

Detlef Pollack

Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in den 1960er Jahren

In der Forschung besteht weitgehende Einigkeit darüber, dass die langen 1960er Jahre durch einen tiefgehenden sozialen, politischen, ökonomischen und religiösen Wandel gekennzeichnet waren. Uneinig ist sie sich jedoch darüber, wann die Phase des radikalen Wandels einsetzte, ob es sich bei ihm um eine evolutionäre Veränderung gehandelt hat oder um einen revolutionären Bruch. Mehr und mehr Forscher verlegen den Beginn des Wandels bereits in die 1950er Jahre und behandeln den Übergang von den 1950er zu den 60er Jahren daher als eine weiche Zäsur. Sie interpretieren die 1950er Jahre nicht, wie ein verbreitetes Urteil in der Forschung noch bis vor kurzem lautete, als bleierne, statische Zeit, sondern als Inkubationszeit des dynamischen Wandels, die – vor allem in ihrer zweiten Hälfte – Modernisierung und Liberalisierung bereits in Gang gesetzt habe¹. Jugendlichen Protest, Aufruhr gegen die „autoritären Kontrollansprüche von Elternhaus, Schule, Behörden“, widerspenstige Unangepasstheit, ja, zersetzende Sinnlichkeit habe es bereits in den 1950er Jahren gegeben, nicht erst in den 1960ern².

Diese Sicht, wie sie sich in der Profangeschichte findet, gewinnt auch in der Kirchen- und Religionsgeschichte zunehmend Resonanz. Zwar gibt es auch noch jene Stimmen, die den Übergang von den 1950er zu den 60er Jahren als harte Zäsur begreifen. Callum Brown³ etwa sieht das gesamte 19. Jahrhundert bis zum Beginn der 1960er Jahre durch einen Frömmigkeit, Weiblichkeit und Häuslichkeit verknüpfenden Diskurs charakterisiert, der durch seine Dominanz über viele Generationen hinweg die Sozialisation der nachwachsenden Generationen in den Familien nachhaltig geprägt habe und erst Anfang der 1960er Jahre plötzlich zusammengebrochen sei. Brown⁴ vermag sogar das Jahr genau anzugeben, in dem der religiöse Diskurs kollabierte: 1963. Es mehren sich jedoch die Stimmen, die einen solchen harten Bruch bestreiten und die Anzeichen des religiösen Wandels bereits in den 1950er Jahren ausmachen. So entdeckt Thomas Großbölting⁵ die Ursachen für die abrupte Erosion in den langen 1960er Jahren bereits in der Zeit davor. „Unter der Oberfläche“ einer

1 SCHÖNHOFEN, Aufbruch, 127; HERBERT, Wandlungsprozesse, 41; BUDE, Altern, 55.

2 SCHILDT / SYWOTTEK, Modernisierung, 38; EISFELD, Als Teenager träumten, 10 f.; HERBERT, Wandlungsprozesse, 46.

3 BROWN, Death.

4 EBD., 9, 195.

5 GROSSBÖLTING, Himmel, 29 f., 176 f.

vermeintlich gelungenen Rechristianisierung sei es bereits in den 1950er Jahren zu beachtlichen Auflösungserscheinungen, insbesondere in der kirchlichen Jugendarbeit, gekommen⁶. Auch Hugh McLeod⁷ meint, dass die 1950er Jahre als Vorbereitung der 1960er verstanden werden müssen. Gleichzeitig interpretiert er die 1960er aber auch als einen Weg, den 1950ern zu entkommen.

Die erste sich aus den Diskussionen der Historiker ergebende Frage muss also lauten, wann der religiös-kirchliche Umbruch, dessen Radikalität nicht in Frage steht, einsetzte und ob sich der Wandel eher langsam oder abrupt vollzog.

Eine zweite in der Forschung breit verhandelte Frage bezieht sich darauf, ob die einzelnen Bereiche des Religiösen vom religiös-kirchlichen Wandel in gleicher Weise betroffen waren oder ob es starke konfessionelle Unterschiede sowie Unterschiede zwischen einer mehr institutionell gebundenen und einer mehr individualistischen Religiosität gab. Vor allem die letzte Frage wurde breit diskutiert, wobei die wichtigsten Beiträge zu dieser Debatte bislang aus dem Raum der Religionssoziologie kamen. Religionssoziologen wie Thomas Luckmann⁸, Hubert Knoblauch⁹, Karl Gabriel¹⁰ und andere stellen heraus, dass die seit den 1960er Jahren beobachtbaren Abbrüche auf dem religiösen Feld lediglich die kirchlichen Bindungen betreffen. Religion insgesamt habe keinen Bedeutungsrückgang erfahren. Sie verwandle seit den sechziger Jahren lediglich ihre dominanten Formen und sei nun zunehmend auch außerhalb der Kirchen, ja außerhalb des Christentums anzutreffen. Diese neuen Formen des Religiösen zeichneten sich durch ein hohes Maß an Individualismus, Anti-Institutionalismus und Synkretismus aus. Statt von Säkularisierung sprechen sie daher von Transformation, um den religiösen Wandel, wie er sich seit den 60er Jahren vollzogen hat, zu erfassen.

Darüber hinaus wird in der zeitgeschichtlichen und soziologischen Forschung die Frage nach den Trägern und den treibenden Ursachen des religiösen Wandels in den langen 1960er Jahren diskutiert. Als Akteure des Wandels werden die jungen Arbeiter¹¹ ebenso ins Gespräch gebracht wie die Hochgebildeten und Studierenden¹², die Frauen¹³ ebenso wie die männlichen gutverdienenden Städter¹⁴. Um die antreibenden Motoren des Wandels zu bestimmen, bedienen sich Historiker häufig modernisierungs- und säkularisierungstheoretischer Argumente. Dabei verweisen sie auf Faktoren wie den

6 EBD., 26 ff., 30, 41, 88 f.

7 McLEOD, *Religious Crisis*, 10.

8 LUCKMANN, *Religion*.

9 KNOBLAUCH, *Bewegungen*; DERS., *Religion*; DERS., *Populäre Religion*.

10 GABRIEL, *Christentum*.

11 GILBERT, *Post-Christian Britain*, 86 ff.

12 WUTHNOW, *American Religion*, 154 ff.

13 BROWN, *Death*, 176 ff.

14 KUPHAL, *Abschied*, 56 ff.

wirtschaftlichen Aufschwung, den demografischen Wandel, Mobilität, Bildungsanstieg oder auch die Einführung der Anti-Baby-Pille¹⁵. Seit einiger Zeit wächst jedoch die Skepsis gegenüber modernisierungstheoretischen Ansätzen. Immer mehr Historiker und Sozialwissenschaftler halten die modernisierungs- und säkularisierungstheoretischen Annahmen zur Erklärung des religiösen Wandels der 1960er Jahre für unzureichend. McLeod¹⁶ erkennt die Säkularisierungstheorie zwar als Mittel zur summarischen Beschreibung religiöser Trends an, bestreitet ihr aber die erklärende Kraft. Thomas Großbölting¹⁷ hält sie für „widerlegt“. Auch Wilhelm Damberg verzichtet ausdrücklich auf den Begriff der Säkularisierung zur Kennzeichnung des religiösen Wandels in der Bundesrepublik und wählt stattdessen den Begriff der Transformation. Geradezu dogmatisch fallen die Urteile von Mark Edward Ruff¹⁸ aus, der die Güte historischer Analysen danach beurteilt, ob sie modernisierungstheoretische und säkularisierungstheoretische Argumente vermeiden, und ihre Benutzung als „Rückfall“ rügt. Eine dritte hier zu behandelnde Frage bezieht sich mithin auf die Bestimmung der Träger des religiösen Wandels in den 1960er Jahren sowie auf die Erfassung der ihn beeinflussenden ökonomischen, politischen, sozialen und kulturellen Faktoren.

Die folgenden Analysen sind so angelegt, dass zunächst eine *Beschreibung* des religiösen Wandels erfolgt (2). Dabei wird vor allem Wert gelegt auf eine genaue Erfassung der Zäsuren des Wandels. Deshalb sind in die Beschreibung sowohl die Jahre vor den 1960er Jahren einbezogen als auch die Jahre danach. Außerdem kommt es in diesem Teil darauf an, konfessionelle Unterschiede sowie Unterschiede in der Entwicklung unterschiedlicher religiöser Dimensionen, insbesondere zwischen mehr kirchengebundener und stärker individualisierter Religiosität zu berücksichtigen. An diesen Teil schließt sich die Diskussion möglicher *Erklärungen* für die beobachteten Veränderungen auf dem religiösen Feld an (3). Nicht auf alle denkbaren Ursachen kann eingegangen werden. Im Zentrum werden vielmehr die Veränderungen in den familiären Strukturen, in den dominanten Wertorientierungen sowie im ökonomischen Sektor stehen. Bevor die Ergebnisse der Analysen präsentiert werden können, sollen jedoch einige methodologische Überlegungen vorschaltet werden (1).

15 MARWICK, *The Sixties*, 17 ff.

16 MCLEOD, *Secularisation*, 1–12; DERS., *Religious Crisis*, 16.

17 GROSSBÖLTING, *Himmel*, 14.

18 RUFF, *Integrating Religion*, 312, 329.

1. Methodologische Vorüberlegungen

In der kirchengeschichtlichen und der religionssoziologischen Forschung gehört es seit einiger Zeit zum guten Ton, sich abwertend über den Gebrauch standardisierter und statistischer Forschungsmethoden zu äußern. Sie gelten als oberflächlich, wenig aussagekräftig, unterkomplex und hermeneutisch insensitiv. „Das Zählen der Köpfe“, das Arbeiten „in Entweder-Oder-Kategorien“ verhindere eine adäquate Abbildung der religiösen Subjektivität, erklärt etwa Thomas Großbölting¹⁹. Die Surveyforschung sei nicht in der Lage, die symbolische Dimension von Religion angemessen zu erfassen, ergänzt Monika Wohlrab-Sahr²⁰. Die quantitative Messung von Religiosität benutze einen reduktionistischen Religionsbegriff und folge der Gleichung „Religion = christliche Religion = Kirche“ – das ist die von vielen geteilte Meinung Hubert Knoblauchs²¹.

Hinter der Kritik an der mit quantitativen Methoden arbeitenden Sozialwissenschaft steht der Anspruch der qualitativen Forschung, die tieferen, relevanteren, innovativeren Erkenntnisse zu liefern. In einem ergebnisoffenen Forschungsprozess erkunde sie, so wird behauptet, das religiöse Feld, ohne durch standardisierte Methoden bereits auf erwartbare Ergebnisse festgelegt zu sein. Durch hermeneutische Verfahren erschließe sie die subjektive Relevanz von Religion, die für die quantitative Religionsforschung unzugänglich bleibe.

Richtig daran ist, dass sich die soziologische Analyse nach dem cultural turn nicht mehr mit bloßen Häufigkeitsauszählungen begnügen kann und auch der Aufweis statistischer Korrelationen nicht mehr hinreichend ist. Der sozialwissenschaftlichen Arbeit muss es zweifellos darauf ankommen, die hinter den Häufigkeitsverteilungen und statistisch nachweisbaren Zusammenhängen liegenden Sinnmuster, die Weltinterpretationen der Akteure und ihre Eigenperspektive zu erhellen. Unbemerkt von ihren Kritikern hat die quantitativ arbeitende Religionsforschung die mit dem cultural turn verbundene Schwerpunktverschiebung von sozialen Strukturen hin zu kulturellen Semantiken und Orientierungen jedoch längst vollzogen. Seit den 1990er Jahren versucht sie, den subjektiven Bedeutungszuschreibungen des Religiösen durch eine Vielzahl methodologischer Innovationen Rechnung zu tragen. In zunehmendem Maße bezieht sie die subjektiven Sinndimensionen des Religiösen ein, analysiert sie die individuelle Zentralität von Religiosität und Spiritualität im Verhältnis zu anderen Lebensorientierungen²², berücksichtigt sie nichtchristliche und außerkirchliche religiöse Vorstellungswel-

19 GROSSBÖLTING, Himmel, 30.

20 WOHLRAB-SAHR, „Luckmann 1960“, 53.

21 KNOBLAUCH, Populäre Religion, 17.

22 HUBER, Zentralität.

ten²³, fragt sie Assoziationen ab, die der Einzelne mit Religion verbindet, auf den ersten Blick mit Religion aber nichts zu tun zu haben scheinen (KMU III²⁴) usw. Die Kritik, die quantitative Religionsforschung begnüge sich mit dem Auszählen kirchlicher Mitgliedschaften, dem Erheben der Frequenz religiöser Rituale und lasse die inhaltlichen Gehalte sowie die subjektiven Sinnrelevanzen des Religiösen unberücksichtigt, trifft auf die von ihr ausgeübte Forschungspraxis immer weniger zu.

