

Der verlorene Himmel

Glaube in Deutschland
seit 1945

Thomas Großbölting



Vandenhoeck & Ruprecht

Thomas Großbölting, Der verlorene Himmel

V&R

Thomas Großbölting, Der verlorene Himmel

Thomas Großbölting

Der verlorene Himmel

Glaube in Deutschland seit 1945

Vandenhoeck & Ruprecht

Mit 6 Abbildungen

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-30040-4

ISBN 978-3-647-30040-5 (E-Book)

Umschlagabbildung: photocase, David Dieschburg

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/

Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.

www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. – Printed in Germany.

Satz: SchwabScantechnik, Göttingen

Druck und Bindung: ☺ Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Der verlorene Himmel – Wonach dieses Buch fragt und wie es darauf antworten will	9
1. Ein christliches Deutschland?	
Selbstverortungen und Illusionen nach 1945	21
1.1 Der Glaube im Leben – Leben im Glauben?	
Das religiöse Feld zwischen Rechristianisierung und Erosion	22
Religiöse Praxis und Kirchenbindung. Aufschwung in der Auflösung	26
Die Familie als Bastion. Leitbilder und Lebensbilder	34
Vom »gefallenen Mädchen« zum »absoluten Verstehen«.	
Sexualität und Sexualmoral im Wandel	40
1.2 Gestalten, normieren, verklären. Die Kirchen in Politik und Gesellschaft	43
Religion und Politik. Traditionen und Dispositionen der christlichen Kirchen	44
Religion in der entstehenden Bundesrepublik.	
Die »hinkende Trennung« von Kirche und Staat	50
Entkonfessionalisierung und Pluralisierung.	
Christen in Gesellschaft, Politik und Parteien.	55
1.3 Glaubensverkündigung und Pastoral vom Kriegsende	
bis zum Beginn der 1960er Jahre	72
Neuaufbrüche nach Kriegsende? »Rechristianisierung« und Schulddiskussion	73
Alte Antworten auf neue Fragen. Theologie und Kirchenorganisation	80
Der Ruf nach der Jugend. Vom »Neuaufbruch« zum »Klimasturz«	86
Die Nachkriegszeit und ihr Ende. »Rechristianisierung« als Ideal und Chimäre	93
2. Vom Aufbruch und vom Absturz in die Nachmoderne.	
Das religiöse Feld in den sechziger und siebziger Jahren	95
2.1 Die christlichen Religionsgemeinschaften in den	
1960er und 1970er Jahren	96
»Warum treten Sie nicht aus der Kirche aus?«	
Die Kirchenkrise und ihre öffentliche Thematisierung	97
Christen in den 1960er Jahren. Identitätsbildung mit, neben und ohne Religion	103
Frei machen. Konflikte um Sex, Familie und Autorität	110

2.2 Politisierung und Pluralisierung. Religion, Politik und Gesellschaft in den 1960er und 1970er Jahren	120
Glaube in der Politik? Staat, Parteien und Kirchen in der Diskussion	123
Politik im Glauben? Schwangerschaftsabbruch und Schutz des ungeborenen Lebens als Exempel	131
1968 in den Kirchen. Polarisierung und Pluralisierung	137
2.3 Vom »Höllengeheul« zur »allumfassenden Liebe«. Religiöse Sozialformen und transzendente Sinnstiftung im Wandel	148
Das Zweite Vatikanum. Ein »Konzil der Kirche über die Kirche« und seine Rezeption	150
Kirchentage und kirchliche Akademien. Form- und Funktionswandel innerkirchlicher Öffentlichkeit	160
Das »Ende der Hölle« und die »Gott ist tot«-Theologie. Neue Konzepte und Formen von Kirche und religiösem Leben	168
Traditionsabbruch und Transformation in den langen sechziger Jahren	176
3. Aus Kirche wird Religion. Brüche und Veränderungen im religiösen Feld bis heute	181
3.1 Der Glaube im Leben. Diffusion und Differenzierung des religiösen Feldes	184
Die mediale Entgrenzung der Religion. Kirchenkrise und individuelle Religiosität	187
Eine »spirituelle Revolution«? Sinnsuche in neureligiösen Formen	191
Die Nicht-Religiösen – Zum Porträt einer (fast) unbekanntenen Gruppe	198
3.2 Auf dem Weg zu einer multireligiösen Gesellschaft? Pluralität als Herausforderung	201
Gekommen um zu bleiben. Der Islam in Deutschland	203
Zwischen Desinteresse, Furcht und Konkurrenz. Die deutsche Gesellschaft und der Islam	213
Jüdisches Leben in Deutschland	220
3.3 Auf dem Weg in eine entchristlichte Gesellschaft?	229
Sonderfall Ostdeutschland? Die Entwicklung des religiösen Feldes in der DDR und in den neuen Bundesländern	230
Vom Ende der »Priesterkirche«. Neue Rollen und Strukturen im religiösen Feld	241
Neue Formen der religiösen Selbstverortung in, neben und außerhalb der Kirchen	250
Gott in Deutschland – Rückblick und Ausblick	257

Anmerkungen	273
Literaturverzeichnis	293
Dank	315
Register	317

Der verlorene Himmel – Wonach dieses Buch fragt und wie es darauf antworten will

Wenn im Zeitalter der europäischen Expansion Reisende von neu entdeckten Kontinenten zurückkehrten, fassten sie ihre Eindrücke für die Nachwelt oftmals in Berichten zusammen. Neben der Suche nach Gold und anderen Reichtümern galt ihre Aufmerksamkeit den in fernen Ländern lebenden Menschen und deren Kulturen. Speziell die Religion der einheimischen Bevölkerung fesselte ihre Aufmerksamkeit, wenn sich Entdeckergeist und Profitgier oftmals mit einem christlich-missionarischen Anspruch mischten: Das christliche Europa exportierte seine Religion in den ›heidnischen‹ Rest der Welt, zurück kamen Berichte über das ursprüngliche Leben der jeweiligen indigenen Bevölkerung. Auf diese Weise sind uns faszinierende Beobachtungen über religiöse Riten und Gebräuche aus Asien, Afrika wie auch aus Süd- und Nordamerika überliefert worden.

Gegenwärtig kehrt sich diese Konstellation um: Während auf vier von fünf Kontinenten religiöses Leben in den unterschiedlichsten Formen floriert, sind es vor allem die Gesellschaften Westeuropas, in denen das Gegenteil der Fall ist. Die Religion, in der Regel das Christentum, verliert auf diesem Kontinent an Bedeutung. Sinnfällig wird diese Entwicklung darin, dass kaum noch europäische Missionare nach Übersee aufbrechen, sondern umgekehrt insbesondere die katholische Kirche ihren Priestermangel durch den Import von Geistlichen aus Afrika und Asien zu kompensieren versucht. Europa, das einstige Zentrum der Christenheit, ist längst selbst zum Objekt der Mission geworden. Dieser Wechsel der Ausgangslage lädt dazu ein, auch die oben beschriebene Konstellation einmal umzukehren. Wie eigentlich präsentierte sich einem Nicht-Europäer die aktuelle religiöse Situation in Deutschland? Machte sich ein Fremder mit diesem ethnologischen Interesse auf die Suche nach einer Antwort auf diese Frage, dann bescherte ihm schon eine kurze Reise eine Vielzahl höchst unterschiedlicher Eindrücke.

Nähert er sich bei seiner Stippvisite einer der Städte oder Dörfer in Deutschland, so nimmt er durch das Weichbild der Stadt wahr, dass Religion und Religionsgemeinschaften deutliche architektonische Akzente setzen: Kirchen und Kathedralen, Dome und Kapellen sind nach wie vor markante Erhebungen in der Silhouette. Gelegentlich taucht neben den Kreuzen auf den Kirchturmspitzen auch der Halbmond einer Moschee auf. Wenn auch in den Großstädten Hochhaustürme die Sicht auf das Ensemble religiöser Bauwerke vielleicht versperren, dann zeigt sich doch in vielen Klein- und Mittelstädten, vor allem aber in ländlichen Ortschaften, wie stark die Kirche im Mittelpunkt steht und sozialgeographisch das Zentrum der jeweiligen Gemeinschaft bildet. Das Religiöse als gewichtiger Punkt und Achse der Stadt, insbesondere aber vieler Dörfer, hat sich in die Architektur dauerhaft eingeschrieben.

