

Detlef Pollack

Einleitung

1.

Lange Zeit ging die Forschung davon aus, dass es sich bei den 1960er Jahren um einen tiefgehenden Einschnitt in der Religions- und Kirchengeschichte Westdeutschlands handelt. In seiner „Geschichte des Christentums in Deutschland“ identifiziert der evangelische Kirchenhistoriker Kurt Nowak den „Beginn der 1960er Jahre“ als „die wichtigste Zäsur für die Kirchen im 20. Jahrhundert“¹. Und der katholische Theologe und Soziologe Karl Gabriel² spricht in seiner Darstellung der 1960er Jahre vom „Aufbruch und Absturz in die Moderne“, um die Wandlungsdynamik der katholischen Kirche in dieser Zeit zu erfassen. „Gewissermaßen ‚über Nacht‘“ setzte, so Gabriel³, in der zweiten Hälfte dieses Jahrzehnts ein „tiefgreifender Formenwandel der Religion“ ein. Andere teilen die Auffassung von Nowak und Gabriel und stellen ebenfalls den scharfen Bruch heraus, den die 1960er Jahre in der Geschichte von Religion und Kirche in Deutschland bedeuten. Den rapiden religiösen Wandel der 1960er Jahre bezeichnen sie als „Abschied vom Milieu“⁴, als Ende des „Zweiten Konfessionellen Zeitalters“⁵ sowie als „rasante Veränderung der religiösen und kirchlichen Rahmenbedingungen“⁶.

Damit tragen die Interpreten der religiösen Veränderungen in den 1960er Jahren nicht etwa eine inkongruente Fremdperspektive an ihren Gegenstand heran, denn bereits die Akteure von damals nahmen diese Veränderungen als epochale Wende, als gefährliche Bedrohung und Herausforderung wahr. Als 1968 evangelische und katholische Theologen die Emnid-Umfrage „Was glauben die Deutschen?“, die im Jahr zuvor im Spiegel veröffentlicht worden war, kommentierten, charakterisierten sie die gegenwärtige religiös-kirchliche Situation durchweg als Krise, als „Glaubenskrise“, als „krisenhafte Umbruchssituation“, als eine Zeit wachsender Schwierigkeiten⁷. Dabei waren sie durchaus davon überzeugt, die Krise meistern zu können. Eine charakteris-

1 NOWAK, Geschichte, 10.

2 GABRIEL, Aufbruch, 529.

3 DERS., Christentum, 46.

4 DAMBERG, Abschied?

5 BLASCHKE, Vorwort, 9.

6 GRESCHAT, Protestantismus, 546.

7 HARENBERG, Was?

tische Mischung von Zuversicht und Verunsicherung, von Aufbruchsstimmung und Skepsis durchzog die kirchlichen und theologischen Stellungnahmen. Diese Mischung kennzeichnete auch noch solch düstere Stimmungsbilder wie das des liberal gesonnenen Jesuitenpaters Jakob David, der in einem Beitrag für die Münsteraner Bistumszeitschrift 1969 schrieb, „Unruhe und Umbruch“ hätten Kirche und Glauben erfasst. Gleichzeitig vertrat Jakob David jedoch den Standpunkt, dass Unruhe auch heilsam sein könne⁸. Wenn unzeitgemäße religiöse Praktiken und Glaubensvorstellungen wegfielen, könne die Gemeinschaft der Glaubenden „zum wahren Kern des Glaubens“ geführt werden. Ob die ablaufenden religiös-kirchlichen Veränderungen mehr als Bedrohung oder mehr als Chance, mehr als Abbruch oder Aufbruch wahrgenommen wurden, beide Wahrnehmungen stimmten in dem Gefühl überein, dass man sich in einer umfassenden Krise befinde.

Inzwischen weicht die Deutung der 1960er Jahre als einer Phase der epochalen Wende jedoch zunehmend ihrer Interpretation als einer weichen Zäsur. Mehr und mehr Zeithistoriker und Sozialwissenschaftler erkennen Zeichen einer Abschwächung der religiös-kirchlichen Bindungen bereits in den 1950er Jahren. So bestreitet Mark Ruff⁹ die Bewertung der 1950er Jahre als einer Periode öder Konformität und entdeckt in den '50ern bereits Vorboten jenes Protests, der im darauffolgenden Jahrzehnt offen hervortrat. Auch Thomas Großbölting sieht den dramatischen Traditionsabbruch der 1960er Jahre bereits in den '50er Jahren angelegt. „Nicht erst in den Sechzigern, sondern schon seit Mitte der fünfziger Jahre“ hätten sich die Zahlen, mit denen religiöse Praxis, Kirchenmitgliedschaft und kirchliche Verbundenheit gemessen wurden, verschlechtert¹⁰. In den Augen Benjamin Ziemanns¹¹ seien die Anfänge „einer substanziellen Entkirchlichung“ sogar bereits vor 1945 zu suchen. Sie setze „nicht erst in der Zeit nach 1945 oder gar erst unter dem Einfluss der massenkulturellen Modernisierung und Pluralisierung der 1960er Jahre ein“. Insbesondere der Zweite Weltkrieg habe die bereits Mitte der 1930er Jahre erkennbare Fragmentierung der religiösen Praxis dramatisch beschleunigt¹². Die in den Jahren nach 1945 beobachtbare religiöse Belebung bezeichnet er als „kurzlebige religiöse Scheinblüte“¹³. Der langfristige und kaum unterbrochene Abwärtstrend setze sich bis in die 1950er Jahre fort, in denen „das ganze Ausmaß der inneren Fragmentierung“ schließlich deutlich hervortrete¹⁴. Andere wiederum sehen bis weit in die 1970er Jahre hinein überwiegend

8 DAVID, Erschütterung. In: Kirche und Leben, zit. nach GROSSBÖLTING, Himmel, 148 f.

9 RUFF, Flock, 195 f.

10 GROSSBÖLTING, Himmel, 99.

11 ZIEMANN, Entwicklung, 118.

12 EBD., 113.

13 EBD., 116.

14 EBD., 113.

Kontinuitäten und verorten den entscheidenden Wandel erst in den Jahren danach¹⁵.

Die in manchen neueren historischen und soziologischen Diagnosen unverkennbare Tendenz, die 1960er Jahre als scharfen Schnitt zu relativieren und nach gleitenden Übergängen, Vorwegnahmen, vorauslaufenden Ausgangspunkten und unscharfen Grenzen zu suchen, entspricht der poststrukturalistischen Tendenz zur Aufweichung klarer Kategorien, Unterscheidungen und Zäsuren. Auch wenn man einige dieser Relativierungstendenzen vielleicht modischen Konjunkturen zurechnen kann, sind die durch sie aufgeworfenen Fragen nach dem *Tiefgang des religiösen Wandels* und seiner *Datierung* mit einer solchen Zuschreibung jedoch nicht erledigt. Vielmehr muss die Frage, wie radikal der religiöse Wandel der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts war, und die damit eng zusammenhängende Frage, wann er einsetzte und wie er zeitlich begrenzt war, nachhaltig interessieren.

