

Benjamin Ziemann

Säkularisierung und Neuformierung des Religiösen

Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*

Sozialhistoriker haben sich traditionell schwer damit getan, die spezifische Form und Relevanz der Religion in der modernen Gesellschaft zu verstehen. Das lag nicht nur, wie oft unterstellt wird, an der unhinterfragten Gültigkeit eines weit verstandenen Säkularisierungskonzepts, das Religion als etwas Vormoderne per se aus der historischen Analyse der Zeit nach 1800 ausschloss. Es lag auch und zumal an der komplizierten disziplinären Lage der Religionsgeschichte, die lange zwischen einer konfessionell gebundenen und methodisch konventionellen Kirchengeschichte, einigen mit weitem Blick historisch arbeitenden Theologen sowie den Vertretern der »säkularen« Sozialgeschichte eingezwängt war. Für die Zeit bis 1914, in vielerlei Hinsicht sogar bis 1945 ist diese von konfessioneller Abgrenzung und differierenden Erkenntnisinteressen geprägte Gesprächsverweigerung inzwischen einer multidisziplinären Diskussion gewichen, die auch Vertreter der historischen Soziologie sowie der Religionswissenschaft auf produktive Weise einbezieht.¹ Blickt man auf die Zeitgeschichte der Jahrzehnte seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs, stellt sich die Situation noch etwas komplizierter dar. Die Zusammenhänge von religiösem und gesellschaftlichem Wandel sind hier erst in jüngster Zeit in stärkerem Maße systematisch erforscht worden. Für einige Länder liegen zwar bereits monografische Überblicksdarstellungen vor, welche das Verhältnis von Religion und Gesellschaft oder zumindest die inneren Strukturen der jeweils wichtigsten Religion ausführlich behandeln.² Doch vergleichende Darstellungen und solche, die verschiedene christliche und darüber hinaus auch nicht christliche Religionsgemeinschaften untersuchen, sind immer noch rar und liegen zumeist nur in Form von Sammelbänden vor.³ Religiöser Wandel in

* Für wichtige Hinweise und Gespräche zum Thema danke ich den Teilnehmern des AfS-Autorenworkshops in Bonn am 16./17.9.2010 sowie den Teilnehmern des Colloquiums am DFG-Graduiertenkolleg »Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts« der LMU München am 6.7.2010, und dort besonders Claudia Lepp, Martin Schulze Wessel und Martin Baumeister. Für technische Unterstützung danke ich Chelion Albersmann, Johanna Bub und Anika Dürr (Tübingen) sowie Conny Schneider (Bochum).

1 Vgl. den Beginn der Diskussion bei *Wolfgang Schieder* (Hrsg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1993, sowie als Überblick über neuere Forschungen *Benjamin Ziemann*, *Säkularisierung, Konfessionalisierung, Organisationsbildung. Aspekte der Sozialgeschichte der Religion im langen 19. Jahrhundert*, in: *AfS* 47, 2007, S. 485–508.

2 Vgl. unter anderem *Callum Brown*, *Religion and Society in Twentieth-Century Britain*, Harlow 2006; *Marcel Albert*, *Die katholische Kirche in Frankreich in der vierten und fünften Republik, Rom/Freiburg im Breisgau etc. 1999*; *Urs Altermatt*, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989, insb. S. 263–390. Immer noch unverzichtbar ist die Pionierstudie von *Hugh McLeod*, *Religion and the People of Western Europe 1789–1989*, 2. Aufl., Oxford 1997 (zuerst 1981), insb. S. 132–154; zur Zeit nach 1945 vgl. auch *Jeremy Morris*, *The Church in the Modern Age*, London 2007, S. 73–197; als Forschungsbericht: *Anthony J. Steinhoff*, *Religion and Modern Europe: New Perspectives and Prospects*, in: *NPL* 53, 2008, S. 225–267.

3 Vgl. insb. *Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht* (Hrsg.), *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert*, Köln 2007; *Leo Kenis/Jaak Billiet/Patrick Pasture* (Hrsg.), *The Transformation of the Christian Churches in Western Europe 1945–2000*, Leuven 2010; *Klaus Tenfelde/Dimitrij Owetschkin/Julia Riediger* (Hrsg.), *Religiöse Sozialisierungen in der Nachkriegszeit. Historische und vergleichende Perspektiven*, Essen 2010; *Hugh McLeod/Werner Ustorf* (Hrsg.),

der Zeit nach 1945 wird zumindest für die Länder Europas immer noch vorrangig aus der Binnenperspektive einer bestimmten Kirche beschrieben, und in dieser Perspektive lassen sich nur mit Mühe substantielle Aussagen darüber treffen, worin denn der Beitrag einer so betriebenen Religions- und Kirchengeschichte zum Verständnis der jüngeren Zeitgeschichte liegen könnte.⁴

Ein weiteres Moment kommt bei der zeithistorischen Analyse der Zusammenhänge von Religion und Gesellschaft nach 1945 erschwerend hinzu. Dabei handelt es sich um die Deutungsmacht, welche religionssoziologischen Analysen in den religionsanalytischen Diskursen der Gegenwart zukommt. Solche soziologischen Thesen implizieren immer auch Stellungnahmen zur historischen Genese der gegenwärtigen religiösen Landschaft und damit zur Transformation der Religion in der Gegenwartsgesellschaft. Dies gilt etwa für die von Grace Davie vertretene These vom Wandel hin zu einem »believing without belonging« und zu einer »vicarious religion«, in der die Kirchen Themen ansprechen und rituelle Dienstleistungen stellvertretend auch für jene bereithalten, die keine enge Bindung mehr an die religiösen Großorganisationen haben.⁵ Auch die Arbeiten von Danièle Hervieu-Léger wären hier zu nennen, die von einer für die Tradierung von Religion fundamental wichtigen »Kette der Erinnerung« spricht, die seit den 1950er Jahren durch Veränderungen in der familialen Sozialisation unterbrochen worden sei.⁶ Man mag einwenden, dass es sich dabei um keine grundsätzlich neue Konstellation handelt. Auch in der Formierungsphase der Religionssoziologie als Teildisziplin der modernen Soziologie um 1900 – ein Aufbruch, der in vielerlei Hinsicht mit dem der Fachdisziplin als solcher identisch ist – standen die frühen Soziologen wie Georg Simmel, Max Weber und Émile Durkheim in einem intensiven Austausch mit den zeitgenössischen Religionskontroversen etwa um die Beziehungen zwischen Kirche und Staat – Debatten, die dann wiederum auf die historische Analyse der Religion in der Moderne zurückwirkten.⁷ Dies gilt nicht zuletzt für die deutungsgeschichtlich so folgenreichen Säkularisierungskonzepte von Durkheim und Weber, deren je spezifische Perspektive und Begrifflichkeit stark durch die zeitgenössischen Kulturkämpfe um die Säkularisierung staatlicher Institutionen in Frankreich und Deutschland seit 1871 geprägt waren.⁸

Etwas anderes kommt jedoch für die Jahrzehnte seit 1945 hinzu. Mit dem Aufstieg und der umfassenden Professionalisierung der empirischen Sozialforschung liegen für diesen

The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000, Cambridge 2003; für die USA vgl. Philip Goff (Hrsg.), The Blackwell Companion to Religion in America, Chichester 2010.

4 Vgl. exemplarisch die Problemanzeige bei Mark Edward Ruff, Integrating Religion into the Historical Mainstream. Recent Literature on Religion in the Federal Republic of Germany, in: Central European History 42, 2009, S. 307–337.

5 Grace Davie, Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging, Oxford 1994; dies., Religion in Europe in the 21st Century: The Factors to Take into Account, in: Archives Européennes de Sociologie 47, 2006, S. 271–296.

6 Danièle Hervieu-Léger, Religion as a Chain of Memory, New Brunswick, NJ 2000; dies., Catholicisme, la fin d'un monde, Paris 2003.

7 Vgl. Volkhard Krech/Hartmann Tyrell (Hrsg.), Religionssoziologie um 1900, Würzburg 1995.

8 Hartmann Tyrell, Kulturkämpfe in Frankreich und Deutschland und die Anfänge der Religionssoziologie, in: Matthias Koenig/Jean-Paul Willaime (Hrsg.), Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland, Hamburg 2008, S. 97–181. Gegenüber dieser auch den disziplinhistorischen Kontext umfassend ausleuchtenden Deutung ist ein neuerer Beitrag wenig überzeugend, der sich vor allem durch wohlfeile Polemik gegen eine als »Meistererzählung« missverstandene Säkularisierungstheorie auszeichnet: Vgl. Manuel Borutta, Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne, in: GG 36, 2010, S. 347–376. Die Behauptung von Borutta, der Zusammenhang von Kulturkämpfen und Säkularisierungstheorie sei »kaum erforscht« (S. 349), ist schlichtweg falsch, wie nicht zuletzt der ausführliche Beitrag von Tyrell verdeutlicht.

Zeitraum Daten von Meinungsumfragen und anderen Erhebungen in großer Zahl vor, die gewissermaßen das Unterfutter für plakative Thesen von Religionssoziologen über den religiösen Wandel der jüngsten Vergangenheit liefern. Dies gilt selbst dort, wo die Nutzung solcher Daten in kritischer Absicht erfolgt. So ist die berühmte These von Thomas Luckmann über das Vordringen einer »Unsichtbaren Religion« – so allerdings nur im Titel der 1967 erschienenen englischen Ausgabe des zuerst 1963 publizierten Buches benannt – nicht etwa in den Kontroversen um die synkretistisch-individualistische Religiosität des New Age situiert, die seit den 1960er Jahren in den westlichen Industriegesellschaften aufbrachen. Im Kern war Luckmanns Buch eine Kritik an dem begrenzten theoretischen Rahmen der von beiden christlichen Konfessionen betriebenen Kirchensoziologie. Zugleich stützte sie sich aber auf die Daten solcher empirischen Erhebungen über die Zahl und Sozialmerkmale von Kirchenbesuchern, nicht zuletzt solcher, die Luckmann selbst durchgeführt hatte.⁹ Zeithistorische Forschungen zur Religion nach 1945 können heute in großer Zahl auf solche forschungsproduzierten Daten zurückgreifen. Anders als prozessproduzierte, das heißt aus den alltäglichen Routinen der Kirchen selbst stammende Quellen, erlauben sie es relativ problemlos, Deutungen des religiösen Wandels über längere Zeiträume hinweg und auch in vergleichender Perspektive vorzulegen. Die Nutzung solcher Daten für historische Analysen ist nicht per se illegitim, wirft aber Probleme dort auf, wo nicht nur empirische Probleme des sozialwissenschaftlichen Datenmaterials, sondern auch konzeptionelle Einseitigkeiten des damit verbundenen Interpretationsversuchs direkt in die historische Darstellung übernommen werden.¹⁰

Es ist demnach eine wichtige Aufgabe einer sozialhistorischen Religionsforschung für die Zeit seit 1945, zu einer Historisierung und angemessenen Kontextualisierung von soziologischen Globalthesen zur Religion in der Gegenwartsgesellschaft beizutragen. Eine solche Historisierung soziologischer Thesen wird zum einen dazu führen, die empirische Grundlage mancher Behauptungen skeptisch zu prüfen und sie gegebenenfalls durch andere Daten zu ergänzen oder zu korrigieren. Zum anderen steht eine Historisierung der soziologischen Konzepte selbst an, wie dies etwa wiederholt mit Blick auf das Säkularisierungskonzept gefordert worden ist.¹¹ Dies kann nun Verschiedenes heißen. Bezogen auf Säkularisierung kann darunter etwa die Forderung verstanden werden, aus aktuellen Beobachtungen gespeiste Behauptungen in längerfristige Zeiträume hineinzustellen und

9 Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main 1991, vgl. insb. die Einleitung von Hubert Knoblauch, hier: S. 11; *ders.*, *Neuere Schriften zur Religionssoziologie*, in: KZfSS 12, 1960, S. 315–326. Das frühe religionssoziologische Hauptwerk von Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1977, ist ebenso wenig im Kontext der Debatten um New Age zu sehen. Das zeigt schon ein Blick in das bei Luhmann stets präzise Sachregister, in dem der Terminus »New Age« gar nicht auftaucht. Den wichtigsten externen Kontext bildete vielmehr die in den protestantischen Landeskirchen um 1970 anlaufende Debatte um eine Reform pastoraler Strukturen. Vgl. dazu auch Jan Hermelink/Gerhard Wegner (Hrsg.), *Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche*, Würzburg 2008.

10 Problematisch ist etwa die Engführung religiösen Wandels auf einen Aspekt des – empirisch und begrifflich äußerst fragwürdigen – »Wertewandels« bei Hartmut Kaelble, *Sozialgeschichte Europas. 1945 bis zur Gegenwart*, München 2007, S. 119–149. Als weiterführende Kritik vgl. Benjamin Ziemann, *Sozialgeschichte und Empirische Sozialforschung. Überlegungen zum Kontext und zum Ende einer Romanze*, in: Pascal Maeder/Barbara Lüthi/Thomas Mergel (Hrsg.), *Wozu noch Sozialgeschichte?*, Göttingen 2011 (im Druck). Gar nicht zum Thema wird Religion allerdings zum Beispiel bei Mary Fulbrook (Hrsg.), *Europe since 1945*, Oxford 2001.

11 Philip S. Gorski, *Historicizing the Secularization Debate. An Agenda for Research*, in: Michelle Dillon (Hrsg.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge 2003, S. 110–122, hier: S. 122; im Anschluss daran Detlef Pollack, *Rekonstruktion statt Dekonstruktion: Für eine Historisierung der Säkularisierungsdebatte*, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 7, 2010, H. 3, S. 433–439.

damit kurzschlüssige Thesen zum Niedergang oder Aufstieg von Kirchen und Religion zu korrigieren.¹² Gerade mit Blick auf die inzwischen klassischen soziologischen Diagnosen einer tiefgreifenden Säkularisierung aus den 1960er und 1970er Jahren sollte dies aber auch bedeuten, die disziplinären und sozialen Kontexte sowie die impliziten Erwartungshorizonte solcher Konzepte zu erhellen, wie dies für die Klassiker der Religionssoziologie inzwischen geschehen ist. Dann würde etwa deutlich werden, dass die These der »Unsichtbaren Religion« nicht nur eine gedanklich kühne Antizipation von Individualisierungstendenzen in Westeuropa und ihren Folgen für die soziale Stellung der Religion beinhaltet, die sich Anfang der 1960er Jahre bestenfalls schemenhaft abzeichneten. Die für das Argument von Luckmann fundamentale These einer anthropologisch fundierten Orientierung von Religion an den »kleinen Transzendenzen« versteht sich vielmehr auch und gerade im disziplinären Kontext der Kritik an einer als Auftragsforschung der christlichen Kirchen betriebenen Pastoralsoziologie, die mit ihrer engen positivistischen Methodik die Bedeutung von Glaubenshaltungen nicht zu analysieren vermochte.¹³

Insgesamt kommt es bei einer sozialhistorischen Analyse der Beziehungen von Religion und Gesellschaft nach 1945 darauf an, einseitige Deutungen zu vermeiden, die sich entweder nur auf die vielfach unübersehbaren Momente des Traditionsabbruchs und der Erosion von religiösen Praktiken und Einstellungen fokussieren oder aber in plakativer Form eine »Wiederkehr der Götter« in der Moderne ausrufen und Hinweise auf Krisenphänomene relativ pauschal als die Neuauflage alter »kulturkritischer Klagen« abtun.¹⁴ In diesem Sinne versuchen die Beiträge dieses Bandes, zu einer differenzierten Analyse des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft nach 1945 beizutragen. Dies geschieht hier in einer geografisch wie inhaltlich weiten Perspektive. Geografisch gehört dazu der vergleichende Blick auf Entwicklungen in West- und Osteuropa ebenso wie eine Analyse von transatlantischen Austauschprozessen zwischen den USA und Westeuropa sowie von religiösen Umbrüchen in Afrika, Lateinamerika und Asien. Inhaltlich geht es nicht nur um die etablierten christlichen Kirchen und ihre Apparate, sondern auch um Laienbewegungen innerhalb dieser Kirchen, die Rolle von Orden (wie der Societas Jesu) sowie um die Pfingstbewegung, global gesehen einen der größten Gewinner der religiösen Transformation nach 1945. Die Beiträge dieses Bandes behandeln kirchliche Diskurse über den Islam ebenso wie Grenzfelder des Religiösen im Kontakt mit den modernen Wissenschaften und die positive Rolle derjenigen Individuen, die sich in steigender Zahl ganz bewusst von der institutionellen Religion ab- und humanistischen Werten zuwenden. Eine Vollständigkeit in der Behandlung der religiösen Gemeinschaften, Themen und Phänomene oder gar der geografischen Räume ist dabei weder beabsichtigt noch scheint sie beim gegenwärtigen Forschungsstand überhaupt möglich.¹⁵

Die Beiträge dieses Bandes beleuchten als übergreifendes Rahmenthema also das Verhältnis zwischen Säkularisierung und einer Neuformierung des Religiösen nach 1945. In den folgenden Abschnitten dieser Einleitung werde ich einige Themen und Fragen an-

12 So Gorski, *Historicizing the Secularization Debate*, und Pollack, *Rekonstruktion statt Dekonstruktion*, S. 439.

13 Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, insb. S. 50–61.

14 Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004, Zitat auf S. 69.

15 Den mit Abstand besten Überblick über die Geschichte der christlichen Religionsgemeinschaften nach 1945 geben die einschlägigen Kapitel in Hugh McLeod (Hrsg.), *The Cambridge History of Christianity*, Bd. 9: *World Christianities, c. 1914 – c. 2000*, Cambridge 2006; zum Buddhismus vgl. vor allem aus soziologischer Sicht Martin Baumann, *Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories and a New Analytical Perspective*, in: *Journal of Global Buddhism* 2, 2001, H. 1, S. 1–43; Raphaël Liogier, *Le bouddhisme mondialisé. Une perspective sociologique sur la globalisation du religieux*, Paris 2004; zum Islam vgl. Werner Ende/Udo Steinbach (Hrsg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 2005.

sprechen, die sich als konzeptionelle Perspektiven durch viele der Aufsätze in diesem Band ziehen. Dabei geht es nochmals um die Kritik am Säkularisierungskonzept (I.), um Globalisierung und Pluralisierung des religiösen Felds nach 1945 (II.) sowie um den aus religiösen Einstellungen gespeisten Einsatz für progressive Werte und eine neue Politik der Linken (III.). Insgesamt verweisen diese Perspektiven auf ein gemeinsames Thema, die Frage nach den religionsproduktiven – oder, um einen etwas sperrigen Fachterminus zu gebrauchen, »religiogenen« – Tendenzen der modernen Gesellschaft, hier mit Blick auf die Phase rapiden sozialen Wandels seit 1945 formuliert.¹⁶ Anders gewendet geht es darum, welche sozialen Themen, gesellschaftlichen Felder und politischen sozialen Bewegungen sich an religiöse Kommunikation anschließen beziehungsweise diese herausfordern und dabei neue Formen der Religion induzieren. Erst wenn diese durch die Herausforderung der Moderne evozierten religiösen Aufbrüche angemessen gedeutet werden, lässt sich zusammen mit den unübersehbaren Momenten des Traditionsabbruchs sowie der inneren Aushöhlung und des Niedergangs von etablierten Kirchen ein umfassendes Bild des religiösen Wandels nach 1945 gewinnen.

