

Lucian Hölscher

Die Säkularisierung der Kirchen

Sprachliche Transformationsprozesse in den langen 1960er Jahren

Wenn man in den »langen 1960er Jahren«, der Zeit des größten Umbruchs in der jüngeren Kirchen- und Religionsgeschichte Europas, in der westlichen Welt den religiösen Wandel der Gegenwart bezeichnen wollte, dann hätte kein anderer Begriff eine höhere Chance auf allgemeine Anerkennung als der der »Säkularisierung«. »Säkularisierung«, das meinte vieles zugleich: Trennung von Kirche und Staat, Überführung religiöser in weltliche Vorstellungen und Praktiken, Abfall der Gesellschaft vom alten Glauben, Rückzug der Religion ins Private u. a. m.¹ Zugleich hatte der Begriff aber bei einer theologisch reformorientierten Minderheit auch eine positive Bedeutung: Modernisierung des Glaubens, Erneuerung seiner symbolischen, rituellen und institutionellen Ausdrucksformen, Anpassung des kirchlichen Lebens an die moderne Gesellschaft, theologisch gesprochen: Verwirklichung des christlichen Verkündigungs- und Missionsauftrags. »Weltverdung«, »Fleischwerdung Gottes«.

All diese Bedeutungen sind in der soziologischen und sozialgeschichtlichen Forschung seit den 1970er Jahren auseinander getreten und gegeneinander ins Feld geführt worden.² Man warf dem Säkularisierungskonzept daher immer wieder analytische Unschärfe vor, zerrlegte es in Teilaspekte und suchte so der Vielfalt unterschiedlicher Entwicklungen, teils innerhalb ein und derselben Gesellschaft, mehr noch aber in verschiedenen Ländern mit unterschiedlichen religiösen Kulturen gerecht zu werden.³ Heute mögen deshalb viele Wissenschaftler den Begriff, trotz seiner ungangssprachlichen Popularität, nicht mehr gern in den Mund nehmen.⁴

- 1 Vgl. Martin Ställmann: Was ist Säkularisierung?, Tübingen 1960; Hermann Lübke: Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Göttingen 1965; Ulrich Barth/Bernd Schwarz: Art. »Säkularisierung«, in: Theologische Realenzyklopädie, 19 (1998), S. 603–638; Hartmut Lehmann: »Säkularisation und Säkularisierung. Zwei umstrittene historische Deutungskategorien«, in: Ders. (Hg.): Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion, Göttingen 2004, S. 36–56.
- 2 Vgl. Lucian Hölscher: Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich, Stuttgart 1989, S. 190 ff.
- 3 Vgl. Peter L. Berger: »Soziologische Betrachtungen über die Zukunft der Religion. Zum gegenwärtigen Stand der Säkularisierungsdebatte«, in: O. Schatz (Hg.): Hat die Religion Zukunft?, Graz u. a. 1971, S. 49–68; Thomas Luckmann: »Säkularisierung – ein moderner Mythos?«, in: Ders. (Hg.): Lebenswelt und Gesellschaft, Paderborn 1980, S. 161–172; Steve Bruce (Hg.): Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis, Oxford 1992; David Martin: »Europa und Amerika. Säkularisierung oder Verweltlichung der Christenheit. Zwei Ausnahmen und keine Regel«, in: O. Kallscheuer (Hg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt a. M. 1996, S. 161–180; Karl Gabriel: Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996; Lehmann: Säkularisierung.
- 4 Anders Detlef Pollack: Säkularisierung – ein moderner Mythos?, Tübingen 2003.

Doch ehe der große begriffliche Zeretzungsprozess in den 1970er Jahren einsetzte, galt gerade die Vieldeutigkeit des Begriffs als seine Stärke: Zusammen mit damaligen Zauberformeln der Epoche »Modernisierung« und »Demokratisierung« wies er der damaligen Gegenwartsgesellschaft den Weg in die Zukunft. Diese Zukunft allerdings wurde dabei meist recht einlinig, nämlich auf ein universales Ziel hin ausgerichtet, gesehen. Das macht das Konzept der Säkularisierung nach wie vor angreifbar.

Gleichwohl muss festgehalten werden: Kein anderer religiöser Transformationsbegriff hat jemals, weder zuvor noch seither, eine ähnlich umfassende religiöse Integrations- und Interpretationskraft entfaltet. Zwar verfügen wir heute über eine Fülle von Begriffen, die den sozialen Strukturwandel von Kirche und Religion präziser beschreiben: »Privatisierung« und »Individualisierung«, »Pluralisierung« und »funktionale Ausdifferenzierung«, »Eventisierung« und »Medialisierung«, zunehmende »Marktformigkeit« und andere in diesem Band genutzte Konzepte bezeichnen Teilaspekte des Säkularisierungsprozesses und vor allem Dimensionen des politischen und sozialen Strukturwandels. Sie beschreiben damit zum Teil präziser als »Säkularisierung« die realen Transformationsprozesse von Kirche und Religion in den »langen 1960er Jahren«. Doch sie alle weisen ein schwer wiegendes Defizit auf: Ihnen fehlt der Anschluss an einen theologischen Diskurs, der allererst Auskunft darüber geben könnte, was Kirche und Religion, theologisch gesehen, überhaupt sind und wie sie sich im Verhältnis zur Gesellschaft definieren lassen, in der sie auftraten. Sie beschreiben Kirche und Religion als soziale, nicht aber auch umgekehrt Staat und Gesellschaft als religiöse Erscheinungen.