Wägt man die Vorzüge und Nachteile des quantitativen und des qualitativen Zugangs zur sozialen Wirklichkeit der Religion gegeneinander ab, so treten die Nachteile der qualitativen Methoden deutlich hervor. Trotz eines beachtlichen Professionalisierungsschubs überzeugt der qualitative Forschungsansatz nur bedingt. Viele der auf Grundlage qualitativer Methoden gewonnenen Forschungsergebnisse lassen sich im Gegensatz zu den mit standardisierten Methoden arbeitenden Analysen intersubjektiv nicht überprüfen. Auf welche Weise sie erzielt wurden, auf welchen theoretischen Voraussetzungen sie fußen, wie die zentralen Interpretationskategorien definiert sind, welche methodologisch angeleiteten Schritte gegangen wurden, bleibt oft intransparent. Darüber hinaus erweisen sich viele qualitative Forschungsergebnisse als wenig verlässlich. Andere Forscher wären bei der Arbeit mit demselben Material vielfach zu ganz anderen Interpretationen gekommen. Die Auswertungen und Deutungen qualitativer Analysen besitzen eine weitaus höhere Anfälligkeit für subjektive Sichtweisen und Neigungen als die mit quantitativen Methoden durchgeführten Untersuchungen. Vor allem aber fehlt den qualitativ erzeugten Einsichten die Repräsentativität. Nach welchen Kriterien Interviewpassagen ausgewählt wurden, welchen Allgemeingültigkeitsanspruch sie erheben können, bleibt zumeist unklar. Was z. B. besagt es, wenn ein Historiker einen Zeitzeugen der religiösen Veränderungen, wie sie sich etwa in der Bundesrepublik der 1950er Jahre vollzogen haben, mit der zufällig ausgewählten Aussage zitiert, dass alles ‚bröckelt und rieselt‘? Wofür steht diese Aussage, welchen Stellenwert hat sie? Das wird innerhalb des qualitativen Untersuchungsdesigns nicht deutlich und kann nicht bestimmt werden. Das wäre nur möglich, wenn von einem qualitativen auf ein quantitatives Design umgeschaltet würde. Auch qualitative Aussagen bedürfen, wenn ihre soziale Relevanz ermittelt werden soll, der Einordnung in einen nur quantitativ bestimmbareren Kontext. Gleichwohl werden in qualitativ angelegten Untersuchungen immer wieder Verallgemeinerungen von zufälligen und abseitigen Befunden vorgenommen.

So wichtig die Erfassung der subjektiven Bedeutungsdimension des Religiösen ist, so verfehlt wäre es jedoch, die Rekonstruktion der Deutungsmuster der Akteure zum vorrangigen oder gar alleinigen Ziel der soziologischen

23 ALLBUS (2002, 2012).

24 Dritte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung; vgl. ENGELHARDT / LOEWENICH / STEINACKER, Fremde Heimat.

Analyse zu machen. Die rekonstruierten Deutungsmuster können allenfalls ihr Ausgangspunkt sein. Sie müssen ins Verhältnis gesetzt werden zu den Praktiken der Akteure, die von ihren Weltbildern und Selbstzuschreibungen zwar beeinflusst werden, von diesen aber durchaus abweichen können und daher aus ihnen auch nicht einfach ableitbar sind. Außerdem müssen sie auf die sozialstrukturellen, politischen, ökonomischen und rechtlichen Kontextbedingungen bezogen werden, die das Handeln der Individuen gleichfalls prägen, auch wenn die Handelnden von ihnen zuweilen kein Bewusstsein haben.

Um eine solche Relationierung von Sozialstruktur, religiöser Praxis und religiöser Vorstellungswelt bemühen sich die nachfolgenden empirischen Analysen. Sie vertrauen ausschließlich auf die Aussagekraft von Daten, die mit Hilfe quantitativer Methoden gewonnen wurden. Das erlaubt eine höhere Transparenz, Reliabilität und Repräsentativität der Forschungsergebnisse, als sie durch den Umgang mit qualitativen Forschungsmethoden erzielt werden können. An verlässliche empirische Daten lassen sich weitreichende Interpretationen anschließen, die man bei Daten, die auf fragiler Grundlage erzeugt wurden, besser vermeiden sollte.

Die Benutzung ausschließlich quantitativer Daten für die Erforschung des religiösen Wandels in den 1960er Jahren ist allerdings auch mit einem gravierenden Nachteil verbunden. Er besteht darin, dass die Dimension der religiösen Vorstellungswelt im Untersuchungszeitraum nur begrenzt abgebildet werden kann, da die Datenbasis bezüglich dieser Religiositätsdimension in den Jahren vor 1990 eingeschränkt ist. Die religiösen Überzeugungen und Vorstellungen lassen sich zwar durch Variablen wie den Glauben an Gott oder die Haltung zur Kirche abbilden. An Fragen zu nichtchristlichen religiösen Überzeugungen fehlt es indes weithin. Der Verlässlichkeit der Datengrundlage wird hier gegenüber ihrer Breite allerdings der Vorzug gegeben.

2. Beschreibung des religiösen Wandels

2.1 Religiöse Zugehörigkeit

Ein Blick auf die Veränderungen der religiösen Zugehörigkeit seit Gründung der Bundesrepublik offenbart eine weitgehende Stabilität der kirchlichen Mitgliedschaftsverhältnisse bis etwa 1965 (vgl. Tabelle 1). In den Jahren danach bleiben die Anteile der katholischen Kirchenmitglieder an der Gesamtbevölkerung bis 1989 ebenfalls weitgehend stabil. Anders sieht es in Bezug auf die evangelischen Kirchen aus. Deren Mitgliederanteil geht seit 1965 kontinuierlich zurück. Machte er zu Beginn der 1960er Jahre noch die Hälfte der westdeutschen Bevölkerung aus, so lag er zum Zeitpunkt der Wiedervereinigung zehn Prozentpunkte niedriger.

Tabelle 1: Konfessionszugehörigkeit in Westdeutschland 1950–1990²⁵

	Bevölkerung, früheres Bundesgebiet	Ev. Kirchen- mitglieder	In % der Bev.	Kath. Kirchen- mitglieder	In % der Bev.
1950	50.798	26.172	51,5	22.518	44,3
1955	53.518			23.457	43,8
1960	55.958			24.583	43,9
1961	56.589	28.400	50,2	24.956	43,9
1965	59.297	29.079	49,0	26.142	44,1
1970	61.001	28.378	46,5	27.206	44,6
1975	61.645	27.184	44,1	27.011	43,8
1980	61.658	26.104	42,3	26.713	43,3
1985	61.020	25.106	41,1	26.308	43,1
1990	63.726	25.156	39,5	27.423	43,0

Bei einer Betrachtung der Kirchenaustrittsraten wird das gewonnene Bild weitgehend bestätigt. Von den 1950er Jahren bis Mitte der 1960er Jahre war das Niveau der Kirchenaustritte äußerst niedrig. Jährlich verließen damals nicht mehr als Zwanzig- bis Dreißigtausend die katholische und Dreißig- bis Vierzigtausend die evangelische Kirche (vgl. Tab. 3). Das entspricht einer jährlichen Kirchenaustrittsrates von 0,1 bis 0,2 % (vgl. Grafik 1). Die Zahl der Eintritte und Wiederaufnahmen belief sich bei den Katholiken auf 15.000 bis 20.000, bei den Evangelischen auf etwa 35.000 und lag damit kaum unter dem Niveau der Kirchenaustritte. Die Aufnahmen glichen in den Jahren zwischen 1950 und 1965 die Austritte also nahezu aus.

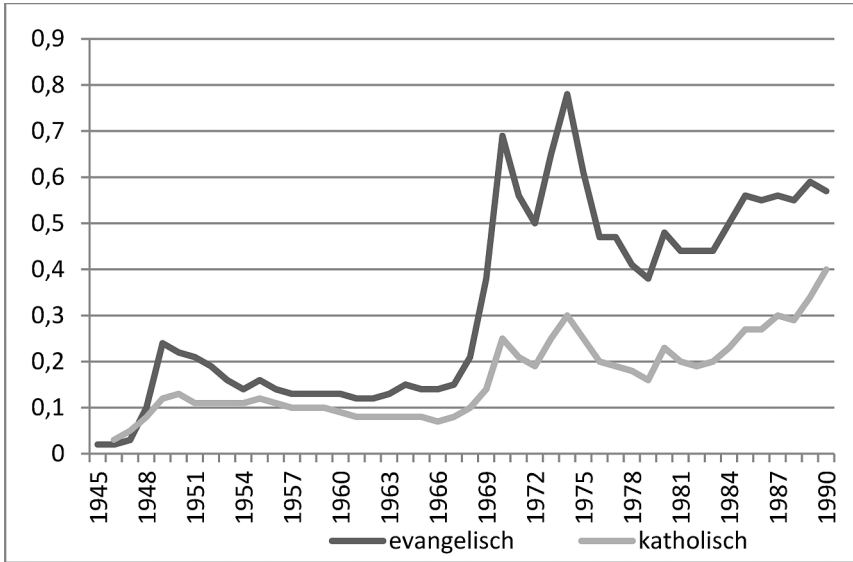
In der zweiten Hälfte der 1960er Jahre schnellten die Kirchenaustrittszahlen jedoch quasi „über Nacht“ nach oben²⁶. Der Anstieg setzte in den evangelischen Kirchen 1967/68 ein, in der katholischen Kirche ein Jahr später und erreichte bei den Evangelischen mit 216.000 Austritten im Jahr 1974 – dem Höhepunkt der Austrittswelle – mehr als das Fünffache und bei den Katholiken mit 83.000 im selben Jahr das Dreieinhalbfache des Niveaus von 1965 (vgl. Tab. 3). Bemerkenswert ist die Dynamik des Anstiegs. Innerhalb von drei Jahren verdreifachten sich die Austrittszahlen sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Kirche (vgl. Tab. 3). So plötzlich die Austrittskurve

25 Von 1950 bis 1990 mit West-Berlin und Saarland; von 1995 bis 2010 ohne Berlin. In leeren Rubriken sind verlässliche Zahlenangaben nicht verfügbar. Quellen: STATISTISCHES BUNDESAMT, Statis; für 1950: ERGEBNISSE DER VOLKSZÄHLUNG, vgl. KIRCHLICHES JAHRBUCH 85 (1958), 430 f.; für kath. Kirchenmitglieder: LIEDEGENER, Macht, Tab. A 2.1; sowie SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Eckdaten. Zahlen für Westberlin geschätzt nach IKSE 1997. Schätzungen ebenso für 1995. Für ev. Kirchenmitglieder 1961: KIRCHLICHES JAHRBUCH 114 (1987), 417. Ansonsten: EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND 1997, 78; DIES. 2006, 6; DIES. 2011, 6.

26 GABRIEL, Christentum, 46.

angestiegen war, so plötzlich flachte sie sich ab Mitte der 1970er Jahre wieder ab (vgl. Grafik 1). Auch wenn sie das niedrige Niveau der 1950er Jahre nicht wieder erreichte, blieb sie für die nächsten zehn Jahre auf einem moderaten Level.

Grafik 1: Kirchenaustritte in Westdeutschland 1945–1990 in % der Mitglieder



Interessanterweise verlief die Entwicklung der katholischen und der evangelischen Austrittsraten vollkommen parallel (vgl. Grafik 1). Das verweist darauf, dass die Kirchenaustritte primär von kirchenexternen Faktoren, weniger vom Handeln der Kirchen beeinflusst wurden. Außerdem fällt auf, dass die Kirchenaustrittsraten bei den Evangelischen stets über der der Katholiken lag. Die Beobachtung, dass es der katholischen Kirche besser als der evangelischen gelingt, ihren Mitgliederbestand zu bewahren, bestätigt sich hier noch einmal.

Einen ähnlichen Verlauf wie die Austrittsraten nahm auch die Entwicklung der Taufquote (vgl. Tabelle 2). In den ersten 15 Jahren der Bundesrepublik war sie sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Kirche in etwa stabil. Bei den Evangelischen bewegte sie sich um die Marke von 45 %, bei den Katholiken um die 50-Prozentmarke. Dann aber brach sie innerhalb von zehn Jahren – von 1965 bis 1975 – um mehr als 15 Prozentpunkte ein, wobei der Rückgang die evangelische Kirche stärker erfasste als die katholische (vgl. Tabelle 2). Die darauf folgende Periode war wiederum durch Tendenzen einer leichten Erholung gekennzeichnet.

