
Dechristianisierung und Rechristianisierung

Der deutsche Katholizismus im europäischen Vergleich

Andreas Holzem

„In der Hölle brennt kein Feuer mehr“, so titelte die ZEIT 1996 im Hinblick auf den Beschluß einer Lehrkommission der anglikanischen „Kirche von England“, angesichts eines rasanten Glaubens- und Praxischwundes innerhalb der Staatskirche das Lehrgebäude grundlegend zu revidieren: Die Verabschiedung der Lehre vom „zürnenden Gott“ bedeutet gleichsam eine Säkularisierung „von innen“ angesichts der „von außen“ hereinbrechenden Dechristianisierung¹.

Tendenzen der „Dechristianisierung“ sind auch im deutschen Katholizismus spürbar geworden. Sie und ihre Genese unter historischem Blickwinkel zu beschreiben, stellt allerdings zum gegenwärtigen Zeitpunkt kein leichtes Unterfangen dar. Ein erster Blick in die Lexika mußte bis vor kurzem enttäuschen: Der Begriff fand sich im (katholischen) „Lexikon für Theologie und Kirche“ ebensowenig wie in der (protestantischen) „Religion in Geschichte und Gegenwart“ oder in der „Theologischen Realenzyklopädie“. Gleiches galt für bedeutungsverwandte, wenn auch inhaltlich nicht deckungsgleiche Stichworte wie „Entchristlichung“ oder „Entkirchlichung“². Erst die soeben erschienene dritte Auflage des LThK thematisiert „Entkirchlichung“ explizit³.

Der Frage, ob die Kirchen tatsächlich „am Ende“ seien, kürzlich in einem Buchtitel mit jener für die innerkirchliche Stimmungslage typischen Mischung aus Pessimismus und selbstermutigender Rhetorik ge-

¹ Reiner Luyken, In der Hölle brennt kein Feuer mehr. Über den Streit (nicht nur) in der englischsprachigen Welt, wie es in der großen Strafanstalt des Jenseits auszusehen hat, in: DIE ZEIT Nr. 11 vom 8.3.1996.

² Vgl. LThK, Bd. 3, Freiburg ²1959 (Ndr. 1986); RGG, Bd. 2, Tübingen ³1958; TRE, Bd. 8 und 9, Berlin-New York 1981 ff. LThK und RGG freilich spiegeln in einer solchen Fehlanzeige noch den Erwartungshorizont einer nach der Nazi-Diktatur erneut „verchristlichten“ bzw. zu verchristlichenden Gegenwartsgesellschaft.

³ Vgl. Karl Gabriel, Art. Entkirchlichung, in: LThK, Bd. 3, Freiburg-Basel-Rom-Wien ³1995, 682 f.

stellt⁴, eignet offenbar erst seit jüngster Zeit jene Aktualität, die Forschungsschübe in Gang zu setzen vermag. Innerhalb der Theologie sind die dramatischen Veränderungen der gesellschaftlichen wie privaten Geltung und Praxis des Religiösen ein Thema der Pastoraltheologie und der Kirchen- und Religionssoziologie, nicht aber der Kirchengeschichte oder der Katholizismusforschung⁵. Auch das in der allgemeinen Geschichtswissenschaft deutlich gestiegene Interesse an Religion im gesellschaftlichen Kontext⁶ hat bisher kaum eine Verbreiterung des Forschungsfeldes anregen können⁷.

Beide Eingangsbeobachtungen beinhalten Vorgaben für den Fortgang einer zusammenfassenden Überblicksdarstellung. Zunächst gilt es zu berücksichtigen, daß der Begriff der „déchristianisation“ aus der französischen Forschung stammt und sich gegen den Begriff der „Säkularisierung“, der den deutschen Sprachraum dominiert, nicht durchgängig hat etablieren können – einen Artikel „Säkularisierung“ kennt auch das ältere LThK sehr wohl⁸. Ohne eine die Dimensionen des Phänomens ausleuchtende terminologische Vergewisserung gibt es also keinen Zugang zur eigentlichen Problematik. Zum anderen muß die dieser Problematik bisher gewidmete geringe Aufmerksamkeit als Periodisierungshinweis ernst genommen werden – Dechristianisierung ist im Katholizismus offenbar ein Phänomen seiner jüngsten Geschichte, was allerdings dazu zwingt, eine erste Annäherung an den Fragenkreis aus der derzeit verfüg-

⁴ Vgl. Sind die Kirchen am Ende? Mit Beiträgen von Carl Amery, Johann Baptist Metz, Rüdiger Schloz, Gregor Siefer, Klaus Tanner, Manfred Weitlauff, Siegfried Wiedenhofer, Regensburg 1995.

⁵ Die seit dem Beginn der sechziger Jahre erbrachte immense Forschungsleistung der „Kommission für Zeitgeschichte“ hat vor allem die Entwicklung, Organisation und Aktivität des Sozialgefüges „Katholizismus“ vor dem Hintergrund des gesellschaftlichen Wandels und der politischen Ereignisse und Katastrophen des 19. und 20. Jahrhunderts untersucht. Sie hat damit wesentlich zur gerechten Würdigung ihres Gegenstandes beigetragen, dessen faktische Erosion als Forschungsdesiderat allerdings bisher kaum berücksichtigt. Vgl. als Zwischenresümee Ulrich von Hehl/Konrad Repgen (Hgg.), Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung, Mainz 1988.

⁶ Vgl. neuerdings Werner K. Blessing, Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen, in: Anselm Doering-Manteuffel/Kurt Nowak (Hgg.), Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden (KoGe 8), Stuttgart 1996, 14-59.

⁷ Vgl. die jüngsten Forschungsüberblicke: Margaret Lavinia Anderson, Piety and Politics. Recent Work on German Catholicism, in: JMH 63 (1991), 681-716; Michael Klöcker, Katholizismus in der modernen Gesellschaft, in: ASocG 32 (1992), 490-509; ders., Das katholische Milieu. Grundüberlegungen – in besonderer Hinsicht auf das Deutsche Kaiserreich von 1871, in: ZRGG 44 (1992), 241-262; Antonius Liedhegener, Der deutsche Katholizismus um die Jahrhundertwende (1890-1914). Ein Literaturbericht, in: JCSW 32 (1991), 361-392.

⁸ Vgl. Alfons Auer, Art. Säkularisierung, in: LThK, Bd. 9, Freiburg ²1964 (Ndr. 1986), 253 f.

baren Einzelforschung zum Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts gleichsam zu extrapolieren. Das begrenzt den Rahmen dessen, was hier geleistet werden kann: Beabsichtigt ist nicht mehr als der Versuch einer behutsamen Anwendung des derzeitigen Forschungsstandes auf eine kirchenhistorisch weitgehend unetablierte Fragestellung. Am Ende werden eher Hinweise als Lösungen, eher Desiderate als Ergebnisse stehen.

*Dechristianisierung – Säkularisierung:
Zu den Dimensionen des Prozesses*

„Déchristianisation“ wird als fester Terminus 1868 erstmals von Félix-Antoine-Philibert Dupanloup, damals Bischof von Orléans, verwendet⁹. Als Teil der Wissenschaftssprache gilt er auch in seiner Heimat, der französischen Religionsforschung, als durchaus umstrittener Begriff. Er bezeichnet, sehr allgemein, „l’abandon du christianisme par un groupe social, soit par désuétude soit sous l’action de forces hostiles“¹⁰. Bei Michel Vovelle, dessen Arbeiten zu den exponiertesten und weitestrezipten, wenn auch nicht unumstritten gebliebenen Untersuchungen des Prozesses gehören¹¹, bezeichnet „Entchristianisierung“ für Geistliche wie Laien einen Prozeß und zugleich einen besonderen Zustand: sie bezeichnet den säkularen Ablösungsprozeß von der christlichen Religion, der seit dem 19. Jahrhundert eine durch die industrielle Revolution und die Verstädterung erschütterte Welt traf; sie meint zugleich eine Gesellschaft, in der große Gruppen (vor allem die Unterschichten) die christliche Botschaft nicht mehr kennen oder sie zurückweisen.“¹² Drei Elemente sind bedeutsam: Vovelle unterscheidet explizit, was Le Bras’ Definition noch zusammenband: die gewaltsame des Jahres II ist die ‚andere Entchristianisierung‘; sein Entchristlichungsbegriff macht Aussagen zur sozialen Schichtgebundenheit der Entwicklung; die Begriffsapplizierung geschieht gleichsam vagabundierend – ‚Laizierung‘ oder ‚Säkularisierung‘ gelten als Synonyme¹³.

⁹ Vgl. René Rémond, Rapport sur la déchristianisation au XIX^e siècle, in: Cahiers d’Histoire 9 (1964), 89-106. Vgl. auch ders., Die Entchristlichung. Gegenwärtiger Stand der Frage und der Arbeiten in französischer Sprache, in: Conc(D) 1 (1965), 611-615.

¹⁰ Gabriel Le Bras, Déchristianisation: mot fallacieux, in: Revue internationale des études socio-religieuses 10 (1963), 445-452; 445.

¹¹ Vgl. vor allem Michel Vovelle, Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle. Les attitudes devant la mort d’après les clauses des testaments, [Paris] 1973.

¹² Michel Vovelle, Vom Vendémiaire zum Fructidor des Jahres II: Die ‚andere Entchristianisierung‘, in: Hans Ulrich Gumbrecht/Rolf Reichardt/Thomas Schleich (Hgg.), Sozialgeschichte der Aufklärung in Frankreich (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution 4), München-Wien 1981, 201-228; hier: 201.

¹³ Vgl. AaO., 223.

In dem von François Furet und Mona Ozouf herausgegebenen Wörterbuch zur Französischen Revolution umfaßt Dechristianisierung als historiographische Kategorie mehrere Dimensionen: zunächst eine Deklerikalisierung des öffentlichen Lebens, sodann eine Säkularisierung gesellschaftlicher wie privater Haltungen und Handlungsfelder, einen Rückgang der religiösen Praxis, letztlich ein Schwinden des religiösen Weltbildes und Bewußtseins¹⁴. ‚Secularisation‘ ist hier als Unterbegriff der ‚De-Christianisation‘ gefaßt. Emile Poulat hingegen wählt ‚sécularisation‘ als Summenformel für ein Ensemble gesellschaftlicher Parallelphänomene: „Une société [...] *se laïcise* quand elle se soustrait au contrôle ou à la sujétion d'un clergé [...]. Elle *se sécularise* quand elle se détermine sur un type de rationalité dégagé de toute considération religieuse [...]. Elle *se modernise* quand elle s'adapte aux modes de vie et aux formes de pensée qu'entraîne cette rationalité. Enfin, elle *se déchristianise* quand elle se détache de la mouvance chrétienne“¹⁵.

