

# Religion – Wirtschaft – Politik

---

Schriftenreihe des Zentrums für Religion, Wirtschaft und Politik

Herausgegeben von

Georg Pfeleiderer (geschäftsführend), Martin Baumann,  
Pierre Bühler, Gerd Folkers, Antonius Liedhegener,  
Jürgen Mohn, Wolfgang W. Müller, Daria Pezzoli-Olgiati,  
Konrad Schmid, Peter Seele und Jörg Stolz

---

Band 10 – 2013

Edmund Arens | Martin Baumann |  
Antonius Liedhegener | Wolfgang W. Müller |  
Markus Ries (Hg.)

## Integration durch Religion?

Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen,  
rechtliche Perspektiven

P  
V  
E  
R  
V  
A  
L  
A  
E  
R  
N  
G  
L  
A  
G  
O



**Nomos**

## Inhaltsverzeichnis

Einleitung ..... 7

### **Integrationsleistungen von Religion**

*Jörg Stolz / Fabian Huber*

Wie kann man die Integration religiöser Gemeinschaften  
in die Gesellschaft erklären? ..... 21

*Gert Pickel*

Religiöses Sozialkapital –  
Integrationsressource für die Gesellschaft und die Kirchen? ..... 41

*Antonius Liedhegener*

Religion, Bürgergesellschaft und Pluralismus.  
Gesellschaftliche und politische Integration  
aus der Perspektive demokratischer politischer Systeme ..... 63

*Tine Stein*

Kann es einen *overlapping consensus*  
der Religionsgemeinschaften geben?  
Über religiöse Identität angesichts religiöser Pluralität ..... 85

### **Integrationswirkungen religiöser Traditionen**

*Verena Lenzen*

Judentum zwischen Emanzipation, Akkulturation,  
Assimilation und «jüdischer Renaissance» ..... 103

*Wilhelm Damberg*

Katholische Kirche und Katholizismus in Deutschland  
im 18./19. Jahrhundert zwischen Abschottung und Integration ..... 117

Bibliografische Informationen 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.

Umschlaggestaltung: Simone Ackermann, Zürich

Druck: ROSCH-BUCH, Scheßlitz

© 2014

Pano Verlag, Zürich [www.pano.ch](http://www.pano.ch)

Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden [www.nomos.de](http://www.nomos.de)

ISBN 978-3-290-22024-2: Pano Verlag

ISBN 978-3-8487-1142-0: Nomos Verlag

Alle Rechte vorbehalten

*Paul Nolte*

Religion als zivilgesellschaftliche Ressource.  
Integration und Konflikt seit den 1950er-Jahren –  
das Beispiel der Bundesrepublik .....133

*Daria Pezzoli-Olgiati*

Imaginierte Gemeinschaften.  
Religiöse Minderheiten und Integration  
im zeitgenössischen Autorenfilm.....155

### **Integrationschancen durch Religionsrecht**

*René Pabud de Mortanges*

Das rechtliche Inkorporationsregime für Religionsgemeinschaften.  
Eine neue Betrachtungsweise des schweizerischen  
Religionsverfassungsrechtes unter Einbezug des NFP 58 .....179

*Gerhard Robbers*

Wie Religionskonflikte durch rechtliche Regelungen gezähmt werden.....213

*Heiner Bielefeldt*

Streit um die Religionsfreiheit.  
Aktuelle Facetten der internationalen Debatte.....229

Autorinnen und Autoren .....257

## Einleitung

Mediale wie gesellschaftspolitische Aufmerksamkeit wird Religion und Religionen wieder verstärkt zuteil. Die lang gehegten Erwartungen fortschreitender Rationalisierung und Säkularisierung und damit zugleich der unausweichliche Bedeutungsverlust des Religiösen für die moderne Gesellschaft haben sich so offenbar nicht erfüllt. Religion ist aus den modernen komplexen Gesellschaften keineswegs verschwunden; sie hat sich weder im Zuge eines Säkularisierungsprozesses aufgelöst, noch ist sie nur noch residual in traditionellen Randbezirken verweigerter Modernität vorhanden. Religion ist ganz im Gegenteil quer durch die gegenwärtigen Gesellschaften bemerkenswert präsent und bisweilen sogar ausgesprochen potent. Manche betrachten sie zunehmend als Gefahr und Gefährdung für den gesellschaftlichen Zusammenhalt, was sich am Ruf nach einer neuen Säkularität westlicher Gesellschaften zeigt (Richard Rorty; John Rawls; Charles Taylor). Andererseits wird von Religion auch und wieder vermehrt eine Stärkung gesellschaftlicher Solidarität, der Zusammengehörigkeit und des Zusammenhalts erwartet (Ernst-Wolfgang Böckenförde; José Casanova; Jürgen Habermas). Religion ist einmal mehr als Herausforderung, aber auch als mögliches Movens für gesellschaftliche Integration – sei es durch Konflikt oder Konsens – im wissenschaftlichen und öffentlichen Gespräch.

Der seit 2009 an der Universität Luzern bestehende universitäre Forschungsschwerpunkt «Religion und gesellschaftliche Integration in Europa» (REGIE) stellt sich dem neuen Interesse an Religion als Bedrohung bzw. als Ermöglichung sozialer Inklusion, indem er den Zusammenhang von Religion und gesellschaftlicher Integration wissenschaftlich interdisziplinär untersucht. Er geht der grundlegenden Frage nach, welche Rolle Religion und Religionen heute für die soziale und politische Integration in den Ländern Europas spielen. Die am Projekt beteiligten Forscher, der Politikwissenschaftler Antonius Liedhegener, der Religionswissenschaftler Martin Baumann, der Fundamentaltheologe Edmund Arens, der Dogmatiker Wolfgang W. Müller sowie der Kirchenhistoriker Markus Ries, fragen danach, wie und unter welchen Bedingungen Religion bzw. Religionen sich positiv oder negativ auf den Zusammenhalt und die Stabilität demokratischer Gesellschaften und ihrer Verfassungsstaaten auswirken. Welchen Platz, welche Bedeutung und Funktion nimmt Religion in den modernen, säkular verfassten

**Religion als zivilgesellschaftliche Ressource.  
Integration und Konflikt seit den 1950er-Jahren –  
das Beispiel der Bundesrepublik**

**I.**

In den Sozial- und Geschichtswissenschaften hat sich in den letzten Jahren ein neues Bild des Verhältnisses von Religion und moderner Gesellschaft durchgesetzt.<sup>1</sup> Die klassische Säkularisierungsthese, nach der Religion – sei es organisierte Kirchlichkeit, sei es als persönliche Frömmigkeit – in modernen Gesellschaften immer mehr verkümmert und allenfalls in individualisierten und privatisierten Nischen weiterlebt, findet inzwischen kaum noch Anhänger. Zu offenkundig ist, gerade im Blick über Europa und das Christentum hinaus, die empirische Evidenz einer Kontinuität, möglicherweise sogar eines Erstarkens von Religion unter den Bedingungen der Moderne. Religiöse Fundamentalismen, im Islam ebenso wie im Christentum, werden als Reaktion auf die Herausforderungen einer komplexeren, sozial und kulturell fragmentierten Gesellschaft verstanden, also als Potenziale der Sicherheit und Identitätsbildung in Zeiten der rapiden Veränderung. Während Kirchen und Frömmigkeitskulturen in Europa, in Ost und West, fraglos von Auszehrung betroffen sind, erleben die USA – in klassischer Sicht der Pioniere der westlichen Moderne par excellence – seit den 1970er-Jahren eine religiöse Erweckungsbewegung im Aufschwung des evangelikalen Protestantismus.<sup>2</sup>

Man könnte argumentieren, solche Phänomene erhärteten die Säkularisierungsthese dem Grunde nach, insofern es sich um dezidierte Gegenbewegungen gegen die Moderne handelt: den Versuch, gestützt auf Religion traditionale Sozial- und Kulturformen gegen die Zumutungen der Moderne zu verteidigen oder wiederzugewinnen. Aber schon im amerikanischen Fall trifft das nur begrenzt zu, denn die neuen protestantischen Kirchen lassen

1 Im Folgenden greife ich an einigen Stellen auf Überlegungen zurück aus: Nolte, Religion und Bürgergesellschaft.

2 Vgl. Schafer, Countercultural Conservatism.

sich nicht ohne weiteres einem gesellschaftspolitisch konservativen oder gar reaktionären Lager zurechnen; schon in ihrer Entstehung waren sie zugleich eng mit den «linken» Protestbewegungen, mit der Suche der «Counterculture» nach neuer, expressiver Sinnstiftung verknüpft.<sup>3</sup> In Europa ist die Lage mindestens ebenso kompliziert, denn seit den 1960er-Jahren stehen Kirchen und religiöse Kulturen für beides: für antimoderne Haltungen oder doch für eine Skepsis gegenüber einem modernistischen Fortschrittsbegriff, so wie es weithin der Außenwahrnehmung, unter Papst Benedikt XVI. aber durchaus auch dem Selbstverständnis der katholischen Kirche entsprach;<sup>4</sup> und zugleich dezidiert für eine Agenda der Reform, des Aufbruchs, der kritischen Modernität, so wie im neuen, anti-traditionalistischen Selbstverständnis des (west-)deutschen Protestantismus seit den 1970er-Jahren.