Tabelle 2: Lebendgeborene und Kindertaufen in Westdeutschland 1950–2010²⁷

	Geburten	Ev. Taufen	in %	Kath. Taufen	in %	Insges.	in %
1950	772.850	358.733	46,4	389.370	50,4	748.103	96,8
1955	785.082	367.368	46,8	400.931	51,1	768.299	97,9
1960	947.124	425.053	44,9	470.775	49,7	895.828	94,5
1965	1.044.328	476.057	45,6	502.559	48,1	978.616	93,7
1970	810.808	345.994	42,7	368.518	45,4	714.512	88,1
1975	600.512	217.104	36,1	249.821	41,6	466.925	77,7
1980	620.657	221.982	35,7	257.584	41,5	479.567	77,3
1985	586.155	223.798	38,2	254.090	43,4	477.888	81,5
1990	727.199	257.312	35,4	293.835	40,4	551.147	75,8
1995	660.841	233.569	35,3	255.240	40,1	488.809	74,0
2000	636.102	209.881	33,0	227.450	35,8	437.331	68,8
2005	560.092	178.681	31,9	190.910	34,1	369.591	66,0
2010	542.345	154.184	28,4	165.016	30,4	319.200	58,9

Bis 1968 verzeichneten beide Kirchen nominell noch Mitgliedergewinne, die allerdings in der katholischen Kirche höher ausfielen als in der evangelischen (vgl. Tabelle 3). Das hatte vor allem mit der trotz ihres geringeren Mitgliederbestandes höheren Zahl an Taufen bei den Katholiken zu tun. Die höhere Zahl katholischer Taufen erklärt sich nicht nur aus einer höheren Taufquote, sondern auch aus einer höheren Zahl geborener Kinder mit katholischen Eltern sowie aus der Tatsache, dass Kinder aus evangelisch/katholischen Mischehen über lange Zeit mehrheitlich katholisch getauft wurden²⁸.

Nach 1968 kehrte sich die Entwicklung jedoch um. Mit einer zeitlichen Versetzung von ein bis zwei Jahren verloren seitdem beide Kirchen mehr Mitglieder als sie gewannen.²⁹ Der Rückgang setzte in der evangelischen Kirche etwas früher ein als in der katholischen Kirche und erfasste jene stärker als diese. In den 1970er und 1980er Jahren lagen die Nettoverluste bei den Evangelischen stets um mehr als das Doppelte über denen der Katholiken.

27 Geburten und Taufen bis 1956 ohne Saarland und Westberlin, von 1957 bis 1961 mit Saarland und ohne Westberlin, ab 1961 mit Saarland und Westberlin, ab 1995 wieder ohne Westberlin. Quellen: STATISTISCHES JAHRBUCH DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND. KIRCHLICHES HANDBUCH Bd. XXIV: 1952–1956, 352; Bd. XXV: 1957–1961, 548; SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ 2013; KIRCHLICHES JAHRBUCH 81 (1954), 303; 84 (1957), 258; 119 (1992/93), 489; EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND 1997, 78; DIES. 2006, 8; DIES. 2011, 8.

28 EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND 1997, 7.

29 Anders Benjamin Ziemann (ZIEMANN, Ende, 93), der meint, der Saldo sei bereits seit 1952 negativ.

Tabelle 3: Taufen, Übertritte, Wiedereintritte und Sterbefälle und Austritte in Westdeutschland 1950–1990 (in Tausend)³⁰

	Katholische Kirche					Evangelische Kirche				
	Kinder- taufen	Aufnah- men	Sterbe- fälle	Aus- tritte	Netto	Kinder- taufen	Aufnah- men	Sterbe- fälle	Aus- tritte	Netto
1950	389	31		25		359			53	
1955	401	19	260	21	+140	367	(34)	310	39	+51
1960	471	20	274	24	+211	425	(36)	332	35	+97
1965	503	14	284	23	+210	476	35	350	40	+121
1966	500	13	286	22	+205	476	34	356	40	+114
1967	480	11	288	22	+181	463	31	355	44	+95
1968	452	9	306	28	+127	441	29	381	61	+28
1969	422	7	310	39	+80	399	23	385	112	-75
1970	369	6	305	69	-1	345	21	379	203	-215
1975	250	6	310	69	-123	217	18	381	169	-315
1980	258	8	296	66	-97	222	30	359	120	-227
1985	254	9	293	74	-104	224	38	350	140	-228
1990	300	9	297	144	-132	257	42	348	144	-192

2.2 Religiöse Praxis

Eine Betrachtung der Befragungsergebnisse und der kirchlichen Statistiken macht deutlich, dass die Jahre zwischen 1950 und 1965 noch durch einen hohen Gottesdienstbesuch auf nahezu gleichbleibendem Niveau gekennzeichnet waren. Nach den Selbstaussagen der Befragten stieg der Anteil der regelmäßigen Gottesdienstbesucher sowohl in der katholischen als auch in der evangelischen Kirche zwischen 1952 und 1963 sogar leicht an (vgl. Tabelle 4). Den statistischen Erhebungen zufolge, die allerdings nur für die katholische Kirche vorliegen, verringerte er sich von 1950 bis 1965 hingegen moderat (vgl. Tabelle 5). Für das Dezennium von 1965 bis 1975 aber müssen wir von einem Einbruch des Gottesdienstbesuchs sprechen.

In den Jahren nach dem Umbruch der späten 1960er und der beginnenden 70er Jahre senkte sich die Gottesdienstbesucherrate zwar weiter ab, allerdings

³⁰ Geburten und Taufen bis 1956 ohne Saarland und Westberlin, Geburten bis 1961 ohne Westberlin, Geburten ab 1961 mit Saarland und Westberlin; Aufnahmen einschließlich Übertritte, Wiederaufnahmen und Erwachsenentaufen. Quellen: KUPHAL, Abschied, 37; EICKEN / SCHMITZ-VELTIN, Entwicklung, 589; STATISTISCHES JAHRBUCH DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND; KIRCHLICHES HANDBUCH Bd. XXIV: 1952–56, 352, Bd. XXV: 1957–1961, 548; SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ 2010: Eckdaten; DASS. 2013; DASS. 2014; KIRCHLICHES JAHRBUCH 80 (1954), 303; 84 (1957), 258; 119/120 (1992/93), 489; EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND 1997, 78; DIES. 2006, 6, 8, 12; DIES. 2011, 6, 8, 17.

in einem geringeren Tempo. Insgesamt sind die Verluste allerdings auch nach 1975 beachtlich. Sie erfassen die katholische Kirche stärker als die evangelische und sind überproportional hoch in der jungen Generation. Lag der Gottesdienstbesuch der 16–29-Jährigen in der ersten Hälfte der 1960er Jahre sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Kirche noch fast im Durchschnitt, so machte er 1973 in beiden Kirchen weniger als die Hälfte des Anteils der Gottesdienstbesucher unter den über 60-Jährigen aus (vgl. Tabelle 4).

Die Untersuchung des Kirchgangs in den Jahren zwischen 1950 und 1990 hat ergeben, dass die Perioden des rapiden und des langsamen Wandels denen in der Entwicklung der Zugehörigkeitsdimension völlig entsprachen. Nach einer Phase der relativen Stabilität folgte von 1965 bis 1975 die Periode des beschleunigten Niedergangs, die wiederum von einer langen Phase des moderaten Rückgangs mit retardierenden Momenten in den 1980er Jahren abgelöst wurde.

Tabelle 4: Regelmäßiger Gottesdienstbesuch der Katholiken und Protestanten in Westdeutschland 1952–2012 (in %)³¹

Es besuchten regelmäßig den Gottesdienst	1952	1963	1967/ 69	1973	1982	1991	1999	2005	2012
Katholiken insgesamt	51	55	48	35	32	33	26	23	23
Katholiken im Alter von:									
16–29	52	52	40	24	19	17	10	6	4
30–44	44	51	42	28	26	21	15	12	14
45–59	50	56	53	46	29	34	24	18	17
60 Jahre und älter	63	64	62	57	54	54	50	41	41
Protestanten insgesamt	13	15	10	7	6	8	7	8	8
Protestanten im Alter von:									
16–29	12	11	6	3	4	4	4	3	1
30–44	7	10	6	3	4	4	3	8	6
45–59	13	16	11	7	6	7	6	5	6
60 Jahre und älter	23	24	22	12	12	17	15	13	15

³¹ ALLENSBACHER INSTITUT FÜR DEMOSKOPIE, Markt- und Werbeträgeranalyse 1978 ff.; KÖCHER, Religiös, 175.

Tabelle 5: Anteil derer, die wöchentlich die Kirche besuchen, unter den Katholiken bzw. Protestanten 1950–2010 in Westdeutschland (kirchliche Zählungen) (in %) ³²

	Katholiken	Protestanten
1950	52,4	–
1955	50,6	–
1960	48,6	–
1963	46,0	7,0
1965	44,9	–
1970	37,3	–
1973	33,7	5,0
1975	32,6	5,5
1980	29,1	5,4
1985	25,8	5,4
1990	21,9	4,1
1995	18,6	4,2
2000	16,5	4,0
2005	14,3	3,7
2010	12,6	3,5

Mit dem Gottesdienstbesuch wird nur die öffentliche religiöse Praxis erfasst. Um Aussagen auch über die private religiöse Praxis machen zu können, wollen wir uns hier auf Veränderungen in der Tradition des Tischgebets beziehen. 1965 gaben noch 29 % der Westdeutschen an, dass in ihrer Familie vor oder nach den Mahlzeiten gebetet würde. Weitere 17 sagten, sie beteten zu Tisch zumindest manchmal. Mitte der 1960er Jahre wurde das Tischgebet also in fast der Hälfte aller Familien noch praktiziert. 17 Jahre später erklärten nur noch 11 %, sie würden zu den Mahlzeiten beten, und weitere 14 %, sie würden es zumindest manchmal tun. Der Anteil der Familien, in denen das Tischgebet verbreitet war, hatte sich von knapp der Hälfte auf ein Viertel reduziert. Weitere 17 Jahre später war die Verbreitung des Tischgebets in etwa gleich geblieben. Wieder erweisen sich die 1960er und 70er Jahre als eine Phase des beschleunigten religiösen Wandels. Leider liegen für die Zeit vor 1965 keine Vergleichszahlen vor.

2.3 Religiöse Vorstellungen und Überzeugungen

Um die Dimension der religiösen Vorstellungen, Überzeugungen und Erfahrungen erfassen zu können, sei vor allem auf einen Indikator zurückgegriffen:

³² LIEDHEGENER, Macht, Anhang A 2: Grunddaten zur Kirchenbindung unter Katholiken; ROHDE, Kirchliche Statistik, 433; EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND 1990 ff.; SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ 1990 ff.

auf die Frage, inwieweit sich Menschen zum Glauben an Gott bekennen. In Abgrenzung zu Aussagen der religionssoziologischen Individualisierungsthese von Thomas Luckmann, Grace Davie oder Hubert Knoblauch ist zunächst festzuhalten, dass nicht nur die Kirchenbindung und die kirchliche Praxis in den 1960er Jahren rückläufig war, sondern auch der Glaube an Gott. Auch wenn sich der Rückgang nicht geradlinig vollzieht, ist der Trend insgesamt gesehen doch eindeutig. 1968 gaben noch knapp 80 % der westdeutschen Bevölkerung an, an Gott zu glauben (vgl. Tabelle 6). Innerhalb von nur sieben Jahren fiel ihr Anteil dann jedoch um etwa zehn Prozentpunkte. In den nächsten Jahrzehnten ging er nur noch leicht zurück und pendelte sich auf einen Wert knapp unter der Marke von 70 % ein. In den 20 Jahren vor 1968 lässt sich zwar auch ein Rückgang des Gottesglaubens beobachten. Er vollzog sich allerdings weitaus langsamer als in den Jahren zwischen 1968 und 1975. Damit bestätigt sich noch einmal die Ausnahmestellung der zweiten Hälfte der 1960er Jahre und der ersten Hälfte der 1970er Jahre.

