

Religion, Individuum und Gesellschaft. Ein Versuch zur Erklärung des religiösen Wandels in den 1960er Jahren

Thomas Großbölting

Woran es wohl eigentlich gelegen hat? Diskutiert man in Kirchenkreisen, gleich ob in evangelischen oder katholischen, über die aktuelle Situation der christlichen Großkonfessionen, dann steht die Frage nach Kausalitäten ganz oben. Viele aktive Christen und auch Mitarbeiter der Kirchen in Deutschland werten die Lage ihrer Kirchen als krisenhaft. Schon in der eigenen Erfahrung bestätigt sich oft, was der Blick in die Mitgliederstatistiken belegt. Die volkswirtschaftlichen Strukturen, die noch die 1950er Jahre weitgehend prägten, haben sich verändert und brechen immer stärker weg. Auch wenn die Mitgliederzahlen allein kein aussagekräftiger Indikator sind, zeigen sie aber dennoch Trends. Über 95 Prozent der Bevölkerung waren nach dem Zweiten Weltkrieg Mitglied einer der beiden großen christlichen Kirchen, aktuell liegt ihr Anteil bei etwas über der Hälfte. Allein des demografischen Wandels wegen und der Überalterung der Kirchen wird ihr Anteil weiter abnehmen. Hinzu kommen finanzielle und strukturelle Probleme: Auch wenn in den vergangenen Jahren mit dem Wirtschaftsaufschwung und dem Rückgang der Arbeitslosigkeit die Kirchensteuereinnahmen wieder steigen, macht sich mittel- und langfristig der Mitgliederrückgang tendenziell auch in den ökonomischen Möglichkeiten bemerkbar. Die weit verzweigten und zum Teil auch personell üppigen Strukturen, wie sie insbesondere in der «dagobertinischen Phase» (W. Hauschild) ständig steigender Einnahmen seit den 1970er Jahren entstanden sind, werden jetzt tendenziell zur finanziellen Belastung, die nur noch schwer zu schultern ist. Hinzu kommt, dass der Nachwuchs wegbleibt, nicht nur bei den Gläubigen, sondern auch unter den «Professionals»: Immer weniger wollen Pfarrer oder Pfarrerin einer der evangelischen Landeskirchen werden. Noch dramatischer trifft das für das Priesteramt der katholischen Kirche zu, in der die Gemeindeleitung, das Zelebrieren der Messe und der Zölibat nach wie vor aneinander gekoppelt sind. Was hat diese Veränderung und ihre Zuspitzung eigentlich bewirkt? Diese Fragen drängen nicht zuletzt angesichts des auch für die Zukunft vorhersehbaren Wandels, dem sich die Kirchen ausgesetzt sehen.

Subjektiver Sinn, Lebensführung und Religion

Wann, wie und warum? Befragt man mit dem Interesse an dem zeitlichen Verlauf, den treibenden Kräften und vor allem nach den Gründen für diesen massiven Wandel die einschlägige religionswissenschaftliche, historische und theologische Literatur, dann bekommt man in mancher Hinsicht eindeutige Antworten: Zeitlich lag das Epizentrum der Veränderung in den 1960er Jahren. Insbesondere Hugh McLeod hat in seinem bahnbrechenden Werk *The Religious Crisis of the 1960s* die Jahre zwischen 1958 und 1975 in den Mittelpunkt seiner Analyse gerückt. Er charakterisiert diese als die finale Krise des Christentums. In der Religionsgeschichte des Westens, so vermutet McLeod begründet, könnten diese Jahre einmal als ein ähnlich tiefgreifender Bruch angesehen werden wie die Reformation des 16. Jahrhunderts.¹ Zahlreiche Wissenschaftler schließen sich dieser Meinung an, wenn auch zum Teil mit anderen Schwerpunktsetzungen. So erklärt beispielsweise Callum Brown das Jahr 1963 zum «turning point» der Geschichte des Christentums in Großbritannien.² Patrick Pasture und andere wiederum akzentuieren andere Entwicklungen der 1960er Jahre in ihren gesamt-europäischen wie auch transatlantisch ausgerichteten Überlegungen.³

Der Konsens zwischen McLeod und anderen Autoren bleibt aber an der Oberfläche und zerfällt, sobald man den Befund weiter aufzuschlüsseln versucht. «[T]here is considerable disagreement on the precise nature of what actually happened», so resümiert Callum Brown die aktuelle Diskussion.⁴ Nicht nur ist der zeitliche Verlauf umstritten, sondern auch die Frage danach, welche Faktoren eigentlich diesen Prozess angetrieben haben: War es eine revolutionäre plötzliche Veränderung, die sich mit bestimmten Ereignissen wie dem Zweiten Vatikanum oder «1968» verbindet? Oder doch eher ein schleichender, in vielerlei Hinsicht evolutionärer Wandel, der trotz einiger besonderer Ausschläge die Moderne insgesamt begleitet? Wie verhielt sich der interne Wandel innerhalb der Kirchen zu den zweifelsohne ebenfalls zu verzeichnenden Veränderungen in der Gesellschaft insgesamt? Waren es die neuen Formen der Bibelexegese, der Aufstieg neuer theologischer Erklärungsansätze und das Festhalten an einer als nicht mehr zeitgemäß empfundenen Sexualmoral, die die Sozialformation Volkskirche hat erodieren lassen? Umgekehrt gilt auch «1968» schon lange nicht mehr vorrangig als ein im engeren Sinne politisches Ereignis, sondern als Scheitelpunkt eines längerfristigen Prozesses sozialer und kultureller Liberalisierung und Informalisierung.

¹ Hugh McLeod, *The religious crisis of the 1960s*, Oxford 2009, 1 und 265.

² Callum G. Brown, *The death of Christian Britain. Understanding secularisation. 1800–2000*, London 2009, 1.

³ Patrick Pasture, *Christendom and the Legacy of the Sixties. Between the Secular City and the Age of Aquarius*, in: *Revue D'Histoire Ecclesiastique*, 99 (2004), 82–117; David Hilliard, *The Religious Crisis of the 1960s. The Experience of the Australian Churches*, in: *Journal of Religious Studies*, 21 (1997), 209–227.

⁴ Callum G. Brown, *What was the Religious Crisis of the 1960s?*, in: *Journal of Religious History*, 34 (2010), 468–479, 468.

Das Szenario fügt sich meines Erachtens dann zu einem Guss, wenn man das Zentrum der Analyse zum Umbruch der 1960er neu fokussiert und die beiden vermeintlichen Alternativen zusammendenkt.⁵ Natürlich gibt es keinen archimedischen Punkt, von dem aus Religion und ihr Wandel zu verstehen sind, allein schon die Vielzahl von Religionsdefinitionen steht dem entgegen.⁶ Dennoch scheint bei dem Versuch, die Phase des religiösen Umbruchs in den 1960er Jahren zu erklären, ein Zusammenhang besonders relevant, nämlich der von Individuum und Institution.

