage, die sie individuiert beantwortet, deutlich ausgeprägt. Ihre immanenten Sinnantworten beschränken sich handlungspraktisch auf das ‚Diesseits‘, sind aber insofern mit einem ‚Jenseits‘²²⁶ verbunden, als sie die Vorausgesetztheit ihrer Existenz – durch ihre Familie – und die prinzipielle ‚Unverfügbarkeit‘ des Lebens anerkennt.

VI. DDR: Atheismus und Religionslosigkeit als Normalfall

Um 1900 formierte sich ein Atheismus als programmatische Gegnerschaft zu den Kirchen. Atheistische oder freireligiöse Gruppen wie der Monistenbund²²⁷ entwickelten sich zu sektenhaften Weltanschauungsvereinen. Hinzu kam ein Agnostizismus (etwa bei Wissenschaftlern) oder ein (naturwissenschaftlich-)szientistischer Glaube,²²⁸ der sich in Nord- und Ostdeutschland stärker verbreitete als in den westlichen und südlichen Landesteilen Deutschlands.²²⁹ Die Wissenschaft wurde nicht nur zur Basis der Religionskritik, sondern trug

auch zum Plausibilitätsverlust der religiösen Semantik bei. Diese Entwicklung wurde durch die Religionspolitik des DDR-Regimes forciert.²³⁰

Im Folgenden sollen die religiösen und atheistisch-weltanschaulichen Typen in der DDR in den Blick kommen, die sich vor allem in den Generationen entwickelten, die in diesem System (1949-1989) geboren sind.

In diesen vierzig Jahren der DDR transformierte sich die protestantische Volkskirche zur Minderheitengemeinschaft.²³¹ Zum Zeitpunkt der Gründung gehörten noch 81% der Bevölkerung zur evangelischen Kirche, 1989 waren es noch 25%.²³² Der Anteil der Katholiken ging in demselben Zeitraum von 11% auf etwa 4% zurück; die Zahl der Konfessionslosen stieg von 7% auf knapp 70% an,²³³ wobei der Anteil der Katholiken zunächst durch den Zug von Vertriebenen aus dem Osten anstieg und der Rückgang nicht nur auf Austritten, sondern zum guten Teil auch auf der Flucht aus der DDR beruht.²³⁴ Die Austritte nahmen in den 1950er Jahren dramatisch zu, der Höhepunkt lag im Jahr 1958,²³⁵ also der Zeit der größten staatlichen Repressionen gegen die Kirchen, so dass die Kirchen zwischen 1952 und 1961 dramatische Einbrüche in ihrer Integrationskraft verzeichneten. Der offene Kirchenkampf insbesondere gegen die ‚Junge Gemeinde‘ der evangelischen Kirche in den Jahren 1952/53 und die darauf folgenden antikirchlichen Maßnahmen zeigten ab 1958 nachhaltige Folgen für die Kirchen: Die Beteiligung an der Konfirmation war auf ein Drittel zurückgegangen und die an der Jugendweihe war auf 80% gestiegen.²³⁶

Die religionsfeindliche Politik der SED und der gegen die Kirchen geführte Kampf trafen auf eine Bevölkerung, die zwar noch zu einem hohen Anteil aus Kirchenmitgliedern bestand, in der die innere Entkirchlichung jedoch bereits weit fortgeschritten war und in gewissem Sinne einen geeigneten Nährboden bzw. die Vorbedingung für eine vulgärwissenschaftlich begründete Weltanschauung darstellte. Insbesondere in Sachsen, Thüringen und Berlin waren szientistische und arbeiterbewegte Organisationen schon seit Ende des 19. Jahrhunderts aktiv, betrieben eine intensive antireligiöse Propaganda und postulierten Wissenschaftlichkeit und Sozialismus als neue Leitbilder der Moderne.²³⁷ Das Projektteam um Wohlrab-Sahar arbeitet eine Reihe von Konfliktlinien in der DDR heraus, die Prozesse subjektiver Säkularisierung in Gang setzten und einen forciert säkularistischen Habitus hervorbrachten: (i.) Konflikt um Mitgliedschaft, (ii.) Konflikt um Weltdeutungen und (iii.) Konflikt um Ethik und Moral.²³⁸

i.) Eltern traten, wenn keine starken religiösen oder institutionellen Bindungen vorhanden waren, zugunsten der Chancenerweiterung ihrer Kinder in der DDR oftmals aus der Kirche aus bzw. gaben ihre Mitgliedschaft auf;²³⁹ viele verzichteten sogar trotz vorhandener Bindung aus dem gleichen Grund darauf, ihre Kinder taufen zu lassen.²⁴⁰ Häufig standen hinter dem Austritt aber auch ein Ausschließlichkeitsdiskurs und eine Exklusionspraxis: Kirchenzugehörigkeit und Staatsdienst wurden als sich gegenseitig ausschließend konzipiert, d. h. diejenigen, die in den Staatsdienst oder die Partei eintreten wollten, mussten ihre Kirchenmitgliedschaft aufgeben. Der Staat bzw. die SED verlangte von ihren Mitgliedern absolute Loyalität.²⁴¹ Ein Austritt konnte auch einem adoleszenten Konflikt geschuldet sein, vor allem in den 1950er Jahren, nachdem die Teilnahme an der Jugendweihe von den Kirchen ihrerseits negativ sanktioniert wurde oder gar zum Ausschluss führte. Oftmals wird der Kirchenaustritt nachträglich vollzogen, wenn ohnehin schon eine Distanz mangels Gelegenheit entstanden war, da ein kirchliches Umfeld fehlte.

ii.) Die zweite Konfliktlinie bewegt sich um den Anschluss an nicht-religiöse Weltdeutungen und deren Durchsetzung.²⁴² In der DDR wurde ein wissenschaftliches Weltbild propagiert, das Religion explizit als irrationale, überkommene und unwissenschaftliche Denkweise stigmatisierte und auf diese Weise einen Prozess subjektiver Säkularisierung in Gang setzte. Insbesondere ein zumindest tendenziell traditioneller und unreflektierter Glaube hatte einem wissenschaftlichen Weltbild wenig entgegenzusetzen: „Religion stand für Aberglauben und falsches Wissen, Wissenschaft demgegenüber für Wahrheit und Erkenntnisfähigkeit“.²⁴³ Nicht nur die naturwissenschaftliche Verurteilung des Glaubens und die Propagierung der Überlegenheit wissenschaftlicher Erkenntnisse, sondern auch der Druck der institutionellen Religionskritik förderten somit eine Abkehr vom als unmodern angesehenen Glauben, dessen Aufrechterhaltung nur unter der Bedingung eines stützenden religiösen Kontextes in der Familie und Gemeinde möglich war. Das religionskritische Umfeld der DDR verschärfte somit die seit dem 19. Jahrhundert beobachteten säkularisierenden Tendenzen im Protestantismus zusätzlich.

iii.) Die dritte Konfliktlinie dreht sich um die Konkurrenz von christlicher und sozialistischer Ethik und Moral.²⁴⁴ Im Hinblick auf Werte wurden dabei christliche und kommunistische Weltanschauung durchaus auch als Äquivalente betrachtet: Die zehn christlichen Gebote wurden mit den „zehn Geboten der sozialistischen Moral“, die von Walter Ulbricht 1958 „verkündet wurden“, parallelisiert.

In der DDR setzte sich somit eine ganz andere Strömung durch als in der BRD. Das bedeutet für die in der DDR geborenen Kohorten, dass sie in einem überwiegend kirchenfeindlichen und religionsdistanzierten Umfeld aufwuchsen, in dem sich allmählich eine „Kultur der Konfessionslosigkeit“ herausbildete, in der das Nichtbekenntnis als selbstverständlich in der Lebenswelt verankert war.²⁴⁵ Dies trug zur Ausbildung eines ‚säkularistischen Habitus‘ bei, der Religion tendenziell abwertete, in jedem Fall aber auf transzendente Sinngebung verzichtete. Das lässt sich gut an dem Fall von Jürgen Schütze demonstrieren:²⁴⁶ Eine Existenzkrise löste zwar den Gedanken an Selbstmord aus, führte aber nicht dazu, ‚letzte Fragen‘ religiös zu beantworten. Es ist vielmehr die Einsicht in seine Verantwortung gegenüber seiner Familie und die Hoffnung, die Existenzkrise überwinden zu können, die Schütze von diesem Schritt abhielten. Dieser Habitus wurde von den Eltern an ihre Kinder weitergegeben. Gleichwohl scheint in der jüngeren Generation laut ALLBUS-Befragungen die Zustimmung zu religiösen oder religionsnahen Aussagen zuzunehmen. Wohlrab-Sahr und andere deuten dieses Interesse als „Öffnung gegenüber relativ unspezifischen religiösen Vorstellungen“,²⁴⁷ die sich möglicherweise darauf zurückführen lassen, dass Religion nicht mehr abgelehnt werden muss, weil die Zeit der Religionskritik als abgeschlossen gelten kann. Die alltagspraktisch vollzogene Bindungslosigkeit an eine dogmatisch und institutionell verfasste Religionsgestalt bzw. ein wissenschaftlich begründeter Atheismus wurden in der DDR zum Normalfall. Zugleich stellte die Religions- und Kirchenzugehörigkeit zu DDR-Zeiten aufgrund des Ausnahmestatus der Kirchen, den diese nach 1989 verloren haben, auch ein differenzierendes Kriterium dar: Zum einen boten die Kirchen eine (religiöse) Nische für Bewährungsmöglichkeiten, für die man zwar berufliche Nachteile und Stigmatisierung in

Kauf nehmen musste, aber eine Anpassung bzw. Unterwerfung unter die Partei vermeiden konnte;²⁴⁸ später galt das auch für das Engagement in der Friedensbewegung und der Opposition.²⁴⁹ Zum anderen wurden aufgrund der religions- und kirchenfeindlichen Politik der SED, so meine These, nicht-religiöse Gründe, sich religiös zu binden, minimiert. Das heißt, dass diejenigen, die in der Kirche blieben, in der Regel auch explizit religiös-dogmatisch gebunden waren,²⁵⁰ und dass sich im kirchlichen Raum eine entsprechende Religiosität entwickeln und erhalten konnte. Oftmals lag das Motiv in der Anerkennung der Schuld aufgrund der nationalsozialistischen Verbrechen, woraus ein aktives Bemühen um Versöhnung resultierte. Diese Form der explizit an christlichen Werten orientierten und begründeten Lebensführung war nicht nur mit dem Verzicht auf Aufstieg verbunden, sondern auch mit einer transparenten, nicht-konspirativen Biografie.²⁵¹ In der DDR kristallisieren sich zwei dominante Typen heraus: eine Mehrheit von Religionslosen, von denen wiederum ein Teil eine explizit atheistische Weltanschauung vertritt, und eine Minderheit, die einer explizit christlichen Lebensführung folgt, wobei sich auch hier die konfessionelle Identität und die Trennlinien zwischen den Konfessionen stark abgeschwächt haben.

VII. Gegenwärtige Jugendgeneration: individuelle und reflexive Aneignung von religiös-kulturellen Deutungstraditionen

Für die Jugendgeneration,²⁵² deren adoleszente Phase in die Zeit nach der deutschen Wiedervereinigung fällt, sind es vor allem die Kontextbedingungen der Individualisierung, Pluralisierung, Säkularisierung und Entkirchlichung,²⁵³ die die gesellschaftlichen Möglichkeitsräume aufspannen, innerhalb deren Adoleszente ihre Identität entwickeln und sich eigenverantwortlich verorten müssen. Vor diesem Hintergrund wird die Vielfalt jugendlicher Religiosität und das neue Interesse an Spiritualität betont, vor allem aber der Druck der Individualisierung, der in der Jugendgeneration ansteigt.²⁵⁴ Adoleszente müssen die eigene Positionierung begründen, vor allem dann, wenn sie vom säkularen Normalmodell abweichende, traditionell religiöse *Antworten* oder *Mythen* aufnehmen.²⁵⁵ Religion kann einerseits, gerade weil sie in den Bereich individueller Entscheidungen fällt, zur Quelle von Einzigartigkeitsentwürfen und somit zum Ausdrucksmittel kultureller Identität und Differenz werden, andererseits kann sie aber auch zu einem Stigma werden.²⁵⁶ Da sich die Kontextstruktur für die Artikulation des Religiösen seit den 1960er Jahren enorm pluralisiert hat, hat sich auch die religiöse Selbstbeschreibung pluralisiert: Sie lässt sich heute auf einem Kontinuum zwischen explizit oder diffus religiös über religiös-indifferent, säkularistisch, areligiös bis hin zu aktiv-atheistisch typisieren.