I. GRENZEN, NOTWENDIGKEIT UND PRÄZISIERUNG DES SÄKULARISIERUNGSKONZEPTS

Kaum eine Interpretation der neueren Geschichte hat in den letzten zwei Jahrzehnten so viel pauschale Kritik auf sich gezogen wie das Säkularisierungskonzept. Vielen kulturwissenschaftlich inspirierten Historikern erscheint es als der Beelzebub schlechthin, als die Inkarnation all dessen, was falsch ist an der Sozialgeschichte und ihrem Interesse an einer theoriegeleiteten Deutung gesellschaftlichen Wandels. Säkularisierung ist in den Augen dieser Historiker nicht mehr als ein theoretisch irreführendes und empirisch unhaltbares »master narrative« der Moderne, mit dem die bunte Vielfalt religiöser Phänomene und Strömungen sowie die angeblich vielfach sichtbaren Zeichen einer »Wieder-
verzauberung der Welt« in das Prokrustesbett eines eindimensionalen, zudem »ahistorisch und eurozentrisch« argumentierenden Interpretaments gezwungen werden.¹⁷ Neben den Überdross an einer als Zwangsjacke empfundenen Theorie tritt die Konfusion über die empirischen Implikationen des Säkularisierungskonzepts. Sogar Historiker, die selbst zu empirischen Parametern von Kirchlichkeit geforscht haben, garnieren ihre Kritik mit nachweislich ihrer eigenen Arbeit falschen Behauptungen (wie etwa der, ein Rückgang der Kirchenbesucher »has been happening for centuries«) und sehen nur »deadlock«, die unauflösbaren Knäuel einer Kontroverse, deren Terrain tunlichst gemieden werden muss.¹⁸

Die Emphase mancher Kritiker geht allerdings nicht immer mit einer selbstreflexiven Einstellung zu der von ihnen vorgetragenen Position einher. So übersieht die postmoderne Kritik an den »Meistererzählungen« die Tatsache, dass die mit Aplomb vorgetragene The-

16 *Staf Hellemans*, Das Zeitalter der Weltreligionen. Religion in agrarischen Zivilisationen und in modernen Gesellschaften, Würzburg 2010, S. 129–131. Auf diese auch im Folgenden wiederholt herangezogene Studie sei hier nachdrücklich verwiesen.

17 So etwa *Borutta*, Genealogie der Säkularisierungstheorie, Zitate auf S. 347f.; vgl. *David Nash*, Reconnecting Religion with Social and Cultural History: Secularization's Failure as a Master Narrative, in: *Cultural and Social History* 1, 2004, S. 302–325.

18 *Lucian Hölscher*, Europe in the Age of Secularisation, in: *Callum G. Brown/Michael Snape* (Hrsg.), *Secularisation in the Christian World. Essays in Honour of Hugh McLeod*, Farnham 2010, S. 197–204, hier: S. 197; vgl. auch *Lucian Hölscher*, Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert, in: *HZ* Bd. 250, 1990, S. 595–627, wo der erst im Verlauf des 19. Jahrhunderts an Dynamik gewinnende Rückgang der Abendmahlsteilnahme in den protestantischen Landeskirchen Deutschlands klar nachgewiesen wird.

se des Abschieds von diesen genau dasselbe ist, nämlich die Meistererzählung des Übergangs in die Postmoderne. Mit der hier gebotenen Ironie hat der Bielefelder Soziologe Niklas Luhmann deshalb formuliert: »wenn wahr, dann falsch«. ¹⁹ Es scheint also wenig sinnvoll, den fiktiven Abschied von einem angeblichen »master narrative« zu vollziehen und pauschal nicht hinreichend ausgewiesene theoretische Alternativen anzupreisen. ²⁰ Dagegen spricht nicht zuletzt ein Gedanke, den José Casanova, selbst ein entschiedener Kritiker des Säkularisierungsbegriffs, vorgetragen hat: »[T]o drop the concept altogether«, so Casanova, »would lead to even greater conceptual impoverishment, for in such a case one would also lose the memory of the complex history accumulated within the concept, and we would be left without appropriate categories to chart and to understand this history«. ²¹ Sinnvoll ist deshalb, anstelle der Konstruktion eines Pappkameraden, eine angemessene Rekonstruktion von Kernimplikationen der Säkularisierungstheorie.

Dabei lässt sich zwanglos einem ebenso kurzen wie präzisen theoriegeschichtlichen Abriss von Casanova folgen. Darin hebt er, wie andere Autoren vor ihm, die Idee funktionaler Differenzierung als Kern des Säkularisierungskonzepts im Sinne einer Theorie des Formwandels der Religion im Übergang zur Moderne hervor. Damit richtet sich der Blick auf die Ausdifferenzierung autonomer Wertsphären, Rollenkomplexe oder Teilsysteme in der Gesellschaft. Mit dem historischen Übergang zu dieser Differenzierungsform verbindet sich eine Neuformierung der religiösen Sphäre, mit weitreichenden Folgen für die Motivlagen, die religiöse Praxis tragen, für die Abschwächung oder Reformulierung von religionsfremden Funktionen der Kirchen und für die Stellung der Religion im Gefüge der modernen Gesellschaft. ²² Einige der empirischen und konzeptionellen Einwände gegen das Konzept funktionaler Differenzierung, das von Max Weber über Thomas Luckmann bis Niklas Luhmann den Kern der Säkularisierungstheorie bildet, werden sogleich diskutiert. Wichtig scheint es mir, zuvor zwei Implikationen der historischen Rekonstruktion des Säkularisierungskonzepts durch Casanova zu betonen. Differenzierung ist, erstens, nicht einfach auf die Trennung von Staat und Kirche zu reduzieren. Gewiss, die Lösung des politischen Systems aus religiösen Vorgaben und rechtlichen Verklammerungen mit den jeweils etablierten Kirchen ist, historisch gesehen, einer der wichtigen Aspekte funktionaler Differenzierung. Daneben gilt es aber die Interdependenzunterbrechung mit anderen Funktionssystemen zu beachten. Neben der modernen kapitalistischen Geldwirtschaft und der forschungsbasierten Wissenschaft, die Casanova betont, wäre etwa auch an die Ausdifferenzierung der modernen Massenmedien oder des Sports zu denken und damit an zwei Teilsysteme, die aus religiöser Sicht als säkular erscheinen, zugleich aber auch religionsproduktive Tendenzen entfalten können. ²³ Auch die weitere

19 Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1998, S. 1144.

20 Vgl. Borutta, *Genealogie der Säkularisierungstheorie*, S. 349, der sehr pauschal unter anderem Walter Benjamin und Roger Callois als Inspiration für eine »komplexer« angelegte Deutung der Religion in der Moderne anpreist.

21 José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London 1994, S. 12.

22 *Ders.*, *Secularization*, in: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Amsterdam 2001, Bd. 20, S. 13786–13791, hier: S. 13788f.; *ders.*, *Public Religions*, S. 19–39; vgl. bereits Olivier Tschannen, *The Secularization Paradigm. A Systematization*, in: *Journal of the Scientific Study of Religion* 30, 1991, S. 395–415; für mögliche Erweiterungen des Säkularisierungskonzepts vgl. auch Michi Knecht/Jörg Feuchtner, *Introduction: Reconfiguring Religion and its Other*, in: Heike Bock/Michi Knecht/Jörg Feuchtner (Hrsg.), *Religion and its Other: Secular and Sacral Concepts and Practices in Interaction*, Frankfurt am Main 2008, S. 9–20, insb. S. 12ff.

23 Casanova, *Secularization*, S. 13788f.; als historische Studie zum Verhältnis von Religion und Massenmedien vgl. Nicolai Hannig, *Die Religion der Öffentlichkeit. Medien, Religion und Kirche in der Bundesrepublik 1945–1980*, Göttingen 2010. Es ist völlig überzeichnet, den Sport als Ersatzreligion zu bezeichnen, wie dies Moshe Zimmermann, *Die Religion des 20. Jahrhunderts*:

Professionalisierung des Gesundheitssystems nach 1945 lässt sich nicht anders als Säkularisierung beschreiben. Dies war ein Prozess, der auch und vor allem die kirchlich gebundenen Einrichtungen der Diakonie und Caritas erfasste, für die man von einem weitreichenden »theologischen Kompassverlust« sprechen kann.²⁴

An diesem Beispiel lässt sich zugleich ein zweiter wichtiger Aspekt der historischen Rekonstruktion der Säkularisierungstheorie verdeutlichen, die Casanova vornimmt. Demzufolge hat sich mit den in den 1960er Jahren unter anderem von Peter Berger, Thomas Luckmann und Bryan Wilson vorgelegten Studien eine Absetzbewegung von jenem älteren Strang der soziologischen Säkularisierungsdiskussion vollzogen, der gerade bei Auguste Comte und Émile Durkheim unverkennbar religionskritische Züge trug und mit dem Hinweis auf die Folgen funktionaler Differenzierung zugleich in einer Art von Stadientheorie die Vorhersage eines weitreichenden Niedergangs, ja des Verschwindens von Religion überhaupt verband. Seitdem ist es, so Casanova, möglich »to distinguish the theory of secularization, as a theory of the modern autonomous differentiation of the secular and the religious spheres, from the thesis that the end result of the process of modern differentiation would be the progressive erosion, decline and eventual disappearance of religion.«²⁵ Nimmt man diese Unterscheidung ernst, so entfällt einer der wesentlichen Einwände gegen das Säkularisierungskonzept, die sich zumeist auf den Nachweis der religiösen Vitalität in bestimmten Regionen und Religionsgemeinschaften gestützt haben. Säkularisierung ist, recht verstanden, nicht einfach synonym mit dem Abnehmen oder dem Niedergang der Religion. Nicht zuletzt das eben angesprochene Beispiel kirchlicher Anbieter im Gesundheitssystem verdeutlicht dies. Denn die voranschreitende Ausdifferenzierung des Gesundheitssystems hat ja nicht zu einem Verschwinden von Diakonie und Caritas geführt, im Gegenteil, der Ausbau des Sozialstaats in der Bundesrepublik ermöglichte seit den 1970er Jahren eine Steigerung der Zahl der Beschäftigten und eine rapide Ausweitung der therapeutischen Angebote. Krisentendenzen zeigten sich nur bei der Rekrutierung von Ordensschwwestern und Priestern, deren Anteil unter den Mitarbeitern dramatisch abgenommen hat. Problematisch, theoretisch signifikant und historisch folgenreich ist die in Caritas und Diakonie mit der Professionalisierung voranschreitende Ausdifferenzierung von pastoralem und diakonischem Handeln, die sich auf der Ebene der Berufsrollen als eine »beklemmende Wand des Schweigens« zwischen geistlichen Berufen und denen in der Krankenpflege zeigt.²⁶ Damit wurde es zunehmend schwierig, traditionelle religiöse Motivlagen und Semantiken diakonisch zum Sprechen zu bringen, während sich mittelfristig, noch beschleunigt durch die Revolte der 68er, zugleich eine Abwendung von den »sozialpatriarchalischen Strukturen« in den einstmals noch als »Anstalten« beschriebe-

Der Sport, in: *Christof Dipper/Lutz Klinkhammer/Alexander Nützenadel* (Hrsg.), Europäische Sozialgeschichte. Festschrift für Wolfgang Schieder, Berlin 2000, S. 331–350, tut. Der auf Sieg/Niederlage codierte Sport bedarf keiner religiösen Motive, wie nicht zuletzt die Geschichte christlicher und jüdischer Sportverbände nach 1945 zeigt. Weiterer Untersuchung wert ist allerdings die Emergenz einer im Sinne von Talcott Parsons diffusen, das heißt nicht spezifizierten Kultivierung von Transzendenz in der Vergemeinschaftung durch Sport. Zur Bedeutung dieser Unterscheidung vgl. *Franz-Xaver Kaufmann*, Die Entwicklung von Religion in der modernen Gesellschaft, in: *Klaus D. Hildemann* (Hrsg.), Religion – Kirche – Islam. Eine soziale und diakonische Herausforderung, Leipzig 2003, S. 21–37, hier: S. 32, dort allerdings vor allem mit Blick auf nicht christliche Formen der Religion.

24 *Norbert Friedrich*, Demokratisierung der Anstaltdiakonie, in: *Bernd Hey/Volkmar Wittmütz* (Hrsg.), 1968 und die Kirchen, Bielefeld 2008, S. 131–148, Zitat auf S. 147; für die Caritas vgl. *Benjamin Ziemann*, Zwischen sozialer Bewegung und Dienstleistung am Individuum. Katholiken und katholische Kirche im therapeutischen Jahrzehnt, in: *AfS* 44, 2004, S. 357–393, hier: S. 381f.

25 *Casanova*, *Secularization*, S. 13788.

26 Zit. nach *Ziemann*, *Zwischen sozialer Bewegung und Dienstleistung am Individuum*, S. 381.

nen Institutionen der Diakonie vollzog.²⁷ Religion gar erweckungsbewegt als »Errettung« zu konzipieren, war zumindest im westdeutschen Gesundheitssystem nach 1945 unmöglich. Damit vollzog sich ein folgenreicher Wandel, der nicht zuletzt semantisch durch die Ablösung des Begriffs der »Inneren Mission« durch den neutralen, den Aspekt der Dienstleistung akzentuierenden Terminus der »Diakonie« belegt wird.²⁸

Anstelle den unaufhaltsamen Niedergang der Religion zu postulieren, lenkt ein so verstandenes Säkularisierungskonzept also den Blick auf Prozesse des rapiden Umbaus und der Neujustierung religiöser Institutionen, Semantiken und Praktiken angesichts der Herausforderung des religiösen Felds durch Prozesse funktionaler Differenzierung.²⁹ Unter deren Einfluss wurden hierarchische Differenzierungsmuster und Formen der Letztbegründung von sozialen Strukturen zunehmend obsolet, wie sich nicht nur am Beispiel der Diakonie zeigen lässt. Umfassende Konsequenzen aus dieser Verabschiedung der Vorstellung eines Niedergangs der Religion hat unter anderem Niklas Luhmann in der zweiten, posthum vorgelegten Fassung seiner Religionssoziologie gezogen. Er betont dort explizit, dass Säkularisierung eben »nicht« als »Funktions- oder Bedeutungsverlust der Religion« zu verstehen sei, sondern eher als »vorübergehende (?) Schlechtanpassung an die Bedingungen der modernen Gesellschaft« zu deuten ist. Als Problem erweise sich dabei vor allem die Form, in welcher die als Funktionssystem ausdifferenzierte Religion Individuen kommunikativ erreichen und damit inkludieren könne.³⁰

Man mag sich fragen, ob ein solches Konzept, das sich der teleologischen Momente des Niedergangsnarrativs entledigt und Säkularisierung »im Sinne eines definierbaren Kompaktbegriffs aufgelöst« hat, diesen Terminus vielmehr als Chiffre für einen notwendigen Umbau religiöser Formen in der Moderne versteht, nicht zu diffus und damit letztlich überflüssig ist.³¹ Die Antwort darauf ist gerade für den Zeitraum seit 1945 ein vorsichtiges »Nein«. Säkularisierung ist eine beobachterrelative Kategorie. Sie lenkt den Blick auf semantische Formen, mit denen religiöse Beobachter ihren Platz in einer durch funktionale Differenzierung geprägten Gesellschaftsform beschreiben und auf diese Herausforderung einer »säkular« erscheinenden Umwelt reagieren. Und gerade in den Jahrzehnten seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs lässt sich eine rapide Proliferation solcher Säkularisierungssemantiken beobachten. In der Bundesrepublik wie in den Niederlanden benutzte die Katholische Kirche sozialwissenschaftliche Erhebungen als eine Art Fernglas, um Phänomene der »Säkularisierung« zu identifizieren und daraus Schlussfolgerungen für den Umbau pastoraler Strukturen und die Anpassung pastoraler Strategien zu ziehen. Vor allem um 1970, als die Aufgabe der Implementierung des Zweiten Vatikanums mit den Aufbrüchen rebellischer Katholiken im Gefolge von »1968« zusammenfiel, wirkten

27 Hans-Walter Schmuhl, Diakonie, in: *Hey/Wittmütz*, 1968 und die Kirchen, S. 163–165, Zitat auf S. 165.

28 Traugott Jähnichen, Ökumene, politischer Dialog, in: ebd., S. 283–287, hier: S. 284; für die Caritas vgl. Andreas Henkelmann, Die Würzburger Synode und die Suche nach einer Neuausrichtung der sozial-caritativen Arbeit, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte (SZRKG) 104, 2010, S. 155–179.

29 Zu diesem »disembedding« exemplarisch am Beispiel der Schweiz nach 1945: Rolf Weibel, Die Transformation des Schweizer Katholizismus als Ausdifferenzierung, in: SZRKG 99, 2005, S. 61–77; zum Beispiel von islamischen Migranten aus der Türkei, mit dem wichtigen Befund einer Steigerung des subjektiven religiösen Erlebens, vgl. Werner Schiffauer, Migration and Religiousness, in: Tomas Gerholm/Yngve Georg Lithman (Hrsg.), *The New Islamic Presence in Western Europe*, London/New York 1988, S. 146–158, hier: S. 150ff.; Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, Paris 2002, S. 87–112; zur Säkularisierung in jüdischen Gemeinden siehe den Beitrag von Michael Brenner in diesem Band.

30 Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2000, S. 278–319, Zitat auf S. 301, das Fragezeichen im Zitat stammt von Luhmann.

31 Zitat ebd., S. 309.

gerade kircheninterne Meinungsumfragen als Verstärker von Krisenwahrnehmungen und den dadurch hervorgerufenen Säkularisierungsängsten.³² Ohne als Terminus selbst aufzutreten, ist Säkularisierung auch einer der Schlüsselbegriffe der Konzilstexte des Zweiten Vatikanums, des bei Weitem wichtigsten religionshistorischen Ereignisses im Untersuchungszeitraum. Vor allem die Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes« nimmt ihren Ausgangspunkt von der Anerkennung der »Autonomie der irdischen Wirklichkeiten«, das heißt der »Eigengesetzlichkeit« der Funktionssysteme der modernen Gesellschaft.³³

Säkularisierung ist somit ein notwendiger Begriff für die Religionsgeschichte der Jahre seit 1945, da er als Suchanweisung für die Thematisierung von Herausforderungen der Moderne durch religiöse Beobachter dienen kann. Zur Ambivalenz dieser Herausforderung zählt, dass sie angenommen werden kann oder auch nicht. Diese Option kann etwa dann zu einem wichtigen Distinktionsmerkmal innerhalb des religiösen Felds werden, wenn etablierte Kirchen auf die durch Migration eingewanderte Konkurrenz anderer Religionsgemeinschaften reagieren müssen. Der kirchliche Islamdiskurs in der Bundesrepublik ist ein instruktives Beispiel für die damit verbundenen semantischen Umdeutungsprozesse. Beobachter in beiden christlichen Kirchen der Bundesrepublik reagierten auf die Herausforderung einer zunehmenden Präsenz des Islams nicht nur mit einer ubiquitären Marktmetaphorik, die gewohnte Monopolansprüche verabschiedete und beide Konfessionen quasi im Gleichschritt zur Anpassung an die gewachsene Rolle des als »Fremdreligion« beschriebenen Islams zwang.³⁴ Die Perzeption der Zuwanderer aus der Türkei und anderen Ländern des Nahen Ostens führte einerseits zur diskursiven Konstruktion »des« Islams zu einem fundamentalistisch geprägten Sicherheitsrisiko, das die liberale Welt des Westens durch religiösen und politischen Fanatismus, Gewalt und schließlich Terror bedrohen würde. Damit waren bereits lange vor dem 11. September 2001 Semantiken entfaltet, die den gesellschaftlichen Umgang mit dem Islam nach 9/11 prägten.³⁵ Andererseits bildete sich im Kontext dieser Debatten »Säkularität« als ein positives Distinktionsmerkmal des Christentums heraus, das sich zur Abgrenzung von dem als nicht modernitätskompatibel abqualifizierten Islam benutzen ließ. Kirchliche Beobachter konnten so darauf verweisen, dass Christen die Kontexte einer pluralistischen Gesellschaftsform adaptiert hätten und dass ihre Religion in diesem Rahmen eine ebenso begrenzte wie sinnvolle Integrationsfunktion übernehmen würde.³⁶ Ähnliche Verwendungsformen von

32 Vgl. *Benjamin Ziemann*, *Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975*, Göttingen 2007; *Marjet Derks/Chris Dols*, *Sprekende Cijfers. Katholieke sociaalingenieurs en de encenering van de celibaatcrisis, 1963–1972*, in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 123, 2010, S. 414–429; *Benjamin Ziemann/Chris Dols*, *Church Reform and Organizations Research in the Netherlands and Germany, 1950–1980*, in: *Kerstin Brückweh/Dirk Schumann/Richard Wetzell* u. a. (Hrsg.), *Engineering Society: The Scientization of the Social in Comparative Perspective, 1880–2000*, Basingstoke 2012 (im Druck).