Der deutschsprachige Begriff ‚Säkularisierung‘¹⁶ trägt eng verwandte historische Konstellationen und Entwicklungen: Er umfaßt erstens die im Rahmen der Modernisierung¹⁷ und der Ausdifferenzierung der Gesellschaft vollzogene Umbildung von Religion und Christentum zu einem Teilsystem neben anderen, die nach eigenen säkularen Regeln organisiert sind. Dies wird als Funktionsverlust der Religion erfahren und erlitten, umfaßt aber gleichzeitig (und darin den anderen Teilsystemen gleichrangig) eine Funktionsspezialisierung. Der Säkularisierungsbegriff umfaßt zweitens die Herauslösung von Begriffen, Denkformen und Ausdrucksmitteln aus ihrem religiösen Entstehungs- und Anwendungsbereich, schließlich drittens die mit dem religionssoziologischen Schlagwort ‚Entkirchlichung‘ bezeichnete Verdunstung gemeinschaftlichen und individuellen religiösen Handelns und Sprechens bei gleichzeitigem Plausibilitätsverlust religiöser Wahrheiten und kirchlich bestimmter Lebensnormen, begleitet von einer zunehmenden Subjektivierung der Religiosität¹⁸.

¹⁴ Vgl. Mona Ozouf, Art. De-Christianisation, in: François Furet/dies. (Hgg.), *A Critical Dictionary of the French Revolution*, Cambridge-London 1989, 20-32; hier: 30 f. (declericalisation, secularisation as a significant loss over public records and vital statistics, decline of religious practice, loss of religious feeling).

¹⁵ Emile Poulat, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel (Religion et sociétés)*, Tournai 1977, 259 f.

¹⁶ Zur Begriffsgeschichte vgl. Hermann Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg-München 1965, ²1975; Hermann Zabel, *Säkularisierung III. Der geschichtsphilosophische Begriff*, in: Art. Säkularisation/Säkularisierung, in: GGB, Bd. 5, Stuttgart 1984, 789-829; hier: 809-829.

¹⁷ Vgl. Friedrich Fürstenberg, Art. Modernisierung, in: Siegfried Rudolf Dunde (Hg.), *Wörterbuch der Religionssoziologie*, Gütersloh 1994, 208-214 (Lit.); Hans-Ulrich Wehler, *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen 1975.

¹⁸ Vgl. Ulrich Ruh, *Säkularisierung*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 18, Freiburg-Basel-Wien 1982, 59-100; hier: 70 f.; Friedrich Fürstenberg,

Dechristianisierung wie Säkularisierung zeigen also auf der analytischen Ebene vergleichbare Strukturelemente: Entscheidend bleiben die Teilprozesse gesellschaftliche Differenzierung, sprachlich-symbolische Transformierung, Rückgang und Veränderung der religiösen Praxis breiter Bevölkerungsteile. Die Frage nach der Schichtgebundenheit dieser Prozesse stellt ein weiteres dieser Strukturelemente dar¹⁹. Während die Dechristianisierungsterminologie vornehmlich eine Verlustgeschichte insinuiert, gleichzeitig aber eng auf die okzidental vorherrschende Religion des Christentums bezogen bleibt, läßt sich die Säkularisierungsterminologie eher auf Wandlungs- denn auf Reduktionsprozesse anwenden, ist aber gleichzeitig dem Verdacht ausgesetzt worden, sich in der Weite nicht allein auf das Abendland bezogener soziokultureller Transformationsprozesse zu verlieren und dementsprechend von eingeschränktem heuristischen Nutzen zu sein²⁰.

Im folgenden werden Dechristianisierung und Säkularisierung synonym als Oberbegriffe verwendet „für ein vielschichtiges Agglomerat von Aussagen, in dem sich Primärerfahrungen unterschiedlicher Erfahrungsträger, partikuläre Theoretisierungen und unterschiedliche positionelle Handlungsabsichten zu einer in sich inkonsistenten, variablen, durchaus kontrovers auslegbaren Deutung der Wirklichkeit verbinden.“²¹ Es wird darum gehen, Säkularisierung nicht allgemein religionsgeschichtlich, sondern unter Berücksichtigung der obigen vier Dimensionen auf eine konkrete gesellschaftliche Ausgestaltung der Religion hin christentumsgeschichtlich²² zu erfassen. Säkularisierung wird nur beschreib-

Art. Säkularisierung, aaO., 279-287; Gabriel, Art. Entkirchlichung, aaO. (Anm. 3); Karel Dobbelaeres ausgreifender Systematisierungsversuch baut auf den damit weitgehend korrespondierenden Dimensionen „Laicization“ (in etwa: funktionale Differenzierung), „Declining Religious Involvement“ (Rückgang der kultischen und sozialen Partizipation und der Geltung religiöser Lehren und Normen) und „Religious Change“ auf. In der letzten Dimension werden die sprachlich-symbolischen Transformierungen vor allem als ‚interne Säkularisierungen der kirchlichen Institutionen‘ verstanden, die ihr Bedeutungssystem angesichts dessen schwindender Relevanz anzupassen suchen; vgl. Karel Dobbelaere, *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*, in: *Current Sociology* 29 (1981), 1-216.

¹⁹ Ähnlich trotz berechtigten Zweifeln vor allem an der teleologischen Unumkehrbarkeit des Säkularisierungsprozesses Lucian Hölscher, *Säkularisierungsprozesse im deutschen Protestantismus des 19. Jahrhunderts. Ein Vergleich zwischen Bürgertum und Arbeiterschaft*, in: Hans-Jürgen Puhle (Hg.), *Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft, Politik, Kultur (Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte 1)*, Göttingen 1991, 238-258.

²⁰ Vgl. Zabel, *Säkularisierung*, aaO. (Anm. 16), 827 f.

²¹ Joachim Matthes, *Einführung in die Religionssoziologie*, Bd. 1: *Religion und Gesellschaft*, Reinbek b. Hamburg 1967, 77.

²² Vgl. Kurt Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, 9-12 (Einleitung).

bar in Anbindung an jene christlichen Religionsformen, die sich in den europäischen Gesellschaften im Gefolge der Reformation und der Konfessionalisierung ausgebildet haben. Als historischer Prozeß wie als individuelle und kollektive Erfahrung wird sie konkret in den großen Denominationen der abendländischen Konfessionskirchen (und, dafür hat Kurt Nowak nachdrücklich Beachtung gefordert, im Judentum). Die sehr unterschiedlichen regionalen und konfessionellen Ausprägungen und Verläufe dieser religiösen und kulturellen Wandlungen erzwingen eine getrennte, aber vergleichende Darstellung und eine präzise Vergewisserung bezüglich ihrer o.g. Teilelemente.

Betrachtet man den deutschen Katholizismus im Umfeld der europäischen Katholizismen, kann er ein lineares Verlaufmodell der Dechristianisierung, beginnend mit dem Prozeß der Aufklärung des späten 18. Jahrhunderts, kaum mittragen. Der Katholizismus entwickelte allein in Westeuropa mindestens zwei unterschiedliche Typen, deren Ausbildung entscheidend von der gesellschaftlichen und konfessionellen Umgebung abhing. Ein Milieukatholizismus gemischtkonfessioneller Länder mit starkem Minoritätenstatus wie in Deutschland, den Niederlanden und der Schweiz zeigte während des gesamten 19. Jahrhunderts und bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts eher die Tendenz zu intensivierter (Re-)Christianisierung. Gleichzeitig unterlag der Katholizismus in konfessionell homogenen Ländern, vor allem in Frankreich, ähnlich in Italien, einer religiösen Auszehrung und pluralisierten Diversifizierung, die den Verläufen protestantischer Mehrheitskonfessionen in den eben genannten Ländern vergleichbar ist.

Diese These soll anhand der politisch-legislativen, religiösen, sozio-ökonomischen und institutionellen Faktoren erläutert werden, welche als zentrale Dimensionen der Dechristianisierungsproblematik im europäisch-amerikanischen Vergleich in der Einleitung dieses Bandes benannt worden sind.

Milieukatholizismus: Sonderweg der (Re-)Christianisierung?

Der Versuch, den Trend (Nord-)Amerikas zum religiösen *Awakening* im 19. Jahrhundert und die gegenläufige deutsche Entwicklung durch unterschiedliche politische und rechtliche Rahmenbedingungen zu erklären, kann nur für die protestantischen Denominationen Gültigkeit beanspruchen. Zwar lebte der deutsche Katholizismus seit der Säkularisation 1802/3 grundsätzlich unter denselben staatskirchenrechtlichen Rahmenbedingungen wie der Protestantismus, aber er erfuhr und verarbeitete diese Einpassung stets als säkularistische Beraubung. Daher wurde die „Kirchenfreiheit“ in seinen ultramontanen Teilen zu einem Anlaß und Hauptthema jenes religiösen *Revivals*, welches das 19. Jahrhundert

prägte. Anders als der protestantische hatte der katholische Pfarrer sich nicht als Agent des Staates verstehen wollen und können²³ – dies war der entscheidende Grund für die Optionen, die der Katholizismus 1848 in der Paulskirchenversammlung traf²⁴. Seine religiöse Kraftaufladung bezog der Katholizismus gerade aus dem Gegensatz zur herrschenden Kultur und ihrer staatlichen Verkörperung. „Im Gegensatz zu zahlreichen anderen Ländern Europas mit ihrer weitgehenden konfessionellen Homogenität war in Deutschland die Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts ein erhebliches nationales Hindernis. In konfessionell gemischten Gebieten wie z.B. in der Schweiz und in den Niederlanden überwogen stets die regionalen und föderalen Strukturen. Sollte dieser Befund auch für Deutschland gelten? Bezeichnenderweise wurde das Konfessionsproblem in Deutschland frühzeitig zu einem gewichtigen Teil der Debatten über Chancen und Hindernisse der deutschen Nationwerdung. Mit den Versicherungen protestantischer Kulturphilosophen und Publizisten seit dem Ende des Aufklärungsjahrhunderts, das wahrhaft Deutsche sei das Protestantische, war das Problem der Bikonfessionalität nicht vom Tisch zu bringen.“²⁵ Bestimmte Aspekte der Dechristianisierung wurden somit zum politischen Thema: Man glaubte eine gewisse Distanz zur Orthodoxie der Konfessionsreligion zu brauchen, damit diese der politischen Integration nicht im Wege stand. Das Vordringen säkularer Staatlichkeit im Prozeß der funktionalen Differenzierung also hat den Katholizismus zu einem abgegrenzten gesellschaftlichen Teilsystem umgeformt, diesen Prozeß aber mit hohen ideellen Kosten (Säkularisation, Staatskirchentum, Kulturkampf) belastet, welche die Tendenz des Katholizismus zu einer einheitlichen und konservativen religiösen Intensivierung enorm verstärkten. Das änderte sich erst grundlegend, als mit der Gründung der Bundesrepublik die Katholiken eine veränderte politische Ausgangssituation vorfanden, nachdem die Akkommodationen an die Weimarer Republik vom Nationalsozialismus zunichte gemacht worden waren.

