Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 103 (2009)

Artikel: Ungleichzeitigkeiten zwischen radikalem Christentum, Restauration und Pluralisierung - zeitgenössische Betrachtungen zum Katholizismus

Autor: Altermatt, Urs

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-130449

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Ungleichzeitigkeiten zwischen radikalem Christentum, Restauration und Pluralisierung – Zeitgenössische Betrachtungen zum Katholizismus

Urs Altermatt

Für die Katholizismusforschung stellt die Darstellung der religiösen Umbrüche der 1960er und 1970er Jahre eines der schwierigsten und zugleich spannendsten Unternehmen dar.[1] Worin zeigte sich die Epochenwende? Was waren deren Gründe? Und schliesslich wohin treibt der westeuropäische Katholizismus?[2]

[1] Bei diesem Text handelt es sich um eine gekürzte Fassung der «Jan Roes lezing» mit dem Titel «Zwischen radikalem Christentum, Restauration und Pluralisierung», die ich unter dem Patronat des Katholiek Documentatie Centrum KDC am 18. Juni 2009 an der Radboud Universiteit Nijmegen hielt. Der Vortrag erscheint in einer niederländischen Übersetzung. Der Titel ist hier leicht abgeändert. Für wertvolle Anregungen danke ich Franziska Metzger. Thomas Metzger unterstützte mich bei der Schlussredaktion.

[2] Über die religiösen Wandlungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts besteht eine immer breiter werdende Literatur. Unbestritten ist, dass der internationale Katholizismus seit den 1960er Jahren tief greifende Transformationen durchmacht, doch die Einschätzungen gehen teilweise weit auseinander und bleiben kontrovers. Ich verweise hier lediglich auf eine Auswahl an Literatur, wobei ich insbesondere auf die anregenden Ausführungen des wegweisenden Buches von Hugh McLeod, The Religious Crisis of the 1960s, New York 2007, hinweise. Siehe weiter: Callum G. Brown, The Death of Christian Britain. Understanding secularisation 1800–2000, London 2001; Mark Edward Ruff, The Wayward Flock. Catholic Youth in Postwar West Germany, 1945–1965, Chapel Hill 2005; Wilhelm Damberg, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997; Steve Bruce (Hg.), Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis, Oxford 2001; Staf Hellemans, Die Transformation der Religion und der Grosskirchen in der zweiten Moderne aus der Sicht des religiösen Modernisierungsparadigmas, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte, 99 (2005), 11–35; ders., How Modern is Religion in Modernity?, in: Judith Frishman/Willemien Otten/Gerard Rouwhorst (Hg.), Religious Identity and the Problem of Historical Foundation. The Foundational Character of Authoritative Sources in the History of Christianity and Judaism, Leiden/Boston 2004, 76–94; Danièle Hervieu-Léger, Catholicisme, la fin d'un monde, Paris ²2003; Hartmut Lehmann, Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion, Göttingen 2004; Eileen Barker/James A. Beckford/Karel Dobbelaere (Hg.), Secularization, rationalism and sectarianism, Oxford 1993. Siehe unter meinen zahlreichen Publikationen zum Thema: Urs Altermatt, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989, ²1991; ders., Zum ambivalenten Verhältnis von Katholizismus und Moderne: Epochen, Diskurse, Transformationen, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte,

Für den wissenschaftlichen Diskurs ist es hilfreich, die religions- und kirchengeschichtlichen Entwicklungen in die allgemeine europäische Geschichte einzufügen. In Anlehnung an Arthur Marwick (1998) kann man von den «langen sechziger Jahren» sprechen und diese von 1958 bis 1974 eingrenzen.[3] Diese Chronologie ermöglicht es, die «Sixties» nahtlos an die so genannte «Pianische Epoche» (Karl Rahner) von 1846 bis 1958 anzufügen.

Unter Pius IX. erfolgte 1870 die Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit, 1950 verkündete Pius XII. das Dogma von der leiblichen Himmelfahrt Mariens. In der Rückschau waren diese päpstlichen Erlasse markante Meilensteine in einer hundertjährigen Epoche der Kirchengeschichte.

Jan Roes teilte die Epoche für die Niederlande in drei Phasen ein und sprach bezüglich 1840–1880 von der Phase des Ultramontanismus, bezüglich 1870–1910 von jener des Klerikalismus und der Pastoralisierung und bezüglich 1900–1940 von der Phase der Herdenbildung.[4] Im Grossen und Ganzen entspricht dies der Periodisierung, die ich in meinem Buch «Katholizismus und Moderne» (1989) für die Schweiz vorgenommen habe: 1830–1880 Kulturkampf, 1880–1920 Aufbau der katholischen Parallelgesellschaft, 1920–1940/50 Höhepunkt der Subgesellschaft, seit 1950 Erosion des Milieus.[5]

Ohne dass es Papst Pius XII. wirklich bewusst war, bildete sein Pontifikat den Abschluss der «Pianischen Epoche». Häufiger als je ein Papst zuvor äusserte er sich in zahlreichen Ansprachen und Rundschreiben zu den Fragen der Zeit und verlieh dem Papsttum während seines langen Pontifikates (1939–1958), zumindest im katholischen Raum, eine Stimme mit hohem moralischem Ansehen. Während des Kalten Krieges bekannte er sich zum «christlichen Abendland» und nahm eindeutig für den «Westen» und die «freie Welt» in deren Kampf gegen den Kommunismus Stellung. In Bezug auf die autoritär-faschistischen Regimes in Spanien und Portugal zeigte er sich bedeutend weniger ablehnend, solange diese die katholische Kirche in deren internen Angelegenheiten in Ruhe liessen und keine antikirchliche Propaganda betrieben.[6]

---

97 (2003), 165–182; ders., Vom geschlossenen katholischen Milieu zur Pluralisierung des Katholizismus, in: Moeizame Moderniteit. Katholieke cultuur in transitie. Opstellen voor Jan Roes (1939–2003), Trajecta, Nijmegen, 13 (2004), 44–62; ders., Ambivalences of Catholic Modernisation, in: Frishman/Otten/Rouwhorst (Hg.), Religious Identity and the Problem of Historical Foundation (wie Anm. 2), 49–75.