33 »Pastoralkonstitution. Die Kirche in der Welt von heute«, zit. nach *Karl Rahner/Herbert Vorgrimler*, *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, 12. Aufl., Freiburg im Breisgau 1978 (zuerst 1966), S. 449–552, hier: S. 482; vgl. *Stefan Nacke*, *Die Kirche der Weltgesellschaft. Das II. Vatikanische Konzil und die Globalisierung des Katholizismus*, Wiesbaden 2010, S. 321; *Elmar Klinger*, *Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution*, in: *Franz-Xaver Kaufmann/Arnold Zingerle* (Hrsg.), *Vaticanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn 1996, S. 171–187.

34 Für diese gewissermaßen ökumenische Abwehrreaktion ließe sich auf die Überlegungen von *Peter Berger*, *A Market Model for the Analysis of Ecumenicity*, in: *Social Research* 30, 1963, S. 77–93, zurückgreifen.

35 Für Großbritannien vgl. am Beispiel der Kontroversen um die »Satanischen Verse« von Salman Rushdie: *Brown*, *Religion and Society*, S. 304–306.

36 Siehe den Beitrag von Thomas Mittmann in diesem Band. Das ließe sich dann auch in anderer Perspektive mit Talal Asad als die »Formierung« des Säkularen verstehen. Vgl. *William E.*

»Säkularität« finden sich zumeist in der ersten Phase nach der Erringung der Unabhängigkeit von den Kolonialmächten in den 1960er Jahren auch in Afrika. Dort rezipierte man Dokumente des Ökumenischen Rats der Kirchen aus dem Jahr 1963, die von einem »Säkularökumenismus« sprachen und davor warnten, Säkularisierung nur als Bedrohung der christlichen Kirchen zu verstehen. Vielmehr gelte es, das Engagement in der säkularen Welt auch als Chance zu verstehen, und so diene es im Folgenden als Anlass zur Netzwerkbildung mit verschiedenen Emanzipationsbewegungen.³⁷

Säkularisierung als Chiffre für die Perzeptionen religiöser Beobachter ist auch eine wichtige Kategorie für das Verständnis der missionarischen Aufbruchshoffnungen unter Katholiken in Westeuropa in den Jahren nach 1945. Manche katholische Historiker neigen zu einer sentimental und weitgehend empirieresistenten Betrachtung der unmittelbaren Nachkriegszeit. So ist etwa die These vertreten worden, dass Religion in vielen Regionen Europas in der Mitte des 20. Jahrhunderts »once again occupied a central position in society«. Die christlichen Kirchen hätten zu diesem Zeitpunkt »profoundly influenced the lives of millions, probably more intensively than ever before in history«.³⁸ An dieser als Kritik des Säkularisierungskonzepts gemeinten Formulierung irritiert nicht nur die sozialtheoretisch amorphe Kategorie des ›Lebens‹, sondern mehr noch die empirisch wie konzeptionell zutiefst problematische Postulierung eines Höchstpegelstands von Religion. Diese ähnelt ironischerweise genau jenem Ausmalen vergangener Idealzustände, deretwegen unterkomplexe Varianten des Säkularisierungskonzepts zu Recht so vehement in die Kritik geraten sind.

Die These eines historischen Höchststands der Prägekraft katholischer Religion überzeugt auch dann nicht, wenn dafür – als Argument gegen die Differenzierungsthese – auf den Einfluss der Kirche in der Politik verwiesen wird, wie er sich mittelbar am Erfolg konfessioneller Parteien in Westeuropa nach 1945 zeige.³⁹ Denn die christdemokratischen Parteien der Nachkriegszeit waren im Kern Agenten der Säkularisierung, da sie klerikale Beeinflussung überwinden, auf der Basis einer operativen Trennung von Religion und Politik zuallererst auf Machterhalt im politischen System zielten und auch in ihrer praktischen Operationsweise religiöse Unterfütterung tendenziell konterkarierten. Nichts demonstriert dies eindringlicher als die Tätigkeit der auf Kreisebene tätigen Funktionäre in der – nach Maßstäben des Machterhalts – erfolgreichsten Partei Westeuropas nach 1945, der CDU. In protestantischen Regionen übernahmen vor allem ehemalige Offiziere der Wehrmacht solche Posten – einer Organisation, die sich nicht gerade der Förderung des Christentums verschrieben hatte.⁴⁰ Gerade am Beispiel der CDU lässt sich zudem beobachten, dass die Betonung des ›Christlichen‹ nicht mehr als eine vage Formel ohne tiefergehende praktische Relevanz war, die im Kern vor allem eine antimarxistische und anti-kommunistische Stoßrichtung signalisierte. Manchem CDU-Politiker fiel dazu nicht viel mehr ein als die Hoffnung, dass es um Deutschland »besser [...] bestellt« sein würde, wenn in der Politik die »Zehn Gebote« befolgt würden.⁴¹ Für die christlichen Parteien in

Connolly, Europe. A Minor Tradition, in: *Charles Hirschkind/David Scott* (Hrsg.), *Powers of the Secular Modern*. Talal Asad and His Interlocutors, Palo Alto, CA 2006, S. 75–92, hier: S. 78.

³⁷ Siehe den Beitrag von Frieder Ludwig in diesem Band.

³⁸ *Patrick Pasture/Leo Kenis*, The Transformation of Christian Churches in Western Europe. An Introduction, in: *Kenis/Billiet/Pasture*, *The Transformation of Christian Churches in Western Europe*, S. 7–19, hier: S. 7.

³⁹ Ebd., S. 8.

⁴⁰ Vgl. *Frank Bösch*, Funktionäre in einer funktionärsfeindlichen Partei. Zur Sozialgeschichte des hauptamtlichen CDU-Mitarbeiters, in: *Till Kössler/Helke Stadtland* (Hrsg.), *Vom Funktionieren der Funktionäre. Politische Interessenvertretung und gesellschaftliche Integration in Deutschland nach 1933*, Essen 2004, S. 265–282, hier: S. 274.

⁴¹ *Maria Mitchell*, Materialism and Secularism. CDU Politicians and National Socialism, 1945–1949, in: *JMH* 67, 1995, S. 278–308, hier: S. 305.

Frankreich, Belgien und anderen Ländern Westeuropas nach 1945 lassen sich ähnliche Aussagen treffen.⁴²

Der Sache nach sind solche Thesen über den Höchstpegelstand der Religion ein später Nachklang jener Rechristianisierungshoffnungen, die in den katholischen Kirchen der meisten westeuropäischen Länder nach 1945 die Diskussion um den gesellschaftlichen Ort der Religion bestimmten. Sie konnten nahtlos an die Zukunftserwartung einer »Rückeroberung« verlorenen kirchlichen Terrains anknüpfen, welche die totalitären Regime von Dollfuß in Österreich und Franco in Spanien sowie das Kollaborationsregime in Vichy-Frankreich seit den 1930er Jahren unter vielen Katholiken genährt hatten.⁴³ Allerdings war die Hoffnung auf Rechristianisierung nach 1945 noch viel euphorischer als in den Jahrzehnten zuvor die Erwartung einer baldigen und umfassenden Verchristlichung der Gesamtgesellschaft. Nicht übersehen werden darf allerdings die in diese Erwartung eingeschriebene Ambivalenz. Denn sowohl in Italien und Frankreich als auch in der Bundesrepublik registrierten kirchliche Beobachter mit den Messinstrumenten der kirchlichen Statistik alsbald, dass die – quantitativ definierte – Wiederbelebung katholischer Frömmigkeit nur ein kurzlebiges und nicht sehr stark ausgeprägtes Phänomen war, das 1947/48 bereits seinen Höhepunkt überschritt und in eine lang anhaltende Phase der Erosion kirchlicher Bindungen überleitete.⁴⁴ Mehr noch, die Missionierungshoffnung nahm ihren eigentlichen Antrieb von den Hinweisen alarmierter Beobachter in Frankreich, Deutschland und anderen Ländern, die bereits unmittelbar vor oder nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs von einer dramatischen Schwächung der sozialen Substanz des christlichen Glaubens gerade unter den entchristlichten »Massen« der städtischen Industriearbeiterschaft ausgingen. Sie sprachen deshalb, wie Pater Ivo Zeiger SJ dies 1947 für Deutschland formulierte, in dramatischer Manier von einem »Missionsland«.⁴⁵ Es war vor allem diese Beobachtung von Säkularisierung, welche die katholische Rechristianisierungsstrategie informierte und motivierte.

Sowohl in Frankreich, Westdeutschland und Italien wie auch in anderen westeuropäischen Ländern griff man dabei auf das Konzept der Katholischen Aktion zurück, das vor allem von Papst Pius XI. propagiert worden war. Diese setzte auf die Aktivierung einer unter strikter Kontrolle der Hierarchie agierenden Laienelite, die in je spezifischen säkularisierten Sozialformationen apostolisch tätig sein sollten. Die Katholische Aktion diente somit nach 1945 nicht mehr der Abschottung und Einigelung des katholischen Milieus, sondern der offensiven Durchdringung der Gesellschaft mit christlichem Glauben. Die Mobilisierungserfolge und der Eifer für diese Form der »inneren« Missionierung ließen in den 1950er Jahren rasch nach. Bleibende Folgen hatte allerdings eine der kontingenten Schlussfolgerungen, die manche später zu kirchlichem Amt und Würden aufgestiegenen

42 Vgl. *Martin Conway*, Introduction, in: *Tom Buchanan/Martin Conway* (Hrsg.), *Political Catholicism in Europe, 1918–1965*, Oxford 1996, S. 1–33, hier: S. 29f., sowie ebd. die Beiträge von *John Pollard*, Italy, S. 69–96, insb. S. 88f., und von *Martin Conway*, Belgium, S. 187–218, insb. S. 209–214.

43 *Hellemans*, Das Zeitalter der Weltreligionen, S. 141.

44 Dabei wäre noch zu berücksichtigen, dass die Daten der kirchlichen Statistik, als bürokratische Messwerte für pastoralen »Erfolg« intendiert, systematisch überhöht sind, wie katholische Sozialforscher in den 1950er Jahren mit anderen Methoden nachgewiesen haben. Vgl. *Benjamin Ziemann*, *Sozialgeschichte der Religion. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Frankfurt am Main/New York 2009, S. 38f.

45 Vgl. *Henri Godin/Yvan Daniel*, *La France, pays de Mission?*, Lyon 1943; *Ivo Zeiger*, Um die Zukunft der katholischen Kirche in Deutschland, in: *Stimmen der Zeit* 141, 1947/48, S. 241–252, Zitat auf S. 245. Diese Perception der Situation in und nach dem Krieg, und die Situation selbst, wird verfehlt bei *Wilhelm Damberg/Patrick Pasture*, Restoration and Erosion of Pillarised Catholicism in Western Europe, in: *Kenis/Billiet/Pasture*, *The Transformation of Christian Churches in Western Europe*, S. 55–76, hier: S. 61f.

Theologen aus der Beobachtung zogen, dass die Elite der in der Katholischen Aktion tätigen Laien nicht nur mit einer säkularen Gesellschaft, sondern auch mit der Indifferenz vieler Gewohnheits- und Taufscheinkatholiken konfrontiert war. Eine mögliche Konsequenz daraus war, die kirchlichen Pastoralstrategien stärker auf die ›kleine Schar‹ jener Katholiken abzustellen, die ihr Christentum noch ernst nahmen, und damit das religiöse Virtuositentum einer Elite auch auf die Gefahr des Abschreibens vieler bestenfalls formal inkludierter Kirchenmitglieder zu kultivieren.⁴⁶

Mit Blick auf die Länder Ostmittel- und Osteuropas ist es beim gegenwärtigen Forschungsstand noch extrem schwierig, differenzierte Aussagen über die Entwicklung von Religion und Kirchlichkeit nach 1945 zu treffen.⁴⁷ Unstrittig scheint der Befund, dass politische Repression und die aggressiven antiklerikalen Maßnahmen der kommunistischen Regime in Osteuropa die zentralen determinierenden Faktoren für die oft dramatischen Einbrüche in den wichtigsten Indikatoren für aktive Zugehörigkeit zu einer christlichen Religionsgemeinschaft (Taufe, kirchliche Heirat, Kirchgang, Zahl der Priester) waren. Dies zeigt sich nicht zuletzt im Umkehrschluss in Phasen politischer Liberalisierung wie zur Zeit des ›Prager Frühlings‹ in der Tschechoslowakei, der in den Jahren 1967 bis 1970 bei den böhmischen Katholiken einen substanziellen Anstieg in allen diesen Kategorien mit sich brachte.⁴⁸ Noch kaum absehbar sind die Konturen einer hochgradig individualisierten orthodoxen Frömmigkeit in Russland, die auch nach der Zerstörung der kirchlichen Institutionen in der Sowjetunion in den 1930er Jahren und den neuerlichen antireligiösen Kampagnen in den frühen 1960er Jahren gerade von Frauen gelebt und tradiert wurde. Es wäre jedoch verfehlt, die nach dem Niedergang des Staatssozialismus zu beobachtende Wiederbelebung der Russisch-Orthodoxen Kirche als prompte Wiedereinsetzung einer durch 75 Jahre Kommunismus nur äußerlich unterbrochenen Tradition zu interpretieren, wie dies manche Soziologen getan haben.⁴⁹ Vielmehr scheint es, als ob sich die oft höchst idiosynkratischen Jenseitsvorstellungen orthodoxer Christen in der Sowjetunion seit den 1960er Jahren gerade in der aktiven Auseinandersetzung mit der sozialistischen Ideologie des Regimes formten, und dann dabei neue Formen des Synkretismus zum Vorschein kamen.⁵⁰

Wie eine soziologische Analyse des religiösen Umbruchs in Osteuropa seit 1990 verdeutlicht, hängt die Stellung der jeweils dominanten christlichen Kirche im sozialen Gefüge sehr stark von der Funktionsweise und dem Vertrauen ab, das wichtigen Institutionen in anderen Feldern der Gesellschaft entgegengebracht wird. Eine hohe Kirchenbindung, wie etwa in Russland, ist somit mittelbar auch das Ergebnis mangelnder Effizienz in anderen Funktionssystemen, die dazu führt, dass die Kirche mit positiven Erwartungen auf eine allumfassende Regelungskompetenz für soziale und politische Probleme zugleich gestärkt und überfrachtet wird. In vielen anderen Ländern Osteuropas, auch und zumal im oft als besonders kirchlich apostrophierten Polen, richtet sich jedoch ein wachsendes

46 Siehe den Beitrag von Klaus Große Kracht in diesem Band. Zu diesen kontingenten Optionen »Großkirche, Wahlkirche, Restkirche, Sekte« vgl. auch *Hellemans*, *Das Zeitalter der Weltreligionen*, S. 179–181.

47 Eine imposante Ausnahme ist die umfassende Dokumentation bei *Martin Schulze Wessel/Martin Zückert* (Hrsg.), *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert*, München 2009.

48 *Zdeněk Demel*, *Säkularer Staat und katholische Kirche*, in: ebd., S. 665–708, hier: S. 678f.

49 Vgl. Belege und Kritik im Beitrag von Detlef Pollack in diesem Band. *Casanova*, *Public Religions*, S. 27, urteilte unter dem frischen Eindruck des Umbruchs von 1990, ein Beispiel dafür, wie rasch Gegenwartsdiagnosen veralten.

50 So die vorläufigen Befunde bei *Miriam Dobson*, *The Social Sciences and Religious Belief in the 1960s*, unveröffentlichtes Manuskript 2011. Miriam Dobson bin ich für die Einsichtnahme in dieses Manuskript zu Dank verpflichtet.

Misstrauen der Bevölkerung gegen eine zu starke politische Einflussnahme der Kirche.⁵¹ Der reflexive Umgang mit den Imperativen funktionaler Differenzierung erweist sich damit auch für Osteuropa, neben anderen Faktoren wie nationalistischen Affekten und der wirtschaftlichen Entwicklung, als wichtige Dimension der Entwicklung von Religion und Kirche.

In Diskussionen über die Religionsgeschichte nach 1945 wird dem Säkularisierungskonzept – dann im Sinne eines krisenhaften Niedergangs organisierter Religion verstanden – oft die Vitalität der religiösen Szenerie außerhalb Europas, und hier vor allem in den USA entgegengehalten. In dieser modernen Gesellschaft entfalte »vielgestaltige Religion als eine alles durchdringende Kraft der Vergemeinschaftung in den letzten Jahrzehnten immer wieder starke politische Wirkungen.«⁵² Die Differenz zwischen dem religiösen Eifer aller US-Amerikaner und der »Eurosecularity« ist nach Auffassung von Soziologen so ausgeprägt, dass »the cliché does indeed mirror reality.«⁵³ Aus der Präsenz evangelikaler Christen in den Medien – nicht zuletzt, so müsste man allerdings hinzufügen, in den von diesen Kirchen selbst betriebenen Radio- und Fernsehstationen – und ihres seit den 1970er Jahren dramatisch gestiegenen Einflusses auf die Republikaner wird die Schlussfolgerung gezogen, dass die Entwicklung der Religion in den USA jede Form des Säkularisierungskonzepts ad absurdum führt. Übersehen wird dabei allerdings zum Beispiel, dass Hugh McLeod, der wohl beste Kenner der modernen Religionsgeschichte, vor einer Überbetonung der Gegensätze gewarnt hat. »These contrasts are exaggerated«, schreibt McLeod, »and the points in common [between Europe and the USA] are more important than the points of difference.«⁵⁴ So verweist er zum Beispiel darauf, dass die Zahl der US-Amerikaner, die sich 2001 als »ohne Religion« bezeichneten, mit 14% der Bevölkerung praktisch genauso groß war wie jene im weitgehend entchristlichten Großbritannien mit 15%.⁵⁵

Dieses Argument lässt sich mit einem Blick auf neuere empirische Befunde zum sonntäglichen Kirchgang in den USA noch vertiefen. Gewiss, Kirchgang ist nur einer von mehreren möglichen messbaren Indikatoren für kirchliche Teilnahme, und diese selbst ist wiederum nur ein Indiz für die Kraft institutionalisierter Religion, neben der auch für aktive Kirchenmitglieder zahlreiche weitere individualisierte Formen religiöser Kommunikation möglich sind. Dennoch, wo gerade in einem christlichen Kontext die Kraft religiöser Vergemeinschaftung pauschal unterstellt wird, sollte man eine vergleichsweise hohe Neigung zum Kirchgang vermuten. Nun ist es hinreichend bekannt, dass die auf Meinungsumfragen beruhenden Daten für die USA ihre Probleme haben, ohne dass sich die Befürworter der These eines »religious America« davon beunruhigen lassen.⁵⁶ Seit Mitte der 1990er Jahre hat eine Reihe von methodisch umsichtigen Studien allerdings erkennen lassen, dass diese These, zumindest wenn es um den Kirchenbesuch als groben Indikator geht, wie ein Kartenhaus in sich zusammenbricht. Auf der Basis von regelmäßig durchgeführten Gallup-Polls wird gemeinhin davon ausgegangen, dass im Schnitt circa 40% der

51 Siehe den Beitrag von Detlef Pollack in diesem Band.

52 Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht, Einleitung: Religion und Gesellschaft im Europa des 20. Jahrhunderts, in: *dies*, Religion und Gesellschaft, S. 1–41, hier: S. 3.