Tabelle 6: Gottesglaube, 1968–1999 in Westdeutschland (in %)³³

„Glauben Sie an Gott?“	1968	1975	1981	1990	1999
Ja	81	72	72	63	70
Nein			16	18	21
Weiß nicht/keine Antwort			12	19	9

Für die Annahme einer solchen Ausnahmestellung spricht auch die Entwicklung eines weiteren Indikators: des Glaubens an ein Leben nach dem Tod. Auf die Frage, ob man daran glaube, dass es in irgendeiner Form ein Leben nach dem Tod gibt, antworteten in den Jahren kurz vor und nach 1960 etwa 40 % mit Ja³⁴. In der ersten Hälfte der 1970er Jahre waren es etwa 35 %, in den 1980er Jahren hingegen wieder um die 40 %.

Die Durchsicht einschlägiger Kirchlichkeits- und Religiositäts-Variablen hat ergeben, dass in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre ein teilweise dramatischer Rückgang der kirchlichen und religiösen Bindung einsetzte, der sich bis in die erste Hälfte der 1970er Jahre erstreckte. Zwar ließen sich auch in der Zeit vor 1965 rückläufige Tendenzen beobachten. Sie vollzogen sich aber weniger rapide und waren nicht annähernd so tiefgreifend wie nach 1965. Von diesen Rückgängen waren die kirchlichen Bindungen – ausgedrückt in der Kirchenmitgliedschaft, der Kirchenaustrittsneigung sowie der kirchlichen Praxis – stärker betroffen als die individuelle Religiosität, hier abgebildet etwa durch den Glauben an Gott und den Glauben an ein Leben nach dem Tod. Es wäre aber falsch mit Grace Davie³⁵ und anderen anzunehmen, dass beide

33 GALLUP OPINION INDEX; EVS.

34 POLLACK / ROSTA, Religion, 138.

35 DAVIE, Europe, 8.

Dimensionen unabhängig voneinander wären. Ihre These vom „believing without belonging“ lässt sich durch die hier präsentierten Daten nicht bestätigen.

Die Frage, die im explanatorischen Teil zu behandeln ist, lautet also, warum der dramatische Rückgang in der kirchlichen Bindung und der individuellen Religiosität – erkennbar an anschwellenden Kirchengaustrittszahlen, einbrechenden Gottesdienstbesucherzahlen, zurückgehendem Gottesglauben – in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre einsetzte und warum die religiös-kirchliche Bindung zuvor relativ stabil war?

3. Erklärung des religiösen Wandels

Einen ersten Hinweis auf die Ursachen des historisch einzigartigen religiös-kirchlichen Umbruchs der 1960er Jahre erhalten wir, wenn wir uns die sozialen Trägergruppen des Wandels ansehen. Wie Armin Kuphal³⁶ herausgearbeitet hat, waren es vor allem Höhergebildete, Männer, Städter und sozial Bessergestellte, die in den 1960er Jahren den Kirchengaustritt vollzogen. Wir vermuten daher einen engen Zusammenhang der religiös-kirchlichen Abbruchstendenzen mit den sich in dieser Zeit vollziehenden Prozessen der Bildungsexpansion und des Wertewandels, der Urbanisierung und des Umbaus der Landwirtschaft sowie des wirtschaftlichen Aufschwungs und der Wohlstandsanhebung. Die in den 1960er Jahren ablaufenden Veränderungen betrafen alle gesellschaftlichen Bereiche, die Ökonomie wie die Politik, die massenmediale Öffentlichkeit wie die Literatur und Kunst, ebenso aber auch den ganzen Bereich der Alltagskultur und der Formen des familiären Zusammenlebens, den Lebensstil, das Konsumverhalten, die Geschlechterverhältnisse und die Sexualität. Zur Erklärung des religiösen Wandels wollen wir uns hier auf drei Bereiche konzentrieren, die mit Veränderungen in anderen gesellschaftlichen Sphären wahrscheinlich stark korrelieren: mit den Veränderungen in den Familienstrukturen (3.1), in den Wertehaltungen (3.2) sowie im Wirtschaftssektor (3.3).

3.1 Wandel der Familienstrukturen

Ein Blick auf die Veränderung der Familienstrukturen offenbart starke Parallelen zur religiös-kirchlichen Entwicklung. Wie der religiös-kirchliche Bereich zeichneten sich auch die familiären Strukturen in den Jahren von 1950 bis 1965 durch eine überraschende Stabilität aus. Die Erstverheiraturungsrate war hoch, die Scheidungsziffer gering, die Geburtenrate hoch, die Rate der nicht ehelichen Kinder gering. Das kleinbürgerliche Familienmuster mit

³⁶ KUPHAL, Abschied, 56–107.

verheirateten Ehepartnern und Kindern erfreute sich einer hohen Wertschätzung. Es galt nicht nur einer überwältigenden Mehrheit als selbstverständliche Norm, sondern hatte sich auch auf der Verhaltensebene fast universell durchgesetzt³⁷.

Bis Anfang der 1960er Jahre lag die Erstheiratsziffer auf einem äußerst hohen Niveau, bei etwa 110 % (vgl. Tab. 7). Ab 1968 aber begann sie zu sinken, bis sie sich Ende der 1970er Jahre auf einem Level knapp über 60 % einpegelte, auf dem sie bis 2000 bleiben sollte. Ebenso war die Ehescheidungsrate in den 1950er und 1960er Jahren bemerkenswert gering. Nach dem kriegsbedingten Hoch ging sie unmittelbar nach 1950 auf das niedrigste Niveau der Nachkriegszeit zurück und stieg erst in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre wieder an (vgl. Tab. 7). Auch die Geburtenrate war in den 1950er und 1960er Jahren ungewöhnlich hoch. Trotz Einführung der Pille 1961 wuchs sie bis 1965 sogar noch an und fiel erst danach stark ab; in den Jahrzehnten nach 1975 blieb sie hingegen relativ konstant (vgl. Tab. 7). Und auch für die Rate der nicht ehelichen Kinder bildete die zweite Hälfte der 1960er Jahre den Umkehrpunkt. Der Anteil der unehelich geborenen Kinder sank bis 1966 und erhöhte sich in den Folgejahren beträchtlich (vgl. Tab. 7). Stets fiel der Einschnitt für den Umbruch in der Entwicklung der Ehe- und Familienstrukturen in die zweite Hälfte der 1960er Jahre, in der auch der Umbruch in der religiös-kirchlichen Entwicklung lag. In den ersten 15 Jahren nach der Gründung der Bundesrepublik gab das Ideal der bürgerlichen Normalfamilie das Leitbild der ehelichen und familiären Praxis ab, auch wenn die verhaltenspraktischen Abweichungen von diesem Ideal mit der dazugehörigen Doppelmoral in dieser Zeit vielleicht weit verbreitet waren³⁸.

Wahrscheinlich steht hinter der Korrespondenz zwischen familienstruktureller und kirchlicher Entwicklung die allgemeine Orientierung an einem kleinbürgerlichen Ordnungsmodell, wie sie für weite Teile der Bevölkerung in der jungen Bundesrepublik typisch war. Nach den Zerstörungen des Krieges und den Erfahrungen von wirtschaftlicher Not, Knappheit, Korruption und Chaos in der Nachkriegszeit sehnte man sich nach Wiederherstellung von „Normalität“, nach existentieller Sicherheit, nach geordneten politischen und sozialen Verhältnissen sowie nach familiärem Rückhalt und moralischem Anstand³⁹. Die Herstellung familiärer Normalverhältnisse passte ebenso in dieses Ordnungsstreben wie die Beachtung kirchlicher Verhaltenserwartungen und Normen. So wie viele eine christlich legitimierte Staatsordnung befürworteten, so bejahten viele auch ein christliches Familienideal.⁴⁰ Die Basisierung des staatlichen Handelns auf christliche Grundsätze ebenso wie die

37 PEUCKERT, Familienformen, 17.

38 FRIEDBURG, Umfrage, 48 f.

39 HERZOG, Seeking Normality; SCHILDT / SIEGFRIED, Kulturgeschichte, 95 ff.

40 Großbölting (GROSSBÖLTING, Himmel, 39) macht hingegen geltend, dass die Ehe und das Zusammenleben von Mann und Frau bereits in den 1950er Jahren „von der kirchlichen Begleitung und Ausdeutung herausgelöst“ waren.

Verknüpfung von christlichem Glauben und familiärer Ordnung versprach Sicherheit in einer durch die Angst vor einem neuen Weltkrieg, vor Preissteigerungen und ökonomischen Krisen bestimmten Welt⁴¹.

Tabelle 7: Veränderungen der familiären Strukturen in Westdeutschland 1950–1995⁴²

	Erstheiratsziffer bei Frauen je 100 Ledige	Erstheiratsziffer bei Männern je 100 Ledige	Ehescheidungen auf 100 Ehe- schließungen*	Zusammenge- fasste Ge- burtenziffer**	Uneheliche Kin- der auf 1000 Geburten**
1950	112	135	16	2,10	97
1955			10	2,11	79
1960	106	106	9	2,37	63
1965	110	91	12	2,51	47
1970	97	90	17	2,02	55
1975	75	73	28	1,45	61
1980	66	64	27	1,44	76
1985	60	58	35	1,28	94
1990	64	60	29	1,45	105
1995	60		38	1,34	129

Wenn es darum geht, auf der Individualebene genau nachzuzeichnen, wie die Religiosität einer Person mit ihrer familiären Situation zusammenhängt, so müssen wir zunächst darauf hinweisen, dass uns für die Analyse dieses Zusammenhangs nur neuere Daten zur Verfügung stehen. Sofern wir diese als Annäherung an die Verhältnisse in den 1960er Jahren akzeptieren, können wir jedoch einen klaren positiven Zusammenhang zwischen der Religiosität bzw. Kirchlichkeit einer Person und der Anzahl der Kinder, die sie hat, feststellen. Je höher die Kinderzahl, desto wahrscheinlicher ist es, dass sie konfessionell gebunden ist, zum Gottesdienst geht, dem Glauben an Gott eine hohe Priorität einräumt und sich als religiös versteht⁴³. Doch korreliert die religiös-kirchliche Bindung einer Person nicht nur mit der Zahl ihrer Kinder, sondern auch mit der Tatsache, ob sie ihre Kinder allein oder gemeinsam mit einem Partner erzieht⁴⁴. Alleinerziehende Mütter neigen stärker als Personen, die ihre Kinder

41 NOELLE / NEUMANN, Jahrbuch 1947–1955, 117; NOELLE / NEUMANN, Jahrbuch 1958–1964, 193.

42 * seit 1990: ohne Berlin-West; ** seit 2001 ohne Berlin-West; Die zusammengefasste Geburtenziffer gibt an, wie viele Kinder eine Frau im Laufe ihres Lebens bekommen würde, wenn ihr Geburtenverhalten so wäre wie das aller Frauen zwischen 15 und 49 Jahren im jeweils betrachteten Jahr. Quellen: ENGSTLER / MENNING, Familie, 65; PEUCKERT, Familienformen, 32; COUNCIL OF EUROPE, developments; GRÜNHEID / MAMMEY, Bericht 1997, 386; RYTLEWSKI / OPP DE HIPT, Bundesrepublik, 46; WWW.DESTATIS.DE; <http://www.bmfsfj.de/doku/Publikationen/genderreport/4-Familien-und-lebensformen-von-frauen-und-maennern/4-1-Einleitung/4-1-2-zur-veraenderung-der-geburtensziffern-in-deutschland.html>. <http://www.bpb.de/nachschlagen/zahlen-und-fakten/soziale-situation-in-deutschland/61550/geburten>; Destatis 2012: 24. Eigene Berechnungen.