Dies aber kann der Begriff der »Säkularisierung« leisten. Dessen Verwendung als zentrale Deutungskategorie des gesellschaftlichen wie religiösen Wandels soll deshalb hier noch einmal überdacht werden. Getragen wird dieser Einspruch gegen seine vorschnelle Verwerfung von der Überzeugung, dass der historische Wandel in den langen 1960er Jahren, von dem hier die Rede ist, nicht nur als politisch-soziologischer, sondern ebenso auch als theologisch-semanticischer Vorgang reflektiert und beschrieben werden muss. Andernfalls verfallen historische Analysen der Gefahr, sich Definitionen von Kirche und Religion unkritisch von außen vorgeben zu lassen. Eine Folge davon ist die seit den späten 1960er Jahren immer wieder zu beobachtende »unheilige Allianz« von säkularen Religionskritikern (etwa in der säkularen Massenpresse) mit ihren orthodoxen Gegnern (etwa in hohen kirchlichen Ämtern), deren vermeintlich irrationale religiöse Begriffe sie sich trotz und gerade in ihrer generellen Ablehnung von Religion zu eigen machen.⁵

Eine Thematisierung des religiösen Wandels in den »langen 1960er Jahren« unter dem Begriff der »Säkularisierung« kann dieser Tendenz entgegenwirken. Dabei ist theoretisch und methodisch allerdings zwischen »Säkularisierung« als objektsprachlichem Quellenbegriff und »Säkularisierung« als analytischer Metakategorie zu unterscheiden. Beide sind für unsere Rekonstruktion notwendig: Die Betrachtung des Quellenbegriffs »Säkularisierung« dient der

Untersuchung, was in den 1960er Jahren mit dieser Kategorie gemeint war und wie sie diskursiv zur Deutung des historischen Wandels eingesetzt wurde. Die Verwendung des Säkularisierungsbegriffs als analytischer Metakategorie dient dagegen der historischen Einordnung und Typisierung des religiösen Wandels im historischen Rückblick. Beide Betrachtungsweisen konvergieren letztlich in der Behandlung des Säkularisierungskonzepts als einem Epochenbegriff, d. h. als einem historischen Konzept, in dem eine spezifische theologische und soziale Praxis auch für unsere heutige rückblickende Betrachtung noch auf den Begriff kam. Eben dies ist das Ziel der folgenden Argumentation: »Säkularisierung« als einen Epochenbegriff auszuweisen, der die kirchenpolitischen Wünsche und Sorgen der Zeit bündelte und auf den Begriff brachte.

1. Das semanticische Paradigma

Die Stärke des Säkularisierungskonzepts als Reflexions- und Deutungskategorie der langen 1960er Jahre liegt, wie schon angedeutet, in seiner festen Verwurzelung auf beiden Seiten des europäischen Religionsdiskurses: Auch heute noch wird der Begriff in der westlichen Welt von Gläubigen wie Nichtgläubigen gleichermaßen verwandt, wenn es um das Verhältnis von Kirche und Staat, Religion und Gesellschaft geht. Denn er wurzelt ebenso in einem alten theologischen Welt-Diskurs, der von der Unterscheidung von »Gott« und »Welt« ausgeht, wie in einem zwar neueren, aber ebenso gut etablierten soziologischen und historischen Religions-Diskurs, der Kirche und Religion als reale gesellschaftliche Erscheinungen behandelt. Ja mehr noch, er eröffnet in der europäischen Neuzeit überhaupt erst die Differenz zwischen einer religiösen und einer nicht-religiösen Sprache, einem religiösen und nicht-religiösen Geltungsbereich, die er zugleich auch zu überbrücken geeignet ist. Wie es dazu gekommen ist, kann hier nur in kurzem Rückblick auf die Begriffsgeschichte umrissen werden.⁶

Der Ausdruck »säkular«, im Englischen »secular«, im Französischen »seculier« ist eine spätmittelalterliche Wortbildung, die bis weit ins 19. Jahrhundert hinein mit dem Begriff »weltlich« (mundane etc.) semanticisch identisch war. Im Englischen hat sich diese traditionelle Bedeutung bis heute weitgehend erhalten.⁷ Auf dem europäischen Kontinent dagegen trat im Laufe des 19. Jahrhunderts ein folgenreicher semanticischer Paradigmenwechsel von der älteren semanticischen Unterscheidung »geistlich«/»weltlich« zur neueren »religiös«/»säkular« ein. Er steht für die scharfen weltanschaulichen Auseinandersetzungen in vielen europäischen Gesellschaften des ausgehenden 19. Jahrhunderts, die auf eine radikalere Trennung von Kirche und Staat drängten.

Wie vollzog sich dieser Paradigmenwechsel? Die Unterscheidung zwischen »geistlichen« und »weltlichen« Ämtern, Rechten, Gütern usw. war seit dem Hochmittelalter tief in die europäische Rechtsordnung eingelassen. Verteilt auf zwei Seiten der irdischen Ordnung ergänzten sich geistlicher und weltlicher Bereich zu einem gottgewollten Ganzen, auch wenn es immer wieder zu Grenzstreitigkeiten und Zuordnungskonflikten zwischen ihnen kam. Seit der Französischen Revolution verschärfen sich diese Konflikte jedoch bis hin zur Entstehung

5 Vgl. Lucian Hölscher: »Kirche im Zeitalter der Säkularisierung«, in: Zeitschrift für evangelische Ethik, 52 (2007), S. 3–11; Nicolai Hamann: »Vor der Inklusion zur Exklusion? Die Medialisierung und Verortung des Religiösen in der Bundesrepublik Deutschland (1945–1970)«, in: F. Bösch/L. Hölscher (Hrsg.): Kirchen – Medien – Öffentlichkeit. Transformationen kirchlicher Selbster- und Fremddarstellungen seit 1945, Göttingen 2009, S. 33–65; ders.: Die Religion der Öffentlichkeit. Medien, Religion und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland (1945–1980), Göttingen 2010.