In der Regel hält die Forschung den religiösen Wandel in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts für fundamental. Man spricht von einem „massivem Bruch“¹⁶, einem „tiefgreifenden“ Wandel¹⁷, von einer „Wasserscheide“¹⁸. Manch einer beurteilt die religiösen Veränderungen der 1960er Jahre gar als ebenso tiefgreifend wie die, die durch die Reformation hervorgebracht worden seien¹⁹. Nur wenige schreiben ihnen eine geringere Bedeutung zu²⁰. Die Herausgeber dieses Bandes sehen im religiösen Wandel der 1960er Jahre ebenfalls einen tiefen Einschnitt und bezeichnen ihn daher als „Umbruch“. Bewusst haben sie sich gegen den Krisenbegriff entschieden, da dieser zu stark die Perspektive der Betroffenen einnimmt und unspezifisch bleibt. „Krise“, könnte man formulieren, ist immer, denn wenn mit Krise eine Entscheidungssituation und ein möglicher Wendepunkt bezeichnet werden soll, dann lässt sich keine Situation von dieser Kennzeichnung ausschließen. Vermieden haben die Herausgeber aber auch den Begriff der „Transformation“, der häufig zur Charakterisierung der religiösen Veränderungen der Sechziger herangezogen wird²¹. Dieser Begriff tendiert zur Verharmlosung der in den 1960er Jahren ablaufenden Veränderungen und unterstellt zudem einen benennbaren End- und Zielpunkt des bezeichneten Wandels. Charakteristisch

15 HAUSCHILD, Kirche, 52, 58 f.

16 GROSSBÖLTING, Himmel, 177.

17 ZIEMANN, Entwicklung, 119.

18 DAMBERG / PASTURE, Restoration, 74.

19 MCLEOD, Religious Crisis, 1.

20 HAUSCHILD, Kirche, 52 beobachtet in den 1960er und 70er Jahren in den evangelischen Kirchen „fundamentale Kontinuitäten in Strukturen und Mentalitäten“ sowie nur „marginale und partielle Veränderungen“. Die Jahre zwischen 1961 und 1979 bezeichnet er als „Übergangsphase“, in der „bei allem Wandel in etlichen Bereichen [...] die Kontinuität zur Zeit vor 1961 überwog“ (ebd.), als „Inkubationszeit einer langfristigen Transformation“ (ebd., 59).

21 DAMBERG, Einleitung; KENIS / BILLIET / PASTURE, Transformation; RUFF, Integrating Religion.

für die in dieser Zeit sich vollziehenden Veränderungen sind hingegen ihr profunder Charakter und die Offenheit ihres Ausgangs.

Was die Datierung des Umbruchs und die damit eng zusammenhängende Frage nach seiner evolutionären oder revolutionären Kennzeichnung angeht, so lassen sich in der Forschung drei unterschiedliche Positionen ausmachen. Die *evolutionäre Sicht* interpretiert die 1960er Jahre als Kulminationspunkt einer lang zurückreichenden Bedeutungsabschwächung des Religiösen, stellt die gleitenden Übergänge heraus und bezweifelt, dass es sich bei ihnen um einen revolutionären Bruch gehandelt hat. Wichtige Vertreter dieser Perspektive sind Säkularisierungstheoretiker wie Steve Bruce²², Alan Gilbert²³, Benjamin Ziemann²⁴ oder Karel Dobbelaere²⁵. Für Steve Bruce²⁶ z. B. beginnt der Prozess der Erosion des Übernatürlichen bereits mit der Reformation. Die 1960er Jahre sind eine Illustration und ein Höhepunkt dieses Prozesses, aber kein Wendepunkt.

Die *Gegenposition* wird von Kulturhistorikern und Sozialwissenschaftlern wie Callum Brown²⁷, Peter van Rooden²⁸, Olaf Blaschke²⁹ oder Karl Gabriel³⁰ gehalten. Callum Brown geht davon aus, dass von 1800 bis 1960 ein religiöser Diskurs dominierte, der die Frauen als Verkörperung idealer Religiosität und Moralität behandelte, die Männer hingegen als religiös defizitär und der mit dieser Verknüpfung von Frömmigkeit und Weiblichkeit die Lebensführung und Weltdeutung der Individuen in hohem Maße prägte. Mit dem Einbruch der Konsumkultur und der sexuellen Revolution in den 1960er Jahren und den damit verbundenen Veränderungen der Frauenrolle kollabierte der religiöse Diskurs, der 150 Jahre das Selbst- und Weltverständnis bestimmt hatte, und es kam zur simultanen Entpietisierung der Weiblichkeit und Entfeminisierung der Frömmigkeit³¹. Ebenso nimmt auch Olaf Blaschke an, dass Konfession über 150 Jahre, von 1820 bis in die 1960er Jahre hinein, eine entscheidende Triebkraft auf den Feldern von Politik und Ideologie, Mentalität und Alltag, Presse-, Kommunikations- und Bildungswesen sowie in sozioökonomischen Friktionen war, seitdem ihre Geschichtsmächtigkeit jedoch weitgehend eingebüßt hat³².

Zwischen diesen beiden Positionen gibt es schließlich auch noch eine *Mittelposition*, die etwa von Hugh McLeod³³, Leo Laeyendecker³⁴ und Thomas

22 BRUCE, Religion; DERS., God.

23 GILBERT, Post-Christian Britain.

24 ZIEMANN, Säkularisierung; DERS., Entwicklung.

25 DOBBELAERE, Secularization.

26 BRUCE, God.

27 BROWN, Death.

28 ROODEN, Oral History.

29 BLASCHKE, 19. Jahrhundert.

30 GABRIEL, Christentum; DERS., Aufbruch.

31 BROWN, Death, 9, 195.

32 BLASCHKE, Dämon, 66.

33 MCLEOD, Religious Crisis.

Großbölting³⁵ vertreten wird. So spricht sich etwa McLeod³⁶ dafür aus, das aufregend Neue der 1960er Jahre als das Produkt von Akteuren zu sehen, die ihre formativen Erfahrungen in früheren Dekaden gemacht haben. Während die 1950er in manchen Hinsichten die 1960er vorbereiteten, waren letztere in anderer Weise auch ein Weg, den Fünfigern zu entkommen. Und auch Großbölting³⁷ verklammert die Aspekte von Kontinuität und Diskontinuität miteinander: Auf der einen Seite beschleunigte sich in den 1960er Jahren ein Trend zur Enttraditionalisierung und Transformation des Religiösen, der sich vorher bereits abgezeichnet hatte, auf der anderen stellten die Sechziger einen „kurzfristigen und massiven Bruch“ dar.

Um die Beurteilung von *Tiefgang*, *Dramatik* und *zeitlicher Reichweite* der religiösen Wandlungsprozesse in den 1960er Jahren geht, wie wir sehen, der Streit in der historischen und soziologischen Forschung. Um die Fronten etwas aufzuweichen, schlagen die Herausgeber in Aufnahme eines inzwischen gebräuchlichen Terminus vor, von den „langen 60er Jahren“ zu sprechen. Damit soll einerseits die lange Zeit vorherrschende Fokussierung auf das Jahr 1968 aufgebrochen werden, andererseits sollen damit aber auch die über das Dezennium hinausreichenden Übergangsphasen in den Blick kommen. Gewöhnlich wird mit diesem Begriff der Zeitraum von 1958 bis 1973 bezeichnet.