43 POLLACK / ROSTA, Religion in der Moderne, 162.

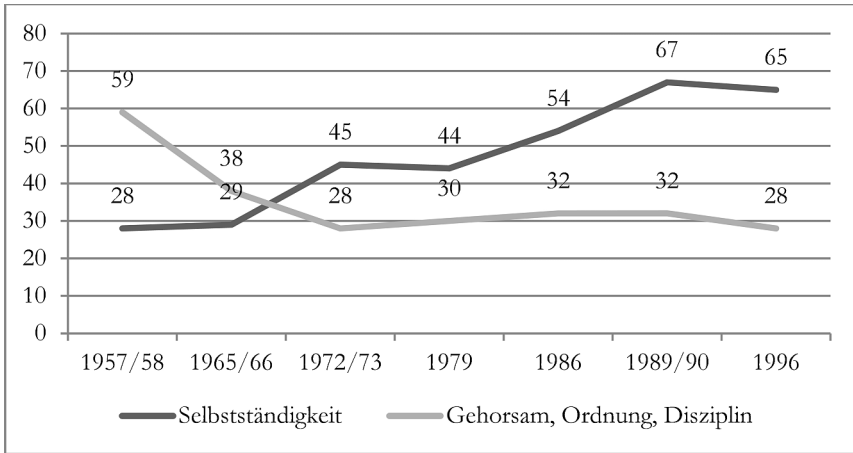
44 Und darüber hinaus von der konfessionellen Homogenität der Ehe. Vgl. dazu OWETSCHKIN in

mit einem Partner erziehen, dazu, sich von Konfessionsgemeinschaften fernzuhalten, nie zum Gottesdienst zu gehen, sich als nicht spirituell zu definieren, den Gottesglauben als unwichtig einzuschätzen und auch der religiösen Erziehung der eigenen Kinder eine geringe Bedeutung zuzuweisen. Ob dabei die Kinderzahl und das Eingehen einer Partnerschaft die religiös-kirchliche Bindung beeinflussen oder ob die Einflussrichtung umgekehrt verläuft oder ob beide Variablen von einem dritten Faktor, z. B. bestimmten wertkonservativen Einstellungen, beeinflusst werden, kann anhand der Korrelationen allein nicht entschieden werden. Wahrscheinlich tendieren religiös-kirchlich eingestellte Mütter und Väter zur Orientierung an einem christlichen Familienbild, so wie Paare mit Kindern christliche Vorstellungen und Ritualpraktiken in der Erziehung ihrer Kinder möglicherweise als hilfreich erleben. Außerdem gibt eine hohe Kinderzahl immer wieder Anlass, Feste des Übergangs, seien es Taufe, Konfirmation, Firmung oder Trauung, in der Kirche zu feiern; es ist anzunehmen, dass durch solche *rites des passage* die kirchliche Verbundenheit gestärkt wird.

3.2 Wertewandel

Dass die Korrespondenz von familienstrukturellen und religiös-kirchlichen Entwicklungen in hohem Maße durch die Orientierung an einem kleinbürgerlichen Ordnungsmodell bedingt war, wird durch die Veränderungen in den Wertorientierungen bestätigt. Bis Mitte der 1960er Jahre dominierten Werte wie Leistung, Gehorsam, Ordnung oder Disziplin über den Wert Selbständigkeit (vgl. Grafik 2). Obwohl die Akzeptanz der Ordnungswerte bereits vor 1965 rückläufig war, kam es erst zwischen 1965 und 1972 zu einer Umkehrung der Wertehierarchie. Erst ab dieser Zeit dominierten individualistische Werte wie Selbstständigkeit, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung gegenüber kollektivistischen Gehorsams- und Akzeptanzwerten.

diesem Band. Im Gegensatz zu den von ihm zitierten Befunden stellen neuere Untersuchungen nicht eine Intensivierung des Glaubens und der religiösen Praxis in konfessionsverschiedenen Ehen fest; bei konfessionell heterogenen Ehen liegt nach AHRENS / WEGNER, Zukunft, 114 beispielsweise die Taufquote um 20 % niedriger als bei konfessionell homogenen Ehen.

Grafik 2: Wertewandel in Westdeutschland 1957–1996 (in %) ⁴⁵

Die Charakterisierung dieser Jahre als eine Phase des mentalen Umbruchs wird auch dadurch nahegelegt, dass in dieser Zeit die Aussage „Wir leben heute alles in allem in einer glücklichen Zeit“ gegenüber der Aussage „Wir machen ziemlich schwierige Zeiten durch“ an Zustimmung gewann und diese ab 1970 übertraf (vgl. Tabelle 8 und 9). Sie wird aber auch dadurch erhärtet, dass die Auffassung, in einer glücklichen Zeit zu leben, in der ersten Hälfte der 1970er Jahre bereits wieder zurückging und im Übergang zu den 1980er Jahren zusammenbrach (vgl. Tabelle 9). Die späten 1960er Jahre zeichneten sich durch einen rapiden Wertwandelsschub aus, in dessen Folge individualistische und postmaterialistische Werte an die Stelle von materialistischen und kollektivistischen Werten traten und ein weltgestalterischer Optimismus um sich griff. Schon kurze Zeit später nach dem Ölpreisschock von 1973 sowie dem öffentlich breit diskutierten Bericht des Club of Rome von 1972 über die Grenzen des Wachstums ging der Fortschrittsoptimismus jedoch deutlich wieder zurück.

Tabelle 8: In welcher Zeit leben wir? (Westdeutschland) ⁴⁶

	1963	1966	1970
Glückliche Zeit	31	40	44
Ziemlich schwierig	45	42	37
Unentschieden	24	18	19

45 Frage: „Auf welche Eigenschaften sollte die Erziehung der Kinder vor allem hinzielen: Gehorsam und Unterordnung, Ordnungsliebe und Fleiß oder Selbstständigkeit und freien Willen“. Quellen: EMNID-INFORMATIONEN; MEULEMANN, Werte, 76; GENSICKE, Wandel, 10; ALLBUS 1996.

46 Frage: „Würden Sie sagen, wir leben heute alles in allem in einer glücklichen Zeit, oder haben Sie

Tabelle 9: *Leben in glücklicher Zeit (Westdeutschland)*⁴⁷

	1969	1972	1978	1982
In glücklicher Zeit	58	54	44	32
Würde ich nicht sagen	30	31	39	54
Unentschieden	12	15	17	14

Wie Analysen zum Zusammenhang zwischen Wertewandel und religiös-kirchlicher Bindung immer wieder gezeigt haben⁴⁸, trägt der Vormarsch individualistischer Einstellungen zur Schwächung konventioneller Religiosität bei. Auch eigene Untersuchungen mit den Daten des Allbus⁴⁹ weisen diesen Zusammenhang aus. Konventionell-materialistische Werthaltungen haben einen positiven Effekt auf Konfessionszugehörigkeit, Kirchgang, Religiosität und Gottesglauben, postmaterialistische hingegen einen negativen.

Die Kirchen im Deutschland der 1960er Jahre nahmen die durch den Wertwandlungsschub gegebenen Herausforderungen durchaus offensiv auf. Sie öffneten sich für die Welt, für sozialwissenschaftliche Methoden der Wirklichkeitserkenntnis, für die Ansprüche des Individuums auf Selbstbestimmung und fanden sich bereit, die säkulare Welt und ihre Probleme ernst zu nehmen. Nicht mehr monologische Verkündigung von oben herab sollte das Handeln der Kirche bestimmen, sondern dialogisches Sich-Einlassen auf die Nöte der Welt, auf Ungerechtigkeit, Armut und Gewalt, auf die Bedürfnisse des Einzelnen und dabei nicht nur auf seine spirituellen Ansprüche, sondern auch auf seine soziale Lage⁵⁰. Die 1960er Jahre waren nicht nur für Politik und Gesellschaft, sondern auch für die Kirchen eine Zeit der Reformen, des Gestaltungsoptimismus, des Aufbruchs und des Wandels. Hierarchien und Autoritäten sollten abgebaut, Mauern der Abschottung durchbrochen, Nähe zu den Menschen hergestellt und funktionale Bezüge zu gesellschaftlichen Interessen geknüpft werden. Die Kirchenvertreter hatten die Hoffnung, mit der Welt Schritt halten zu können. Das Zweite Vatikanische Konzil der katholischen Kirche und der Ökumenismus der evangelischen Kirchen standen für diese Hoffnung.

das Gefühl, dass wir ziemlich schwierige Zeiten durchmachen?“ (Quelle: NOELLE / NEUMANN, Jahrbuch 1968–1973, 125).

47 Frage: „Finden Sie, dass wir alles in allem in einer glücklichen Zeit leben, oder würden Sie das nicht sagen?“ Quelle: NOELLE-NEUMANN / PIEL, Allensbacher Jahrbuch, 25.

48 MEULEMANN, Wertewandel, 409; POLLACK / PICKEL, Individualisierung, 635 f.

49 POLLACK / ROSTA, Religion, 162; vgl. bes. die Korrelationen zum Inglehart-Index. Zweifellos stehen Prozesse der Individualisierung mit Privatisierungstendenzen im Zusammenhang. Die Tendenzen zur Differenzierung von Öffentlichem und Privatem, zum Rückzug der Religion aus der Öffentlichkeit und zur Verhäuslichung stellt McLeod (MCLEOD, Religious Crisis, 67 ff.) heraus.

50 Vgl. RICHTER, Protestantismus.

Spätestens Ende der 1960er Jahre aber wurde die Instabilität der kirchlichen Lage offenbar. Sowohl die katholische als auch die evangelische Kirche in Deutschland gaben Analysen zur sozialwissenschaftlichen Erfassung der kirchlichen Gegenwartssituation in Auftrag. Gerhard Schmidtchen⁵¹ kam in seinen Untersuchungen zu dem Ergebnis, dass kirchlich gefördertes Wertesystem und individuell vertretene Wertpräferenzen auseinanderbrechen. Die Kirche trete ein für Sitte und Ordnung, für Altruismus und Gemeinschaft, für Beständigkeit und ewiges Heil, der Einzelne aber interessiere sich für ein freies und unabhängiges Leben und den Abbau unnötiger Autoritäten, für Vorwärtskommen und Genuss, für soziale Gerechtigkeit und den wissenschaftlichen Fortschritt. Die Abwendung von den Kirchen erkläre sich, so Schmidtchen, aus dieser Wertediskrepanz. Die Untersuchungen der evangelischen Kirche nahmen die Frage nach der Krise der kirchlichen Integrationsfähigkeit auf, diagnostizierten aber relative kirchliche Stabilität⁵². Die Kritik an der Kirche sei weit verbreitet, aber auch die Erwartungen an sie seien hoch. Trotz mancher Vorbehalte, vor allem unter den jungen Hochgebildeten, fühle sich die Mehrheit der evangelischen Kirchenmitglieder mit ihrer Kirche relativ verbunden und frage die kirchlichen Amtshandlungen an den Lebenswenden nach⁵³.

Tatsächlich sollte man die Spannungen zwischen dem Wertesystem der Kirche und den Wertpräferenzen ihrer Mitglieder nicht überdramatisieren. Zwar traten Ende der 1960er Jahre nicht wenige im Protest gegen die gesellschaftliche Privilegierung der Kirchen, gegen ihren hierarchischen Führungsstil und ihre dogmatische Verengung aus der Kirche aus. Aber es gab auch so etwas wie eine Grundakzeptanz der Kirchen und zwar sowohl bei den Katholiken als auch bei den Protestanten. Immerhin etwa die Hälfte der Katholiken und mehr als ein Drittel der Evangelischen stimmten in einer Befragung von 1971/72⁵⁴, also auf dem Höhepunkt der kirchenkritischen Stimmung, der Aussage zu: „Ich bin ein gläubiges Mitglied meiner Kirche und stehe zu ihrer Lehre“, die Protestanten allerdings mit der Einschränkung, dass die Kirche sich ändern müsse (vgl. Tabelle 10). Außerdem war der aus der Spannung zwischen unterschiedlichen Wertesystemen resultierende Konflikt nicht das einzige Movers für die Abwendung von der Kirche. Viele standen der Kirche auch einfach gleichgültig gegenüber. Ein Viertel der Katholiken und ein Drittel der Protestanten erklärten in derselben Befragung: „Ich fühle mich als Christ, aber die Kirche bedeutet mir nicht viel.“ Neben Diskrepanzen in den Wertesystemen trug auch die emotionale Indifferenz gegenüber der Kirche zur Distanzierung von den Kirchen bei. Verbundenheit mit der Kirche, Wertekonflikt und Gleichgültigkeit werden sich auch nicht immer reinlich trennen

51 SCHMIDTCHEN, Kirche und Gesellschaft, 80 ff.

52 Vgl. HILD, Kirche?

53 EBD. 59 f.

54 NOELLE / NEUMANN, Jahrbuch 1968–1973, 100.

Tabelle 10: Haltung zur Kirche

	Sommer 1972 Protestanten %	Winter 1970/71 Katholiken %
Ich bin gläubiges Mitglied meiner Kirche und stehe zu ihrer Lehre.	24	49
Ich stehe zur Kirche, aber sie muss sich ändern.	14	–
Ich fühle mich als Christ, aber die Kirche bedeutet mir nicht viel.	31	24
Ich habe meine eigenen Glaubensansichten, meine eigene Weltanschauung, ganz unabhängig von der (bei Protestanten: christlichen) Kirche.	16	9
Ich lebe und arbeite, das übrige ergibt sich von selbst, dazu brauche ich keinen Glauben.	7	3
Der Glaube sagt mir gar nichts. Stattdessen setze ich mich für die Aufgaben in unserer Welt und für die Probleme meiner Mitmenschen ein.	5	2
Ich weiß nicht so recht, woran ich eigentlich glauben soll. Deshalb lasse ich solche Fragen offen.	8	4
Ich möchte gern glauben, aber ich fühle mich unsicher.	–	7
Andere und keine Antwort.	4	5

lassen. Gerade bei den Katholiken dürfte das Gefühl der Verbundenheit mit der Kirche vielfach mit starken Vorbehalten gegenüber den von ihr vertretenen moralischen und theologischen Lehren einhergegangen sein. Insbesondere mit den Aussagen der Kirche zur Empfängnisverhütung, zur Sexualität und zur Autorität des Papstes hatten viele Katholiken und dabei insbesondere jüngere Katholiken nach eigenen Angaben ihre Schwierigkeiten⁵⁵. Bei den unter 30-Jährigen waren es jeweils mehr als die Hälfte, die angaben, mit den Lehren der Kirche in diesen Hinsichten Schwierigkeiten zu haben. Seit den 1960er Jahren, wobei hier vor allem die Enzyklika „*Humanae vitae*“ zur Geburtenregelung und Empfängnisverhütung eine zentrale Rolle spielte, standen viele Katholiken zu ihrer Kirche in einem gespannten und ambivalenten Verhältnis. Die überwiegende Mehrheit allerdings entschloss sich damals trotz ihrer kirchenkritischen Haltung nicht zum Austritt. Vielmehr wurde seit den 1960er Jahren gerade die mit Abwehr und Kritik durchgesetzte Bindung an die Kirche typisch für das Verhältnis vieler Katholiken zu ihrer Kirche. Der Konflikt zwischen dem kirchlichen Wertesystem und den Wertpräferenzen

55 EBD.

der Gläubigen war ein wichtiger Faktor, der zu ihrer zunehmenden Distanzierung von der Kirche beigetragen hat, gewiss aber nicht der einzige.