3 Arthur Marwick, The Sixties. Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and the United States, c. 1958–c. 1974, Oxford 1998.

4 Jan Roes, Die katholische Kirche und die Herausforderungen der Moderne in den Niederlanden im 19. und 20. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 89 (1995), 7–44.

5 Altermatt, Katholizismus und Moderne (wie Anm. 2).

6 Zu Pius XII. – insbesondere mit einem Fokus auf sein Handeln zur Zeit der faschistischen Diktaturen – besteht eine breite Literatur. Saul Friedländer gehörte 1965 zu den ersten Historikern, die das päpstliche Schweigen gegenüber der Judenvernichtung in einem Buch thematisierten. Saul Friedländer, Pius XII. und das Dritte Reich. Eine Dokumentation, Reinbek 1965. Aus der Feder eines Schweizer Historikers: Philippe Chenaux, Pie XII. Diplomate et pasteur, Paris 2003. Siehe neuerdings: Hubert Wolf, Papst und Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich, München 2008.

Als das Konklave am 28. Oktober 1958 den 76jährigen Kardinal und Patriarchen von Venedig, Angelo Roncalli, zum Papst wählte, verblüffte dies die Weltöffentlichkeit, so dass zunächst von einem Übergangspapst die Rede war. 1959 überraschte Papst Johannes XXIII. die Welt mit der Ankündigung eines allgemeinen Konzils, das er nach breiten Vorbereitungen am 11. Oktober 1962 einige Monate vor seinem Tod eröffnete und das unter seinem Nachfolger Papst Paul VI. 1965 abgeschlossen wurde.[7] Mit seinen Enzykliken «Mater et magistra» (1961) und «Pacem in terris» (1963) bekannte sich Roncalli zu einem offenen Weltbild, das die festgefahrenen Denkformeln der neothomistischen Scholastik sprengte. Sein Pontifikat korrigierte auch den Kurs des Heiligen Stuhls gegenüber den Staaten des kommunistischen Ostblocks und rückte vom starren Antikommunismus ab.[8]

Das Zweite Vatikanum und die Epochenwende der «langen sechziger Jahre»

Das Zweite Vatikanische Konzil von 1962–1965 stellte einen epochalen Meilenstein in der Geschichte des Christentums dar. Über die engere Kirchengeschichte hinaus bedeutete es eine tiefe Zäsur, was in der so genannten «profanen» Geschichtsschreibung zu wenig gewürdigt wird. In den 1960er Jahren kamen verschiedene Strömungen zusammen, die singuläre Transformationen in der Gesellschaft und damit auch im Katholizismus zur Folge hatten. In konfessionell fragmentierten europäischen Ländern wie den Niederlanden, der Schweiz, Belgien und Deutschland, in denen die Kirche und die kirchentreuen Katholiken im 19. Jahrhundert katholische «Sub-» und «Sondergesellschaften», «Säulen», «Milieus» und «Lager» hervorgebracht hatten, verloren nicht nur der Sonntag und die christliche Erziehung ihre frühere Bedeutung für die Lebenswelt der Gläubigen, vielmehr lösten sich auch jene Denkweisen und institutionellen Strukturen auf, die bisher die romtreuen Katholiken in einem Block, in einer defensiven und gegen die Moderne gerichteten «Acies ordinata» zusammengeschlossen hatten.[9] Diese organisations-strukturellen Phänomene finden in manchen religionssoziologischen Studien zu wenig Beachtung.

[7] Siehe aus der breiten Konzils-Literatur z.B.: Giuseppe Alberigo, Das II. Vatikanum und der kulturelle Wandel in Europa, in: Peter Hünermann (Hg.), Das Zweite Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen, Paderborn et al. 1998, 139–157. Zum Zweiten Vatikanum im Allgemeinen siehe auch: Hubert Jedin, Das Zweite Vatikanische Konzil, in: Handbuch der Kirchengeschichte. Die Weltkirche im 20. Jahrhundert, Bd. VII, hg. von Hubert Jedin und Konrad Repgen, Freiburg i.Br./Basel 1985 (Sonderausgabe), 97–151.

[8] Als Einführung in die Kirchengeschichte immer noch: Handbuch der Kirchengeschichte. Die Kirche in der Gegenwart, Bd. VI, hg. von Hubert Jedin, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1971. Zudem: Hugh McLeod (Hg.), The Cambridge History of Christianity, vol. 9: World Christianities c.1914–c.2000, Cambridge 2006.

[9] In exemplarischen Studien haben Wilhelm Damberg für das Bistum Münster und Mark Edward Ruff für die katholischen Jugendverbände Westdeutschlands den Zusammenbruch des katholischen Milieus beschrieben und kommen zu Ergebnissen, deren Ähnlichkeiten mit der schweizerischen Entwicklung frappant sind. Damberg, Abschied vom Milieu? (wie Anm. 2); Ruff, The Wayward Flock (wie Anm. 2). Siehe auch: Peter van Dam, Sind die Säulen noch tragfähig? ‹Versäulung› in der niederländischen Historiographie, in: Schweizerische Zeit-

Es ist unmöglich, die religiösen Transformationsprozesse auf eine einzige begriffliche Formel zu reduzieren.[10] Gewiss ist, dass das Jahr 1968 eine symbolische, oft mythologisierte Chiffre für einen Kulturwandel darstellt, der alle gesellschaftlichen Bereiche, auch die Religion und die Kirchen, erfasst hat. Die Transformationen im religiös-moralischen Bereich bilden sogar – und dies wird von den Allgemeinhistorikern in ihren Studien zu den Sixties zu wenig thematisiert – einen zentralen Bestandteil des sozialen Wandels der «langen sechziger Jahre». Neben der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung, neben dem Vietnam-Krieg und dem das Ende des Kommunismus ankündenden «Prager Frühling» von 1968 beeinflusste das Zweite Vatikanische Konzil Kultur und Mentalität von Millionen von Menschen auf dem ganzen Erdball.[11] Papst Johannes XXIII. kann ohne weiteres in eine Reihe mit John F. Kennedy, Martin Luther King und Vaclav Havel gestellt werden. Was immer der spezifische Betrachtungspunkt ist, im Vierteljahrhundert von 1950 bis 1975 ereigneten sich in der Mentalitäts- und Kulturgeschichte der Europäer und Nordamerikaner tief greifende Transformationen, die direkt und indirekt mit Religion und Kirche verbunden waren.[12]

Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen: christliche Renaissance und kirchliche Krise

In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg machte das Christentum in Westeuropa und in Nordamerika als ideologische Reaktion auf die geistigen Verwüstungen des Nationalsozialismus und des Faschismus und als Gegenströmung gegen den atheistischen Kommunismus eine eigentliche Renaissance durch. Zu erin-

---

schrift für Religions- und Kulturgeschichte, 102 (2008), 415–443. Allgemein zu diesen Erosionstendenzen im Katholizismus: Mark Ruff, The Postmodern Challenge to the Secularization thesis: a Critical Assessment, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte, 99 (2005), 385–401; Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i.Br./Basel [4]1994; Michael N. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt a.M. 1998; Damberg, Abschied vom Milieu? (wie Anm. 2); Hervieu-Léger, Catholicisme (wie Anm. 2); Altermatt, Katholizismus und Moderne, 343–390. Siehe auch das Schlusskapitel meines neuen Buches: Urs Altermatt, Konfession, Nation und Rom. Metamorphosen im schweizerischen und europäischen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts, Frauenfeld/Stuttgart/ Wien 2009, 261–313.

[10] Darauf verweisen: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht, Einleitung: Religion und Gesellschaft im Europa des 20. Jahrhunderts, in: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht (Hg.), Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2007, 1–41, bes. 20–23.

[11] McLeod, The Religious Crisis of the 1960s (wie Anm. 2).

[12] Siehe u.a.: Ruff, The Wayward Flock (wie Anm. 2); Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Moderne (wie Anm. 9); Christian Schmidtmann, Katholische Studierende 1945–1973. Eine Studie zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland, Paderborn/München/Wien/Zürich 2006; Benjamin Ziemann, Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975, Göttingen 2007; Hellemans, How Modern is Religion in Modernity? (wie Anm. 2); Hellemans, Die Transformation der Religion und der Grosskirchen (wie Anm. 2); McLeod, The Religious Crisis of the 1960s (wie Anm. 2). Siehe auch die Schlusskapitel in: Altermatt, Katholizismus und Moderne (wie Anm. 2), 343–390 und Altermatt, Konfession, Nation und Rom (wie Anm. 9), 261–313.

nern ist in diesem Zusammenhang an den Aufstieg und die Blütezeit der christlich-demokratischen Parteien in zahlreichen westeuropäischen Ländern. Die ersten Anstösse auf dem Weg zur westeuropäischen Integration gingen von katholischen Politikern der älteren Generation wie Konrad Adenauer, Alcide De Gasperi und Robert Schumann aus, die noch im 19. Jahrhundert geboren waren. Die westdeutsche CDU/CSU erreichte bei den Wahlen von 1957 die absolute Mehrheit. Auch in andern westeuropäischen Ländern führten christdemokratische Parteien die Regierungen an, was parteipolitische Gegner dazu veranlasste, von einem «Europe vaticane» zu sprechen.[13] Die beiden Jahrzehnte nach dem Weltkrieg waren in Westeuropa ein «christdemokratisches Zeitalter», in dem die katholischen Wähler trotz der bereits bröckelnden Loyalität zu ihrer Kirche ihre konfessionelle Identität mit dem Wahlzettel in der Hand demonstrierten. 1954 konnten es sich die niederländischen Bischöfe noch erlauben, ihre Gläubigen in einem Hirtenbrief vor der sozialistischen Partei zu warnen. Die Haltung der holländischen Bischöfe war im übrigen konsequent, denn die gesellschaftspolitische Schlagkraft des katholischen «Lagers» hing eindeutig von der Stärke der christlichen Partei ab, eine noch von Papst Pius XII. gestützte Strategie, die nonkonformistische Theologen wie Hans Urs von Balthasar und Edward Schillebeeckx kritisierte.

Doch die Blütezeit der Christdemokratie täuschte. Unter der scheinbar intakten Oberfläche des Verbands- und Parteikatholizismus waren in Westdeutschland, der Schweiz, den Niederlanden, Belgien und Österreich tief greifende Transformationen im Gang. Der britische Historiker Hugh McLeod spricht in seiner wegweisenden Analyse der religiösen Situation in Europa vom «decline of Christendom», den er in dessen überkommenen Form wie folgt beschreibt: «Christendom may be described as a society where there are close ties between leaders of the church and secular elites; where the laws purport to be based on Christian principles; where – apart from certain clearly defined outsider communities, everyone is assumed to be Christian; and where Christianity provides a common language, shared alike by the devout and by the religiously lukewarm.»[14]

Während das Klima in Westeuropa in den fünfziger Jahren gleichzeitig durch den materiellen Segen des Wirtschaftswunders und durch die apokalyptischen Existenzängste vor einem Atomkrieg geprägt war, vollzog sich in den Sechzigern ein grundlegender Wandel. Vom steigenden Wohlstand mit Waschmaschine und Kühlschrank und von der neuen geistigen und geografischen Mobilität mit Auto und Fernsehen in ihrer Mentalität und in ihren Gesellschaftsstrukturen fundamental verändert, stellten die Westeuropäer alte Traditionen der Vorkriegszeit offen in Frage. In Universität und Armee, in Familie und Wirtschaft entstanden

[13] Siehe Philippe Chenaux, Une Europa vaticane? Entre le Plan Marshall et les Traités de Rome, Bruxelles 1990. Zu den christlichdemokratischen Parteien siehe: Hans-Joachim Veen, Christlich-demokratische und konservative Parteien in Westeuropa, 5 Bde., Paderborn et al. 1983–2000.