Die beschriebene politisch-gesellschaftliche Komponente der „zweiten Konfessionalisierung“, die der Katholizismus im 19. Jahrhundert durchmachte, schlug bis auf die religiösen Motive durch: Ähnlich der nachreformatorischen Konfessionalisierung betonte sie gerade jene Elemente, die unterschieden und abhoben: ein bestimmter Stil der Devotion, aber

²³ Vgl. Irmtraud Götz von Olenhusen, *Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert. Die Erzdiözese Freiburg (KSGW 106)*, Göttingen 1994.

²⁴ Vgl. zum Gesamtkomplex Heinz Hürten, *Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800-1960*, Mainz 1986, 33-108; Klaus Schatz, *Zwischen Säkularisation und Zweitem Vaticanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1986, 38-106. Als religionssoziologischer Ansatz vgl. Karl Gabriel/Franz Xaver Kaufmann (Hgg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980.

²⁵ Nowak, *Geschichte des Christentums*, aaO. (Anm. 22), 112.

auch eine bestrittenen Personen und Institutionen selbst geltende Pietät: die Kirche als solche und ihr Oberhaupt wurden zunehmend zum Gegenstand von Andacht und Verehrung²⁶. Dieser institutionelle Zug verhindert eine den amerikanischen *Revivals* vergleichbare Freiwilligkeit und einen dementsprechenden Pluralismus religiöser Äußerungsformen. Dennoch, anders als im deutschen Protestantismus, gab es bei aller konservativen Grundtönung des religiösen Lebens nicht jenes Nahverhältnis von Konfession und Staatlichkeit, welches religiöse Aufbrüche generell verdächtig machte. Die Intensivierung des religiösen Lebens geschah aus dem zwingenden Einfluß heraus, den die Sozialisation in einem geschlossenen lebensweltlichen Umfeld ausübte. „Die eigentliche Durchorganisierung des religiösen Lebens gelang der römischen Kirche erst mit einer zweiten Missionierungswelle im 19. Jahrhundert. [...] Auf die jahrhundertealte Kirchengeschichte bezogen, bildet die Zeitspanne von 1850 bis 1950 eine Ausnahmeperiode. In diesen 100 Jahren deckten sich Doktrin und Praxis in einem vorher und nachher nie mehr erreichten Ausmaß. [...] Wenn man sich die historisch einmalige Geschlossenheit des katholischen Milieus von 1850 bis 1950 vor Augen hält, erscheint die gegenwärtige Kirchenkrise in Westeuropa und Nordamerika in einem neuen Licht. Es läßt sich sogar die provokative These aufstellen, daß der Rückgang in der religiösen Praxis der Durchschnittskatholiken eine Rückkehr zur historischen Normalität darstellt. Der moderne religiöse Synkretismus hat vermutlich eine große Ähnlichkeit mit der vormodernen Situation.“²⁷ Dieses katholische Milieu²⁸, welches tendenziell alle Lebensvollzüge integrierte und organisierte, Abweichung aber relativ konsequent ausgrenzte, entfaltete eine religiös-soziale Leistungsfähigkeit von enormer Breitenwirkung und Bindungskraft und machte die Katholiken gleichzeitig vergleichsweise resistent gegen die semi-säkularen Varianten religiöser Erweckung zwischen nationaler und rassistischer Erwähltheit.

Die integrative Kraft dieses religiös-gesellschaftlichen *Revivals* vermochte zunächst sehr unterschiedliche soziale Lagen für spezifisch konfessionelle Belange zu mobilisieren. Mobilisierung meint hier nicht jene

²⁶ Vgl. Thomas Nipperdey, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918*, München 1988, 14-23; Siegfried Wiedenhofer, *Grundprobleme des katholischen Kirchenverständnisses im Übergang zu einer neuen epochalen Gestalt des Glaubens*, in: *Sind die Kirchen am Ende?*, aaO. (Anm. 4), 129-157; hier: 138-143.

²⁷ Urs Altermatt, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989, 67.

²⁸ Zum Begriff, zur Forschungsdiskussion und zu den Forschungsdesideraten vgl. Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG), *Münster, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe*, in: *Westfälische Forschungen* 43 (1993), 590-654. Vgl. auch: Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (QD 141), Freiburg 1992.

herrschaftssoziologische Verengung der These von der Instrumentierung katholischer Frömmigkeitsformen zugunsten konservativer Herrschaftsinteressen. Unabhängig von der sozialen Schichtung waren Katholiken nicht selten den gleichen Frömmigkeitsformen verpflichtet.

„Vieles an der katholischen Frömmigkeit [...] wirkt heute auf wunderliche Weise fremd. In dieser Fremdheit immer schon ein fehlgeleitetes religiöses Bewußtsein auszumachen, setzt bestimmte modernisierungstheoretische Grundannahmen voraus. Sie stehen unter dem Vorzeichen der Emanzipationsvernunft. [...] Dabei kommt aber vielfach das, was die verschiedenen religiösen Kulturen darstellten und meinten, zu kurz. [...] Die Volksfrömmigkeit – ein insgesamt eher problematischer Begriff, da viele ihrer Devotionsformen auch in anderen sozialen Milieus begegneten – wies Defizite an moderner Rationalität, im ethischen Verständnis des christlichen Glaubens und auch, gemessen am Lehrbestand der Kirche, Defizite im Dogmatischen auf. Ihre Anziehungskraft lag in den kompensatorischen Effekten gegen die Geheimnislosigkeit der bürgerlichen Kultur.“²⁹

Schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts aber wurde unübersehbar, daß die antagonistischen sozialen Interessen politisch nur noch schwierig zu verklammern waren³⁰ und die Uniformität der Frömmigkeit in den auseinanderstrebenden lebensweltlichen Erfahrungsräumen nicht mehr durchgängig als adäquate Ausdrucksmittel gelten konnte³¹. Hier setzt jener verspätete und stark verlangsamte Schwundprozeß ein, der die Religiosität, die vor allem städtischen Lebensformen wie die politische Vertretung konfessioneller Interessen zu bestimmen begann. Welche Rolle die Urbanisierung und innerhalb dieser die katholische Arbeiterschaft und das katholische Bürgertum im Prozeß der Säkularisierung spielten, wird noch eigens zu thematisieren sein.

In der zumindest angestrebten Einheitlichkeit und Geschlossenheit des katholischen Milieus liegt vielleicht ein Grund für den derzeit kräftigen Dechristianisierungsschub auch unter Katholiken: Das amerikanische Gemeindeprinzip („localism“) organisierte vorwiegend soziale, kulturelle, ethnische und religiöse Unterschiede und reproduzierte damit den

²⁹ Nowak, *Geschichte des Christentums*, aaO. (Anm 22), 102 f.

³⁰ Vgl. Wilfried Loth, *Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands* (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 75), Düsseldorf 1984; ders., *Soziale Bewegungen im Katholizismus des deutschen Kaiserreichs*, in: *GeGe* 17 (1991), 279-310; ders., *Integration und Erosion: Wandlungen des katholischen Milieus*, in: ders. (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne* (KoGe 3), Stuttgart 1991, 266-281. Zur Diskussion des Ansatzes vgl. AKKZG, *Katholiken*, aaO. (Anm. 28), 592 ff.

³¹ Vgl. Thomas Mergel, *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794-1914* (Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte 9), Göttingen 1994; Josef Mooser, *Katholische Volksreligion, Klerus und Bürgertum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Thesen*, in: Wolfgang Schieder (Hg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert* (Industrielle Welt 54), Stuttgart 1993, 144-156.

differenzierenden Zug der modernen Gesellschaften in sich selbst; demgegenüber waren die Individualisierungen der religiösen, sozialen und mentalen Merkmalsausprägungen innerhalb des Milieukatholizismus immer schwieriger zentral zu formulieren und gegen den wachsenden Pluralismus der geistigen Bedürfnisse und Lebensstile durchzusetzen. Die katholische Rechristianisierung zerbrach somit seit der Mitte dieses Jahrhunderts gerade an jener relativen Geschlossenheit, die im 19. Jahrhundert ihren Erfolg garantierte.

Ganz vergleichbar prägte sich, wenn man von Phasenverschiebungen und regionalen Besonderheiten absieht, eine katholische Rechristianisierung in den Niederlanden³², dort diskutiert unter dem Stichwort der „Versäulung“, und in der Schweiz³³ aus. Varianten dieses auch unter den Bedingungen gesamteuropäischer Dechristianisierung prosperierenden Katholizismustyps können hier nur knapp benannt, nicht diskutiert werden: Ist etwa die Morphologie und die Intensität des polnischen oder irischen Katholizismus dem Milieutypus insofern vergleichbar, als seine jeweilige nationale Aufladung genau jene kollektiven Unterdrückungserfahrungen konservierte, thematisierte und sublimierte, die der deutsche, schweizerische oder niederländische Katholizismus als innergesellschaftliche Marginalisierung erfuhr? Bildeten also auch der irische und polnische Katholizismus gleichsam übernational orientierte Milieus, in denen sich Defensiv- und Emanzipationsstrategien verbänden? In konfessionell homogenen Ländern wie Österreich und Belgien, ebenfalls in

³² Vgl. als Forschungsüberblick Paul Luykx, *Versäulung in den Niederlanden. Eine kritische Betrachtung der neueren Historiographie*, in: *Jahrbuch des Zentrums für Niederlande-Studien* 2 (1991), 39-51. Weiter: Cornelis Augustijn, *Art. Niederlande*, in: *TRE*, Bd. 24, Berlin-New York 1994, 474-502; John A. Coleman, *The Evolution of Dutch Catholicism 1958-1974*, Berkeley-Los Angeles-London 1978; Wilhelm Damberg, *Kirchliche Zeitgeschichte Westfalens, der Schweiz, Belgiens und der Niederlande. Das katholische Beispiel*, in: *Westfälische Forschungen* 42 (1992), 445-465 (vgl. auch unten, 88, Anm. 70); Herman Diederiks, *Großstadt und Konfession. Amsterdam während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, in: *Kaspar Elm/Hans-Dietrich Look* (Hgg.), *Seelsorge und Diakonie in Berlin. Beiträge zum Verhältnis von Kirche und Großstadt im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin 74), Berlin-New York 1990, 81-94; hier: 84-88; Staf Hellemans, *Strijd om de Moderniteit. Sociale bewegingen en verzuiling in Europa sinds 1800* (Kadoc-Studies 10), Leuven 1990; *Jan Peters/Osmund Schreuder, Konfessionelle Kulturen in den Niederlanden*, in: *Karl-Fritz Daiber* (Hg.), *Religion und Konfession. Studien zu politischen, ethischen und religiösen Einstellungen von Katholiken, Protestanten und Konfessionslosen in der Bundesrepublik Deutschland und in den Niederlanden*, Hannover 1989, 115-138; Hans Righart, *De katholieke zuil in Europa. Het ontstaan van verzuiling onder katholieken in Oostenrijk, Zwitserland, België en Nederland*, Meppel-Amsterdam 1986; *Johannes M.G. Thurlings, De wankele zuil. Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme*, Nijmegen-Amersfoort 1971.