53 Peter Berger/Grace Davie/Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Aldershot 2008, S. 9 und 11. Sogar anthropologische Konstanten werden in Anspruch genommen: »der Amerikaner [ist] per se religiös«. So Franz-Peter Tebartz-van-Elst, Gottesdienstreform und die Rezeption der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils in den USA, in: Wilhelm Damberg/Antonius Liedhegener (Hrsg.), *Katholiken in den USA und Deutschland. Kirche, Gesellschaft und Politik*, Münster 2006, S. 50–61, hier: S. 52.

54 Hugh McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford 2007, S. 248.

55 Ebd.; vgl. Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularization 1800–2000*, London 2001.

56 Berger/Davie/Fokas, *Religious America, Secular Europe?*, S. 12.

Amerikaner einen sonntäglichen Gottesdienst besuchen, und zwar relativ konstant von den frühen 1960er bis in die 1990er Jahre, wenn nicht darüber hinaus.⁵⁷ Davon kann keine Rede sein, wenn man andere Methoden benutzt, wie etwa »time-budget surveys«, die nicht direkt nach dem Kirchgang fragen, sondern diesen nur als eine Option dafür anbieten, wie man den Sonntag verbracht hat; oder einen direkten Vergleich zwischen dem vor Ort gemessenen tatsächlichen Besuch und einer nachträglichen telefonischen Befragung der Gemeindeglieder über den Kirchgang.⁵⁸ Unstrittig scheint der Befund, dass eine Telefonbefragung durch Gallup-Polls dramatisch inflationierte Werte produziert.⁵⁹ Diese weitgehend unstrittige Tatsache ist auch für die Bundesrepublik hinreichend belegt, wo man die Umfragedaten mit den Angaben der kirchlichen Statistik vergleichen kann.⁶⁰ Die Diskrepanz beruht offenbar vornehmlich auf der Geltungskraft dessen, was Callum Brown als »discursive Christianity« bezeichnet hat, also die Existenz von Regeln, welche die Formierung persönlicher Identität im Einklang mit religiösen Normen bestimmen. Dazu gehört eben zum Beispiel die Erwartung, dass ein »ordentlicher« Bürger am Sonntag die Kirche besucht.⁶¹ In diesem Sinne sind die USA in der Tat bis in die Gegenwart, anders als Großbritannien, Ostdeutschland, die Niederlande und manche andere Länder Europas, ein »christliches« Land.

Allerdings öffnet sich für die USA eine große Schere zwischen der normativen Erwartung und der tatsächlichen Praxis religiöser Vergemeinschaftung, wenn man plausiblere Methoden zur Erfassung des Kirchgangs benutzt. Demnach nahmen Anfang der 1990er Jahre gerade noch 26,7% aller Katholiken in 48 Diözesen am Gottesdienst teil. Im Durchschnitt aller Religionsgemeinschaften lag der Kirchgang nach den Daten der von 1992 bis 1994 durchgeführten »time-use surveys« bei gerade 29% aller Amerikaner. Rechnet man den auf etwa 3% veranschlagten Gottesdienstbesuch an anderen Wochentagen ein, erhöht sich der Wert auf 32%.⁶² Eine auf anderer Datengrundlage basierende Studie, welche die in ausgewählten Gemeinden tatsächlich gemessene Größe einer Gottesdienstkongregation mit der Schätzzahl aller Kongregationen multipliziert, setzt diesen Wert für das Jahr 2000 gar nur bei etwa 21% an.⁶³ Damit allerdings liegen die USA bei einem

57 *McLeod*, *The Religious Crisis*, S. 247. Etwas höhere Werte für Katholiken bei derselben Annahme einer Konstanz über die Jahrzehnte hinweg finden sich bei *Wilhelm Damberg*, *Wer ist die Ausnahme? Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland und in den Vereinigten Staaten*, in: *Graf/Große Kracht*, *Religion und Gesellschaft*, S. 105–123, hier: S. 117, der mögliche Probleme des Datenmaterials nur in einer Fußnote andeutet, ohne daraus die nötigen Konsequenzen zu ziehen.

58 Vgl. *C. Kirk Hadaway/Penny Long Marler/Mark Chaves*, *Overreporting Church Attendance in America: Evidence that Demands the Same Verdict*, in: *American Sociological Review* 63, 1998, S. 122–130, mit Hinweisen auf zahlreiche weitere Erhebungen.

59 *Stanley Presser/Linda Stinson*, *Data Collection Methods and Social Desirability Bias in Self-Reported Religious Attendance*, in: *American Sociological Review* 63, 1998, S. 137–145.

60 Vgl. die Zahlen bei *Renate Köcher*, *Religiös in einer säkularisierten Welt*, in: *Elisabeth Noelle-Neumann/Renate Köcher*, *Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern*, Stuttgart 1987, S. 164–281, hier: S. 175, mit den Daten der kirchlichen Statistik bei *Benjamin Ziemann*, *Religion and the Search for Meaning in a Secular Society, 1945–1990*, in: *Helmut Walser Smith* (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Modern German History*, Oxford 2011, S. 693–714, hier: S. 698. Auffallend ist, dass die Allensbacher Zahlen gerade ab 1968 drastisch nach unten weisen, zu einem Zeitpunkt als die »discursive Christianity« in der Bundesrepublik massiv an Geltung verlor.

61 *Brown*, *The Death of Christian Britain*, S. 12f.

62 *Hadaway/Marler/Chaves*, *Overreporting Church Attendance in America*, S. 126; *Presser/Stinson*, *Data Collection Methods*, S. 140.

63 *C. Kirk Hadaway/Penny Long Marler*, *How Many Americans Attend Worship Each Week? An Alternative Approach to Measurement*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 44, 2005, S. 307–322, hier: S. 317.

wichtigen Indikator aktiver Kirchlichkeit bestenfalls im Mittelfeld des »säkularisierten« Europas, wo 1998 Frankreich mit 5% das Schlusslicht bildete, während der mediterranen Katholizismus in Spanien mit 20% und Portugal mit 30% das obere Mittelfeld markierte.⁶⁴

Nicht vergessen werden sollte auch, dass die akute Krise bestimmter Typen von religiöser Vergemeinschaftung in den USA ein wichtiges Indiz für den im Jahr 2000 von Robert Putnam in »Bowling Alone« diagnostizierten Niedergang der Fundamente der amerikanischen Zivilgesellschaft ist. Mit einem komplexen Bild der in verschiedenen Erhebungen zugänglichen Daten zeichnet Putnam nach, wie die aktive religiöse Partizipation seit den 1950er Jahren nachgelassen hat. Daraus ergibt sich nicht nur ein leichter Rückgang in der formellen Kirchenmitgliedschaft seit 1980, der in eklatantem Widerspruch zu den optimistischen Thesen der Vertreter der Religionsökonomie über das »churching of America« steht. Es zeigt sich wiederum auch ein substanzieller Rückgang der Gottesdienstbesucher, der vor allem in den 1960er Jahren erfolgte, sich danach aber in abgeschwächter Form fortsetzte.⁶⁵ Aber nicht nur Kirchenmitgliedschaften und -besuche sind in den USA seit 1950 zurückgegangen. Auch die Teilnahme an sozialen Aktivitäten innerhalb der Gemeinde, vom Bibelkreis bis zur Kegelgruppe, hat sich von 1950 bis 1990 ungefähr halbiert. Bei allen Unterschieden zwischen den Denominationen bleibt demnach für Putnam als Kernbefund bestehen, dass auch im religiösen Feld »the classic institutions of American civic life [...] have been »hollowed out«.⁶⁶

Auf den ersten Blick werfen diese Daten mehr Fragen auf, als sie beantworten, zumindest dann, wenn man sie ernst nimmt und nicht gleich in der Tradition einer um empirische Details gänzlich unbekümmerten »armchair sociology« ohne jede genaue Prüfung beiseite wischt.⁶⁷ Wie genau stellt sich der Niedergang der aktiven Kirchlichkeit in den USA seit 1960 im Zeitablauf dar, sowohl im Blick auf die absoluten Werte als auch in Bezug auf die Unterschiede zwischen den Denominationen? Eine erste vorläufige Antwort lautet hier: Der Rückgang war am größten bei den Katholiken, die das auch mit der stärksten Neigung zu übertriebenen Angaben in Umfragen kompensieren, während sich die evangelikalen Protestanten gut behauptet haben und liberale »mainline Protestants« wohl schon vor 1960 relativ niedrige Kirchgangswerte hatten.⁶⁸ Wie nahmen die am stärksten betroffenen Kirchen diesen institutionellen Niedergang wahr, der sich zum Beispiel auch in dramatischen Rekrutierungsproblemen für geistliche Berufe zeigte, und welche Schlussfolgerungen zogen sie daraus für ihre eigenen pastoralen Strategien?⁶⁹ Welche Faktoren haben dazu beigetragen, dass diese öffentlich zugänglichen Daten noch

64 Detlef Pollack, Religion und Moderne. Zur Gegenwart der Säkularisierung in Westeuropa, in: Graf/Große Kracht, Religion und Gesellschaft, S. 73–103, hier: S. 92.

65 Vgl. Robert Putnam, Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community, New York 2000, S. 65–79, hier: S. 70f.; vgl. Roger Finke/Rodney Stark, The Churching of America 1776–1990. Winners and Losers in Our Religious Economy, New Brunswick, NJ 1992, S. 16.

66 Putnam, Bowling Alone, S. 72; vgl. Mark Chaves, Congregations in America, Cambridge/MA 2004, S. 94–126. Man wünschte sich, dass diese Befunde in manchen vollmundigen Betrachtungen zur produktiven Beziehung von Religion und Zivilgesellschaft diskutiert würden; vgl. zum Beispiel Arnd Bauerkämper/Jürgen Nautz, Einleitung: Zivilgesellschaft und christliche Kirchen – wechselseitige Bezüge und Distanz, in: dies. (Hrsg.), Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert, Frankfurt am Main 2009, S. 7–24.

67 So aber Hans Joas, The Religious Situation in the USA, in: ders./Klaus Wiegandt (Hrsg.), Secularization and the World Religions, Liverpool 2009, S. 229–240, hier: S. 231.

68 Presser/Stinson, Data Collection Methods, S. 142f.; Hadaway/Marler, How Many Americans, S. 313f.

69 Einige Hinweise finden sich bei Robert Wuthnow, The Crisis in the Churches: Spiritual Malaise, Fiscal Woe, Oxford/New York 1997, insb. S. 34–53.

nicht in die Selbstbeschreibung der religiösen Szenerie in den USA eingegangen sind? Und nicht zuletzt: Welche Schlussfolgerungen lassen sich aus diesem Befund mit Blick auf die Neuformierung des Religiösen in den USA seit den 1960er Jahren ziehen? Eine Antwort auf diese Frage betont das Vordringen eines spezifisch modernen Angebots an Modellen religiöser Lebensführung in den USA, das sich in allen Denominationen seit den 1960er Jahren ausgebreitet hat. Dabei stehen nicht religiöse oder theologische Dogmen im Vordergrund, sondern breit definierte Wertesysteme, die sich zwischen den liberalen und konservativen Flügeln innerhalb der jeweiligen Denominationen mehr unterscheiden als zwischen diesen selbst. Gerade im suburbanen Amerika der Vorstädte hat sich ein »increasingly fuzzy but appealing mix of therapeutic faith and religion's engagement with larger cultural patterns« herausgebildet, das Religion in erster Linie als Lebenshilfe versteht und Techniken zur Optimierung des Selbst anbietet.⁷⁰ In diesem Kontext ist auch die enorm große Breitenwirkung des »pastoral counseling« in den USA zu verstehen, das in Europa aufmerksam rezipiert wurde, aber nicht so tief in die pastoralen Routinen eindrang wie in den USA, und das etwa in den Niederlanden religiöse Thematisierungsformen des Selbst eher ersetzte, als sich mit ihnen wie in den USA zu verbinden.⁷¹

Wie bereits angedeutet, besteht auch mit Blick auf die steigende Zahl derjenigen Amerikaner, die keiner Religionsgemeinschaft angehören, wenig Veranlassung dazu, die Divergenzen zwischen einem säkularen Europa und einer vor religiöser Vitalität nur so strotzenden USA zu überzeichnen. Auch hier ist die empirische Datengrundlage kompliziert, da die Frage nach der Religionszugehörigkeit in den alle zehn Jahre durchgeführten Zenserhebungen aufgrund der religiösen Neutralität des Staats in den USA nicht gestellt wird. Nur im Vorfeld des Zensus für 1960 wurde ein solcher Plan diskutiert, nach heftigen Protesten vor allem von jüdischen Organisationen allerdings wieder fallen gelassen. Ein 1957 vorab als Test durchgeführter Mini-Zensus ergab, dass zu diesem Zeitpunkt nur 3% aller Amerikaner keiner Religionsgemeinschaft angehörten.⁷² Der Durchbruch der »people of no religion« zu einer Massenbewegung setzte – verglichen mit Westeuropa und Kanada – in den USA also erst mit geraumer Verspätung in den 1990er Jahren ein, mündete dann aber in einen substanziellen »secular boom«. ⁷³ Die historische Bedeutung der in vielen Ländern dramatisch gestiegenen Zahl von Menschen, die den vollständigen Bruch mit Formen institutioneller Religion vollzogen haben, liegt nicht nur in ihrer immens hohen Zahl, die am Ende des 20. Jahrhunderts in Frankreich und Großbritannien beinahe die Hälfte, in Ostdeutschland und den Niederlanden gar mehr als die Hälfte der Bevölkerung ausmacht. Wichtig und aussagekräftig ist vielmehr das Timing, demzufolge die Zahl gerade der Frauen ohne Religion seit den 1960er Jahren erheblich zunahm.

Dieser Befund verweist auf die inzwischen generell erkannte religiöse Krise der 1960er Jahre in den westlichen Gesellschaften und mehr noch auf die Bedeutung gewandelter

70 Jon Butler, *The American Exception. Secularisation and Religion in the USA, 1945–2000*, in: *Kenis/Billiet/Pasture, The Transformation of Christian Churches in Western Europe*, S. 161–171, Zitat auf S. 167; vgl. *Steve Bruce, Secularization in the UK and the USA*, in: *Brown/Snape, Secularisation in the Christian World*, S. 205–218, hier: S. 212ff.

71 Vgl. *Susan E. Myers-Shirk, Helping the Good Shepherd: Pastoral Counselors in a Psychotherapeutic Culture, 1925–1975*, Baltimore 2009; zu den Grenzen einer therapeutischen Kultur in der Bundesrepublik, bei intensiver Rezeption dieser Ansätze vgl. exemplarisch *Benjamin Ziemann, The Gospel of Psychology: Therapeutic Concepts and the Scientification of Pastoral Care in the West German Catholic Church, 1950–1980*, in: *Central European History* 39, 2006, S. 79–106; zu den Niederlanden *James C. Kennedy, Recent Dutch Religious History and the Limits of Secularization*, in: *SZRKG* 99, 2005, S. 79–92, hier: S. 89f.

72 *Kevin M. Schultz, Tri-Faith America. How Catholics and Jews Held Postwar America to Its Protestant Promise*, Oxford/New York 2011, S. 159–178, die Zahl auf S. 173.

73 Siehe, auch für das Folgende, den Beitrag von Callum Brown in diesem Band.

Geschlechterrollen für die Dynamik dieses Umbruchs. Ungeachtet mancher Kontroversen im Detail zeichnet sich dabei als wichtigster Befund ab, dass mit der Erosion traditioneller weiblicher Geschlechterrollen unter dem Einfluss der modernen Massen- und Freizeitkultur paternalistisch-hierarchische Formen der christlichen Religion für Frauen dramatisch an Plausibilität verloren. Damit war ein wichtiger Eckpfeiler aus dem Gebäude der »discursive Christianity« herausgebrochen.⁷⁴ Gewiss, auch als Reaktion auf die als brutal empfundene Theologie eines strafenden Vater-Gottes entwickelten christliche Feministinnen seit den 1970er Jahren Ansätze zu einer Refeminisierung der Glaubenspraxis.⁷⁵ Aber für eine weitaus größere Zahl an Frauen war der Abschied von einer als rigide empfundenen Frömmigkeit zugleich und mehr noch der Aufbruch in ein selbstbestimmtes Leben, dessen Sinn und Form sich nicht einmal mehr negativ, in der Abgrenzung vom Christentum, durch Religion definierte. Die Geschichte der »people of no religion« verweist damit auf eine mögliche neue, positive Lesart des Säkularisierungskonzepts. Nicht mehr der Niedergang traditioneller Religion steht damit zur Diskussion, sondern die Entwicklung von Lebensformen, die sich positiv im Umgang mit diversen Spielarten des Feminismus und mit dem Einsatz für eine selbstbestimmt gelebte Sexualität entfalteten.⁷⁶ Die Konturen dieser Lebensformen und ihre historische Entfaltung bedürfen noch weiterer Forschung. Festzuhalten bleibt jedoch der generelle Befund, dass das Säkularisierungskonzept missverstanden ist, wenn es einseitig als ein Narrativ des Niedergangs der organisierten Religion bezeichnet und dann ohne weitere Prüfung verworfen wird. Zugleich scheint es wenig sinnvoll, das Säkularisierungskonzept weiter ausschließlich als einen Vergleich zwischen Ländern oder Regionen zu diskutieren. Es legt vielmehr nahe, die »boundary maintenance« und Spezialisierung von Religion im Vergleich mit anderen Funktionssystemen der modernen Gesellschaft und ihren Erfolgsmedien zu untersuchen.⁷⁷

II. DIE NEUVERMESSUNG DER RELIGIÖSEN LANDKARTE: GLOBALISIERUNG UND PLURALISIERUNG

Die Globalisierung des religiösen Felds ist keine der Periode seit 1945 eigentümliche Entwicklung, im Gegenteil. Sie ist eher als die Zuspitzung und Beschleunigung eines seit etwa 1500 anlaufenden Prozesses zu interpretieren, in dem »ein globales System weltweit operierender Religionen« entstand, sich also die seit der Achsenzeit bestehende Bindung der großen Weltreligionen an eine bestimmte Zivilisation und deren Peripherien zu lösen begann.⁷⁸ Das heißt nun nicht notwendigerweise, dass sich die religiöse Affiliation großer Bevölkerungsgruppen auf dramatische Weise fundamental verschob. Solche Prozesse bleiben eher die Ausnahme, wie etwa in Südkorea, einem der wenigen Länder, in dem sich eine Religionsgemeinschaft, das Christentum, von nur einem Prozent der Bevölke-

74 Vgl. vor allem *McLeod*, *The Religious Crisis*, insb. S. 161–187; *Brown*, *The Death of Christian Britain*, S. 170–192; *Patrick Pasture*, *Christendom and the Legacy of the Sixties. Between the Secular City and the Age of Aquarius*, in: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 99, 2004, S. 82–117.

75 Vgl. *Bart Latré*, *Feminist Christians in Flanders 1979–1990: A New Feminisation?*, in: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 101, 2006, S. 656–681.

76 Siehe auch den Beitrag von Dagmar Herzog in diesem Band.

77 Vgl. *Peter Beyer*, *Religions in Global Society*, London 2006, S. 100f.; als ein allerdings sehr schematisch geratener Ansatz vgl. *Grace Davie*, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford 2000.