[14] McLeod, The Religious Crisis of the 1960s (wie Anm. 2), 18.

Reformbewegungen, die das Bisherige in Zweifel zogen. Unter dem Eindruck der 68er Kulturrevolution nahmen viele Katholiken an den autoritären Hierarchien ihrer Kirche Anstoss und begannen Rom offen zu kritisieren.[15]

Die disziplinarischen Interventionen des Vatikans gegen Theologen wie Hans Küng, Edward Schillebeeckx oder Leonardo Boff führten zu harten innerkatholischen Debatten. Ein Beispiel aus der Schweiz: Als die römische Kurie 1988 bei der Bischofsernennung in Chur schweizerische Regeln und Traditionen verletzte, brachen «antirömische Affekte»[16] auch in jenen Kreisen der Schweizer Katholiken offen aus, die bisher gegenüber Rom neutral oder wohlwollend gewesen waren. In ganz Westeuropa wandelten sich solche antiautoritäre Emotionen zu einer eigentlichen Verweigerungswelle gegen Rom.

Die offizielle Kirche reagierte defensiv. Am 25. Juli 1968 veröffentlichte Papst Paul VI. die berühmt gewordene Pillen-Enzyklika «Humanae vitae», in der er die kirchliche Lehre zu Ehe und Geburtenregelung bekräftigte und damit eine noch immer andauernde Autoritätskrise unter Durchschnittskatholiken auslöste oder diese verstärkte.[17] Bereits ein Jahr zuvor hatte er in der Enzyklika «Sacerdotalis caelibatus» den Zölibat des Priestertums bestätigt. Die Krise brach offen aus.

In praktisch allen westeuropäischen Ländern ging der sonntägliche Kirchgang der Gläubigen zurück, zuerst bei den Protestanten, dann bei den Katholiken. In den ländlichen Regionen der katholischen Deutschschweiz besuchten um 1960 noch über 90 Prozent der Gläubigen die Sonntagsmesse, womit die Kirchenpraxis in hohem Masse den kirchlichen Vorschriften entsprach. Selbst Städte wie Luzern und Freiburg wiesen Ende der fünfziger Jahre Anteile von deutlich über 60 Prozent aus. In der konfessionell gemischten Stadt St. Gallen gingen über 50 und im protestantisch geprägten Zürich über 40 Prozent regelmässig zur Sonntagsmesse. Die pastoralstatistischen Daten deuten in der Schweiz auf eine Spätblüte in der kirchlichen Sonntagspraxis hin.[18] Diese Einschätzung teilt der Pastoraltheologe Paul M. Zulehner für Österreich.[19] Nur ein Jahrzehnt später, in den

[15] Siehe dazu auch mein Buch «Konfession, Nation und Rom» (wie Anm. 9), dem ich hier in stark verkürzter Form folge.

[16] Zum «antirömischen Affekt» siehe: Altermatt, Konfession, Nation und Rom (wie Anm. 9), 227–257. 1974 veröffentlichte Hans Urs von Balthasar ein Taschenbuch unter dem Titel «Der antirömische Affekt»: Hans Urs von Balthasar, Der antirömische Affekt, Freiburg/Basel/Wien 1974.

[17] Zahlen für die Schweiz bietet: Martin Tschirren, Ehe- und Sexualmoral im Schweizer Katholizismus 1950–1975. Diskussion zwischen kirchlicher Autorität und Eigenverantwortung, Freiburg/Schweiz 1998, 170–181, 191–194. Resultat der Diskrepanzen im Bereich der Sexualmoral war nicht zuletzt die Auseinandersetzungen um einen Vortrag des Freiburger Dominikaners Stephan Pfürtner im Jahre 1972. Siehe hierzu: Ludwig Kaufmann, Ein ungelöster Kirchenkonflikt: Der Fall Pfürtner. Dokumente und zeitgeschichtliche Analysen, Freiburg/Schweiz 1987.

[18] Siehe hierzu die Zahlen in: Altermatt, Katholizismus und Moderne (wie Anm. 2), 283–287 (aufgrund von pastoralsoziologischen Untersuchungen aus den Jahren 1957 und 1961); ders., Von der kirchlichen zur pluralen Sonntagskultur, in: ders. (Hg.), Katholische Denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert, Freiburg/Schweiz 2003, 39–54.

[19] Paul Michael Zulehner/Regina Polak, Religion – Kirche – Spiritualität in Österreich nach 1945. Befund, Kritik, Perspektive, Innsbruck 2006.

späten sechziger Jahren, brach der regelmässige Kirchgang deutlich ein. In den siebziger Jahren besuchten in der Schweiz noch 15 Prozent der Katholiken in städtischen Regionen regelmässig die Sonntagsmesse.[20]

Noch dramatischer ging die Beichtpraxis zurück. Dagegen konnten sich vorerst die so genannten «Rites de passage» wie die kirchliche Hochzeit und die Taufe halten, sie verzeichneten erst in den achtziger und neunziger Jahren signifikante Rückgänge.[21]

Von nachhaltiger Wirkung war ferner, dass die christliche Sozialisierung der Jugend in Familie und Schule erodierte. Das Grundwissen über das Christentum und die Unterschiede zwischen Protestantismus und Katholizismus kam rapide abhanden, der christliche Moralkodex betreffend Sexualität und Ehe löste sich weitgehend auf. Nach 1970 wurde der Grossteil der jungen Katholikinnen und Katholiken nicht mehr in die Kirche hinein geboren. Damit verdorrte der Katholizismus im sozialen Sinne langsam. Der rasche gesellschaftliche Wandel hatte zur Folge, dass das «kommunikative Gedächtnis» (Jan Assmann[22]) zwischen den Generationen zusammenbrach und ein Graben zwischen Grosseltern, Eltern und Kindern aufgerissen wurde. Die Kirchen verloren in Europa zunehmend ihre konfessionellen Konturen und machten im besseren Fall einem verschwommenen Christentum Platz.[23]