³³ Vgl. *Altermatt, Katholizismus und Moderne*, aaO. (Anm. 27); *Righart, De katholieke zuil*, aaO. (jeweils Lit.).

Bezug auf ihr Parteiensystem und ihre soziale Organisation versäult, nimmt man an, daß die Furcht vor einem Überwiegen des Liberalismus und Sozialismus Dechristianisierung verzögert hat.

Wie allgemein bekannt, stehen andere westeuropäische Katholizismen in deutlichem Gegensatz zu den bisher beschriebenen Christianisierungstendenzen des 19. Jahrhunderts. Dechristianisierung hat die konfessionell homogenen Länder, vor allem Frankreich, weit kontinuierlicher und intensiver betroffen; ähnlich wie in Italien³⁴ organisiert sich hier die Gesellschaft entlang des Gegensatzes katholisch – laizistisch. Dieser Gegensatz wird vielfältig moderiert durch jene Antagonismen, die sich aus Geschlechter-, Sozial- und Regionalkulturen ergeben. „Vieles spricht dafür, daß der europäische Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert tatsächlich eine Art internes Entwicklungsprogramm entfaltete, das sich freilich flexibel auf nationale, regionale oder lokale Besonderheiten einzustellen vermochte. Entsprechend gibt es typische Verläufe, die wiederum beschleunigt oder verzögert erscheinen, je nach den besonderen Bedingungen.“³⁵ Milieus – so der generelle Trend – bilden sich dort aus, wo die Katholiken weder eine überwiegende Majorität wie in Frankreich oder Italien noch eine allein organisatorisch überforderte kleine Minorität wie in England oder den skandinavischen Ländern, sondern eine „starke Volksminderheit“ stellen.

Katholiken und Konfessionalisierung: intensiviert Christlichkeit?

Der spezifisch deutsche Befund im Kontext vergleichbarer und divergierender europäischer Katholizismen führt zu folgender These: Dechristianisierung in Westeuropa nimmt ihren unterschiedlich intensiven Verlauf nicht zwangsläufig und ausschließlich entlang der Konfessionsgrenzen. Die Bedingungen der frühneuzeitlichen Konfessionalisierung stellen möglicherweise einen der entscheidenden Faktoren einer Verchristlichung von längerer Dauer dar.

Der Vater der französischen Religionssoziologie, Gabriel Le Bras, hat schon 1963 den Begriff „déchristianisation“ als ein „trügerisches Wort“³⁶ bezeichnet. Es verführt dazu, den Welten des europäischen Ancien Régime geschlossene religiöse Lebensformen und Deutungsmonopole zu unterstellen. Selbst wo man den emphatischen Christianisierungsbegriff von Le Bras³⁷ nicht teilt, gilt die durchgreifende Christianisierung Westeuropas

³⁴ Vgl. für Frankreich und Italien auch Karl Egon Lönne, *Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1986 (Lit.).

³⁵ Damberg, *Kirchliche Zeitgeschichte*, aaO. (Anm. 32), 463.

³⁶ Le Bras, *Déchristianisation*, aaO. (Anm. 10), 445.

³⁷ Vgl. aaO., 449, Anm. 4.

mittlerweile als Mythos³⁸. Dennoch gab es seit dem frühen Mittelalter nie einen besser ausgebildeten und disziplinierten Klerus, nie eine besser katechisierte und geschlossener praktizierende Bevölkerung als im Gefolge jener etwa 150 Jahre katholischer Reform³⁹, die auf die Herausforderung der Reformation zu antworten suchte. Gleichzeitig versuchte sie, aus der kollektiven Religiosität der Handlungen, der „christianitude“⁴⁰, eine individuell verinnerlichte Gewissensreligion zu formen, so begrenzt die Erfolge solcher Anstrengungen vielfach auch blieben. Die Beobachtung, daß sich intensivierte Religiosität in der Frühneuzeit bisweilen nur durch institutionellen Zwang herstellen lassen⁴¹, bedeutet keineswegs, daß die daraus resultierende Religiosität nur äußerlich, brauchhaft und von rudimentärer Art gewesen sei. Im Gegenteil – die intensivierte religiöse Bildung, Anleitung und Beeinflussung konnte zum Katalysator positiver Erfahrungen werden und eine Stärkung genossenschaftlichen religiösen Gemeinschaftshandelns hervorrufen⁴². Die Wirkungsgeschichte dieser tridentinischen Reform aber griff offenbar tiefer, wo der konfessionelle Widerpart näher und präsenter blieb. Während sich etwa der intellektuelle französische Katholizismus im Jansenismustreit aufrieb – ein Prozeß, dem erhebliche säkularisierende Wirkungen zugeschrieben werden⁴³ – und Teile des ländlichen Frankreich bei einer Brauchtumsreligion verharrten, die auf die radikale Entchristianisierung des Jahres II vorauswies, konzentrierte sich der deutsche Katholizismus auf innere Geschlossenheit nach Maßgabe tridentinischer Barocktraditionen und stete kontrovertheologische Präsenthaltung des konfessionellen Gegensatzes. Vergleichbare Studien zur Dechristianisierung in Frankreich und Deutschland⁴⁴

³⁸ Vgl. Vovelle, Entchristianisierung, aaO. (Anm. 12), 202; 223; Ozouf, De-Christianisation, aaO. (Anm. 14), 22.

³⁹ Vgl. Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling (Hgg.), Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationgeschichte (RGST 135), Münster 1995 (Parallelausgabe der Reihe „Katholisches Leben und Kirchenreform“, Gütersloh 1995).

⁴⁰ Poulat, Église, aaO. (Anm. 15), 256 f.

⁴¹ Vgl. Manfred Weitlauff, Kirchentreue und -entfremdung. Ein Rückblick auf das 19. Jahrhundert, in: Sind die Kirchen am Ende?, aaO. (Anm. 4), 21-67; hier: 22-25.

⁴² Vgl. Werner Freitag, Volks- und Elitenfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster (Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für Westfälische Landes- und Volksforschung des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe 29), Paderborn 1991; ders., Pfarrer, Kirche und ländliche Gemeinschaft. Das Dekanat Vechna 1400-1803 (Studien zur Regionalgeschichte 11), Bielefeld 1998.

⁴³ Bernhard Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, 2 Bde., Halle/Saale 1927, ND Tübingen 1978, Bd. 1, 143-193; Ozouf, De-Christianisation, aaO. (Anm. 14), 23.

⁴⁴ Vgl. Vovelle, Piété baroque (Anm. 11); Rudolf Schlögl, Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700-1840 (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution 28), München 1995.

zwischen 1750 und 1830 zeigen: So ähnlich die Ergebnisse oberflächlich sind, so deutlich ist doch das Ungleichgewicht der von Dechristianisierungsprozessen erfaßten Bevölkerungsteile gerade in der Masse der Landbevölkerung und der städtischen Unter- und Mittelschichten⁴⁵. Die komplexe Mischung aus revolutionären Ereignissen und mentalen Langzeitentwicklungen weist auf eine tiefere Prägekraft der Konfessionalisierung bei gleichzeitig geringerer umbruchartiger Infragestellung in Deutschland, in den Niederlanden oder in der Schweiz.

Die Rechristianisierungs- und Milieubildungstendenzen des 19. Jahrhunderts konnten hier direkter anknüpfen. „Die Ausbildung einer eigenständigen katholischen Kultur war, für sich selbst genommen, eine große strategische Leistung, bedenkt man, in welchem Ausmaß der Katholizismus bis zur ultramontanen Wende in den Denkhäbitus und die Bewegungsdynamik der neuzeitlich-modernen Welt eingebunden gewesen war. Von einer völligen Abschließung der katholischen Kultur von den Strömungen der Zeit zu sprechen, wäre falsch. Denn der Instrumente, wenn auch weniger der Inhalte, des bürgerlichen Lebens bediente sich der ultramontane Katholizismus durchaus.“⁴⁶ Der leise Umbau von der Unmittelbarkeit der „atavistischen“ Religion (Emile Poulat)⁴⁷ in ihrer elementaren Daseinsverflochtenheit hin zu einer demonstrativen Religiosität mit polemischen gesellschaftspolitischen Implikationen konnte sich – nicht unbemerkt und nicht konfliktfrei – aber auf Dauer erfolgreich hinter einer relativ stabil gebliebenen oder neu belebten religiösen Handlungsbühne vollziehen. Werner K. Blessing hat diese Konstituierung eines öffentlich starken Katholizismus auf verbreitete und tief verwurzelte volksfromme Resonanzräume zurückgeführt; aus der Volksfrömmigkeit wuchs unter bewußter Prägung, aber jenseits bloß manipulativer Strategien die Kirchenfrömmigkeit⁴⁸. Die Integrationsleistung dieser „formierte[n] Volks-

⁴⁵ Vgl. darüber hinaus, grundlegend für einen ganzen Forschungszweig, Gabriel Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, 2 Bde., Paris 1955-1956; ders., *L'église et le village* (Nouvelle bibliothèque scientifique), Paris 1976; Poulat, *Église*, aaO. (Anm. 15).

⁴⁶ Nowak, *Geschichte des Christentums*, aaO. (Anm. 22), 134.

⁴⁷ Poulat, *Église*, aaO. (Anm. 15), 19 ff.