Was Religion ist (und was eben nicht) unterliegt aus einer sozialkonstruktivistischen Perspektive einem Aushandlungsprozess zwischen Individuen, Gruppen, Organisationen, nationalen Gesellschaften und – mit Blick auf das letzte Drittel des 20. Jahrhunderts – eines zunehmend (vor allem medial) globalisierten Zusammenhangs.⁷ Wie der Einzelne «subjektiven Sinn» für sich gewinnt, diesen in Handlungsmuster umsetzt und seine Lebensführung gestaltet, welche medialen und organisatorischen «Angebote» ihm dafür zur Verfügung stehen und welche er davon nutzt, insbesondere aber wie er sich zu den Institutionen verhält, die Lebensführung organisieren und eine entsprechende Autorität verkörpern – dieses Verhältnis scheint sich im Übergang der 1960er und 1970er Jahre stark zu verändern. Im Kern dieses Wandels, so mein Ausgangspunkt, stand das religiöse Feld, das Produkt und Promotor dieser Entwicklung war. Gemeinschaften, die auf monotheistischen Überzeugungen beruhen, haben von jeher eine besondere biografische Durchformung des einzelnen Mitglieds für sich beansprucht. Besonders aber mit der Innenwendung und Individualisierung der christlichen Religionen in der Nachkriegszeit verstärkte sich dieser Zusammenhang zusätzlich. Diese Veränderungen bündeln sich wie in einem Brennglas in den «politics of lifestyle», die Anthony Giddens und andere zu einem zentralen Moment des Umbruchs von der Moderne zur Nachmoderne erklären. Körperverständnis, Sexualität, Geschlechterrollen – diese und viele weitere Komponenten waren nicht nur, aber auch religiös konnotiert, nicht zuletzt durch die besondere Expertise, die Kirchenvertreter für sich auf diesem Feld reklamierten. Um diesem Wandel auf die Spur zu kommen, scheint mir ein Zugriff hilfreich, der sich einer Erforschung religiöser Deutungskulturen im Zusammenspiel von der Konstruktion «subjektiven Sinns», institutioneller Entwicklung und pastoralen Kommunikationsprozessen bemüht.⁸

⁵ Ebd.

⁶ Detlef Pollack, Was ist Religion? Probleme der Definition, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft, 3 (1995), 163–190.

⁷ Vgl. grundlegend James A. Beckford, Social theory and religion, Cambridge/New York 2003.

⁸ Vgl. Thomas Großbölting, Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013.

*Das sich verändernde Verhältnis von Individuum und Institution
in den 1960er Jahren*

Mit Begriffen wie Nachmoderne, Postmoderne oder reflexive Moderne haben vor allem Gesellschaftswissenschaftler der verschiedensten gegenwartsnah orientierten Disziplinen einen Wandel zu fassen versucht, der in der Zeitgeschichte erst seit kurzem aktiv in den Blick genommen wird. In ihrem viel beachteten Großessay «Nach dem Boom» konturieren Anselm Doering-Manteuffel und Lutz Raphael die Phase seit Beginn der 1970er Jahre als eigenständige Epoche der Zeitgeschichte. Ein «Strukturbruch, der sozialen Wandel von revolutionärer Qualität mit sich gebracht hat», grenze die Jahrzehnte seitdem von den Folgejahren ab.⁹ Vor allem das Zusammenspiel verschiedener Entwicklungen, die «Querverbindungen und Wechselwirkungen zwischen funktional getrennten Bereichen von Politik, Ökonomie, Bildung, Wissenschaft oder Religion» hätten einen fundamentalen Wandel bewirkt. Schon der Titel «Nach dem Boom» lässt aber erkennen, dass die Autoren Schwerpunkte der Veränderung vor allem in der Sphäre wirtschaftlicher und technologischer Basisprozesse verorten, von denen der Postfordismus wie auch die Auflösung der wohlfahrtsstaatlichen Arrangements der Nachkriegszeit hervorstechen.

Mit Blick auf die Religionsgeschichte lässt sich diese Perspektive ebenso produktiv aufnehmen wie erweitern: In der von Doering-Manteuffel und Raphael eingenommenen sozioökonomischen Perspektive ist das Individuum in seinen Lebenserfahrungen, in seiner Perspektivierung von Zeit, in seinen Lebensentwürfen und -praktiken nur knapp angedeutet, wenn von der Geschlechterordnung, den Körperbildern und der «Sinnsuche in neuen Erwartungshorizonten» gehandelt wird.¹⁰ Die Zeitgenossen der 1970er Jahre wie auch sozialwissenschaftliche Beobachter dieser Entwicklung haben aber vor allem auf Veränderungen in diesen Segmenten hingewiesen, um ihre These eines umfassenden Wandels zu stützen. Zeitgenössisch sprach der amerikanische Essayist Tom Wolfe von der «Me-Decade» (1976), in der die Sorge um die Modellierung der eigenen Persönlichkeit wie auch das eigene Wohlergehen in den Vordergrund rückten. «No matter whether you managed to renovate your personality ... or not, you had finally focused your attention and your energies on the most fascinating subject on earth: *Me*.» In der Forschung steht beispielsweise die Chiffre «1968» mittlerweile vor allem für eine umfassende Lebensstilrevolution und die Ausbildung eines «alternativen Milieus».¹¹ Die Pluralisierung der Lebensstile, der Ausgang aus den – auch hier bleibt die Beschreibung mit den Großvokabeln völlig grobschlächtig! – soziokulturellen Milieus in die Lebensstilmilieus der 1980er

⁹ Anselm Doering-Manteuffel/Lutz Raphael, *Nach dem Boom. Perspektiven auf die Zeitgeschichte seit 1970*, Göttingen 2008, 10.

¹⁰ Ebd., 127–131.

¹¹ Sven Reichardt/Detlef Siegfried (Hg.), *Das Alternative Milieu. Antibürgerlicher Lebensstil und linke Politik in der Bundesrepublik Deutschland und Europa 1968–1983*, Göttingen 2010.

Jahre, die Aufwertung von Jugendkulturen und deren Hineinwachsen vom Rand ins Zentrum der Gesellschaft, der Wandel von Lebens- und Privatheitsformen wie auch die Veränderungen in den Mustern primärer Vergemeinschaftung in Familie, Freundeskreis und Gesinnungsgruppen – das sind Phänomene, die beim analytischen Blick auf die Zeit seit den 1970er Jahren stärker als bisher ins Zentrum der Diskussion rücken (sollten).

Bei diesem Prozess der Fokussierung auf das Individuum und einen veränderten Modus der Individualisierung steht die Religion nicht am Rande, sondern mitten im Zentrum. Zwei Gründe sprechen meines Erachtens für diesen Zusammenhang, ein allgemeiner und ein sehr spezieller: Schon generell sind vor allem die monotheistischen Religionen wie keine andere Weltanschauung darauf ausgelegt, die Welt und damit auch das Individuum zu deuten und zu lenken. Nicht von ungefähr verortet die einschlägige Forschung die «Entdeckung des Ich» im mittelalterlichen Christentum. Über das Konstrukt einer individuell zuzurechnenden Schuld entwickelte sich ein spezifisches Sündenbewusstsein und damit verbunden eine bestimmte Vorstellung von Individualität.¹²

Diese allgemeine Anlage hat sich in besonderer Weise dann im 19. und 20. Jahrhundert entwickelt, wie Staf Hellemans am Beispiel des neuzeitlichen Katholizismus gezeigt hat: Aus einer vormals von der weltlichen Macht abhängigen Kirche wurde eine unabhängige, auf Rom zentralisierte Massenorganisation, die in der Lage war großflächig und weit ausgreifend zu mobilisieren. Lange vor der Arbeiterbewegung und anderen politischen Gruppierungen entstand im letzten Drittel des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein weit verzweigtes Kommunikations- und Versamlungsnetz, das weit in die Welt der Professionen hineinreichte.