Dieser erste Eindruck wird rasch zerstreut, sobald der Fremde sich ein Bild von der Nutzung dieser Gebäude macht. Zwar sind nur wenige frühere Gotteshäuser mittlerweile umgewidmet und werden zu Wohn- oder Geschäftszwecken genutzt, doch zeigt sich, dass religiöse Bauwerke als Kultstätten wie auch als Versammlungsorte nur noch eine bescheidene Funktion haben. Wenn ein Gottesdienst stattfindet, dann sind es tendenziell ältere Menschen, die dort zusammenkommen, mehr Frauen als Männer, wenige Familien, kaum Jugendliche. Angesichts der vielen Bankreihen und der hohen Räume betonen diese kleinen Gruppen die Leere eher, als dass sie sie auszufüllen vermögen. Außerhalb der Versammlungszeiten sind die Gotteshäuser entweder geschlossen oder dienen touristischen Zwecken. Besichtigt und bestaunt werden die Erzeugnisse europäischer Hochkultur: Bildwerke, Fenster, Skulpturen, Altäre und Predigtkanzeln, die kunsthistorisch von Interesse sind oder den Besuchern vor allem als bunt, außergewöhnlich und »exotisch« anmuten.

Sucht der Fremde nach weiteren, nichtchristlichen Kult- und Gebetsstätten wird er nur vereinzelt fündig. Neben den Synagogen sind hinduistische Tempel, buddhistische Gebetsstätten oder Repräsentanzen anderer religiöser Gemeinschaften selten. Allein eine Moschee, etwas abseits der Stadtmitte gelegen, bildet einen von muslimischen Gläubigen frequentierten Kontrapunkt zu den meist verwaisten Gotteshäusern der Christen. Im Trubel der innerstädtischen Einkaufszone aber lassen sich in der Regel nur die Kopftuch tragenden Muslima und der etwas verloren wirkende Zeuge Jehovas, der den Vorbeilenden den »Wachturm« anbietet, als religiös geprägte Menschen identifizieren.

Befragt der Fremde nun nicht nur die wenigen Kirchgänger, sondern auch die ihm entgegenkommenden Passanten nach ihrer Einstellung zur Religion, dann drängt sich ihm eine neue Einsicht auf: Befindet er sich im Osten Deutschlands, wird nur jeder Dritte der Entgegenkommenden Mitglied einer der großen Konfessionskirchen sein. 67 Prozent der Bevölkerung gehören keiner Religionsgemeinschaft an. In der nunmehr dritten Generation hat sich in den neuen Bundesländern eine Kultur der Konfessionslosigkeit fest etabliert. Im größeren westlichen Teil der Republik sieht das Bild anders aus: Vier von fünf Befragten sind Mitglied einer Religionsgemeinschaft, 18 Prozent sind konfessionslos. Ob sich hinter dieser Zahl mehr als eine bloße Mitgliedschaft verbirgt, ist für den auswärtigen Beobachter nicht unmittelbar zu erschließen. Aber, so wird ihm berichtet, die Zahl der Kirchgänger ist in beiden Konfessionen klein und zudem stark rückläufig. Nur jeder Zwanzigste der nominellen Mitglieder, so klagt der evangelische Pastor gegenüber dem Fremden, finde den Weg in den sonntäglichen Gottesdienst.¹ Fragt man seinen katholischen Amtsbruder, so könnte dieser für 2010 auf knapp 13 Prozent Kirchgänger verweisen.² Hinzu kommt, dass selbst diese kirchennahen Männer und Frauen ein sehr begrenztes Wissen über ihre eigene Religion haben. Zu zentralen Glaubensinhalten wie der Frage nach dem ewigen Leben, der Trinität oder dem Gelingen eines gottgefälligen Lebens wissen die wenigsten etwas zu sagen. Nur eine Minderheit der schrumpfenden Gruppe von Kirchenmitgliedern ist laut Selbsteinschätzung darum bemüht, »mit Hilfe des Glaubens ein sinnvolles Leben zu führen« oder in der Welt

den »Willen Gottes zu erfüllen, um am Ende die ewige Seligkeit zu erlangen«. ³ Stattdessen beschreiben die wenigen Passanten, die sich auf ein Gespräch über ihre religiöse Haltung einlassen, dem Fremden ein Potpourri verschiedener religiöser Ideen, denen sie anhängen oder von denen sie gehört haben: Christliche Glaubensinhalte mischen sich mit fernöstlichen Meditationstechniken und Elementen angewandter Psychologie. Bachblütentee, Pendeln, Gläserücken – jeder Dritte von hundert Befragten ist damit bereits in Kontakt gekommen. Zugleich aber fallen auch andere Vokabeln: Pilgern auf dem Jakobsweg, Feng Shui, New Age und gelegentlich auch Engelskult. Und hat da wirklich jemand vom »Fußballgott« gesprochen?

Ernüchert von der wenig erfolgreichen Suche nach der Religion in Deutschland hält der Fremde nach Möglichkeiten Ausschau, um diese Beobachtungen zu deuten. Steuert er dazu eine gewöhnliche Buchhandlung an, dann macht er eine weitere erstaunliche Beobachtung: Dass theologische und religionssoziologische Fachliteratur nur auf Bestellung zu haben ist, mag nicht verwundern. Aber dass neben der Belletristik auch das neue Papstbuch die Sonderstellfläche füllt, war nicht unbedingt zu erwarten. Daneben stehen Schriften des Dalai Lama als Oberhaupt der tibetischen Religionsgemeinschaft. Auch Bücher und Büchlein anderer Religionsvirtuosen wie Margot Käßmann, Abtprimas Notker Wolf und Anselm Grün werden in Buchhandlungen zwischen Wellness, Esoterik und Lebenshilfe platziert. Folgt man den Buchtiteln, dann ist »Spiritualität« ein großes Thema immer dann, wenn sich daraus Ratschläge für die individuelle Lebenspraxis ableiten lassen: »Spiritualität im Alltag« oder »Spiritualität von unten«, aber auch »in der Mitte des Lebens« oder »die Kunst Menschen zu führen« sind gängige Themen in diesem Bereich. Angeboten und stark nachgefragt wird eine Mischung aus geistiger Orientierung, individuellem Selbstmanagement und allgemeinen Lebensweisheiten.

Durchblättert man die aktuelle Tagespresse, stellt man schnell fest, dass religiöse Organisationen und Personen durchaus nicht am Rande stehen: Präimplantationsdiagnostik, Atomkraft, Auslandseinsätze der Bundeswehr – in der politischen Arena werden die Oberen der großen christlichen Konfessionen um Rat gebeten. Bei der Kür des Bundespräsidenten 2012 fiel die Wahl auf Joachim Gauck und damit auf einen protestantischen Pfarrer und Theologen, dessen Persönlichkeit durch seine religiöse Haltung stark geprägt ist. Religion ist also augenscheinlich nach wie vor in besonderer Weise geeignet, die Gesellschaft an ihre vermeintlich allgemein geteilten normativen Grundlagen zu erinnern. Hinzu kommen kirchliche Events wie ein Papstbesuch, ein Weltjugendtag oder die ökumenischen oder konfessionell gebundenen Kirchentage, die Jahr für Jahr zum Großereignis werden, ohne dass sich diese im alltäglich gelebten Glauben auswirken. Daneben tritt massiv die Wahrnehmung von Religion als Faktor der Bedrohung, auch das könnte der ethnologisch interessierte Reisende rasch herauslesen: Religion ist in Deutschland oftmals mit dem Fremden assoziiert. In der Ferne sind es fundamentalistische Islamisten, die seit den Anschlägen vom 11. September 2001 als pars pro toto eines nichtaufgeklärten religiösen Fanatismus wahrgenommen werden.