Eine erste allgemeine Beobachtung lautet also, dass Religion ihren Platz nicht nur in modernen Gesellschaften, sondern auch als Teil moderner Bewegungen behauptet hat. Gewiss haben sich Frömmigkeitsformen gewandelt, sind frühere Selbstverständlichkeiten religiöser Durchtränkung des Alltagslebens ebenso wie der Politik verloren gegangen, und nicht zuletzt Mitgliederzahlen gesunken. Doch hat Religion zugleich neue Aggregatzustände in der Moderne angenommen, auch jenseits privatisierter (wie tendenziell eher im Falle des Protestantismus) oder von der weltlichen Sphäre separierter (wie tendenziell eher im Falle des Katholizismus) Sonderräume. Religion hat im späten 20. Jahrhundert eine neue Bedeutung in der Öffentlichkeit gewonnen, als Medium des öffentlichen Diskurses, der Integration und Konfliktregulierung moderner Gesellschaften. In diesem Sinne spricht man, vor allem im Anschluss an José Casanova, von den neuen «public religions»<sup>5</sup> und von einer «Renaissance» oder «Wiederkehr» von Religion<sup>6</sup>. Die letzteren Begriffe sind gewiss missverständlich, weil sie in der Regel – jedenfalls in Europa – keine Umkehrung von Säkularisierungsprozessen meinen, etwa eine rasante Kircheneintrittsbewegung, sondern eher auf neue Formen der öffentlichen Präsenz von Religion verweisen, die mit religiöser Entleerung an anderer Stelle ohne weiteres vereinbar ist. So haben in Deutschland

Mitgliederschwund und religiöser Traditionsabbruch vor allem in den jüngeren Generationen keineswegs verhindert, dass die öffentliche Rolle der Kirchen und Religionsgemeinschaften zugenommen hat, und dass politische Grundfragen der Moderne (etwa im Bereich der Ethik und Medizin) wie kaum zuvor unter Rückgriff auf religiöse Bestände diskutiert werden.

Daraus leitet sich eine zweite, spezifischere Beobachtung ab: Religion ist in den letzten Jahrzehnten – grob gesprochen, im letzten halben Jahrhundert, vor allem seit den 1960er- und 1970er-Jahren – zu einem maßgeblichen Faktor einer neuen «Zivilgesellschaft» geworden, die ihrerseits den politischen Rahmen und die soziale Ausgestaltung der Moderne maßgeblich prägt.<sup>7</sup> Liberale und demokratische Gesellschaften verstehen sich nicht mehr, wie im klassischen Modell des 19. bis mittleren 20. Jahrhunderts, als Summe intersegeleiteter Individuen, die die Vertretung ihrer Interessen auf Zeit Repräsentanten in Parlament und Regierung überlassen. Vielmehr konstituiert sich demokratisches Engagement in der Selbstorganisation der Bürgerinnen und Bürger und in der Vertretung ganz unterschiedlicher «Betroffenheiten». Das können (weiterhin) eigene materielle Interessen sein, aber zunehmend auch die Betroffenheit angesichts des Leidens anderer oder die Sorge um eine lebensfähige Gesellschaft für spätere Generationen. «Zivilgesellschaft» bezeichnet aber nicht nur einen bestimmten Organisationstypus, der sich von den älteren Verbänden der frühmodernen, korporatistischen Gesellschaft unterscheidet – Bürgerinitiative statt Partei, NGO statt Gewerkschaft – oder ein neues thematisches Spektrum, das zum Beispiel die Menschenrechte oder den Verbraucherschutz nach vorne rückt. Der Begriff schließt auch einen neuen Modus von Konflikt, Integration und Aushandlung ein, in dem moralische Unterfütterung und ethische Bewertungen eine große Rolle spielen. Jedenfalls haben sich die Gewichte in diese Richtung verschoben, verglichen mit dem Primat des rationalen Interessenkalküls früherer Zeiten.

Religion und Kirchen haben von diesen Veränderungen, die häufig als Übergang von der «Hochmoderne» in die «Postmoderne» auf den Begriff gebracht werden, profitiert. In organisatorischer Hinsicht konnten sich Kirchen und Religionsgemeinschaften als zivilgesellschaftliche Organisationen

3 Aufschlussreich dazu: Luhrmann, *When God Talks Back*.

4 Zum Streit um die Einmischung in die Zivilgesellschaft vgl.: Alt, Hg., *Entweltlichung oder Einmischung*.

5 Vgl. Casanova, *Public Religions*; Casanova, *Public Religions Revisited*; Gabriel, Hg., *Religionen im öffentlichen Raum*.

6 Vgl. Graf, *Die Wiederkehr der Götter*; Baumann/Neubert, Hg., *Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft*.

7 Zum Verhältnis von Religion und Zivilgesellschaft vgl. u.a.: Tenfelde/Damberg, Hg., *Religion in der Gesellschaft*; Liedhegener/Werkner, Hg., *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System*; Geyer/Hölscher, Hg., *Die Gegenwart Gottes*; Buksiński, Hg., *Religions in the Public Spheres*.

neu erfinden: als moralisch inspirierte Gemeinschaften in einer pluralistischen Gesellschaft des Engagements.<sup>8</sup> Diese Umdeutung vollzog (und vollzieht) sich nicht konfliktfrei; sie gelingt dem Protestantismus in der Regel leichter als dem Katholizismus (der sie teilweise auch grundsätzlich ablehnt); aber insgesamt sind die Kirchen damit durchaus erfolgreicher gewesen als manch andere Organisationstypen der Hochmoderne, unter Einschluss von Parteien und Gewerkschaften. Die religiöse Pluralisierung europäischer Gesellschaften durch Migration, auch durch die Präsenz des Islam, hat diesen Prozess nicht behindert oder beschädigt, sondern sogar befördert; sie hat es den etablierten, ehemaligen Staats- und Verbandskirchen nämlich erleichtert, sich als «Player» einer multireligiösen und kulturell vielfältigen Zivilgesellschaft zu behaupten. Erst recht haben Religion und Kirchen aus der neuen Moralisierung politisch-gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse in der Postmoderne Gewinn gezogen, denn hier konnten sie eine besondere Kompetenz ausspielen: als Spezialisten für Bewertungsfragen von gut und böse, richtig und falsch; auch als Verantwortungsagenturen, deren Soziallehre schon immer einen besonderen Akzent auf die Sorge für den anderen statt die rationale Verfolgung der Eigeninteressen gelegt hat – wie im christlichen Gebot der Nächstenliebe, auch wenn die praktischen Folgen oft höchst ambivalent waren.