Damit verband sich eine besondere Engführung des Verhältnisses von Institution und Individuum: Im Zuge der Ultramontanisierung wurden die Formen des katholischen Lebens, die Glaubenssätze, der Kultvollzug wie auch die Anforderungen an die Alltagsgestaltung des Einzelnen näher zusammengeführt. «Zum ersten – und letzten – Mal in der Geschichte wurde das Leben der einfachen Katholiken umfassend und bis in die penibelsten Details (z.B. den ehelichen Geschlechtsverkehr) festgelegt und gesteuert.»¹³ Dem Anspruch nach sollte die Lebensführung der Kirchenmitglieder «von der Wiege bis zur Bahre» katholisch durchformt sein.¹⁴ Natürlich ist dieses Ideal nicht erfüllt worden, selbst zu den Hochzeiten des katholischen Milieus hat es eine Reihe von Abweichungen und Eigensinnigkeiten gegeben. Aber als Norm, auf dessen Horizont hin sowohl

¹² Karl-Heinz Ohlig, Christentum, Individuum, Kirche, in: Richard van Dülmen (Hg.), Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Köln 2001, 11–40.

¹³ Staf Hellemans, Transformation der Religion und der Grosskirchen in der zweiten Moderne aus der Sicht des religiösen Modernisierungsparadigmas, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte, 99 (2005), 11–35, 31.

¹⁴ Michael Klöcker, Katholisch, von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall? München 1991.

Befürworter wie auch Gegner diskutierten, blieb diese Kongruenz von religiöser Deutung und Lebensführung weitgehend unhinterfragt. Insbesondere im vermeintlichen religiösen Frühling der frühen Bundesrepublik ergab sich eine Allianz von Politik, Kirchen und veröffentlichter Meinung, die diesen Komplex von Moralvorstellungen auch institutionell festigen konnte. Die Familienpolitik der Regierungen Adenauer, die staatliche Regulierung in Kunst- und Filmwirtschaft, aber auch viele Formen der «hinkenden Trennung» von Kirche und Staat sind plastische Beispiele dafür, wie christlich-kirchliche Initiativen und Wertvorstellungen ver«staatlicht» und in die allgemeine Politik überführt wurden.¹⁵

Diese besondere Konstellation kollidierte in den 1960er Jahren mit einer veränderten Ich-Konzeption. Was den Einzelnen ausmachte, wie er (oder sie) sich geben sollte und wie er das tat – diese Vorstellungen wandelten sich. In der abstrakten Sprache der Soziologie ist dieser Befund oftmals beschrieben worden: Im Übergang der 1960er und 1970er Jahre entließ die Auflösung traditionaler Strukturen den Einzelnen aus gewachsenen Bindungen. An die Stelle von Bindungen und Zwang traten individuelles Auswahlverhalten und eigene Entscheidungen. Das (nach)moderne Individuum muss seine Identität bewusst und reflexiv schaffen. Der Einzelne ist in die Lage versetzt oder – so die Kehrseite dieser Entwicklung – dazu gezwungen, aus verschiedenen Möglichkeiten seinen Lebensweg zu wählen und diesen zugleich für sich und andere mit Sinn zu füllen. Das Individuum wurde so, um es in den Worten Robert N. Bellahs zu sagen, zunehmend «verantwortlich für die Rollen, die es spielt, und die Verpflichtungen, die es eingeht, und zwar nicht durch die Autorität höherer Wahrheiten, sondern aufgrund der Lebenserfahrung, wie sie vom einzelnen Individuum beurteilt wird.»¹⁶

Auch wenn wir noch wenig darüber wissen, ob und wie sich der Einzelne anders orientierte, schlug sich diese neue Orientierung doch medial nieder: Über den «Lifestyle» wurden und werden Individualisierung und Selbstformung zum Thema eines publikumsträchtigen Mediensegments. Ein «Makeover», ein radikaler Neuanfang also, wird für viele Aspekte des Lebens nicht nur beschrieben, sondern in vielen Medien sogar als wünschbares Ziel heraufbeschworen. Diese spezifische Literatur, die vom Selbsterfahrungsratgeber bis zum Karriere-Guide reicht, produziert eine hoch ambivalente Haltung, ermuntert sie doch einerseits zur Individualität, um andererseits die neuen Bahnen der Konformität deutlich vorzuzeichnen. Individualität ist aus dieser Perspektive zunächst der Anspruch des Einzelnen auf die Freiheit, einen Trend auszuwählen, ihm zu folgen oder ihn auch zu verwerfen – und gleichzeitig auch die vorgeführte Warnung davor, den sozialen Tod zu sterben, wenn man sich außerhalb des gesellschaftlichen Mainstreams und seiner Anpassungszwänge bewegt. Ohne den Trend als Ganzen schon bemessen zu können, lässt sich der Wandel doch sozial- wie auch kultur-

¹⁵ Besonders plastisch bei Sybille Steinbacher, *Wie der Sex nach Deutschland kam. Der Kampf um Sittlichkeit und Anstand in der frühen Bundesrepublik*, München 2011, 26–49.

¹⁶ Robert N. Bellah, *Habits of the heart. Individualism and commitment in American life*, Berkeley 2008, 47.

historisch vielfach belegen. Die veränderte «Kunst des Diskutierens», das «Darüber Reden», der Anstieg der Selbstthematisierung in Psychotherapie und Alltag – diese neuen Formen der Alltagskommunikation sind nur ein Beleg für die Veränderung.¹⁷ Dagegen stehen – auch das darf hier nicht vergessen werden – mannigfaltige Phänomene der Traditionsverhaftung, der Beharrung und der Resilienz, die die zum Teil emphatische Überbewertung der Veränderung in der Soziologie dämpfen müssen.

Was empirisch tatsächlich noch zu untersuchen ist, liegt aus der theoretischen Perspektive für das religiöse Feld auf der Hand: Eine automatische und unreflektierte Bindung an ein religiöses System oder eine sonstige Weltanschauung sind mit dieser neuen Form der Individualisierung prinzipiell in Frage gestellt. Die vormals selbstverständliche Übernahme von Dogmen, Riten und Moralvorstellungen, in deren System man von Geburt an hineinsozialisiert wurde, wandelte sich zur Ausnahme. Das Hinterfragen, das persönliche Aneignen und gegebenenfalls das Verwerfen der Tradition avancierten zur Regel. Religiosität wurde zu einer Option unter mehreren. Die Gesellschaft veränderte sich, so Charles Taylor, von einem Sozialzusammenhang, in dem «es praktisch unmöglich war, nicht an Gott zu glauben, zu einer Gesellschaft [...], in der dieser Glaube auch für besonders religiöse Menschen nur eine menschliche Möglichkeit neben anderen ist.»¹⁸ Die Option des Nicht-Glaubens war geistesgeschichtlich spätestens mit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts bekannt, kam aber nur als Randphänomen zum Tragen. Religiöse Dissidenz oder eine aktive Religionslosigkeit waren in der Vormoderne die Ausnahme, die die Regel bestätigte. Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts schlug diese Denk- und Verhaltensmöglichkeit hingegen auch sozialgeschichtlich breit durch und erfasste nahezu das gesamte religiöse Feld.