Was schreibe der imaginierte Fremde nun in seinen Reisebericht, um seine Landsleute über das religiöse Leben in Deutschland zu informieren? Vermutlich könnte er seine vielfältigen Befunde ebenso wenig auf einen Punkt bringen wie die hierzulande zahlreich vorhandene soziologische, historische und theologische Spezialliteratur zum Thema. Die Geschichte der Religion in Deutschland lässt sich schwerlich in einem Strang erzählen; zu vielfältig und facettenreich sind die Entwicklungen, die sich in den Nachkriegsjahrzehnten beobachten lassen. Dennoch, so die Grundthese dieses Buches, kulminieren die vielfältigen Trends in einer Beobachtung: Während des größten Teils der Menschheitsgeschichte war das soziale Leben von Religion durchtränkt, in vielen Gemeinschaften und Sozialräumen dieser Welt ist es das immer noch. Für West- und Mitteleuropa war über eineinhalb Jahrtausende das Christentum das Religionssystem, welches diese Funktion erfüllte und eine wichtige Stellung in der Gesellschaft einnahm. Heute besitzt es diese Bedeutung nicht mehr und ist in vielerlei Hinsicht an den Rand gerückt, ohne aber – das ist wichtig zu betonen – zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken zu sein. Ungeachtet der massiven Entkirchlichung ist das Christentum auch im wiedervereinigten Deutschland der wichtigste Anbieter religiöser Deutung und Praxis. Es bewegt sich dabei aber in einem insgesamt schrumpfenden und stark pluralisierenden religiösen Feld. Das Beziehungsgefüge von Religion, Kirche und Gesellschaft hat sich stark gewandelt. Diese Transformation sucht die Metapher im Titel zu beschreiben: Der Himmel ist nicht verschwunden, wohl aber für immer mehr Menschen wie auch für immer größere gesellschaftliche Zusammenhänge verloren gegangen. Ein kurz- oder auch mittelfristiges ›Wiederfinden‹ ist nicht zu erwarten.

Am eindeutigsten ist dieser Umbruch in der religiösen Landschaft des Christentums hinsichtlich der individuellen Kirchenmitgliedschaft und der Frömmigkeitspraxis zu beobachten. Hier befinden sich, wie Michael Ebertz es formuliert, die evangelische wie auch die katholische Kirche seit längerem »im Gegenwind«: Die religiöse Praxis des Einzelnen, wie sie sich jahrhundertlang in den vorgegebenen Formen gezeigt hat, ist rückläufig. Beide Großkonfessionen, die evangelischen Landeskirchen ebenso wie die katholische Kirche, befinden sich mitten in einem für das religiöse Feld bislang beispiellosen Traditionsbruch. Die Kirchen werden leerer, die Zahl der Getauften nimmt kontinuierlich ab, immer weniger Männer und Frauen wollen noch Priester oder Pfarrer werden oder sich einer geistlichen Gemeinschaft anschließen. Für diesen Niedergang fällt eine Erklärung von vornherein aus: Es ist nicht die »Konkurrenz«, die diese Entwicklung angestoßen und befördert hat. Von wenigen Ausnahmen in jüngster Zeit abgesehen ist der Islam in Deutschland nie missionierend aufgetreten. Keine neue Kirche, kein neuer Glaube, nicht einmal ein staatlich geförderter Säkularismus waren im Westen Deutschlands vorhanden, um das Christentum zurückzudrängen oder gar zu ersetzen. Der bisherige Verlauf dieser Verfallskurve wie auch die demografische Entwicklung deuten darauf hin, dass dieser Prozess sich weiter radikalieren wird, so dass die Selbst- und Fremdbezeichnung der christlichen Konfessionen als Volkskirchen zunehmend obsolet werden wird.

In ähnlicher Weise, aber zeitversetzt zu dieser statistisch feststellbaren Entwicklung, hat sich die Position der christlichen Kirchen im öffentlichen Leben verändert. Dieser Trend gilt für ihre Selbsteinschätzung ebenso wie für die Wahrnehmung von außen. Nach 1945 starteten weite Teile der Eliten mit der Perspektive einer umfassenden »Rechristianisierung« der deutschen Gesellschaft. Als »Siegerin in Trümmern« avancierten die Kirchen zu Garanten des Neuaufbaus.⁴ Diese Vorstellung erweist sich rückblickend als ein Wunsch- und Trugbild. Dennoch aber verdeutlicht die zeitgenössische Formulierung die große Bedeutung, die den Kirchen beigemessen wurde. Viele Strukturen der frühen Bundesrepublik waren stark von dieser Hochschätzung geprägt und haben sich institutionell bis heute erhalten. Die Beteiligung von Kirchenvertretern in vielen gesellschaftlich-politischen Institutionen wie Rundfunkräten und politischen Kommissionen gehört ebenso dazu wie das System der staatlich erhobenen Kirchensteuern, das insbesondere die Großkirchen in weltweit einmaliger Weise privilegiert. Bis in die 1980er Jahre hinein war der Verweis auf die christlichen Grundlagen der deutschen Gesellschaft ein stehender Topos insbesondere konservativer Politik. Erst in den Jahren danach taugte diese Redewendung immer weniger als Formel einer weitgehend akzeptierten Selbstvergewisserung, sondern wurde kontrovers diskutiert.

Ein dritter Punkt, der die Transformation des religiösen Feldes beschreibt, führt den Blick über die christlichen Kirchen hinaus. In dem Maße, in dem die christlichen Kirchen ihre Vorrangstellung einbüßten, entwickelten sich neue Formen von Religiosität oder traten stärker in den Vordergrund. Der Islam war in Deutschland zunächst das Religionsbekenntnis von Einwanderern, ist mittlerweile aber fest etabliert und einer der agilsten Akteure im religiösen Feld. Im Unterschied zu den USA beispielsweise weitete sich der religiöse Markt darüber hinaus aber kaum aus. So blieben Neue Religiöse Bewegungen wie Bhagwan, aber auch verschiedene charismatische Bewegungen im christlichen Bereich lediglich Randerscheinungen. Dennoch gewannen die mit ihnen verbundenen populärreligiösen Praktiken an Bedeutung: Fernöstliche Mystik und die ihr verbundenen Meditationstechniken entwickelten sich sowohl außerhalb wie auch innerhalb der christlichen Kirchen zu wichtigen Formen, mit denen Menschen ihre religiösen Bedürfnisse stillten.

Mit dem Staunen über diese grundstürzende Entwicklung beginnt dieses Buch. Es ist eine Erkundung des religiösen Feldes in Deutschland und seiner Entwicklung in den vergangenen sechs Jahrzehnten. Wer danach fragt, wie und warum sich das religiöse Feld in Deutschland so grundlegend wandelte, verfolgt keine Spezialgeschichte religiöser Gemeinschaften, im Gegenteil: Das Phänomen Religion, so hat schon Thomas Nipperdey seine Geschichte der Religion im 19. Jahrhundert konzipiert, bietet eine umfassende Perspektive auf die allgemeine Geschichte. Religion war und ist immer ein »Stück Deutungskultur, die die ganze Wirklichkeit der Lebenswelt konstituiert, das Verhalten der Menschen und ihren Lebenshorizont, ihre Lebensinterpretationen prägt, gesellschaftliche Strukturen und Prozesse, ja auch die Politik.«⁵ Für Menschen, die zu Beginn des 21. Jahrhunderts aufwachsen, ist es kaum noch nachvollziehbar, wie selbstverständlich und unhinterfragt das tägliche Leben weite Teile der Bevölkerung noch

in der frühen Bundesrepublik mit einer religiösen Praxis verflochten war, die maßgeblich von den großen christlichen Volkskirchen geprägt und geleitet wurde. Familie, die Rollenbilder von Mann und Frau, Sexualität, Erziehung und Bildung – in den unterschiedlichsten Bereichen gaben die Kirchen die Standards von Verhalten und Moral vor, auch wenn sich diese aus ihren ursprünglich christlichen Bezügen längst gelöst hatten. Die Verbindung von größeren Teilen der Gesellschaft mit einer handlungsleitenden wie auch alltagsprägenden religiösen Überzeugung ist gänzlich verloren gegangen, und das in einer erstaunlich kurzen Zeitspanne. Einen Wandel beobachtet die Mentalitätsgeschichte in der Regel über lange Zeiträume hinweg. Mit Blick auf die religiöse Landschaft scheint das Gesetz von der *longue durée* nicht zu gelten: Die Christianisierung der Gebiete, die sich heute Deutschland nennen, erstreckte sich über Jahrhunderte, die Entkirchlichung kulminierte in wenigen Jahrzehnten. Im Fall von christlichen Weltbildern, der Kirchenbindung und den davon geprägten Moralvorstellungen in Deutschland scheint die Regel von der Langlebigkeit mentaler Strukturen außer Kraft gesetzt – ein Umstand, der die Analyse dieses Prozesses umso spannender macht.