Wie können wir diese Transformation genauer verstehen? Dazu kann hier keine umfassende Untersuchung angeboten werden, sondern nur der Versuch, den historischen Rahmen der Veränderung etwas genauer abzustecken. Im Folgenden wird vor allem die deutsche Entwicklung seit den 1950er-Jahren betrachtet sowie dabei das Spannungsfeld von kirchlich-religiösem Wandel einerseits und allgemeinem gesellschaftlichen (politischen und kulturellen) Wandel andererseits ins Auge gefasst. Wie sind Religion und Kirchen in die neue, zivilgesellschaftliche Rolle hineingewachsen; haben sie die allgemeine Transformation bloß widerstrebend mitvollzogen oder in ihr vielleicht sogar eine Pionierfunktion ausgeübt? Im Blick auf die Leitfrage nach der gesellschaftlichen Integration muss zweierlei unterschieden werden: Integration kann sich auf religiös-kirchliche Binnengemeinschaften beziehen, auf die Stiftung von Zusammenhalt in Sonderkulturen und Minderheitengruppen gegen den «Mainstream» – oder auf den Beitrag von Religion für die Integration der Gesellschaft im Ganzen. Dabei ist zweitens zu bedenken, dass «Integration» nur eine Möglichkeit, nur einen Pol der Zivilgesellschaft beschreibt. Man wird nämlich dem «Konflikt» eine ebenso große Bedeutung

beimessen müssen, denn ohne Konflikt erstarrt Integration zur Konformität, und moderne Gesellschaften verlieren ihre Innovationsfähigkeit. Schon der oberflächliche Blick auf die Geschichte von Religion in westlichen Gesellschaften der Nachkriegszeit lässt aber klar erkennen, dass Dissens, Konflikt und Innovation – also gewissermaßen, das Aufbrechen einer «falschen» Integration – zu ihren wesentlichen Leistungen gehörte, von den christlichen Impulsen der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung über die religiöse Dynamik in den «neuen sozialen Bewegungen» der Bundesrepublik bis zu den kirchlichen Oppositionsgruppen in den realsozialistischen Staaten vor 1990.

Zunächst wird die Geschichte des letzten halben Jahrhunderts, mit Fokus auf Deutschland, knapp skizziert und dazu ein Modell dreier aufeinanderfolgender Phasen entworfen: eine von Kontinuitäten geprägte «traditionelle» Phase der 1950er- und 1960er-Jahre (II), eine von Protest und Konflikt geprägte «Bewegungsphase» der 1980er- und 1990er-Jahre (III), und schließlich eine «postsäkulare Phase» von Wertekonflikten und multireligiöser Gesellschaft seit den 1990er-Jahren (IV). Daran schließen sich noch einige grundsätzliche und erweiternde Überlegungen zum Verhältnis von Religion, Moderne und Zivilgesellschaft im Spannungsfeld von Integration und Konflikt an (V).

## II.

Die Zäsuren der Sozialgeschichte, aber auch der Religions- und Kulturgeschichte folgen nicht immer den großen politischen Einschnitten.<sup>9</sup> Blickt man auf die Zeit nach Nationalsozialismus und Zweitem Weltkrieg, also auf die deutsche, europäische und globale Zäsur von 1945, so stößt man zunächst auf zahlreiche Indizien der relativen Stabilität und der historischen Kontinuität, nicht nur in die vorausgehenden Jahrzehnte, sondern bis weit zurück ins 19. Jahrhundert.<sup>10</sup> Darüber besteht heute in der geschichtswissenschaftlichen Forschung ein breiter Konsens, ohne dass damit die ältere These einer simplen «Restauration» kapitalistisch-autoritärer Verhältnisse in der frühen Bundesrepublik wiederaufleben würde. Erst in den 1960er-Jahren, aber

9 Als Überblicke mit weiterführender Literatur vgl. v. a.: Ziemann, Sozialgeschichte der Religion; Besier, Kirche, Politik und Gesellschaft im 20. Jahrhundert; und neuerdings: Großböling, Der verlorene Himmel.

10 Zur allgemeinen und Sozialgeschichte der Bundesrepublik u. a.: Wolfrum, Die geglückte Demokratie; Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 5: 1949–1990; zu den deutschen Traditionen am besten: Nipperdey, Religion im Umbruch; Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland.

8 Vgl. Nolte, Religion und Bürgergesellschaft.

durchaus schon vor der eigentlichen «68er-Bewegung», brachen soziale und kulturelle Selbstverständlichkeiten immer mehr auf und verschoben, jenseits von Veränderungen im privaten Leben, auch die gesellschaftlichen Grundlagen von Politik und Demokratie. Auch wenn es bürgerschaftliches Engagement und Selbstorganisation längst vorher gegeben hatte, bildete sich doch erst seit den 1970er-Jahren die moderne Zivilgesellschaft in den westeuropäischen Staaten, auch in der Bundesrepublik, heraus. Von daher lassen sich für die folgende Skizze zwei Phasen unterscheiden: zunächst die einer Kontinuität des traditionellen Modells im Verhältnis von Kirche, sozialem Engagement und allgemeiner, staatlicher Bürgergesellschaft; sodann eine neue Phase der Transformation von Religion und Gesellschaft in das zivilgesellschaftliche Modell, bei dem die «neuen sozialen Bewegungen» eine wichtige Rolle spielten. Obwohl vieles davon wirksam bleibt, lief diese «Bewegungsphase» doch mit dem Ende der 1980er-Jahre, also nach gut zwei Jahrzehnten, wieder aus. Seitdem, so möchte ich argumentieren, sind wir in eine dritte Phase eines wiederum veränderten Koordinatensystems von Religion, Politik und Zivilgesellschaft eingetreten, die ich als die postsäkulare oder Post-Bewegungsphase bezeichnen möchte.

Wie lässt sich die «traditionelle Phase» charakterisieren? Vor allem muss auf die längerfristigen Kontinuitäten und Voraussetzungen des Arrangements hingewiesen werden, dass die 1950er- und 1960er-Jahre noch weithin uneingeschränkt beherrschte, dessen Ausläufer aber bis weit in die 1970er-Jahre hineinreichten. Die Bundesrepublik hatte mit dem Grundgesetz von 1949 im Verhältnis von Staat und Kirche keine grundsätzlich neuen Wege beschritten, sondern ganz bewusst an die Tradition einer engen Verbindung und konkret an die Regelungen der Weimarer Reichsverfassung von 1919 angeknüpft. Mit ihrer «anstaltlichen» Organisation, wie man mit Max Weber sagen kann, blieben die beiden großen christlichen Kirchen auch in ihrer inneren Verfassung in vieler Hinsicht – die evangelische Kirche gewiss mehr als die katholische – Spiegelbilder des Staatsaufbaus. Die sozialkirchlichen Institutionen, vor allem Diakonie und Caritas, erhielten in dem wiederaufgebauten und mit dem Ausbau des Sozialstaats seit den 1950er-Jahren stark expandierenden System der freien Wohlfahrtspflege einen privilegierten Platz als Leistungsträger der staatlichen Sozialsysteme. So lag ein Schwerpunkt des kirchlichen Engagements (jenseits von Verkündigung und Seelsorge) in der institutionalisierten Teilhabe an sozialer Fürsorge, die gewissermaßen treuhänderisch für die öffentlichen Hände der weltlichen Sphäre übernommen wurde. Auch andere Merkmale sozial engagierter Kirchlichkeit

bzw. sozialer Religiosität wirkten in die Nachkriegsjahrzehnte fort, nicht zuletzt das Modell einer «feminisierten», also vor allem von den Frauen getragenen (und mit der spezifischen «Fürsorglichkeit» als vermeintlich natürlicher Wesensart ihres Geschlechts begründeter) Sozialreligion. Im evangelischen Raum etwa bildete die freiwillige, vor allem von Ehefrauen bzw. Witwen getragene «Frauenhilfe» ebenso wie die Institution der «Diakonissen» mit ihrer Verpflichtung zum zölibatären Leben zugunsten sozialer Fürsorge am Nächsten bis in die 1970er-Jahre hinein ganz wesentliche Anker einer religiösen Zivilgesellschaft mit gesamtgesellschaftlich integrativer Wirkung.