Fokussiert man den Blick auf Deutschland, dann lässt sich auch eine landläufig weit verbreitete Fehleinschätzung korrigieren: In den 1960er Jahren waren es vor allem die beiden christlichen Großkonfessionen, die von dieser «neuen Individualisierungsrunde»¹⁹ der 1960er und 1970er Jahre umfassend geschüttelt wurden. Entgegen der landläufigen Meinung traf diese Veränderung nicht alle Großorganisationen gleichermaßen. Gewerkschaften, Parteien, aber auch Freizeitorganisationen verzeichneten bis in die 1970er Jahre hinein durchaus eine gegenläufige Entwicklung. In der Bundesrepublik konnten beispielsweise die Gewerkschaften niemals höhere Mitgliederzahlen vermelden als in diesem Jahrzehnt. Auch mit Blick auf das Engagement und insbesondere die Streikbereitschaft ihrer Mitglieder waren die 1970er Jahre ein goldenes Jahrzehnt.²⁰ Ähnliches gilt für die Parteien, deren Mitgliederschwund verstärkt seit Mitte der 1980er Jahre

¹⁷ Vgl. z.B. Nina Verheyen, *Diskussionslust. Eine Kulturgeschichte des «besseren Arguments» in Westdeutschland*, Göttingen 2010; Reichardt/Siegfried (Hg.), *Das Alternative Milieu* (wie Anm. 11).

¹⁸ Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009, 15.

¹⁹ Hellemans, *Transformation der Religion* (wie Anm. 13), 28.

²⁰ Michael Schneider, *Kleine Geschichte der Gewerkschaften. Ihre Entwicklung in Deutschland von den Anfängen bis heute*, Bonn 2000.

einsetzte. Im organisierten Sport beispielsweise verdoppelte sich in den 1970er Jahren die Mitgliederzahl der hier zusammengeschlossenen Vereine von 8,3 Millionen auf 15,2 Millionen nahezu.²¹

Was bedeutete das Aufkommen der Option von Glaubensferne für das religiöse Feld? Entledigte sich nun – überspitzt gefragt – das vormalig geknechtete Individuum seiner Ketten, zu denen die Religion von Kritikern wie Karl Marx und anderen hinzugezählt wurde? Konnte der Einzelne nun frei wählen und zu seinem «wahren Ich» finden? Im Überschwang der Postmodernediskurse ist gelegentlich eine solche Emanzipationsgeschichte erzählt worden. Dabei bleibt außer Acht, wie stark die individuelle Suche nach Sinnstiftung eingebunden ist in die mentalen Strukturen und ihre mediale Vermittlung. Der Mensch ist nicht freier, sondern er bewegt sich in anderen Zusammenhängen und Entscheidungszwängen. Was sich in diesem Schwange ändert ist aber der individuelle Blick auf die Institutionen und ihre Form der Legitimierung. Es sind nicht mehr Tradition, Hergebrachtes und aus verschiedenen Quellen abgeleitete Autorität, die etwas als richtig und gerechtfertigt erscheinen lassen. Stattdessen wird Glaubhaftigkeit wesentlich durch das Diskursive, durch Überzeugung, durch Authentizität, das Eins-Sein mit sich selbst und mit der Umgebung erzeugt. Diese Ansprüche werden vermehrt auch auf lebens- und alltagsprägende Institutionen übertragen und damit zum Maßstab der Bewertung und ihrer Legitimität.²²

Wo die Selbstthematization an Attraktivität gewinnt, da verändert sich damit auch das religiöse Feld. Auch im Religiösen sind es Angebotsstrukturen und Sprachregelungen, die die religiösen Angebote markieren, aus denen der Einzelne wählen oder von denen er sich abwenden kann. Individualisierung macht den Einzelnen weder glücklicher noch lässt sie diesen authentischer oder mit sich selbst versöhnt erscheinen. Die Möglichkeit der Wahl birgt den Zwang zur Auswahl. Wie das Ergebnis dieses Prozesses ausfällt, ist höchst ambivalent. Natürlich wird derjenige, der sich von Religion bedrückt fühlte, eine Befreiung empfinden. Andere aber, die eine diffuse Sehnsucht nach Religion artikulieren, können diese inhaltlich nun weniger präzisieren und bleiben religiös heimatlos zurück.

Abstrakt lässt sich sagen, dass diese neue Form der Individualität zunächst einmal inkompatibel ist mit den traditionellen Formen der Religion, in denen der Verweis auf das Althergebrachte moralisches Gewicht produziert und ein Wandel zunächst einmal skeptisch gesehen wird.

²¹ Statistisches Bundesamt (Hg.), Datenreport. Zahlen und Fakten über die Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1983, 151. Vgl. dazu Frank Lösch, Grenzen der Individualisierung: Soziale Einpassungen und Pluralisierungen in den 1970/80er Jahren, in: Thomas Großbölting/Massimiliano Livi (Hg.), *Nach der Moderne? Italien und die Bundesrepublik Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Berlin 2014 (im Druck).

²² Charles Taylor, *The ethics of authenticity*, Cambridge 1992; Hans Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg i. Br. 2012. Vgl. auch Andreas Reckwitz, *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*, Weilerswist 2006, 555–587.

In dem Maße, in dem die konfessionellen und milieuspezifischen Vorgaben erodierten, büßten auch die normativen Vorgaben der Kirchen an alltagsweltlicher und lebensgestaltender Bindekraft ein. Die Religion diffundierte, sie pluralisierte und individualisierte sich, das aber in durchaus unterschiedlichen Formen: In Nordamerika beispielsweise fanden die neuen Individualisierungsansprüche und -praktiken ihr institutionelles Gegenstück immer weniger in den *mainline churches* protestantischer Prägung oder im Katholizismus, sondern vor allem in den charismatischen Formen des Christentums. «Born again» als das Versprechen einer spirituellen Wiedergeburt steht in diesem Kontext für den möglichen radikalen Identitätswandel.

In Europa blieben christliche Erweckungsbewegungen eher randständig. Allenfalls im New Age, in der Esoterik wie auch in anderen Formen von Spiritualität zeigen sich ähnliche Tendenzen.²³ Gemeinsam ist ihnen, dass sie eine straffe kirchliche Organisation vermeiden, sowie ganzheitlich und auf subjektive Erfahrungen der Transzendenz ausgerichtet sind.²⁴ Fokussiert man auf Deutschland, dann zeigt sich der Wandel am stärksten innerhalb der Religionsgemeinschaften selbst: Nach wie vor sind in Deutschland die Volkskirchen die größten Anbieter von Religion, haben sich allerdings intern stark verändert.²⁵ In der volksskirchlichen Praxis hat sich beispielsweise der Katholizismus von der «Anstaltskirche» weit entfernt und selbst neue, stark individualisierte und im Vergleich zu früher stark diversifizierte Formen der Verkündigung und des Glaubenslebens ausgebildet.

*Katholische Studierende in den 1950er und 1960er Jahren –
eine Fallstudie*

Aufgabe der Geschichtsforschung wird es sein, die zum Teil hoch abstrakten Beschreibungen der Gesellschaftswissenschaften empirisch «herunterzuberechnen» und auf diese Weise zu modifizieren. Bastel-, Patchwork-, Bricolage-Religiosität... – Religionssoziologie und Pastoraltheologie haben eine ganze Reihe von Begriffen geprägt, um die Individualisierungen von Glaubensleben und Glaubenspraxis zu benennen. Umfassend analysiert erscheinen diese Veränderungen bislang noch nicht. In den wenigen Studien dazu sind vor allem die Randbereiche religiösen Lebens im Blick.

²³ Pascal Eitler, «Alternative» Religion. Subjektivierungspraktiken und Politisierungsstrategien im «New Age» (Westdeutschland 1970–1990), in: Reichardt/Siegfried (Hg.), *Das Alternative Milieu* (wie Anm. 11), 335–352.