Wie dieser Wandel zustande kam, welche Ursachen ihm zugrunde lagen und welche Folgen er hatte und hat: mit diesen Grundfragen werden sich die folgenden Kapitel beschäftigen. Mit Hans Günter Hockerts versuchen sie den Traditionsbruch im religiösen Feld und die damit einhergehenden aktuellen Herausforderungen als »Problemgeschichte der Gegenwart« historisch zu erschließen.⁶ Will die historische Forschung zu den gegenwärtigen Debatten um die Integration der Religion einen versachlichenden Beitrag leisten, dann kann sie dies nur, wenn sie nicht mehr den bekannten kirchen- und konfessionsgeschichtlichen Einbahnstraßen folgt. Religionsgeschichte soll daher verstanden werden als eine »geteilte Geschichte«⁷ unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften in einer gemeinsamen gesellschaftlichen Umwelt. Somit werden im Folgenden alle Formen von Religiosität und ihrer Organisation in den Blick genommen, soweit sie eine größere gesellschaftsprägende Wirkung erzielten. Zeitlich erstreckt sich die Analyse von der unmittelbaren Nachkriegszeit bis in die Gegenwart. Räumlich stehen die alte Bundesrepublik, dann das wiedervereinigte Deutschland im Mittelpunkt.

Das Staunen über diesen vergleichsweise raschen Wandel wird dann produktiv, wenn man sich mit den bisher gegebenen Erklärungsversuchen und Antworten nicht zufrieden gibt: Säkularisierung lautete die Zauberformel zur Erklärung des religiösen Wandels seit den 1970er Jahren. Vielen Vertretern der Gesellschaftswissenschaften galt Religiosität lange Zeit als Relikt, welches mit der Modernisierung zwangsläufig, geradezu naturwüchsig abflachen und letztlich verschwinden werde. Diese Theorie ist in ihrer schlichteren Fassung nicht nur durch die Entwicklung in vier Fünfteln der Welt widerlegt. Zudem zeigt sie sich nicht in der Lage, die komplexe Situation von Religion in Westeuropa und in Deutschland zu beschreiben. Säkularisierung im Sinne einer fortschreitenden Entkirchlichung ist ein Faktum, welches die religiöse Landschaft in Deutschland von Grund auf prägt. Alle darüber hinaus gehenden Prämissen und Folgerungen aber bleiben krude. Insbesondere gerät ein Zusammenhang aus

dem Blickfeld: Säkularisierung bringt neue Religiosität hervor, wenn auch in anderer Gestalt und in anderen Maßen. Dennoch sind diejenigen, die angesichts eines neuen medialen Interesses an Religion von einer Renaissance oder gar von einer »Wiederkehr der Götter« reden, sicher zu euphorisch. Von einer verstärkten Sichtbarkeit religiöser Phänomene kann man sprechen, eine neue individuelle Frömmigkeitspraxis ist damit aber oftmals nicht verbunden. Was hier wiederkehrt, ist nicht identisch mit dem Verschwundenen oder, um die Titelmetapher aufzugreifen: Es ist nicht der traditionelle Himmel, der wiedergefunden wird. Zu offensichtlich ist in Deutschland die Tatsache, dass religiöses Leben heute kaum mit dem Glauben der Väter und Mütter deckungsgleich ist. Selbst dann, wenn die Konfessionsbezeichnung identisch geblieben ist, haben sich doch die mit diesem Etikett verbundenen Glaubensgehalte und -praktiken in der Masse fundamental verschoben.

Gemeinsamer Nenner neuerer religionshistorischer Forschungen ist zunächst die Distanz zu jeder Großtheorie. Neben der Säkularisierungsthese überzeugen auch die rein quantitativen Ansätze der älteren Sozialgeschichte letztlich nicht: Mit dem bloßen Auszählen von Konfessionsangehörigen und Mitgliedern in kirchlichen Verbänden, mit dem Erheben der Zahl von Kommunikanten und der Bestimmung von Betreuungsrelationen zwischen Priestern und Gläubigen ist es heute sicher nicht mehr getan, wenn man der Präsenz und Wirkmächtigkeit des Religiösen in der jüngeren Vergangenheit auf die Spur kommen will. Die vielfältigen »Privatchristentümer«, so Friedrich Wilhelm Graf, die sich in den letzten Jahren herausgebildet haben – ganz zu schweigen von den zahlreichen hybriden Religionsformen heutiger Gesellschaften –, lassen sich nicht mehr in klaren Entweder-oder-Kategorien abbilden. Benötigt werden vielmehr Modelle mit mehreren Variablen, die es erlauben, Religiosität jenseits formeller Mitgliedschaft in religiösen Organisationen analytisch zu fassen. Gefragt ist ein methodischer Ansatz, der den Glauben außerhalb der religiösen Organisationen (»believing without belonging«) ebenso in den Blick nimmt wie die vielen Kirchenmitglieder, die eher der Gewohnheit folgen, als einem persönlichen Glauben nachzugehen (»belonging without believing«, Grace Davie). Zugleich darf der Religionsbegriff nicht ins Beliebigere ausfransen: Setzt man beispielsweise allein auf eine funktionale Bestimmung von Religion, dann weitet sich das Feld zu einem nicht mehr fassbaren spirituellen Nebel, der auch die Anhängerschaft einer Popgruppe, die Fans eines Fußballvereins oder die *Weight Watchers* in diese Kategorie mit einschließt.⁸ Statt eine schematische Definition des Gegenstandes zu verwenden, wird es darum gehen, was die jeweiligen Zeitgenossen als religiös bezeichnet haben und was ihnen – im Umkehrschluss – als profan galt.

Damit wird schon deutlich, dass der Zugriff auf den Gegenstand ein entscheidender Schritt ist, den dieses Buch unternimmt. Was eigentlich fassen wir als Religion? Wie können wir unseren Gegenstand so bestimmen, dass wir insbesondere das Verhältnis von Religion und Gesellschaft wie auch dessen Wandel in den Blick nehmen können?

Im Folgenden wird dazu ein kommunikations- und konflikttheoretisches Verständnis von Religion entwickelt, das sich insbesondere historisch-anthropologischer wie auch diskursgeschichtlicher Methoden bedient: Das wesentliche Merkmal von Religion

ist der Bezug auf einen Unterschied zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und Welt, zwischen Transzendenz und Immanenz. Religiöse Gemeinschaften heben sich von der sie umgebenden Gesellschaft dadurch ab, dass sie sich selbst als rückbezogen auf etwas Unverfügbares sehen. Christen fassen dieses etwas als »Gott«, andere Weltreligionen finden weitere Bezeichnungen dafür, zusammenfassend lässt sich dieses als Transzendenz fassen. Auch wenn diese Definition abstrakt bleibt, ist damit eine wichtige Entscheidung bereits getroffen. Das Verständnis der Zeitgenossen ist damit stark gewichtet: Was diese als Religion definieren, steht auch hier im Vordergrund. Allein die Erfüllung bestimmter gesellschaftlicher Funktionen wie Trost spenden, Leid lindern oder Ähnliches begründet eine Religion ebenso wenig wie die Anlehnung an typisch religiöse Narrative. Politische Ideologien, soziale Bewegungen und moderne Lifestyle-Erscheinungen haben zwar oftmals religioide Formen ausgebildet, ohne sich aber im hier verstandenen Sinne als Religion zu qualifizieren.⁹

Religion bleibt aber nicht abstrakt. Stattdessen findet sie ihre gesellschaftliche Ausprägung darin, dass sie die Differenz von Welt und Gott kommuniziert und fruchtbar macht. In der Sprache des Christentums heißt das Verkündigung und hat den Anspruch, der Welt nicht nur die »frohe Botschaft« mitzuteilen, sondern sie im Idealfall sogar nach ihren Prämissen zu gestalten. Dazu bedienen sich die Religionsgemeinschaften ganz spezifischer Sprechweisen, Symbole und Praktiken, die wir als »religiösen Code« bezeichnen.¹⁰ In der Regel bilden sich Gemeinschaften und Institutionen, in denen die Differenz von Diesseits und Jenseits in Regeln der Lebensführung umgesetzt und weitergegeben wird. Ein besonders charakteristisches Beispiel dafür ist die Herausbildung eines katholischen Milieus im deutschen Kaiserreich, womit diese Gläubigen auf den Modernisierungsdruck reagierten: Auf der Grundlage gemeinsamer Glaubens- und Alltagsüberzeugungen etablierte sich eine Lebensform, in der »von der Wiege bis zur Bahre« die meisten Belange des Lebens in katholischen Bezugsgruppen vollzogen werden konnten. Milieus stiften Sinn, regulieren das Verhalten durch eine gemeinsame Weltanschauung und kristallisieren dadurch eine alltagsprägende Lebensweise aus. Die gemeinschaftlich gelebte Überzeugung nimmt soziale Gestalt an in den Kirchen mit all ihren institutionellen Verästelungen, Hierarchien, Gemeinden und Gruppen, aber auch über die Kirchen im engeren Sinne hinaus in ganzen Gesellschaften, in ihren politischen Konzepten und ihren Selbstverständnissen, in Ritualen und Bauten, Texten und Bildern, in Macht und Geld, in Krieg und Gewalt, kurz: in der ganzen Ambivalenz alltäglich gelebten Lebens.