Sozial und demografisch gesehen, beruhte dieses Modell auf der weithin selbstverständlichen, kaum hinterfragten Identität von christlicher Gemeinschaft und säkularer Gesellschaft; anders gesagt, auf dem volkskirchlichen Charakter der beiden großen Konfessionen, auf der Mitgliedschaft von über 90 Prozent der Bevölkerung, die im Generationswechsel weitergegeben wurde. Die fast vollständige Vertreibung und Vernichtung der wichtigsten religiösen Minderheit, der Juden, durch das nationalsozialistische Deutschland hatte die christliche Homogenität der deutschen Nachkriegsgesellschaft sogar noch verstärkt. Durch die territoriale Konstellation von 1945, mit der Bundesrepublik als Erbin der west- und süddeutschen Gebiete des Reiches, stellte sich gegenüber der früheren protestantischen Dominanz eine auch quantitative Parität von Katholiken und Protestanten ein, in mancher Hinsicht sogar, befördert durch die lange Regierungszeit der Adenauer-CDU, eine kulturelle Dominanz des rheinischen und süddeutschen Katholizismus. Gesellschaftlich prägend wirkte aber nicht so sehr die neue Balance der Mitgliedschaft im Gesamtstaat, sondern die bis in die Reformation zurückreichende konfessionelle Prägung von Territorien. Auf dieser frühneuzeitlichen Grundlage waren im späteren 19. Jahrhundert soziale «Milieus» entstanden, in denen Konfession, politisches Verhalten und soziales Engagement weitgehend überlappten.<sup>11</sup> In katholischen Gegenden wählte «man» die Zentrumsparterie, und der Katholizismus prägte hier auch das gesellschaftliche Leben in hohem Ausmaß, in Schule, Freizeit und Einrichtungen der sozialen Unterstützung, teils auch am Arbeitsplatz. Analog verhielt es sich in überwiegend protestantischen Regionen, wo vor allem die konservative Partei zugleich die Rolle einer protestantischen Konfessionspartie spielte (und damit den staatstragenden, konformen Charakter des deutschen Protestantismus

11 Als sehr gute Fallstudie zum Milieuwandel vgl.: Damberg, Abschied vom Milieu?. Zu Begriff und deutschen Traditionen: Lepsius, Demokratie in Deutschland.

lange Zeit zusätzlich befestigte). Das Milieu der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung bildete seit der Zeit des Kaiserreichs so etwas wie eine dritte Säule, mit ganz ähnlichen Überlagerungen «großer» Politik und sozialem Engagement an der «Basis»; in mancher Hinsicht sogar mit einer quasi-religiösen Komponente, die zwischen einem dezidierten Atheismus und der Ersatzreligion sozialistischer Erlösungserwartungen changierte.

All das prägte in den ersten beiden Nachkriegsjahrzehnten die Formen sozialen Engagements von Religion und Kirchen; insofern war die Zeit um 1955 oder 1960 den Verhältnissen um 1890 oder 1910 noch näher als denen von 1980. Der Schwerpunkt lag auf Integration und Identität von Religion und «säkularen» Gesellschaft. Doch machten sich auch Veränderungen und erste Aufbrüche bemerkbar. Der Zusammenbruch des «Dritten Reiches» und das Ende des Krieges bildeten auch sozialgeschichtlich eine Zäsur, nicht zuletzt durch die Bevölkerungsverschiebungen im Zuge von Flucht und Vertreibung. Damit begann eine soziale und konfessionelle Mischung, die teilweise vielhundertjährige regionale «Konfessionsmonopole» erodieren und Milieus brüchig werden ließ. Als Reaktion auf den Verlust seiner früheren Mehrheitsposition, vor allem aber als Antwort auf das eigene Verhalten im «Dritten Reich» zwischen Anpassung und Widerstand, zwischen Obrigkeitstreue und dem Barmer Bekenntnis von 1934, begann sich der Protestantismus in seinem Selbstverständnis, seiner Theologie, seinen gesellschaftspolitischen und staatsrechtlichen Entwürfen zu «entstaatlichen». Mit dieser Liberalisierung schuf er die Voraussetzungen für die eigene Öffnung gegenüber den neuen Formen von Zivilgesellschaft, die sich schon in den 1950er-Jahren, wenngleich noch zaghaft und in einzelnen Episoden, artikulierten: etwa dem politischen Protest gegen die Wiederbewaffnung oder die Ausrüstung der Bundeswehr mit Atomwaffen.

Die Kirchen holten in dieser Phase nicht nur allgemeine Entwicklungen nach, sondern übernahmen auch eine neue, vor allem für den Protestantismus durchaus ungewohnte Rolle als «Vordenker», als Produzent von Dissens statt als Bestätiger von Konsens und Integration. Beispiele dafür sind die Gründung und frühe Arbeit der «Evangelischen Akademien», die bewusst einen Akzent gegen die politisch-soziale Selbstaufgabe der Kirche im «Dritten Reich» setzen sollten,<sup>12</sup> und manche «Denkschriften» der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), etwa die sogenannte «Ostdenkschrift» von 1965, die der späteren «neuen Ostpolitik» der von Willy Brandt seit 1969 ge-

fürten Bundesregierung den Weg bereitete. Hier brach eine Differenz zwischen Kirchen und Staat auf, nicht nur im institutionellen und politischen Sinne, sondern auch als eine kulturelle Differenz zwischen religiöser und weltlicher Moral, zwischen religiösen und weltlichen Maßstäben des Alltagslebens, die eine wesentliche Voraussetzung für die Ausdifferenzierung einer Zivilgesellschaft als Zone bürgerlichen Engagements nicht «im», sondern auch «gegenüber» dem Staat bildete. Zugleich wirkten in dieser ersten Phase, wie kurz skizziert, jedoch die integrativen Selbstverständlichkeiten religiöser Lebensbegleitung und sozialreligiösen Engagements im Alltag weithin fort.

### III.

Gegen Ende der 1960er-Jahre, vollends im Laufe der 1970er-Jahre vollzog sich der Übergang in eine Konstellation, die hier als «Bewegungsphase» bezeichnet wird. Damit ist nicht gemeint, dass nun Bewegung und Dynamik an die Stelle von Erstarrung oder doch Kontinuität getreten sei, sondern der Begriff soll die besondere Bedeutung «sozialer Bewegungen» als eines Handlungs- und teilweise auch Organisationstypus hervorheben. Politische Aktion, soziales Engagement und kulturelle Erneuerung verlagerten sich tendenziell aus der staatlichen Sphäre in jene der Gesellschaft, die außerdem staatskritischer – und allgemein, autoritätskritischer – auftrat. Sie verschoben sich zugleich von klassischen Mitgliederverbänden wie den Parteien und Gewerkschaften – und auch die anstaltlich verfassten Kirchen kann man diesem Typus zurechnen – zu neuen oder jedenfalls expandierenden Formen der Bürgerinitiative, der anwaltschaftlichen Interessensgruppe, sofern überhaupt noch Interesse an formaler und dauerhafter Organisation bestand. Hinter den starken Mauern einer institutionellen Kontinuität (also in Deutschland: Rechts- und Verfassungsordnung von 1949) entwickelten sich neue Verständnisse von Demokratie und Partizipation. Die moderne Zivilgesellschaft war wesentlich ein Produkt dieser Bewegungen.

Diese gesellschaftlichen und politischen Veränderungen bildeten eine große Herausforderung für Kirchen und Religion; für ihr Selbstverständnis und ihre innere Verfassung ebenso wie für die Frage nach ihrem Platz im Gefüge von Staat und bürgerschaftlichem Engagement. Die hergebrachten Milieus mit ihrer zumeist auch religiös-konfessionellen Verankerung lösten sich auf; kulturelle Selbstverständlichkeiten der Zugehörigkeit wurden seit den frühen 1970er-Jahren nicht mehr ohne weiteres im Generationswechsel weitergegeben – und dazu gehörte auch die Zugehörigkeit zu einer (christlichen) Kirche sowie die Identifikation mit Glaube und Frömmigkeit. Ein Jahrzehnt später,

12 Vgl. Treidel, Evangelische Akademien im Nachkriegsdeutschland.

in den 1980er-Jahren, machte sich ein weiterer Schub der radikalen Individualisierung in der Bundesrepublik (wie, teilweise zeitversetzt, auch in anderen westlichen Gesellschaften) geltend; für die Institution Kirche und die Kulturform Religion, deren Selbstverständnis in Prinzipien der «communio» wurzelte (sozialethisch, ekklesiologisch oder wie auch immer begründet), konnte das nicht folgenlos bleiben. Doch zugleich stützten sich die «neuen sozialen Bewegungen» auf ein ganz dezidiertes Gemeinschaftsprinzip, das wiederum eine hohe Affinität zu religiös-kirchlichen Sozialformen aufwies. Der Erfolg vieler neuer Protestbewegungen beruhte auf der Erfahrung, «gemeinsam stark» zu sein.