78 Vgl. *Hellemans*, *Das Zeitalter der Weltreligionen*, S. 114; zu dieser Ausdifferenzierung der Weltreligionen als eines in sich geschlossenen Kommunikationszusammenhangs vgl. vor allem *Beyer*, *Religions in Global Society*.

rung um 1900 auf beinahe die Hälfte aller Bewohner im Jahr 2000 ausgebreitet hat.⁷⁹ Religiöse Globalisierung lässt sich zunächst basal als die Ausweitung der Reichweite religiöser Kommunikation in globalem Rahmen verstehen. Dabei wird man zunächst an die Möglichkeiten der modernen Verbreitungsmedien wie Radio und Fernsehen denken. Historisch gesehen waren es allerdings die für formale Organisationen typischen Speichermedien wie das Formular, der periodisch erstattete Bericht und überhaupt die systematische Aktenführung, welche es der Societas Jesu seit dem 16. Jahrhundert ermöglichten, als erster Global Player der Religionsgeschichte kontinuierliche Erreichbarkeit über alle fünf Kontinente hinweg zu erzielen.⁸⁰

Über diese formale Bestimmung hinaus lässt sich religiöse Globalisierung am besten als ein Formwandel des religiösen Felds verstehen, der nicht nur die Stellung der Religionsgemeinschaften zueinander, sondern auch deren innere Ausrichtung auf das von ihnen avisierte Publikum (in Pastoral, Theologie und karitativem Wirken) sowie jene semantischen Formen betrifft, in denen Religionen ihren Platz im Gefüge der Gesellschaft beschreiben. In all diesen drei Dimensionen ist die Globalisierung ein fundamentaler Aspekt der Transformation des Religiösen nach 1945. Entgegen den Thesen manch älterer Versionen des Säkularisierungskonzepts zeigen sich die Religionsgemeinschaften damit nicht nur als passive Beobachter oder gar Leidtragende des gesellschaftlichen Wandels, sondern tragen vielmehr aktiv zu diesem bei. Die erste Dimension religiöser Globalisierung, die veränderte relative Stellung der Religionsgemeinschaften zueinander, lässt sich auch als Folge eines »kompetitiven Pluralismus« beschreiben, in dem eine Fülle von etablierten Kirchen, rasch wachsenden Sekten und anderen religiösen Bewegungen miteinander konkurrieren.⁸¹ Pluralisierung und Globalisierung des religiösen Felds sind damit in vielerlei Hinsicht als Synonyme zu verstehen.

Ihre wichtigste Voraussetzung ist die mit dem Prozess der Individualisierung einhergehende Privatisierung religiösen Entscheidens, welche auch kulturell und räumlich zunächst fernliegende Denominationen in das Blickfeld religiösen Sinn suchender Individuen bringt. Eine weitere wichtige Voraussetzung ist die weitgehende Freigabe des religiösen Felds von staatlicher Kontrolle, etwa durch die zumindest ansatzweise Trennung von Staat und Kirche.⁸² Selbst diese ist allerdings nur eine notwendige und noch keine hinreichende Bedingung für religiösen Pluralismus. Nichts demonstriert das besser als die USA, wo das First Amendment bereits 1791 die Freiheit religiöser Gemeinschaftsbildung konstitutionell festgeschrieben hat. Dessen ungeachtet verstanden sich die USA lange Zeit ganz selbstverständlich als eine im Kern protestantische Nation, in der Juden und Katholiken sozial wie religiös nur eine marginale Randexistenz einnehmen konnten. Das änderte sich erst mit der Vision eines religiös pluralen »Tri-Faith America«, in dem Christen aller Denominationen und Juden gleichberechtigt ihren Platz hatten und kooperierten. Seit den 1920er Jahren von der »National Conference of Christians and Jews« propagiert und in Aktionen wie der »Brotherhood Week« seit den 1930er Jahren rituell umgesetzt, waren es jedoch erst die kontingenten Umstände der Mobilisierung für den

79 Hellemans, *Das Zeitalter der Weltreligionen*, S. 111.

80 Vgl. Markus Friedrich, *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540–1773*, Frankfurt am Main 2011; vgl. ders., *Communication and Bureaucracy in the Early Modern Society of Jesus*, in: SZRKG 101, 2007, S. 49–75.

81 Hellemans, *Das Zeitalter der Weltreligionen*, S. 110f.

82 Ebd., S. 111. Das Konzept des kompetitiven Pluralismus ist nicht im Sinne des an »rational choice« orientierten Marktmodells von Religion zu verstehen. Zu dessen Mängeln vgl. ebd., S. 23–28; Ziemann, *Sozialgeschichte der Religion*, S. 89–91; Michael Hochgeschwender, *Religion, nationale Mythologie und nationale Identität. Zu den methodischen und inhaltlichen Debatten in der amerikanischen »New Religious History«*, in: *Historisches Jahrbuch* 124, 2004, S. 435–520, hier: S. 470f.

Zweiten Weltkrieg und der antikommunistische Konsens im frühen Kalten Krieg, die dem pluralen Ideal des »Tri-Faith America« wirklich breite Akzeptanz verschafften.⁸³ Religiöse Pluralisierung in westlichen Gesellschaften läuft allerdings nicht immer so integrativ ab, wie es das Beispiel der USA in den 1950er Jahren nahelegt, zumal auch dort der Aufstieg der Evangelikalen und der *backlash* gegen die Bürgerrechtsbewegung der 1960er Jahre seit 1970 zu einer erneuten, tiefgreifenden Polarisierung des religiösen Felds geführt haben. In Westeuropa häufen sich seit den 1980er Jahren vor allem Konflikte, die auf die gesteigerte Sichtbarkeit des Islams in der Gesellschaft zurückzuführen sind.⁸⁴ Diese Konflikte fokussieren sich vor allem auf die Entscheidung von Individuen, bestimmte für ihre Religion typische Kleidungsstücke in der Öffentlichkeit zu tragen oder eben auch nicht zu tragen. Sie verweisen somit erneut darauf, dass es hier nicht um einen Konflikt ›des‹ Islams mit ›der‹ westlichen Konzeption von Säkularität geht, sondern um Prozesse der Aushandlung von Grenzen der öffentlichen Präsentation individueller Religiosität, die zuallererst eine Folge der Freigabe religiösen Entscheidens sind.⁸⁵

Religiöser Pluralismus ist aber beileibe nicht auf westliche Gesellschaften beschränkt, sondern zeigt sich nach 1945 auch in postkolonialen Kontexten. Ein Beispiel dafür ist Indien unter Jawaharlal Nehru, der darauf abzielte, die Hauptstadt Delhi zum Vorzeigemodell eines in religiöser Hinsicht pluralistischen, unabhängigen Indiens zu machen, in dem Muslime, Hindus und Sikhs gleichberechtigt nebeneinander leben konnten. Dieses Ziel erforderte die staatliche Politik der Formierung von Säkularismus, das heißt die konflikthafte Aushandlung und Durchsetzung eines religiös pluralen Raums, den der Staat garantieren sollte. Zugleich verband sich diese Politik des Säkularismus mit dem Ziel einer sozialen Transformation, die nicht ohne Leistungsabgabe aus dem religiösen Feld erzielt werden konnte, da es dem postkolonialen Staat typischerweise an Ressourcen mangelte. Das führte, blickt man auf das Beispiel Indonesien, etwa dazu, dass der Staat auf die bestehende Infrastruktur der Religionsgemeinschaften im Bereich der Schulbildung zurückgriff, um das Erziehungssystem zu stärken.⁸⁶

Für die zweite Dimension, die globale Neuausrichtung von Pastoral und Theologie, bietet für den Zeitraum seit 1945 die Katholische Kirche reiches Anschauungsmaterial, vor allem im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils. Im Unterschied zu früheren Arbeiten, welche die Modernisierungsleistung des Konzils gerade im Kontrast zum Ersten Vatikanum 1869/70 betonten, wird das Zweite Vatikanum neuerdings vor allem unter »Globalisierungsvorzeichen« betrachtet. Dazu gehört zunächst die bewusste Vorbereitung und Durchführung des Konzils von 1962 bis 1965 als ein »Weltereignis«, das durch die massenmediale Aufbereitung ein weltweites Publikum erreichen sollte. Ein zweiter Aspekt war die heterogene räumliche Herkunft der Konzilsteilnehmer, unter denen Europäer nur noch leicht überrepräsentiert waren, sowie die erstmalige Hinzuziehung von nicht katholischen Beobachtern, welche den globalen ökumenischen Anspruch des Konzils symbolisierten. Globalisierung prägte drittens schließlich auch die vom Konzil beschlossenen Texte. Insbesondere an häufig wiederkehrenden Schlüsselbegriffen wie »Dia-

83 Vgl. dazu die brillante Studie von *Schultz*, *Tri-Faith America*, insb. S. 16–96. Den Mitte der 1950er Jahre erreichten Stand an Pluralität dokumentierte *Will Herberg*, *Protestant – Catholic – Jew. An Essay in American Religious Sociology*, New York 1955, insb. S. 247–269.

84 Vgl. *Bärbel Beinhauer-Köhler*, Von der unsichtbaren zur sichtbaren Religion. Räume muslimischer Glaubenspraxis in der Bundesrepublik, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 7, 2010, H. 3, S. 408–430.

85 Siehe den Beitrag von Leora Auslander in diesem Band. Zu institutionellen Aushandlungsprozessen vgl. die aufschlussreiche Analyse von *Astrid Reuter*, *Religionskulturen »mit Migrationshintergrund«*. Zum Institutionalisierungsprozess des Islam in Deutschland und Frankreich, in: *Graf/Große Kracht*, *Religion und Gesellschaft*, S. 375–399.

86 Siehe den Beitrag von Clemens Six in diesem Band.

log« und »Autonomie« zeigt sich der – allerdings oft nur zögerlich und widersprüchlich eingelöste – Anspruch der Katholischen Kirche, auf die global bestimmte Struktur der gesellschaftlichen Umwelt zu reagieren, in der sie als Religionsgemeinschaft agierte. Der mit dem Konzil vollzogene Anschluss an die Semantik der Menschenrechte und die erstmalige Proklamation der Religionsfreiheit machen diese Orientierung am Horizont einer pluralen Weltgesellschaft am deutlichsten.⁸⁷ In vergleichbarer Weise lässt sich auch der im 20. Jahrhundert, und hier wiederum vor allem im Gefolge des Konzils, vollzogene Wandel des Papsttums zu einem auf globale Wirksamkeit und Sichtbarkeit angelegten universellen Amt verstehen.⁸⁸

Eine dritte wichtige Dimension der Neuformierung des Religiösen im Zuge der Globalisierung ist schließlich der Wandel jener Selbstbeschreibungen, mit denen religiöse Akteure das Wissen um ihren Platz in der Gesellschaft artikulieren. So hatten die im Verlauf des 19. Jahrhunderts allorten intensivierten missionarischen Aktivitäten protestantischer Religionsgemeinschaften zur Folge, dass die »territoriale Schale des europäischen Corpus Christianum« sukzessive zerbrach und sich das Christentum in einem emphatischen Sinne als Weltreligion verstehen konnte.⁸⁹ Das Christentum präsentierte sich zwar im Kontext der Mission in Afrika, Asien und Lateinamerika in seinem kulturellen Fundus und seinen Kerntraditionen dezidiert als eine europäische Religion. Zugleich aber lieferte die beinahe universelle Fähigkeit zur Akkulturation des Missionsgeschehens in hochgradig verschiedene soziale und kulturelle Kontexte wichtige Argumente dafür, das Christentum als Weltreligion zu konzeptualisieren. Für Gustav Warneck, einen der Protagonisten einer systematisch reflektierten Mission, der 1902 eine einflussreiche »Evangelische Missionslehre« publizierte, war das Christentum, in zeitbedingt polemischer Abgrenzung vom Buddhismus und dem Islam, gerade deshalb Weltreligion, weil es sich als kulturell so überaus »anschniegbar« erwiesen hatte.⁹⁰ Zugleich entwickelte sich seit Ende des 19. Jahrhunderts aus der intensiven wechselseitigen Beobachtung der verschiedenen konfessionell gebundenen Religionsgemeinschaften im Missionsfeld eine neue Form der Einheitssemantik, welche die gemeinsamen Grundlagen aller Spielarten des Christentums betonte und die bereits im frühen 20. Jahrhundert als »Ökumene« bezeichnet wurde. Vor allem nach 1945 differenzierte sich Ökumene weiter als eine auch theologisch tragfähige Selbstbeschreibung des globalen Christentums aus. Dies erschien darin als eine durch Diversität und Alterität begründete Einheit, nicht zuletzt unterstützt durch die organisatorische Arbeit des 1948 in Genf begründeten Ökumenischen Rats der Kirchen.⁹¹

Die bislang genannten Beispiele betreffen vor allem die Neuformierung etablierter christlicher Kirchen unter dem Eindruck und der Erfahrung von Globalisierung im religiösen Feld wie in anderen sozialen Feldern. Das ist eine wichtige Perspektive, da die etablierten Kirchen ungeachtet personeller Auszehrung und finanzieller Probleme in Eu-

87 Vgl. dazu ausführlich *Nacke*, Kirche der Weltgesellschaft, Zitate auf S. 11, 59 und 224f.; speziell zur Religionsfreiheit vgl. *Hartmann Tyrell*, Katholische Weltkirche und Religionsfreiheit. Christentumsgeschichtliche und differenzierungstheoretische Überlegungen, in: *Karl Gabriel/Christian Spieß/Katja Winkler* (Hrsg.), Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses, Paderborn 2010, S. 197–260.

88 *José Casanova*, Globalizing Catholicism and the Return to a Universal Church, in: *Peter Beyer* (Hrsg.), Religion im Prozeß der Globalisierung, Würzburg 2001, S. 201–225, insb. S. 206.

89 So Werner Ustorf, zit. nach *Heidemarie Winkel*, Christliche Religion und ihre Sinnformen der Selbstbeschreibung. Mission und Ökumene als Grundpfeiler des Wandels religiöser Wissensformen, in: GG 36, 2010, S. 285–316, hier: S. 290; vgl. *Hartmann Tyrell*, Weltgesellschaft, Weltmission und religiöse Organisationen – Einleitung, in: *Artur Bogner/Bernd Holtwick/Hartmann Tyrell* (Hrsg.), Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Würzburg 2004, S. 13–134, hier: S. 31–39.

90 Zit. nach *Tyrell*, Weltgesellschaft, S. 32.

91 *Winkel*, Christliche Religion, S. 303–314.

ropa am Beginn des 21. Jahrhunderts immer noch die wichtigsten Akteure im religiösen Feld sind. Ein anderer, auch konzeptionell wichtiger Aspekt der religiösen Globalisierung ist jedoch das Vordringen vornehmlich asiatischer Religionen, Kulte und spiritueller Bewegungen in die religiöse Szenerie Europas und auch Nordamerikas. Zu ihnen zählen zum Beispiel diverse Spielarten des Buddhismus (tibetanischer Buddhismus, Zen Buddhismus, Soka Gakkai) ebenso wie Varianten des Hinduismus, von der Transzendentalen Meditation des Maharishi Mahesch Yogi bis hin zum Mystizismus des Shree Rajneesh, dessen Bewegung in den meisten westeuropäischen Metropolen seit den frühen 1980er Jahren unter dem Namen »Bhagwan« bekannt geworden ist. Ein anderes Beispiel sind die gegenwärtig angeblich mehr als 1.200 Meditationszentren der »Sathya Sai«-Bewegung des aus Andhra Pradesh im Süden Indiens stammenden Sai Baba (1926–2011). Seine in bis zu 100 Ländern verbreitete spirituelle Bewegung verbindet den Glauben an die Wiedergeburt mit Wunderglauben und Heiligungstechniken, die nicht nur unter den Eliten in Indien, sondern auch in vielen westlichen Ländern Zulauf fanden.⁹²

Die westliche Rezeption fernöstlicher Religionsformen und Weisheitslehren verlief bereits seit Beginn des 20. Jahrhunderts über zahlreiche individuelle Vermittler, von denen nicht wenige in einem Missionskontext standen. Aber die eigentliche Durchbruchphase buddhistischer und hinduistischer Meditationsformen in Europa kam erst in den 1960er Jahren, nicht zuletzt unterstützt durch die Türöffnerfunktion prominenter Figuren der Popkultur wie der Beatles, die eine breite Öffentlichkeit mit den bis dato weitgehend unbekanntem fernöstlichen Meditationstechniken bekannt machten. Die theologisch gesprochen diffuse Natur der in diesen Kulturen vermittelten Transzendenzvorstellungen ist ein ebenso wichtiges Kennzeichen dieser Aneignung asiatischer Spiritualität wie die Verbindung der Kultivierung von Transzendenz mit dem persönlichen Wohlergehen des Individuums, konkret unterstützt durch Körperstechniken wie Yoga und Meditation. Vor allem die Reinigungs- und Initiationsrituale buddhistischer Kulte und ihr Ideal der Fokussierung auf das innere Selbst unterstützen den Abschied vom materialistischen, als dekadent empfundenen Wertesystem der westlichen Moderne, den die überwiegend den Mittelschichten angehörenden Anhänger dieser Strömungen in ihnen suchen und finden.⁹³

Körperstechniken und die Entwicklung des individuellen Wohlbefindens spielen eine vielleicht noch größere Rolle in der Bewegung des New Age. Dies ist letztlich nicht mehr als ein Sammelname für eine Reihe extrem heterogener und eklektischer Glaubenshaltungen, Praktiken und Lebensformen, die in der westlichen Welt seit den 1960er Jahren zum Vorschein kamen und als deren gemeinsames Merkmal am ehesten noch eine »Sakralisation des Selbst« auszumachen ist.⁹⁴ Ein besonderes Merkmal des New Age ist der substantielle Rückgriff auf wissenschaftliche Erkenntnisse und Semantiken, der neben fernöstliche spirituelle Muster tritt. Neben Elementen naturwissenschaftlichen Denkens vor allem aus der Physik und Biologie werden insbesondere kybernetische Denkformen herangezogen, deren Ideen der Selbststeuerung und der systemischen Geschlossenheit die kosmologischen und holistischen Elemente des New Age unterstützen und beglaubigen.⁹⁵ Die große Bedeutung solcher ganzheitlicher Denkformen im New Age, das deshalb zuweilen auch als Holismus bezeichnet wird, in Verbindung mit dem Kernziel der persönlichen Entwicklung des Individuums legt es nahe, diese Form der Spiritualität als eine mögliche religiöse Antwort auf die Folgeprobleme zu verstehen, welche das Voranschreiten funktionaler Differenzierung den Menschen aufbürdet, die in den Funktionsbereichen der modernen Gesellschaft nur noch als das »Dividuum« der Inklusion adressiert werden. Für

92 Jason Burke, Sai Baba, Spiritual Guru to Millions, Dies at 85, in: Guardian, 25.4.2011, S. 22.

93 Siehe den Beitrag von Patrick Pasture in diesem Band. Vgl. auch Bruno Étienne/Raphaël Lio-gier, *Être bouddhiste en France aujourd'hui*, Paris 1997, insb. S. 167–180.

94 Hellemans, *Das Zeitalter der Weltreligionen*, S. 169.

95 Siehe den Beitrag von Pascal Eitler in diesem Band.

diese Deutung spricht nicht zuletzt, dass auch psychotherapeutische Angebote in den christlichen Kirchen mit einer solchen Ganzheitssemantik arbeiten und dass Ganzheitlichkeit auch ein wichtiges Moment der psychologischen Ansätze ist, die in manchen fernöstlichen Formen der Spiritualität rezipiert werden.⁹⁶

Damit sind wesentliche Befunde zur religiösen Globalisierung durch fernöstlichen Spiritualismus und New Age knapp umrissen. Wesentlich komplexer und kontroverser ist die Frage nach der Gewichtung und Einordnung dieser Befunde im Prozess der Neuformierung des Religiösen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Dazu nur drei kurze Bemerkungen: Erstens fällt auf, dass das New Age, mehr noch als buddhistische Kulte, das gewohnte Set an Ebenen innerhalb des religiösen Felds überspringt, in dem die Religiosität des Individuums und seiner direkten Interaktion mit anderen Gläubigen, religiöse Organisationen wie die Kirchen und schließlich das globale Feld der Religionen als Mikro-, Meso- und Makroebene gegeneinander ausdifferenziert sind. Gerade im New Age greift die Spiritualität des Einzelnen vielmehr direkt auf die als ein Kosmos verstandene Welt zu, während in den fernöstlichen Kulturen immerhin noch Meditationszentren und andere rudimentäre Organisationsformen dazwischengeschaltet sind. Man hat deshalb für das New Age in treffender Weise auch von einem »individuo-globalism« gesprochen, der die Ebene des individuellen Bewusstseins mit der globalen einfach kurzschließt.⁹⁷ Ohne große organisatorische Ressourcen erweist sich diese Form der Religion damit als besonders globalisierungsaffin.