Diese Generation lehnt mehrheitlich dogmatisch formulierte Glaubensinhalte sowie konventionell christliche Überzeugungen ab,²⁵⁷ hat keine starke Bindung an die Kirchen, begegnet ihnen aber eher indifferent als mit einer Antihaltung. Weil die Jugendlichen, wenn sie überhaupt noch kirchlich-religiös sozialisiert wurden, in der Regel als Kinder eine liberale, zugewandte Gemeinschaft erfahren haben, sind sie durchaus offen für religiöse Angebote, die jedoch individualisiert aufgenommen und verarbeitet werden. Christlicher Glaube ist als Option nur noch in einer reflektierten und begründeten Form möglich.²⁵⁸ Die Haltung dieser Generation hat sich im Hinblick auf kirchlich verfasste bzw. organisierte Religionspraxis

stark gewandelt: sie ist nicht nur durch Distanz, sondern auch durch Ambivalenz und Zustimmung gekennzeichnet.²⁵⁹ Diesbezüglich besteht eine Differenz zwischen Ost- und Westdeutschland: Anders als in Ostdeutschland durchläuft ein beachtlicher Teil von Jugendlichen in Westdeutschland immer noch kirchlich geprägte Sozialisationsroutinen und Passageriten. Das bedeutet aber nicht, dass sie deshalb konventionelle Religionspraktiken oder christliche Dogmen übernehmen, vielmehr differenzierten sich die Akzeptanz des „Christlichen“ und der Grad der religiösen Selbstbestimmung weiter aus.²⁶⁰

Die kirchliche Praxis hat für die meisten Jugendlichen nur eine geringe Bedeutung; viele besuchen aber weiterhin den Gottesdienst bei ‚hohen Feiertagen‘ wie Weihnachten oder Ostern und sind an jugendspezifischen Events interessiert.²⁶¹ Überdies stellen die Kirchen eine wichtige Organisation für soziales Engagement dar,²⁶² die Jugendliche auch dann nutzen, wenn sie die religiösen Sinndeutungen aus dem kirchlichen Kontext nicht übernehmen oder teilen.²⁶³ Darüber hinaus haben sich der gesellschaftliche Kontext und das religiöse Feld in den letzten Jahrzehnten durch Migration verändert: Religion als öffentlich-soziales Phänomen, das gilt vor allem für den Islam, hat dadurch einen sichtbaren (Bedeutungs-) Zuwachs erfahren. Damit kommen christlich oder säkular geprägte Jugendliche auch mit nicht-christlich sozialisierten Jugendlichen und anderen kulturellen und religiösen Traditionen in Kontakt. Zum Alltag von Jugendlichen gehört somit eine Vielfalt von (religiösen) Sinnangeboten, Perspektiven und Weltanschauungen.²⁶⁴

Insgesamt ist eine in sich spannungsvolle Entwicklung zu beobachten: einerseits eine Abschwächung der kirchlichen Bindungskraft und Skepsis gegenüber institutionell verankerten religiösen Traditionen, andererseits weiterhin ein Interesse an institutionalisierter Religion, sowohl an Kirchen wie Sekten und Psychokulten,²⁶⁵ wobei die Bindung muslimischer Jugendlicher an religiöse Institutionen als höher gilt als die christlicher.

Bei allen religionskulturellen Unterschieden hat diese Generation eines gemeinsam: Sie setzt sich *reflexiv* mit religiösen Fragen auseinander, zumeist über die Thematisierung des Bewährungsproblems. Für die einer Konfession formalmitgliedschaftlich zurechenbaren Jugendlichen gilt, dass die Ausprägung ihrer Bindung auch und vor allem vom Kontext abhängt: Je stärker das soziale Umfeld die Religionstradition als kulturelles ‚Normalmodell‘ akzeptiert, desto höher ist die Freiheit, sich selbstbestimmt dazu positionieren zu können. Dabei wirken sich positive Sozialisationserfahrungen fördernd auf die Möglichkeit aus, sich die Religionstradition seines Umfeldes individuiert aneignen und transformieren zu können.²⁶⁶ Auch muslimische Jugendliche, für deren Lebenspraxis die islamische Religionskultur eine hohe Relevanz besitzt und die ihre biografischen Entscheidungen explizit religiös begründen, übernehmen die religiöse Tradition ihrer Eltern nicht fraglos, sondern setzen sich mit dem Sinn der Praxis religiöser Ge- und Verbote auseinander. Für Jugendliche aus West- und Ostdeutschland ist zudem eine Bewegung hin zur Immanenz von Transzendenzbezügen feststellbar.²⁶⁷ Es ist zwar weiterhin möglich, konventionell und unreflektiert religiös zu sein, dazu bedarf es aber eines besonderen Umfeldes.²⁶⁸ Starke Abgrenzungen nach außen bestehen am ehesten in Sekten und solchen Milieus, die Konformität gegenüber Gruppennormen und soziale Kontrolle unterstützen.²⁶⁹

Diese Generation positioniert sich zwar in einem gemeinsamen politischen Bezugssystem, sie unterscheidet sich aber im Hinblick auf das religiöse Feld: Während für Westdeutschland die Konfessionszugehörigkeit als Normalfall gilt, haben die Kirchen in Ostdeutschland eine

Randposition inne²⁷⁰ und der Islam gilt als ‚fremde‘ Religion.²⁷¹ Darüber hinaus unterscheiden sich die Bedingungen der Herkunftsmilieus, da die Eltern in je anderen politisch-kulturellen Systemen sozialisiert wurden und entsprechend unterschiedliche Wertbindungen und Überzeugungen vermitteln, die die Adoleszenten in ihre Identität integrieren müssen. Diese Generation weist in vielem ein homogenisiertes Bild auf, vor allem was zentrale Bereiche wie Familie und Beruf betrifft; sie unterscheidet sich aber in religiöser bzw. religionskultureller Hinsicht. Diese Unterschiede sollen abschließend jeweils für westdeutsche, ostdeutsche und Jugendliche mit muslimischem Hintergrund skizziert werden.

1 Westdeutsche Jugendliche

In Westdeutschland sind die Schulen zum Hauptvermittlungsort des Christlichen geworden,²⁷² eine religiöse Sozialisation in den Familien findet kaum noch statt und Kindern wird oftmals die Wahlfreiheit im Bereich der Religion gewährt.²⁷³ In der Regel erwarten die Jugendlichen von den Kirchen keine relevanten Antworten auf adoleszente Fragen der Sinn- und Identitätsstiftung. Ein kirchliches Angebot, sich gemeinwohlorientiert zu engagieren, kann jedoch einen Anschluss an Religiosität eröffnen. Gerade unter privilegiert aufgewachsenen Jugendlichen findet sich nicht selten eine als Verpflichtung begriffene Haltung, ‚etwas aus dem eigenen Leben zu machen‘. Sie suchen nach der Möglichkeit, etwas Sinnvolles außerhalb ihres Alltags und der üblichen Freizeitgestaltung zu tun und sind bereit, ein *Commitment auf Zeit* zu übernehmen.²⁷⁴ Dabei ist ein solches Engagement durchaus von dem Verfolgen des Wunsches geprägt, neue für den je eigenen Lebensentwurf oder das eigene Bewährungsproblem wichtige Erfahrungen zu machen, den sie zugleich an eine gemeinwohlorientierte Sache binden: Indem sie etwas für andere tun, gewinnen sie eine Antwort auf die Frage nach dem ‚Sinn des Daseins‘. Durch ein solches Engagement erwerben diese Jugendlichen nicht nur praktische Antworten auf das Bewährungsproblem, sondern können auch einen Zugang zu ihrer ‚eigenen Religion‘²⁷⁵ finden. Die Bedingung für solche Erfahrungen sind: Außeralltäglichkeit und eine Gruppe von Gleichaltrigen, die geteilte religiöse Kommunikation ermöglicht, aber nicht erzwingt. Die Jugendlichen prüfen die ihnen angebotenen religiösen Deutungsmuster auf ihre Glaubwürdigkeit und Authentizität, erkennen die Kirche aber nicht mehr als selbstverständliche Autorität an. Gleichwohl eröffnet diese mit ihrem Angebot zum gemeinnützigen Engagement einen ‚Möglichkeitsraum‘²⁷⁶, in dem Religion als ein potenziell interessantes Bewährungsfeld erfahren werden kann. Die Jugendlichen gewinnen dadurch einerseits sinnstiftende Antworten für eine mögliche zukünftige Lebensführung als engagierte Bürger/innen. Andererseits generieren sie ein für sie individuell gültiges Religionsverständnis, i. S. einer lebenspraktischen Gestalt von Religion, die sich an gelebter, zuwendender Gemeinschaft und christlich begründeter Nächstenliebe orientiert.

2 Ostdeutsche Jugendliche

In Ostdeutschland gehören nur knapp 25% der Bevölkerung einer Konfession an²⁷⁷ und das religiöse Feld ist aus geo-historischen Gründen dominant durch die Unterscheidung zwischen Evangelischen und Konfessionslosen gekennzeichnet. Neben der Mehrheit der konfessions-

bzw. religionslosen Jugendlichen existiert eine Minderheit von konfessionsgebundenen Jugendlichen, die der Religion oftmals eine höhere Wichtigkeit im Leben beimisst als ihre westdeutschen Peers.²⁷⁸ In den 1990er Jahren ließ sich diese stärkere Verbundenheit auf einen höheren Entscheidungsdruck und den Zwang, die eigene Position in dem eher konfessionslosen Umfeld bewusster konturieren zu müssen, zurückführen.²⁷⁹ Von daher konnte die Religionszugehörigkeit zu einer „konflikträchtigen Größe“ im Umgang mit Gleichaltrigen werden, die mehrheitlich der „sozialen Norm nicht-konfessioneller Lebensführung“ folgten.²⁸⁰ Diese Situation war entschärft, wenn Jugendliche ein konfessionelles, meist evangelisches Gymnasium besuchten, weil dort die religiöse Sozialisation zur Normalität gehörte und die Konfessionsbindung als gesellschaftliches Differenzmerkmal in den Hintergrund treten ließ. Für diese Jugendlichen blieb die Religion ein Faktor der Identitätsbildung, wenn auch nicht mehr in der evangelisch-kirchlichen Form.²⁸¹ Seit den 2000er Jahren beobachten wir in Ostdeutschland zwei weitere Entwicklungen: Zum einen wird, insbesondere bei jungen evangelischen Eliten, eine als solche identifizierbare religiöse Lebensführung zunehmend zu einem Distinktionsmittel, zum anderen entsteht ein diffuses Interesse für religiösen Fragen und Vorstellungen. Dies zeigt sich am Fall der ostdeutschen Jugendlichen Sophie.²⁸² Sie gehört keiner Religionsgemeinschaft an, beschreibt sich auch explizit als nichtreligiös, besucht aber den Religionsunterricht aus Interesse. Diagnostisch bedeutsam an dem Fall ist nicht nur, dass sie sich beim Nachdenken über Tod, Glück, Unglück und Zufall einer religiösen Semantik bedient, sondern auch, dass sie offen für transzendente Erfahrungen ist, die sich jedoch nicht im Modus der narrativ-religiösen, sondern der ästhetischen Erfahrung vollziehen. Den seelischen Schmerz über den Verlust des Großvaters konnte Sophie erst ein paar Wochen nach dessen Tod auf einem Konzert zulassen und empfinden: sie spürte ihr „Gewissen“, fing an zu weinen und konnte mehrere Tage lang nicht damit aufhören. In dieser Selbst- und Grenzerfahrung, die Oertel als Ausloten der Transendenzen des Selbst deutet,²⁸³ erlebt sie einen ihr bis dahin unbekanntem Teil von sich selbst.