Davon profitierte das Bündnis von Zivilgesellschaft und Religion nicht nur langfristig; in wichtigen Fällen stellte Kirche auch den ersten Kitt, das soziale Gerüst der Proteste und zivilgesellschaftlichen Artikulationen zur Verfügung. Das war schon in den 1950er-Jahren in der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung ganz deutlich: ohne Kirchen und ihr Netzwerk von Gemeinde- und Gemeinschaftsstrukturen ist etwa der berühmte Busboykott von Montgomery 1955/56, in dem Martin Luther King zur nationalen Führungsfigur aufstieg, nicht vorstellbar. Von hier zieht sich eine globale Spur bis in die religiös-kirchlichen Infrastrukturen in den Bürgerrechts- und Oppositionsbewegungen kommunistischer Staaten in den 1980er-Jahren, in der eher protestantischen Variante der DDR ebenso wie in der dezidiert katholischen Variante Polens. Es waren nicht zuletzt polnische Intellektuelle, die den Begriff der «Zivilgesellschaft» als Sphäre der bürgerlichen Autonomie gegenüber einem übermächtigen Staat neu formulierten, sodass er nach dem Fall des Kommunismus auch im Westen anschlussfähig und auf die eigenen Erfahrungen anwendbar wurde.<sup>13</sup> Der zivilgesellschaftliche Gemeinschaftsbegriff ermöglichte ein neues Verständnis von sozialem Zusammenhalt, von sozialer Integration. Das ist in Abgrenzung zu dem älteren deutschen Begriff von «Gemeinschaft», der bis zu seiner rassistischen Perversionierung in der nationalsozialistischen Volksgemeinschaft eher die Spur einer konformistischen und staatsnahen Integration gelegt hatte,<sup>14</sup> besonders bemerkenswert. Nicht nur in neuen Handlungs- und Organisationsformen, sondern auch in wichtigen Aspekten des kulturellen Umbruchs um 1970 eröffneten sich religiös-kirchliche Anschlussmöglichkeiten – oder umgekehrt, religiöse Motive

und Lebenshaltungen, teils in säkularisierten Varianten, trieben den kulturellen Wandel jener Jahre ganz entscheidend mit voran. Vordergründig handelte es sich um zentrale Themen der Protest- und Bürgerbewegungen, die sich grob mit Stichworten wie «Ökologie», «Frieden», «Dritte Welt» bezeichnen lassen.<sup>15</sup> Die meisten dieser Themen wiesen eine starke Affinität zu religiösen, teils auch im engeren Sinne zu christlichen Leitthemen und Werthaltungen auf. Aber man muss sich das als einen Prozess der wechselseitigen Annäherung und Reformulierung vorstellen, denn die genannten Themen (und erst recht, dazu vertretene Positionen!) mussten sich ihren legitimen Platz in der Kirche oder in der Theologie teilweise erst sehr mühsam erstreiten. Dennoch war die Konvergenzbewegung dieser Phase gewiss kein Zufall, denn hinter der Vielfalt der *issues*, der Themen und Bewegungen, stand eine dominierende Grundeinstellung, eine Lebenshaltung und Gemeinschaftsethik, die mit christlichen Traditionsbeständen gut zusammengehen konnte, insbesondere mit einem neutestamentlich-jesuanisch begründbaren moralischen Rigorismus, mit einer spezifischen «Brüderlichkeitsethik».<sup>16</sup> Diese Haltung ist dann nicht zufällig selbst zum Gegenstand teils heftiger Kontroversen geworden, wie in der Debatte um Legitimität einer «Gesinnungsethik» im NATO-Nachrüstungsstreit der frühen 1980er-Jahre. Ein zweites kulturelles Grundmotiv liegt in dem Streben nach «Authentizität» und Expressivität.<sup>17</sup> Die Suche nach der eigenen, unverfälschten Identität, nach dem authentischen Ausdruck von Gefühlen, von «Befindlichkeit» und «Betroffenheit» wies sogar selbst eine Nähe zu religiösen Formen der Sinnsuche auf. Auf diese Weise moralisch und mental neu ausgestattet, veränderten vor allem Jugendliche und junge Erwachsene die Handlungs- und Vergemeinschaftungsformen im kirchlichen Raum. Kirchliche Organisationsformen und religiöse Praxis näherten sich dem auch anderswo praktizierten zivilgesellschaftlichen Modell an. Das vielleicht wichtigste Beispiel dafür in der Geschichte der Bundesrepublik ist der Aufschwung und die soziokulturelle Umprägung der Kirchentage in den späten 1970er- und frühen 1980er-Jahren, der Katholikentage und, wohl noch dezidierter, der Evangelischen Kirchentage. Sie entwickelten sich zu nachgerade paradigmatischen Marktplätzen der neuen Zivilgesellschaft, mit Raum für die religiöse (oder parareligiöse) Vergewisserung der «communio» ebenso wie für politische Großkundgebungen und für den Austausch vielfältigster Initiativen und *issues*. Gewiss wandelte

13 Vgl. Arndt, Intellektuelle in der Opposition; siehe auch: Nolte, Was ist Demokratie?, 369–383.

14 Vgl. Nolte, Die Ordnung der deutschen Gesellschaft.

15 Zur Friedensbewegung vgl.: Gerster, Friedensdialoge im Kalten Krieg.

16 Einflussreich z. B. Jonas, Das Prinzip Verantwortung.

17 Dazu grundlegend: Taylor, Quellen des Selbst.

sich – das müsste man noch untersuchen – auch die soziale Praxis in den herkömmlichen kirchlichen Strukturen, wenn sich etwa Jugendgruppen in den Gemeinden die neuen Themen, aber auch die neuen Sprachen und Diskursformen aneigneten. Diese Medaille hatte aber wohl auch eine andere Seite, insofern als zur selben Zeit traditionelle sozialreligiöse Vergemeinschaftungen und zivilgesellschaftliche Handlungsformen im kirchlichen Raum Bedeutung verloren; oft schon deshalb, weil sie sich personell nicht mehr erneuern konnten. Bastelkreise alterten; die «Frauenhilfe» wurde zum Seniorinnentreff. Das war also ein langer Prozess der Überlagerung – ob es zum völligen Traditionsabbruch kam oder eine Erneuerung gelang, entschied sich oft erst Jahrzehnte später und teilweise lokal sehr unterschiedlich.

Andererseits diffundierten religiöse Motivlagen und christlich inspirierte Semantiken auch in den säkularen Bereich der Zivilgesellschaft. Auch hier muss man differenzieren: von ihrem Gewicht in der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung war schon die Rede; in der «Bewegungsphase» der Bundesrepublik machten sie sich in der Friedens- und Umweltbewegung – «Bewahrung der Schöpfung»! – sehr dezidiert geltend; die neue Solidarität mit der «Dritten Welt» (oder später, «in» der «Einen Welt») ist in Westdeutschland ohne die religiösen Infrastrukturen überhaupt nur schwer vorstellbar. Dagegen blieben sich der Feminismus der «neuen Frauenbewegung» und religiöse Zivilgesellschaft eher fremd; ein wichtiger Grund liegt wohl in der Zentralität der körperlichen Selbstbestimmung gerade auch im Sinne einer Straffreiheit der Abtreibung für die (frühe) Frauenbewegung, und in den ethischen Differenzen, die sich dabei zu christlichen – nicht bloß kirchlichen – Positionen aufboten. Eine ganz starke Konzentration religiös-politischer Motive in der neuen Zivilgesellschaft wiederum findet sich in der Partei der «Grünen». Gewiss gilt das nicht für alle ihre Wurzeln und Strömungen, aber doch insgesamt so deutlich, dass man die westdeutschen – später nicht weniger: den gesamtdeutschen – Grünen auch im internationalen Vergleich auf singuläre Weise als eine religiös inspirierte Parteibildung der neuen zivilgesellschaftlichen Demokratie interpretieren kann.