²⁴ Vgl. Hubert Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a. M./New York 2009, 41. Claudia Lepp, *Protestanten im New Age. Evangelische Kirche und neue religiöse Bewegungen in der Bundesrepublik während der 1970er und 80er Jahre*, in: Christoph Schwöbel (Hg.), *Gott – Götter – Götzen*, Leipzig 2012, 551–568.

²⁵ Pointiert vgl. Helga Frisch/Manfred Kötterheinrich, *Volkskirche ohne Kirchenvolk. Wie bedient die Kirche ihre «Kunden»*, Frankfurt a. M. 1986.

Hochspannend erscheint es mir hingegen zu untersuchen, wie sich diese Veränderungen gerade in den Kernbereichen der traditionellen Konfessionsgemeinschaften durchgesetzt haben. Wie gestalteten Christen in dieser neuen Unübersichtlichkeit ihre persönliche religiöse Sinnsuche? Welche neuen religiösen Sprach- und Ausdrucksformen entwickelte man, um Glauben in individuelle Alltagsrealität zu übertragen? Und welche Überschneidungen, aber auch Abgrenzungen gab und gibt es zu Formen anderer und insbesondere neureligiöser Traditionen und Anbieter?

Nur wenige Studien geben für Deutschland Auskunft über die individuelle Aneignung religiöser Transzendenzvorstellungen und den Wandel bei der Konstruktion subjektiven Sinns.²⁶ Zwar sind bereits zahlreiche *oral-history*-Projekte betrieben worden, in denen die Weitergabe erinnerter Geschichte auf generationelle Muster und Prägungen untersucht wurde. Dabei wurden aber kirchliche oder religiöse Erfahrungen und Orientierungsmuster meist ausgeblendet. Das ist deshalb besonders bedauerlich, weil der Erkenntniswert solcher Studien hoch ist. Ihre Ergebnisse liefern wichtige Ergänzungen und Korrekturen zu den großflächigen, aber wenig erklärungskräftigen Prozessbegriffen wie «Säkularisierung», «Individualisierung» oder «Privatisierung». In diesem Sinne und in vorbildlicher Weise hat beispielsweise Christian Schmidtman katholische Studentinnen und Studenten der 1950er und 1960er Jahre befragt.²⁷ Solche Studien rekonstruieren nicht Geschichte, sondern legen in den untersuchten Gruppen die Erfahrungen frei, die sich in verschiedenen Lebensabschnitten aufgeschichtet haben. Damit bilden sie sozialgeschichtlich-quantitativ keinen repräsentativen Querschnitt ab. Dennoch verdeutlichen sie qualitativ die lebensweltlichen Mechanismen und die Logik, nach der sich Einzelne zu kirchlichen Vorgaben und ihrer eigenen Religiosität verhalten.²⁸

Auf der Ebene der Erinnerungen sind klare Schnitte oder Brüche kaum nachzuweisen. Statt konsistenter Zielpunkte überwiegen in der individuellen Aneignung Ambivalenzen, Inkonsistenzen und Unklarheiten.²⁹ Im Grundtenor werden die sechziger Jahre von den befragten katholischen Christen als eine «seltsame Zeit» erinnert, in der nach neuen Orientierungen gesucht wurde. Die Hintergrundfolie dafür bietet ein relativ geschlossenes Milieu, in dem der Alltag durch die kirchlich-religiöse Taktung der Zeit geprägt war. Auch wenn sich während der ersten Jahrhunderthälfte im individuellen Verhalten viele Themen der Kirchendistanzierung abzeichnen, werden sie erst in der zweiten Jahrhunderthälfte

²⁶ Als Ausnahme siehe Andreas Heller/Therese Weber/Oliva Wiebel-Fanderl (Hg.), *Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen*, Wien 1990.

²⁷ Siehe hierzu und den folgenden Ausführungen die exzellente Studie von Christian Schmidtman, *Katholische Studierende 1945–1973. Eine Studie zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland*, Paderborn 2006.

²⁸ Vgl. Andreas Heller, *Zur Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Erinnerungen*, in: Heller/Weber/Wiebel-Fanderl (Hg.), *Religion und Alltag* (wie Anm. 26), 297.

²⁹ Vgl. Schmidtman, *Katholische Studierende* (wie Anm. 27), 479.

ausgelebt.³⁰ Besonders deutlich treten Erosions- und Transformationsprozesse in den Erinnerungen katholischer Studierender in den 1950er und 1960er Jahren hervor: Vor allem die jüngeren unter ihnen, die ab der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre an die Universitäten kamen, entwickelten ein ausgeprägtes Generationenbewusstsein. Weniger als die älteren Kommilitonen waren sie von Nationalsozialismus und Krieg geprägt. Das «gut katholische» Elternhaus und der Zusammenhang des Heimatdorfes waren in dieser Gruppe ein wichtiger Topos der generationellen Selbstverortung.³¹ Das katholische Milieu wird dabei durchaus in seinen Ambivalenzen erinnert: Die Enge der konfessionellen Welt wird mit positiven Erlebnissen in der katholischen Jugendkultur kontrastiert. Insbesondere Fahrten und Lager tauchen in den Erinnerungen immer wieder als Sonderbereiche eines unabhängigen, selbstbestimmten und dynamischen Lebens auf. Alles in allem dominiert die Erfahrung einer geschlossenen und in sich stimmigen Welt. In diesem Sinne berichtet beispielsweise der Journalist Herbert Riehl-Heyse von seiner Jugend in einem bayerischen Wallfahrtsort: «In Altötting haben wir bei der Lichterprozession «Maria zu lieben» gesungen; und dann haben wir im Cafe R. bis spät in die Nacht hinein den Musikautomaten mit dem Wunsch nach dem immer selben Song gefüttert, damit Mr. Frank Sinatra der Kellnerin Rosi klar machte, daß die Lady ein Tramp sei. Wenn uns endlich der amtierende Liebhaber der Kellnerin Rosi gewaltsam hinausgeworfen hat, nannten wir ihn eine blöde Sau und gingen vielleicht dafür zum Beichten. Es hat alles prima zusammengepaßt.»³²

In diesem geschlossenen und intakten Milieu entwickelten viele der männlichen Angehörigen dieser Studentenjahrgänge eine relativ starke Politisierung. Im Vergleich zu früheren Alterskohorten waren sie von einer «engen Verquickung von ethischer Norm, politischem Imperativ und konkreter Aktivität»³³ geprägt. In ihren Erinnerungen artikulieren sie diese Haltung deutlich. «Ganz einfach, die Hinwendung zur Gesellschaft liegt sozusagen in der Verantwortung des Christen», so erinnert sich beispielsweise der Laientheologe und Kirchenmitarbeiter Hans Kath.³⁴ Politisches Engagement sei dabei auf einem Weltbild gegründet gewesen, welches auf klaren Positionierungen und Abgrenzungen basierte. Motive wie die «Adoration» Konrad Adenauers, eine kämpferische Ablehnung der SPD und «Russenfurcht», die sich aus den Erzählungen der Eltern über Kriegs- und Gefangenschaftserlebnisse ebenso speisten wie aus dem Antikommunismus des Kalten Krieges, werden wiederholt als prägende Sozialisationselemente und Fixpunkte der eigenen Sozialisation genannt. Die Mitarbeit im Jugendverband war ein ebenso verbreitetes Handlungsmuster wie die Arbeit in der CDU. Ganz im Sinne der engen Verquickung von Kirche und Gesellschaft griff der Glaube

³⁰ Vgl. Heller, Zur Sozialgeschichte des Katholizismus (wie Anm. 28), 298.