6 Zur Begriffsgeschichte vgl. Hans-Wolfgang Strätz/Hermann Zabel: Art. »Säkularisation, Säkularisierung«, in: Geschichtliche Grundbegriffe, 5 (1984), S. 789–830; Barth/Schwarze, S. 603–638; Lübbecke. 7 Vgl. Art. »Secular«, in: Oxford English Dictionary, 9 (1965), S. 365f.

alternativer Ordnungsentwürfe, die sich selbst idealerweise nicht mehr ergänzen, sondern wechselseitig ausgeschlossen: Säkulare Weltentwürfe wie der Sozialismus und das Freidenkertum sagten sich von jeglicher religiösen Letztbegründung los, religiöse Weltentwürfe wie der antimodernistische Ultramontanismus Papst Pius IX. antworteten unter dem Vorwurf des »Modernismus« mit einer heftigen Polemik gegen säkularistische Weltentwürfe.

Nach den gescheiterten Revolutionen von 1848 bildete sich zunächst in Frankreich, später auch in Deutschland und anderen europäischen Ländern eine Fraktion politisch-weltanschaulicher Dissidenten, welche sich nicht mehr für eine neue Religion, sondern gegen jegliche Religion aussprach. In Frankreich lässt sich dieser Transformationsprozess begrifflich an der Umbildung des innerkirchlichen Begriffs des Laien (*laïc*) zum außerkirchlichen Begriff des Laizisten (*laïque*) ablesen.⁸ Seit 1870 forderten die Sozialisten unter dem neuen Schlagwort der »laïcisation« zunächst eine religionsfreie Schule und Erziehung, später dann einen religionsfreien Staat und sogar eine religionsfreie Gesellschaft.⁹

In Deutschland wurde das politisch-weltanschauliche Programm der französischen Sozialisten von den Sozialdemokraten etwa um 1890 mit der Forderung nach einer »weltlichen« Schule aufgegriffen. Diese Forderung war zu diesem Zeitpunkt allerdings schon missverständlich, weil sie sich semantisch nicht von der traditionellen Auseinandersetzung um die »geistliche« bzw. »weltliche« Aufsicht über die Volksschulen abgrenzte, wie sie gerade von der nationalliberalen Regierung in Preußen gefördert wurde. Bei diesem Konflikt ging es noch ganz traditionell um die richtige Aufgabenteilung zwischen geistlicher und weltlicher Herrschaft, ohne dass die Existenzberechtigung einer religiös geprägten Schule als solche von einem der beiden Kontrahenten in Frage gestellt wurde. Eine konsequente Ausklammerung des Religionsunterrichts aus der Schule, wie sie die atheisistischen Teile der Sozialdemokratie anstrebten, oder gar von religiösen Inhalten aus dem Schulunterricht überhaupt war dabei noch keineswegs intendiert. Und schon gar nicht eine religionsfreie Politik oder Gesellschaft.

Die semantische Wende vom »Weltlichen« zum »Säkularen« kam in Deutschland erst nach der Jahrhundertwende. Sie wurde von liberalen Kritikern der staatlichen Kulturpolitik getragen, die sich dabei anfangs am Vorbild der »secularists« orientierten, einer von George Holyoake Mitte der 1840er Jahre in London gegründeten Gesellschaft, die schon damals auf eine konsequente Absage weltlicher Institutionen an religiöse Glaubensinhalte und Prämissen eintrat.¹⁰ Aufgegriffen von liberalen Intellektuellen diente der Begriff des »Säkularen« und insbesondere der »Säkularisierung« in Deutschland zunächst vor allem als Deutungskategorie kulturgeschichtlicher Modernisierung. In dieser Bedeutung fand er nach der Jahrhundertwende Eingang in die kulturkritischen Reflexionen führender liberaler Intellektueller wie Ernst Troeltsch und Max Weber; bevor er in den 1920er Jahren in weitere Bereiche der Kulturkritik eindrang. Neben seiner bis dahin vorwiegend positiven nahm er dabei allerdings auch schon bald eine negative Bedeutung an, welche schließlich auch die dominante umgangssprachliche

Verwendung bestimmte. In diesem pejorativen Sinne diente der Begriff schließlich seit Ende der 1920er Jahre zum Schlagwort einer christlichen Missionsbewegung, die den moralischen Verfall der modernen westlichen Gesellschaft pauschal deren »Säkularisierung« bzw. dem in ihr vorherrschenden Geist des »Säkularismus« anlastete.¹¹

Zu Beginn des nach dem Ersten Weltkrieg einsetzenden Zeitraums der Säkularisierung verweist der Begriff also zunächst auf eine scharfe Zuspitzung weltanschaulicher Meinungsärgernisse, die sich wechselseitig das politische und geistige Existenzrecht streitig machten. In der widersprüchlichen Perspektive auf das Verhältnis von Religion und moderner Gesellschaft ergänzten sich nicht mehr »weltliche« und »geistliche« Herrschaft zu einem Ganzen, sondern Religiosität und Säkularität traten in zwei sich wechselseitig ausschließende Weltentwürfe auseinander, die das Verhältnis von Religion und Gesellschaft jeweils unterschiedlich beschrieben: Aus säkularistischer Perspektive stellten sich Kirche und Religion als rein innerweltliche Erscheinungen dar, aus religiöser Sicht dagegen die moderne Gesellschaft als eine gottererbene Welt, die den Blick für ihre Erlösungsbedürftigkeit verloren hatte.