3. Muslimische Jugendliche

Die Lage von Jugendlichen, die in muslimischen Migrantenfamilien aufwachsen, stellt sich noch komplexer dar, weil sie einerseits einer religiösen und ethnischen Minderheit angehören, andererseits in dem Spannungsfeld einer ganzen Reihe von konkurrierenden Bezugssystemen und deren Erwartungen stehen.²⁸⁴ Einerseits erwerben sie die religionskulturellen Normen ihres Herkunftsmilieus, andererseits sind die Deutungsmuster und Lebensentwürfe der Mehrheitsgesellschaft von Bedeutung für ihre Selbstthematization.²⁸⁵ Spätestens in der Phase der Adoleszenz müssen sie Stellung beziehen, weil sich ihnen auf der einen Seite die Frage nach der eigenen religionskulturellen Identität stellt, auf der anderen die der Ablösung von der Elterngeneration, die aufgrund der engen Familienbindung jedoch anders verläuft als die der autochthonen Peers.²⁸⁶ Die so genannte Kopftuch-Debatte hat eine Vielzahl von Forschungsarbeiten zu muslimischen jungen Frauen hervorgebracht, die zeigen, dass die oftmals von außen induzierte Auseinandersetzung mit der eigenen Herkunftskultur und Religion zu einer je individuellen Aneignung des Islam führt, der sich von dem meist mündlich überlieferten der Elterngeneration unterscheidet und diesen transformiert.²⁸⁷ Wie

die religiöse Identitätsbildung dann verläuft, hängt von zwei zentralen Faktoren ab: Zum einen inwieweit das Herkunftsmilieu ein adoleszentes Moratorium für die individuelle Verwirklichung gewähren kann; zum anderen inwieweit die deutsche Mehrheitsgesellschaft in der Lage ist, kulturelle und religiöse Differenz anzuerkennen.²⁸⁸ Wird letzteres verweigert und Religion nicht als Distinktionsmittel, sondern als Stigma erlebt, kann dies die Bindung an die Religion verstärken und das Gefühl der nationalen Zugehörigkeit schwächen.

Ein wesentliches Merkmal dieser Generation ist somit die individuelle und reflexive Aneignung von religiös-kulturellen Sinn- und Daseinsdeutungen, wobei die (religiösen) Elemente im Dienste der Individuierung biografisch gedeutet werden. An dieser Generation lässt sich beobachten, dass ein individuierter Glaube nicht mehr der institutionellen oder dogmatischen Legitimation bedarf, sondern sich am Maßstab subjektiver Authentizität²⁸⁹ und der Evidenzsicherung durch Gleichaltrige bzw. Gleichgesinnte orientiert.

VIII. Fazit: Transformation eines christlich-konfessionellen Typus

In dem Beitrag habe ich versucht zu zeigen, wie sich der konfessionsgebundene religiöse Habitus im Laufe des 20. Jahrhunderts in der Abfolge von Generationen transformiert und es dabei auch zum Abbruch von einst dominanten Formen von konfessioneller Religiosität kommt.²⁹⁰ In diesem Prozess geraten ehemals für ‚gewiss‘ gehaltene religiöse Deutungen und Überzeugungen aufgrund spezifischer Zeiterfahrungen in eine Krise, die neue Deutungen und Ausdrucksgestalten erfordern. Meine These lautet: Die Ausdrucksgestalt des um 1900 nach Konfessionen getrennten und konfessionsintern nochmals differenzierten religiösen Habitus hat sich in den Umbrüchen der 1960er Jahre in der 68er-Generation abgeschwächt und am Ende des Jahrhunderts in der jüngeren Generation aufgelöst. Diese Transformationslinie will ich abschließend in wenigen Linien nochmals skizzieren.

Die Mehrheit der Bevölkerung lebte um 1900 in konfessionsverschiedenen sozialmoralischen Milieus, die die konfessionelle Identität stark prägten. Während im Protestantismus eine starke konservative nationalprotestantische Mehrheit sich mit vielen Entwicklungen der Moderne arrangierte, versuchte die katholisch-ultramontane Mehrheit sich gegen sie zu stellen und bildete ein nach innen geschlossenes Milieu aus. Es waren in beiden Konfessionen bürgerliche Minderheiten, die neue, generationenprägende Impulse setzten, indem sie zeitgenössische modernitäts- und individualisierungskompatible Antworten generierten: So genannte *Kulturprotestanten* (wie Troeltsch und Harnack) subjektivierten religiöse Gehalte, während so genannte *Kulturkatholiken* (wie Guardini) versuchten, Autonomiebestrebungen des Reformkatholizismus zu integrieren, wobei die Bindung an die katholische Kirche deutlich enger blieb. Im gesellschaftlich konservativen Lager haben eine protestantische Mehrheit und eine katholische Minderheit dann bürgerlich-nationalistische Formen der Lebensführung entwickelt, die starke Affinitäten mit der NS-Herrschaft eröffneten, die mit dem Ende des Nationalsozialismus aber ihre Legitimität verloren. Sofern die evangelisch ‚Bekennende Kirche‘ sowie das verbands- und reformkatholische Milieu jeweils auch Rückzugsräume boten, konnten diese nach Ende des Zweiten Weltkriegs am ehesten weitergeführt werden.

Der gesellschaftliche Liberalisierungs- und Individualisierungsschub der 1960er Jahre hat die konfessionelle Identität deutlich abgeschwächt, zumindest für die danach geborenen Generationen. Gleichwohl gibt es Anschluss- und Transformationsmöglichkeiten in beiden Konfessionen. Während über den Kulturprotestantismus ein Typus entsteht, der die formale Kirchenmitgliedschaft ohne religiöse Bindung beibehält und sich ganz außerkirchlichen Bewährungsfeldern zuwendet, greifen Katholiken dieser Generation die neu gewonnen innerkirchlichen und gesellschaftlichen Entscheidungs- und Autonomiechancen auf, transformieren ihre katholisch-institutionell geprägte Identität, halten aber an der religiösen Bindung an die Kirche fest. Erst die Kinder dieser Generation individuieren sich, geben ihre kirchlich orientierte religiöse Bindung auf oder werden vollends religiös indifferent – darin entwickeln sie einen Typus, der dem des Kulturprotestantismus struktur- und bewusstseinsanalog ist.

Die auch um 1900 schon bestehenden atheistischen Strömungen werden besonders in der DDR aufgegriffen und gepflegt, so dass am Ende der DDR eine Religionslosigkeit zum Normalfall geworden ist, die nach der Wiedervereinigung das religiöse Feld in Deutschland erheblich verändert: Neben etwa je 30% Protestanten und Katholiken, liegt der Anteil der Religionslosen ebenfalls bei etwa 30% (inklusive einer aktiven atheistischen Minderheit).²⁹¹

In der jüngeren Generation hat sich auch die religionskulturell-konfessionelle Identität weitgehend aufgelöst. Innerhalb des religiösen Feldes hat sich die Möglichkeit, religiös zu sein, enorm pluralisiert und individualisiert. Abschließend möchte ich den deutlich sichtbaren Typus der *religiösen Indifferenz* aufgreifen, der sich zu religiösen Fragen neutral verhält und an dem die Transformation eines christlichen Habitus ablesbar ist.²⁹² Dieser Typus zeichnet sich durch eine ausgeprägte Beziehungsorientierung, ein hohes Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten und ins Leben sowie durch die Befähigung zur Universalisierung, insbesondere von Solidarität aus. Er greift existenzielle (Sinn-)Fragen auf und generiert individuelle Antworten auf das Bewährungsproblem, wobei sowohl die Fragen als auch die Antworten nicht im Sakralbereich von Theologie und Kirche zu liegen pflegen. Für diesen Typus ist es auch ohne Rückgriff auf explizit christlich-religiöse Semantik möglich, auszudrücken, dass er das Sein als verdankt erlebt und zumindest emotional um die Vorausgesetztheit und Nichtmachbarkeit eines gelingenden Lebens weiß.²⁹³ Zudem lässt er Fragen, wie die, ob es ein Leben nach dem Tod gibt, oftmals offen, weil er glaubt, dass solche ‚letzten Fragen‘ unentscheidbar sind. Die Distanz zu religiösen Institutionen und Traditionen kann dabei durchaus mit einer Offenheit gegenüber Transzendenzerfahrungen einhergehen.²⁹⁴

¹ Vgl. Thomas Nipperdey, „Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900“, in: *Historische Zeitschrift* 3, 130 (1988), S. 591-615.

² Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Bonn, 2004; Antonius Liedhegener, „Säkularisierung als Entkirchlichung. Trends und Konjunkturen in Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart“, in: Karl Gabriel/Christel Gärtner/Detlef Pollack (Hg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin, 2012, S. 481-531.

³ Hugh McLeod, *The religious crisis of the 1960s*, Oxford, 2007.

⁴ Wolfgang Jagodzinski/Karl Dobbelaere, „Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa“, in: *KZfSS* 33, 45 (1993), S. 68-91, hier: S. 76.

⁵ Vgl. Jagodzinski/Dobbelaere 1993; Wilhelm Damberg, „Religiöser Wandel im Generationenwechsel“, in: *Mitteilungsblatt des Instituts für soziale Bewegungen* 26 (2001), S. 183-190; Christof Wolf, „Zur Entwicklung der Kirchlichkeit von Männern und Frauen 1953 bis 1992“, in: Ingrid Lukatis/Regina Sommer/Christof Wolf (Hg.), *Religion und Geschlechterverhältnis*, Opladen, 2000, S. 69-83; Michele