³¹ Vgl. Schmidtman, Katholische Studierende (wie Anm. 27), 423.

³² Herbert Riehl-Heyse, Ach, du mein Vaterland. Gemischte Erinnerungen an 50 Jahre Bundesrepublik, München 2000, 156.

³³ Schmidtman, Katholische Studierende (wie Anm. 27), 458.

³⁴ Ebd., 457.

in die Welt über. «Der Einfluß eines wiedererstarkten und restrukturierten katholischen Einflußbereichs» prägte den «Werteimmel der Aufwachsenden».³⁵ Zugleich wirkten diese Überzeugungen weit in den Alltag hinein, viele Entscheidungen und Handlungen waren auf diese Weise hochgradig mit Bedeutung aufgeladen: Nicht nur mit der Wahl einer politischen Partei, sondern auch mit einem bestimmten Kleidungsstil oder Musikgeschmack positionierte man sich in der Selbstwahrnehmung wie auch für die Mitmenschen für oder gegen die hoch präsenten Milieustandards.

Die Milieuverhaftung dieser Generation reichte vielfach nicht «von der Wiege bis zur Bahre», sondern endete mit der Immatrikulation.³⁶ Mit dem Beginn des Studiums löste sich aus Sicht der Interviewpartner die geschlossene und zumeist als stimmig empfundene Lebenswelt der Kindheit und frühen Jugend auf, weitete sich doch der räumliche wie auch weltanschauliche Horizont enorm. ««Veränderung» ist ein wesentliches Lebensthema praktisch aller seit der zweiten Hälfte der 30er Jahren Geborenen.»³⁷ Als einschneidende Erfahrung werden dabei von vielen der Weggang aus der religiös geprägten Lebenswelt und die Konfrontation mit anderen Anschauungen und Denksystemen genannt. So markiert die 1929 geborene Historikerin und Lehrerin Johanna Ehler eine deutliche Grenze zwischen der Lebenswelt ihrer Kindheit und Schulzeit einerseits und der Universität andererseits. Besonders kontrastiert sie den schulischen Deutschunterricht an einem von Nonnen geleiteten Gymnasium von ihrem Studium der Germanistik: Da «hatten wir immer fleißig Rilke, Wichert, Gertrud von Le Fort und Langgässer gelesen; sie waren alle nahe bei Gott und jetzt (lacht) wurden die ... kamen überhaupt nicht vor, die Klassik kam wohl vor, Klassik, Realismus alles mögliche, aber schon bei den Interpretationen war deren Beziehung zu Gott einfach kein Ansatzpunkt mehr.»³⁸ Ähnliche Erfahrungen formuliert sie als Eindrücke aus ihrem Geschichtsstudium und resümiert ihre Erfahrungen:

«Die Dinge, die ich eigentlich für zentral gehalten hab, die waren plötzlich irgendwie verschwunden. [...] Das war eigentlich für mich überraschend, weil ich gedacht hatte, ja ohne das je zu reflektieren, daß alle Leute irgendwie ähnlich wie dieses doch religiös durchsättigte Milieu von der Schwesternschule, also daß sich das fortsetzen würde. Ich war echt überrascht und es hat ne Weile gedauert, bis ich mir klar machte, daß da ganz andere Sterne vorne hingen.»

In ähnlicher Weise berichtet der 1961 diplomierte Astrophysiker Klaus Breinfeld von der tiefgreifenden Erfahrung, wie das Fachstudium auch eine neue Denkhaltung beförderte: den Anspruch nämlich, sich der jeweiligen Rationalität von Aussagen durch ein individuelles Verfahren zu vergewissern.³⁹

³⁵ Ebd., 433f.

³⁶ Vgl. ebd., 417.

³⁷ Ebd., 467.

³⁸ Dieses Zitat und das folgende ebd., 443.

³⁹ Ebd.

Auf diese Weise avancierte das eigene Gewissen zu einer wichtigen Reflexionsinstanz. Kirchliche Vorgaben und Milieustandards waren damit nicht obsolet, mussten sich aber tendenziell in Konfrontation mit einem neuen Denkstil und vor dem eigenen Gewissen bewähren. Insbesondere Theologiestudenten berichteten von eindrücklichen Lernerfahrungen während ihres Studiums, die beachtliche Auswirkungen auf ihre persönliche Aneignung von Religion, Katholizismus und Kirche gehabt hätten. Prinzipiell wurden die normativen Vorgaben und der Modus ihrer Ableitung aus Tradition und Schrift als hinterfragbar und diskutierbar erkannt. Eine besondere Rolle spielten dabei die Neuaufbrüche in der Exegese des Neuen Testaments. Mit der historisch-kritischen Methode wurden verschiedene vormals als wahr angesehene Gegebenheiten fraglich. So berichtete Katharina Strate von der Erschütterung, die sie als Laientheologin empfand, als die Existenz der Heiligen Drei Könige oder die Jungfrauengeburt als historische Tatsachen in Frage gestellt wurde. «Als ich das zum ersten Mal hörte, was ja heute so gängige Meinung ist, aber da erinnere ich mich noch, wie mich das doch sehr bewegt hat, diese historisch-kritische Methode.» Im Gegensatz zu den älteren Studierenden, die sich als Menschen mit «großer Souveränität und Sicherheit in ihrer religiösen Orientierung und Praxis» inszenierten, berichteten die Befragten der jüngeren Generation von starken Rückwirkungen der theologischen Neuerungen auf die individuelle religiöse Praxis.

In ihren Beschreibungen erklären die Interviewpartner die Veränderungen in Religiosität und Lebensstil weniger mit spektakulären Erlebnissen, sondern vor allem als eine «langsame Umorientierung».⁴⁰ Eine zentrale Rolle spielen dabei nicht nur Beobachtungen von «Doppelmoral» einzelner, die die katholische Sinnwelt in Frage stellen. Auch Änderungen im katholischen Kosmos selbst wurden zum Anlass eigener Neuorientierung. So erinnert der Journalist Riehl-Heyse, der sich zuvor als eifriger Störer von Wahlkampfveranstaltungen der Opposition beschrieben hatte, den bleibenden Eindruck, den die Einladung des SPD-Politikers Herbert Wehner an die katholische Akademie in München auf ihn machte. «[M]an kann sich kaum noch vorstellen, wie beleidigt die gutkatholischen Kreise gewesen sind über einen solchen Verrat. Und wie groß meine Genugtuung darüber war, als ich der Mutter von dem unerhörten Vorgang berichten konnte, auch davon, daß der SPD-Politiker Georg Leber angeblich richtig katholisch war.»⁴¹ In ähnlicher Weise wirkten die Ereignisse auf dem Katholikentag in Essen 1968 nach, die er als besonderes Zeichen für die «neue Zeit» erinnert.

«Wieviel sich zu ändern beginnt im Vaterland, lernte ich zuerst ausgerechnet bei einem Katholikentag, wo es aber auch besonders auffällt, mir ganz besonders: Weiß ich denn nicht von zu Hause, wie staatstragend, lammfromm und langweilig Katholiken sind? [...] Und jetzt hat also der Papst Paul seine berühmte Enzyklika gegen die empfängnisverhütende Pille verfaßt – und ausgerechnet von den deutschen Katholiken bekommt er dafür am meisten Ärger [...]. Brandreden gegen

⁴⁰ Ebd., 467.

⁴¹ Riehl-Heyse, Ach, du mein Vaterland (wie Anm. 32), 75f.