Umgekehrt aber prägen die gesellschaftlichen Umstände die traditionellen Religionen. Die Begriffe und Formen des Redens über Gott, die Symbole des Heiligen, aber auch die Alltagspraxis der Mitglieder passen sich den Differenzierungsformen und Inklusionsmustern der Gesellschaft an: Das katholische Milieu, um nochmal auf dieses Beispiel zurückzukommen, hatte mit der 1870 gegründeten Zentrumspartei einen politischen Arm ausgebildet, der aktiv ins politische Geschäft des Kaiserreichs und der Weimarer Republik eingriff und sich selbstredend auch den dort herrschenden Regeln wie Mehrheitsentscheidungen und Koalitionsgeboten anpasste. Religion ist

in diesem wie in anderen Fällen in höchstem Maße »inkulturiert«, sprich: in die Formen und Funktionen eingepasst, die in der Gesellschaft vorherrschen. Für die großen Volksreligionen gilt dieses ohne Ausnahme, allein die charismatischen und fundamentalistischen Bewegungen seit den 1980er Jahren gebärden sich als dekultriert, »entwurzelt« und präsentieren sich als Gegenentwurf zu ihrer Umwelt.¹¹ Dieser Zusammenhang gilt sogar für die Formulierung der eigenen Glaubensaussagen: Auch wenn die Religionsgemeinschaften selbst von einer festen, unwandelbaren Basis ihrer Existenz ausgehen, und fundamentalistische Christen diese Behauptung beispielsweise mit einem wörtlichen Verständnis der Bibel zementieren, so sind die Formen religiöser Kommunikation und Symbole höchst wandelbar. Ein eingängiges Beispiel bieten die Gottesvorstellungen, die sich bei Christen in aller Welt unterscheiden: Gott kann als König wie auch als Stammesfürst gedacht werden, als strafend-strenger Herrscher ebenso wie als liebender Vater. In Europa zumeist als weißer Mann imaginiert, wird er in anderen Erdteilen auch als farbig oder weiblich angesehen. Religiöser Anspruch kann sich nur dann »auf Erden« verwirklichen, wenn er sich in Gesellschaften realisiert. Bei aller notwendigen Inkulturierung muss es den Religionsgemeinschaften zugleich aber auch darum gehen, dass die Religion weiterhin die Spannung von Transzendenz und Immanenz selbstidentisch aufrechterhält. Sie muss ein Angebot machen, dass in der Welt anschlussfähig ist und zugleich über sie hinausweist. Eine rein weltliche Religion kann es ebenso wenig geben wie eine rein religiöse Gesellschaft.

Beschreibt man den Wandel des religiösen Feldes in Deutschland mit Blick auf die Verbindung von Religion und Gesellschaft, dann lässt sich eine markante Entwicklung nachzeichnen: Religion und Gesellschaft, die im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts grundlegend miteinander verbunden waren, sind im Laufe der Nachkriegsjahrzehnte nicht nur auseinandergetreten, sondern viele vormals enge Bande sind gekappt. In Deutschland war insbesondere das Christentum in Kultur und Gesellschaft in höchstem Maße inkulturiert. Politisch galt bis zum Ende des Kaiserreichs eine Allianz von Thron und Altar, in die vor allem der Protestantismus eingebunden war. Kulturgeschichtlich waren die Gutbürgerlichkeit des 19. Jahrhunderts wie auch die »Normalmoral« des 20. Jahrhunderts stark angelehnt an die Normen der evangelischen und katholischen Kirche: Vorstellungen von Gesellschaftsordnung und Nation, Rollenbilder von Mann und Frau, Fragen der Sexualität, der Familie, der Erziehung. Bis weit hinein in nichtchristliche Kreise stimmten kirchliche und gesellschaftliche Normen überein, auch wenn sie unterschiedlich begründet wurden. Schon der *Code Napoléon*, ein Produkt des säkularen Frankreichs, ging bei Ehebruch von einer christlichen Prägung der Verbindung aus. Den Armen zu helfen, den Nächsten zu lieben, Gerechtigkeit zu suchen und die Schöpfung zu bewahren – das sind keine Geisteshaltungen, die sich allein dem Christentum verdanken, ihm aber sehr nahe sind. Mit Blick auf die evangelische Kirche spotteten Theologen über das »Kaminzimmerchristentum«, in dem protestantische Frömmigkeit zum Ende des 19. Jahrhunderts mit der bürgerlichen Lebensweise eine vielfach verschlungene Verbindung eingegangen war. Und die katholische Prägung des »restaurativen Charakters« der Adenauerzeit hat mit Walter Dirks ebenfalls ein prominenter kircheninterner Kritiker öffentlichkeitswirksam moniert.

Fünfzig Jahre später, um die Jahrtausendwende also, hat sich diese Verbindung gelöst und das, so wie es aussieht, wohl unwiederbringlich. Ein »christliches Deutschland« gibt es nicht mehr. So wie sich die stützende und tragende Funktion des Glaubensgerüsts der großen Konfessionen verringerte, wurden auch die darauf ruhenden, gesellschaftlich geteilten Sitten- und Moralvorstellungen schwächer.¹² Diese Feststellung gilt ungeachtet der Tatsache, dass die christlichen Konfessionen immer noch die größten Anbieter religiöser Weltdeutung und -praxis sind. Immer noch gingen mehr Menschen sonntags in die Kirche, als dass sie Fußballspielen der Bundesliga zuschauten, so propagierte die Pressestelle einer evangelischen Landeskirche im Jahr 2009. Was wohl als kraftvolles und aufmerksamkeithaisches Statement gedacht war, demonstriert ungewollt, wie stark die Kirchen in ihrer Stellung marginalisiert sind: Die Instanz, die einst den ganzen Sonntag als »Tag des Herrn« prägte, wird nun selbst von ihren Anhängern als ein Konkurrent unter vielen betrachtet, die um die Gunst des Wochenendpublikums buhlen. Das Christentum ist zu einem Anbieter von Sinnstiftung und Sonntagsgestaltung unter vielen geworden. Diese Wahlposition beschränkt sich nicht auf den Bereich der Freizeitverbringung, im Gegenteil: Wie Partnerschaft und Familie gelebt wird, wie Politik von statten gehen soll, wie eine Beziehung zum Jenseits aussehen soll – zu all diesen Fragen bietet die christliche Tradition auch Angebote. Für immer weniger Menschen und erst recht in immer schwächerer Ausprägung für die Gesellschaft als Ganzes kristallisiert sich dort aber ein festes Gerüst heraus, welches das gesamte Leben umfasst. Für einige Menschen haben diese Angebote nach wie vor Bedeutung, einige mischen sie mit anderen Formen und Versatzstücken, andere wiederum lehnen sie gänzlich ab.

Dieser zunächst nur in seinen Eckpunkten skizzierte Wandel soll in den folgenden Kapiteln empirisch nachgezeichnet und analytisch durchdrungen werden. Von besonderem Interesse sind dabei Grenzverschiebungen und Konflikte, mit denen verschiedene Kräfte in der Gesellschaft um den Zuschnitt des religiösen Bereichs rangen und darum stritten, was dort hineingehört oder was als »profan« deklariert werden sollte. Wo im religiösen Feld wurden überkommene Gewissheiten in Frage gestellt, neue Definitionen eingeführt, neue Praktiken durchgesetzt? Wo entstanden Konflikte? Wie wurden Kompetenzen und damit auch Einflussphären neu verteilt? An diesen Bruchstellen werden der Wandel und seine Wirkungen besonders sichtbar.