In Frankreich hatte dieser Konflikt schon spätestens seit dem Trennungsgesetz von 1905 eine grundsätzliche gesellschaftspolitische Dimension gewonnen, in Deutschland gewann er diese Qualität erst nach dem Ersten Weltkrieg. Nur mit Mühe konnten die Kirchen nach dem Fall der Monarchie (und damit verbunden des landesherrlichen Kirchenregiments) am Ende des Ersten Weltkriegs in der Weimarer Republik als Korporationen des öffentlichen Rechts ihren verfassungsrechtlichen Einfluss auf Staat und Gesellschaft aufrecht erhalten. Doch über die sozialistische und kommunistische Gegnerschaft hinaus erwuchs ihnen in den 1930er Jahren im Nationalsozialismus eine zusätzliche oppositionelle Kraft, die sie aus der Mitte der Gesellschaft zu verdrängen suchte. Und wenn ihr dies letztlich auch nicht wirklich gelang, so waren die verschobenen Machtverhältnisse doch ein deutliches Alarmzeichen für die drohende Marginalisierung der christlichen Kirchen nicht nur in der Arbeiterschaft, sondern auch in breiten Mittelschichten.

Die Sorge, gesellschaftspolitisch weiter marginalisiert zu werden, bildete so in der Bundesrepublik auch nach dem Ende der nationalsozialistischen Herrschaft ein zentrales Motiv für die kirchen- und religionspolitische Neuorientierung von Kirche und Theologie. Ziel dieser Neuorientierung war die Rückgewinnung gesellschaftlichen Einflusses. Dabei kam den Kirchen das Scheitern der »gortlosen« Ideologen von links und rechts und das Bedürfnis nach religiöser Reorientierung in breiten Gesellschaftsschichten zwar zu Hilfe, doch sie ließen es dabei nicht bewenden: Vielmehr bewegten sich die Kirchen tatsächlich auch auf die säkulare Gesellschaft zu, bekannten sich zur demokratischen Staats- und Gesellschaftsform und waren bereit, politische und soziale Problemstellungen auch im Medium säkularer Kategorien und Werte zu diskutieren.

Damit verband sich allerdings zunächst kein neuer begrifflicher Paradigmenwechsel, sondern nur eine Neubewertung des bestehenden Gegensatzes von Säkularität und Religiosität: Im Maße, in dem sich Kirche und Theologie auf die Logik moderner demokratischer Gesellschaften einließen, gaben auch säkulare Kräfte wie die Sozialdemokratie religiösen Argumenten und Glaubensvorstellungen wieder einen gesellschaftspolitischen Raum. Der grundsätzliche

8 Vgl. S. Le Grand-Ticchi (Hrsg.): *La laïcité en question: Religion, état et société en France et en Allemagne du 18e siècle à nos jours*. Villeneuve d'Ascq 2008.

9 Vgl. Pierre Chevallier: *La séparation de l'église et de l'école*. Jules Ferry et Leon XIII. Paris 1981; Germain Sicard: »L'offensive de laïcisation de 1870–71«, in: *Revue d'histoire de l'église de France*, 81 (1995), S. 35–46.

10 Vgl. Lübke.

11 Vgl. Walter Jäschke: Art. »Säkularisierung«, in: H. Cancik (Hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. 5, Frankfurt a. M. 2005, S. 9–20; Barth/Schwartz, S. 606.

Gegensatz von religiöser und säkularer Weltordnung wurde in eine vorsichtige Zusammenarbeit zwischen religiösen und säkularen Denkweisen überführt, wobei allerdings beide Seiten weiterhin auf ihre je eigene Sicht auf und Herrngchensweise an politische Aufgaben achteten. Säkularisierung wurde für die Kirchen aus einer Gefahr zu einem notwendigen Anliegen, zu einer Brücke zur »Welt«.

In der theologischen Reflexion markiert Friedrich Gogartens Schrift »Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit« (1933), in der soziologischen Helmut Schelskys Schrift »Ist Dauerreflexion institutionalisierbar?« (1937) vielleicht am deutlichsten und weithin sichtbar die neue Brückenfunktion des Säkularisierungskonzepts nach dem Zweiten Weltkrieg:¹² Der protestantische Theologe artikulierte dabei für viele das neue Weltverständnis einer Theologie, die sich nicht länger als religiöser Gegenentwurf zur modernen Gesellschaft verstand, sondern als Protagonist einer von Gott gewollten Verwandlung der Welt: *Der Sozialologe dagegen identifiziert die Kirche als einen Ort, an dem moderne Gesellschaften die Chance erhielten, über die transzendenten Grundlagen ihrer eigenen Existenz nachzudenken.*

Ihre Impulse wurden in den späten 1950er und frühen 1960er Jahren von einer breiten Reformfraktion in beiden Kirchen, aber auch von vielen bürgerlichen Intellektuellen aufgegriffen, die nach einer Zeit der geistigen Entfremdung bereit waren, sich den Kirchen langsam wieder anzunähern. In den Humanwissenschaften reussierte das Konzept der »Säkularisierung« in den 1960er Jahren zum Zentralbegriff religionsbezogener Diskurse.¹³ Seine Anwendung beschränkte sich auch nicht allein auf die Gegenwart, sondern griff auch weit in die Vergangenheit zurück, wo so unterschiedliche Epochen der Kirchengeschichte wie das Urchristentum, die Reformationen des 16. Jahrhunderts und die Zeit der Aufklärung als Beginn der Säkularisierung ausgemacht wurden.¹⁴ Begriffsgeschichtlich reflektiert lässt sich allerdings in Europa erst frühestens seit dem späten 19. Jahrhundert, in Deutschland eigentlich erst nach dem Ersten Weltkrieg von einem Zeitalter der Säkularisierung sprechen.¹⁵

Seine Aufwertung zum epochalen Leitbegriff beruhte jedoch nicht allein darauf, dass der Begriff der »Säkularisierung« die Reformvorstellungen religions- und gesellschaftskritischer Theologen und Laien bündelte, sondern darauf, dass er zugleich auch die Sorgen vor einem weiteren Abfall der modernen Gesellschaft von Gott, vor einer weiteren gesellschaftlichen Mar-

ginalisierung von Kirche und Religion auf den Begriff brachte.¹⁶ Darin folgte es nicht allein dem konservativen Sprachgebrauch weltabgewandter Gläubiger, sondern auch dem Anliegen reformorientierter Christen, den kirchen- und gesellschaftspolitischen Reformbedarf aus den Gefährdungen von Kirche und Religion in der modernen Gesellschaft selbst abzuleiten.¹⁷