Zweitens besteht noch wenig Anlass dazu, den Einfluss dieser Strömungen auf das religiöse Feld in Europa seit 1970 zu überschätzen, wie es oft geschieht. Auf die eine oder andere Art sind gewiss weite Bevölkerungskreise punktuell damit in Berührung gekommen (wer hätte nicht einmal in einer Bhagwan-Diskothek getanzt?), und es gehört zu den Eigenarten dieser Form von Spiritualität, dass die stark formalisierten Anforderungen an eine Mitgliedschaft, welche die christlichen Kirchen immer noch aufrechterhalten, hier eben nicht gelten. Das vorhandene, gewiss nur als grober Annäherungswert zu betrachtende sozialwissenschaftliche Datenmaterial zur Reichweite dieser Strömungen gibt dennoch Grund zur Skepsis.⁹⁸ Es wäre an der Zeit, dass sozialhistorische Untersuchungen hier genaueres Kontextwissen vermitteln. Die Reichweite von New Age und fernöstlich inspirierter Spiritualität ist, drittens, allerdings nicht ausschließlich in Konkurrenz zu etablierten Denominationen zu verstehen, sondern auch als eine Unterströmung in diesen selbst. So verbreiten kirchliche Verlage in der Bundesrepublik Handreichungen zur Esoterik, und kirchliche Akademien bieten Schulungen in fernöstlichen Meditationstechniken an. In Großbritannien lassen sich seit den 1960er Jahren Formen des »Christian new age« beobachten, die, dann allerdings sehr weit gefasst, von einer Betonung spiritueller Elemente in Gottesdiensten der Church of England bis hin zu Initiativen im Sinne der charismatischen Erneuerung reichen.⁹⁹ Dies sind wichtige Anzeichen dafür, dass das Vordringen und religionsproduktive Aufgreifen von Synkretismen ein generelles Kennzeichen der religiösen Neuformierung seit 1945 ist. Die »Entwestlichung des Christentums«, einer der wichtigsten religiösen Trends in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, zeigt

96 Siehe den Beitrag von Patrick Pasture in diesem Band; vgl. ferner Ziemann, *Katholische Kirche und Sozialwissenschaften*, S. 261–314.

97 Raphaël Liogier, *New Age*, in: Akira Iriye/Pierre-Yves Saunier (Hrsg.), *The Palgrave Dictionary of Transnational History*, Basingstoke 2009, S. 758–759.

98 Vgl. Pollack, *Religion und Moderne*, S. 94f.; Friederike Benthaus-Apel, *Neue Mittelschicht – Generation und alternative Religiosität*, in: Tenfelde/Owetschkin/Riediger, *Religiöse Sozialisierungen*, S. 159–190, insb. S. 180, 186 und 189f.

99 Brown, *Religion and Society*, S. 264–266; vgl. die Hinweise bei Friedrich Wilhelm Graf, *Was wird aus den Kirchen?*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 1.4.2010, S. 35f.; Altermatt, *Katholizismus und Moderne*, S. 371–373.

sich somit nicht nur in der neu gewonnenen Autonomie der Kirchen Lateinamerikas, sondern auch im Eindringen von östlicher Spiritualität in die christlichen Kirchen des Westens.¹⁰⁰

Eine andere faszinierende Erscheinungsform religiöser Globalisierung und Neuformierung ist das Vordringen der Pfingstbewegung. Diese entwickelte sich um die Wende zum 20. Jahrhundert unter methodistischen Protestanten in den USA, die Geistheiligungen vornahmten und ihre Gemeinde zur Zungenrede (Glossolalie) motivierten. Von den Anfängen in der Azusa Street Mission in San Francisco 1906 hat sich die Pfingstbewegung rasch in weiten Teilen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas ausgebreitet.¹⁰¹ Seit den 1960er Jahren kamen zudem charismatische Gruppen innerhalb der bestehenden christlichen Kirchen auf, sowohl unter protestantischen Presbyterianern und in Episkopalkirchen als auch unter Katholiken. Die Anfänge der charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche liegen wiederum zuerst in den USA, wo seit 1967 zwei junge Laien-Dozenten an der Duquesne-Universität in Pittsburgh eine Geisttaufe empfangen und diese in gemeinsamen Gebetsübungen an einen Kreis von Studenten weitergaben.¹⁰² Sowohl diese zeitliche Einordnung als auch sachliche Gründe sprechen dafür, das Interesse an charismatischer Erneuerung gerade in der Katholischen Kirche als eine mögliche Reaktion auf die religiöse Krise der 1960er Jahre zu verstehen. Seit Beginn der 1970er Jahre machte sich, nach der ersten Enttäuschung postkonziliarer Erneuerungshoffnungen, mit den noch uneingelösten Erwartungen an pastorale Reformversuche und angesichts einer intensiv beobachteten Säkularisierung, allortigen Ratlosigkeit breit. Zumindest im Bistum Münster geriet die charismatische Erneuerung somit erstmals 1975 gerade in dem Moment in das Blickfeld der für die Pastoral Verantwortlichen, als die »Kirchen immer leerer [wurden] und [...] die Kirchenaustritte nicht aufhören« wollten und sich die Ernüchterung darüber breit machte, »daß alle bisherigen Reformen anscheinend nichts genutzt hätten«.¹⁰³ All dies war für den Bischof Heinrich Tenhumberg Grund genug, einen Bericht über die Methoden der charismatischen Erneuerung auf der Dechantenkonferenz zu diskutieren. Es ist kein Zufall, dass sich die charismatische Erneuerung in der Katholischen Kirche stets des päpstlichen Wohlwollens erfreuen konnte.

Es besteht kein Zweifel daran, dass die Pfingstbewegung global gesehen der größte Gewinner des religiösen Wandels seit 1945 ist. Ihre rasche weltweite Ausbreitung (mit Ausnahme Westeuropas) ist unbestritten. Sehr viel schwieriger ist es dagegen, zuverlässige Aussagen über das exakte Ausmaß ihrer Verbreitung zu gewinnen. Dies liegt zum einen an der nur schwach ausgeprägten Organisationsstruktur der Pfingstbewegung, die am besten als ein Netzwerk nur lose miteinander verbundener Kirchen und Gruppierungen zu deuten ist. Hinzu kommt, dass als größte Teilgruppe zumeist die Charismatiker identifiziert werden, obwohl es der Sache nach beinahe unmöglich ist, eine nur spora-

100 *Hellemans*, Das Zeitalter der Weltreligionen, Zitat auf S. 115; vgl. *Liliane Voyé*, Contemporary Syncretism in Europe, in: *Kenis/Billiet/Pasture*, The Transformation of Christian Churches in Western Europe, S. 146–160.

101 Zur Entwicklung der Pfingstbewegung in den USA vgl. *Michael Hochgeschwender*, Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstertum und Fundamentalismus, Frankfurt am Main 2008, S. 232–246.

102 *Allan Anderson*, The Pentecostal and Charismatic Movements, in: *McLeod*, The Cambridge History of Christianity, Bd. 9, S. 89–106, hier: S. 103f.; ausführlich *Edward D. O'Connor*, The Pentecostal Movement in the Catholic Church, Notre Dame 1971.

103 So begründeten jedenfalls die Teilnehmer der Dechantenkonferenz im Bistum Münster ihr Interesse. Vgl. Dechant Fritz Klümpen (Rheinhausen), »Die katholisch-charismatische Erneuerung im besonderen Blick auf die Situation in unseren Gemeinden«, Beilage zur Dechantenkonferenz vom 2.12.1975, Bistumsarchiv Münster, GV NA, A-101–383. *McLeod*, The Religious Crisis, S. 138f., sieht die Vertreter der charismatischen Erneuerung selbst eher als Repräsentanten der »Counter-Culture«.

disch hervortretende Strömung innerhalb einer weitverzweigten Organisation genau einzugrenzen.¹⁰⁴ Die oft zitierte Zahl von einer halben Milliarde Christen, die weltweit am Beginn des 21. Jahrhunderts vom Pfingstgeist ergriffen sind, ist also nur als ein vermutlich stark überhöhter Schätzwert zu verstehen.¹⁰⁵ Ein erheblicher Anteil daran dürfte – wie so oft in der Geschichte kirchlicher Statistiken, gerade im Kontext von Missionsbemühungen! – nicht mehr als klerikale Legendenbildung sein.¹⁰⁶ Ebenso schwierig fällt es beim jetzigen Forschungsstand, die Stellung der Pfingstbewegung im Spannungsfeld von Säkularisierung und Neuformierung des Religiösen zu bestimmen. Dabei lässt sich von Westeuropa absehen, denn hier ist die Präsenz der Pfingstler, von einigen Migrantengemeinden abgesehen, zu schwach für eine auch öffentlich wahrgenommene Präsenz.

Mit Blick auf die regionalen Schwerpunkte in Nord- und Lateinamerika sowie Afrika fällt zunächst auf, dass Weltflucht lange Zeit ein bestimmendes Merkmal war und die Gemeinden der Pfingstler somit darauf verzichteten, sich in der Politik, dem Erziehungssystem oder den Massenmedien einzumischen, auch wenn sich dies zumindest in den USA mit Blick auf die Politik zu ändern scheint. So gesehen, sind die Pfingstler ein Beispiel für ein wesentliches Charakteristikum des religiösen Felds in der Moderne, das als »Religionisierung von Religion« bezeichnet worden ist, also die Konzentration auf die religiöse Kernkompetenz der Chiffrierung des Unbestimmten.¹⁰⁷ Andererseits finden sich viele Indizien dafür, dass ein wichtiger Faktor des Erfolgs der Pfingstgemeinden die hohen Anforderungen sind, die an eine disziplinierte Lebensführung, den Verzicht auf Alkohol und die Förderung von Bildungsbemühungen gestellt werden. Pfingstliche Frömmigkeit steht im Zeichen von »Selbstdisziplinierung« und »Triebunterdrückung«, und die starke Vergemeinschaftung in den Gemeinden schafft zusätzlichen »Halt« in einer als anomisch wahrgenommenen sozialen Umwelt.¹⁰⁸ Diese Faktoren erklären die Anziehungskraft der Geistheiligung gerade in Lateinamerika, wo die Pfingstkirchen und neopentekostalen Kirchen seit den 1970er Jahren rasant gewachsen sind und massive Missionierungserfolge unter Katholiken erzielt haben. Inzwischen gibt es bis zu 50 Millionen Protestanten in Lateinamerika, und gerade in Brasilien, wo die Hälfte aller Protestanten Südamerikas leben, hat sich die Pfingstbewegung als enorm attraktiv für die Mitglieder einer ökonomisch aufsteigenden und um Sekurität bemühten Mittelschicht erwiesen. Es scheint allerdings, als ob der hohe Anspruch, den die Pfingstkirchen an die disziplinierte Lebensführung ihrer Mitglieder stellen, zugleich seine eigenen Säkularisierungseffekte produziert. Denn bis zu zwei Drittel der getauften Protestanten in Lateinamerika verlassen die Pfingstkirchen bereits nach einigen Jahren wieder. Am Beginn des 21. Jahrhunderts hat sich damit in Südamerika zum ersten Mal in der neueren Geschichte einen substan-

104 Siehe dazu und zum Folgenden den Beitrag von Jörg Haustein in diesem Band.

105 Vgl. *Anderson*, *The Pentecostal and Charismatic Movements*, S. 106.

106 Zur Fixierung der christlichen Mission auf Statistiken vgl. die treffenden Hinweise bei *Robert Wuthnow*, *Boundless Faith. The Global Outreach of American Churches*, Berkeley 2009, S. 39f. Auch Hermann A. Krose SJ, erster Befürworter und Begründer der katholischen Kirchenstatistik in Deutschland, sah in der Missionsstatistik ein besonderes Anliegen. Vgl. *Hermann A. Krose*, *Katholische Missionsstatistik. Mit einer Darstellung des gegenwärtigen Standes der katholischen Heidenmission*, Freiburg im Breisgau 1908. Eine vergleichende Wissenschaftsgeschichte der Missionsstatistik steht meines Wissens noch aus und könnte wichtige Bausteine zu einem Verständnis der globalen Religionsgeschichte im 20. Jahrhundert liefern.

107 Siehe den Beitrag von Jörg Haustein in diesem Band, und vgl. *Hellemans*, *Das Zeitalter der Weltreligionen*, Zitat auf S. 102. Zur Rezeption und Ausbreitung der Pfingstbewegung in Afrika siehe den Beitrag von Frieder Ludwig in diesem Band.

108 So *Friedrich Wilhelm Graf*, *Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart*, München 2006, S. 58.

zielle Gruppe von Personen der Kategorie »no religion« herausgebildet, deren Anteil immerhin in Guatemala 12%, in Chile 8% und in Brasilien 7% beträgt.¹⁰⁹

Im Zeichen der transnationalen Pluralisierung und Neuformierung des Religiösen steht schließlich auch die Ausbreitung der neofundamentalistischen Evangelikalen von ihrem Zentrum in den USA über den Atlantik hinweg nach Europa und in andere Kontinente.¹¹⁰ Der bekannteste evangelikale Prediger ist Billy Graham (geboren 1918). Seit dem Beginn seiner »Crusades« 1945 hat er weltweit schätzungsweise 215 Millionen Menschen in religiösen Massenveranstaltungen und über zwei Milliarden Zuhörer und Zuschauer durch Radio- und Fernsehübertragungen erreicht. Diese »Crusades« bedienen die Erwartungshorizonte und Perzeptionsmuster seines in der modernen Medien- und Erlebnisgesellschaft sozialisierten Publikums. In starkem Kontrast zur showmäßigen Aufmachung dieser Ereignisse, welche die Anwesenheit Gottes erlebbar machen sollten, stand die »Dramatisierung der Entscheidungssituation«, mit der Graham den moralischen Verfall der Welt beschrieb, die Versammelten direkt als Sünder ansprach und daraus die Notwendigkeit zur Umkehr ableitete.¹¹¹ Im Kern der evangelikalen Missionsstrategie steht die somit grelle Hervorhebung des eschatologischen Codes von Verdammnis/Erlösung. Diese Strategie rief allerdings höchst unterschiedliche Reaktionen hervor, als sie von ihrem Herkunftsmilieu, den »suburban reborn Christians« der amerikanischen Südstaaten, nach Europa transportiert wurde.¹¹²

Im Pariser Velodrom nahm Roland Barthes 1957 an einer der »Crusades« von Billy Graham teil. Mit seinem an der Kulturanthropologie von Marcel Mauss geschulten Blick erkannte er »Erwartung, Suggestion, Initiation« als die drei Kernelemente jedes religiösen Rituals in dem Ablauf der Massenveranstaltung wieder, bei dem Graham das Publikum erst lange warten ließ, um dann die suggestive Kraft seiner Predigt zu entfalten, bevor die Gott suchenden *inquirers* nach vorn treten konnten. Für die Predigt allerdings hatte der Philosoph Barthes nur Hohn und Spott übrig. Der in großer Hast und im Stakkato eines Maschinengewehrs vorgetragene, unsystematische, »jeden rationalen Inhalt« bewusst vermeidende Vortrag markierte für ihn einen fundamentalen Bruch mit dem »Erbe der antiken Kultur« im Christentum, die »in der Forderung nach Überredung« und dem Rückgriff auf die Vernunft bestand.¹¹³ Für deutsche Landesbischöfe wie Otto Dibelius und Hanns Lilje, doch sicherlich auch im Geiste der aristotelischen Logik geschult, war dieser gezielte Bruch mit der homiletischen Tradition allerdings kein Grund, Billy Graham bei seinen erstmals 1954 in der Bundesrepublik durchgeführten »Crusades« mit Herablassung zu behandeln, im Gegenteil. Beide unterstützten den evangelikalen Prediger durch ihre Anwesenheit bei einer der Massenveranstaltungen. Für beide Bischöfe war dabei die Perzeption einer durch Materialismus und Rationalismus bewirkten Säkularisierung ebenso leitend wie die Überzeugung, dass die traditionellen lutherischen Methoden der Pastoral

109 Edward C. Cleary, *The Transformation of Latin American Christianity, c. 1950–2000*, in: McLeod, *The Cambridge History of Christianity*, Bd. 9, S. 366–384, hier: S. 382; vgl. Kurt Bowen, *Evangelism & Apostasy. The Evolution and Impact of Evangelicals in Modern Mexico*, Montreal 1996, S. 67–75.

110 Zum sozialen Kontext vgl. Hochgeschwender, *Amerikanische Religion*, S. 166–214.

111 Vgl. als theoretische Einordnung Detlef Pollack, *Evangelisation als religiöse Kommunikation*, in: Hartmann Tyrell/Volkhard Krech/Hubert Knoblauch (Hrsg.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg 1998, S. 447–471, Zitat auf S. 455; vgl. auch Brown, *Religion and Society*, S. 194; Alana Harris/Martin Spence, »Disturbing the Complacency of Religion? The Evangelical Crusades of Dr Billy Graham and Father Patrick Peyton in Britain, 1951–1954«, in: *Twentieth Century British History* 18, 2007, S. 481–513.

112 Hochgeschwender, *Amerikanische Religion*, S. 169; zum globalen Ausgreifen US-amerikanischer Kirchen vgl. generell Wuthnow, *Boundless Faith*, S. 95–139.

113 Roland Barthes, *Billy Graham im Velodrome d'Hiver*, in: *ders.*, *Mythen des Alltags* [1957], Frankfurt am Main 1964, S. 11–15, Zitate auf S. 11 und 13.

nicht für den Aufbau eines lebhaften Gemeindelebens und eine Rechristianisierung der Gesellschaft hinreichend waren, die Graham so massenwirksam und überzeugend versprach.¹¹⁴

Die Evangelisierungsbemühungen der Organisation »Youth for Christ International« in der unmittelbaren Nachkriegszeit verdeutlichen zwei weitere wichtige Charakteristika evangelikaler Religiosität und ihrer Durchschlagskraft im religiösen Feld der Jahrzehnte seit 1945. Transnationaler Evangelikalismus griff nicht nur auf Elemente der modernen Massenkultur für die Inszenierung seiner »Crusades« zurück, sondern benutzte auch die Symbolkraft moderner Technologie wie vor allem des Transatlantikflugs, um die schier grenzenlose Dynamik und Mobilität dieser die Moderne explizit bejahenden Form von Religion sichtbar zu machen. Bereits in den Anfängen der evangelikalen »Crusades« nach 1945 zeigte sich zweitens die strukturelle Koppelung an die Massenmedien als ein wichtiger Erfolgsgarant dieses Missionstypus, bei »Youth for Christ International« vor allem repräsentiert durch die sowohl materielle als auch mediale Unterstützung durch zwei der führenden Zeitungsmagnaten in den USA. Ein drittes wichtiges Moment verweist auf die Grenzen evangelikalen Einflusses in Europa und auf die Relevanz organisatorischer Strategien für die Neuformierung des Religiösen nach 1945. Seinem Selbstverständnis nach war das transnationale Engagement der Evangelikalen nicht als dauerhafte, Personal und Organisationsstrukturen erfordernde Missionierung gedacht, sondern sollte, so die Selbstbeschreibung, nur »sparks« vermitteln. Es war ganz dezidiert »short-term« angelegt und nicht als dauerhafte Institutionalisierung.¹¹⁵ Wie das Beispiel der westdeutschen Evangelikalen zeigt, die seit 1966 in der Öffentlichkeit als »Bekenntnisbewegung ›Kein anderes Evangelium« auftraten, war eine autochthone evangelikale Mobilisierung ohne transnationalen Anschlag jedoch zum Scheitern verurteilt, solange die Hegemonie der etablierten Kirchenstrukturen und ihres liberalen Mehrheitsflügels unangefochten war, und die Separation als Freikirche die marginale Position der Evangelikalen sogar auf Dauer festgeschrieben hätte.¹¹⁶

Der Blick auf die Neuformierung des religiösen Felds im Zeichen der Pluralisierung und Globalisierung seit 1945 ergibt also ein komplexes und differenziertes Bild, wenn man noch einmal systematisch nach den Strategien für erfolgreiche Missionierung außerhalb des Herkunftsgebiets einer bestimmten Religion fragt. Die erfolgreiche transnationale Verbreitung der Evangelikalen ist ohne den Rückgriff auf Verbreitungsmedien wie Presse und Fernsehen ebenso wenig zu erklären wie ohne die enge Koppelung an die kurzfristigen Rhythmen und die Erwartungshaltungen eines durch die Präsenz der Massenmedien geprägten Publikums. In diesem Sinne handelt es sich um eine zutiefst moderne Religion, auch in ihrer Selbstrepräsentation.¹¹⁷ Nicht vergessen werden sollte allerdings, dass die liberalen Protestanten in den USA und Europa dem Erfolg der Evangelikalen durch die sukzessive »Beschneidung des eschatologischen Codes« vorgearbeitet haben, der das Bild eines strafenden durch einen liebenden Gott ersetzte und damit die Inkulturation des Konzepts der Sünde erschwerte.¹¹⁸ Eine dauerhafte Verankerung der

114 Vgl. Uta Andrea Balbier, Billy Graham in West Germany. German Protestantism between Americanization and Rechristianization, 1954–70, in: Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History 7, 2010, H. 3, S. 343–363, hier: S. 349f.