In jedem Abschnitt werden drei Zugriffe vorgenommen, um das Beziehungsgefüge von Religion, Gesellschaft und Kirche zu skizzieren. Wie wurde auf der individuellen Ebene Glauben erlebt und gelebt? Welche Formen der persönlichen Frömmigkeit bildeten sich aus oder verschwanden? Die zeitgenössischen Befragungen und Befunde dienen als erste Näherung an die quantitative Dimension von Kirchlichkeit. Der Zugriff auf die praktizierte Religiosität erschöpft sich darin aber nicht, im Gegenteil: Die individuelle Aneignung von Religion als wertorientierendes Verhalten geschieht meist synkretistisch. Nicht religiöse Dogmen, wie sie von den jeweiligen Hierarchien beschrieben werden, sondern eine Geschichte des geglaubten Gottes steht deshalb im Vordergrund. Der Einzelne sucht in seiner religiösen Praxis danach, das eigene Bedürfnis nach Transzendenz zu stillen. Dabei orientierte er sich in Deutschland

oftmals am Angebot der christlichen Großkirchen, ohne aber der »reinen Lehre« zu folgen: Der sonntägliche Kirchgang schließt nicht aus, an die Reinkarnation zu glauben oder in den Karten nach der Zukunft zu suchen. Wie eigneten sich Einzelne wie auch Gruppen Transzendenzvorstellungen an, welche Wirkung zeitigte das? In traditionellen Gesellschaften liefern Glaubenssysteme wichtige Elemente zur Deutung der Welt. Sie erklären, was richtig und falsch ist, warum einige Menschen reich sind und andere arm, warum manche Menschen leiden und andere nicht, warum es Ungerechtigkeit, Tyrannei, Krieg, aber auch staatliche Herrschaft und anderes gibt. Die Antworten, die die Religionen darauf geben, wandeln sich ebenso rasant wie die Akzeptanz dieser Aussagen in der Gesellschaft. Auch ist zu fragen, was aus Sicht der Religionsgemeinschaft wie auch des Gläubigen auf dem Spiel stand: Das ewige Leben, das Seelenheil im Jenseits? Oder das eigene Wohlbefinden bzw. Formen der Selbstverwirklichung? Damit ist schon angedeutet, dass Religion auf dieser Ebene stark mit Selbsterkenntnis, Selbstgestaltung und der Bestimmung von Identität zu tun hat. Was wird als gelungenes Leben angesehen? Braucht es dafür Religion und wenn ja wie viel und wofür? Eine Analyse dieser individuellen religiösen Orientierung hilft auch dabei, die Strukturierung der Gesellschaft in der jüngsten Vergangenheit insgesamt besser zu verstehen. Zur Pluralisierung der Lebensstile, zur Aufweichung starrer soziokultureller Milieus, zum Wandel von Lebens- und Privatheitsformen, zu den Veränderungen in den Mustern primärer Vergemeinschaftung in Familie, Freundeskreis und Gesinnungsgruppen wie auch zur Erosion und Veränderung vormals akzeptierter Leitbilder und -werte der Moderne und Hochmoderne – zu all diesen und weiteren Prozessen, die die jeweils zeitgenössische Soziologie allenfalls formelhaft erfasst hat, kann die religionsgeschichtliche Forschung auf diese Weise beitragen.

Viele der damit erfassten Entwicklungen finden ihren Widerhall im Verhältnis von Religion und Gesellschaft zueinander, nach dem in einem zweiten Zugriff zu fragen ist. Wie wurde Religion in der Gesellschaft definiert?¹³ Historisiert man den Religionsbegriff konsequent und untersucht, was die Zeitgenossen als Religion definierten, dann lässt sich für die deutsche Nachkriegsgesellschaft eine eklatante Verschiebung zeigen: Zunächst galten exklusiv die christlichen Kirchen als Religion. Dieses Verständnis machte erst in den 1970er Jahren einer zunehmend pluralen Einstellung Platz. Aber auch weit über diese globale Frage hinaus sind in der Nachkriegszeit vielfältige Themen verhandelt worden: das Leitbild der christlichen Familie, die Frage nach dem Kirchen Einfluss auf Bildung, Erziehung, aber auch auf die Politik. Und – in einer bemerkenswerten Engführung kirchlicher Bemühungen – um Fragen der Sexualität, insbesondere der Geburtenkontrolle und der Abtreibung. Wie viel kirchlicher Einfluss war notwendig oder, um von der anderen Seite zu fragen, statthaft? Die Wahlhirtenbriefe der katholischen Bischöfe mit ihrer Empfehlung für ein CDU-Votum waren in der Ära Adenauer gängige Praxis, während sie 15 Jahre später als Skandal galten. Damit ist angedeutet, wie stark sich das Empfinden für die Legitimität religiöser Positionen in der säkularen Kultur änderte. Was in den fünfziger Jahren noch als moralische Wegmarke galt, war zwei Jahrzehnte später nur noch eine Position unter vielen.

Die Religionsgemeinschaften in Deutschland waren beileibe nicht nur Objekte dieses Wandels, sondern haben selbst eine bemerkenswerte Entwicklung durchgemacht. Das zeigen uns die Veränderungen in den Formen religiöser Organisation, in den theologischen Angeboten und der Tradierungspraxis wie auch die kirchlichen Selbstreflexionen über diesen Wandel: Versuchten sich die Kirchen noch im 19. Jahrhundert europaweit als eine Art christliche Gegenwelt zur säkularen Gesellschaft aufzubauen, so setzte schon seit dem Ersten Weltkrieg eine erste zaghafte Phase der Hinwendung zur Gesellschaft ein. Im Verlauf der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gaben die beiden christlichen Großkirchen dann immer mehr ihre Exklusionsstrategien auf und öffneten sich. Welche Handlungsstrategien und theologischen Konzepte sowie praktischen Handlungsformen entwickelten die Kirchen, um diesen Wandel in Gang zu setzen und auf die gesellschaftlichen Veränderungen zu reagieren? Insbesondere das Christentum ist eine Erinnerungsgemeinschaft, in deren Mittelpunkt das gemeinsame Gedächtnis von Tod und Auferstehung Christi steht. Daneben haben sich zahlreiche weitere Traditionen und Wissensbestände entwickelt. Was soll an die nächste Generation weitergegeben werden, wie reagiert man auf den zunehmenden Bruch in der Erinnerungskette? In den Pastoralabteilungen der kirchlichen Verwaltungen ebenso wie in den beiden Theologien wurden dazu umfassende Selbstverständigungsdiskurse geführt. Diese Art der Selbstbeobachtung gilt es nachzuzeichnen, um die Krisenwahrnehmung wie auch die Gegenkonzepte zu rekonstruieren. Hinzu kommt, dass die Kirchen selbst immer häufiger Gegenstand öffentlicher Diskussionen wurden: Die Medien entdeckten die Kirchen als Thema. Der kleine Kreis der Universitätstheologen bekam Konkurrenz durch populäre Autorinnen und Autoren, so dass die vormalig innerkirchliche Debatte größere Kreise zog. Viele Indikatoren sprechen dafür, dass im Medium der hier geführten religiösen Debatten die Pluralisierungstendenzen noch einmal massiv verschärft wurden.¹⁴

Diese drei Faktoren – die praktizierte Religiosität, das Verhältnis von Religion und Gesellschaft wie auch der innerkirchliche Wandel – sollen in der Analyse miteinander verbunden werden, denn erst ihr Wechselspiel, ihr Ineinandergreifen und ihre veränderte Zuordnung untereinander können die umfassende Transformation des religiösen Feldes im Deutschland der Nachkriegszeit deutlich machen.