Anders als andere kulturpolitische Leitbegriffe bezog das Konzept der Säkularisierung also in den religionspolitischen Auseinandersetzungen der Zeit nicht eindeutige Position, sondern bot nur eine sprachliche Plattform für die unterschiedlichen Ausdeutungen des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft in der Moderne überhaupt. Das Konzept formulierte keine Antwort, sondern lediglich eine epochenrypische Fragestellung: wie nämlich das Verhältnis von Religion und Gesellschaft zukünftig zu denken und zu gestalten sei. Doch schon dies allein setzte eine Dynamik frei, welche einen Großteil der zeitgenössischen Diskussionen in Kirche und Gesellschaft voran trieb. Dies soll im Folgenden an einigen Beispielen deutlich gemacht werden.

II. Säkularisierung als epochaler Leitbegriff

Einer der bemerkenswerten Grundzüge der Säkularisierungsdebatte in den 1960er Jahren liegt in ihrer geradezu selbstverständlichen Gleichsetzung des theologischen Grundbegriffs »Welt« mit dem soziologischen Grundbegriff »Gesellschaft«. Diese Gleichsetzung war so häufig und so selbstverständlich, dass sie meist gar nicht bemerkt wurde. Und wo dies gleichwohl einmal geschah, da wurde sie nicht etwa in Frage gestellt, sondern nur gerechtfertigt: »Gesellschaft«, so hieß es etwa in einem Artikel der Lutherischen Monatshefte von 1972,¹⁸ sei »nicht einfach eine moderne Übersetzung des altkirchlichen Wortes Welt«, vielmehr sei die moderne Gleichsetzung beider Begriffe »Ausdruck der unauffösischen Verflochtenheit aller Interessen und Institutionen« in der Moderne: »Dieser Gesellschaft steht die Kirche nicht mehr gegenüber. Sie ist weder aus ihr herausgerufen, noch in sie hinein gesandt. Sie ist schlicht ein Teil in der Gesellschaft, eine Gruppe oder ein Subsystem.« In die Welt gehen, hieß daher im kirchlichen Sprachgebrauch der Zeit ebenso viel wie »in die Gesellschaft gehen, sich gesellschaftspolitisch engagieren«, Stellung beziehen; »sich der Welt verweigern« so viel wie gesellschaftlichen Widerstand leisten.

Kirchliche Institutionen, vor allem die kirchlichen Akademien und die kirchliche Presse, die sich auch an eine außerkirchliche Öffentlichkeit richteten, verstanden sich in diesem Sinne gern als »Foren- oder Marktplätze, auf denen sich Vertreter der Amtskirchen mit Vertretern gesellschaftlicher Institutionen trafen, um gemeinsam über gesellschaftspolitisch kontroverse

12 Friedrich Gogarten: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Stuttgart 1933; Helmut Schelsky: »Ist Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie«, in: Zeitschrift für evangelische Ethik, 1 (1937), S. 13–174. Vgl. u. a. Lübbe: Trutz Rendtorff: »Zur Säkularisierungsproblematik. Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie«, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, 2 (1966), S. 51–70; Hans Blumenberg: Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt a. M. 1966, überarbeitet 1974; Niklas Luhmann: Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1977; Eberhard Jüngel: »Säkularisierung – Theologische Anmerkungen zum Begriff einer weltlichen Welt«, in: Ders. (Hrsg.): Entsprechungen. Gott, Wahrheit, Mensch. Theologische Erörterungen, München 1980, S. 285–289.

14 Vgl. hierzu die bekannte Kontroverse zwischen Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1933, und Blumenberg:

15 Vgl. Hölscher: »Säkularisierung«, S. 3–11.

16 Vgl. z. B. das Zitat von Peter Stoll bei Anm. 27.

18 Hans Hermann Walz: »Pluriformität und Wahrheit. Kirche und Kirchen in der Gesellschaft von heute«, in: Lutherische Monatshefte, 11 (1972), S. 121–126, hier S. 122.

Themen zu sprechen.¹⁹ Das war über viele Jahre hinweg und ist zum Teil noch heute ein Erfolgsprogramm, wie neben der Tätigkeit der kirchlichen Akademien auch die zahlreichen Denkschriften und Bischofsworte der beiden großen Kirchen in Deutschland zeigen: Praktisch alle großen gesellschaftspolitischen Debatten traten auf diese Weise nach und nach in den Horizont kirchlicher Diskurse, von der atomaren Ausführung der frühen 1960er Jahre über die Orspolitik und die betriebliche Mitbestimmung bis hin zur Umweltpolitik und zur sozialen Stellung von Frauen in der Gesellschaft.

Getreu ihrer neuen Einsicht, dass die Kirchen das Evangelium Christi nicht als Quelle eines eigenständigen gesellschaftspolitischen Programms benutzen durften, sondern sich auf die »Eigenlogik« gesellschaftlicher Institutionen einlassen mussten, um Gehör und Autorität zu finden, verzichteten die Vertreter der Kirchen in solchen Debatten meist auf einen eigenen »kirchlichen« Standpunkt. Stattdessen versuchten sie sich, zumindest anfangs, lieber als Mittler zwischen den gesellschaftlichen Konfliktpartnern. Dabei sahen sie ihren christlichen Auftrag meist allein schon dadurch erfüllt, dass sie in gesellschaftspolitischen Kontroversen Frieden und wechselseitiges Verständnis unter den Gegnern stifteten: Gegenüber deren partiiellen materiellen Interessen sollte sich die Kirche als Anwalt einer höheren Gerechtigkeit bewähren.