So lassen sich die Veränderungen in der zweiten, der «Bewegungsphase», in den folgenden Punkten zusammenfassen: Das dominierende Muster im Verhältnis von Kirche und Religion zur Gesamtgesellschaft und insbesondere zum Staat verschob sich von der Integration zum Konflikt und Dissens. Dabei entstanden jedoch neue Formen der zivilgesellschaftlichen Binnenintegration, der religiös-sozialen Vergemeinschaftung. Religiöse Motivlagen und Handlungsmuster diffundierten in die neuen sozialen Bewegungen, ja trieben diese zum Teil maßgeblich voran; und das wirkte wiederum auf den

Binnenraum der Kirchen zurück und veränderte ihr Selbstverständnis, auch das Bild von ihrer eigenen Rolle in Staat und Gesellschaft. So begann zugleich ein Wandel der Kirchen auf dem Weg von anstaltlichen, von parastaatlichen Verbänden zu zivilgesellschaftlichen Akteuren einer pluralistischen Gesellschaft.

#### IV.

Blickt man nun auf die Zeit seit den 1990er-Jahren, wird das Bild etwas unschärfer. Das liegt weniger daran, dass die gegenwärtigen Verhältnisse grundsätzlich komplizierter wären als frühere (was meist nur ein perspektivischer Irrtum der Zeitgenossen ist); vielmehr ist die noch nicht abgeschlossene Zeit des eigenen Erlebens naturgemäß schwerer auf den Begriff zu bringen. Dennoch spricht bereits sehr vieles dafür, etwa um 1990 den Übergang in eine dritte Phase des Verhältnisses von Religion, Kirchen und Zivilgesellschaft zu sehen, die bis heute andauert. Ich möchte hier von der «postsäkularen Phase»<sup>18</sup> sprechen; man könnte sie aber auch als «Post-Bewegungsphase» oder als «multireligiöse Phase» bezeichnen. Die sozialen Protestbewegungen im Bogen von der Studentenbewegung zu den «Neuen Sozialen Bewegungen» flauten in den westlichen Ländern schon seit Mitte der 1980er-Jahre ab; in den ehemals kommunistischen Ländern erreichten Opposition und Protest mit der großen Transformation von 1989/90 ihre wesentlichen Ziele. Das bedeutete keine Rückkehr zu den «ruhigeren» Verhältnissen der unmittelbaren Nachkriegszeit; vielmehr etablierte, institutionalisierte und regulierte sich das neue Modell der Zivilgesellschaft, von bürgerlich artikulierten Interessen gegenüber dem Staat; der Protest wurde vom Störfall der Demokratie zu ihrem Bestandteil.

Zugleich setzte sich der in der zweiten Phase begonnene gesellschaftliche Wandel fort: die Erosion von Milieus, der Traditionsabbruch im Generationswechsel, die Abwendung vieler jüngerer Menschen von den «Großverbänden», die das Leben in der klassischen Industriegesellschaft strukturiert hatten. Tiefgreifende ökonomische Prozesse beschleunigten die Auflösung traditioneller Strukturen und den Zug zur Individualisierung: die neue Welle der Globalisierung, Migrationen, die Herausbildung neuer sozialer Ungleichheit. All das blieb nicht ohne Auswirkungen auf die etablierten christlichen Kirchen und auf den Ort und die Funktionen von Religion im öffentlichen

18: Vgl. Habermas, Glauben und Wissen; Butler u. a., The Power of Religion in the Public Sphere.

Raum. Auf der einen Seite brach die Selbstverständlichkeit der Kirchenmitgliedschaft nun auch in der – vergrößerten, wiedervereinigten – Bundesrepublik definitiv ab. Die Entleerung Ostdeutschlands von Kirchenbindung und Frömmigkeit ließ sich nach 1989 nicht wieder rückgängig machen; vor allem in nördlichen Großstädten der alten Bundesrepublik (wie Hamburg) zeigte sich bald ein ähnliches Muster. In diesem Säkularisierungsschub wurde Glaube zur «Option»<sup>19</sup>, zu einer Möglichkeit der persönlichen Identität und Lebensführung neben anderen, und nicht zuletzt: neben der nicht-religiösen Option, die mehrheitlich eher eine Option der Gleichgültigkeit als eine des dezidierten Säkularismus oder Laizismus ist.

Auf der anderen Seite gehörte die Bundesrepublik zu jenen Ländern, in denen seit den 1990er-Jahren, besonders seit dem ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts die Bedeutung von Religion in Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft in vieler Hinsicht deutlich zunahm. Das resultierte, paradoxerweise, zum Teil gerade aus der Schrumpfung, aus der Auflösung der Selbstverständlichkeit, als Staatsbürger zugleich Kirchenmitgliedschaft, evangelischer oder katholischer Christ zu sein. Die religiöse Identität begann sich schärfer abzuheben, teils schon deshalb, weil sie anders als früher um die Anerkennung ihrer Minderheitenposition kämpfen musste. Vor allem jedoch führte die Realität und diskursive Anerkennung des Islam als einer Religion in der Mitte der europäischen Migrationsgesellschaften zu einer völlig veränderten Sicht auf religiösen Pluralismus und auf die Legitimität religiöser Identität von Bürgerinnen und Bürgern. Der 11. September 2001 bildete dafür einen archimedischen Punkt: Die Konfrontation mit dem islamischen Fundamentalismus und islamistischen Terrorismus weckte gewiss Ängste und Abgrenzungsgefühle; innerhalb eines Jahrzehnts hatte sich der dominante Diskurs aber zu einer historisch ganz neuartigen Anerkennung gewandelt – nicht nur der Anerkennung des Islam als einer Religion in Deutschland (und anderen westlichen Gesellschaften), sondern darüber hinaus zu einem neuen Paradigma der «Multireligiösität».

Was für die christlichen Kirchen zunächst wie eine doppelte schlechte Nachricht aussah – nicht nur gaben Menschen ihre Konfession ab; man hatte nun gewissermaßen auch Konkurrenz auf eigenem, religiösem Gelände –, enthielt also durchaus eine gute Nachricht. Eine «multireligiöse» Gesellschaft konnte dezidiert «säkular» nicht sein; der neue Begriff ging wieder von religiöser Bindung (und ihrem öffentlichen Bekenntnis) als Normalfall aus, statt sie als Restbestand untergehender Tradition zu interpretieren. In zahlreichen

19 Vgl. Joas, Glaube als Option; Taylor, A Secular Age.

politischen Konflikten, etwa um religiöse Symbole und Praktiken an Schulen, aber auch in sozialphilosophischen und verfassungsrechtlichen Debatten wurde die (positive) Religionsfreiheit wiederentdeckt; sie rückte sogar ins Zentrum eines neuen Verständnisses von pluralistischer und multikultureller Gesellschaft.<sup>20</sup> Gegen das Weiterlaufen der Säkularisierung stand eine Anerkennung von Religion und ihrer öffentlichen, zivilgesellschaftlichen Funktionen, sodass man mit Jürgen Habermas von einer «postsäkularen» Konstellation sprechen kann.<sup>21</sup>