115 Siehe den Beitrag von Uta Andrea Balbier in diesem Band.

116 Siegfried Hermle, Die Evangelikalen als Gegenbewegung, in: Siegfried Hermle/Claudia Lepp/Harry Oelke (Hrsg.), Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 1970er Jahren, Göttingen 2007, S. 325–351, insb. S. 342–344.

117 Die ebenfalls stark auf den Eventcharakter von Messen und massenmediale Begleitung setzende Missionierungsstrategie im Pontifikat von Johannes Paul II. lässt sich ebenfalls als transnationale, hier von Italien ausgehende Evangelisierungskampagne interpretieren. Siehe dazu den Beitrag von Franco Garelli in diesem Band.

118 Michael N. Ebertz, »Tote Menschen haben keine Probleme«? – oder: Der Zwang zum Vergessen und Erinnern. Die Beschneidung des eschatologischen Codes im 20. Jahrhundert, in:

Evangelikalen in Europa, jenseits des spezifischen Kontextes der antikommunistischen Mobilisierung im Kalten Krieg, ist jedoch ohne den Rückgriff auf organisatorische Ressourcen nicht möglich.¹¹⁹ Auf diese stützt sich auch die Ausbreitung der Pfingstbewegung, wenn auch zu einem Großteil als charismatische Erneuerung innerhalb bestehender Institutionen. Strategien der Direktinklusion von Individuen in ein global definiertes Feld der Religiosität wie beim New Age oder dem westlichen Buddhismus sind ohne großen organisatorischen Aufwand erfolgreich, bleiben aber insgesamt marginal. Ein Blick auf die Zahlen für buddhistische Gruppen und Individuen außerhalb Asiens Ende der 1990er Jahre verdeutlicht dies. In Europa wie in den USA stellen Einwanderer aus Asien dabei den bei Weitem größten Anteil. Die Gesamtzahl der Anhänger dieser Gruppen wird für Europa auf gerade einmal 0,2% der Bevölkerung geschätzt.¹²⁰

III. RELIGION UND DER EINSATZ FÜR PROGRESSIVE WERTE: KAPITALISMUSKRITIK UND PROTESTBEWEGUNGEN

Dieser Abschnitt lässt sich am besten mit einer überaus prägnanten Formulierung der Historikerin Dagmar Herzog einleiten:

»While now, in the early twenty-first century, many scholars and lay-people associate religious renewal in the modern age either with fundamentalist conservatism or with various forms of New Age spiritualism, it was precisely New Left-linked ethical-political activism and a form of Marx-inspired liberation theology adapted to western European context from its Latin American and African origins that would turn out to be essential to the revival of western Christianity three-quarters of the way into the twentieth century.«¹²¹

Man mag bezweifeln, ob tatsächlich die »Glaubwürdigkeit« des Christentums im Sinne einer moralischen Wertigkeit durch das Aufkommen linker Strömungen gerettet wurde, da die evangelikalen und fundamentalistischen Strömungen ja ebenfalls moralische Glaubwürdigkeit für sich in Anspruch nehmen und sich als authentische Reformulierungen der christlichen Tradition verstehen.¹²² Es kann aber kein Zweifel daran bestehen, dass – ganz im Sinne von Dagmar Herzog – nicht nur das Verhältnis von Religion und Gesellschaft nach 1945 missverstanden wird, wenn der fundamentale Beitrag von linken Gruppen und Protestbewegungen zu einer Herausforderung und damit Erneuerung der christlichen Kirchen unterbelichtet bleibt, von dem mittelbar auch wichtige Impulse für die Form der Religion in der »zweiten Moderne« ausgingen.¹²³

Denn damit ist auch gesagt, dass die Geschichte der Linken seit 1945 nicht ohne den Beitrag christlicher Werthaltungen und Protestformen geschrieben werden kann. Das mag auf den ersten Blick überraschen, denn aus der Sicht der westdeutschen Sozialdemokratie

Andreas Holzem (Hrsg.), Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, Darmstadt 2004, S. 279–300.

119 Das klare Bewusstsein für die Risiken einer Strategie separater Organisation beleuchtet auch die nun fast eine Dekade andauernde Zurückhaltung der Evangelikalen in der Church of England, trotz der massiven Konflikte um die Ordination von Homosexuellen aus der weltweiten Gemeinschaft der Anglikaner auszuschneiden.

120 Vgl. *Baumann*, Global Buddhism, S. 21 f.; zu den Grenzen de-institutionalisierter Religion in der Evolution des religiösen Felds vgl. auch *Beyer*, Religions in Global Society, S. 282–284.

121 *Dagmar Herzog*, The Death of God in West Germany. Between Secularization, Postfascism and the Rise of Liberation Theology, in: *Michael Geyer/Lucian Hölscher* (Hrsg.), Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft. Transzendenz und religiöse Vergemeinschaftung in Deutschland, Göttingen 2006, S. 431–466, hier: S. 435; siehe auch den Beitrag von Dagmar Herzog in diesem Band.

122 Zitat ebd.

123 Vgl. weiterführend *Hellemans*, Das Zeitalter der Weltreligionen, S. 135–154 und 181–186.

etwa war der Zeitraum von 1950 bis 1980 geprägt von einem oft mühevollen Prozess der beiderseitigen Öffnung und Annäherung, in dem die traditionelle Religionskritik der Arbeiterbewegung ebenso überwunden wurde wie die Festlegung der katholischen Bischöfe auf eine privilegierte Partnerschaft mit der CDU/CSU.¹²⁴ Die Bedeutung der Religion für die Geschichte der demokratischen Linken erschließt sich erst dann, wenn sich der Blick auch auf christlich motivierte Protestbewegungen richtet, die sich oft sowohl am Rande der jeweils etablierten Kirchen als auch der etablierten Arbeiterparteien bewegten und damit eine doppelte Herausforderung für Religion und Politik markierten.¹²⁵ Es ist ein erstaunliches Faktum, dass eine umfassend angelegte Geschichte der Linken in Europa bis zum Ende des 20. Jahrhunderts auf das Christentum oder auf Religion ganz allgemein mit keiner Zeile eingeht. So werden die progressiven und linken Kräfte innerhalb der christlichen Religionsgemeinschaften beinahe systematisch aus dem Geschichtsbild einer sich marxistisch und damit progressiv verstehenden Geschichtswissenschaft wegeskamotiert.¹²⁶

Im Gegensatz zu einer derart religionsblinden Geschichtsschreibung wird in den Beiträgen dieses Bandes die politische und damit zugleich religionsproduktive Dimension religiöser Basisbewegungen umfassend ausgeleuchtet. Dabei zeigt sich des Öfteren, dass der kapitalismuskritische Aktivismus christlicher Gruppen und Individuen nicht mehr Ausdruck einer fundamentalen Opposition gegen die Moderne war, wie es oftmals im späten 19. Jahrhundert zu beobachten gewesen ist. In vielerlei Weise war Kapitalismuskritik nunmehr an Säkularisierungsprozesse gekoppelt, wenn man diesen Begriff, wie oben ausgeführt, im Sinne einer beobachterrelativen Kategorie versteht, die Veränderungen im gesellschaftlichen Umfeld der Religion notiert. So verstanden erweist sich Säkularisierung – weit gefasst – als ein strukturelles Korrelat und Unterfütter der Neuformierung des Religiösen nach 1945. Diese Zusammenhänge zeigen sich bereits an einem der ersten Beispiele christlicher Kapitalismuskritik für die Zeit nach 1945. Es demonstriert zugleich, dass die Herausforderung und Erneuerung des Christentums durch linke Gruppen bereits lange vor dem symbolischen Datum von ›1968‹, ja noch vor dem Zweiten Vatikanum begann. Die vor allem in Frankreich, zum Teil aber auch in Belgien aktive Bewegung der Arbeiterpriester war von ihren Anfängen 1940/41 über den Höhepunkt des Konflikts mit Rom in den Jahren 1953/54 bis hin zum päpstlichen Verbot im Jahr 1959 ein spektakuläres und weithin rezipiertes Experiment, das linke Politik und progressive Pastoral miteinander verband. Selbst in der Bundesrepublik, wo die staatskirchenrechtliche Absicherung der Katholischen Kirche und der antikommunistische Grundkonsens in Gesellschaft und Katholischer Kirche eine direkte Übernahme dieses Experiments von vornherein zum Anathema machte, richtete sich der Blick zahlreicher kirchlicher Beobachter gebannt und auch hoffnungsvoll über den Rhein, und der missionarische Impetus der Arbeiterpriester war ein zentraler Referenzpunkt für die intensiven Debatten über eine angemessene Neuausrichtung der Pastoral.¹²⁷

124 Siehe dazu den Beitrag von Rainer Hering in diesem Band.

125 Vgl. exemplarisch *Holger Nehring*, ›The Long, Long Night Is Over: The Campaign for Nuclear Disarmament, ›Generation‹ and the Politics of Religion (1957–1964)‹, in: *Jane Garnett/Matthew Grimley/Alana Harris* u. a. (Hrsg.), *Redefining Christian Britain: Post-1945 Perspectives*, London 2006, S. 138–147.

126 Vgl. *Geoff Eley*, *Forging Democracy. The History of the Left in Europe, 1850–2000*, Oxford 2002.

127 Aus der Fülle der Literatur vgl. hier nur *Adolf Geck*, Die jüngste Entwicklung der Arbeiterseelsorge in Frankreich, in: *Kölner Pastoralblatt* 9, 1957, S. 267–269; *Friedrich Heer*, Die Arbeiterpriester in Frankreich. Ursprung und Hintergründe, in: *Hochland* 46, 1953/54, S. 326–341; *Gregor Siefer*, Die Mission der Arbeiterpriester. Ereignisse und Konsequenzen, Essen 1960; ferner die Hinweise bei *Benjamin Ziemann*, Missionarische Bewegung und soziale Differenzierung im Katholizismus. Die Praxis der Gebietsmission in der Bundesrepublik 1950–1960, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 18, 2005, S. 419–438, insb. S. 431 f.

Die Bewegung der Arbeiterpriester ist in Kontexten situiert, die zugleich spezifisch für die Geschichte der französischen Linken wie auch in weiterem Rahmen typisch für die Jahre des Zweiten Weltkriegs sind. Zu ihnen zählt die Volksfront des Jahres 1936, welche die Wirksamkeit gewerkschaftlicher Militanz demonstrierte, ebenso wie der internationale Widerstand gegen das NS-Regime unter den nach Deutschland verschleppten Zwangsarbeitern. Hier bauten französische Seelsorger klandestine Netzwerke auf und erkannten bald, dass der gewohnte klerikale Habitus das wichtigste Hindernis für eine effektive Pastoral unter der industriellen Arbeiterschaft war. Hinzu kam die in der »Jeunesse Ouvrière Chrétienne« (JOC) verbreitete Perzeption des industriellen Arbeitermilieus als einer vollständig entkirchlichten und areligiösen Lebenswelt, die grundsätzlich andere Formen des pastoralen Kontakts und der Missionierung erfordere. In den westeuropäischen Linkskatholizismus der Jahre seit 1945 ist eine Säkularisierungserfahrung damit von Beginn an eingeschrieben.¹²⁸

Neben die französischen Arbeiterpriester sind dabei in vergleichender Perspektive etwa radikale Stimmen und Experimente im italienischen Katholizismus der 1950er Jahre zu stellen, die zumeist direkt oder indirekt auf die Widerstandsbewegung gegen den Faschismus zurückgehen. Zu ihnen zählen unter anderem Don Primo Mazzolari, der 1949 mit der Zeitschrift »Adesso« das wichtigste Medium der Linkskatholiken in Italien schuf, und Don Zeno Saltini, der seine Vision einer brüderlichen Gesellschaft in der Stadt Nomadelfia umzusetzen versuchte, die allerdings 1952 auf eine Intervention des Vatikans hin geschlossen werden musste.¹²⁹ Über das substanzielle kapitalismuskritische Potenzial des katholischen Glaubens in den zwei Jahrzehnten seit 1940 besteht also, nicht zuletzt dank der umfassenden Forschungen von Gerd-Rainer Horn, kein Zweifel mehr. Weiterer Diskussionsbedarf allerdings noch die Frage, ob die pastoralen und kommunitären Experimente der Linkskatholiken dieser Jahre, von den Arbeiterpriestern bis hin zu Nomadelfia, tatsächlich in eine »direct line of continuity« zum »Aggiornamento« des Zweiten Vatikanums gestellt werden können, und ob dieses damit den »ideologies and practices of left Catholicism« gewissermaßen eine »official imprimatur« verschaffte.¹³⁰ Dafür spricht gewiss, dass das Konzil eine Fortsetzung des Experiments der Arbeiterpriester unter veränderten Konditionen erlaubte, nicht zuletzt als Ergebnis der Präsenz von Arbeiterpriestern und ihnen wohlgesonnener Theologen wie Marie-Dominique Chenu auf dem Konzil.¹³¹ Dagegen spricht vielleicht die Ebenendifferenz, die zwischen den Erneuerungshorizonten der Linkskatholiken und des Konzils besteht. Jene suchten den Aufbau progressiver Vergemeinschaftungsformen in lokal und regional verwurzelten, überschaubaren Formen und bestimmten den sozialen Horizont ihrer Erneuerungsvision damit als »face-to-face encounter«. Das Zweite Vatikanum situierte die Erneuerung der Kirche hingegen im Horizont der sich entwickelnden Weltgesellschaft.¹³²

Die Frage nach Kontinuitätslinien stellt sich auch mit Blick auf die Beziehung zwischen den theologischen Exponenten des westeuropäischen Linkskatholizismus und der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Seit dem Treffen der lateinamerikanischen Bischofskonferenz CELAM im kolumbianischen Medellín im September 1968 konnte die Befreiungstheologie als die repräsentative Stimme der Katholischen Kirche in Lateinamerika verstanden werden. In den folgenden Jahren entfaltete die sich mit der Befreiungstheologie verbundene »Option für die Armen« sowohl praktisch, in den Basisgemeinden, als auch theoretisch, in der Weiterentwicklung und Ausdifferenzierung der Be-

128 Siehe den Beitrag von Christian Bauer und Veit Straßner in diesem Band.

129 Vgl. Gerd-Rainer Horn, *Western European Liberation Theology. The First Wave (1924–1959)*, Oxford 2008, S. 110–174.

130 Horn, *European Liberation Theology*, S. 291.

131 Siehe den Beitrag von Christian Bauer und Veit Straßner in diesem Band.

132 Vgl. dazu meine Rezension des Buches von Horn in: SZRKG 103, 2009, S. 368–370.

freierungstheologie durch katholische und protestantische Theologen in verschiedenen Ländern Lateinamerikas.¹³³ Dabei lassen sich wichtige Argumente für die These beibringen, dass die Befreiungstheologie in einer Kontinuität zu den linkskatholischen Aufbrüchen der 1940er und 1950er Jahre in Westeuropa steht. Neben theologischen Referenzpunkten ist hier insbesondere die Tatsache von Bedeutung, dass ein Großteil der namhaften Befreiungstheologen an Universitäten in Westeuropa mit dem Marxismus in Kontakt gekommen ist, in München und Paris, vor allem aber an der Katholischen Universität Löwen, wo der Pastoralsoziologe François Houtart ein dichtes Netzwerk globaler Kontakte mit ehemaligen Studenten aufbaute.¹³⁴ Trotz dieser Bezüge ist es wichtig und weiterführend, die autochthonen Elemente der Befreiungstheologie zu betonen und ihre Analyse der Ursachen von Unterdrückung und Armut sowie die daraus abgeleitete radikale Reformulierung des Verhältnisses von theologischer Reflexion und christlicher Praxis in der sozialen Realität Lateinamerikas zu situieren. Die Entwicklung der Befreiungstheologie war auch und mehr noch eine Emanzipation von der Hegemonie europäischer Theologie, und damit dann auch der Beginn eines interkulturellen Dialogs, in dessen Verlauf namhafte Theologen in Westeuropa die Herausforderung durch die ungewohnten Denkfiguren von Gustavo Gutiérrez und anderen Befreiungstheologen annahmen. In diesen Kontext gehört auch die positive Rezeption der Befreiungstheologie durch die Generalkongregation der Jesuiten 1975.¹³⁵

Die Aufnahme zentraler Denkfiguren der Befreiungstheologie in pastorale Grundsatzbeschlüsse der Jesuiten ist nur ein Beispiel für die nachhaltige Rezeption der Befreiungstheologie in Westeuropa und Nordamerika während der 1970er und 1980er Jahre.¹³⁶ Dieser Einfluss erstreckte sich nicht nur auf katholische Basis- und Protestbewegungen, sondern erfasste auch zahlreiche protestantische Theologen und protestantisch inspirierte Emanzipationsbewegungen. Gerade diese ökumenische Aufbruchbewegung im Zeichen der befreiungstheologisch motivierten Kapitalismuskritik machte die aus Lateinamerika stammenden Impulse zu einem der wichtigsten Ideenspenders für die Linke in diesen Dekaden.¹³⁷ Aber nicht nur religiöse Protestbewegungen waren von der Befreiungstheologie

133 Einen umfassenden Überblick über Kontext und Implikationen dieser Entwicklung für die Kirchen Lateinamerikas vermittelt die monumentale Studie von *Hans-Jürgen Prien*, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen 1978, hier: S. 890–906, 1026–1061 und 1109–1128; vgl. *ders.*, *Ein Kontinent in Bewegung. Die sozio-religiöse Situation Lateinamerikas heute*, in: *Geiko Müller-Fahrenholz/Wolfhart Panneberg/Hans-Jürgen Prien* u. a., *Christentum in Lateinamerika. 500 Jahre seit der Entdeckung Amerikas*, Regensburg 1992, S. 59–91. Als Basistext unverändert wichtig ist: *Gustavo Gutiérrez*, *A Theology of Liberation. History, Politics, and Salvation*, London 2001 (zuerst spanisch 1971).