Hinter der Diskussion um Tiefgang, Dramatik und Reichweite des religiösen Wandels in den Sechzigern wird darüber hinaus auch noch eine andere Debatte sichtbar: die kämpferisch geführte Auseinandersetzung um Sinn, Gültigkeit und Bewertung der *Säkularisierungstheorie*. Die zunehmende Kritik an der Validität der Säkularisierungstheorie spielt in die Debatte über den Stellenwert der 1960er Jahre in der Religionsgeschichte Deutschland und Westeuropas unmittelbar hinein. Wer den religiös-kirchlichen Bruch der 1960er Jahre dramatisiert, übt in der Regel auch scharfe Kritik an der Säkularisierungstheorie³⁸. Diese unterstelle einen kontinuierlichen Abwärtstrend in der religiösen Entwicklung, neige zu deterministischen und teleologischen Aussagen und sei daher nicht in der Lage, spezifische Phasen des religiösen Wandels zu identifizieren sowie gegenläufige Trends und Diskontinuitäten zu berücksichtigen. Das historische und sozialwissenschaftliche Interesse an der Kritik der Säkularisierungstheorie kann sich inzwischen aber auch darin ausdrücken, historische Zäsuren überhaupt in Frage zu stellen³⁹. Auch diese postmoderne Perspektive übt Kritik an der Gerichtetheit historischer Abläufe. In ihrem Affekt gegen das evolutionäre Denken, gegen Fortschrittsmythen und Modernisierungserzählungen treffen sich der postmoderne Ansatz und die Diskontinuitätshypothese.

34 LAEYENDECKER, Case.

35 GROSSBÖLTING, Himmel.

36 MCLEOD, Religious Crisis, 10.

37 GROSSBÖLTING, Himmel, 176 f.

38 GABRIEL, Christentum; ROODEN, Oral History; BROWN, Death.

39 SCHMIDTMANN, Studierende.

2.

Eine weitere in der Forschung geführte Debatte betrifft die Frage nach den sozialen Trägern des religiös-kirchlichen Wandels. Callum Brown⁴⁰ sieht vor allem die Frauen als Träger dieses Wandels an. Sie hätten in den 1960er Jahren millionenfach die ihnen zugedachte Rolle als Vermittlerinnen von religiösen Vorstellungen und Praktiken an die nachfolgende Generation abgestreift und neue auf erweiterten Konsum- und Karrieremöglichkeiten beruhende Individualitäts- und Rollenmuster übernommen. Arthur Marwick⁴¹ stellt in seiner Studie über den Umbruch der 1960er Jahre in Italien, Frankreich, Großbritannien und den USA vor allem auf das Aufkommen einer rebellischen Jugendkultur ab. Für die kulturelle Revolution der Sechziger mit ihren neuen Unterhaltungs- und Musikformen, ihrem neuen Lebens- und Kleidungsstil und ihrem Aufbrechen sexueller Restriktionen macht er zwar eine Reihe von Einflussfaktoren ausfindig. Entscheidend aber sei die Erhöhung des Einkommensniveaus der Jugendlichen und dabei insbesondere der Arbeiterjugend gewesen, die früher als ihre Altersgenossen in der Mittelklasse über höhere Einnahmen verfügen konnten. Robert Wuthnow⁴² hingegen rekurriert für die Erklärung des Umbruchs der 1960er Jahre genau auf diese jungen Erwachsenen der Mittelklasse, auf Höhergebildete, Studenten und junge Professionals, und entdeckt in ihnen die wichtigsten Akteure des religiösen Wandels. Unter ihnen war der Rückgang der Beteiligung am kirchlichen Leben am höchsten.

Die Frage nach den Trägern des religiös-kirchlichen Wandels führt direkt zu der allgemeineren Frage nach den sozialen, kulturellen, politischen und ökonomischen Bedingungen dieses Wandels. In einer Reihe von Länderstudien⁴³ wird eine Vielzahl von Ursachen für den religiösen Umbruch in den langen 1960er Jahren herausgestellt: die Erhöhung des Wohlstandsniveaus, die damit zusammenhängende Verbreiterung des Freizeit-, Konsum- und Unterhaltungsangebots und die darauf ebenfalls zurückzuführende Verfügung über höhere Einkommen, die wachsende Mobilität, der Anstieg des Bildungsniveaus, der Wertewandel von Fleiß- und Akzeptanz- hin zu Selbstentfaltungs- und Partizipationswerten, die Veränderung der Frauenrolle in Familie und Beruf sowie des Verhältnisses der Geschlechter zueinander, Pluralisierung, De-Institutionalisierung, Individualisierung usw. Dabei ist die Bemerkung von Hugh McLeod⁴⁴ schwer von der Hand zu weisen, dass für die revolutionären Veränderungen der 1960er wohl kaum ein „master factor“

40 BROWN, *Death*, 176 ff.

41 MARWICK, *Sixties*.

42 WUTHNOW, *Wandel*.

43 ELLWOOD, *Awakening*; GAUVREAU, *Origin*; HILLIARD, *Crisis*; ROODEN, *Oral History*; GROSSBÖLTING, *Himmel*.

44 MCLEOD, *Religious Crisis*, 15.

verantwortlich gemacht werden kann, sondern sich der explosive und radikale Charakter dieser Veränderungen gerade aus dem Zusammenwirken vieler, ursprünglich getrennter Faktoren erklärt. Er selbst weist dabei auf die Interaktion zwischen Wohlstandsanstieg, Milieuabschmelzung, theologischer Radikalisierung, durch den Vietnamkrieg stimulierter politischer Radikalisierung, sexueller Revolution und dem Streben der Frauen nach einem höheren Maß an Freiheit, Selbstverwirklichung und Unabhängigkeit hin.

Andere Historiker und Soziologen wie Wilhelm Damberg und Patrick Pasture⁴⁵, Thomas Großbölting⁴⁶ oder Karl Gabriel⁴⁷ nehmen gleichfalls eine mehrdimensionale Ursachenzuschreibung vor. So beschreibt Gabriel in seiner Maßstab setzenden Arbeit „Christentum zwischen Tradition und Postmoderne“ auf breiter empirischer Datenbasis die sich seit den 1960er Jahren vollziehenden religiösen Veränderungen in Deutschland als einen Umbruch vom kirchlich verfassten Christentum zu einer durch Individualisierung, De-Institutionalisierung und Pluralisierung gekennzeichneten religiösen Landschaft⁴⁸ und ordnet diesen Umbruch sowohl in die Auflösung der traditionellen Seiten der Industriegesellschaft, die Abschmelzung der konfessionellen Milieus als auch in die Entstandardisierung der traditionellen Familien-, Arbeits- und Lebenslaufmuster ein⁴⁹. Besondere Aufmerksamkeit erfahren in den letzten Jahren Arbeiten über die Repräsentation von Religion und Kirche in den Massenmedien⁵⁰. So beschreibt etwa Nicolai Hannig⁵¹ den Beitrag der Massenmedien zur Entdogmatisierung des Glaubens und zur semantischen Auflösung des Zusammenhanges von Religion und Kirche. Indem die Massenmedien verstärkt seit den 1960er Jahren die Ergebnisse großer repräsentativer Meinungsumfragen popularisierten, stellten sie den Glauben als einen Gegenstand individueller Entscheidung dar, der sich von den kirchlichen Normen weit entfernt habe. Das Individualisierungsnarrativ, demzufolge ein synkretistisches, privatisiertes Religionsarrangement zunehmend an die Stelle der christlichen Glaubenswahrheit trete, sei von ihnen etabliert worden. Auf der einen Seite habe die Medialisierung religionsbezogener Meinungsumfragen so als Wegbereiter einer Demokratisierung des Glaubens fungiert, auf der anderen Seite – gerade durch die Etablierung eines uniformen Narratives – aber auch zur Kanonisierung individueller Religionsdeutungen beigetragen.