⁴⁸ Vgl. Werner K. Blessing, *Volksfromm – kirchenfromm – weltfromm: Religiosität im katholischen Bayern des späten 19. Jahrhunderts*, in: Loth (Hg.), *Deutscher Katholizismus*, aaO. (Anm. 30), 95-123; hier: 102. Wichtig auch der Seitenblick auf den Protestantismus, dessen durchgängigere Säkularisierung wesentlich dadurch mitbedingt scheint, daß innerhalb mehrerer Generationen eine Gewöhnung an den kirchlich verordneten aufgeklärten Rationalismus eintrat, die ihn zum Herkömmlichen machte, während dessen Geltungsspanne im deutschen Katholizismus vergleichsweise kurz blieb, vgl. aaO., 103. Vgl. auch ders., *Reform, Restauration, Rezession. Kirchenreligion und Volksreligiosität zwischen Aufklärung und Industrialisierung*, in: Wolfgang Schieder (Hg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte* (GeGe, Sonderheft 11), Göttingen 1986, 97-122; ders., *Staat und Kirche in der Gesellschaft. Institutionelle*

religion erschöpfte sich [...] nicht in [...] spektakulären Manifestationen von nur begrenzter Dauer und ereignishaft punktuellm Charakter. Die Wallfahrten [z.B.] konnten vielmehr gerade deshalb so spektakulär und herrschaftlich diszipliniert ablaufen, weil sie gewissermaßen aus einem tieferliegenden, langfristig angelegten Geflecht religiöser Aktivität und Vergesellschaftung heraus organisiert wurden.“⁴⁹ Der Sozialraum dieses Geflechts aber hatte sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts beträchtlich vergrößert. Die Organisation und Entfaltung der Massenreligiosität, die neben religiösen zunehmend soziale und politische Motivstrukturen thematisierte und aktualisierte und so den Demonstrationscharakter traditionaler Devotionsformen beträchtlich steigerte, bedeutete keinesfalls ihre umfassende klerikale Kontrolle oder Vereinheitlichung. Zwar nahmen die der Frömmigkeit seit der Konfessionalisierung inhärenten Repräsentationsmomente jenen polemischen Grundzug an, der das Milieu als ganzes bestimmte. Doch diese nach außen auf Öffentlichkeit zielenden Regulierungen, ja Ideologisierungen gelangten nur eingeschränkt zu der umfassenden sozialen Wirksamkeit, die ihre intensivsten Befürworter erhofft haben mochten; sie wurden einerseits stets überstiegen durch die Praxis derer, die in besonderer Weise in traditionellen Abhängigkeiten von der Natur lebten; das Ausgeliefertsein der Frauen, der Bauern und der Bergarbeiter beispielsweise äußerte sich bleibend in sehr spezifischen Formen. Andererseits hat sowohl die technisch-industrielle Arbeiterschaft als auch das angestellte Bürgertum eine partielle „Austrocknung von Elementen der traditionellen Volksreligion“ bewirkt, weil hier die überkommene Bewältigung der Lebensrisiken durch Ritus, Heiligenkult und Wunder eine zunehmend untergeordnete Rolle spielte. Schon der Ultramontanisierungsprozeß des Vormärz war ja davon bestimmt gewesen, daß religiöse Aufklärung gruppenspezifisch wirkte, daß soziale Lage und religiöse Disposition eine regelhafte Interferenz aufzuweisen begannen. Nicht allein, daß dem gehobenen Bürgertum die materielle Arriviertheit säkulare Formen der Nothilfe erlaubte; es betrachtete deren Einsatz auch als den allein oder vorwiegend schlüssigen. Josef Mooser hat diese Wahrnehmung zugespitzt auf den paradoxen Begriff der „bürgerlichen Volksreligion“, welche den Kult der Bilder und Symbole praktiziert und doch zunehmend für weniger angemessen hält; welche die Litaneien wie den Rosenkranz

Autorität und mentaler Wandel in Bayern während des 19. Jahrhunderts (KSGW 51), Göttingen 1982.

⁴⁹ Vgl. zu diesem Komplex Mooser, *Katholische Volksreligion*, aaO. (Anm. 31), 146 f., zum folgenden vgl. aaO., 146-153; Mergel, *Klasse*, aaO. (Anm. 31), 157-194; Christian Probst, *Die Frömmigkeit des Landvolks. Aus den Berichten bayerischer Amtsärzte um 1860*, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 57 (1994), 405-434; Klaus-Michael Mallmann, *Ultramontanismus und Arbeiterbewegung. Überlegungen am Beispiel des Saarreviers*, in: Loth (Hg.), *Deutscher Katholizismus*, aaO. (Anm. 30), 76-94.

betet und doch dessen inhärente Monotonie schmerzhaft fühlt; welche den Gegensatz der traditionellen Legende und des historischen Wissens scharf empfindet; welche Gottvertrauen und Fleiß zunehmend als Gegensatz denkt und öffentlich-demonstrative Frömmigkeit für äußerlich hält. Dennoch hat der Katholizismus seit 1848 das „Volk“ zur Stütze und zum Hintergrund seiner Bestrebungen werden lassen, „Positivismus“ und „Säkularismus“ abzuwehren, in dieser Defensivhaltung aber „die im beginnenden demokratischen Zeitalter wichtigsten Kräfte der Gesellschaft“⁵⁰ in größeren Teilen als andere religiöse und gesellschaftliche Gruppen als Partner gewinnen können – keine demokratische, aber eine „plebiszitäre Öffentlichkeit“⁵¹. Die teil-modernisierenden und im Rahmen des industriellen Migrationsprozesses integrierenden Wirkungen dieser Kräftebündelung sind nicht zu übersehen⁵².

Milieukatholizismus als säkularisierungsresistenter Lebensraum?

Jede wirksame Form der Christianisierung vollzieht sich in lebensweltlichen Zusammenhängen. Dechristianisierung wird erheblich beschleunigt, wenn diese sozialen Bezüge wegfallen, sich verändern, sich pluralisieren. Dechristianisierung wird verzögert, wenn diese in veränderten Lebenswelten sekundär reproduziert werden. Das Problem einer solchen These: Was bedeutet es für die Lebensmächtigkeit der christlichen Religion, wenn sie nur in kleinen, modernisierungsresistenten Residualräumen noch als relevant erscheint?

Die französische und schweizerische Religionssoziologie hat ausführlich den Zusammenhang von Kirche und Dorf beschrieben, der sich aus dem Beziehungsreichtum des gegenseitig verflochtenen Ursprungs, der territorialen und gesellschaftlichen, ja genossenschaftlichen Selbstorganisation, der unmittelbaren Naturausgesetztheit ergab⁵³. Das diese Zusammenhänge kaum reproduzierende bürgerliche Leben der Stadt hat we-

⁵⁰ Nowak, *Geschichte des Christentums*, aaO. (Anm. 22), 134.

⁵¹ Josef Mooser, *Volk, Arbeiter und Bürger in der katholischen Öffentlichkeit des Kaiserreichs. Zur Sozial- und Funktionsgeschichte der deutschen Katholikentage 1871-1913*, in: Puhle (Hg.), *Bürger*, aaO. (Anm. 19), 259-273; hier: 266.

⁵² Vgl. Thomas Nipperdey, *Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900*, in: *HiZ* 246 (1988), 591-615. Neuerdings Winfried Halder, *Katholische Vereine in Baden und Württemberg 1848-1914. Ein Beitrag zur Organisationsgeschichte des südwestdeutschen Katholizismus im Rahmen der Entstehung der modernen Industriegesellschaft (VKZ.G.F 64)*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995, 391-403.

⁵³ Vgl. Le Bras, *Église et village*, aaO. (Anm. 45), 27-44; Altermatt, *Katholizismus und Moderne*, aaO. (Anm. 27), 261-341; ders., *Leben auf dem Land – nach dem Rhythmus der Glocken? Zum religiösen Mentalitätswandel im Luzerngebiet um 1950*, in: *Laßt hören aus neuer Zeit. Gesellschaft, Wirtschaft und Politik im Kanton Luzern seit dem Ersten Weltkrieg*, Luzern 1986, 115-123.

sentlich früher transzendenzfreie Sonderräume geschaffen und kontinuierlich ausgeweitet⁵⁴. Mobilität und Medien, Verwissenschaftlichung des Weltbildes und Technisierung des Verhältnisses zur Natur, Urbanisierung und Bildung etc. mündeten allerdings nicht zwangsläufig in die Säkularisierung. Wenn sich Angst, Sicherheitsbedürfnis und Jenseitshoffnungen von den unmittelbar naturhaften Bedrohungserfahrungen des Lebens hin zu kulturellen Unsicherheitsfaktoren, Entwurzelungen und Vereinsamungen verlagern, kann Religion darauf antworten, indem sie unter den Bedingungen der Moderne und mit deren Mitteln vergleichsweise geschlossene und religiös geprägte Lebenswelten konserviert oder wiederherstellt. Der Milieukatholizismus hat hier bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts vergleichsweise erfolgreich operiert.

Die innerhalb der Säkularisierungsdebatte geradezu zwangsläufige Koppelung von Urbanisierung, Industrialisierung und Entkirchlichung, bis zur Entchristlichung voranschreitend, hat gegenläufige Evidenzen lange verdeckt⁵⁵. Der rapide Prozeß der Verstädterung war seitens der Katholiken keinesfalls von einer einhelligen Stadtklage begleitet⁵⁶. Er produzierte keine generelle Skepsis, wohl aber erhebliche logistische und organisatorische Probleme angesichts der rasch wachsenden Großstadtpfarreien. Sie wurden in einer eindeutigen Prioritätenfolge (Schule – Krankenpflege – Kirche) zu lösen gesucht. Gleichzeitig erhielt gerade das berufs- und naturständische Vereinswesen die Aufgabe, religiöser Entwurzelung der Binnenwanderer aus dörflichen Regionen durch eine sekundäre Rekonstruktion geschlossener, „heimatlicher“ Lebenswelten vorzubeugen; sie fungierten als „Inseln der Stabilität“ und wurden dementsprechend, so die These eines neuen Buches zum Vereinskatholizismus, gerade unter den Bedingungen von Verstädterung und Industrialisierung, welche die gleichsam autochthone Volkskirchlichkeit bedrohte, um so intensiver ausgebaut⁵⁷. Vergleichende Studien zur Religiosität in der Stadt zeigen, wie umfassend auf diese Weise Kirchlichkeit organisiert werden konnte. In der konfessionell gemischten Ackerbürgerstadt Bochum beispielsweise herrschte nach 1800 eine aufgeklärt-irenische und insgesamt „laue“ Kirchlichkeit. Erst der Kulturkampf wirkte als Katalysator der Milieubildung; das rapide Stadtwachstum zog einen entsprechenden Ausbau des caritativen Versorgungs- wie des Pfarrnetzes nach sich – Kirche wurde hier nicht Opfer, sondern war geradezu Produkt der

⁵⁴ Vgl. Groethuysen, Entstehung, aaO., Bd. 1 (Anm. 43), 164-175.

⁵⁵ Vgl. Karl-Fritz Daiber, Religion in der Stadt, in: PTh 79 (1990), 80-95; hier: 82.

⁵⁶ Vgl. Hans Jürgen Brandt, Katholische Kirche und Urbanisation im deutschen Kaiserreich, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 128 (1992), 221-239; hier: 223 ff. Vgl. auch: Erwin Gatz, Katholische Großstadtseelsorge im 19. und 20. Jahrhundert. Grundzüge ihrer Entwicklung, in: Elm/Looock (Hgg.), Seelsorge und Diakonie, aaO. (Anm. 32), 23-38.