1. Ein christliches Deutschland? Selbstverortungen und Illusionen nach 1945

Ein beschädigter, aber immer noch hoch aufragender Kirchturm inmitten eines Trümmerfeldes; stolze Prozessionen im Schatten zerstörter Häuserfronten; Besatzungsoffiziere in Verhandlungen mit katholischen Geistlichen in vollem Ornat – das Kriegsende 1945 war für die Religionsgemeinschaften, wie für die deutsche Gesellschaft insgesamt zunächst einmal von Zerstörung und Leid geprägt. Die Gläubigen, aber auch die jeweilige kirchliche Hierarchie waren eingebunden in die allgemeinen Erfahrungen von Not, Verlust und Unsicherheit. Für diejenigen, die den Repressionen der nationalsozialistischen Diktatur ausgesetzt gewesen waren, bedeutete die bedingungslose militärische Niederlage wie auch der Zusammenbruch der alten Machtstrukturen eine Befreiung. Für die große Mehrheit der deutschen Bevölkerung aber, die den Nationalsozialismus mitgetragen hatte, verband sich mit dem 8. Mai 1945 zunächst die Erfahrung von Unsicherheit: Das nationale Haus, welches im übersteigerten Nationalismus eine wesentliche Quelle der Begeisterung für den Nationalsozialismus geboten hatte, war eingestürzt. Da ihre Zukunft höchst ungewiss war, schied die Nation als Orientierungsgröße aus. Mit der militärischen Kapitulation war der Krieg beendet, die Kampfhandlungen und insbesondere die Luftbombardements waren gestoppt und damit die unmittelbare Gefahr für das Leben gebannt. Dennoch blieb der Eindruck der enormen Gewalterfahrung aus den vergangenen Jahren: Jeder dritte männliche Deutsche der Geburtsjahrgänge zwischen 1910 und 1925 hatte den Krieg nicht überlebt. Insbesondere seit dem Jahr 1944 hatte sich die Gewalt in mehrfacher Hinsicht gesteigert: Die Ermordung der europäischen Juden und anderer Opfer eskalierte. Neben den Massenmord in den Konzentrationslagern traten Massaker und Todesmärsche. Obwohl oder gerade weil sich die militärische Niederlage bereits abzeichnete, radikalisierte sich der Krieg noch einmal: Mehr als die Hälfte der 5,3 Millionen gefallenen Wehrmachtssoldaten starben in den letzten zehn Kriegsmonaten. In Deutschland selbst richtete sich die Gewalt im letzten Kriegsjahr zunehmend auch gegen »gewöhnliche Deutsche«, die auf diese Weise zum Durchhalten gezwungen werden sollten.

Auch nach dem militärischen Zusammenbruch setzte sich das schwierige Alltagsleben der letzten Kriegsjahre zunächst fort: die angespannte Versorgungslage, die Wohnungsknappheit, das Bangen um Angehörige und Freunde, deren Schicksal in den Kriegswirren noch ungewiss war. Viele ausländische Beobachter berichteten von Apathie und Verunsicherung als auffälligstem Merkmal der deutschen Gesellschaft. Hinzu kamen Millionen von heimatlosen Menschen, unter ihnen Ausgebombte, Flüchtlinge und Vertriebene, aber auch die nach Deutschland deportierten Zwangsarbeiter aus den vormals besetzten Gebieten. 1947 gab es schätzungsweise eine Millionen sogenannter *Displaced Persons*.¹ Die Erfahrung von Verelendung und Verunsicherung

in der Not- und Umbruchzeit prägte die deutschen Gesellschaften in Ost und West über die Phase der Währungsreformen hinaus.²

1.1 Der Glaube im Leben – Leben im Glauben? Das religiöse Feld zwischen Rechristianisierung und Erosion

Auf der Folie dieser materiellen Bedrängnis, der Desorientierung und des erfahrenen Zivilisationsbruchs stach insbesondere eine Institution hervor: die katholische Kirche. Materiell war auch sie zu Schaden gekommen. Ein Teil ihrer Gotteshäuser und Besitzungen war zerbombt, Kleriker und Laien waren in den Jahren des Krieges gestorben. Als Institution aber, so skizzierten es Zeitgenossen ebenso wie nachträgliche Darstellungen, erlebte sie einen »religiösen Frühling«. Die Bedingungen dafür waren gut. Vom Selbstverständnis wie auch in der Außenwahrnehmung galt die katholische Kirche als vom Nationalsozialismus nicht korrumpiert. Zu einem beträchtlichen Teil hatte sie es zwischen 1933 und 1945 verstanden, eigene Strukturen zu bewahren und die in ihr versammelten Gläubigen an sich zu binden. Auch wenn man weder in der Hierarchie noch unter den Gläubigen von einem konsequenten Sichverweigern sprechen kann, dominierte nach dem Krieg der Eindruck von Standhaftigkeit und Widersetzlichkeit gegen die NS-Diktatur. Erst Jahrzehnte später sollte diese teilweise geschönte Sicht zum Anlass heftiger kircheninterner wie auch öffentlicher Debatten werden. Da die Kirche in der öffentlichen Meinung als nicht-nazifizierte Institution galt, kam ihr nicht nur in der deutschen Bevölkerung besondere Autorität zu. Unter den wenigen Deutschen, die die alliierten Besatzungsoffiziere als Gesprächs- und Verhandlungspartner akzeptierten, befanden sich viele katholische Geistliche und Würdenträger. Wie den evangelischen Landeskirchen war auch der katholischen Kirche die Fortsetzung ihrer Arbeit ohne Einschränkungen erlaubt worden. Damit waren beide christlichen Konfessionen gegenüber anderen gesellschaftlichen Großorganisationen wie Parteien oder Gewerkschaften deutlich bevorzugt.

Aber nicht nur die von außen an die Kirche gerichteten Erwartungen waren groß, sondern auch die Hoffnungen, die man im Inneren der Kirche hegte. Nach der Katastrophe des Nationalsozialismus, der militärischen Niederlage und dem Zerschlagen der Nation sollte nach Vorhersage führender Kirchenvertreter nun eine Katharsis, eine allgemeine Neubesinnung einsetzen, in der das Christentum eine neue Hochschätzung erfahren würde. Im deutschen Volk gebe es »hoffentlich niemanden mehr, der die überragende und entscheidende Bedeutung der Religion, des christlichen Glaubens für das gesellschaftliche Leben leugnet«, so hofften der Bischof von Münster, Kardinal von Galen, und der Jesuitenpater Gustav Gundlach in ihrem Entwurf zu »Katholischen Grundsätzen für das öffentliche Leben« im Februar 1946.³ Wie kaum ein anderer stand der Münsteraner Bischof und Kardinal von Galen für die Hoffnungen und Ansprüche der Kirche bei der Mitgestaltung der neuen Verhältnisse. 1941 hatte sich der nationalkonservative Adlige in drei Predigten öffentlich gegen die Deportation von Behinderten aus kirchlichen Heimen

und ihre Ermordung gewandt. Nur seine Popularität und die Kriegssituation hatten den Kirchenfürsten vor einer Verhaftung durch die Geheime Staatspolizei bewahrt. Mit seinem öffentlichen Wirken stand von Galen für das »andere Deutschland« und damit für genau die Traditionsbestände, auf denen das neue Gemeinwesen aufbauen sollte.



Abb. 1: Die Kirche als Siegerin in Trümmern? Kardinal von Galen bei einer Ansprache auf dem kriegszerstörten Domplatz in Münster. (picture-alliance/dpa/dpaweb)

Auf Grund ihres Selbstbildes konnte insbesondere die katholische Kirche die zurückliegenden Erfahrungen von Diktatur und Krieg homogen in die eigene Weltanschauung einpassen. Der Zusammenbruch des Jahres 1945 erschien als »Strafgericht«. Die deutsche Gesellschaft hatte sich der Abkehr von Gott schuldig gemacht. Die erneute Hinwendung zum Glauben schien damit nur folgerichtig. Nun sollten wieder die überzeitlichen Werte erkannt und befolgt werden. »An der Hand der Kirche, nach ihren Lehren und Weisungen wollen wir unser Leben gestalten, das private und das öffentliche, das soziale und staatliche. Dann bauen wir auf den einzig festen Grund. Denn »einen anderen Grund kann niemand legen, als den, der von Gott gelegt ist, Christus« (1 Cor. 3,11)«, so predigte der Münsteraner Bischof am 8. Juli 1945 vor den Trümmern des Doms. »Das Selbstbewusstsein der Katholiken erfuhr auf diese Weise in paradoxem Gegensatz zur äußeren Trümmerlandschaft eine schon lange nicht mehr gekannte Steigerung.«⁴