Da die Kirchen nach dem Zweiten Weltkrieg ein hohes Ansehen genossen, hatte auch die katholische um 1950 keine Rekrutierungsschwierigkeiten für geistliche Berufe, denn das Priesteramt besass Sozialprestige. Das änderte sich in den späten sechziger Jahren überall in Westeuropa und in den USA auf geradezu dramatische Weise. Scharenweise verliessen Priester und Ordensleute Klöster, Orden und Pfarreien und untergruben damit das Vertrauen in die Institution der Kirche. 2004 erschien in Frankreich ein Buch mit dem Titel «Vers une église sans prêtre».[24] In einem gewissen Sinne kann man in der Berufungs- und Austrittskrise des Klerus die eigentliche revolutionäre Entwicklung sehen, die die katholische Kirche in ihren sozialen Fundamenten erschüttert. Darauf hat Jan Roes schon Mitte der neunziger Jahre hingewiesen.[25] Hunderte von Priestern traten zwischen 1967 und 1972 aus dem Klerikerstand und zum Teil sogar aus der Kirche aus; die Zahl der Neupriester ging drastisch zurück. Zählte man 1930 in der Schweiz 2'545 Weltpriester, so waren es 1941 deren 2'866. Erreichte die Zahl der Weltpriester 1960 mit 3'139 einen Höhepunkt, so lebten 1970 noch 2'938, 1980 2'583, 1991 deren 2'156, 2000 1'859 und 2005 noch 1'709 Weltpriester in der Schweiz.[26]

[20] Siehe hierzu: Altermatt, Konfession, Nation und Rom (wie Anm. 9), 272–274.
[21] McLeod, The Religious Crisis of the 1960s (wie Anm. 2), 202–207.
[22] Siehe z.B.: Jan Assmann, Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: Jan Assmann/ Tonio Hölscher (Hg.), Kultur und Gedächtnis, Frankfurt a.M. 1988.
[23] McLeod, The Religious Crisis of the 1960s (wie Anm. 2).
[24] Martine Sevegrand, Vers une église sans prêtre. La crise du clergé séculier en France (1945–1978), Rennes 2004.
[25] Roes, Die katholische Kirche und die Herausforderungen der Moderne (wie Anm. 4), 40–41.
[26] Für die Zahlen betreffend der Schweiz siehe: Kirchliches Personal 1980–1985, Kirchenstatistische Hefte 6, hg. vom Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut, St. Gallen 1981, 19;

Zahlreiche laisierte Priester und Ordensleute heirateten und übernahmen Funktionen in Medien, höheren Schulen und sozialen Hilfswerken. Sie betätigten sich häufig aktiv in den «neuen sozialen Bewegungen» und wurden zu Trägern progressiver Reformen in der Gesellschaft. Marit Monteiro und Marjet Derks kommen zum Schluss, dass die 68er Kulturrevolution in manchen Beziehungen religiöse Wurzeln besass. Es waren an vorderster Front ehemalige Priester, die die «Selbstmodernisierung» und «Selbstsäkularisierung» des Katholizismus in den «langen Sechzigern» vorantrieben.[27]

Das Zölibatsgebot wurde zu einem zentralen Punkt. Dass die Ehelosigkeit im westeuropäischen Priesterstand umstritten war, zeigen Zahlen einer Befragung in der Schweiz von 1970. 31 Prozent der befragten Weltpriester sprachen sich für die Aufhebung der Zölibatsverpflichtung aus, 55 Prozent dagegen (6 Prozent kein Urteil). 39 Prozent befürworteten die Zölibatsdispens für Priester, die heiraten und ihr Priesteramt weiterhin ausüben wollten, 40 Prozent waren dagegen (11 Prozent kein Urteil). 66 Prozent sprachen sich dafür aus, dass Ehemänner, die Priester werden wollten, einen Zölibatsdispens erhalten sollten, nur 14 Prozent waren dagegen (10 Prozent kein Urteil). Zudem hielten 53 Prozent die Weihe verheirateter Männer für notwendig oder wünschenswert. Interessant sind auch die Zahlen zur Frage nach dem Einsatz «laisierter» Priester in der Seelsorge. 37 Prozent aller Befragten befürworteten deren Tätigkeit im priesterlichen Dienst und weitere 42 Prozent deren Einsatz ohne priesterliche Funktion. In der Altersgruppe der bis 40jährigen sprachen sich sogar rund zwei Drittel für die Tätigkeit «laisierter» Priester im priesterlichen Dienst aus.[28] Jan Roes hielt fest: «Der Aufstand von Priesteramtskandidaten an den Priesterseminarien zu Beginn der sechziger Jahre bedeutete den Gnadenstoss für das klerikal-hierarchische System.»[29]

Von der katholischen Kultur zur Pluralität individueller Religion

Während der «Pianischen Epoche», die die Zeitperiode von der Mitte des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts umfasste, war die Gesellschaft in Ländern wie der Schweiz, den Niederlanden, Belgien und Deutschland durch eine exklusive Konfessionskultur geprägt gewesen, aus der eine mehr oder weniger geschlossene Kommunikationsgemeinschaft – ich nannte sie «Subgesellschaft» – hervorging. In den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts scharten sich die Katholiken wie eine Herde um den Heiligen Vater in Rom, den sie als ihren obersten Hirten und

---

Katholische Kirche in der Schweiz. Zahlen – Fakten – Entwicklungen 1996–2005, hg. vom Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut, St. Gallen 2007, 48.

[27] Marit Monteiro/Mariet Derks, The Days of Miracle and Wonder. Religious Transformations in the extended 1960s. Research Paper, Research Group Religious History/History of Dutch Catholicism, Nijmegen 2008.

[28] Für die Zahlen siehe: Meinungen zum kirchlichen Amt. Ergebnisse aus der Meinungsforschung zu aktuellen Fragen des kirchlichen Dienstes (Schweiz und Nachbarländer), Kirchenstatistische Hefte 3, hg. vom Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut, St. Gallen 1981, 5; 12; 20.