-
- Dillon, „Age, Generation, and Cohort in American Religion and Spirituality“, in: James A. Beckford (Hg.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, London/ Thousand Oaks/New Dehli/Singapore, 2007, S. 526-546.
- 6 Der die Generationensoziologie begründende Aufsatz Mannheims „Das Problem der Generationen“ von 1928 wurde zunächst im Zusammenhang mit dem demographischen Kohortenansatz im wissenschaftlichen Kontext etabliert; vgl. Norman B. Ryder, „The Cohort as a concept in the Study of Social Change“, in: *American Sociological Review* 30 (1965), S. 843-861; Elisabeth Pfeil, „Der Kohortenansatz in der Soziologie. Ein Zugang zum Generationsproblem?“, in: *KZfSS* 19 (1967), S. 645-657. Seit den 1980er Jahren wird die damit einhergehende Verflachung und Entleerung des Generationsbegriffes kritisiert; vgl. Helmut Fogt, *Politische Generationen*, Opladen, 1982; Heinz Bude, „Qualitative Generationsforschung“, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Hamburg, 2000, S. 187-194; Jürgen Zinnecker, „Das Problem der Generationen. Überlegungen zu Karl Mannheims kanonischem Text“, in: Jürgen Reulecke (Hg.), *Generalität und Lebensgeschichte im 20. Jahrhundert*. München, 2003, S. 33-58. Aber auch der Mannheimsche Generationenbegriff, der Generationen als Problem- und Deutungszusammenhang fasst, ist nicht unumstritten; vgl. dazu etwa Bruno Hildenbrand, „Generationenbeziehungen in strukturalhermeneutischer Perspektive“, in: *sozialersinn* 1 (2000), S. 51-66; Bude 2000; Beate Fietze, *Historische Generationen. Über einen sozialen Mechanismus kulturellen Wandels und kollektiver Kreativität*, Bielefeld, 2009.
- 7 Vgl. Jagodzinski/Dobbaelare 1993; David Voas/Stefanie Doebler, „Secularization in Europe: Religious Change between and within Birth Cohorts“, in: *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 1, 4 (2011), S. 39-62; Detlef Pollack, „Religious Change in Europe: Theoretical Considerations and Empirical Findings“, in: *social compass* 2, 55 (2008), S. 168-186.
- 8 Vgl. Jagodzinski/Dobbaelare 1993, S. 79ff.; Wolf 2000, S. 76.
- 9 Vgl. Damberg 2001.
- 10 Vgl. Jagodzinski/Dobbaelare 1993, S. 81 ff.
- 11 Diese Sicherheit ist – bei genauen Hinsehen – jedoch nur eine fiktive Sicherheit, da je nach Umfang der Stichprobe abweichende Kohortengrößen zugrunde gelegt werden; vgl. Jagodzinski/Dobbaelare 1993. Außerdem variiert die Kohortenbreite zwischen einem regelmäßigen Intervall von 10 aufeinanderfolgenden Geburtsjahrgängen, dem Zusammenfassen von vorab festgelegten Altersgruppen, deren Intervall auch innerhalb einer Studie erheblich schwanken kann (z. B. Friederike Benthaus-Apel, „Neue Mittelschicht-Generation und alternative Religiosität“, in: Klaus Tenfelde (Hg.), *Religiöse Sozialisation im 20. Jahrhundert. Historische und vergleichende Perspektiven*, Essen, 2010, S. 159-190) oder Geburtsjahrgängen, die sich an der Zeitdauer eines politischen Systems orientieren (Wolf 2000); der Vorteil von letzterem ist, dass ein klarer historischer Bezugspunkt festgelegt wird, der einen wesentlichen Einfluss auf die Habitusbildung ausübt; gleichwohl kommt eine Unschärfe hinein, weil weder die jeweils generationenformative Phase noch der spezifisch religiöse Wandel berücksichtigt werden. Zudem kommen quantitative Befragungen – je nach Methodeninstrumentarium – im Hinblick auf vergleichbare Fragestellungen durchaus zu unterschiedlichen, teils konträren Ergebnissen (vgl. Christof Wolf, „Religiöse Pluralisierung in der Bundesrepublik Deutschland“, in: *KZfSS* 39, 51 (1999), S. 320-348).
- 12 Fietze 2009, S. 50 ff.
- 13 Dillon 2007, S. 544.
- 14 Fietze 2009, S. 50.
- 15 Joachim Matthes, „Karl Mannheim ‚Das Problem der Generationen‘, neu gelesen. Generationen- ‚Gruppen‘ oder ‚gesellschaftliche Regelung von Zeitlichkeit‘?“, in: *Zeitschrift für Soziologie* 5, 14 (1985), S. 363-372.
- 16 Hier ist nicht der Raum, den Ansatz Mannheims, seine Rezeptionsgeschichte und konzeptionelle Weiterentwicklung ausführlich darzustellen; statt vieler sei hier auf Beate Fietze (2009) verwiesen. Zur umfangreichen Literatur zur Generationenforschung vgl. Ulrike Jureit, *Generationenforschung*, Göttingen, 2006. Im Folgenden beziehe ich mich auf frühere Ausführungen: Christel Gärtner, „Generationenabfolge – ein Faktor des Wandels in Modernisierungsprozessen. Shmuel N. Eisenstadts Beitrag zur Generationensoziologie“, in: *ÖZS* 4, 38 (2013a), S. 415-436.
- 17 Karl Mannheim, „Das Problem der Generationen“, in: Ders. (Hg.), *Wissenssoziologie*, Neuwied, 1964, S. 509-565.
- 18 Vgl. Christel Gärtner, „Ausbildung generationenspezifischer Bewährungsmythen und Habitusformationen“, *Netzwerk Frauenforschung NRW* 14 (2002), S. 50-52; dies. *Generationenspezifische Bewährungsmythen und Habitusformationen. Ein Beitrag zur Validierung eines Modells der Formation historischer Generationen, durchgeführt an Fallbeispielen der Geburtsjahrgänge von 1918 bis 1935 in Deutschland*, Unveröffentlichte Habilitationsschrift.

-
- Fachbereich Gesellschaftswissenschaft, Universität Frankfurt am Main, 2006; dies. „Der Zusammenhang von Religion und Generation“, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), *Die Natur der Gesellschaft, Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006*, Frankfurt a.M., 2008a, CD-ROM, S. 2396-2407.
- 19 Vgl. dazu George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago 1962; Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Bd. 1, Frankfurt a.M., 1997.
- 20 Vgl. Vera King, *Die Entstehung des Neuen in der Adoleszenz. Individuation, Generativität und Geschlecht in modernisierten Gesellschaften*, Opladen, 2002.
- 21 Jean Piaget, *Das moralische Urteil beim Kinde*, Stuttgart, 1983.
- 22 Fietze 2009, S. 50.
- 23 Mannheim 1964, S. 544
- 24 Vgl. Matthes 1985; Andreas Feige, „Konfirmation und Jugendweihe - Symbolischer Übergang in eine ‚entstrukturierte‘ Jugendphase? Eine soziologische Analyse des strukturtheoretischen Kontextes für Übergangsrituale unter dem Aspekt von Jugend als ‚Teilkultur‘“, in: Hartmut M. Griese. (Hg.), *Übergangsrituale im Jugendalter: Jugendweihe, Konfirmation, Firmung und Alternativen; Positionen und Perspektiven am ‚runden Tisch‘*, Münster, 2000, S. 59-68.
- 25 Vgl. Fietze 2009.
- 26 Mannheim 1964.
- 27 Vgl. Nipperdey 1988; Graf 2004.
- 28 Bernd Weisbrod, „Generation und Generationalität in der Neueren Geschichte“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 8 (2005), S. 3-9.
- 29 Monika Wohlrab-Sahr, „Säkularisierungsprozesse und kulturelle Generationen. Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Westdeutschland, Ostdeutschland und den Niederlanden“, in: Günter Burkart/Jürgen Wolf (Hg.), *Lebenszeiten. Erkundungen zur Soziologie der Generationen*, Opladen, 2002, S. 207-228.
- 30 Pierre Bourdieu, „Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis“, in: Ders. (Hg.), *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt a.M., 1974, S. 125-158.
- 31 Wohlrab-Sahr 2002, S. 210.
- 32 Vgl. Shmuel N. Eisenstadt, *Tradition, Wandel und Modernität*, Frankfurt a.M., 1979; Nipperdey 1988.
- 33 Wohlrab-Sahr 2002; Andreas Feige, „Christliche Leitkultur – oder: Wie viel und welche Religion gehört zu Deutschland? Empirische Befunde zur religionskulturellen Selbstbeschreibung der Deutschen“, in: Thomas Klie/Dietrich Korsch/Ulrike Wagner-Rau (Hg.), *Differenz-Kompetenz. Religiöse Bildung in der Zeit*, Leipzig, 2012, S. 125-138; Christel Gärtner, „Religiöse Identität und Wertbindungen von Jugendlichen in Deutschland“, in: *KZfSS* 53, 64 (2013b), S. 211-233.
- 34 Lucian Hölscher, „Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und Protestantische Kirche im 19. Jahrhundert“, in: *Historische Zeitschrift* 3, 132 (1990), S. 595-630; Liedhegener 2012, S. 525f.
- 35 Manfred Gailus, „Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte. Einführende Überlegungen zu Problemen und Fragestellungen der Berliner Tagung“, in: Manfred Gailus/Wolfgang Krogel (Hg.), *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930 bis 2000*, Berlin, 2006, S. 13-26, hier: S. 19.
- 36 Eine jüngere Studie nimmt diese Kunstfigur in den Blick und zeigt, dass Bildungsbenachteiligung stärker mit sozioökonomischen Faktoren als mit der Konfession zusammenhängen; vgl. Marcel Helbig/Thorsten Schneider, *Auf der Suche nach dem katholischen Arbeitermädchen vom Lande. Religion und Bildungserfolg im regionalen, historischen und internationalen Vergleich*, Wiesbaden, 2014.
- 37 Manfred Gailus, „Nationalsozialistische Christen‘ und ‚christliche Nationalsozialisten‘. Anmerkungen zur Vielfalt synkretistischer Gläubigkeiten im ‚Dritten Reich‘“, in: Manfred Gailus/Hartmut Lehmann (Hg.), *Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes*, Göttingen, 2005, S. 223-261, hier: S. 253.
- 38 Thomas Großbölting, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Bonn, 2013, S. 104.
- 39 Vgl. Shmuel N. Eisenstadt, „Archetypal Patterns of Youth“, in: Ders. (Hg.), *Power, Trust and Meaning. Essays in Sociological Theory and Analysis*, Chicago/London, 1995, S. 70-85; Gottfried Küenzlen, *Der Neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, München, 1994.
- 40 Vgl. Shmuel N. Eisenstadt, *Von Generation zu Generation: Altersgruppen und Sozialstruktur*, München, 1966.
- 41 Max Weber, „Richtungen und Stufen religiöser Weltablehnung. Der Sinn einer rationalen Konstruktion der Weltablehnungsmotive“, in: Johannes Winkelmann (Hg.), *Max Weber. Soziologie –*

Weltgeschichtliche Analysen – Politik, Stuttgart, 1956, S. 441-483; Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen, 1987.

42 Vgl. Küenzlen 1994; Graf 2004.

43 Simmel, zitiert nach Volkhard Krech, „Zwischen Historisierung und Transformation von Religion“, in: Volkhard Krech/Hartmann Tyrell (Hg.), *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg, 1995, S. 313-349, hier: S. 323.

44 Karl Gabriel, „Das 19. Jahrhundert: Zeitalter der Säkularisierung oder widersprüchliche Entwicklung“, in: Karl Gabriel/Christel Gärtner/Detlef Pollack (Hg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin, 2012, S. 417-438, hier: S. 420.

45 Eisenstadt 1979, S. 257f.

46 Vgl. Christel Gärtner, „Sinnverlust: Religion, Moral und postmoderne Beliebigkeit“, in: Jörn Lamla/Henning Laux/Hartmut Rosa/David Strecker (Hg.), *Handbuch der Soziologie*, Konstanz, 2014, S. 475-490.

47 Weber 1956.

48 Nipperdey 1988; Hölscher 1990.

49 Graf 2004, S. 174f., 156ff.

50 Ebd., S. 171ff. Hier wäre auch die Kontroverse zwischen der so genannten ‚neoliberalen‘ Theologie der Jahrhundertwende und, nachfolgend in den 20er Jahren, der dazu radikal oppositionellen ‚dialektischen‘ Theologie (Barth, Gogarten, Bultmann) zu nennen. Andreas Feige verdanke ich den Hinweis auf die wichtige Rolle der ‚dialektischen Theologie‘, die hier – wenn auch nur kurz – deshalb erwähnt werden soll, weil die von ihr beeinflussten Pfarrer in den späten 1940er und 1950er Jahren Jugendliche einer Generation prägten, von der viele ab Ende der 1960er Jahre aus der Kirche austraten.

51 Ebd., S. 170f.

52 Krech 1995, S. 315. Einen kompakten Überblick über die Entwicklung der Kirchenentfremdung und der evangelischen Kirchengaustritte seit 1875 bietet Andreas Feige, „Art. Kirchenentfremdung/Kirchengaustritte“, in: Gerhard Krause/Siegfried M. Schwertner, *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Bd. 18, Berlin, 1989, S. 530–535.