Erst später, gegen Ende der 1960er Jahre, trat neben das Selbstverständnis als neutraler Vermittler allmählich auch eine weiter reichende Position: Unter dem Slogan »nicht Forum, sondern Faktor« erklärte sie die Kirchen zu Anwälten derjenigen, die andernfalls keine politisch gleichwertige Stimme in politischen Debatten gehabt hätten: die »Armen« und »Entrechteten«, die grundsätzlich Unterlegenen, auf deren Seite sich schon Jesus in der Bergpredigt gestellt hatte.

Als Beispiel für eine solche Veranstaltung soll hier eine Tagung der katholischen Internationalen Stiftung HUMANUM zum Thema »Gemeinsame Aufgaben von Kirche und Wirtschaft« vorgestellt werden, welche im Dezember 1970 in der protestantischen Akademie Loccum abgehalten wurde. Die Tagungsbeiträge machten deutlich, dass das Problem der Kirchen in diesem Prozess in erster Linie als Problem der richtigen Sprache gesehen wurde. Das kam schon in dem Eingangsstatement des Leiters der Loccumer Akademie Hans Bolewski zum Ausdruck: Bolewski begründete den Bedarf für eine solche Tagung damit, dass sich Kirche und Wirtschaft in ihrer wechselseitigen Kritik zu wenig kennen würden. Dies aber liege nicht zuletzt auch an »einer besonderen Sprachnot« der Kirchen, die »mindestens im Protestantismus« zugleich auch als »Glaubensnot« verstanden werde.²⁰ Die kirchliche Selbstkritik wurde kurz darauf vom Präsidenten der Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände Otto A. Friedrich aufgegriffen, indem er die Kirchen ermahnte: »Die sprachlichen Mittel, die Verdeutlichung des Auftrags der Kirchen müssen sich dem völlig veränderten Weltbewusstsein des modernen Menschen anpassen. Der Gebildete wie der Einfache, alle erwarten das.«²¹

19 Vgl. hierzu Thomas Mitzmann: »Moderne Formen der Kommunikation zwischen ‚Kirche‘ und ‚Welt‘. Der Wandel kirchlicher Selbstentwürfe in der Bundesrepublik in evangelischen und katholischen Akademien«, in: Bösch/Hölscher (Hrsg.): S. 216–246.

20 Gemeinsamem Aufgeben von Kirche und Wirtschaft. Ein Kolloquium zwischen Kirche und Sozialpartnern – angeregt von der Internationalen Stiftung HUMANUM, Loccumer Protokolle Nr. 16/1970, S. 2.

21 Otto A. Friedrich: »Was erwartet die Wirtschaft von den Kirchen?«, in: ebd., S. 64.

Auch die übrigen Tagungsteilnehmer achteten bei ihren Ausführungen wesentlich darauf, Leitbegriffe der je anderen Seite zu benutzen: So stellte der Beitrag des hannoverschen Bischof Hans Lilje ganz auf die »Eigengesetzlichkeit« der Wirtschaft und das »Wirtdenken« als zentrale Aufgabe der Kirchen ab und umriss damit geschickt die dienende und doch leitende Funktion der Kirchen im Dialog der Wirtschaftspartner.²² Heinz Otto Vetter, der Präsident des Deutschen Gewerkschaftsbundes, stellte dagegen ins Zentrum seines Beitrags die Begriffe »Gerechtigkeit«, »Gleichheit aller Menschen« und »Menschwürde«, Begriffe, die auch für die Kirchen einen hohen, theologisch reflektierten normativen Wert besaßen. Auch Vetter ermahnte die Kirchen dabei zur Anerkennung der Eigengesetzlichkeit der weltlichen Ordnung: »Das Wort Gottes zielt auf keine spezifisch christlichen Strukturen, die es in einer Art Gottesraat in dieser Welt einzurichten gälte.«²³ Das Beispiel zeigt, dass es bei der Säkularisierung der Sprache nicht allein um die Übersetzung theologischer in politisch-soziale, sondern auch umgekehrt um die Übersetzung politisch-sozialer in theologische Konzepte ging. So entstanden die zeitgenössischen Gleichungen von »Gesellschaft« und »Welt«, von »Umwelt« und »Schöpfung«, von »Solidarität« und »Liebe«, von »Sozialhilfe« und »Diakonie« und viele andere mehr.

Wie stark die Wahl der richtigen Sprache in den 1960er und 1970er Jahren als entscheidende Aufgabe kirchlicher Reformbereitschaft gesehen wurde, demonstriert auch eine Tagung der katholischen Thomas Morus Akademie Bensberg aus dem Jahr 1970 zum Thema »Kirchlichkeit und Weltlichkeit der theologischen Erwachsenenbildung«. Der Pedagoge Franz Pöggeler forderte dort von den kirchlichen Erziehungsanstalten vor allem »eine relativ neutrale, säkularisierte Sprache« statt des »einfacheren Konfessionsdialekts«, dem üblichen »Theologendeutsch«, dem »Zunftdialekt der Theologie«: »Die theologische Erwachsenenbildung darf sich nicht einer katholischen Internsprache bedienen, die stillschweigend ein hohes Maß an Gläubigkeit und Kirchenverbundenheit aller Teilnehmer voraussetzt.«²⁴ Sie müsse sich vielmehr ernsthaft auch mit kontroversen und kirchenkritischen Positionen auseinandersetzen.