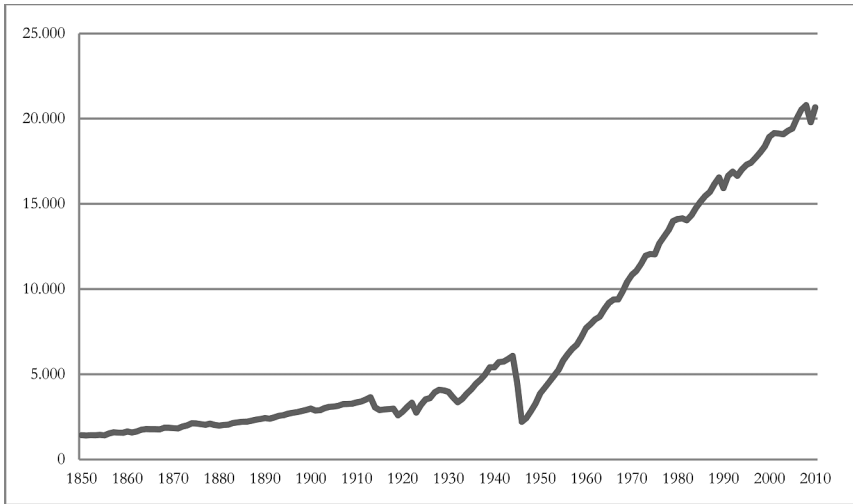
3.3 Ökonomische Veränderungen

Bedingt waren die Prozesse der Entkirchlichung sowie des damit verbundenen Wertewandels wohl vor allem durch eine in der Geschichte der Menschheit einzigartige Erhöhung der wirtschaftlichen Leistungskraft, wie sie sich in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg in den westeuropäischen Staaten vollzog, auch in der von den Zerstörungen des Krieges stark gezeichneten Bundesrepublik. Dieser wirtschaftliche Aufschwung veränderte die menschlichen Lebensverhältnisse in allen sozialen Bereichen einschneidend, nicht nur in der Arbeitswelt, sondern auch in Politik und Öffentlichkeit, in der Alltagswelt, im Bereich der individuellen Musik- und Freizeitpräferenzen, des Konsumverhaltens wie auch in der Form des Zusammenlebens der Geschlechter. Während das Leben der Menschen seit Jahrhunderten, ja, seit Jahrtausenden mehrheitlich durch Armut, Knappheit, anstrengende körperliche Arbeit, ein geringes Maß an Freizeit, Rechtsunsicherheit, Bildungsmangel, Unfreiheit, medizinische Unterversorgung, Epidemien, Krankheit, körperliche Schmerzen und Krieg gekennzeichnet war, erlebten die westeuropäischen Staaten nach 1950 eine nie dagewesene Phase des anhaltenden Friedens und der wirtschaftlichen Prosperität. Vom Jahr 1000 bis 1800 hatte sich nach den Berechnungen der Wirtschaftshistoriker das Bruttoinlandsprodukt pro Kopf in Europa nur langsam erhöht⁵⁶. Nach 1800 stieg es bereits deutlich schneller an, in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts freilich lediglich um ein Drittel, zwischen 1950 und 1989 aber 13 Mal mehr als in den 50 Jahren zuvor und um ein Mehrfaches stärker als in den vorangegangenen anderthalb Jahrhunderten⁵⁷. In absoluten Zahlen war allein der Anstieg in den 1950er Jahren doppelt so hoch wie zwischen 1800 und 1950⁵⁸. Der wirtschaftliche Aufschwung setzte also deutlich früher ein als die Veränderungen auf dem religiösen Feld, bereits in den 1950er Jahren. Er muss daher als der Motor der politischen, der medialen, der kulturellen, der alltagsweltlichen, der familialen sowie der religiösen Wandlungsprozesse angesprochen werden, die ihren Startpunkt teilweise deutlich später hatten.

56 MADDISON, *Contours*, 382.

57 Vgl. Grafik 3; GEISSLER, *Sozialstruktur*, 69.

58 MIEGEL, *Revolution*, 176 ff.

Grafik 3: Bruttoinlandsprodukt pro Kopf, Deutschland 1850–2010 (in 1990 Int. GK\$)⁵⁹

Aufgrund der gewachsenen Wirtschaftskraft konnte das Bildungswesen ausgebaut werden, wodurch sich nicht nur das Bildungsniveau breiter Bevölkerungsschichten, sondern auch die Bereitschaft zur politischen Partizipation erhöhte. Auch das Gesundheitswesen und das soziale Sicherungssystem konnten aufgrund der gestiegenen wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit verbessert werden. Mit dem wirtschaftlichen Wachstum erhöhte sich das Volumen an verfügbarer Freizeit und verringerte sich der Anteil harter körperlicher Arbeit. Wie seit Ronald Ingleharts⁶⁰ bahnbrechenden Arbeiten immer wieder nachgewiesen wurde, kam es mit der Erhöhung des Lebensstandards auch zu dem bereits beschriebenen Wertewandel von materiellen zu post-materialistischen Orientierungen, der seinerseits Auswirkungen auf das Konsumverhalten, auf Freizeitaktivitäten, den Lebensstil, die Geschlechterordnung usw. hatte. Die Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg waren durch ein Niveau an materiellem Wohlstand und existentieller Sicherheit charakterisiert, welches die Ausrichtung auf die Befriedigung elementarer ökonomischer Grundbedürfnisse zurücktreten ließ und stattdessen ein wachsendes Bedürfnis nach individueller Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung, politischer Mitbestimmung und sozialer Einflussnahme weckte.

Ebenso hatte der wirtschaftliche Aufschwung aber auch Auswirkungen auf die Intensität der religiös-kirchlichen Bindung. Zum einen ging, so die Annahme von Norris und Inglehart⁶¹, mit der Gewährleistung existentieller Si-

59 MADDISON HISTORICAL GDP DATA, <http://www.worldeconomics.com/Data/MadisonHistoricalGDP/Madison%20Historical%20GDP%20Data.efp> (letzter Abruf 28.02.2014).

60 INGLEHART, *Silent Revolution*; INGLEHART, *Culture Shift*.

61 NORRIS / INGLEHART, *Sacred and Secular*, 19.

cherheit das Bedürfnis nach religiöser Vergewisserung und Stabilisierung zurück. In diesem Falle träten also funktionale Äquivalente wie materielle, rechtliche oder auch wohlfahrtsstaatliche Sicherungen an die Stelle religiöser Ermutigung, Tröstung und Bestätigung. Es ist aber auch ein anderer kausaler Mechanismus denkbar, mit dessen Hilfe sich der Zusammenhang zwischen ökonomischem Wachstum und religiösem Bedeutungsrückgang erklären ließe, denn mit der Wirtschaftskraft steigt auch die Vielfalt des Angebots an Freizeitaktivitäten, Konsummöglichkeiten, Unterhaltungsoptionen, Berufschancen sowie die persönliche Verfügung über jene materiellen Ressourcen, die erforderlich sind, um diese sich neu auftuenden Angebote individuell wahrzunehmen⁶². Neben die religiösen Praktiken und Gemeinschaftsformen träten mithin neue säkulare Alternativen, die in der Lage sind, das individuelle Interesse von religiösen und kirchlichen Praktiken abzuziehen und in eine nicht-religiöse Richtung zu lenken (pull-Effekt). Ohne dass eine Unzufriedenheit mit religiös-kirchlichen Angeboten oder ein Glaubensverlust vorliegen müsste, könnten sich mit der Erweiterung der Handlungsmöglichkeiten dann umso leichter konkurrierende Interessen über religiöse Aktivitäten schieben und diese verdrängen. Aufgrund der Vervielfältigung des kulturellen, sozialen, politischen Lebens erhöhten sich so gewissermaßen die Opportunitätskosten⁶³, also die Kosten, die eintreten, wenn man anstatt die gewachsenen Selbstverwirklichungsmöglichkeiten des modernen Lebens wahrzunehmen, an kirchlichen Veranstaltungen teilnimmt. Diesem Reaktionsmuster entspricht es, wenn viele auf die Frage, warum sie nicht zum Gottesdienst gehen, antworten, sie hätten in dieser Zeit anderes zu tun⁶⁴. Schließlich wäre aber auch ein substantieller Konflikt zwischen religiös-kirchlichen Werten und modernen Werten denkbar, der zur Abschwächung der Glaubensintensität und des kirchlichen Engagements beitragen könnte, so wie wir das im vorigen Abschnitt angedeutet hatten. Arbeitet der erste Erklärungsansatz mit dem Modell der funktionalen Äquivalenz, so der zweite mit dem Konzept der Opportunitätskosten, während sich der dritte eines Konfliktschemas bedient.

Die Gründe für die vergleichsweise intensive religiös-kirchliche Bindung der westdeutschen Bevölkerung in der Nachkriegsperiode⁶⁵ hängen mit den Ursachen der seit etwa Mitte der 1960er Jahre einsetzenden Abbruchstendenzen eng zusammen. In den 1950er Jahren gab es in der Bundesrepublik so

62 STOLZ, Battle; HIRSCHLE, Routine Activities?

63 Opportunitätskosten sind Kosten, die durch den entgangenen Nutzen von nicht gewählten Alternativen entstehen.

64 HUBER / FRIEDRICH / STEINACKER, Kirche, 455.

65 Benjamin Ziemann (ZIEMANN, Codierung, 384) interpretiert viele der nach 1945 auflebenden Frömmigkeitsformen als „nichts weiter“ denn als „ein Potemkin'sches Dorf, dessen Fassaden die Illusion einer erfolgreich mobilisierten Religiosität der ‚Vielen‘ aufrechterhalten sollten“. Dem Schema Oberfläche – Wesen, Fassade – Kern folgt in weiten Teilen auch die Deutung der religiös-kirchlichen Situation der 1950er Jahre durch Großbölting (GROSSBÖLTING, Himmel). Zur Diskussion vgl. auch Große Kracht (GROSSE KRACHT, Stunde, 427 ff.).