53 Graf 2004, S. 134.

54 Die ersten Gruppen Berliner Gymnasiasten schlossen sich im Sommer 1897 unter Führung des Studenten Hermann Hoffmann zu einer Wandergruppe zusammen. Im Allgemeinen werden drei Phasen unterschieden, denen drei Generationen zugerechnet werden können: die Wandervogelbewegung, die um die Jahrhundertwende entstand, die eigentliche ‚bündische Phase‘, die nach dem Ersten Weltkrieg begann, schließlich die Hitlerjugend, von der sich widerständige Gruppen abspalteten. Zur Jugendbewegung vgl. Helmut Schelsky, *Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend*, Düsseldorf/Köln, 1963, S. 51-58; Hermann Giesecke, *Vom Wandervogel bis zur Hitlerjugend*, München, 1981; Helmut Fend, *Sozialgeschichte des Aufwachsens. Bedingungen des Aufwachsens und Jugendgestalten im zwanzigsten Jahrhundert*, 2. Aufl., Frankfurt a.M., 1990, S. 190-202; Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866-1918. Arbeitswelt und Bürgergeist*, Bd. I, München, 1998, S. 118-124; Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Von der „Deutschen Doppelrevolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges. 1849-1914*, Bd. 3, München, 1995, S. 1097-1104; zur weiblichen Partizipation: Irmgard Klönne, „Mädchen in der Jugendbewegung“, in: Elke Kleinau/Claudia Opitz (Hg.), *Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung. Vom Vormärz bis zur Gegenwart*, Bd. 2, Frankfurt a.M./New York, 1996, S. 248-270.

55 Vgl. Christel Gärtner, „Solidarität und Identität. Identitätsstiftende Solidaritätserfahrung in der nationalsozialistischen ‚Volksgemeinschaft‘?“, in: Hermann-Josef Große Kracht/Christian Spieß (Hg.), *Christentum und Solidarität. Theologisch-ethische Bestandsaufnahmen zwischen Sozialethik und Religionssoziologie*, Paderborn, 2008b, S. 151-168; Gärtner 2013a.

56 Wehler 1995, S. 1099.

57 Micha Brumlik, „Adoleszenz, Freundschaft und Widerstand“, in: *sozialersinn* 2 (2003), S. 267-293, hier: S. 272.

58 Nipperdey 1998, S. 120f.

59 Fend 1990, S. 195.

60 Ebd.

61 Küenzlen 1994, S. 153

62 Ebd.

63 Hauer, auf den ich nicht weiter eingehen werde, gründete 1920 den jugendbewegten Kögenger Bund, dem vor allem junge Menschen aus pietistischen Elternhäusern angehörten, die nach neuen religiösen Inhalten suchten. Der Bund lehnte sich gegen kirchlichen Dogmatismus, Vormundschaft und vorgeschriebene Normen der Gesellschaft auf und sagte sich 1926 vom Christentum los (vgl. Schaul

Baumann, *Die Deutsche Glaubensbewegung und ihr Gründer Jakob Wilhelm Hauer (1881-1962)*, Marburg, 2005, S. 26f.). Hauer gehört auch zu den Gründungsmitgliedern der „Deutschen Glaubensbewegung“ (ebd.). Diese protestantisch-völkische Glaubensbewegung, die einen „Deutschglauben“ auf rassistischer Grundlage propagierte, scheiterte spätestens 1936 mit ihrem Anliegen, sich jenseits der alten Konfessionen und außerhalb der NSDAP als nichtchristlich-neuheidnische „dritte Konfession“ zu etablieren (vgl. Gailus 2005, S. 236f.).

64 Die evangelische Jugendarbeit war, anders als die katholische, durch ein immenses regionales Gefälle gekennzeichnet: Während sie in weiten Gebieten des Nordens und des Ostens des Deutschen Reiches „völlig in Verfall gekommen waren, standen diese Einrichtungen im Südwesten durchaus noch in Blüte“ (Irmtraud Götz von Olenhusen, *Jugendreich, Gottesreich, Deutsches Reich. Junge Generation, Religion und Politik 1918-1933*, Köln, 1987, S. 158).

65 Küenzlen 1994, S. 173.

66 Vgl. Hölscher 1990; Krech 1995.

67 Rainer M. Lepsius, „Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft“, in: Ders., *Demokratie in Deutschland*, Göttingen, 1993, S. 25-50, hier: S. 38.

68 Vgl. Nipperdey 1988, S. 579.

69 Ebd.

70 Ebd., S. 598.

71 Ebd., S. 598ff.

72 Ebd., S. 600.

73 Hölscher 1990, S. 615f.

74 Gangolf Hübinger, „Kulturprotestantismus, Bürgerkirche und liberaler Revisionismus im wilhelminischen Deutschland“, in: Wolfgang Schieder (Hg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Stuttgart, 1993, S. 272-299, hier: S. 273.

75 Volkhard Krech zufolge begreift gerade Troeltsch den religiösen Individualismus als „konstitutive[n] Faktor bei der Genese neuzeitlicher Autonomie des Individuums, in deren Folge die moderne Kultur jedoch die kirchlich-konfessionelle Einheitskultur auf theoretischem wie praktischem Gebiet mehr und mehr verdrängt“ (Krech 1995, S. 329). In dieser Entwicklung transformiere sich die Religion von der Ebene der objektiven Geltung ihrer Inhalte in den Bereich der Subjektivität, die Troeltsch begrifflich als ‚Religiosität‘ neu bestimmt, wobei die religiöse Subjektivität die Richtung der Wahrheitsfindung vorgebe: „Indem sich das neuzeitliche Subjekt im Gegenüber zum Gesamt der Wirklichkeit konstituiert, wird es zum eigentlichen Ort der Wahrheitsfindung“ (ebd., S. 330).

76 Hölscher 1990, S. 625.

77 Ebd., S. 626.

78 Ebd., S. 626f.

79 Nipperdey 1988; Gabriel 2012.

80 Liedhegener 2012; Gabriel 2012.

81 Siehe zu diesem Konzept auch Siegfried Weichlein: „Zwischenkriegszeit bis 1933“, in: Volkhard Krech/Lucian Hölscher (Hg.): *Handbuch der Religionswissenschaften in Deutschland* 6.1, Paderborn, 2015, S. 61-112, hier insbesondere S. 89-92.

82 Vgl. Nipperdey 1988.

83 Ebd., S. 594f.

84 Marc Breuer, *Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus*, Wiesbaden, 2012, S. 170ff.

85 Nipperdey 1988, S. 595

86 Ebd., S. 596.

87 Ebd.; Breuer 2012, S. 184

88 Vgl. Becker, Winfried, „Karl Muth und das ‚Hochland‘. Kulturelle und politische Impluse für einen Katholizismus ‚auf der Höhe der Zeit‘“, in: Hans-Rüdiger Schwab (Hg.), *Eigensinn und Bindung. Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert*, Kevelaer, 2009, S. 29-45.

89 Breuer 2012, S. 317.

90 Vgl. ebd. S. 183 und S. 316.

91 Shmuel N. Eisenstadt, „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Eine analytische und vergleichende Darstellung“, in: Ders. (Hg.), *Theorie und Moderne. Soziologische Essays*, Wiesbaden, 2006, S. 89-137.

92 Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Romano Guardini. Konturen des Lebens und Spuren des Denkens*, 2. Aufl., Kevelaer, 2010.

93 Ebd., S. 33.

94 Vgl. ebd. S. 44ff.

95 Dieses Bekenntnis wird oftmals auf ein „tiefsitzendes Trauma des Modernistenstreits“ zurückgeführt. Felix Messerschmid geht jedoch davon aus, dass Guardini „mit vollem Bewußtsein innerhalb der damals gesetzten Grenzen geblieben ist, ihre Unhaltbarkeit jedoch klar erkannt hat“ (zitiert nach Gerl-Falkovitz 2010, S. 52). Nur wenn man das berücksichtigt, erkenne man, so Messerschmid, dass Guardini ständig versucht habe, die Grenzen durchlässig zu machen.

96 Gerl-Falkovitz 2010, S. 58f.

97 Ebd., S. 50f.

98 Ebd., S. 79.

99 Ebd., S. 54f., Hervorhebung im Original.

100 Nipperdey 1988, S. 596.

101 Gerl-Falkovitz 2010, S. 77.

102 Er machte wiederholt die Erfahrung, dass ihn die kirchlichen Verhältnisse „bedrängten“ (Felix Messerschmid, „Romano Guardini“, in: Stadt Mainz (Hg.), *Romano Guardini. Der Mensch – Die Wirkung – Begegnung*, Mainz, 1979, S. 10-31, hier: S. 12): zunächst im Priesterseminar, dann während seiner Zeit in Mainz, als ihm eine erhoffte Stellung verwehrt wurde; schließlich nach der Habilitation, als das Angebot auf eine Professur mit der Bedingung verknüpft wurde, dass er sich aus der Jugendbewegung zurückziehe (ebd., S. 23).

103 Über die Juventus hatte Guardini den Weg zum Quickborn gefunden, der katholischen Jugendbewegung, die von der Kirche sehr misstrauisch betrachtet wurde. Zum Ursprung des Quickborn und der Burg Rothenfels als dem Ort der katholischen Jugend- und Kulturbewegung vgl. Gerl-Falkovitz (2010).

104 Messerschmid 1979, S. 11.

105 Gerl-Falkovitz 2010, S. 79.

106 Guardini zitiert nach Ulrich Bröckling, *Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik: Zeitkritik und Gesellschaftstheorie bei Walter Dirks, Romano Guardini, Carl Schmitt, Ernst Michel und Heinrich Mertens*, München, 1993, S. 44.

107 „Die Freideutsche Jugend will aus eigener Bestimmung vor eigener Verantwortung, mit innerer Wahrhaftigkeit ihr Leben gestalten. Für diese innere Freiheit tritt sie unter allen Umständen geschlossen ein.“ (zitiert nach Wehler 1995, S. 1103).

108 Diese Abgrenzung zeigt, dass die zeitgenössischen Diskurse ihm vertraut waren. Georg Simmel etwa hatte das „Lebensproblem der Gegenwart“ in der Suche „nach dem Allgemeingültigen, das zugleich individuell ist, nach dem Recht der Person, das zugleich das Recht der Allgemeinheit ist“ gesehen (Krech 1995, S. 326).

109 Zitiert nach Bröckling 1993, S. 46.

110 Vgl. ebd.

111 Anders als evangelische Intellektuelle begriff Guardini die Kirche als eine in die Welt hineinsprechende, geschichtlich objektive Instanz, „die über Autorität verfügt und das Gewissen bindet und bildet: die Kirche als die je geschichtliche Gestalt des Glaubens“ (Messerschmid 1979, S. 14). Diese Bindung an einen festen Bezugspunkt half ihm, so Messerschmid, die fundamentale Spannung zwischen Dauer und Wandel als religiösem Phänomen auszuhalten.

112 Guardini, zitiert nach Bröckling 1993, S. 50, Fußnote 40.

113 Romano Guardini, *Quickborn. Tatsachen und Grundsätze*, Rothenfels, 1922, S. 46.

114 Die Anerkennung der Eigengesetzlichkeit der Wertsphären galt aus der Perspektive des ultramontanen Antimodernismus als „häretische Position“, die zudem dem liberal-protestantischen Diskurs zugerechnet wurde, der als antikatholisch galt. Andererseits setzte in der katholischen Publizistik in den 1920er Jahren ein Diskurs um die „Eigengesetzlichkeit“ ein, vor allem durch Angehörige der Generation der Jugendbewegung (vgl. Breuer 2012). Als Hauptkontrahenten in diesem Diskurs stellt Marc Breuer Thaddaeus Souiron und Erich Przywara heraus, wobei der erste aufgrund seiner milieuförmigen Herkunft das traditionelle Modell verteidigte, während Przywara, der aus dem Kontext der Milieu-Erosion stammt, sich eher für die Verschiebung des religiösen Diskurses einsetzte (ebd., S. 317).

115 Wilhelm Damberg „Liturgie und Welt. Der soziale und gesellschaftliche Rahmen des liturgischen Lebens im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert“, in: Benedikt Kranemann/Klemens Richter (Hg.), *Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung. Gottesdienst im Bistum Münster*, Altenberge, 1997, S. 167-188, hier: S. 174ff.