⁵⁷ Halder, Katholische Vereine, aaO. (Anm. 52), 399.

Moderne. Diese Anpassungsverläufe machen deutlich, „daß die Attraktivität und Überzeugungskraft des katholischen Milieus in der industriellen Umwelt [...] tatsächlich auf seinen sozialen Leistungen in den für den Lohnarbeiter und seine Familie stets drohenden Notlagen durch Krankheit und Tod beruhte.“ Die Konsequenz war „für die Masse der Katholiken [...] eine rege Teilnahme am kirchlichen Leben. Sie gehörte zu den selbstverständlichen Vollzügen im katholischen Alltagsleben der jungen Großstadt.“⁵⁸ Der Vergleich mit dem Protestantismus macht deutlich, daß Binnenwanderung, Verstädterung und Industrialisierung *als solche* keinen zwingenden Einfluß auf die Entkirchlichung übten. Die Konfession, und zwar vor allem deren Sozialform, zeigt über die Grenzen sozialer Ungleichheit hinweg einen deutlich höheren Einfluß⁵⁹. Damit ist gleichzeitig deutlich, daß von einer erhöhten Anfälligkeit der Arbeiterschaft für Entkirchigungsprozesse innerhalb des Katholizismus nicht mit jenem Automatismus gesprochen werden kann, der, wenn auch vielfach vermittelt und gebrochen, von Klassenlagen auf Bewußtseinslagen schließt. Dennoch kann auch aus dem gerade die Industriearbeiterschaft ansprechenden Sozialkatholizismus das Entkirchigungsproblem nicht gänzlich ausgeklammert bleiben⁶⁰. Denn die der modernen Gesellschaft nach und nach angepaßte Organisationsstruktur des Milieukatholizismus (Vereinskultur) konnte sich bisweilen in ihren vitalen Vollzügen schleichend säkularisieren (Wirtshauskatholizismus) und blieb trotz dieser inhaltlichen Aushöhlung in den religiösen Kontext eingebunden⁶¹.

⁵⁸ Antonius Liedhegener, *Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830-1933* (VKZG.F 77), Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 454; 466. Einzelne Bestätigungen bei Lucian Hölscher, *Säkularisierungsprozesse*, aaO. (Anm. 19), 244 und 256, Anm. 2: Die Säkularisierung setzte im Protestantismus lange vor der Industrialisierung ein; und religiöse Grenzziehungen verlaufen häufig quer zu sozio-professionellen. Interessant auch der Vergleich zu Großbritannien bei Hugh McLeod, *Urbanisation and Religion in 19th Century Britain*, in: Elm/Looock (Hgg.), *Seelsorge und Diakonie*, aaO. (Anm. 32), 63-80.

⁵⁹ Liedhegener, *Christentum und Urbanisierung*, aaO., 568-586.

⁶⁰ Vgl. Halder, *Katholische Vereine*, aaO. (Anm. 52), 395.

⁶¹ Vgl. Josef Mooser, *Das katholische Vereinswesen in der Diözese Paderborn um 1900. Vereinstypen, Organisationsumfang und innere Verfassung*, in: *Westfälische Zeitschrift* 141 (1991), 447-461; hier: 451. Vgl. die „Versumpfung“, die schleichende Säkularisierung und Trivialisierung“ des Vereinslebens mit seinem „menschlichen, allzu menschlichen, manchmal riskanten Vereinsalltag“, aaO., 460. Auch Damberg, *Kirchliche Zeitgeschichte*, aaO. (Anm. 32), 457, geht davon aus, daß sich gerade unter den Arbeitern das Milieu stark durch die Freizeitkultur integrierte; nach 1960 (Stichwort: Wirtschaftswunder) wird die Freizeitindustrie zum schärfsten Konkurrenten. Vgl. dazu auch Altermatt, *Katholizismus und Moderne*, aaO. (Anm. 27), 305 f.; ders., *Vom kirchlichen Sonntag zum säkularisierten Weekend. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des vorkonziliaren Sonntags*, in: *Der Sonntag. Anspruch - Wirklichkeit - Gestalt*. FS Jakob Baumgartner, Würzburg-Freiburg 1986, 248-289: Verschiebung vom Sonntag auf das Weekend; die Freizeitkultur der individualisierten Erholung säkularisiert die einst gegen die „knechtische Arbeit“ erreichte liturgische Verkirchlichung bei gleichzeitigem

Ähnliches gilt für das katholische Bürgertum. Es erscheint in neueren Studien zu Bayern, dem deutschen Südwesten oder auch dem Rheinland als die dem Milieukatholizismus am schwierigsten einzupassende Bevölkerungsgruppe⁶². In Bayern stand der Kirchenfrömmigkeit nicht nur eine säkulare Staatsräson, sondern auch ein bürgerliches Selbstbewußtsein gegenüber, dem der Katholizismus als „abendländische Konsenstradition“ und als auf bestimmte Anlässe reduzierte Praxis präsent blieb, das aber seine Weltdeutung aus zunehmend säkularen Begründungszusammenhängen bezog (Popularphilosophie, Wissenschaft, Kunst, Nation)⁶³ und einem emphatischen Bildungsbegriff eine religiöse Tönung verlieh. Einen solchen latenten Orientierungskonflikt „zwischen Klasse und Konfession“ hat auch das rheinische katholische Bürgertum gekannt: „Eine Verschränkung von aufgeklärter Modernität und patriarchalischem Traditionalismus war auch in religiöser Hinsicht das Charakteristische [...]. Sie haben beide den ultramontanen ‚Extremismus‘, wie die Bürger ihn sahen, zähmen geholfen.“⁶⁴ Das Bürgertum wurde nicht eigentlich kirchenfern, engagierte sich im sozialen und politischen Katholizismus, aber mit einer gewissen inneren Reserve. Die Bürger suchten zwischen liberaler Bildungs- und Wirtschaftsmoderne und katholischem Geist zu vermitteln; je weniger das gelang, desto mehr „lösten [sie] ihr Dilemma mit Schweigen. [...]. Sie wählten liberal, blieben katholisch und fingen an, eine äußere von einer inneren Welt zu trennen.“⁶⁵

Die gesellschaftliche Differenzierung verlangte der Zugehörigkeit zu einem so verfaßten großräumigen Milieuchristentum immer höhere Integrationsleistungen ab, weil die Pluralisierung intern klein gehalten, ja bisweilen scharf diszipliniert werden mußte⁶⁶; dem Defensivdruck und den Emanzipationsbestrebungen kamen um 1900 nicht mehr die gleichen Wirkungen zu wie um 1870. Politische Mobilisierung und wirtschaftliche Differenzierung führten dazu, daß der die Kirchensphäre deutlich überschreitende Geltungsanspruch der geistlichen Milieuführung an Loyalitätsgrenzen stieß⁶⁷. Diese veränderten Haltungen etwa im katholischen Bürgertum wurden – das ist zu betonen – eine Möglichkeit; sie waren noch keineswegs die Regel. Damit ist eine generelle Tendenz

Verlust des dörflichen Gemeinschaftserlebnisses.

⁶² Vgl. Mooser, Volk, aaO. (Anm. 51), 261-263; Oded Heilbronner, Wohin verschwand das katholische Bürgertum? Der Ort des katholischen Bürgertums in der neueren deutschen Historiographie, in: ZRGG 4 (1995), 320-337.

⁶³ Vgl. Blessing, Volksfromm, aaO. (Anm. 48), 107.

⁶⁴ Mergel, Klasse, aaO. (Anm. 31), 315.

⁶⁵ AaO., 316.

⁶⁶ Vgl. Nowak, Geschichte des Christentums, aaO. (Anm. 22), 181-185; 233; 305. Vgl. auch Otto Weiss, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995.

⁶⁷ Vgl. Blessing, Volksfromm, aaO. (Anm. 48), 101.

des Säkularisierungsprozesses angedeutet: Er stellt nicht einfach eine funktionale Variable bestimmter sozialer oder kultureller Lagen dar. Die strukturellen Implikate der Modernisierung stellen lediglich einen Raum bereit, innerhalb dessen eine Spannbreite religiöser Selbstverortungen möglich wird. Entkirchlichung folgt nicht einer sozialen Regel, sondern individueller Erfahrung und Entscheidung in einem gegebenen und (gerade für das Bürgertum) zunehmend erweiterten Handlungsfeld. So konnte einerseits das Milieu unterschiedliche soziale Lagen in einer Weltdeutung verklammern; so konnte andererseits dieser sekundär geschaffene gesellschaftliche Identifikationsraum innerlich unterschiedliche bis gegensätzliche Haltungen hervorbringen. Die Spannungen zwischen dem katholischen Milieu und der gesamtgesellschaftlichen Modernisierung bewirkten eine zunehmend breitere Skala subjektiver Selbstverortungen. Es ist dieser Prozeß der Autonomisierung des religiösen Menschen und seines sozialen Habitus, der bislang als „Ausfransen der Ränder“ des Milieus bildhaft umschrieben wurde, als Aushöhlung der geistigen Binnenräume eines solchen relativ geschlossenen mentalen Systems. Das katholische Milieu holte darin mit einer gewissen Beschleunigung jene Entwicklung ein, die beispielsweise der französische Katholizismus in einer Phase von fast 200 Jahren durchlaufen hatte. Säkularisierung erscheint also nicht direkt gekoppelt an soziale Transformationen. Diese aber stellen die Bedingungsfaktoren, die Möglichkeiten des Wandels bereit.

Säkularisierung durch Milieuerosion: unumkehrbar?

Versatzstücke der milieugeprägten lebensweltlichen Verhaltenskonnotat überleben die Säkularisierung, bilden aber kaum einen Ansatzpunkt für eine Rechristianisierung. Die zahlreichen Relikte geprägten Verhaltens, die der Prozeß der Dechristianisierung hinterläßt, sind im allgemeinen eher immanenter als transzendenter Natur oder gehören eher in den Bereich dessen, was das Christentum als „*superstitio*“ gekennzeichnet hat, denn in den Bereich personaler Gläubigkeit. Insofern stellt es wahrscheinlich auch wissenschaftlich einen Irrweg dar, Säkularisierung lediglich als Ausweitung des religiösen Feldes (Kurt Nowak⁶⁸) zu beschreiben.