Ebenso besonders einflussreich sind im deutschen Kontext die Arbeiten von Axel Schildt⁵² sowie die von Schildt, Siegfried und Lammers und von

45 DAMBERG / PASTURE, *Restoration*, 63 f.

46 GROSSBÖLTING, *Himmel*, 177 f.

47 GABRIEL, *Christentum*.

48 EBD., 43–68.

49 EBD., 121–141.

50 BÖSCH / HÖLSCHER, *Kirchen*; HANNIG, *Öffentlichkeit*. HANNIG / STÄDTER, *Krise*.

51 HANNIG, *Öffentlichkeit*; DERS., *Religion?*.

52 SCHILDT, *Moderne Zeiten*.

Schildt und Sywottek⁵³ herausgegebenen Sammelbände, die einem modernisierungstheoretischen Paradigma folgen. In ihrem Gefolge behandeln viele Analysen die Erosion der konfessionellen Milieus sowie die Lockerung der religiös-kirchlichen Bindungen als eine Konsequenz von Modernisierung, also als einen Effekt von ökonomischer Prosperität, Massenkonsum, Mobilität und umfassender Medialisierung. Das sind die zentralen Stichworte einer Vielzahl von Studien.

Seit dem Erstarken kulturgeschichtlicher und poststrukturalistischer Ansätze wird an der modernisierungstheoretischen Ausrichtung historischer und sozialwissenschaftlicher Analysen jedoch zunehmend Kritik geübt. Dabei gehen manche Kritiker an den kausalwissenschaftlichen und evolutions-theoretischen Annahmen der Säkularisierungs- und Modernisierungstheorie so weit, auf Erklärungen des sozialen Wandels prinzipiell zu verzichten. Aus Gründen der Vermeidung jedes Determinismus lassen sie Fragen nach Ursachen und Wirkungen bewusst offen⁵⁴, ja, um lineare Repräsentationen, Essentialisierungen und Einheitskonstruktionen zu umgehen, scheuen sie sogar Kategorisierungen und Verallgemeinerungen und begnügen sich stattdessen mit dichten Beschreibungen⁵⁵.

Ungeachtet solcher Bedenken unternimmt ein neuerer Ansatz den Versuch, die unterschiedlichen Faktoren, die den Wandel der religiösen Landschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts beeinflussen, in einem einheitlichen Erklärungsmodell zusammenzufassen. Es handelt sich um das Konkurrenzmodell von Jörg Stolz⁵⁶. Während in der industriellen Gesellschaft Religion als etwas Öffentliches angesehen wurde und sich die Gesellschaft selbstverständlich als christlich verstand, so Stolz⁵⁷, kommt es aufgrund des Wirtschaftswachstums im Umbruch zur Ich-Gesellschaft der 1960er Jahre zu einer Erweiterung der individuellen Wahlmöglichkeiten. Nicht nur die Zahl der Freizeitoptionen steigt, sondern es wachsen auch die individuellen Einkommen, die es dem Einzelnen erlauben, die neuen Freizeitangebote in Anspruch zu nehmen. Außerdem schwächt sich aufgrund eines mit dem ökonomischen Aufschwung verbundenen Wertewandels die Verbindlichkeit traditionaler Verhaltensnormen ab. Da innerhalb des neuen Konkurrenzregimes die Individuen „vergleichsweise viele Ressourcen besitzen“ und die normative Kraft der religiösen Traditionen nachlässt, erhöhen sich das Gewicht und die Verfügbarkeit der säkularen Angebote gegenüber den religiösen und nimmt die Wahrscheinlichkeit zu, dass sich der Einzelne für erstere und gegen letztere entscheidet⁵⁸. Es sei das durch Modernisierung freigesetzte Spiel zwischen

53 SCHILDT / SIEGFRIED / LAMMERS, *Dynamische Zeiten*; SCHILDT / SYWOTTECK, *Modernisierung*.

54 RUFF, *Integrating Religion*, 312.

55 SCHMIDTMANN, *Studierende*, 100 f., 267.

56 STOLZ, *Ich-Gesellschaft*.

57 EBD., 46–60.

58 EBD., 56.

Angebot und Nachfrage, das zur Lockerung religiöser Bindungen und zur Schwächung religiöser Gemeinschaften beitrage.

Dieses Modell integriert nicht nur eine Vielzahl von Faktoren, die den religiösen Wandel in den 1960er Jahren erklären können, und verbindet soziostrukturelle und kulturelle Aspekte, die den Wandel beeinflussen. Es zeichnet sich auch dadurch aus, dass es eine Antwort auf eine Frage gibt, die viele Studien nicht einmal aufwerfen: die Frage, über welche Mechanismen und Logiken sich gesellschaftliche Veränderungen in individuelle Verhaltensweisen und Überzeugungen umsetzen, wie die Individuen diese gesellschaftlichen Veränderungen interpretieren und zum Ausgangspunkt ihres Denkens und Handelns machen. Der oft analytisch ausgeblendete Link zwischen gesellschaftlicher und individueller, zwischen Makro- und Mikroebene wird hier modellhaft sichtbar gemacht.

Ein weiteres, in der Forschung heiß diskutiertes Problem betrifft die Frage, ob alle Religionsformen von den sozialen, ökonomischen und politischen Umbauten der 1960er Jahre in gleicher Weise beeinflusst wurden oder ob einige Dimensionen des Religiösen ihnen stärker ausgesetzt waren als andere? Vertreter der sogenannten Individualisierungsthese bestreiten, dass es in den 1960er Jahren zu einem Rückgang an Religiosität gekommen sei. Rückläufig hätten sich lediglich die Bindungen an die Kirche, an das kirchliche Dogma und die kirchlichen Rituale entwickelt; die individuelle Religiosität habe zwar ihre Gestalt geändert, ihre Bedeutung aber nicht eingebüßt. Diese These – entworfen bereits in den 1960er Jahren⁵⁹ – hat an Aktualität nicht eingebüßt. Hubert Knoblauch⁶⁰, Grace Davie⁶¹, Karl Gabriel⁶², Danièle Hervieu-Léger⁶³ vertreten sie bis heute. So geht Hubert Knoblauch davon aus, dass die institutionalisierte Religion seit den 1960er Jahren an Signifikanz verloren habe, an ihre Stelle Formen einer selbstgewählten hochindividuellen Religiosität und Spiritualität mit starken synkretistischen Anteilen getreten seien und die Bedeutung von nicht-kirchlich geprägten Religionsformen, von Spiritualität, Reinkarnationsglauben, Astrologie, Okkultismus, Mystik, Esoterik, Magie europaweit zugenommen habe. Die religiöse Kommunikation sei mehr und mehr aus dem kirchlich und traditional bestimmten religiösen Bereich ausgewandert und zunehmend in antiinstitutionellen, erfahrungsbasierten, antiintellektualistischen und ganzheitlichen Sinn- und Praxisformen anzutreffen, die teilweise auf den ersten Blick gar nicht als religiös zu erkennen sind⁶⁴. Es ist offensichtlich, dass diese These auf dem Hintergrund der Säkularisierungstheorie entworfen ist und sich von dieser kritisch absetzt. Religion, so

59 LUCKMANN, Problem; DERS., Invisible Religion.

60 KNOBLAUCH, Verflüchtigung, 7–41; DERS., Bewegungen; DERS., Transformation; DERS., Religion.

61 DAVIE, Europe.

62 GABRIEL, Christentum; DERS., Jenseits.

63 HERVIEU-LÉGER, Chain of Memory.

64 KNOBLAUCH, Transformation, 5; KNOBLAUCH, Bewegungen, 298, 303.

lässt sie sich zusammenfassen, verliere nicht an Bedeutung, sondern verändere nur ihre dominante Form. Transformation ist daher das leitende Stichwort dieses Ansatzes.