116 Bröckling 1993, S. 54; Gerl-Falkovitz 2010, S. 143ff.

117 Damberg 1997, S. 179.

118 Ebd. S. 181.

119 Breuer 2012, S. 349.

- 120 Viele ‚Quickborner‘ haben später die bundesrepublikanische Gesellschaft mitgestaltet. Dazu gehören
Intellektuelle wie Walter Dirks (1901-1991), Josef Pieper (1904-1997), Vilma Mönckeberg-Kollmar
(1892-1985), Rudolf Schwarz (1897-1961), Ludwig Neundörfer (1091-1975) oder Felix Messerschmid
(1904-1981).
- 121 Wehler 1995, S. 1104.
- 122 Fend 1990, S. 91.
- 123 Hagen Schulze, *Weimar. Deutschland 1917-1933*, Berlin, 1994.
- 124 Jürgen W. Falter, *Hitlers Wähler*, München, 1991, S. 169-193.
- 125 Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Vom Beginn des Ersten Weltkrieges bis zur
Gründung der beiden deutschen Staaten 1914-1949*, Bd. 4, München, 2003, S. 580.
- 126 Schulze 1994, S. 342f.
- 127 Zur Hitlerjugend und ihrer Geschichte vgl. Werner Klose, *Generation im Gleichschritt. Die
Hitlerjugend*, Oldenburg/Hamburg/München, 1982; Giesecke 1981; Arno Klönne, *Jugend im Dritten
Reich. Die Hitler-Jugend und ihre Gegner*, München, 1995; zum Bund Deutscher Mädel (BDM):
Martin Klaus, *Mädchenerziehung zur Zeit der Faschistischen Herrschaft in Deutschland. Der Bund
Deutscher Mädel*, 2 Bde., Frankfurt a.M., 1983; Dagmar Reese, *Straff, aber nicht stramm - herb, aber
nicht derb. Zur Vergesellschaftung von Mädchen durch den Bund Deutscher Mädel im sozialkulturellen
Vergleich zweier Milieus*, Weinheim/Basel, 1989 und Jürgens, Birgit, *Zur Geschichte des BDM (Bund
Deutscher Mädel) von 1923 bis 1939*, Frankfurt a.M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, 1996.
- 128 Vgl. Karl Heinz Jahnke/Michael Buddrus, *Deutsche Jugend 1933-1945. Eine Dokumentation*,
Hamburg, 1989.
- 129 Vgl. Gärtner 2008b, hier: S. 160.
- 130 Hartmut Lehmann, „Von der ‚Babylonischen Gefangenschaft‘ des deutschen Protestantismus.
Einführende Bemerkungen zu den Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüchen der
nationalprotestantischen Mentalitäten in Deutschland in den hundert Jahren zwischen der
Reichsgründung und der Zeit um 1970“, in: Manfred /Hartmut Lehmann (Hg.), *Nationalprotestantische
Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes*, Göttingen, 2005, S. 7-15,
hier: S. 11.
- 131 Manfred Gailus, „Von der selbstgewählten hundertjährigen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen.
Nachträgliche Anmerkungen zur Berliner Tagung ‚Protestantismus, Nationalsozialismus und
Nachkriegsgeschichte‘ (2002)“, in: Manfred Gailus/Wolfgang Krogel (Hg.), *Von der babylonsichen
Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus
und Nachkriegsgeschichte 1930 bis 2000*, Berlin, 2006b, S. 511-538, hier: S. 514.
- 132 Ebd., S. 514f.
- 133 Exemplarisch dazu die Biographie von Ingo Braecklein: Findeis, Hagen, „Säkularisierung der
Lebensführung. Die Lebensgeschichte des Evangelischen Bischofs Ingo Braecklein vom Kaiserreich bis
ins wiedervereinigte Deutschland“, in: Manuel Franzmann/Christel Gärtner/Nicole Köck (Hg.),
*Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur
Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*, Wiesbaden, 2006, S. 199-221.
- 134 Lehmann 2005; Gailus 2006b.
- 135 Siehe zu dieser Zeitspanne auch Christoph Auffarth, „Drittes Reich“, in: Volkhard Krech/ Lucian
Hölscher (Hg.), *Handbuch der Religionswissenschaften in Deutschland 6.1*, Paderborn, 2015, S. 113-
134.
- 136 Gailus 2005, S. 256f.; vgl. auch Christoph Auffarth in diesem Band.
- 137 Ebd., S. 257, Hervorhebung im Original.
- 138 Gailus 2006a, S. 21.
- 139 Gailus 2006b, S. 517.
- 140 Vgl. Falter 1991.
- 141 Vgl. Hartmut Lehmann, „Hitlers evangelische Wähler“, in: Ders. (Hg.), *Protestantische Weltsichten.
Transformationen seit dem 17. Jahrhundert*, Göttingen, 1998, S. 130-152.
- 142 Gailus 2006a, S. 16.
- 143 Gailus 2005, S. 234.
- 144 Ebd.
- 145 Zur „Seeberg-Dynastie“ vgl. Thomas Kaufmann, „Die Harnacks und die Seebergs.
‚Nationalprotestantische Mentalitäten‘ im Spiegel zweier Theologenfamilien“, in: Manfred
Gailus/Hartmut Lehmann (Hg.), *Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien
und Umbrüche eines Weltbildes*, Göttingen, 2005, S. 165-222.
- 146 Gailus 2005, S. 232.

147 Eindrücklich zeigt dies die Geschichte der Geschwister Scholl, die bevor sie in den Widerstand gingen
begeisterte Anhänger der Hitlerjugend waren, vgl. Barbara Leisner, „*Ich würde es genauso wieder
148 machen.*“ *Sophie Scholl*, München, 2003; Inge Scholl, *Die Weiße Rose*, Frankfurt a.M., 2003.
Gailus 2005, 235.

149 Vgl. Detlef Pollack, „Abbrechende Kontinuitätslinien im deutschen Protestantismus nach 1945“, in:
Manfred Gailus/Hartmut Lehmann (Hg.), *Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen,
150 Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes*, Göttingen, 2005, S. 453-466
Gailus 2006a. Andreas Feige zufolge befinden sich unter ihnen auch Pfarrer, die in einer eher schlichten
Übernahme der Barthschen dialektischen Theologie, die Verstrickung der ‚Deutschen Christen-
151 Theologie‘ zu salvieren suchten.
Gailus 2006b, S. 534.

152 Vgl. Peter J. Bräunlein, „Die Langen 1960er Jahre“, in: Volkhard Krech/Lucien Hölscher (Hg.),
Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum 6/1 – Epochen und Themen, Paderborn,
2015, S. 175-220.

153 Martin Greschat, *Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland (1945-2005)*, Leipzig, 2010;
Großbölting 2013.

154 Nipperdey 1998, S. 388.
155 Ebd., S. 121f.
156 Wehler 2003, S. 296.

157 Zu den Ursachen für den Kollaps der katholischen Kirche vgl. Wehler 2003, S. 814f.; demgegenüber
war das katholische Sozialmilieu vergleichsweise resistent und der Verfolgung ausgesetzt.

158 Eva Sternheim-Peters, *Die Zeit der großen Täuschungen. Mädchenleben im Faschismus*, Bielefeld,
1989; Christel Gärtner, „Moralische Integrität und mangelnde politische Urteilsfähigkeit: weibliche
Adoleszenzkrisenbewältigung im Nationalsozialismus“, in: *IFF Info* 28, 21 (2004), S. 7-22.

159 Sternheim-Peters 1989, S. 23.
160 Vgl. Gärtner 2008b.
161 Sternheim-Peters 1989, S. 212.
162 Ebd., S. 116.
163 Vgl. Gärtner 2004.

164 Julia Paulus, „Stolpersteine auf dem langen Weg zur Demokratie“. Ein Kommentar zu den
Erinnerungen von Eva Sternheim-Peters“, in: Franz-Werner Kersting (Hg.), *Jugend vor einer Welt in
Trümmern. Erfahrungen und Verhältnisse der Jugend zwischen Hitler- und Nachkriegsdeutschland*,
Weinheim/München, 1998, S. 257-260, hier: S. 259.

165 Eine knappe Zusammenfassung des aktuellen Forschungsstandes zur Erosion des katholischen Milieus
findet sich bei Marc Breuer (2012, S. 193-206).

166 In zwei Milieus hatte sich – wie oben bereits erwähnt – die Erosion schon früher bemerkbar gemacht:
Erstens ließ die Integrationskraft in der Arbeiterschaft bereits ab 1900 im Kontext des so genannten
‚Gewerkschaftsstreits‘ nach: Während die Bischöfe durch die christlichen Gewerkschaften die
konfessionelle Abgrenzung und die religiöse Durchdringung des Alltags gefährdet sahen, fühlten sich
die katholischen Arbeiter von den Bischöfen bevormundet (Nipperdey 1988, S. 594; Breuer 2012, S.
200). Zweitens war der ultramontan-antimodernistische Katholizismus seit dem 19. Jahrhundert kaum
mehr in der Lage, das (Bildungs-)Bürgertum zu integrieren. Der zunehmende „Gegensatz von
bürgerlicher Katholizität und Milieukatholizismus“ (Lönne, zitiert nach Breuer 2012, S. 203) erzeugte
eine Situation, in der es zu den oben erörterten Neuinterpretationen kam – wie etwa von Muth oder
Guardini. Sowohl das bürgerliche als auch das Arbeitermilieu öffneten sich zudem am ehesten für
säkulare Lebensentwürfe.

167 Vgl. Christel Gärtner, *Eugen Drewermann und das gegenwärtige Problem der Sinnstiftung. Eine
religionssoziologische Fallanalyse*, Frankfurt a.M., 2000, S. 455-495. Diese sowie die nachfolgenden
Personen habe ich im Rahmen meiner Dissertation zur Gefolgschaft Drewermanns in den 1990er Jahren
interviewt (Gärtner 2000), wobei nicht alle Fälle der Gefolgschaft zuzurechnen sind. Interessant sind
dabei Rosa Matig und Ricarda (s. weiter unten), weil sich an den beiden Biographien eine
Strukturtransformation ablesen lässt: während die Autonomie der ersten auf Gottvertrauen beruht,
beruht sie im zweiten Fall auf Selbstvertrauen.

168 Ein Drittel der Frauen ihrer Generation blieb unverheiratet, weil die Männer im Krieg gefallen waren.
Frau Hartig teilt ein Problem ihrer Generation: Während die jungen Frauen im Nationalsozialismus mit
der Option aufwuchsen, sich sowohl durch Elternschaft als auch durch den Beruf bewähren zu können,
stand den meisten Frauen nach dem Krieg nur noch einer der beiden Bewährungsbereiche offen.