Papst und Bischöfe werden gehalten, offene Aufrufe gibt es zum Ungehorsam. [...] Dürfen die jungen Menschen, die nun dauernd den Ton angeben, das alles überhaupt? Sie tun es jedenfalls, und kein Blitz schlägt ins Gebälk der Grugahalle».

Als die Verschiebungen im katholischen Bereich sichtbar und beobachtbar wurden, begann für viele der Befragten eine Phase, in der die eingeübten Dichotomien hinterfragt wurden. Insbesondere kam dabei die traditionelle Bindung von Katholischer Kirche und CDU auf den Prüfstand. «Wir hatten ja nichts gegen die CDU. [...] Sondern gegen diese Verquickung von Katholizismus und Adenauerstaat. Das war etwas, was wir nicht wollten», so der im Ruhrgebiet aufgewachsene, spätere Journalist und Kritiker des konservativen *Opus Dei*, Peter Hertel.⁴² Aber auch bei der Mehrheit, die der CDU verbunden blieb, änderte sich die Begründung in der Selbstdarstellung. Das Kreuz auf dem Stimmzettel für die CDU oder die CSU wurde nun mit genuin politisch-weltlichen Gründen erklärt. «Die konfessionelle Identität allein begründete keine spezifische politische Entscheidung mehr.»⁴³

In vielen weiteren Punkten erzählten die Studierenden der sechziger Jahre von ihrem Christentum und ihrer Christlichkeit als einer von der Kirche unabhängigen Größe. Selbst in dieser stark kirchlich gebundenen Gruppe wurde der Einzelne oder die Einzelne immer stärker Gestalter des eigenen Glaubens. Diese Entwicklung bedeutete nicht, dass die Bindungen an die religiöse Gemeinschaft plötzlich abgebrochen wären. Aber die Art und Weise, wie die bisherigen Traditionen nun erklärt und vor dem eigenen Gewissen plausibel gemacht wurden, änderte sich grundlegend. Das tägliche Tischgebet, der sonntägliche Kirchgang, die Teilnahme an der Fronleichnamsprozession oder ähnliche Aktivitäten wurden nicht mehr als gegeben hingenommen, sondern in Frage gestellt und diskutiert. Damit konnte man sie prinzipiell auch ablehnen.

Eine zweite sehr grundlegende Entwicklung deutet sich in den Interviews an: Die Rituale und Formen der Frömmigkeit verloren an Bedeutung für das christliche Selbstverständnis, während dem praktisch karitativen oder politischen Wirken des Einzelnen hingegen religiöse Dignität zugesprochen wurde. Glauben sollte in der Praxis wirksam werden und gesellschaftlich Relevanz zeigen, dann galt er den befragten Vertretern dieser Generation als richtig. Für ihr eigenes Verhalten hatte das große Konsequenzen. Statt Frömmigkeit im Stil ihrer Eltern- generation weiterzuleben, änderten viele auch der stark gläubigen Studenten ihre eigene durchaus als religiös empfundene Praxis. «Statt zur Messe zu gehen, schrieb man kritische Artikel, statt zu beichten, las man Hans Küng, statt Priester zu werden, wurde man Funktionär in einer Gewerkschaft.»⁴⁴

Diese Verhaltensänderung lässt sich nicht als Säkularisierung in dem Sinne deuten, dass sich der oder die einzelne oder die Gruppe von ihrer Religiosität distanziert hätten. Stattdessen blieb ein christlicher Bezugsrahmen, in dem sich

⁴² Schmidtman, Katholische Studierende (wie Anm. 27), 475.

⁴³ Ebd., 477.

⁴⁴ Ebd., 493.

aber die Gewichte deutlich verschoben. Im Vordergrund stand nun die innerweltliche soziale Dimension der Religion, während sich die religiös-kultische Praxis auflöste. Der an einer kleinen Gruppe beschriebene Wandel war kein Prozess außerhalb der Kirche, sondern fand in ihrem Kern statt: Die katholischen Studierenden waren eine Gruppe, die die katholische Seelsorge vielfältig anzusprechen und zu integrieren versuchte. Der Pastoral galt der katholische Akademiker als wichtige Stütze der eigenen Glaubensgemeinschaft. Gerade in dieser Gruppe aber entwickelten sich viele Ansätze zur Neuinterpretation der früheren religiösen Überzeugungen. Insbesondere der Ausgang aus den engeren Milieustrukturen setzte diesen Prozess in Gang.

Natürlich war die am Beispiel der katholischen Studierenden zu beobachtende Individualisierung und Pluralisierung mit vielfältigen weiteren Entwicklungen verbunden. Nicht nur im kirchlichen Bereich, sondern weit darüber hinaus änderten sich die individuellen Wertmuster. Selbstverwirklichung und Lebensqualität waren nach der Bildungsexpansion neue Referenzpunkte der Gesellschaft. Der Wunsch nach individueller Entfaltung verlieh der individuellen Freizeit eine größere Bedeutung, zumal sich durch den Rückgang der Arbeitszeit das Fenster für die freie Zeitgestaltung deutlich vergrößert hatte. Profiteure waren insbesondere die Massenmedien. Innerhalb von 20 Jahren steigerte sich seit 1970 der durchschnittliche Medienkonsum von etwa vier auf fünf Stunden täglich und stieg damit um 25 Prozent. Die Konkurrenz zur klassisch-religiösen Sozialisation wuchs damit in ganz unterschiedlichen Bereichen rasant an. Wichtig ist aber zu sehen, dass diese Subjektivitätswelle in der bundesrepublikanischen Gesellschaft auffallend und nachhaltig mit der Entwicklung im religiösen Feld korrelierte. Über das «alternative Milieu» und seine Medien breitete sich nun beispielsweise in der Gesellschaft eine Art Projektrhetorik und -praxis aus. Insbesondere der Jugendgeneration ging es in Freizeit und Beruf immer wieder darum, «Projekte zu realisieren», sei es das kollektive Wohnen, sei es das Anstoßen künstlerischer, politischer, handwerklicher, publizistischer und nicht zuletzt akademischer Initiativen.⁴⁵ Auch die Religion wurde in ähnlicher Weise insbesondere unter formal besser gebildeten jungen Leuten unabhängig von den Kirchen als persönliches, synkretistisches Projekt entworfen.

Resümee

Woran es eigentlich gelegen hat? Auf diese Frage kann die kurz angerissene Fallstudie keine umfassende Antwort geben, wohl aber einige Anstöße dazu, wie man sich dem Problem weiter nähern kann. Die grundlegende methodische Frage scheint mir zu sein, wie sich die Konstituierung «subjektiven Sinns» und dessen Beziehung zur Religion mit theoretischem Anspruch und methodisch kontrolliert

⁴⁵ Sven Reichardt/Detlef Siegfried, Das Alternative Milieu. Konturen einer Lebensform, in: Reichardt/Siegfried (Hg.), Das Alternative Milieu (wie Anm. 11), 9–26.

fassen lassen. Entscheidend scheint mir dabei ein sozialkonstruktivistischer Zugriff, der Entscheidungen und Verhaltensmuster des Einzelnen in Beziehung setzt zu institutionellen Vorgaben und Vermittlungsprozessen. Die Methoden der *oral history* sind dabei eine wichtige Komponente, ließen sich aber durch andere sozial-, kultur- und diskurshistorisch inspirierte Ansätze leicht ergänzen.