[29] Roes, Die katholische Kirche und die Herausforderungen der Moderne (wie Anm. 4), 41.

geistlichen Schutzherrn betrachteten. Den «liberalen» Kulturstaat und seine Einrichtungen wie Zivilehe oder säkularisierte Schulen lehnten sie zumindest partiell ab und erstrebten einen «christlichen Staat» nach den Normen der katholischen Soziallehre. Mit Hilfe moderner Mittel wie Parteien, Vereinen und Zeitungen, mit emotionalen Gemeinschaftspraktiken wie Katholikentagen, Wallfahrten und Heiligenkulten homogenisierten sie den regional äusserst unterschiedlichen Volkskatholizismus. Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein verstand sich der organisierte Katholizismus grundsätzlich als Bewegung gegen Liberalismus, Sozialismus und andere als modern erachtete «Irrlehren».[30]

Nach dem Zweiten Weltkrieg verloren die offenen oder versteckten Kulturkämpfe ihre mobilisierende Wirkung und ihre integrative Kraft. Die Katholiken gaben in Ländern wie den Niederlanden und Belgien, der Schweiz und Deutschland Schritt für Schritt ihren Widerstand gegen die Moderne auf und eigneten sich national-liberale Diskurse an, wobei sie diese im konfessionellen Sinne umdeuteten. Die Konfessionskulturen nationalisierten sich und integrierten katholische Erinnerungsbestandteile in die nationalen Narrative.[31] Gleichzeitig akzeptierten die Katholiken die liberale Demokratie, die sie allerdings bis um 1960 immer noch zu verchristlichen versuchten.

Es war die durch den Antikommunismus geprägte Periode des Kalten Krieges, die die nationale Integration der Katholiken in Westeuropa vollends festigte. Nach 1945 identifizierten sich die Katholiken in zunehmendem Masse mit ihrem Nationalstaat und nicht mehr mit der römischen Kirche. Ein holländischer oder schweizerischer Katholik fühlte sich nun in erster Linie als Niederländer oder als Schweizer. Ein letztes Mal formten in Deutschland und in der Schweiz katholische Verbände und Parteien 1963 eine unzweideutige Defensivallianz zugunsten Roms, als sie den 1958 verstorbenen Papst Pius XII. gegen Rolf Hochhuths Kritik am päpstlichen Schweigen in der Zeit der Judenverfolgungen in Schutz nahmen und gegen das Theaterstück «Der Stellvertreter« auf die Strasse gingen.[32]

Die Baby-Boom-Generation der Nachkriegszeit war nicht mehr bereit, den Mythos vom katholischen Bollwerk in der feindlichen Welt aufrecht zu erhalten. Beeinflusst von der hedonistischen Kultur der Wohlstandsgesellschaft und geprägt von den antiautoritären Freiheitsidealen der 68er Kulturrevolution, lehnte sich vorab die Jugend gegen die Zwänge der katholischen Dogmen und die rigorosen Moralvorstellungen der Kirche auf. Die Frage der Sexualmoral und der Geburtenregelung wurde im praktischen Leben zum Zentralthema des Dissenses

[30] Siehe Altermatt, Katholizismus und Moderne (wie Anm. 2).

[31] Siehe Franziska Metzger, Religion, Geschichte, Nation. Die katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert – kommunikationstheoretische Perspektiven, Stuttgart 2009.

[32] Zur Hochhuth-Debatte siehe: Nadine Ritzer, Alles nur Theater? Zur Rezeption von Rolf Hochhuths ‹Der Stellvertreter› in der Schweiz 1963/1964, Freiburg/Schweiz 2006; Urs Altermatt, Die Hochhuth-Debatte in der katholischen Schweiz 1963, in: Silvia Käppeli (Hg.), Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges. Festschrift zum 70. Geburtstag von Clemens Thoma, Bern 2002, 19–32. Zur erfolgreichen nationalen Integration der Katholiken in der Schweiz: Altermatt, Konfession, Nation und Rom (wie Anm. 9), in dem ich die folgende Kurzdarstellung ausführlich schildere.

mit der Amtskirche.[33] Es gehört zur persönlichen Tragik von Papst Paul VI., dass dieser geistig der modernen Gesellschaft nahe stehende Papst aus dem Bürgertum mit seiner Enzyklika «Humanae vitae» 1968 die Autoritätskrise in ungeahntem Masse beschleunigte. Die Mehrheit der Katholikinnen und Katholiken hielt sich im Alltagsleben nicht mehr an die kirchlich vorgeschriebene Sexualmoral und praktizierte damit so etwas wie zivilen Ungehorsam. Von nun an galt: Roma locuta, causa *non* finita. Wie wenige gesellschaftliche Makrotrends erschütterte die sexuelle Revolution in der Zeit des «Post-Pill Paradise» (John Updike) die Autorität der römischen Kirche.

Im Zuge der voranschreitenden Individualisierung veränderte sich das Religionsverständnis, das heutzutage meist einem persönlich zusammengestellten Puzzle gleicht. Religion wurde zur Privatsache, deren Orientierung jenseits des Institutionellen und Gemeinschaftlichen liegt und höchstens noch die Familie betrifft.[34] Damit bewahrheitet sich die Formulierung von Grace Davie: «Believing without belonging»[35]. Während der Glaube an einen Gott in den Niederlanden weitgehend konstant blieb und seit der Mitte der sechziger Jahre (1966) von 78 Prozent lediglich auf 63 Prozent in den neunziger Jahren (1996) sank, bildete sich eine diffuse Religiosität heraus, die Staf Hellemans in Anlehnung an Davies Diktum als «religious longing without belonging» umschreibt.[36]

Institutionalisierte Religion und persönliche Religiosität sind nicht mehr deckungsgleich. Dies lässt sich auch anhand des markanten Auseinanderklaffens zwischen dem Vertrauen in die Institution Kirche und dem Glauben an ein Leben nach dem Tod aufzeigen. Während in den Niederlanden 1998 61 Prozent der Kern-Mitglieder in die Kirche als Institution vertrauten, lag dieses Vertrauen an den Rändern der Glaubensgemeinschaften nur bei 29 Prozent. 87 Prozent der ersteren und 66 Prozent der letzteren glaubten aber an ein Leben nach dem Tod. Zudem gab ein knappes Drittel der Nicht-Kirchenmitglieder an, sie würden an ein Leben nach dem Tod glauben.[37]

[33] Siehe etwa: Hanneke Westhoff, Natuurlijk geboortenregelen in de twintigsteeeuw. De ontwikkeling van de periodieke onthouding door de Nederlandse arts J. N. J. Smulders in de jaren dertig, Baarn 1986.