Wenn Religion bei Muslimen, aber nicht nur bei ihnen, ein wichtiger Teil individueller und kollektiver Identität mit dem Anspruch auf öffentliche Sichtbarkeit und Praxis war, führte das insofern auch in einen veränderten Begriff der Zivilgesellschaft hinein.<sup>22</sup> Nicht nur der Ort von Religion in der Zivilgesellschaft wandelte sich damit erneut, sondern die Zivilgesellschaft wurde anders aufgefasst: weniger als Ort des Protestes und des Konfliktes zwischen Bürgern und Staat wie in der vorigen Phase, sondern als ein Aushandlungsraum kultureller Identitäten verschiedener Gruppen, die dennoch ihr friedliches Zusammenleben organisieren wollen. Gegenüber dem Konflikt trat jetzt also wieder die Integration (aber ganz anders als in der ersten Phase) in den Vordergrund, und die Schauplätze der religiösen Zivilgesellschaft (bzw. der Überlappung von Religion und Zivilgesellschaft) verschoben sich. In den neuen Protestbewegungen des frühen 21. Jahrhunderts – in der «Occupy»-Bewegung, bei den «Piraten» oder auch bei den deutschen «Wutbürger»-Protesten spielen religiöse Motive ebenso wie kirchliche Institutionen und Netzwerke eine auffällig geringere Rolle als in den 1970er- und 1980er-Jahren. Stattdessen ist Religion, ist kirchliche Beratung und auch theologische Kompetenz in kulturellen Konfliktsituationen und grundlegenden Wertedebatten gefragt. Religiöse Sprache und religiöse Rituale sind in Situationen der Krisenbewältigung, der kollektiven Trauer, der Sinnstiftung nach schweren Verbrechen oder Katastrophen offenbar schwer verzichtbar – hier zeigt sich die integrative Funktion besonders deutlich. Ähnliches gilt für die ethischen Debatten über den Anfang und das Ende des menschlichen Lebens, in denen religiöse Dimension, kirchliche Beteiligung und theologische Argumente in Deutschland während der letzten fünfzehn Jahre sehr prominent waren, auch im Vergleich zu parallelen Debatten in anderen westlichen Ländern.

20 Vgl. Nolte, Religion und Bürgergesellschaft.

21 Vgl. Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion.

22 Vgl. Göle/Ammann, Hg., Islam in Sicht.

Bei genauerem Hinsehen haben sich damit auch die soziale Basis und der politische Kontext der religiösen Zivilgesellschaft verschoben. Anders als in den 1970er- und 1980er-Jahren ist Religion kaum mehr das Vehikel des Volksprotests gegen die politischen Eliten, gegen Regierung und Obrigkeit. Vielmehr haben sich, wiederum in Deutschland besonders auffällig, die politischen Eliten die «neue Religionsfreundlichkeit» in hohem Maße zu eigen gemacht; «Religionspolitik» mit dem Ziel einer toleranten, pluralistisch-integrierten Gesellschaft ist ein neues Handlungsfeld in den Parlamenten und Ministerien geworden.<sup>23</sup> Man könnte zugespitzt sagen: das Innenministerium ist ein Stück weit «Kultusministerium» geworden, zumal das Bundesinnenministerium unter der Leitung Wolfgang Schäubles (2005–2009). Auch in sozialer Hinsicht ist religiös-ziviles Engagement in dieser Phase manchmal «exklusiver» geworden. Ein neues Interesse an der Vermittlung von Werten hat kirchlichen bzw. konfessionellen Schulen, gerade auch in Ostdeutschland, zu einem markanten Boom verholfen. Vor allem akademisch gebildete Mittelschichten suchen, wenngleich meist unbewusst, soziale Distinktion durch Religion. Im deutschen Protestantismus, bei dem diese Neigung stärker ist als im Katholizismus, setzt sich damit freilich auch eine sehr alte Tradition der bürgerlichen Bildungsreligion fort.

## V.

Ob auf die dritte, die postsäkulare Phase des Verhältnisses von Religion und Zivilgesellschaft irgendwann eine neue, eine vierte Phase folgt? Das kann für den Historiker prinzipiell gar nicht zweifelhaft sein – gleichwohl: Gegenwärtig gibt es keine Anzeichen, dass sich die Grundkonstellation der postsäkularen Phase tiefgreifend verändert. Am Ende dieses skizzenhaften Überblicks über ein gutes halbes Jahrhundert der Sozial- und Religionsgeschichte gilt es ohnehin, gegen den Eindruck eindeutiger Zäsuren die Überlappungen und Kontinuitäten zu betonen. Die Übergänge sind fließend; die Anfänge der «Bewegungsphase» könnte man schon in neuen religiösen Dissenskulturen der 1950er-Jahre sehen, während das traditionelle Modell, wie oben schon angedeutet, mindestens bis weit in die 1970er-Jahre hinein wirksam blieb. Man hat sich das nicht nur als eine zeitweise Koexistenz von Altem und Neuem – Mentalitäten, Handlungsformen, Theologien, Sozialethiken u. a. m. – vorzustellen, sondern durchaus als einen konfliktreichen Prozess. Das

23 Vgl. Nolte, Religion und Bürgergesellschaft.

müsste Gegenstand genauerer empirischer Untersuchungen sein: Wie forderten sozialreligiöse Formen des Protests, der Obrigkeitskritik einschließlich alternativer kultureller Stile die etablierten Muster kirchlichen Sozialhandelns heraus? Welche generationellen Konflikte wurden dabei ausgetragen? Wie sah das in den großen Städten aus und auf dem Land; welche regionalen und konfessionellen Unterschiede machten sich geltend?

Neben den konfliktreichen Überlappungen stehen die langfristigen Kontinuitäten. Grundlegende Strukturen, nicht zuletzt im Verhältnis von Kirchen und Staat, wirkten in der Bundesrepublik fort aus der Zeit des Kaiserreichs bis in die Gegenwart. Diese Kontinuitäten nahmen der Dynamik des historischen Wandels manche Spitze, sie federten die Veränderungen gewissermaßen in einem Bett der Tradition bzw. der «Pfadabhängigkeit», wie Ökonomen sagen würden, ab. Man könnte auch sagen, Geschichte ist überhaupt selten radikaler Wandel; eine neue Entwicklungsphase machte nicht *Tabula rasa*, sondern erscheint eher als eine Überschreibung des Vorhergehenden. Dieser «Palimpsest»-Charakter des historischen Wandels lässt sich an unserem Gegenstand gut nachvollziehen. Traditionelle Formen des sozialkirchlichen Handelns – in der Gemeinde; in Diakonie und Caritas – blieben erhalten; Protest, Dissens und soziale Bewegung sind im Übergang in die 1990er-Jahre nicht wieder völlig verschwunden, sondern haben sich, wie Historiker und Kulturwissenschaftler neuerdings gerne sagen, in das sozialreligiöse Feld dauerhaft «eingeschrieben».

Viele andere Fäden müssten weiterverfolgt, viele Unterscheidungen genauer getroffen werden. So sind «Religion» und «Kirche» hier zwar keineswegs synonym verstanden worden, aber doch als nah beieinanderliegend. Gerade für den deutschen Fall, und darüber hinaus innerhalb des Christentums, gibt es dafür sogar gute Gründe. Über den hier verfolgten Wandel hinweg spielte die kirchliche Verfasstheit oder «Rahmung» von Religion immer eine wichtige Rolle. Vor allem in der zweiten Phase artikulierten Protestbewegungen ihr Unbehagen an Kirche als Institution und Hierarchie, aber selbst ein Konzept wie «Kirche von unten» zeigt noch das Festhalten an der kirchlichen Verfasstheit von Glauben und sozialreligiösem Engagement. Dabei veränderte sich auch das Verständnis von «Kirche» – auch davon war ja die Rede: von einer hierokratischen Anstalt zu einem auch in sich plural verfassten zivilgesellschaftlichen Akteur. Jedenfalls hat sich die Dynamik «kirchenfreier» Religiosität – genauer müsste man sagen: religiöser Überzeugungen und Gemeinschaften außerhalb der großen monotheistischen Traditionen und ihrer herkömmlichen Verfasstheit – in Deutschland sehr in

Grenzen gehalten. Die sogenannte «vagierende» Religiosität, etwa in fernöstlich angeregter Spiritualität oder in anderen Formen der individuellen Heils- und Transzendenzsuche – ist ein Randphänomen geblieben; mehr als man das in den 1970er-Jahren vermuten konnte.<sup>24</sup> Nicht zuletzt ist von ihr, für unsere Fragestellung besonders wichtig, kaum eine die Zivilgesellschaft prägende Kraft ausgegangen.