Dass es dabei also nicht bloß um eine oberflächliche Anpassung an den gesellschaftlichen Jargon ging, machte im anschließenden Referat der Leiter der Evangelischen Akademie Bad Boll, Eberhard Müller, deutlich: Theologische Erwachsenenbildung, so seine zentrale These, könne sich heute einzig im kirchlichen Einfluss auf gesellschaftliche Entscheidungen vollziehen. Dazu müsse die Kirche in den gesellschaftlichen »Strukturen« handeln, dürfe sich nicht aus der Gesellschaft ausgrenzen. Um dies zu leisten, bedürfe es vor allem einer neuen Sprache, die nicht als Anpassung an die Welt, sondern als genuin theologisches Medium der Gottespräsenz verstanden werde: »Was früher etwa mit dem Begriff des Unglaubens umschrieben wurde, zeigt sich heute in dem modernen gesellschaftsbezogenen Begriff der Frustration.« Start die »Flucht ins Jenseits« anzutreten, habe nämlich schon Jesus »das Heil Gottes in dieser Welt angesiedelt.« In diesem Sinne rief Müller zu einer »strukturbezogenen Seelsorge« auf.²⁵

22 Hans Lilje: »Die Verantwortung des Menschen in der Wirtschaft«, in: ebd., S. 15–35.

23 Heinz Oskar Vetter: »Der kirchliche Beitrag zur Gesellschaftskritik«, in: ebd., S. 76.

24 Franz Pöggeler: »Die Kirche und das Politikum der Erwachsenenbildung«, in: Kirchlichkeit und Weltlichkeit der theologischen Erwachsenenbildung, Bensberger Protokolle Nr. 2/1970, S. 8 f.

25 Eberhard Müller: »Strukturbezogenheit der theologischen Erwachsenenbildung aus der Sicht einer evangelischen Akademie«, in: ebd., S. 23.

Die Säkularisierung der Kirchen wurde von den Reformkräften in beiden Kirchen also in erster Linie als Übersetzung der kirchlichen in gesellschaftlich gängige Begriffe und Sprechweisen (und umgekehrt) verstanden. Nicht alle Kirchenvertreter gingen dabei allerdings so weit wie Eberhard Müller, der die kirchlichen Quellen als Orte gesellschaftlicher Problemdiagnosen ganz verwarf und stattdessen dazu aufrief, die Botschaft Gottes in den Strukturen der säkularen Gesellschaft selbst aufzusuchen. Häufig blieb es bei dem Bemühen, die wohlbekanntesten Formeln der biblischen und Theologiesprache in gesellschaftlich gängigere Begriffe zu überführen. In diesem Sinne forderte etwa der katholische Moraltheologe Waldemar Molinski auf der Benserberger Tagung, man solle feststellen: »welche theologischen Themen und Fragestellungen geeignet sind, die fundamentalen Strukturen des Glaubens zur Geltung zu bringen.«²⁶ Wie immer man den Übersetzungsvorgang von Kirchensprache in gesellschaftlich gängige Umgangssprache aber auch gestalter, so waren sich kirchlich Konservative wie kirchliche Reformen in den langen 1960er Jahren doch darin einig, dass sich die Kirche zur Gesellschaft vor allem durch die Wahl einer neuen säkularen Sprache öffnen müsse. Die Sprache der Bibel und der Theologie wurde nicht mehr wie im 19. Jahrhundert als positives Unterscheidungsmerkmal, sondern als Stigma der Kirchen gesehen.

Die Säkularisierung der Kirchensprache richtete sich daher in den langen 1960er Jahren in erster Linie gar nicht nach außen, sondern nach innen. Ihr zentrales Feld war die Reform der kirchlichen Liturgie, welche über die Sprache hinaus auch andere symbolische Formen des Gottesdienstes umfasste. In experimentierender Erkundung wurden dabei immer neue Medien und Ausdrucksmittel erprobt, um, wie es 1966 in einem Beitrag des damaligen Hamburger Landesjüngendpastors Peter Stolt in den Lutherschen Monatsheften hieß, auch die »Randstädler und Außenstehenden« für den Gottesdienst zu gewinnen:²⁷ »Es gibt Gruppen und einzelne, die keinen Weg mehr in die ehrwürdige Liturgie unserer Kirche zurückschinden werden. Wie viel Mühe wir immer aufwenden, die Symbol- und Ausdruckswelt unserer Agenda liege vielen Menschen zu fern.«

Eine nähere Analyse der »Säkularisierung und ihrer Folgen in der Gesellschaft« zeige, so Stolt, dass es »nicht nur Randlirier sind, die neue, unsere Zeit entsprechende Formen fördern ... Vielmehr erstreckt in der Mitte der Gemeinde – bei denen, die bilateral aufgewachsen und der Kirchensprache mächtig sind – der Wunsch, unter den Denkvoraussetzungen der industrialisierten Gesellschaft den Gottesdienst in ihrer Sprache zu feiern. Es wird die Aufgabe entdeckt, den Gottesdienst so zu gestalten, dass der Mensch unserer Zeit unmittelbar mitzufeiern in der Lage ist.« In diesem Sinne empfahl Stolt z. B. die Einbeziehung von Jazzinlagen in den Gottesdienst mit der Begründung: »Jazz ist für junge Menschen einfach die selbstverständliche Form, sich zusammenzufinden.« Ziel der von ihm empfohlenen Liturgiereform war es, »das Geschehen ganz in den Alltag hinein zu verlagern. Die Musik ist profan. Der Pastor verzichtet auf seinen Talar. Auch die Worte kommen nicht mehr im Talar der Tradition. Die Sprache ist genauso konkreter, engagierter und direkter wie in Zeitung oder Rundfunk. Großfotos spiegeln Alltag hinein. Man könnte sagen, die Liturgie gibt der ständigen Inkarnation des regierenden Herrn Raum.«

26 Waldemar Molinski: »Zur Didaktik der theologischen Erwachsenenbildung«, in: ebd., S. 39.

27 Peter Stolt: »Gottesdienste in neuer Form. Eine neue Phase der Liturgiereform«, in: Luthersche Monatshefte, 5 (1966), S. 122–128, hier S. 123 f.