etwas wie einen antitotalitären Grundkonsens, der – stark beeinflusst von der Angst vor einem dritten Weltkrieg, vor Inflation und neuer wirtschaftlicher Not – auf wirtschaftlichen Wiederaufbau, auf West-Integration, politische Stabilität und soziale Ordnung setzte und sich durch eine Hochschätzung konservativer Werte wie Fleiß, Disziplin und Autorität, aber auch durch eine Ausrichtung auf Leitbilder wie Gemeinschaft und Gemein Sinn sowie Ehe und Familie auszeichnete. In diesen konservativen Wertekonsens waren auch Kirche und Religion eingebunden. Aufgewertet durch die Alliierten, die die Kirchen als Ansprechpartner im Nachkriegsdeutschland anerkannten und zur Reorganisation des sozialen Lebens einsetzten, gestützt auf eine breite öffentliche Wertschätzung und begünstigt durch kirchenfreundliche rechtliche Regelungen konnten die Kirchen über politische Stellungnahmen und Denkschriften, schulischen Religionsunterricht und theologische Fakultäten, Diakonie und Caritas, Rundfunkräte und Militärseelsorge, kirchliche Vereine und Lobbygruppen, Akademien und Kirchentage in viele Bereiche der Gesellschaft unmittelbar hineinwirken: in die politischen Debatten, in die Gestaltung des Erziehungswesens, in die wohlfahrtsstaatliche Absicherung, in die Formulierung ethischer Grundprinzipien der sozialen Marktwirtschaft, in die Politik der Wiedervereinigung und der Aussöhnung mit den Völkern in Ost- und Westeuropa. Gesamtgesellschaftlich akzeptierte Vorstellungen von gesellschaftlicher Ordnung und Nation, von Erziehung und Moral, von Familie, Sexualität sowie von der Rollenaufteilung zwischen Mann und Frau waren damals von kirchlichen Positionen stark beeinflusst. Hatte sich die Kirche im Dritten Reich, wie sie es selbst formulierte, vom Volk trennen lassen⁶⁶, so kam es ihr nach dem Zweiten Weltkrieg darauf an, Einfluss auf die öffentliche Diskussion zu nehmen und zu den Lebensfragen des Volkes Stellung zu beziehen. Mit ihrer „Hinwendung zur Politik“ (Greschat) wollte sie dem Vorwurf entgegen, „wieder geschwiegen zu haben“. Sie entwickelte eigene Vorstellungen zur Wirtschaftspolitik, zur Friedensthematik, zur Bildungspolitik und anderen Lebensbereichen. 1964 löste der evangelische Pädagoge Georg Picht mit seinem Begriff der „Bildungskatastrophe“, mit dem er die Situation des Bildungswesens in der Bundesrepublik charakterisierte, eine breite öffentliche Diskussion aus. Die sogenannte Ostdenkschrift der EKD von 1965, mit der die Kirche für die Aussöhnung mit den Völkern Osteuropas eintrat, zählt zu den wichtigsten Initiativen, welche die Jahre später einsetzende neue Ostpolitik der Bundesregierung vorbereiteten. Auch in den aufgewählten Debatten um die Wiederbewaffnung und die Atombewaffnung besaßen die Kirchen eine gewichtige öffentliche Stimme. Vor allem aus dieser engen Verschmelzung mit allen Bereichen der Gesellschaft erklärt sich die relativ hohe Bindungsfähigkeit der Kirchen in der Bundesrepublik der 1950er Jahre.

66 WORT DER KIRCHENKONFERENZ DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND, 87 f.

4. Fazit

Wie wir gesehen haben, setzte der rapide religiöse Wandel nicht schon in den 1950er Jahren ein, sondern erst in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre. Es mag erste leichte Rückgänge in der kirchlichen Jugendarbeit bereits in den 1950er Jahren gegeben haben⁶⁷; ziehen wir die hier verwendeten Indikatoren – Kirchenmitgliedschaft, Kirchengaustritte, Taufen, Gottesdienstbesuch, Gottesglaube, Glaube an ein Leben nach dem Tod – heran, ist es jedoch naheliegender, davon auszugehen, dass die religiös-kirchliche Bindung in den 1950er Jahren erstaunlich stabil war. Trotz geringfügiger Einbußen, etwa bei den Taufziffern, lässt sich ein Traditionsabbruch in dieser Zeit nicht nachweisen. Das wurde erst in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre anders, in der sich fast zeitgleich mehrere Kirchlichkeitsindikatoren deutlich abschwächten.

Insgesamt war die katholische Kirche von diesen Abbrüchen weniger stark betroffen als die evangelische. So blieb vor allem aufgrund hoher Geburten- und Taufziffern der Anteil der katholischen Kirchenmitglieder an der Gesamtbevölkerung selbst in den dynamischen späten 1960er Jahren in etwa konstant. In anderer Hinsicht fielen die Einbrüche in der katholischen Kirche gleichwohl dramatisch aus. Der Gottesdienstbesuch ging von 1963 bis 1973 um etwa ein Drittel zurück, bei den jüngeren Jahrgängen sogar um etwa die Hälfte. Die Kirchengaustritte stiegen von 1965 bis 1970 auf mehr als das Dreifache.

Neben den Abbrüchen in der kirchlichen Bindung vollzogen sich in diesen Jahren deutliche Rückgänge auch im Glauben an Gott. Dessen Akzeptanz schwächte sich von 1968 bis 1975 um etwa 10 Prozentpunkte ab. Wahrscheinlich muss man die Abbrüche in der kirchlichen Bindung als gravierender einschätzen als die Rückgänge in der individuellen Religiosität. Die Dimension der individuellen Religiosität blieb von den rückläufigen Tendenzen allerdings nicht verschont, wie Individualisierungstheoretiker gern vermuten. Vielmehr müssen wir davon ausgehen, dass in diese Tendenzen alle Dimensionen des Religiösen, die religiöse Zugehörigkeit ebenso wie die kirchliche Ritualpraxis oder der weite Bereich der Glaubensvorstellungen und -überzeugungen einbezogen waren, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß.

Was die Ursachen des in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre einsetzenden rapiden religiösen Wandels angeht, so weisen die Trägergruppen der Kirchengaustrittsbewegung auf den Einfluss von Modernisierungsprozessen hin. Die unter den Austretenden besonders stark vertretenen Höhergebildeten, Besserverdienenden, Städter und Männer sind zugleich die Akteure der gesellschaftlichen Modernisierung. Ebenso können die Veränderungen in den familialen Strukturen, im Heiratsverhalten und Reproduktionsverhalten, in der Anzahl der Scheidungen sowie im Anteil der außerehelich geborenen

67 SCHMIDTMANN, Studierende.

Kinder und die Veränderungen in den Wertorientierungen von Gehorsams- zu Selbstbestimmungswerten als ein Ausdruck von Modernisierung verstanden werden. Die Tatsache, dass sich die familialen Veränderungen sowie der Wertewandel zeitgleich mit den kirchlich-religiösen Veränderungen vollzogen, spricht für einen engen Zusammenhang zwischen den religiösen Umbrüchen und den Prozessen des Wandels in Familie und Wertorientierung. Wahrscheinlich spielte für die religiösen Umbrüche nicht nur der direkte Konflikt zwischen Religion und anderen Lebensbereichen eine Rolle. Vielmehr könnte der Bedeutungsrückgang religiös-kirchlicher Bindungen auch auf einen weniger konfliktiven Umorientierungsprozess zurückzuführen sein. Es ist plausibel anzunehmen, dass die mit dem wirtschaftlichen Aufschwung sich erweiternden Gelegenheitsstrukturen die Aufmerksamkeit des Individuums von kirchlichen Handlungskontexten abzogen und auf säkulare Handlungsoptionen verlagerten. Infolge des Ausbaus der Konsum- und Unterhaltungsindustrie, gewachsener Einkommen und zunehmender Freizeitressourcen würden, so ließe sich vorstellen, bei Beibehaltung kirchlichen Praktiken die Opportunitätskosten steigen, so dass sich die Wahrscheinlichkeit der Zuwendung zu säkularen Alternativen erhöhte. Wenn an diesen Vermutungen etwas Wahres wäre, dann würde das bedeuten, dass Prozesse der Modernisierung auf dem Umweg über die Attraktivitätssteigerung nichtreligiöser Alternativen einen beträchtlichen Einfluss auf den religiös-kirchlichen Traditionsabbruch ausgeübt haben.

Möglicherweise bahnte sich der Traditionsabbruch bereits in den 1950er Jahren an, auch wenn die hier herangezogenen Indikatoren dies kaum bestätigen. Im Anschluss an Herbert⁶⁸ ließe sich die These vertreten, dass die Adenauer-Ära durch eine Kluft zwischen einer „außerordentlich dynamischen Industriegesellschaft und der damit immer weniger zu vereinbarenden traditionellen Normierung der Lebensweisen“ gekennzeichnet war und diese Kluft erst im Laufe der 1960er Jahre abgebaut wurde, mit dem Effekt, dass auch erst in dieser Zeit die kirchlichen Mitgliedschafts- und Beteiligungszahlen einbrachen⁶⁹.

Obwohl die Muster des rapiden religiösen Wandels sowie die Zusammenhänge mit dem familialen, kulturellen und wirtschaftlichen Wandel für die Anwendbarkeit der Modernisierungs- und Säkularisierungstheorie sprechen, bestehen in der Forschung zur kirchlichen Zeitgeschichte erhebliche Vorbehalte gegenüber diesem Ansatz. Auffällig ist allerdings, dass trotz dieser

68 HERBERT, Wandlungsprozesse, 41.

69 Aufgrund der Modernisierung der Gesellschaft geriet die soziale Praxis möglicherweise bereits in den 1950er Jahren in den Widerspruch zwischen sich erweiternden Opportunitätsstrukturen und tradierten Werten und Normen (vgl. auch NEUMAIER in diesem Band). Es mag sein, dass dieser Widerspruch bereits in den 1950er Jahren stark empfunden wurde, zu einer statistisch wahrnehmbaren Veränderung der sozialen Praxis, ablesbar etwa an den Kirchnaustrittszahlen, den Beteiligungszahlen im kirchlichen Leben oder auch im Reproduktions- und Heiratsverhalten, kam es offenbar aber erst in den 1960er Jahren.

Vorbehalte die Kirchen- und Religionshistoriker, wenn es um die Erklärung des rapiden religiösen Wandels in den langen 1960er Jahren geht, von der abgelehnten Theorie ausgiebig Gebrauch machen.

So kommt das Bochumer Projekt zur Analyse des religiösen Wandels in der Bundesrepublik Deutschland, das den Säkularisierungsbegriff zur Kennzeichnung dieses Wandels ausdrücklich vermeidet und statt dessen den Begriff der Transformation wählt, zu dem Schluss, dass die Religionsgeschichte der Bundesrepublik „reichlich Illustrationsmaterial für eine Fortschreibung der Erzählung vom Niedergang der Christenheit und insbesondere der Kirchen in Europa und in Deutschland“ biete, und deutet die beobachteten Verläufe als „Niedergangsszenario“⁷⁰. Auch Hugh McLeod⁷¹, der die von der Säkularisierungstheorie aufgestellten Globalthesen über den Zusammenhang von Industrialisierung, Urbanisierung und Wohlstandsanhebung auf der einen und Entkirchlichung auf der anderen Seite zurückweist und der Säkularisierungstheorie die explanatorische Kraft abspricht⁷², macht dann doch „the impact of affluence“ als den „most important“ Faktor der religiösen Krise der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts⁷³ aus. Thomas Großbölting, der die Säkularisierungsthese als „widerlegt“ behandelt⁷⁴, greift zur Erklärung des Wandels der 1960er Jahre ebenfalls auf säkularisierungs- und modernisierungstheoretische Argumente zurück⁷⁵. Und dem Interpretieren des religiösen Wandels in den Niederlanden Peter van Rooden, der sich wie kaum ein anderer polemisch von der Säkularisierungstheorie distanziert, fällt zur Erklärung der plötzlich einsetzenden Dechristianisierung in seinem Heimatland auch nichts anderes ein, als auf „the sudden growth in wealth and the emergence of a mass consumer society“ zu verweisen⁷⁶. Trotz rhetorischer Abgrenzung bleibt die neuere Zeitgeschichtsschreibung den Argumentationsmustern der Säkularisierungstheorie auf merkwürdige Art verhaftet. Offenbar fehlt es weithin an überzeugenden Alternativen.