Damit war von Seiten der Katholiken ein großer Anspruch formuliert. Und in der Tat konnten sie bei einigen prägenden Strukturen der jungen Bundesrepublik auf ihren Ein-

fluss verweisen: »Sozialpartnerschaft«, »Föderalismus«, »Europa« und »Subsidiarität« – viele der politischen und gesellschaftlichen Grundpfeiler waren in der katholischen Naturrechts-, Gesellschafts- und Staatstheorie bereits vor- oder zumindest angedacht worden.⁵ Ein Beleg für diesen Einfluss ist beispielsweise die Kritik des nach Kriegsende wohl prominentesten Protestanten Martin Niemöller. Die Bundesrepublik, so monierte der Kirchenpräsident der evangelischen Kirche Hessen und Nassau 1950, sei ein Gebilde, »in Rom gezeugt und in Washington geboren« und verwies damit auf den in seinen Augen ungebührlichen Einfluss der Katholiken.⁶

Die Ausgangsposition der protestantischen Kirchen war eine andere: Mit dem Aufstieg der Nationalsozialisten hatten sich in vielen Landeskirchen die Deutschen Christen in der Kirchenleitung durchgesetzt. Allein die lutherischen Landeskirchen von Württemberg, Bayern, Hannover und die preußische Kirchenprovinz Westfalen waren aus Sicht der Gegner der Deutschen Christen »intakt« geblieben. In der Bekennenden Kirche und den Bruderräten hatten sich diejenigen organisiert, die gegen die Anpassung an den NS-Staat arbeiteten. In der Folgezeit spaltete eine Reihe von Konflikten die protestantische Kirche tief: Die Schaffung einer einheitlichen Reichskirche, das Agieren des dem Nationalsozialismus treu ergebenen und als Vertrauensmann Hitlers agierenden Reichsbischof Ludwig Müller, die Gleichschaltung der Landeskirchen – in all diesen Punkten standen die beiden Gruppen unversöhnlich gegeneinander. Auch wenn weit über die Hälfte der Pfarrer sich keiner dieser kirchenpolitischen Richtungen zugeordnet hatte, waren Gemeinden, Kirchenkreise und Landeskirchen durch diese Konflikte tief zerrüttet. Nach Ende der Diktatur waren diese Verwerfungen weiter virulent. Man war sich zwar einig, dass die deutschchristlichen Spitzenfunktionäre ihre Ämter aufgeben mussten. Darüber hinaus aber brachen nach Kriegsende all die offenen Fragen und Streitigkeiten erneut und in aller Schärfe aus, die unter dem Druck des Nationalsozialismus künstlich klein gehalten worden waren. Öffentlich wahrgenommen wurden vor allem Protagonisten wie Martin Niemöller, der sich durch seine kritische Haltung zum Nationalsozialismus hervorgetan hatte, oder Dietrich Bonhoeffer, den sein Widerstand gegen die Diktatur das Leben gekostet hatte. Als Institution insgesamt aber fehlte den evangelischen Landeskirchen die Geschlossenheit, so dass sie weniger als die katholische Kirche als Vorbild wahrgenommen wurde.

Dennoch rückte sie in der Nachkriegszeit ebenso wie die katholische Kirche in eine wichtige Position. Einige ihrer Vertreter hatten dies bereits frühzeitig erahnt. »Die Stunde der Kirche ist nicht vergangen, sondern neu im Kommen«, so hatte schon im Januar 1945 der bayerische Landesbischof Hans Meiser an die ihm unterstellten Pfarrer geschrieben.⁷ In der öffentlichen Wahrnehmung standen beide christlichen Konfessionen für Kontinuität: Wo die Hoheitszeichen des Nationalsozialismus abgeschlagen wurden und das US-Sternenbanner oder die französischen und britischen Flaggen vielen noch fremd waren, da blieben die kirchlichen Riten, Gesänge und Symbole gleich und gaben damit, so vermutete der Würzburger Theologe und Dekan Georg Merz, »einen Abglanz der Ewigkeit, die dem Worte der Kirche Gehalt und Bestand gibt«. Hinzu kamen praktische Funktionen. Allein die Kirchen

hatten umfassende Kommunikations- und Mobilisierungsmöglichkeiten, die zunächst weder der öffentlichen Verwaltung noch den wieder aufzubauenden Parteien zur Verfügung standen. Über 16.000 Pfarrer gab es 1949 im Dienst der evangelischen Kirche, das evangelische Hilfswerk konnte sich auf die Mitarbeit von 90.000 Laien stützen. Ein ähnlich dichtes Netz ermöglichte auch der katholischen Kirche vielfältige praktische Hilfeleistungen wie die Verteilung von Care-Paketen, Kinder- und Schulspeisungen und auch die Einrichtung von Freizeitlegern für Kinder. Zusätzlich arbeiteten Kirchenleute in der Gefangenen- und Flüchtlingsbetreuung. In vielen Städten und Landgemeinden rückten gläubige Christen und Kirchenvertreter in die Stadtverwaltung ein, avancierten gelegentlich auch zum Bürgermeister. Dem Münsteraner Bischof von Galen hatte man gar das Angebot gemacht, an die Spitze der Zivilregierung in der britischen Besatzungszone zu treten. Im Gegensatz zur Situation in der Sowjetischen Besatzungszone und in der DDR konnte man so auf die zwar nicht konfliktfreie, in der Regel aber wohlwollende Stützung durch die Besatzungsautoritäten setzen.

Bot sich mit dem Kriegsende also tatsächlich die Chance einer umfassenden Rechristianisierung des westlichen Teils von Deutschland? In der Zusammenbruchsgesellschaft der unmittelbaren Nachkriegsjahre schien das Angebot der Kirchen in zuvor nie gekannter Weise den Bedürfnissen der Bevölkerung zu entsprechen: Man garantierte Kontinuität in einer Phase extremen Wandels. Man bot gleichermaßen einen geistigen Neuanfang, eine umfassende Erklärung des Vergangenen sowie eine Lösung gesellschaftlicher Probleme, die auf Orientierung an überzeitlichen Werten und christlichen Gottesvorstellungen zielte. Auf diese Weise konnte sich das Gros der in den Nationalsozialismus verflochtenen deutschen Gesellschaft sicher sein, dass nach individueller Verstrickung in die Diktatur, nach Schuld und Verantwortung kaum gefragt wurde. Hinzu kam, dass beide Kirchen international vernetzt waren und damit zumindest eine erste Brücke zurück in die Weltgemeinschaft geschlagen werden konnte, aus der Deutschland nach Holocaust und entfesseltem Krieg ausgeschlossen war.

Der »religiöse Frühling«, wie er in diesen Jahren apostrophiert wurde, blieb trotz der aus Sicht der Kirchen vielversprechenden Ausgangsbedingungen Episode. Die Metapher war von Beginn an eher Wunsch- und Trugbild, als dass sie für die tatsächliche Entwicklung stand. Zunächst einmal galt sie in aller Vorläufigkeit allenfalls für die christlichen Großkonfessionen. Andere Formen religiösen Lebens hatte der Nationalsozialismus rigoros zurückgedrängt oder gar vernichtet: Ob es jemals wieder eine jüdische Gemeinde in Deutschland geben würde, musste angesichts der europaweiten Verfolgung und der Ermordung von sechs Millionen Juden nach Kriegsende sehr fraglich sein. Die kleine Zahl jüdischer Überlebender im Nachkriegsdeutschland hatte mit dem deutschen Judentum vor der NS-Diktatur nur noch wenig gemein. In der Zeit unmittelbar nach Kriegsende stellte die jüdische Gemeinschaft »im Wesentlichen eine Gemeinschaft der Massenvernichtung entronnener, zufällig überlebender, ungewollt in der Bundesrepublik gestrandeter osteuropäischer Juden dar«. ⁹ Erst mit der Zeit entwickelte sich wieder ein religiöses und kulturelles Leben, welches nicht mehr ausschließlich von Vorläufigkeit und »gepackten Koffern« geprägt war.

Die Diskussion um die Beschneidung jüdischer und muslimischer Jungen, die Verteilung des Koran auf deutschen Marktplätzen durch Salafisten oder aber die Diskussion um das Kruzifix in Schulklassen:

All das zeigt, dass religionspolitische Konflikte in der öffentlichen Debatte zugenommen haben.

Vor diesem Hintergrund schildert der Historiker Thomas Großbölting, wie sich die Stellung der Religion und die Bedeutung von Frömmigkeit in Deutschland von 1945 bis heute entwickelt haben. Gekonnt verbindet das Buch eine Analyse der aktuellen Situation mit historischer Tiefenschärfe.

ISBN 978-3-525-30040-4



9 783525 300404

www.v-r.de