169 Vgl. Gärtner 2000, S. 410-454.
170 Vgl. Großbölting 2013, S. 110ff.

171 Vgl. Gärtner 2000; Christel Gärtner, „Selbstartikulation und Diskurshilfe im Prozeß religiöser
 172 Sinnsuche“, in: Magnus Schlette/Matthias Jung (Hg.), *Anthropologie der Artikulation. Begriffliche
 173 Grundlagen und transdisziplinäre Perspektiven*, Berlin, 2005, S. 307-340.
 174 Insbesondere das Dogma der Jungfrauengeburt stellte – nicht nur für Laien, sondern auch für Theologen
 – ein schwer verständliches und sperriges Thema dar (vgl. Gärtner 2000, S. 219ff.).
 175 Vgl. Gärtner 2008a.
 176 Kurt A. Huber, „Deutsche katholische Jugendbewegung in der CSR 1918-1939“, in: Horst Glassl/Otfrid
 Pustejovsky (Hg.), *Ein Leben_Drei Epochen. Festschrift für Hans Schütz zum 70. Geburtstag*,
 München, 1971, S. 299-323, hier: S. 301.
 177 Heiner Katz, „Katholizismus zwischen Kirchenstruktur und gesellschaftlichem Wandel“, in: Karl
 Gabriel/Franz-Xaver Kaufmann (Hg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz, 1980, S. 112-144,
 hier: S. 135.
 178 Ebd., S. 141.
 179 Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i. B., 1992, S. 45. Durch den
 Rückzug in traditionalistische katholische Nischen und die Beschränkung auf katholische Medien lässt
 sich zwar bedingt der Identitätsverunsicherung durch die Modernisierung entgegen, jedoch nicht der
 Begründungslast, die durch die Abweichung von Deutungen der Mehrheitsgesellschaft – vor allem
 repräsentiert durch die eigenen Kinder – erzwungen wird; vgl. Karl Gabriel/Christel Gärtner/Maria-
 Theresia Münch/Peter Schönhöffer, *Solidarität mit Osteuropa. Praxis und Selbstverständnis christlicher
 Mittel- und Osteuropagruppen. Motive christlichen Solidaritätshandelns*, Bd. 2, Mainz, 2002, S. 323ff..
 180 Vgl. Gabriel 1992, S. 181.
 181 Diesem Typus steht die Mehrheit der Katholiken gegenüber, die seit den 1960er/1970er Jahren eher zu
 indifferenten Mitgliedern der katholischen Kirche werden, die Karl Gabriel unter dem Sektor „diffuse
 Katholizität“ fasst (Gabriel 1992, S. 183ff.). Diese bleiben Mitglieder der Kirche, ohne sich wegen der
 Widersprüche zwischen lebenspraktischen Entscheidungen und kirchlichen Regeln tieferen Konflikten
 ausgesetzt zu sehen – zumal keine gesellschaftlichen Sanktionen mehr zu erwarten sind. Daneben hat
 sich ein fundamentalistischer Typus entwickelt, der nach der Krise der 1960er Jahre ins reaktionär-
 konservative Milieu wechselt und jede Liberalisierung ablehnt vgl. Gabriel u. a. 2002, S. 323ff.
 182 Wenn ich von ‚individuiert‘ spreche, möchte ich nicht nur die fallspezifische Besonderheit, sondern
 auch den Reflexionsgrad der religiösen Bindung hervorheben.
 183 Vgl. Urs Allematt, *Katholizismus und Moderne*, Zürich, 1989, S. 109.
 184 McLeod 2007.
 185 Vgl. auch Bräunlein 2015.
 186 Vgl. Andreas Feige, *Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland*, Gütersloh, 1990; Karl
 Gabriel, „Katholizismus und katholisches Milieu in den fünfziger Jahren der Bundesrepublik:
 Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung“, in: Franz-Xaver Kaufmann/Arnold Zingerle
 (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung: historische, theologische und soziologische Perspektiven*,
 Paderborn, 1996, S. 67-83; McLeod 2007, Großbölting 2013, S. 93f.
 187 Mark Edward Ruff, „Die Transformation der katholischen Jugendarbeit im Erzbistum Köln 1945-
 1965“, in: Klaus Tenfelde (Hg.), *Religiöse Sozialisation im 20. Jahrhundert. Historische und
 vergleichende Perspektiven*, Essen, 2010, S. 59-73; Großbölting 2013.
 188 Dazu Andreas Feige, „Die ‚Religiosität‘ von Jugendlichen: Was eigentlich ist die Frage? Eine
 wissenssoziologische Analyse prototypischer empirischer Arbeiten und Skizze für ein theoretisch
 fundiertes Konzept empirischer Forschung“, in: *theoweb* 1, 11 (2012a), S. 95-127.
 189 Vgl. Damberg 2001. S. 184.
 190 McLeod 2007.
 191 Ebd., S. 58.
 192 Küenzlen 1994.
 193 Wohlrab-Sahr 2002.
 194 Jagodzinski/Dobbelaere 1993.
 195 David Martin, „Towards eliminating the concept of secularisation“, in: Julius Gould (Hg.), *Penguin
 survey of the social sciences*, Baltimore, 1965, S. 169-182; Thomas Luckmann, „Säkularisierung – ein
 moderner Mythos“, in: Ders. (Hg.), *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche
 Wandlungen*, Paderborn, 1980, S. 161-172.
 196 Großbölting 2013, S. 111ff.
 197 Keil zitiert nach Ebd., S. 115.
 198 Ebd., S. 116f.
 Ebd., S. 118.
 Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, „Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologischen
 Chiffre“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 28 (1987), S. 214-268; Hübinger 1993.

199 Volkhard Krech, „Wie lebt ein Kulturprotestant? Beobachtungen zu Habitusformationen eines protestantischen Milieus“, in: Reformationsgeschichtliche Sozietät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Hg.), *Spurenlese. Kulturelle Wirkungen der Reformation*, Leipzig, 2013, S. 121-132.

200 Zur ausführlichen Rekonstruktion des religiösen Habitus des Falles vgl. Christel Gärtner/Karl Gabriel/Hans-Richard Reuter, *Religion bei Meinungsmachern. Eine Untersuchung bei Elitejournalisten in Deutschland*, Wiesbaden, 2012, S. 147-169. Es handelt sich um den als I16m codierten Journalisten, der in diesem Beitrag *Joachim Becker* genannt wird.

201 Krech 2013.

202 Gärtner u. a. 2012, S. 147ff.

203 Ebd., S. 154ff.

204 Norbert Elias, *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, hrsg. von Michael Schröter, Frankfurt a.M., 1992.

205 Gärtner u. a. 2012, S. 237ff.

206 Ebd. S. 162.

207 Vgl. dazu Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg i. B., 2004.

208 Vgl. dazu Andreas Feige/Carsten Gennerich, *Lebensorientierungen Jugendlicher. Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von Berufsschülern in Deutschland*, Münster/New York/München/Berlin, 2008.

209 Dazu: Ulrich Oevermann, „Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit“, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt a.M./New York, 1995, S. 27-102.

210 Gärtner u. a. 2012, S. 167.

211 Gabriel 1992, S. 104ff.

212 Vgl. Altermatt 1989; Gabriel 1992, 1996; Damberg 2001.

213 Vgl. Ruff 2010.

214 Großbölting 2013, S. 102.

215 Vgl. dazu die homepage: <http://www.ikvu.de/>; Zugriff zuletzt am 21.09.2015.

216 Vgl. Gärtner 2000, S. 362-409, 2005.

217 Michael N. Ebertz, „Die Erosion der konfessionellen Biographie“, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt a.M., 1995, S. 155-179, hier: S. 159.

218 Über *Thomas Mertens* gibt es auch eine Verbindung zur katholischen Jugendbewegung, an die er in Rothenfels anschließen kann; als Jugendlicher war er Mitglied bei den katholischen Pfadfindern St. Georg.

219 Matthias Jung, *Erfahrung und Religion: Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*, München/Freiburg, 1999, S. 298.

220 Ebd., S. 297.

221 Ein Beispiel dafür ist der von ihnen formulierte Anspruch, „den eigenen Kindern immer die Tür offen zu lassen“. Sie deuten an, dass sie mit Problemen konfrontiert sind, die sie nicht mit „dogmatischen“ Antworten lösen können. Es muss sich dabei um Probleme der Kinder (denkbar sind Scheidung oder gar Abtreibung) handeln, bei denen sie in ihrem katholisch-dogmatischen Verständnis an Grenzen stoßen, die sie aber – aufgrund ihrer Liebe zu den Kindern – überschreiten können.

222 Benthous-Apel 2010. Von hier aus müsste man erforschen, welchen Einfluss eine Entwicklung auf Habitusformationen nimmt, die sich schon um 1900 abzeichnete und in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts Fahrt aufnahm, die so genannten Neuen Religiösen Bewegungen; vgl. Eileen Barker, „Neue Religiöse Bewegungen. Religiöser Pluralismus in der westlichen Welt“, in: *KZfSS*, 33, 45 (1993), S. 231-248. Aus dieser institutionell gering gebundenen Form von Religiosität hat sich ein Typus von Religion entwickelt, der später als „Populäre Religion“ (Hubert Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a.M./New York, 2009) oder versuchsweise als „ritual-technische Verfahrensreligion“ (Wolfgang Eßbach, *Religionssoziologie. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*, Paderborn, 2014, 30) bezeichnet wird.

223 Vgl. z. B. Gabriel u. a. 2002, S. 330ff.

224 Zu dieser Thematik siehe auch Peter J. Bräunlein 2015.

225 Das bislang nicht publizierte Interview habe ich im Rahmen meiner Dissertation geführt. Kennengelernt habe ich sie auf einer Tagung mit dem Titel „Wie kannst du noch katholisch sein?“, wo sie als Referentin, stellvertretend für ihre Generation den Dialog mit der noch katholisch gebundenen Elterngeneration führte. Bezeichnend war, dass Angehörige ihrer Generation nicht vertreten waren – also schon der Frage gegenüber indifferent sind.

- 226 Zur Bezogenheit und zugleich strukturlogischen Trennung von ‚Diesseits‘ und ‚Jenseits‘ vgl. Ulrich Oevermann „Strukturelle Religiosität und ihre Ausprägungen unter Bedingungen der vollständigen Säkularisierung des Bewusstseins“, in: Christel Gärtner/Detlef Pollack/Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Atheismus und religiöse Indifferenz*, Opladen, 2003, S. 339-387, hier: S. 342ff.
- 227 Vgl. Weir in diesem Band.
- 228 Vgl. Nipperdey 1988.
- 229 Vgl. Thomas Schmidt-Lux, *Wissenschaft als Religion. Szientismus im ostdeutschen Säkularisierungsprozess*, Würzburg, 2008.
- 230 Vgl. Detlef Pollack, *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*, Tübingen, 2009, S. 249-275; Monika Wohlrab-Sahr/Uta Karstein/Thomas Schmidt-Lux, *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*, Frankfurt a.M., 2009.
- 231 Großbölting 2013, S. 229.
- 232 Pollack 2009, S. 249.
- 233 Ebd.
- 234 Josef Pilvousek, „Die katholische Kirche in der DDR“, in: Erwin Gatz (Hg.), *Mittel-, West- und Nordeuropa: Kirche und Katholizismus seit 1945*, Paderborn, 1998, S. 132-150. Allerdings variieren die Zahlenangaben; Pilvousek geht von einer Erhöhung der katholischen Bevölkerung zwischen 1945-49 auf 14% aus und von einem Anteil von 6% zum Zeitpunkt der Wende.
- 235 Pollack 2009, S. 250.
- 236 Ebd., S. 263.
- 237 Schmidt-Lux 2009, S. 132ff.
- 238 Wohlrab-Sahr u. a. 2009.
- 239 Ebd., S. 140.
- 240 Pollack 2009, S. 253.
- 241 Vgl. Wohlrab-Sahr u. a. 2009, S. 141ff.
- 242 Vgl. ebd., S. 147ff.
- 243 Ebd., S. 151.
- 244 Vgl. ebd., S. 154ff.
- 245 Großbölting 2013, S. 231.
- 246 Vgl. Christel Gärtner/Kornelia Sammet, „‚Wir machen weiter‘: Krisenbewältigung unter der Bedingung der Religionslosigkeit“, in: Christel Gärtner/Detlef Pollack/Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Atheismus und religiöse Indifferenz*, Opladen, 2003, S. 289-313.
- 247 Wohlrab-Sahr u. a. 2009, S. 225f.
- 248 Vgl. Gabriel u. a. 2002, S. 274-322.
- 249 Vgl. Großbölting 2013, 237ff. und Mittmann in diesem Band
- 250 Nur wer aus bewusst gewählten religiösen Gründen Mitglied der Kirche war, blieb auch nach der Wende Mitglied. Diejenigen, die sich aus politischen Gründen bzw. einer oppositionellen Haltung in den Kirchen engagierten, traten häufig nach der Wende aus, entweder weil sich der Zweck ihrer Mitgliedschaft erfüllt hatte oder weil sie die Kirchen aufgrund des von ihnen vollzogenen Positionswandels nicht mehr als geeignet ansahen, ihre Interessen zu vertreten vgl. dazu Detlef Pollack/Gert Pickel (Hg.), *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999*, Opladen, 2000, S. 10.
- 251 Vgl. Gabriel u. a. 2002, S. 269ff.
- 252 Die Ausführungen in diesem Abschnitt basieren auf Gärtner 2013b.
- 253 Volkhard Krech, „Kleine Religionsgemeinschaften in Deutschland – Eine religionssoziologische Bestandsaufnahme“, in: Hartmut Lehmann (Hg.), *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten*, Göttingen, 2005, S. 116-144; Casanova, José, „Die religiöse Lage in Europa“, in: Hans Joas/Klaus Wiegand (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a.M., 2007, S. 322-357; Karl Gabriel, „Religionspluralität in westeuropäischen Gesellschaften als Herausforderung für die christlichen Kirchen“, in: Judith Könemann/Adrian Loretan (Hg.), *Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden. Herausforderung für die christlichen Kirchen*, Zürich, 2009, S. 15-30; Hans-Georg Ziebertz/Chris Hermans/Ulrich Riegel, „Interkulturalität, Identität und Religion“, in: Hans-Georg Ziebertz (Hg.), *Gender in Islam und Christentum. Theoretische und empirische Studien*, Berlin, 2010, S. 79-92; Markus Hero/Volkhard Krech, „Die Pluralisierung des religiösen Feldes in Deutschland. empirische Befunde und systematische Überlegungen“, in: Gert Pickel/Kornelia Sammet (Hg.), *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch*, Wiesbaden, 2011, S. 27-41; Detlef Pollack/Irene Tucci/Hans-Georg Ziebertz (Hg.), *Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung*, Wiesbaden, 2012.