3.

Schließlich spielt in der historischen und soziologischen Forschung zum religiösen Umbruch der langen 1960er Jahre auch die Frage nach den Reaktionen von Theologie und Kirche auf diesen Umbruch, nach ihren Verarbeitungs- und Deutungsformen und den von ihnen ausgehenden Impulsen eine wichtige Rolle. Wie reflektierten sich die politischen, kulturellen und religiösen Wandlungsprozesse in den theologischen Konzepten der Zeit und inwieweit waren diese wiederum in den Diskursen der Zeit präsent? Waren Religion, Theologie und Kirche selbst Faktoren des Wandels oder reagierten sie nur auf kontextuale Veränderungen, die von außen auf sie zukamen? Stellten sie eher Barrieren des Wandels dar, die den Wandel vielleicht sogar bewusst bekämpften, oder nahmen sie auch eine aktive und Modernisierung, Individualisierung und Politisierung möglicherweise sogar befördernde Rolle wahr?

In den historischen und soziologischen Debatten sind vor allem die beiden zuletzt genannten Fragen von besonderer Bedeutung. Mehr und mehr legen Studien Wert darauf, religiöse Gemeinschaften und Organisationen nicht nur als reaktiv darzustellen, sondern auch als Agenten der Liberalisierung, der Gesellschaftsveränderung und Transformation. Schon in den 1980er und 90er Jahren erschienen Arbeiten, die dem Narrativ des kirchlichen Niedergangs nicht folgten, sondern die Geschichte einer erfolgreichen politischen Modernisierung erzählten, z. B. eine, die durch die Repräsentanten des politischen Katholizismus vorangetrieben wurde⁶⁵. Die Transformation, die Kirchen, religiöse Gemeinschaften und Organisationen durchlaufen haben, stellen aber auch die Arbeiten von Andreas Henkelmann, Uwe Kaminsky und Katharina Kunter⁶⁶, Petra von der Osten⁶⁷, Wilhelm Damberg⁶⁸, Christian Kuchler⁶⁹ und Benjamin Ziemann⁷⁰ in den Mittelpunkt. Andreas Henkelmann und Katarina Kunter arbeiten die Spannung zwischen der Professionalisierung der kirchlichen Mitarbeiter in Diakonie und Caritas und ihrer konfessionellen Bindung heraus, verdeutlichen das Ringen der beiden konfessionellen Verbände um Modernisierung und bestreiten die These eines grundsätzlichen Traditionsabbruchs in der kirchlichen Bindung der Mitarbeiter, die der Herausbildung neuer kirchlichen Orientierungen und Milieus

65 SCHWARZ, Adenauer-Ära; MORSEY, Bundesrepublik.

66 HENKELMANN / KUNTER, Diakonie; KAMINSKY / HENKELMANN, Beratungsarbeit.

67 OSTEN, Gefährdetenfürsorge.

68 DAMBERG, Milieu.

69 KUCHLER, Kirche und Kino.

70 ZIEMANN, Kirche.

nicht gerecht werde. Petra von der Osten zeichnet in ihrer Studie den Weg des Sozialdienstes Katholischer Frauen von einem auf Ehrenamt und religiösem Engagement beruhenden Fürsorgeverein zu einer professionellen Dienstleistungsorganisation nach, die in ihren Aktivitäten nicht mehr wie früher vor allem die Frage von Schuld und Heil im Auge hat, sondern die weltlichen, menschlichen und auch leiblichen Bedürfnisse ihrer Kunden und Klienten. Ebenso stellt auch Christian Kuchler⁷¹ den Katholizismus nicht als Bollwerk des Konservatismus dar, sondern als eine Größe, die sich im Laufe der 1950er und 60er Jahre zunehmend auf die sich verändernde bundesdeutsche Gesellschaft einlässt. Mehr und mehr gab die katholische Filmarbeit, die den Gegenstand von Kuchlers Studie bildet, das Ziel auf, durch Filme zur Rechristianisierung der Gesellschaft beizutragen, und trieb stattdessen die Idee voran, Kino als ein intellektuell anspruchsvolles Unternehmen zu betreiben, das künstlerisch auf der Höhe der Zeit steht. Noch einen Schritt weiter geht Benjamin Ziemann⁷². In seiner Habilitationsschrift betont er, dass der Umbruch der 1960er Jahre nicht angemessen erfasst sei, wenn er nur als Erosion konfessioneller Milieus beschrieben werde. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und den darauffolgenden Synoden habe sich der Katholizismus in Deutschland selbst transformiert. Die Aufnahme sozialwissenschaftlicher Analysen zur Erfassung von gesellschaftlichen Veränderungen und Prozessen kirchlicher Distanzierung verfolgte das Ziel, die pfarramtliche Tätigkeit zu effektivieren. Durch die Bezugnahme auf Psychotherapie und Psychologie habe sich die Seelsorge verwissenschaftlicht. Beichte wurde in den 1960er Jahren vielfach dem Modell psychotherapeutischer Sitzungen nachgebildet und Sündenvergebung als Heilung von Krankheit interpretiert.

Im Hinblick auf den Protestantismus wurde den Veränderungen in Theologie und Kirche unter den Bedingungen der gesellschaftlichen Umbrüche der 1960er Jahre vor allem in zwei Tagungsbänden nachgegangen, die sich mit der öffentlichen Präsenz protestantischen Christentums beschäftigen. In einem ersten Band wird das Verhältnis des Protestantismus und der neuen sozialen Bewegungen während der 1960er und 70er Jahre ausgeleuchtet und auf vielfältige Transferprozesse, aber auch auf Abgrenzungstendenzen verwiesen⁷³. Der neuen Politisierung des Protestantismus im selben Zeitraum widmet sich ein zweiter Band⁷⁴. Hier wird das veränderte politische Engagement und der damit verbundene Wandel im Selbstverständnis sowie in den Glaubens- und Ausdrucksformen des Protestantismus analysiert, für den zeitgenössisch der Begriff „Linksprotestantismus“ steht. Dabei wurden, wie der Band herausarbeitet, das zunehmende Engagement von Basisgruppen und ihren theologischen Leitfiguren auf verschiedenen Politikfeldern sowie die damit verbun-

71 KUCHLER, Kirche und Kino.

72 ZIEMANN, Kirche.

73 HERMLE / LEPP / OELKE, Umbrüche.

74 FITSCHEN, Politisierung.

denen Forderungen nach einer Politisierung von Religion und einer Moralisierung der Politik von einem innerkonfessionellen Polarisierungsprozess begleitet.