[34] Mit Blick auf die Schweiz: Alfred Dubach/Brigitte Fuchs, Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderung für die Kirchen, Zürich 2005; Roland J. Campiche, Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung, Zürich 2004; Peter Voll, Religion, Integration und Individualität. Studien zur Religion in der Schweiz, Würzburg 2006; Martin Baumann/Jörg Stolz (Hg.), Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens, Bielefeld 2007. Aus den 1990er Jahren siehe den Sammelband: Alfred Dubach/Roland J. Campiche (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz: Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, Zürich/Basel 1993.

[35] Grace Davie, Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging, Oxford 1994.

[36] Hellemans, Die Transformation der Religion und der Grosskirchen (wie Anm. 2), 23–24. Für die Zahlen siehe: Sengers, The Dutch, their Gods and the Study of Religion, in: ders. (Hg.), The Dutch and their gods. Secularization and transformation of religion in the Netherlands since 1950, Hilversum 2005, 11–24, 12.

[37] Jos Becker, Church Membership investigated (1950–2002), in: Sengers (Hg.), The Dutch and their gods (wie Anm. 36), 59–71, 70. Von den wechselnden Kirchenmitgliedern, d.h. jenen, die zwischen protestantischen Denominationen und der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche fluktuierten, glaubten mit 61 Prozent ähnlich viele an ein Leben nach dem Tod wie

Alfred Dubach und Brigitte Fuchs vom schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut in St. Gallen sprechen von einer Subjektivierung der Religion, was zur Pluralität als Merkmal der religiösen Landschaft führe. Der Religionssoziologe Roland J. Campiche weist darauf hin, dass zwei Typen von Religion nebeneinander bestehen würden: auf der einen Seite die «institutionelle» Religion, verankert in den Kirchen und der christlichen Tradition, und auf der anderen Seite eine «universale» Religion, die die moralisch-ethischen Diskurse seit den sechziger Jahren widerspiegle.[38]

Die Kontroverse um Papst Benedikt XVI. und die Priesterbruderschaft St. Pius X. 2009 ist Ausdruck dieser Widersprüche.[39] Während der Papst die Einheit der institutionellen Kirche im Auge hatte, orientierte sich die Mehrheit der Katholiken in Westeuropa an den universalen Standards der Menschenrechte. Die Kurie unterschätzte die Bedeutung des «Zivilisationsbruches» (Dan Diner) der Shoah in der westlichen Gedächtniskultur.[40] Marcel Poorthuis und Theo Salemink haben für das Verhältnis der niederländischen Katholiken zu den Juden ein monumentales Werk vorgelegt, in dem sie den langen Weg der niederländischen Katholiken von antisemitischen Haltungen zur Anerkennung der christlichen Schuld aufgezeigt haben.[41]

Perioden und Paradigmen

Im zweiten Teil meiner Ausführungen versuche ich in Anlehnung an eine breite Debatte, Interpretationen des Wandels in den «langen sechziger Jahren» vorzulegen. Wie sind die Transformationen im religiös-kirchlichen Bereich zu deuten? Historiker und Soziologen erklärten den Rückgang des regelmässigen Kirchenbesuchs und den Bedeutungsverlust der Institution Kirche in Europa häufig als Säkularisierung und als «Dechristianisierung». Diese Sichtweise wurde nach dem Zweiten Vatikanum zum dominierenden Masternarrativ.[42] In den 1970er und 1980er Jahren sprach man häufig vom Niedergang der organisierten Religion. «Le christianisme va-t-il mourir?» fragte der Franzose Jean Delumeau schon 1977.[43] Hugh McLeod verwendet das Wort «Krise» im Titel seines Buches von 2007: «The Religions Crisis of the 1960s». Auch der niederländische Historiker

---

bei den Kirchenmitgliedern an den Rändern, während – was nahe liegt – deren Vertrauen in die Kirche(n) bei nur 7 Prozent lag.

[38] Dubach/Fuchs, Ein neues Modell von Religion (wie Anm. 34); Campiche, Die zwei Gesichter der Religion (wie Anm. 34), 38–39; 276.

[39] Siehe hierzu: Altermatt, Konfession, Nation und Rom (wie Anm. 9), 298–304.

[40] Siehe dazu: Urs Altermatt, Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1945, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 1999.

[41] Marcel Poorthuis/Theo Salemink, Een donkere spiegel. Nederlandse katholieken over joden. Tussen antisemitisme en erkenning. 1870–2005, Nijmegen 2006.

[42] Siehe hierzu: James C. Kennedy, Recent Dutch religious history and the limits of secularization, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte, 99 (2005), 79–92.

[43] Jean Delumeau, Le christianisme va-t-il mourir?, Paris 1977.