Für die meisten europäischen Gesellschaften, einschließlich des orthodoxen oder des postkommunistischen Osteuropas, war das insgesamt ähnlich.<sup>25</sup> In globaler Perspektive markierten vor allem seit den 1970er-Jahren nicht «freie» religiöse Bewegungen, sondern die Ausbreitung des Evangelikalismus die wohl bedeutendste sozialreligiöse Dynamik der letzten Jahrzehnte, neben der neuen politisch-sozialen Dynamik des Islam seit der Iranischen Revolution. Ob sich in dem hier fokussierten deutschen Beispiel mehr nationale Besonderheiten oder Elemente einer allgemein-europäischen oder westlichen oder sogar globalen Entwicklung seit dem Zweiten Weltkrieg spiegeln, wäre ebenso genauer zu überprüfen. Zweifellos folgte die Bundesrepublik einem breiteren Fahrwasser: in der Traditionsvergewisserung der unmittelbaren Nachkriegszeit, erst recht in der Protestwelle seit den 1960er-Jahren, und dann auch wieder in der Teilhabe am Phänomen der weltweiten *public religion* in der postsäkularen Phase. Besonders aufschlussreich erscheint etwa ein Vergleich mit den USA: Zunächst war Amerika, besonders mit der religiösen Inspiration der Bürgerrechtsbewegung, Vorbild für religiöse Protestkulturen, die in Deutschland mit zeitlicher Verzögerung ankamen. Dann trennten sich, mit dem Durchbruch des Evangelikalismus in den USA, die Wege zumal in der politischen Konnotation des Protestantismus auf beiden Seiten des Atlantiks: «konservative» versus «linke» Wende, um es einmal sehr vereinfacht zu sagen. Und dennoch blieben Gemeinsamkeiten bestehen, denn religiöse Identität und Gemeinschaft erfuhr in beiden Fällen eine Aufwertung als ein Faktor der zivilgesellschaftlichen Integration und Dynamik.

Schließlich könnte man das Verhältnis von «Integration» und «Konflikt» in den Konstellationen zivilgesellschaftlicher Religion genauer erforschen und müsste auch die unterschiedlichen Formen und Funktionen sozialer Integration in kirchlich und religiös vermittelter Zivilgesellschaft sauberer trennen. Zusammenfassend hat sich der folgende Eindruck ergeben: In der *ersten*,

24 Vgl. Bertelsmann Stiftung, Hg., Religionsmonitor 2008; Bertelsmann Stiftung, Hg., *Woran glaubt die Welt?*; der Begriff «vagierende Religiosität» bei: Nipperdey, *Religion im Umbruch*.

25 Vgl. Buksiński, Hg., *Religions in the Public Spheres*.

traditionellen Phase setzten die christlichen Kirchen, gerade in der Nachkriegs- und Postdiktatorsituation, ihre Funktion als Integrationssponder fort. Dies galt sowohl im Sinne einer übergreifenden Integration der Menschen in die Loyalität zur (neuen) Staatsordnung, also auf der Spur eines traditionellen (Protestantismus) oder in der Bonner Republik sich neu etablierenden (Katholizismus) Nahverhältnisses von Kirche und Staat, als auch in der Binnenintegration: d.h. im Versuch, die je eigenen, auch territorial noch halbwegs separierten Milieus zusammenzuhalten. In der *zweiten* Phase brachen beide Integrationsmuster auf oder wurden ganz bewusst infrage gestellt; das neue Verständnis von der gesellschaftlichen Funktion von Religion bewertete Konflikt und Dissens hoch. Diese Konfliktorientierung ist jedoch nicht mit einer desintegrativen Wirkung zu verwechseln. Denn zum einen entwickelten die neuen sozialreligiösen Bewegungen eigene Ansprüche auf Integration, auf Solidarität und Zusammenhalt, nicht zuletzt in der internationalen Solidarität wie in der Dritte-Welt-Bewegung, aber auch in der nationalen Ökumene. Zum anderen spricht einiges dafür, dass die Kirchen nur auf diese Weise modernisierungs- und modernitätsfähig blieben, also ihre integrativen Funktionen auch in veränderter, heterogener und pluralistischer Gesellschaft wahrnehmen konnten, statt sich als Verteidiger traditioneller Integration selbst zu marginalisieren. In der *dritten*, bis in die Gegenwart reichenden Phase verknüpfen sich Integration und Konflikt wiederum auf eine ganz spezifische Weise: Aus den heftigen Konflikten um die europäische Präsenz des Islam, um den öffentlichen Ort religiöser Symbole und religiösen Handelns in der (vermeintlich) säkularen Gesellschaft und um den neuen Aggregatzustand der «Multireligiosität» entstanden neue Normen und Verhaltensmuster der zivilgesellschaftlichen Religion ebenso wie der Integration und Inklusion einer vielfältigen und gleichzeitig religionsbewussten Gesellschaft.

#### Literatur

- Alt, Jörg, Hg., *Entweltlichung oder Einmischung – Wie viel Kirche braucht Gesellschaft?*, Würzburg 2013.
- Arndt, Agnes, *Intellektuelle in der Opposition. Diskurse zur Zivilgesellschaft in der Volksrepublik Polen*, Frankfurt a.M. 2007.
- Baumann, Martin/Neubert, Frank, Hg., *Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft. Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart*, Zürich 2011.
- Bertelsmann Stiftung, Hg., *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2007.

- Bertelsmann Stiftung, Hg., *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009.
- Besier, Gerhard, *Kirche, Politik und Gesellschaft im 20. Jahrhundert*, München 2000.
- Buksiński, Tadeusz, Hg., *Religions in the Public Spheres*, Frankfurt a.M. u.a. 2011.
- Butler, Judith u.a., *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York 2011.
- Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.
- Casanova, José, *Public Religions Revisited*, in: Große Kracht, Hermann-Josef/Spieß, Christian, Hg., *Christentum und Solidarität* (FS Karl Gabriel), Paderborn 2008, 313–338.
- Damberg, Wilhelm, *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980*, Paderborn 1997.
- Gabriel, Karl, Hg., *Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa* (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften Bd. 44), Münster 2003.
- Gerster, Daniel, *Friedensdialoge im Kalten Krieg. Eine Geschichte der Katholiken in der Bundesrepublik 1957–1983*, Frankfurt a.M. 2012.
- Geyer, Michael/Hölscher, Lucian, Hg., *Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft. Transzendenz und religiöse Vergemeinschaftung in Deutschland*, Göttingen 1996.
- Göle, Nilüfer/Ammann, Ludwig, Hg., *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*, Bielefeld 2004.
- Graf, Friedrich Wilhelm, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.
- Großbölting, Thomas, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013.
- Habermas, Jürgen, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M. 2001.
- Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M. 2005.
- Hölscher, Lucian, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München 2005.
- Joas, Hans, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg 2012.
- Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M. 1979.
- Lepsius, M. Rainer, *Demokratie in Deutschland*, Göttingen 1993.

- Liedhegener, Antonius/Werkner, Ines-Jacqueline, Hg., *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven*, Wiesbaden 2011.
- Luhrmann, Tanja M., *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*, New York 2012.
- Nipperdey, Thomas, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918*, München 1988.
- Nolte, Paul, *Religion und Bürgergesellschaft. Brauchen wir einen religionsfreundlichen Staat?*, Berlin 2009.
- Nolte, Paul, *Die Ordnung der deutschen Gesellschaft. Selbstentwurf und Selbstbeschreibung im 20. Jahrhundert*, München 2000.
- Nolte, Paul, *Was ist Demokratie? Geschichte und Gegenwart*, München 2012.
- Schafer, Axel R., *Countercultural Conservatism: American Evangelicalism from the Postwar Revival to the New Christian Right*, Madison 2011.
- Taylor, Charles, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M. 1994.
- Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, MA 2007.
- Tenfelde, Klaus/Damberg, Wilhelm, Hg., *Religion in der Gesellschaft. Ende oder Wende?*, Essen 2008.
- Treidel, Rulf Jürgen, *Evangelische Akademien im Nachkriegsdeutschland. Gesellschaftspolitisches Engagement in kirchlicher Öffentlichkeitsverantwortung*, Stuttgart 2001.
- Wehler, Hans-Ulrich, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 5: 1949–1990, München 2008.
- Wolfrum, Edgar, *Die geglückte Demokratie*, Stuttgart 2006.
- Ziemann, Benjamin, *Sozialgeschichte der Religion*, Frankfurt a.M. 2009.