254 Karl Gabriel, „Jugend, Religion und Kirche im gesellschaftlichen Modernisierungsprozess“, in: Karl Gabriel/Hans Hobelsberger (Hg.), *Jugend, Religion und Modernisierung*, Opladen, 1994, S. 53-73; Hans-Georg Ziebertz/Boris Kalbheim/Ulrich Riegel, *Religiöse Signaturen Heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung*, Gütersloh/Freiburg i. B., 2003; Heinz Streib/Carsten Gennerich, *Jugend und Religion. Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher*, Weinheim/München, 2011.

255 Vgl. Gabriel u. a. 2002.

256 Gärtner 2013b.

257 Gert Pickel, „German Youth: Neither Participants nor Partakers in Religion?“, in: Enzo Pace/Luigi Berzano/Giuseppe Giordan (Hg.), *Annual Review of the Sociology of Religion*, Bd. 1, Leiden/Boston, 2010, S. 251-287.

258 Gabriel u. a. 2002.

259 Andreas Feige, „Jugend und Religion“, in: Heinz-Hermann Krüger/Cathleen Grunert (Hg.), *Handbuch Kindheits- und Jugendforschung*, Wiesbaden, 2010, S. 917-931, hier: S. 920.

260 Hans-Georg Ziebertz/Ulrich Riegel, *Letzte Sicherheiten: Eine empirische Studie zu Weltbildern Jugendlicher*, Gütersloh/Freiburg i. B., 2008; Andreas Feige, „Zu Stellenwert und Kontext des Toleranz-Ideals im Lebensentwurf Jugendlicher in Deutschland. Sozialwissenschaftlich-empirische Befunde“, in: *Glaube und Lernen 1* (2011), S. 64-83.

261 Ziebertz u. a. 2003, S. 419; Streib/Gennerich 2011, S. 66f.

262 Streib/Gennerich 2011, S. 61.

263 Gabriel u. a. 2002; Christel Gärtner, „Egotaktiker mit spontanen Solidaritätsverpflichtungen? Zur Wahrnehmung jugendlicher Engagementbereitschaft in der Jugendforschung“, in: Hermann-Josef Große Kracht (Hg.), *Solidarität institutionalisieren. Arenen, Aufgaben und Akteure christlicher Sozialethik. Beiträge aus dem ‚Institut für Christliche Sozialwissenschaften‘. Karl Gabriel zum 60. Geburtstag*, Bd. 50, Münster, 2003, S. 97-111.

264 Ziebertz/Riegel 2008, S. 165.

265 Streib/Gennerich 2011, S. 63.

266 Bei solchen Jugendlichen beobachten wir auch häufig eine Offenheit für Transzendenzenerfahrungen. Dort wo diese Offenheit nicht vorhanden ist, werden Sinn- und Bewährungsfrage oft mit positivistisch-wissenschaftlichen Weltbildern beantworten (vgl. etwa den Fall Gieske: Ulrich Oevermann/Manuel Franzmann, „Strukturelle Religiosität auf dem Wege zur religiösen Indifferenz“, in: Manuel Franzmann/Christel Gärtner/Nicole Köck (Hg.), *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*, Wiesbaden, 2006, S. 49-81, hier: S. 62-67). Dabei scheint es insofern eine Differenz zwischen west- und ostdeutschen Jugendlichen zu geben, als erstere die wissenschaftliche Weltdeutung in Abgrenzung zur (meist christlichen) Religion vornehmen, während die Mehrheit der in Ostdeutschland sozialisierten Jugendlichen häufig gar keinen Zugang zu religiösen Deutungskategorien hat. Dies wirkt sich auch auf die Wirklichkeitsdeutung und Transzendenzbezüge aus (vgl. Holger Oertel, „*Gesucht wird: Gott?*“ *Jugend, Identität und Religion in der Spätmoderne*, Gütersloh, 2004). Die Forschungsliteratur legt zudem die These nahe, dass ein Zusammenhang zwischen negativen Sozialisationserfahrung – häufig z. B. in Sekten oder niedrigen Bildungsmilieus – und der Abwehr von existenziellen Fragen besteht (vgl. Feige/Gennerich 2008; Streib/Gennerich 2011; Oertel 2004).

267 Diese deutliche Verlagerung von der Transzendenz in die Immanenz erläutern Feige und Gennerich (2008) in ihrer Wertefeldstudie mit jugendlichen Berufsschülern exemplarisch an den Kategorien *Gewissen, Sünde* und *Sinn*, bei denen sie jeweils mögliche Anschlüsse an Transendenzen herausstellen.

268 Nils Köbel, *Jugend – Identität – Kirche. Eine erziehungswissenschaftliche Rekonstruktion kirchlicher Orientierungen im Jugendalter*, Frankfurt a.M., 2009.

269 Streib/Gennerich 2011, S. 46.

270 Oertel 2004; Detlef Pollack/Olaf Müller, „Die religiöse Entwicklung in Ostdeutschland nach 1989“, in: Gert Pickel/Kornelia Sammet (Hg.), *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch*, Wiesbaden, 2011, S. 125-144.

271 Werner Schiffauer, „Der unheimliche Muslim - Staatsbürgerschaft und zivilgesellschaftliche Ängste“, in: *Soziale Welt*, 17, 2007, S. 111-133.

272 Oftmals wird über den Religionsunterricht an den Schulen das Thema Religion immer noch in der zwar kirchenbezogenen, aber eher christlich orientierten ‚Bildungsreligion‘ gelehrt, die primär religiöse Deutungskompetenz zu vermitteln sucht und genau darin als emotionaler und kognitiver Bezugspunkt – kritisch ebenso wie affirmativ – dienen kann.

273 Oertel 2004, S. 405.

274 Vgl. Gabriel u. a. 2002; Streib/Gennerich 2011.

275 Der Terminus ‚eigene Religion‘ macht deutlich, dass die Jugendlichen sich durchaus als ‚religiös‘
bezeichnen, sofern die Differenz zur konventionell kirchlichen Religiosität klar markiert ist.

276 Joachim Matthes, „Auf der Suche nach dem ‚Religiösen‘. Reflexionen zu Theorie und Empirie
religionssoziologischer Forschung“, in: *Sociologia Internationalis* 30, 1992, S. 129-142.

277 Gert Pickel/Kornelia Sammet, „Einleitung“, in: Gert Pickel/Kornelia Sammet (Hg.), *Religion und
Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch*, Wiesbaden, 2011, S. 11-
23, hier: S. 12.

278 Anja Gladkich, „Religiöse Vitalität und Religionslosigkeit bei jungen Erwachsenen in Ost- und
Westdeutschland nach der Wende“, in: Gert Pickel/Kornelia Sammet (Hg.), *Religion und Religiosität im
vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch*, Wiesbaden, 2011, S. 225-243.

279 EKD-Studie von 1993 zitiert nach Oertel 2004, S. 24f.

280 Ebd., S. 402.

281 Gärtner 2013b.

282 Vgl. Oertel 2004, S. 203 - 231.

283 Ebd., 227.

284 Peggy Levitt, „Roots and Routes: Understanding the Lives of the Second Generation Transnationally“,
in: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35 (2009), S. 1225-1242.

285 Werner Schiffauer, *Migration und kulturelle Differenz*, Berlin, 2002.

286 Hans-Jürgen von Wensierski „Die islamisch-selektive Modernisierung – Zur Struktur der Jugendphase
junger Muslime in Deutschland“, in: Hans-Jürgen von Wensierski/Claudia Lübcke (Hg.), *Junge
Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen*, Opladen/Farmington
Hills, 2007, S. 55-82.

287 Vgl. Gritt Klinkhammer, „Moderne Formen islamischer Lebensführung. Musliminnen der zweiten
Generation in Deutschland“, in: Mechthild Rumpf/Ute Gerhard/Mechthild M. Jansen (Hg.), *Facetten
islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*, Bielefeld,
2003, S. 257-271; Sigrid Nökel, „‚Neo-Muslima‘ – Alltags- und Geschlechterpolitik junger
muslimischer Frauen zwischen Religion, Tradition und Moderne“, in: Hans-Jürgen von
Wensierski/Claudia Lübcke (Hg.), *Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und
Jugendkulturen*. Opladen, 2007, S. 135-154; Schirin Amir-Moazami, *Politisierte Religion. Der
Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*, Bielefeld, 2007; Nadia Fadil, „not-/unveiling as an
ethical practice“, in: *feminist review* 98 (2011), Islam and gender in Europe: subjectivities, politics and
piety, S. 83-109.

288 Christel Gärtner/Zehra Ergi, „The Relation of Religious Identity and National Heritage among Young
Muslims in Germany“, in: Francis-Vincent Anthony/Hans-Georg Ziebertz (Hg.), *Religious Identity and
National Heritage. Empirical-Theological Perspectives*, Leiden/Boston, 2012, S. 73-90; Gärtner 2013b.

289 Vgl. Enzo Pace/Luigi Berzano/Giuseppe Giordan, „Preface“, in: Enzo Pace/Luigi Berzano/Giuseppe
Giordan (Hg.), *Annual Review of the Sociology of Religion*, Bd. 1, Leiden/ Boston, 2010, S. vii-x, hier:
S. ix; Andreas Feige/Christel Gärtner, „Anverwandlungen. Zur theoretischen Lesbarkeit empirischer
Sachverhalte mit dem wissenssoziologischen Religionsbegriff von Joachim Matthes“, erscheint in:
Heidemarie Winkel/Kornelia Sammet (Hg.), *Religion soziologisch denken*, Wiesbaden, 2016.

290 Das heißt nicht, dass diese Formen gänzlich verschwinden. Sie leben vorerst in älteren Generationen
weiter, verlieren aber in den jüngeren Generationen zunehmend ihre Plausibilität. Wenn explizit religiös
fundierte Sinndeutungen von späteren Generationen wieder aufgenommen werden – etwa als
Gegenreaktion auf Neuerungen –, dann nur in je zeitgenössisch transformierter Weise.

291 Die restlichen 10% setzen sich aus kleineren christlichen Religionsgemeinschaften und Gemeinschaften
aus anderen Weltreligionen zusammen (Krech 2005).

292 In der Wertefeldstudie von Feige und Gennerich (2008) entspricht dieser Typus dem der „Humanisten“.

293 Vgl. Feige/Gennerich 2008, S. 192.

294 Streib/Gennerich 2011, S. 43.