Die Dechristianisierung hinterläßt einerseits eine zunehmende Entfremdung zwischen den Kirchen und vielen ihrer Mitglieder, die auf der Diskrepanz beruht zwischen dem Bild, das die Kirche von einem partizipierenden Gläubigen hat, und dem tatsächlich praktizierten zurückhaltenden Mitgliedschaftsverhalten: „Die religiösen Entscheidungen des All-

⁶⁸ Nowak, *Geschichte des Christentums*, aaO. (Anm. 22), 11, spricht von „einer ständigen Erweiterung des Universums der Religion mitsamt seinen politisch-sozialen und gesellschaftlich-kulturellen Auswirkungen“.

tags, nämlich worauf man sich verläßt, wodurch man seine Handlungen bestimmt sein läßt, folgen nicht mehr der institutionellen Vorgabe der Kirche. Die eine heilige christliche Kirche ist konfessionell gespalten und positionell [...] aufgefächert. Auch wenn man [...] stets schon irgendwie verwickelt ist, läßt sich Christentum kaum noch anders denn als Auswahlchristentum vollziehen. Jede religiöse Orientierungsleistung vollzieht sich heute vor dem Horizont einer Vielzahl anderer, prinzipiell ebenfalls zugänglicher Welt- und Lebensdeutungen. Für das Individuum ergeben sich daraus mehrere Möglichkeiten des Umgangs. Eine ist das mehr oder minder spielerische Zusammenbasteln der Versatzstücke, eine ‚Bricolage‘. Eine andere ist die Reduktion auf wenige Eckpunkte und das Offen- bzw. in der Schwebe-Halten der Zwischenräume. Die dritte schließlich ist die forcierte, tendenziell fundamentalistische, Entscheidung.“⁶⁹ Folge dieses Prozesses ist eine breite Auffächerung des Kirchlichkeitsprofils zwischen Kerngemeinde und Randchristlichkeit, die „abstandnehmende Zugehörigkeit“ klagt sowohl Beteiligungs- als auch Enthaltungsrechte ein. Sie korreliert mit einer gesellschaftlichen Entwicklung, in der sich die ehemals geschlossenen Milieus samt ihren kollektiven Merkmalen in eine durch Arbeit und Leistung, demokratische Partizipation wie soziale Versorgung, „Wirtschaftswunder“, Massenmedien und Freizeitverfügbarkeit geprägte Einheitskultur hinein auflösten. Pluriformität der Gesellschaft beruht nicht mehr auf den scharfen Abgrenzungen fest umrissener gesellschaftlicher Großgruppen, sondern auf individuellen Stilprägungen innerhalb des von dieser Einheitskultur vorgegebenen Feldes habitueller Selbstverortung⁷⁰. Dechristianisierung ist somit ein Produkt einer Kombination „zwischen der Mentalität und Lebensform in der Massendemokratie und der analytisch-kombinatorischen Denkfigur, welche in der Spät- oder Postmoderne die synthetisch-deduktive Denkweise des bürgerlichen Zeitalters, also im Idealismus, in der Romantik, ja auch im soziologischen und wissenschaftlich-technischen Positivismus, abgelöst hat. Nicht Geschlossenheit und Konsistenz, sondern freie Kombination, offen, fließend, ohne Scheu vor Lücken, Über-

⁶⁹ Rüdiger Schloz, Schaut doch dem Volk aufs Maul! Das demo-skopische Bild der Kirche, in: Sind die Kirchen am Ende? (Anm. 4), 68-92; hier: 88 f. Dort auch das folgende Zitat.

⁷⁰ Vgl. zur Wahrnehmung des Säkularisierungsprozesses durch katholische Eliten, von diesen unter Verweis auf die Situation in Frankreich vornehmlich als „Entchristlichung“ thematisiert, der eine umfassende „(Wieder-)Verchristlichung“ entgegengestellt werden müsse, Wilhelm Damberg, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945-1980 (VKZG.F 79), Paderborn-München-Wien-Zürich 1997; ders., Katholizismus im Umbruch. Beobachtungen zur Geschichte des Bistums Münster in den 40er und 50er Jahren, in: Reimund Haas (Hg.), *Ecclesia Monasteriensis*. FS Alois Schröer (Geschichte und Kultur 7), Münster 1992, 385-403; hier: 399.

schneidungen und Diskrepanzen bestimmen heute unsere Daseinsgestaltung, und zwar relativ unabhängig von Status und Milieu.“ Auf diese Weise entsteht das, was die Pastoralsoziologie als „Auswahlchristentum“, als „Leutereligion“ zu beschreiben sucht⁷¹.

Für die breite Masse der Katholiken – so zeigen Vergleiche zwischen Deutschland und den Niederlanden – erhält damit Christlichkeit ein vergleichsweise unscharfes Profil. Positionen des „Fortschritts“ werden eher von den Unkirchlichen besetzt, Positionen des gesellschaftlichen, ideellen und moralischen Konservatismus von den Kernmitgliedern⁷². Breite Gruppen innerhalb des Katholizismus nehmen ambivalente, eher apathische denn antipathische Haltungen zu ihrer Religion ein, während sich ‘links’ und ‘rechts’ davon Kirchlichkeit zunehmend polarisiert⁷³. Zahlreiche Katholiken, so die Ergebnisse religionssoziologischer Studien, säkularisieren sich „institutionennah“, tendieren also lange zur Beibehaltung religiöser Praxis, auch wenn diese bereits inhaltlich ausgehöhlt ist⁷⁴. In diesem Verhalten zeigt sich ein bereits weitgehend säkulares Bewußtsein: „Die Menschen verstehen sich heute von der Gesellschaft her und versuchen, sich infolgedessen auch von der Gesellschaft her zu gestalten.“⁷⁵ Inkongruenzen zwischen dem gesellschaftlichen und dem kirchlichen Wertsystem werden durch (Teil-)Distanzierung verarbeitet – „die Signatur des Verhältnisses des Menschen zur Religion ist heute die Autonomie.“⁷⁶ Die Definitionspräsenz institutioneller Kirchlichkeit bleibt hinsichtlich der Lehre, der Struktur, den Lebensanforderungen faktisch

⁷¹ Paul Michael Zulehner, „Leutereligion“. Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre? Wien-Freiburg-Basel 1982.

⁷² Vgl. Albert Felling/Jan Peters/Osmund Schreuder, Religion im Vergleich: Bundesrepublik Deutschland und Niederlande (EHS.T 316), Frankfurt/M.-Bern-New York-Paris 1987, 129 f.

⁷³ Vgl. Friedrich Fürstenberg, Die unbewältigte Säkularisierung. Religionssoziologische Überlegungen zum Forschungsbericht „Zwischen Kirche und Gesellschaft“, in: Karl Forster (Hg.), Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche. Auswertungen und Kommentare zu den Umfragen für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg-Basel-Wien 1973, 198-208; Gerhard Schmidten, Rückblick auf das Symposium über Kirche und Gesellschaft, in: aaO., 258-276; Paul Michael Zulehner, Katholiken und Kirche: Forschungshypothesen für eine empirische Erhebung, in: Das Kirchen- und Religionsverständnis von Katholiken und Protestanten. Eine Repräsentativbefragung im Auftrag der Redaktion Kirche und Leben des ZDF. Kommentiert von Horst Glass und Eckhard Bieger, München 1988, 10-13.

⁷⁴ Fürstenberg, Unbewältigte Säkularisierung, aaO., 199.

⁷⁵ aaO., 201.

⁷⁶ Andreas Feige, Neues in der soziologischen Aufklärung über Religion?, in: Soziologische Revue 11 (1988), 277-285; hier: 283. Vgl. auch: Religiöse Lebenswelt junger Eltern. Ergebnisse einer schriftlichen Befragung in der Deutschschweiz. Kommentiert von Alfred Dubach/Michael Krüggeler/Peter Voll, Zürich 1989. Als Annäherung aus dogmatischer Perspektive vgl. Karl-Heinz Menke, Devotio moderna und Devotio post-moderna, in: IKaZ 24 (1995), 61-72.

bestehen, wird aber nur noch partikular angenommen und erfüllt; viele von der Kirche vertretene Werte werden allgemein für wichtig gehalten, aber je individuell nicht mehr erstrebt: „Die Tatsache eines Pluralismus der Lebensräume, der Lebensformen und der Werthaltungen stellt [...] die eigentliche Herausforderung für Institutionen dar, die universale Geltungsansprüche stellen.“⁷⁷ Die Kirche sieht sich konfrontiert mit hohen religiösen, moralischen und gesellschaftlichen Erwartungen, denen gleichzeitig scharfe Spannungen zwischen Autorität und Freiheit, Institution und Individuum quer liegen⁷⁸.

Im vorliegenden zeitgeschichtlich-historiographischen Zusammenhang interessieren weniger die im innerkirchlichen Diskurs wichtigen pastoralen Deutungs- und Antwortversuche⁷⁹ als die Möglichkeiten eines Versuchs der historischen Rekonstruktion dieser sozialen und mentalen Transformationen. Dies scheint in erster Linie ein Quellenproblem zu sein, da nicht nur verfeinerte religionssoziologische Instrumentarien, sondern im Grunde auch aussagekräftige Selbstmitteilungen des katholischen „Volkes“ für die wohl brisantesten Wandlungsepochen (die Weimarer Republik und der Nationalsozialismus einerseits, die Weltkriege andererseits) kaum zur Verfügung stehen. Drei Tendenzen immerhin deuten sich aus glücklichen, wenn auch nicht im strengen Sinne repräsentativen Quellenfunden aus der Weimarer Zeit an: Beobachtbar wird erstens, daß sich Laien selbst eine religiöse Kompetenz zuzuschreiben begannen. „Tendenziell läuft dieser Wandel auf ein Abschleifen der Unterschiede der religiösen Rollen zwischen Priestern und Laien hinaus.“ Weiterhin zeigte sich bereits um 1930 deutlich der Einfluß konkurrierender Weltdeutungs- und Sinnangebote. Dadurch entstand „ein Zwang zum Argument in religiösen Fragen, der sich offensichtlich mit der Nähe und Abhängigkeit der eigenen Lebenswelt zur modernen Marktgesellschaft verstärkte.“ Letztlich hat sich der Hiatus zwischen lebensweltli-

⁷⁷ Fürstenberg, *Unbewältigte Säkularisierung*, aaO. (Anm. 73), 207.

⁷⁸ Karl Lehmann, *Konflikte und Chancen in Glaubensverständnis und Verkündigung*. Ein erster systematisch-theologischer Auswertungsversuch der empirischen Umfrageergebnisse, in: Forster (Hg.), *Befragte Katholiken*, aaO. (Anm. 73), 43-63; hier: 54.