Auch wenn die kirchlichen Modernisierungs- und Reformpotentiale in vielen Veröffentlichungen betont werden, erhalten sie nicht in allen einen positiven Wertakzent. Manche werfen die Frage auf, inwieweit die Kirche gerade durch ihre Reformen selbst zu ihrem Niedergang beigetragen habe. Vor allem am Zweiten Vatikanum macht sich diese Diskussion fest. Stellt das große reformerische Kirchenkonzil eine notwendige und heilsame Reaktion auf beobachtbare Abbruchtendenzen in der kirchlichen Bindung, in der Bereitschaft zur Übernahme des Priesterdienstes und zum klösterlichen Gelübde dar oder hat das Konzil diese Abbruchtendenzen eher befördert und vielleicht sogar erst hervorgebracht? Ähnliche Fragen lassen sich auch an die Adresse der evangelischen Kirche richten: Hat die Bereitschaft zum Dialog mit der Welt, zur Ökumene, zu umfassenden Kirchenreformen, zur Rationalisierung, Professionalisierung und Funktionalisierung des kirchlichen Handelns, zur Anthropologisierung der christlichen Botschaft die Kirche gestärkt oder geschwächt? Auf der einen Seite stehen diejenigen, die in den kirchlichen Reformen den Ausgangspunkt des Rückgangs der Gottesdienstbesucher- und der Priesterzahlen sehen⁷⁵. Auf der anderen befinden sich jene, die diesen Zusammenhang bestreiten und darauf hinweisen, dass die Distanzierung von der katholischen Kirche begonnen habe, bevor das Konzil seine Wirkungen entfalten konnte⁷⁶. Schon am Anfang und in der ersten Hälfte der 1960er Jahre habe der Rückgang des Kirchganges eingesetzt. Er sei außerdem in den einzelnen Ländern nicht parallel verlaufen. Institutionelle Faktoren wie das Zweite Vatikanische Konzil oder die Enzyklika *Humanae vitae* könnten daher nicht ausschlaggebend gewesen sein. Kontextuelle Faktoren der Industrialisierung und Modernisierung besäßen ein höheres Erklärungspotenzial. Aus nachholenden Prozessen der Modernisierung erklärten sich auch die Länderdifferenzen. Wieder andere führen die Rückgänge auf die schädlichen Übertreibungen kirchlicher Reformideen zurück, auf ihren utopischen Gehalt, auf die Verachtung von Institutionen und Strukturen, das Flirten mit marxistischen Ideen und die Idealisierung der Dritten Welt⁷⁷. Und wieder andere argumentieren, dass sowohl die Reformer der Kirche als auch die Traditionalisten und auch der Konflikt zwischen beiden zur Krise der christlichen Kirchen beigetragen hätten⁷⁸. Ob die Ursachen der religiösen Krise in den langen 1960er Jahren nun mehr innerhalb der Kirche oder mehr

75 SENGERS, „Dutch“; ISACKER, *Ontwijding*.

76 GREELEY, *American Catholics*, 55 ff. GREELEY / MCCREADY / McCOURT, *Catholic Schools*, 116 ff. DOBBELAERE / BILLIET, *20th-Century Trends*, 136 f.

77 CHOLVY / HILAIRE, *Histoire religieuse*, 287 ff.

78 McLEOD, *Religious Crisis*, 13.

außerhalb von ihr gesehen werden, in jedem Fall müssen sowohl externe als auch interne Faktoren ins Auge gefasst werden.

4.

Das Wechselverhältnis von Religion und Gesellschaft steht nicht zufällig denn auch in diesem Band, der auf einer gemeinsamen Tagung der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte und dem Centrum für Religion und Moderne an der Universität Münster basiert,⁷⁹ im Zentrum der Aufmerksamkeit. Er nimmt die hier angerissenen Fragen nach Tiefgang, Dramatik und zeitlicher Reichweite des religiösen Umbruchs in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf, beschäftigt sich mit der Frage nach den sozialen Trägern und den sozialen Ursachen dieses Umbruchs, erörtert, ob und inwieweit alle Formen des Religiösen von diesem Wandel in gleicher Weise betroffen waren, untersucht das Wechselspiel von Kirche und Gesellschaft und legt dabei ein besonderes Gewicht auf die Analyse des kirchlichen Handelns und theologische Stellungnahmen, auf die von Kirche und Theologie gewählten Formen der Verarbeitung und Deutung des Umbruchs sowie die von ihnen ausgehenden Handlungsimpulse. Wie die neuere Forschung insgesamt geht auch dieser Band davon aus, dass Kirche und religiöse Gemeinschaften und Organisationen nicht nur Betroffene des Wandels waren, sondern diesen selbst gestalteten und deuteten und mit ihren Deutungen beeinflussten. Er setzt allerdings insofern einen neuen Akzent, als er das Verhältnis von Religion und Gesellschaft nicht allgemein und auch nicht in allen seinen Facetten umreißen will, sondern sich vornimmt, es anhand der Lebensführung der Individuen zu analysieren.

Lebensführung ist ein Konzept, das von Max Weber in die Soziologie eingeführt wurde und seitdem in den Sozial- und Geschichtswissenschaften vielfach Anwendung gefunden hat. Max Weber versteht unter Lebensführung „eine Systematisierung des praktischen Handelns in Gestalt seiner Orientierung an einheitlichen Werten“⁸⁰. In dieser Definition sind zwei zentrale Begriffe miteinander verbunden, die in anderen Ansätzen getrennt behandelt werden: Handeln und Wertorientierung. Im Konzept der Lebensführung wird Handeln also als durch Werthaltungen, durch sittliche Überzeugungen geprägt angesehen. Damit ist diese Art des Handelns vom zweckrationalen Handeln aus bloßem Nutzenkalkül unterschieden. Hinzu kommt als drittes Merkmal, dass diesem an Werten orientierten Handeln eine gewisse Kohärenz

⁷⁹ Religion und Lebensführung im Umbruch der langen sechziger Jahre. Interdisziplinäre Tagung am 1. und 2. Oktober 2013 in Münster.

⁸⁰ WEBER, *Wirtschaft*, 320 f.

zu eigen ist. Diese erlaubt es, unterschiedliche Typen des wertrationalen Handelns voneinander zu unterscheiden.

In neuerer Zeit wurde dieses Konzept unter anderem von Stefan Hradil, Günter Voß, Gunnar Otte sowie Jörg Rössel⁸¹ aufgegriffen und weiterentwickelt. Zuweilen wird das Konzept der Lebensführung abgegrenzt vom Begriff des Lebensstils. Indem der Lebensstil, so Elisabeth Gräb-Schmidt⁸² in Anlehnung an Georg Simmel, zur Typisierung von Personen und zur Demonstration der Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe diene, sei er nicht nur eine typische Art der Lebensgestaltung, sondern auch und vielleicht sogar vor allem ein äußeres Mittel der Selbstdarstellung des Individuums. Demgegenüber werde mit dem Begriff der Lebensführung die Gestaltung des je eigenen Lebens auf dem Hintergrund religiöser, moralischer oder philosophischer Wertorientierungen herausgestellt. Eine solche Unterscheidung arbeitet mit der Differenz von manifest und latent bzw. explizit und implizit. Andere wie Gunnar Otte bemühen sich stärker um eine Integration der beiden Konzepte. Den Begriff der Lebensführung verwendet Otte als „Oberbegriff, der die Komponenten latenter Wertorientierungen und des manifesten, verhaltensbasierten Lebensstils umfasst“⁸³. Auch hier wird die Unterscheidung zwischen latent und manifest getroffen, beides aber in einem Konzept verklammert. Der Lebensführungsbegriff beinhaltet handlungsleitende Wertorientierungen. Dabei stellen Werte nach einer Definition von Clyde Kluckhohn Vorstellungen des Wünschenswerten dar. Mit dem Begriff der Wertorientierungen ist also die motivationale Komponente des Konzepts bezeichnet. Mit dem Begriff des Lebensstils wird hingegen die expressive Komponente angesprochen. Im Lebensstil drücken sich, so Otte, mit Symbolgehalt versehene Handlungsmuster aus, die die Orientierung in sozialen Interaktionen ermöglichen⁸⁴.