70 DAMBERG, Einleitung, 30 f.

71 MCLEOD, Religion.

72 MCLEOD, Religious Crisis, 16.

73 EBD., 15.

74 GROSSBÖLTING, Himmel, 14.

75 EBD., 33.

76 ROODEN, Oral History, 21.

Literaturverzeichnis

- AHRENS, Petra-Angela / WEGNER, Gerd: Ungebrochene Akzeptanz der Taufe bei verheirateten Eltern – erhebliche Taufunterlassungen bei Alleinerziehenden – Verbesserungen beim Taufvollzug. Hannover 2006.
- , Die Zukunft der Kirche liegt in der Mitte der Gesellschaft: Ergebnisse der Mitgliederbefragung der Ev.-Luth. Landeskirche Hannovers. Hg. von Petra-Angela Ahrens und Gerhard Wegner, im Auftrag des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hannover 2006.
- ALLBUS (Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften). Köln 1996, 2002, 2012.
- ALLENSBACHER INSTITUT FÜR DEMOSKOPIE: Allensbacher Markt- und Werbeträgeranalyse.
- BROWN, Callum G.: The Death of Christian Britain: Understanding Secularization 1800–2000. London / New York 2009.
- BUDE, Heinz: Das Altern einer Generation. Frankfurt a. M. 1997.
- COUNCIL OF EUROPE: Recent demographic developments in Europe 2000. Strasbourg 2000.
- DAMBERG, Wilhelm: Einleitung. In: Ders. (Hg.): Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel: Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989. Essen 2011, 9–35.
- DAVIE, Grace: Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World. London 2002.
- EICKEN, Joachim / Schmitz-Veltin, Ansgar: Die Entwicklung der Kirchenmitglieder in Deutschland: Statistische Anmerkungen zu Umfang und Ursachen des Mitgliederrückgangs in den beiden christlichen Volkskirchen. In: Wirtschaft und Statistik (2010), H. 6, 576–589.
- EISFELD, Rainer: Als Teenager träumten: Die magischen 50er Jahre. Baden-Baden 1999.
- EMNID-INFORMATIONEN: Verschiedene Jahrgänge Bielefeld: TNS Emnid.
- ENGELHARDT, Klaus / Loewenich, Hermann von / Steinacker, Peter (Hg.): Fremde Heimat Kirche: Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Gütersloh 1997.
- ENGSTLER, Heribert / MENNING, Sonja: Die Familie im Spiegel der Statistik. Berlin 2003.
- EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (verschiedene Jahrgänge): Statistik über Äußerungen des kirchlichen Lebens in den Gliedkirchen der EKD. Statistische Beilage zum Amtsblatt der EKD. Verschiedene Jahre. Hannover 1990 ff.
- , Statistik über Äußerungen des kirchlichen Lebens in den Gliedkirchen der EKD in den Jahren 1993 und 1994. Statistische Beilage Nr. 91 zum Amtsblatt der EKD, Heft 2 vom 15.2.1997. Hannover 1997.
- , Statistik über die Äußerungen des kirchlichen Lebens in der EKD in den Jahren 1980 bis 2005. Hannover 2006.

- , Statistik über Äußerungen des kirchlichen Lebens in den Gliedkirchen der EKD im Jahr 2010. Hannover 2011.
- EVS (European Values Study): Internationale Bevölkerungsumfrageserie, vier Wellen (1981, 1990, 1999, 2008). Datensatz. Köln.
- FRIEDEBURG, Ludwig von: Die Umfrage in der Intimsphäre. Stuttgart 1953.
- GABRIEL, Karl: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Freiburg / Basel / Wien 1992.
- GALLUP OPINION INDEX (1968–2008).
- GEISSLER, Rainer: Die Sozialstruktur Deutschlands: Zur gesellschaftlichen Entwicklung mit einer Bilanz zur Vereinigung. Wiesbaden ³2008.
- GENSICKE, Thomas: Pragmatisch und optimistisch: Über die Bewältigung des Umbruchs in den neuen Bundesländern. Speyer 1994.
- , Sozialer Wandel durch Modernisierung, Individualisierung und Wertewandel. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B 42 (1996), 3–17.
- GILBERT, Alan D.: The Making of Post-Christian Britain: A History of the Secularization of Modern Society. London 1980.
- GROSSBÖLTING, Thomas: Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945 (Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung 1327). Göttingen 2013.
- GROSSE KRACHT, Klaus: Die Stunde der Laien? Katholische Aktion in Deutschland im europäischen Kontext 1920–1960. Habilitationsschrift. Westfälische Wilhelms-Universität Münster 2014.
- GRÜNHEID, Evelyn / Mammey, Ulrich: Bericht 1997 über die demographische Lage in Deutschland. In: Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft 22 (1997), 377–480.
- HERBERT, Ulrich (Hg.): Wandlungsprozesse in Westdeutschland. Belastung, Integration, Liberalisierung 1945–1980. Göttingen 2002.
- HERZOG, Dagmar: Desperately Seeking Normality: Sex and Marriage in the Wake of the War. In: Bessel, Richard / Schumann, Dirk (Hg.): Life after Death: Approaches to a Cultural and Social History of Europe During the 1940s and 1950s. Cambridge 2003, 161–192.
- HILD, Helmut (Hg.): Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung: Ergebnisse einer Umfrage. Gelnhausen / Berlin 1974.
- HIRSCHLE, Jochen: From Religious to Consumption-Related Routine Activities? Analyzing Ireland's Economic Boom and the Decline in Church Attendance. In: Journal for the Scientific Study of Religion 49 (2010), 673–687.
- HUBER, Stefan: Zentralität und Inhalt: Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität. Opladen 2003.
- HUBER, Wolfgang / FRIEDRICH, Johannes / STEINACKER, Peter (Hg.): Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge: Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Gütersloh 2006.
- IKSE, INSTITUT FÜR KIRCHLICHE SOZIALFORSCHUNG DES BISTUMS ESSEN: Statistische Daten der deutschen Bistümer in Zeitreihen: Daten der Statistischen Jahresherhebungen ab 1960. Essen 1997 und 1999.
- INGLEHART, Ronald: The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics. Princeton 1977.

- , *Culture Shift in Advanced Industrial Societies*. Princeton 1990.
- KIRCHLICHES HANDBUCH (verschiedene Jahrgänge): Statistisches Jahrbuch der Bistümer im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Rheinbreitbach.
- KIRCHLICHES JAHRBUCH (verschiedene Jahrgänge): Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland. Gütersloh 1949 ff.
- KNOBLAUCH, Hubert: Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa. In: *Berliner Journal für Soziologie* 3 (2002), 295–307.
- , Die populäre Religion und die Transformation der Gesellschaft. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte B* 52 (2008), 3–8.
- , *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt a. M. / New York 2009.
- KÖCHER, Renate: Religiös in einer säkularisierten Welt. In: Noelle-Neumann, Elisabeth / Köcher, Renate (Hg.): *Die verletzte Nation: Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern*. Stuttgart 1987, 164–281.
- KUPHAL, Armin: *Abschied von der Kirche: Traditionsabbruch in der Volkskirche*. Gelnhausen 1979.
- LIEDHEGENER, Antonius: *Macht, Moral und Mehrheiten: Der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960*. Baden-Baden 2006.
- LUCKMANN, Thomas: *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York 1967. Dt.: *Ders.: Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M. 1991.
- MADDISON, Angus: *Contours of the World Economy, 1–2030 AD: Essays in Macroeconomic History*. Oxford 2007.
- MARWICK, Arthur: *The Sixties: Cultural Revolution in Britain, France, Italy and the United States*. Oxford 1998.
- MCLEOD, Hugh: *Religion and the People of Western Europe 1789–1989*. Oxford 1997.
- , *Secularisation in Western Europe, 1848–1914*. Basingstoke 2000.
- , *The Religious Crisis of the 1960s*. Oxford 2007.
- MEULEMANN, Heiner: Wertewandel in der Bundesrepublik zwischen 1950 und 1980: Versuch einer zusammenfassenden Deutung vorliegender Zahlenreihen. In: Oberndörfer, Dieter / Rattinger, Hans / Schmitt, Karl (Hg.): *Wirtschaftlicher Wandel, religiöser Wandel und Wertewandel*. Berlin 1985, 391–411.
- , *Werte und Wertewandel: Zur Identität einer geteilten und wieder vereinten Nation*. Weinheim 1996.
- MIEGEL, Meinhard: *Die verkannte Revolution: Einkommen und Vermögen der privaten Haushalte*. Stuttgart 1983.
- NOELLE, Elisabeth / NEUMANN, Erich Peter: *Jahrbuch der öffentlichen Meinung 1947–1955*. Allensbach 1956.
- , *Jahrbuch der öffentlichen Meinung 1958–1964*. Allensbach 1965.
- , *Jahrbuch der öffentlichen Meinung 1968–1973*. Allensbach 1974.
- NOELLE-NEUMANN, Elisabeth / PIEL, Edgar (Hg.): *Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1978–1983*. München 1983.

- NORRIS, Pippa / INGLEHART, Ronald: *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge 2004.
- PEUCKERT, Rüdiger: *Familienformen im sozialen Wandel*. Opladen ⁸2012.
- POLLACK, Detlef / PICKEL, Gert: Individualisierung auf dem religiösen Feld. In: Honegger, Claudia / Hradil, Stefan / Traxler, Franz (Hg.): *Grenzenlose Gesellschaft? Verhandlungen des 29. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, des 16. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Soziologie, des 11. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Freiburg i. Br.* 1998. Opladen 1999, 623–639.
- POLLACK, Detlef / ROSTA, Gergely: *Religion in der Moderne: Ein internationaler Vergleich*. Frankfurt a. M. / New York 2015.
- RICHTER, Hedwig: Der Protestantismus und das linksrevolutionäre Pathos. Der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf im Ost-West-Konflikt in den 1960er und 1970er Jahren. In: *Geschichte und Gesellschaft* 3 (2010), 408–436.
- ROHDE, Dieter: Kirchliche Statistik. In: *Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben*. Lieferung 3 des Kirchlichen Jahrbuchs für die Evangelische Kirche 114 (1987), 267–453.
- ROODEN, Peter van: *Oral History and the Strange Demise of Dutch Christianity*. Amsterdam 2004/www.vanrooden.xs4all.nl.
- RUFF, Mark Edward: Integrating Religion into the Historical Mainstream. Recent Literature on Religion in the Federal Republic of Germany. In: *Central European History* 42 (2009), 307–337.
- RYTLEWSKI, Ralf / OPP DE HIPT, Manfred: *Die Bundesrepublik Deutschland in Zahlen 1945/49–1980: Ein sozialgeschichtliches Arbeitsbuch*. München 1987.
- SCHILDT, Axel / SIEGFRIED, Detlef (Hg.): *Deutsche Kulturgeschichte: Die Bundesrepublik von 1945 bis zur Gegenwart*. München 2009.
- SCHILDT, Axel / SYWOTTEK, Arnold (Hg.): *Modernisierung im Wiederaufbau: Die westdeutsche Gesellschaft der 50er Jahre*. Bonn 1993.
- SCHMIDTCHEN, Gerhard: *Zwischen Kirche und Gesellschaft: Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*. Freiburg u. a. 1972.
- , *Katholische Studierende 1945–1973. Eine Studie zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland*. Paderborn 2006.
- SCHÖNHOFEN, Klaus: *Aufbruch in die sozialliberale Ära*. In: *Geschichte und Gesellschaft* 25 (1999), 123–145.
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ: *Eckdaten des kirchlichen Lebens in den Bistümern Deutschlands*. Homepage der Deutschen Bischofskonferenz 1990 ff.
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ: *Taufen, Geburten und Gestorbene innerhalb der katholischen Kirche in Deutschland*. Homepage der Deutschen Bischofskonferenz 2013.
- , *Eintritte, Wiederaufnahmen zur katholischen Kirche sowie Austritte aus der katholischen Kirche 1950–2012*. Homepage der Deutschen Bischofskonferenz 2014.

- STATISTISCHES BUNDESAMT: Statis. https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/Gesellschaft/Staat/Bevoelkerung/Bevoelkerungsstand/Tabellen_/lrbev03.html
–, Statistisches Jahrbuch. Wiesbaden 2013.
- STOLZ, Jörg: A Silent Battle: Churches and their Secular Competitors. In: *Review of Religious Research* 51 (2009), 253–276.
- WOHLRAB-SAHR, Monika: „Luckmann 1960“ und die Folgen: Neuere Entwicklungen in der deutschsprachigen Religionssoziologie. In: *Soziologie* 2 (2000), 36–60.
- WORT DER KIRCHENKONFERENZ DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (August 1945). In: Söhlmann, Fritz (Hg.): *Treysa 1945: Die Konferenz der europäischen Kirchenführer* 27. – 31. August 1945. Mit einem Bericht über die Synode der Bekennenden Kirche in Berlin-Spandau. Lüneburg 1946.
- WUTHNOW, Robert: *Restructuring of American Religion*. Princeton 1988.
- ZIEMANN, Benjamin: Das Ende der Milieukoalition: Differenzierung und Fragmentierung der katholischen Sozialmilieus nach 1945. In: *Comparativ* 9 (1999), 89–101.
- , Codierung von Transzendenz im Zeitalter der Privatisierung. In: Geyer, Michael / Hölscher, Lucian (Hg.): *Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft*. Göttingen 2006, 380–403.