Im Maße in dem sich die Kirchen diese Ansicht zu eigen machten, stellte sich vielen Amtsträgern und Laien dann allerdings auch das Problem der Identifizierbarkeit der Kirchen innerhalb der säkularen Gesellschaft. Spätestens Mitte der 1970er Jahre trat diese Frage in den Mittelpunkt der innerkirchlichen Säkularisierungsdebatte. In einem Beitrag zum Thema »Akdemien neu entdecken« von 1976 suchte etwa der Leiter des Theologischen Studienseminars der Vereinigten Evangelischen Landeskirchen Deutschlands Wenzel Lohff die Position der Säkularisierungsfürworter zu relativieren und zu überwinden:²⁸ Angesichts der Forderung, Kirche solle »Kirche in der Welt sein, wenn nicht gar selbst in die Welt aufgehen«, stelle sich ihm die Frage, ob Aufgaben, die die Kirche übernommen habe, immer tatsächlich »kirchliche Aufgaben« seien: Die Forderung nach »Gegensatz zur Welt« und die Forderung nach »Anpassung bis zur Selbstaufgabe«, so seine Bilanz, bilde für die Kirche eine »fatale Alternative«, züme besseren Weg gebe da die kürzlich von der Kammer für soziale Ordnung der EKD herausgegebene »Denkschrift über die Denkschriften«. Sie beschreibe die Stellung der Kirchen nämlich zurecht mehrdeutig: in Berufung auf ihren Verkündigungsauftrag als »Gegenüber der Gesellschaft«, zugleich aber auch als »Dialogpartner in der offenen Ausmittlung gesellschaftlicher Ziele«, als »progressive Gruppe zur Humanisierung der Gesellschaft« und sogar als »Dissensgemeinschaft«.

Ende der 1970er Jahre war der Höhepunkt der Kirchenreformbewegung, welche sich unter dem Schlagwort der »Säkularisierung« gesammelt und vollzogen hatte, schon überschritten. Teils hatten sich Hoffnungen, die die Reformen an die Säkularisierung der Kirchen geknüpft hatten – etwa die Hoffnung, den Mitglieder- und Partizipationsrückgang bei kirchlichen Veranstaltungen aufzuhalten – nicht erfüllt, teils waren die Reformen selbstverständlich geworden. Vor allem aber machte sich in beiden christlichen Großkirchen seit den 1980er Jahren ein starkes Bedürfnis nach einer neuen Spiritualisierung des Glaubens geltend, welches den Blick aus der Gesellschaft zurück nach innen lenkte. Das musste, wie die Katholiken- und die evangelischen Kirchentagen zeigten, nicht im Widerspruch zur Weltoffenheit der Kirchen stehen. Es nahm ihrem Säkularisierungsimpuls aber auf die Dauer viel von seiner Dynamik in den langen 1960er Jahren.

Gerade die weltweite Öffnung der Kirchen innerhalb wie außerhalb der ökumenischen Bewegung verwies die europäische Säkularisierungsdebatte nun auch auf ihre spezifischen Voraussetzungen im christlichen Denken: In anderen religiösen Kulturen fehlten vielfach die dogmatischen Grundlagen für das dialektische Verhältnis von Religion und Säkularität: im Buddhismus, Daoismus und Konfuzianismus etwa die strikte, für das Christentum konstitutive Unterscheidung von Gott und Welt, im Islam und im Judentum zumindest die inkarnationsheologische Figur der Menschwerdung Gottes. Säkularität bezeichnet daher keinen weltweit akzeptierten Wert und ebenso wenig den Gegensatz zum Religiösen überhaupt, sondern ein vor allem für das Christentum typisches Verhältnis von Gott und Welt, Religion und Gesellschaft.

In der weltweiten religionswissenschaftlichen Diskussion wird dieser Umstand erst in jüngster Zeit gewürdigt. Es ist deshalb zwar nicht sinnlos, ebenso wie den Begriff der »Religion« selbst so auch die Begriffe »säkular« und »Säkularisierung« auf religiöse Kulturen außerhalb

28 Wenzel Lohff: »Über den Dienst der Kirche an der Gesellschaft«, in: H.-G. Jung (Hg.): Akademien neu entdecken. Reflexionen. Themen der Akademie. Turzinger Texte 15, München 1976, S. 9–18.

des Christentums anzuwenden.²⁹ Doch bleibt dabei immer zu berücksichtigen, dass es sich bei diesen Begriffen um Importe aus dem christlichen Europa handelt, dass mit den Ausdrücken zugleich immer auch eine bestimmte Denkweise transportiert wird.

So erweist sich der Begriff der »Säkularisierung« als ein letztlich nicht nur historisch, sondern auch weltregional begrenzter Begriff. Als solcher allerdings bildet er ein analytisch durchaus sinnvolles Konzept, auf das in den theologischen, historischen und sozialwissenschaftlichen Analysen zum Wandel von Kirche und Religion im 20. Jahrhundert nicht verzichtet werden sollte. Denn nur unter dem Gesichtspunkt der Säkularisierung lassen sich gleichermaßen Kirche und Religion als soziale wie auch Staat und Gesellschaft als religiöse Erscheinungen diskutieren. Beides ist notwendig, solange sich Religion gesellschaftspolitisch entfalten und Gesellschaft theologisch reflektieren will. Indem der Begriff der »Säkularisierung« das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft auslort, drängt er auf ihre Vermittlung. Da dieser Prozess sich wesentlich im Medium der Sprache vollzieht, lässt sich Säkularisierung als ein vor allem semantischer Transformationsprozess bestimmen. In den langen 1960er Jahren hat er in Europa erheblich zum Wandel des Erscheinungsbilds von Kirche und Religion beigetragen.

²⁹ Vgl. etwa H. Joas/K. Wiegandt (Hg.): *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a. M. 2007.