Für die Verwendung des Lebensführungskonzepts in unserem Band ist die Unterscheidung zwischen Praxis und Wertorientierung wesentlich. Im Konzept der Lebensführung kommen latente mentale Orientierungsmuster ebenso in den Blick wie manifeste Verhaltensweisen und wird nach dem Verhältnis beider zueinander gefragt. Dabei interessiert im Rahmen unserer Thematik vor allem die Frage, welchen Einfluss religiöse Wertvorstellungen und kirchliches Handeln auf verschiedene Teilbereiche der Lebensführung in den langen 1960er Jahren ausübten, wie sich dieser Einfluss im Laufe der Zeit veränderte und in welchem Verhältnis er zu konkurrierenden säkularen Einflüssen steht. Die Frage nach dem Wechselverhältnis zwischen gesellschaftlichen und religiösen Veränderungsprozessen wird auf diese Weise anhand der Veränderungen auf der Ebene der Lebensführung durchgespielt.

81 HRADIL, „Lebensführung“; VOSS, Eckpunkte; OTTE, Entwicklung; RÖSSEL, Theorien.

82 GRÄB-SCHMIDT, Lebensführung, 154.

83 OTTE, Entwicklung, 451.

84 EBD. 452.

Der Band ist so aufgebaut, dass die Veränderungen im Verhältnis von Religion und Gesellschaft in den unterschiedlichen Teilbereichen der Lebensführung getrennt behandelt werden. Solche Lebensbereiche sind: Arbeit, Freizeit⁸⁵ und Konsum (Kapitel 2), Ehe und Familie (Kapitel 4) sowie Sexualität und Fortpflanzung (Kapitel 5). Außerdem ist ein Kapitel der speziellen Lebensphase der Jugend gewidmet (Kapitel 3). Die Beiträge beziehen sich überwiegend auf den evangelischen Bereich, behandeln aber auch das Feld des Katholizismus und sind zumeist bikonfessionell angelegt. Am Anfang jedes Kapitels steht eine kurze Einführung in die Thematik. Darauf folgen selektive Tiefenbohrungen zu Aspekten des Themas, die den sich in den langen 60er Jahren vollziehenden religiösen Wandel beispielhaft veranschaulichen sollen. Dabei stehen im Hintergrund der einzelnen Beiträge die in der Einleitung angesprochenen Fragen, also – um es zu wiederholen – die Fragen danach, wie sich der Einfluss der Kirchen und religiöser Werte und Normen auf die individuelle Lebensführung im Laufe der langen 60er Jahre verändert hat, wie tiefgehend der Wandel war, wie er zeitlich einzuordnen ist, ob es sich bei ihm um eine weiche oder eine harte Zäsur handelte, welches seine sozialen Träger waren, durch welche sozialen, politischen, ökonomischen Faktoren er bedingt war, inwieweit die unterschiedlichen Dimensionen des Religiösen gleichermaßen von ihm betroffen waren und wie die Kirchen auf ihn reagiert haben, ja und schließlich inwieweit sie ihn selbst moderieren konnten. Dies sind die leitenden Fragen der nachfolgenden Texte, denen diese themen- und fachspezifisch in je unterschiedlicher Weise nachgehen.

Literaturverzeichnis

- BLASCHKE, Olaf: Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? In: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), H. 1, 38–75.
- , Der „Dämon des Konfessionalismus“: Einführende Überlegungen. In: Ders. (Hg.): *Konfessionen im Konflikt: Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter*. Göttingen 2002, 13–70.
- , Vorwort. In: Ders. (Hg.): *Konfessionen im Konflikt: Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter*. Göttingen 2002, 7–11.
- BÖSCH, Frank / HÖLSCHER, Lucian (Hg.): *Kirchen – Medien – Öffentlichkeit. Transformationen kirchlicher Selbst- und Fremddeutungen seit 1945*. Göttingen 2009.
- BROWN, Callum G.: *The Death of Christian Britain: Understanding Secularization 1800–2000*. London / New York ²2009.
- BRUCE, Steve: *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults*. Oxford 1996.

⁸⁵ Durch die Absage eines Autors aus persönlichen Gründen wird der Bereich „Freizeit“ in diesem Band nicht in einem eigenen Beitrag abgehandelt.

- , *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford 2002.
- CHOLVY, Gérard / HILAIRE, Yves-Marie: *Histoire religieuse de la France contemporaine 1930–1988*. Toulouse 1988.
- DAMBERG, Wilhelm: *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980*. Paderborn 1997.
- , “Das Milieu ist tot – es lebe die Dienstleistung!” In: *Theologische Quartalschrift* 184 (2004), 277–286.
- , Einleitung. In: Ders. (Hg.): *Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989*. Essen 2011, 9–35.
- DAMBERG, Wilhelm / PASTURE, Patrick: *Restoration and Erosion of Pillarised Catholicism in Western Europe*. In: Kenis / Billiet / Pasture, *Transformation*, 55–76.
- DAVID, Jakob: *In der Erschütterung*. In: *Kirche und Leben*, zit. nach GROSSBÖLTING, Himmel, 148 f.
- DAVIE, Grace: *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London 2002.
- DOBBELAERE, Karel: *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brüssel 2002.
- DOBBELAERE, Karel / BILLIET, Jaak: *Late 20th-Century Trends in Catholic Religiosity. Belgium Compared with Western and Central European Nations*. In: Kenis / Billiet / Pasture, *Transformation*, 113–145.
- ELLWOOD, Robert S.: *The Sixties Spiritual Awakening. American Religion moving from Modern to Postmodern*. New Brunswick/NJ 1994.
- FITSCHEN, Klaus u. a.: *Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre*. Göttingen 2011.
- GABRIEL, Karl: *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. Freiburg / Basel / Wien 1992.
- , *Zwischen Aufbruch und Absturz in die Moderne. Die katholische Kirche in den 60er Jahren*. In: Schildt / Siegfried / Lammers, *Dynamische Zeiten*, 528–543.
- , *Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 59 (2008), H. 52, 9–15.
- GAUVREAU, Michael: *The Catholic Origin of Quebec’s Quiet Revolution, 1931–1970*. Montreal 2005.
- GILBERT, Alan D.: *The Making of Post-Christian Britain: A History of the Secularization of Modern Society*. London 1980.
- GRÄB-SCHMIDT, Elisabeth: *Lebensführung*. Art. In: *GGG*⁴ 5 (2002), 153–155.
- GREELEY, Andrew M.: *American Catholics since the Council. An Unauthorized Report*. Chicago 1985.
- GREELEY, Andrew M. / MCCREADY, William C. / MCCOURT, KATHLEEN: *Catholic Schools in a Declining Church*. Kansas City/MO 1976.
- GRESCHAT, Martin: *Protestantismus und Evangelische Kirche in den 60er Jahren*. In: Schildt / Siegfried / Lammers, *Dynamische Zeiten*, 544–581.
- GROSSBÖLTING, Thomas: *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945 (Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung 1327)*. Göttingen 2013.