134 Vgl. *Horn*, *Western European Liberation Theology*, S. 292ff.; *Andrea-Isa Moews*, *Eliten für Lateinamerika. Lateinamerikanische Studenten an der Universität Löwen in den 1950er und 1960er Jahren*, Köln/Weimar etc. 2000.

135 Siehe den Beitrag von Antje Schnoor in diesem Band.

136 Für die Rezeption in Afrika vgl. die Hinweise in dem Beitrag von Frieder Ludwig in diesem Band.

137 Siehe den Beitrag von Pascal Eitler in diesem Band, und vgl. *Annegreth Strümpfel*, »Theologie der Hoffnung – Theologie der Revolution – Theologie der Befreiung«. Zur Politisierung der Theologie in den »langen sechziger Jahren« in globaler Perspektive, in: *Klaus Fitschen/Siegfried Hermle/Katharina Kunter* u. a. (Hrsg.), *Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre*, Göttingen 2011, S. 150–167; zur Ökumene auch *Hedwig Richter*, *Der Protestantismus und das linksrevolutionäre Pathos. Der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf im Ost-West-Konflikt in den 1960er und 1970er Jahren*, in: *GG* 36, 2010, S. 408–436; zur Relevanz der Befreiungstheologie nach dem Kollaps des Ostblocks vgl. *Sergio Silva*, *Transformationen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie in den 1990er Jahren. Ist die Befreiungstheologie mit der Berliner Mauer gefallen?*, in: *Klaus Koschorke* (Hrsg.), *Einstürzende Mauern. Das Jahr 1989/90 als*

inspiriert. Auch Rudi Dutschke, um nur ein Beispiel zu nennen, war erkennbar von befreiungstheologischen Denkfiguren beeinflusst.¹³⁸ Allerdings stellte die Orientierung an der Befreiungstheologie nicht nur eine politische Option dar. Bei den Jesuiten wie in den katholischen Basisbewegungen der 1970er Jahre war sie zugleich eine Reaktion auf die Beobachtung von Säkularisierungsprozessen in Westeuropa. Vor diesem Hintergrund nahm man die Vitalität des Christentums in Lateinamerika als Hoffnung wahr.¹³⁹ Säkularisierungserfahrungen und die Neuformierung des Religiösen erweisen sich also auch hier als zwei Seiten derselben Medaille.

Diese These muss jedoch durch zwei Bemerkungen qualifiziert werden. Zum einen war die Befreiungstheologie auch in Lateinamerika nur ein Element in der Nutzung religiöser Ressourcen für Proteste indigener Bevölkerungsgruppen, wie das Beispiel des bereits seit den 1950er Jahren andauernden Widerstands gegen Staudammprojekte im süd-mexikanischen Bundesstaat Oaxaca anzeigt. Erst seit den 1970er Jahren überschritten diese Proteste den lokalen Rahmen religiöser Vergemeinschaftung. Die Bedingungen für den Widerstand gegen im Sinne der Hochmoderne betriebene Bauprojekte veränderten sich dann nochmals, seitdem auch die Erzdiözese Oaxaca 1979 die »Option für die Armen« zum Leitsatz ihrer Pastoral machte und damit die Lebenswirklichkeit der indigenen Bevölkerung auf neue Weise ernst nahm. In dem auf die belgische JOC der 1920er Jahre zurückgehenden Dreischritt von »Sehen – Urteilen – Handeln« versuchte sie nun, diese genauer zu bestimmen – ein weiteres Beispiel für die zahlreichen Transferprozesse, welche die Religionsgeschichte seit 1945 begleiten.¹⁴⁰ Zugleich ist für die Länder Westeuropas zu betonen, dass die substanzielle Präsenz radikaler theologischer Aufbrüche in den christlichen Kirchen seit den 1960er Jahren nicht dazu verleiten sollte, jene Strömungen zu vergessen, die sich gegen eine abrupte Reform der christlichen Tradition wandten. Am Beispiel der Katholischen Kirche lässt sich diese Präsenz einer schweigenden Minderheit aufzeigen, die vornehmlich aus älteren Frauen bestand, die nicht über eine substanzielle Medienpräsenz verfügten wie die männlichen Konzils- und Reformtheologen dieser Jahre und deshalb auf andere Kommunikationskanäle und Ressourcen der Netzwerkbildung zurückgreifen mussten.¹⁴¹

Die Befreiungstheologie bezieht sich in einem religionsproduktiven Sinn auf eine gesellschaftliche Situation, in der ein großer Prozentsatz der Bevölkerung unter Bedingungen der vielfachen Exklusion aus zentralen Funktionsbereichen der modernen Gesellschaft sein Leben fristen muss. Mit ihrer Reformulierung der Theologie als befreiender Praxis

Epochenjahr in der Geschichte des Weltchristentums, Wiesbaden 2009, S. 335–350; *Michael Löwy*, *The War of Gods. Religion and Politics in Latin America*, London/New York 1996, S. 123–140. Die westliche Rezeption der Befreiungstheologie wird nicht zum Thema bei *McLeod*, *The Religious Crisis*, ein Umstand der vielleicht zu einer leichten Überzeichnung des Moments der Krise beiträgt.

138 *Andrea Hager*, Rudi Dutschke. Radikal fromm, in: *Gudrun Litz/Heidrun Munzert/Roland Liebenberg* (Hrsg.), *Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History*. Festschrift für Berndt Hamm, Leiden/Boston 2005, S. 779–796, hier: S. 786 und 795.

139 Siehe den Beitrag von Antje Schnoor in diesem Band, und vgl. *Ziemann*, *Zwischen sozialer Bewegung und Dienstleistung am Individuum*, S. 378f.; zum dramatischen Anstieg des eigenen Priesternachwuchses in den Ländern Lateinamerikas seit 1970, der mit der Entwicklung vom Missionsland zum Exporteur von Klerikern das strukturelle Korrelat dieser Prozesse ist, vgl. *Cleary*, *The Transformation of Latin American Christianity*, S. 372f.

140 Siehe den Beitrag von Heiko Kiser in diesem Band.

141 Dazu exemplarisch der wichtige Aufsatz von *Marjet Derks*, *The Gospel of the Old. Media, Gender, and the Invisible Conservative Dutch Catholic in the Long 1960s*, in: SZRKG 104, 2010, S. 135–154; vgl. für Frankreich *Denis Pelletier*, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965–1978)*, Paris 2002, S. 201–208.

versucht sie, die Botschaft Jesu Christi für diejenigen zu plausibilisieren, die gesellschaftlich noch nicht einmal als »Personen« anerkannt sind und adressiert werden. Folgeprobleme funktionaler Differenzierung sind in der Zeit seit 1945 aber auch noch in anderer Weise nicht nur religionsproduktiv, sondern mehr noch zu einem »Katalysator« oder gar Faktor des religiösen Wandels geworden.¹⁴² Dabei ist an die Rolle von Religion in Protestbewegungen zu denken, und hier insbesondere, wenn auch nicht ausschließlich, an die religiöse Dimension von Friedensbewegungen. In der Zeit nach 1945 lässt sich der rapide Wandel vom organisierten Pazifismus kleiner Gruppen bürgerlicher Honoratioren zu Friedensbewegungen mit kurzfristigen Mobilisierungszyklen und volatilen Formen der Vergemeinschaftung durch symbol- und ritualbezogene Kommunikation beobachten. Diese Bewegungen beziehen sich auf die Gefahren politischen Entscheidens über Rüstung und Krieg, in der Zeit seit 1945 vornehmlich Fragen der atomaren Rüstung.¹⁴³ Indem sie die Gefahren von Rüstung ausflaggen und sozialen und kulturellen Wandel zur Herstellung einer Gesellschaft einfordern, die ein gewaltfreies Leben möglich macht, wenden sich solche Protestbewegungen »gegen das gesellschaftliche Strukturprinzip funktionaler Differenzierung« und die aus ihm hervorgehende Unterscheidung von Religion und Politik. Insofern es sich bei Friedensprotesten um die Perspektive religiöser, aus dem Glauben sprechender Akteure handelt, erzeugen sie »Interferenzen« zwischen Religion und Politik.¹⁴⁴

Ein anschauliches Beispiel für diesen Vorgang sind die Proteste gegen die im NATO-Doppelbeschluss von 1979 geplante »Nachrüstung« mit atomaren Mittelstreckenraketen. In der protestantischen Friedensbewegung wurde diese Entscheidung mit der Forderung kritisiert, stattdessen eine an der Ethik der Bergpredigt orientierte Friedenspolitik zu entwerfen, die eine gemeinsame Sicherheit für die Völker Europas bieten könne. Ganz bewusst verfielen dabei die technisch-instrumentellen Rationalitätsformen von Wissenschaft, Politik und militärischer Technologie einer Fundamentalkritik, welche sich auf die moralischen Normen des Christentums und die Vorstellung der Autonomie des Gewissens bezieht. Christliche Friedensgruppen wie »Aktion Sühnezeichen« begründeten ihre konkreten Ziele jedoch explizit friedenspolitisch, um die Anschlussfähigkeit ihrer Argumente in der sehr heterogenen Bündiskonstellation friedensbewegter Akteure zu sichern.¹⁴⁵ Christliche Friedensgruppen und andere religiös motivierte Protestbewegungen entfalteten nicht nur nachhaltige politische Wirkungen, indem sie die diskursiven Rahmenbedingungen veränderten, welche die Legitimität und Sichtbarkeit bestimmter Argumente im politischen System bestimmten. Sie stellten auch eine massive Herausforderung für die kirchlichen Apparate dar, auf welche diese sukzessive mit partieller Kooperation und Anerkennung reagierten. Linker religiöser Protest war damit auch ein Faktor des institutionellen Wandels der Religion, und zwar nicht erst seit den 1970er Jahren.¹⁴⁶

142 *Volkhard Krech*, Frieden und Gewalt in den Religionen. Zusammenfassung der Tagung und Ausblick, in: *Helke Stadtland* (Hrsg.), »Friede auf Erden«. Religiöse Semantiken des Friedens im 20. Jahrhundert, Essen 2009, S. 53–62, hier: S. 62. *Beyer*, Religions in Global Society, S. 103, diskutiert dies als die »orthogonale« Stellung der Religion zur Form funktionaler Differenzierung.

143 Für eine vergleichende Perspektive und weitere Literatur vgl. *Benjamin Ziemann*, A Quantum of Solace? European Peace Movements during the Cold War and their Elective Affinities, in: *AfS* 49, 2009, S. 351–389.

144 *Krech*, Frieden und Gewalt in den Religionen, S. 57; vgl. *Beyer*, Religions in Global Society, S. 273f.; zu diesen Interferenzen siehe den Beitrag von Daniel Gerster in diesem Band.

145 Siehe den Beitrag von Jan Ole Wiechmann in diesem Band.

146 *Claudia Lepp*, Kirchen und soziale Bewegungen in der Bundesrepublik (1950–1983), in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 7, 2010, H. 3, S. 364–385; zur Relativierung des Zäsurcharakters von »1968« vgl. *dies.*, »1968« – ein Thema der religions- und kirchengeschichtlichen Forschung?, in: *Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte* 2, 2008, S. 57–66.

Über diesen politischen und innerkirchlichen Effekten sollte allerdings nicht vergessen werden, dass religiöse Friedensproteste auch einen wichtigen Beitrag zur Reformulierung und Umcodierung der christlichen Tradition leisteten, indem sie traditionelle rituelle Formen wie Wallfahrten mit neuem Inhalt füllten, die theologische Tradition der Lehre vom Gerechten Krieg verwarfen und stattdessen eine höchst selektive Neuaneignung und Reformulierung christlicher Traditionen vornahmen, welche den Protest und die Gewissensbindung des Christen legitimierten. Dies war ein mit vielen Sackgassen und Hindernissen verbundenes Experimentieren. Aber wie der amerikanische Pazifist Gordon Zahn 1978 notierte, konnte der produktive Rückgriff auf genuin religiöse Symbole die Wortlastigkeit vieler Proteste aufbrechen.¹⁴⁷ Die Geschichte religiöser Friedensbewegungen hat also weit über das Thema des Friedens hinaus Relevanz. Dies nicht zuletzt deshalb, da sich die Jahrzehnte seit 1945 hier nicht nur als Zeit des Abbruchs und Vergessens religiöser Traditionen erweisen, sondern auch als eine Periode der religionsproduktiven Neubestimmung und Neuaneignung christlicher Tradition.¹⁴⁸

IV. SCHLUSSBEMERKUNGEN

In vielerlei Hinsicht handelt es sich bei der Religionsgeschichte der Moderne immer noch um eine »Baustelle«.¹⁴⁹ Dies betrifft die gravierenden Ungleichgewichte in der Erforschung einzelner Länder, Themen und Religionsgemeinschaften ebenso wie viele noch ungeklärte konzeptionelle Fragen. Wie die vorstehenden Bemerkungen hoffentlich verdeutlicht haben, besteht keine Veranlassung, Pauschalkritik an einem Säkularisierungskonzept zu äußern, bei dem es sich oft um nicht mehr als einen Pappkameraden handelt, der die Weiterentwicklung und Ausdifferenzierung dieses Ansatzes – bei Konstanz einiger Kernannahmen – seit den 1960er Jahren ignoriert. Weder sind alle Varianten dieser in sich sehr differenzierten Denkrichtung universalistisch angelegt, noch tendieren alle Vertreter dieses Konzepts dazu, Säkularisierung ausschließlich als den unvermeidlichen Niedergang der Religion in der Moderne zu konzeptualisieren. Zudem sind die Kritiker des Säkularisierungskonzepts bisher die Auskunft darüber schuldig geblieben, wie sie die unübersehbaren Krisentendenzen vieler Kirchen in Europa und den USA analysieren wollen. Gerade wenn man den relativen Niedergang mancher *mainline-churches* in den USA seit 1950 ernst nimmt, scheint es dabei wenig plausibel, pauschal von einer Dechristianisierung zu sprechen.

Insgesamt spricht vieles dafür, Säkularisierung als einen beobachterrelativen Begriff zu verstehen, der danach fragt, wie religiöse Beobachter auf Folgeprobleme funktionaler Differenzierung für die Artikulation der für Religion tragenden Unterscheidung von Immanenz/Transzendenz reagiert haben.¹⁵⁰ Dabei erscheint es besonders wichtig, zwischen den Systemreferenzen von individuellen Personen, Kirchen als Organisationen und dem religiösen Feld insgesamt zu unterscheiden.¹⁵¹ Dies hat keineswegs eine analytische Un-

147 Siehe den Beitrag von Daniel Gerster in diesem Band; zur religiösen Symbolik in Friedensbewegungen vgl. auch die faszinierende Studie von *Michael S. Foley*, *Confronting the War Machine. Draft Resistance during the Vietnam War*, Chapel Hill/London 2003.

148 Das erste Moment wird akzentuiert bei *Hervieu-Léger*, *Religion as a Chain of Memory*.

149 Vgl. *Friedrich Wilhelm Graf*, Von der Baustelle der Religionsgeschichte, in: NPL 51, 2006, S. 5–10. Zu konzeptionellen Problemen vgl. auch die Überlegungen in *Ziemann*, *Sozialgeschichte der Religion*.

150 Vgl. aber *Beyer*, *Religions in Global Society*, S. 84–88, der mit guten Gründen dafür plädiert, die Unterscheidung »blessed/cursed« als Code der Religion zu verstehen.

151 Zur Ebenendifferenzierung vgl. in etwas anderer Formulierung: *Hellemans*, *Das Zeitalter der Weltreligionen*, S. 40–44.

schärfe des Konzepts zur Folge. Es trägt ganz im Gegenteil vielmehr dazu bei, eine allzu pauschale und oft tautologische Rede von Makroprozessen wie Modernisierung und Industrialisierung zu vermeiden, die eine der gravierenden Schwächen der im Kontext der Modernisierungstheorien der 1960er Jahre entwickelten Säkularisierungskonzepte war.¹⁵² Erst im genauen historischen Blick auf verschiedene Ebenen religiöser Vergemeinschaftung erschließt sich die transformative Kraft der Säkularisierung.¹⁵³ Verfolgt man diese Perspektive systematisch, erweist sich Säkularisierung als die Kehrseite jener vielfältigen Prozesse der Neuformierung und Transformation des Religiösen, die seit 1945 zu beobachten sind. Denn von der Reformulierung und Aktivierung der Katholischen Aktion in Westeuropa über die transnationale Missionierungskampagne evangelikaler Prediger aus den USA bis hin zur Rezeption der Befreiungstheologie waren pastorale und spirituelle Aufbrüche nach 1945 auf vielfältige Weise mit Säkularisierungserfahrungen verknüpft. Das gleiche gilt für veränderte pastorale Strategien, mit denen die Kirchen als bürokratische Apparate in Westeuropa auf den sozialen Wandel reagierten.

In all diesen Facetten des religiösen Wandels nach 1945 traten religiöse Akteure als aktive Protagonisten auf, die mit neuen Formen religiöser Kommunikation experimentierten und sich, ob in spiritueller Weltflucht oder in aktivem politischem Engagement, auf die gesellschaftliche Umwelt bezogen. Man kann dies ironisieren, wie es Tom Lehrer am Beispiel der Katholischen Kirche in seinem Song »Vatican Rag« getan hat.¹⁵⁴ Aber an der historischen Relevanz dieser Bemühungen gibt es keinen Zweifel. Religiöse Akteure griffen dabei, dies ist in konzeptioneller Hinsicht wichtig, in unterschiedlicher Form auf organisatorische Ressourcen zurück, die ihnen Religionsgemeinschaften anboten, nahmen dabei zugleich aber auch Umbauten an bestehenden Kirchenstrukturen vor. Nicht zuletzt war der Rückgriff auf finanzielle Ressourcen nötig, bei den »Crusades« des Billy Graham ebenso wie für den Aufbau buddhistischer Meditationszentren und die pastorale Grundversorgung der Kirchen Lateinamerikas. Geld für pastorale Experimente war, das wird oft vergessen, eine wichtige intervenierende und zugleich umkämpfte Variable des religiösen Wandels nach 1945, welche nur lose strukturierte Protestbewegungen allerdings durch das Engagement ihrer Mitglieder kompensieren konnten.¹⁵⁵ In vielen Beiträgen dieses Bandes, das sei abschließend bemerkt, stehen aus guten Gründen die politischen Konsequenzen religiösen Engagements im Vordergrund. Dennoch bleibt es weiterhin ein wichtiges Desiderat historischer Forschung, das Spannungsfeld des Religiösen zu vielen anderen gesellschaftlichen Themen und Feldern zu analysieren, um die Bedeutung der Religion nach 1945 in komplexer Weise zu bestimmen.¹⁵⁶

152 So der berechtigte Einwand von *Gorski*, *Historicizing the Secularization Debate*, S. 117.

153 Vgl. dazu meinen Versuch in *Ziemann*, *Katholische Kirche und Sozialwissenschaften*.

154 Tom Lehrer, von Hause aus Mathematiker, war einer der bissigsten Satiriker der frühen 1960er Jahre. In seinem Song »Vatican Rag« (zuerst 1965 auf dem Album »That Was the Year that Was«) ironisiert er am Beispiel des Zweiten Vatikanums Versuche der Kirchen, Religion in einem säkularen Zeitalter besser zu »verkaufen«. Für den Text und eine Livedarbie-tung vgl. URL: <<http://www.stlyrics.com/songs/t/tomlehrer3903/thevaticanrag185506.html>> [28.6.2011].

155 Zur Verbindung spiritueller Krisen und finanzieller Fragen und den damit verbundenen »trade-offs« an Beispielen aus den USA: *Wuthnow*, *The Crisis in the Churches*, zum Beispiel S. 45.

156 Ein höchst instruktiver Katalog von relevanten Fragen bei *Friedrich Wilhelm Graf*, *Euro-Gott im starken Plural? Einige Fragestellungen für eine europäische Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts*, in: *Journal of Modern European History* 3, 2005, S. 231–256.