⁷⁹ Wichtig: Lehmann, *Konflikte*, aaO. (Anm. 78); Wiedenhofer, *Grundprobleme*, aaO. (Anm. 26); Johann Baptist Metz, *Kirche in der Gotteskrise*, in: *Sind die Kirchen am Ende?*, aaO. (Anm. 4), 158-175; *Katholische Glaubens-Information* (Hg.), *Erfahrungen mit Randchristen. Neue Horizonte für die Seelsorge*, Freiburg-Basel-Wien 1985; Günter Baadte/Anton Rauscher (Hgg.), *Neue Religiosität und säkulare Kultur* (Kirche heute 2), Graz-Wien-Köln 1988; dies. (Hgg.), *Glaube und Weltverantwortung* (Kirche heute 1), Graz-Wien-Köln 1988. Die wichtigste Einsicht dürfte darin bestehen, daß die Kirche nicht einfach durch Anpassung an das gesellschaftliche Wertesystem Kongruenz herstellen kann, gleichzeitig aber eine der pluralen Gesellschaft und den in ihr lebenden Menschen angemessene Sozialform finden muß (Lehmann, *Zulehner*).

chen Erfahrungen und Möglichkeiten und den kirchlichen Moralanforderungen partiell deutlich verschärft; das betraf vor allem Fragen von Sexualität und Ehe⁸⁰. Daß die Kirchlichkeit trotz dieser Entwicklungen bis in die sechziger Jahre unseres Jahrhunderts hinein vergleichsweise hoch und stabil blieb, bestätigt die These einer „institutionennahen“ Säkularisierung im deutschen Katholizismus.

Neben den beschriebenen Bewußtseins- und Handlungskonkruenzen zwischen den institutionellen Vertretern der Kirche und einem Großteil der Katholiken hinterläßt Dechristianisierung andererseits weitgehend säkulare Einstellungs- und Verhaltensbündel, die aus dem gesellschaftlichen Umfeld der religiösen Prägung stammen und dann selbständig fortbestehen⁸¹. Dies betrifft zum Beispiel das im niederländisch-deutschen Vergleich aufgrund von nach dem Zweiten Weltkrieg jeweils unterschiedlichen Parteiensystemen besonders interessante Wahlverhalten, eine Entscheidungskonstante, die in versäulten Gesellschaften als zentraler Indikator der Milieubindung fungiert: „Die Niederlande konnten bis in die siebziger Jahre als das Paradebeispiel für die These gelten, daß seit dem Abschluß des Prozesses der Massenmobilisierung das Parteiensystem auf Dauer die konfessionellen und sozialen Frontstellungen des 19. Jahrhunderts widerspiegelt und daß in einer solchermaßen ‚eingefrorenen‘ Konstellation der Spielraum für Wählerbewegungen erheblich eingeschränkt ist. [...] Daß es den konfessionellen Parteien nicht gelang, ihre vom Säkularisierungsprozeß erfaßten Wähler weiterhin an sich zu binden, hatte seine Ursache darin, daß sie Milieuorganisationen waren.“ Anders in Deutschland, wo die entschiedene Parteinarbeit vor allem des hohen Klerus ein Wiederaufleben des alten Zentrums verhindert hatte: „Der Doppelcharakter der Unionsparteien als Milieupartei des Katholizismus einerseits und als Sammlungsbewegung rechts von der SPD andererseits sorgte zum einen für die Loyalität derjenigen Katholiken, die in ihrem Milieu verblieben. Er erlaubte jedoch zum anderen vielen Katholiken, ihre Bindung an Kirche und Konfession zu lockern oder ganz zu lösen, ohne gleichzeitig – wie in den Niederlanden – ihre angestammte parteipolitische Orientierung aufgeben zu müssen.“ Außerdem betrieb Adenauer konsequent säkularisierte Staatspolitik im Sinne einer Entflechtung des politischen und des religiös-kulturellen Teilsystems, nicht Milieupolitik, ausgerichtet an den katholischen ‚Essentials‘, den *bona particularia* Kirche und Schule: „Der fortbestehende Konfessionalismus

⁸⁰ Untersuchung von Briefzeugnissen der Zeit um 1930 bei Liedhegener, Christentum und Urbanisierung, aaO. (Anm. 58), 253 ff.

⁸¹ Vgl. Karl Schmitt, Inwieweit bestimmt auch heute noch die Konfession das Wahlverhalten? Konfessionen, Parteien und politisches Verhalten in der Bundesrepublik, in: Konfession – eine Nebensache? Politische, soziale und kulturelle Ausprägungen religiöser Unterschiede in Deutschland, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1984, 21-57.

des Wahlverhaltens verdankt sich der Entkonfessionalisierung der Unionsparteien.“⁸²

Auch Lebenserwartung, Kinderzahl, Bildung, Beruf, Einkommen usw. unterschieden sich bei deutschen Katholiken auch unter den Bedingungen der Säkularisierung und Milieuauflösung von Angehörigen anderer Konfessionen, besonders aber von den Konfessionslosen. Diese Unterschiede schwinden zusehends, nicht nur in Deutschland (der Katholik gilt nach den rapiden Abbrüchen der katholischen ‚zuil‘ bereits als der klassische Durchschnittsniederländer⁸³), aber mit ihnen schwindet die Kirchenbindung und die konfessionelle Ausprägung von Christlichkeit⁸⁴. Es war also nicht immer Glaubensstärke, sondern eher Glaubensschwäche, die zur inferioren Abstinenz von der modernen Kultur verleitete, um der Dechristianisierung nicht anheimzufallen: „Die Unterschiede in der Bildungsbereitschaft gehen zu einem nicht zu unterschätzenden Teil auf mentalitätsbedingte Motive zurück. Auf die Abwehrhaltung gegenüber dem modernen Geist, auf die Scheu vor dem rationalistisch-szientistischen Signum unserer Kultur wurde bereits hingewiesen. Es kommen aber auch Berührungsängste hinzu und eine Unsicherheit im Glauben, die diesen nicht zu exponieren wagt. [...] Die Auswertungen der Umfragen beider Kirchen kamen übereinstimmend zu dem Ergebnis, daß Urbanität, hoher Ausbildungsstand, hervorragender sozialer Status und Zerfall des Glaubens oder doch Abwendung von der Kirche miteinander korrelieren.“⁸⁵ Nicht mehr Katholiken und Protestanten, sondern Christen und Nichtchristen bilden das ausgeprägteste Gegensatzpaar. „Die Tatsache, daß die geistige Säkularisation in den Großstädten innerhalb des evangelischen Umfeldes deutlicher in Erscheinung tritt als in denen des katholischen Lebensraumes, bedeutet nicht, daß diese Erosionserscheinungen für die katholische Bevölkerung nicht genauso aktuelle Bedeutung erlangen können, wie sie derzeit für die evangelische Bevölkerung schon besitzen.“ Die Konfessionslosen weisen die höchste Urbanität, Bildung und Zugehörigkeit zu einem überdurchschnittlichen sozialen ‚level‘ aus.

⁸² Alle Zitate aus Karl Schmitt, *Konfession und Wahlverhalten in der Bundesrepublik Deutschland* (Ordo politicus 27), Berlin 1989, 304 f.

⁸³ Vgl. Peters/Schreuder, *Konfessionelle Kulturen*, aaO. (Anm. 32), 136 f.

⁸⁴ Vgl. Ingrid Lukatis/Wolfgang Lukatis, *Protestanten, Katholiken und Nicht-Kirchenmitglieder. Ein Vergleich ihrer Wert- und Orientierungsmuster*, in: Daiber (Hg.), *Religion und Konfession*, aaO. (Anm. 32), 17-71; hier: 19. Vgl. Gerhard Schmidtchen, *Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur*, Bern-München 1973; ferner Traute Nellesen-Schumacher, *Sozialstruktur und Ausbildung der deutschen Katholiken. Statistische Untersuchung aufgrund der Ergebnisse der Volks- und Berufszählung 1961*, Weinheim-Berlin-Basel 1969; dies., *Sozialprofil der deutschen Katholiken. Eine konfessionsstatistische Analyse*, Mainz 1978.

⁸⁵ Peters/Schreuder, *Konfessionelle Kulturen*, aaO. (Anm. 32), 138. Das folgende Zitat ebd.

Insofern führt es wohl an der realen historischen Entwicklung vorbei, die restreligiösen Versatzstücke in der modernen Gesellschaft so zu interpretieren, als fände nicht Säkularisierung, sondern nur ein Wandel, gar eine Ausweitung des religiösen Feldes statt („nationale“ Religion, „Konsumreligion“, „Fortschrittsglaube“, Familie und Beruf als Religionsersatz und Ersatzreligion⁸⁶ oder aber ein breiter Markt der Esoterik und der ‚vagierenden‘ Religiosität). Gerade von der Übertragung religiöser Verehrung auf innerweltliche Ziele sind in diesem Jahrhundert politisch, ökonomisch und ökologisch verhängnisvolle Folgen ausgegangen. Eine Rechristianisierung Europas, deren Umriss sich noch nicht abzeichnen, wird es nur noch unter Einbeziehung der Aufklärung und mit den Gegebenheiten der modernen Gesellschaft zugewandtem Blick geben können, vor allem auch in der Hinwendung zu den Opfern und Leiden, die sie produzieren. „Die Krise des kirchlichen Lebens beruht letztlich nicht auf Anpassungsschwierigkeiten gegenüber unserem modernen Leben und Lebensgefühl, sondern auf Anpassungsschwierigkeiten gegenüber dem, in dem unsere Hoffnung wurzelt: Jesus Christus mit seiner Botschaft vom Reich Gottes. [...] So gilt als Gesetz unserer kirchlichen Erneuerung, daß wir vor allem die Angleichungsschwierigkeiten gegenüber dem, auf den wir uns berufen und aus dem wir leben, überwinden und daß wir konsequenter in seine Nachfolge eintreten, um den Abstand zwischen ihm und uns zu verringern und unsere Schicksalsgemeinschaft mit ihm zu verlebendigen. Dann ist ein Weg und eine Zukunft. Dann gibt es eine Chance, heutig, ganz gegenwärtig zu sein – die Probleme, Fragen und Leiden allenthalben zu teilen, ohne sich ihrer geheimen Hoffnungslosigkeit zu unterwerfen.“⁸⁷

Hier hat das Christentum mehr denn je eine lokale wie eine globale Verantwortung. Rechristianisierung wird folgenlos bleiben, wenn sie nur auf soziologisch faßbare Mitgliederbedürfnisse eingeht. Sie wird auf Dauer, und das gilt für die Vereinigten Staaten wie für Europa, nur Bestand und Wachstum haben, wenn sie einer allgemeinen Humanisierung des Lebens dienen und im Zusammenhang mit diesem Engagement Sinnorientierungen plausibel machen kann, die sich nicht in reinen Diesseitsprojektionen erschöpfen.

PD Dr. *Andreas Holzem*, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Universität Münster, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster

⁸⁶ Vgl. Nipperdey, Religion im Umbruch, aaO. (Anm. 26), 136-153.

⁸⁷ Beschluß „Unsere Hoffnung“. Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe, Freiburg-Basel-Wien 1976, 101 f.