Gemeinsamer Nenner solcher Forschungen wäre zunächst einmal ein kritischer Abstand zu den manchmal so wohlfeilen Erklärungen der Großtheorien. Die Säkularisierungsthese in ihrer kruden Form hilft bei der Analyse ebenso wenig wie die rein quantitativen Ansätze der älteren Sozialgeschichte: Mit dem bloßen Auszählen von Konfessionsangehörigen und Mitgliedern in kirchlichen Verbänden, mit dem Erheben der Zahl von Kommunikanten und der Bestimmung von Betreuungsrelationen zwischen Priestern und Gläubigen ist es heute sicher nicht mehr getan, wenn man der Präsenz und Wirkmächtigkeit des Religiösen in der jüngeren Vergangenheit auf die Spur kommen will.⁴⁶ Die vielfältigen «Privatchristentümer» (Friedrich Wilhelm Graf), die sich in den letzten Jahrzehnten herausgebildet haben – ganz zu schweigen von den zahlreichen hybriden Religionsformen heutiger Gesellschaften – lassen sich nicht mehr in klaren In- und Out-Kategorien abbilden. Benötigt werden vielmehr Modelle, die es erlauben, Religiosität jenseits formeller Mitgliedschaft in religiösen Organisationen analytisch in den Griff zu bekommen und die verschiedenen Prozesse der individuellen Aneignung und Distanzierung in den Blick zu nehmen. Das kann meines Erachtens vor allem eine historisch kontextualisierte, qualitativ orientierte Analyse religiösen Wandels leisten, die in besonderer Weise historisch-anthropologischen, diskursanalytischen oder auch begriffsgeschichtlichen Methoden verpflichtet ist.⁴⁷

Religionsforschung hat momentan Konjunktur. Ob es gelingen wird, dieses Interesse auf Dauer zu stellen, wird sich daran entscheiden, inwieweit die Beschäftigung mit religiösen Phänomenen auch über das eigentliche Forschungsfeld hinausweist und Anstöße geben kann beispielsweise zu Fragen der Gesellschaftskonstituierung seit den 1960er Jahren. Wenn diese Integration aber gelingt, dann kommt einer erneuerten Religionsgeschichte eine wichtige Schrittmacherfunktion für eine Zeitgeschichte «nach dem Boom» zu.

⁴⁶ Siehe dazu die launigen Überlegungen von David Nash, *Reconnecting Religion with Social and Cultural History: Secularization's Failure as a Master Narrative*, in: *Cultural and Social History*, 1 (2004), 302–325.

⁴⁷ Siehe dazu die anregenden Überlegungen von Callum Brown zur «discursive Christianity»: Ders., *The death of Christian Britain* (wie Anm. 2).

Religion, Individuum und Gesellschaft. Ein Versuch zur Erklärung des religiösen Wandels in den 1960er Jahren

Von vielen Autoren werden die 1960er Jahre als entscheidende Veränderung in der Gestalt der großen Volkskirchen in Deutschland begriffen. Was aber die Dynamik des Vorgangs provozierte, ist nach wie vor umstritten. Der Artikel entfaltet den methodischen Vorschlag, vor allem das Verhältnis von Individuum und Institution, des einzelnen Gläubigen und der Kirche in den Vordergrund der Analyse zu rücken. Wie der Einzelne/die Einzelne «subjektiven Sinn» für sich gewann, diesen in die eigene Lebensführung umsetzte und welche Rolle dabei den Institutionen zukam, die diesen Prozess traditionell begleiteten – diese Zuordnungen veränderten sich in den 1960er Jahren grundlegend. Das religiöse Feld stand im Zentrum dieses Prozesses. Am Beispiel des neuzeitlichen Katholizismus wird entwickelt, wie sich die besondere Sozialform seit Mitte des 19. Jahrhunderts auf die Innenleitung des einzelnen Kirchenmitglieds konzentrierte. Eben dieser Anspruch kollidierte dann mit einem neuen Anspruch auf Selbstleitung, Autonomie und Authentizität, wie er als Ideal der persönlichen Lebensführung seit den 1960er Jahren breit verankert wurde.

Religiöser Wandel – Individualisierung – Subjektiver Sinn – Lebensführung – Tradierung.

Religion, individuüm et société. Un essai d'explication du changement religieux dans les années 1960

Beaucoup d'auteurs estiment que les années 1960 témoignent d'un changement central dans la forme des grandes Églises populaires d'Allemagne. L'on ne s'accorde toutefois pas encore sur l'origine dynamique du processus. Cet article propose méthodiquement d'analyser avant tout la relation entre individuüm et institution, entre croyant et Église. La manière dont chacun/chacune s'est approprié un «sens subjectif» et l'a mis en pratique dans sa propre existence, tout comme le rôle des institutions qui ont accompagné ce processus de façon traditionnelle, se sont modifiés fondamentalement dans les années 1960. Le champ religieux était au centre de ce processus. L'auteur prend pour exemple le catholicisme de l'époque moderne et présente la manière dont la forme sociale particulière depuis le milieu du 19^{ème} siècle s'est concentrée sur la voie intérieure des membres de l'Église. Ceci coïncide avec une nouvelle prétention à l'autogestion, l'autonomie et l'authenticité, qui a été largement propagée depuis les années 1960 en tant qu'idéal de style de vie personnel.

Changement religieux – individualisation – sens subjectif – manière de vivre – transmission.

Religione, individuo e società. Un tentativo di spiegare la trasformazione della religione negli anni '60

Molti autori considerano gli anni '60 come un periodo decisivo per le trasformazioni avvenute nelle grandi chiese popolari in Germania. Le conseguenze della dinamica indotta da questo processo sono peraltro ancora oggetto di discussione. Questo articolo presenta una metodologia che pone al centro dell'analisi il rapporto tra l'individuo e l'istituzione, tra il singolo credente e la chiesa. Come il singolo individuo si appropria del «senso soggettivo», come lo mette in pratica nella condotta della sua vita e quale ruolo hanno le istituzioni che tradizionalmente lo accompagnano in questo percorso – nel corso degli anni '60 questi processi subirono delle trasformazioni sostanziali. La religione stava al centro di questo percorso. Attraverso l'esempio del cattolicesimo moderno si mostra come dalla metà del 19^{mo} secolo il modello sociale si sia concentrato sulla guida interiore del singolo membro della chiesa. Ed è proprio questa ambizione a scontrarsi con la nuova ambizione dell'autogestione, dell'autonomia e dell'autenticità, le quali negli anni '60 venivano considerate modelli ideali di vita.

Trasformazione religiosa – individualizzazione – senso soggettivo – condotta di vita – tramandare.

Religion, the individual and society. Explaining religious change in the 1960s

Many scholars agree that the 1960s brought a decisive change to the great popular churches in Germany. But the exact nature of the dynamic underlying these changes remains contentious. In this paper we propose a methodological approach which puts the relationship between individual and institution – the individual believer and the church – at the centre of the analysis. The traditional role of religious institutions had included supporting individuals in their search for meaning, but this changed fundamentally in the 1960s, as individuals began to find their own «subjective meaning» and to realize it in their lives, with religious issues at the centre of this process. Modern Catholicism offers an interesting case. From the middle of the 19th century on, its social realization had come to focus more on the internal life of the individual church member. But in the 1960s this approach collided with the demand for self-realization, autonomy and authenticity in one's life, which became widely established as the new ideal.

Religious change – individualization – subjective meaning – way of life – tradition.

Thomas Großbölting, Prof. Dr., Lehrstuhl für neue und neueste Geschichte am Historischen Seminar der Universität Münster.