- HANNIG, Nicolai: Die Religion der Öffentlichkeit. Medien, Religion und Kirche in der Bundesrepublik 1945–1980. Göttingen 2010.
- , „Wie hältst du’s mit der Religion?“. Medien, Meinungsumfragen und die öffentliche Individualisierung des Glaubens. In: Damberg, Soziale Strukturen, 171–185.
- HANNIG, Nicolai / STÄDTER, Benjamin: Die kommunizierte Krise. Kirche und Religion in der Medienöffentlichkeit der 1950er und 60er Jahre. In: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 101 (2007), 152–183.
- HARENBERG, Werner (Hg.): Was glauben die Deutschen? Die Emnid-Umfrage. Ergebnisse, Kommentare. München / Mainz 1968.
- HAUSCHILD, Wolf-Dieter: Evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1961 und 1979. In: Hermle / Lepp / Oelke, Umbrüche, 51–90.
- HENKELMANN, Andreas / KUNTER, Katharina: Diakonie und Caritas im Traditionsabbruch? Historische Perspektiven zur Kirchlichkeit der Laien in der konfessionellen Wohlfahrtspflege. In: Damberg, Soziale Strukturen, 71–86.
- HERMLE, Siegfried / LEPP, Claudia / OELKE, Harry (Hg.): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren (AKiZ B 47). Göttingen 2012.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle: Religion as a Chain of Memory. Cambridge 2000.
- HILLIARD, David: The Religious Crisis of the 1960s. The Experience of the Australian Churches. In: Journal of Religious History 21 (1997), 209–227.
- HRADIL, Stefan: „Lebensführung“ im Umbruch. Zur Rekonstruktion einer soziologischen Kategorie. In: Thomas, Michael (Hg.): Abbruch und Aufbruch. Sozialwissenschaften im Transformationsprozess. Erfahrungen, Ansätze, Analysen. Berlin 1992, 183–197.
- ISACKER, Karel van: Ontwijding. Leuven 1989.
- KAMINSKY, Uwe / HENKELMANN, Andreas: Die Beratungsarbeit als Beispiel für die Transformation von Diakonie und Caritas. In: Damberg, Soziale Strukturen, 89–104.
- KENIS, Leo / BILLIET, Jaak / PASTURE, Patrick (Hg.): The Transformation of the Christian Churches in Western Europe. Leuven 2010.
- KNOBLAUCH, Hubert: Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion. In: Luckmann, unsichtbare Religion, 7–41.
- , Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa. In: Berliner Journal für Soziologie 12 (2002), 295–307.
- , Die populäre Religion und die Transformation der Gesellschaft. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 59 (2008), H. 52, 3–8.
- , Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt a. M. 2009.
- KUCHLER, Christian: Kirche und Kino. Katholische Filmarbeit in Bayern (1945–1965). Paderborn 2006.
- LAEYENDECKER, Leo: The Case of the Netherlands. In: Roof, Wade Clark / Jackson, W. Caroll / Roozen, David A. (Hg.): The Post-War Generation and Establishment Religion. Cross – Cultural Perspectives. Boulder 1998, 131–149.

- LUCKMANN, Thomas: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung. Freiburg 1963.
- , *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York 1967. Dt.: Ders.: Die unsichtbare Religion. Frankfurt a.M. 1991.
- MCLEOD, Hugh: *The Religious Crisis of the 1960s*. Oxford 2007.
- MARWICK, Arthur: *The Sixties. Cultural Revolution in Britain, France, Italy and the United States, c.1958 – c.1974*. Oxford 1998.
- MORSEY, Rudolf: *Die Bundesrepublik Deutschland. Entstehung und Entwicklung bis 1969*. München 1995.
- NOWAK, Kurt: *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*. München 1995.
- OSTEN, Petra von der: *Jugend- und Gefährdetenfürsorge im Sozialstaat. Auf dem Weg zum Sozialdienst katholischer Frauen 1945–1968*. Paderborn u. a. 2002.
- OTTE, Gunnar: *Entwicklung und Test einer integrativen Typologie der Lebensführung für die Bundesrepublik Deutschland*. In: *Zeitschrift für Soziologie* 34 (2005), 442–267.
- ROODEN, Peter van: *Oral History en het vreemde sterven van het Nederlands christendom*. In: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 119 (2004), 524–551.
- RÖSSEL, Jörg: *Soziologische Theorien in der Lebensstilforschung*. In: Rössel, Jörg / Otte, Gunnar (Hg.): *Lebensstilforschung. Sonderheft 51 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (2011), 33–59.
- RUFF, Mark Edward: *The Wayward Flock. Catholic Youth in Post-War Germany, 1945–1965*. Chapel Hill/NC 2005.
- , *Integrating Religion into the Historical Mainstream. Recent Literature on Religion in the Federal Republic of Germany*. In: *Central European History* 42 (2009), 307–337.
- SCHILDT, Axel: *Moderne Zeiten. Freizeit, Massenmedien und „Zeitgeist“ in der Bundesrepublik der 50er Jahre*. Hamburg 1995.
- SCHILDT, Axel / SIEGFRIED, Detlef / LAMMERS, Karl Christian (Hg.): *Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften*. Hamburg 2000.
- SCHILDT, Axel / SYWOTTECK, Arnold (Hg.): *Modernisierung im Wiederaufbau. Die westdeutsche Gesellschaft der 50er Jahre*. Bonn 1993.
- SCHMIDTMANN, Christian: *Katholische Studierende 1945–1973. Eine Studie zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland*. Paderborn 2006.
- SCHWARZ, Hans-Peter: *Die Adenauer-Ära. Gründerjahre der Republik*. Stuttgart 1981.
- SENGERS, Erik: *„Although We are Catholic, We are Dutch“*. The Transition of the Dutch Catholic Church from Sect to Church as an Explanation for its Growth and Decline. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 43 (2004), 129–139.
- STOLZ, Jörg u. a.: *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-) Glaubens*. Zürich 2014.

- Voss, Günter G.: Entwicklung und Eckpunkte des theoretischen Konzepts. In: Projektgruppe „Alltägliche Lebensführung“ (Hg.): Alltägliche Lebensführung. Arrangements zwischen Traditionalität und Modernisierung. Opladen 1995, 23–43.
- WEBER, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Tübingen ⁵1972.
- WUTHNOW, Robert: Der Wandel der religiösen Landschaft in den USA seit dem zweiten Weltkrieg. Würzburg 1996.
- ZIEMANN, Benjamin: Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975. Göttingen 2007.
- , Säkularisierung und Neuformierung des Religiösen. Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In: Archiv für Sozialgeschichte 51 (2011), 3–36.
 - , Zur Entwicklung christlicher Religiosität in Deutschland und Westeuropa, 1900–1960. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 65 (2013), 99–122.