Jan Roes sprach 1994 von einer Krise: «Was vor fünfzig Jahren noch einem beispiellosen Aufblühen glich, hat sich nun zu einer Krise gewandelt, wie sie die katholische Kirche in den Niederlanden in ihrer ganzen Geschichte noch nie erlebt hatte.»[44]

Als Reaktion gegenüber diesen Interpretationen kamen seit einigen Jahren Gegenargumente auf, und zahlreiche Historiker machen geltend, dass die in den Niederlanden, Belgien und der Schweiz entwickelten Paradigmen der «Subkultur», «famille spirituelle» und «Zuil» in Bezug auf die Zeit nach Mitte 1960 durch ein neues Paradigma abgelöst werden müssten, das weniger vom Ende denn von den Transformationen des Katholizismus sprechen solle. Unbestritten ist, dass man mit Blick auf die «longue durée» der Katholizismusgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert seit den sechziger Jahren von einem beschleunigten und radikalen Wandel sprechen kann.[45] Wenn man von einem kritisch reflektierten Modernisierungs-Paradigma ausgeht, kann man die Transformationen als beschleunigte «Selbstmodernisierung» bezeichnen.[46]

Man darf die Pluralisierung von Religion nicht mit Säkularisierung allein gleichsetzen und von einer «postreligiösen» Epoche sprechen. Im Gegenteil, Verweltlichung und religiöse Erneuerung verliefen seit 1800 in zyklischen, einander überlagernden Wellenbewegungen.[47] Offen bleibt allerdings, was man unter Religion versteht, zumal sich Religion veränderte. Während im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts die Bedeutung der intergenerationell vermittelten und von einer kirchlich-konfessionellen Gemeinschaft vorgegebenen Religiosität sank, gewannen «neue religiöse Bewegungen» spiritueller Art wie New Age, Astrologie und Esoterik an Boden. Die Menschen der neuen religiösen Bewegungen stellen die Rationalität der modernen Gesellschaft in Frage, was den deutschen Philosophen Jürgen Habermas dazu veranlasste, etwas überspitzt von einer «postsäkularen Gesellschaft» zu sprechen.[48]

Zu den Ambivalenzen der gegenwärtigen religiösen Lage gehört, dass Religion über die kirchlichen Strukturen hinaus in zunehmendem Masse eine moralisch-ethische Dimension erhält. Religion wird zunehmend in Moral und Ethik transformiert.[49] Dieses Phänomen zeigt sich in den Debatten um die Abtreibung

[44] Roes, Die katholische Kirche und die Herausforderungen der Moderne (wie Anm. 4), 42.

[45] Monteiro/Derks, The Days of Miracle and Wonder (wie Anm. 27).

[46] Zu dieser These siehe: Friedrich Wilhelm Graf, Die nachholende Selbstmodernisierung des Katholizismus? Kritische Anmerkungen zu Karl Gabriels Vorschlag einer interdisziplinären Hermeneutik des II. Vatikanums, in: Hünermann (Hg.), Das Zweite Vatikanum (wie Anm. 7), 49–65; Hellemans, Die Transformation der Religion und der Grosskirchen (wie Anm. 2).

[47] Die Zyklen habe ich beschrieben in: Altermatt, Katholizismus und Moderne (wie Anm. 2), 63–71.

[48] Siehe Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a.M. 2001; ders./Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg i.Br. 2005.

[49] Zur Ethisierung der Politik siehe: Franziska Metzger, Von der Politisierung der Religion zur Ethisierung der Politik. Zur Transformation des Verhältnisses von Religion und Politik, in: Mariano Delgado/David Neuhold (Hg.), Politik aus christlicher Verantwortung. Ein Ländervergleich Österreich-Schweiz, Innsbruck 2008, 245–252; Kennedy, Recent Dutch religious history (wie Anm. 42); Armin Nassehi, Religion und Moral. Zur Säkularisierung der Moral

ebenso wie in solchen um die Gentechnik. Jenseits der konfessionellen Grenzen manifestiert sich damit der Katholizismus weiterhin als ethische Wirkungsgrösse. In seinem langen Pontifikat mahnte Johannes Paul II. die Menschenrechte und die soziale Ungerechtigkeit wiederholt an und stiess auf ein starkes überkonfessionelles Echo, dessen Diskurse entlang politischer und nicht entlang konfessioneller Linien verliefen. Das Papsttum wurde zu Beginn des 21. Jahrhunderts vermehrt als moralische denn als konfessionelle Grösse angesehen. Der von 1978 bis 2005 regierende polnische Papst Karol Wojtyła hatte den Status eines globalen Moralisten inne, der jenseits von Konfessionen ethische Standpunkte immer wieder neu in Erinnerung rief.

Ob man den gegenwärtigen Wandel der «langen sechziger Jahre» – wie Hugh McLeod – mit der Reformation vergleichen kann, bleibt offen.[50] Noch kam es nicht zu einer institutionellen Kirchenspaltung wie im 16. Jahrhundert. Es ist nicht ausgeschlossen, dass die Erinnerung an die Reformation den deutschen Papst Benedikt XVI. dazu bewegte, 2009 die Exkommunikation gegen die vier reaktionären Bischöfe der Priesterbruderschaft St. Pius X. aufzuheben, um damit ein dauerhaftes Schisma zu verhindern.

Drei Phasen nach 1945

Als Instrument für die differenzierende Analyse erweist sich die Periodisierung oft als hilfreicher Versuch. Für die niederländische Religionsgeschichte entwickelte James C. Kennedy eine für die komparative Betrachtung überaus anregende Chronologie. Nach der ersten Phase von 1945 bis 1965, welche er als eigentlichen Höhepunkt der religiösen Organisierung im Sinne der «Versäulung» der niederländischen Gesellschaft bezeichnet, spricht Kennedy von der zweiten Periode von 1965–1985 als einer Phase, in der Religion durch die Ethik des Engagements ersetzt worden sei. Die Zeit nach 1985 kennzeichnet er als Phase der (Re-) Spiritualisierung.[51]

In den Niederlanden wie in Belgien brachte der Zweite Weltkrieg und die vorausgegangene nationalsozialistische Besatzung für den Katholizismus einen Bruch, vermochte aber dessen organisatorische Gestalt nicht endgültig zu zerstören. Der Verbands- und Parteikatholizismus konnte nach 1945 an die Vorkriegszeit anknüpfen. Erst mit dem Zweiten Vatikanum änderte sich dies in zunächst fast unmerklichen Schritten. Allerdings war der Organisationskatholizismus bereits in der Zwischen- und in der unmittelbaren Nachkriegszeit von der mehr spirituell geprägten «Katholischen Aktion» kritisiert worden.

---

und der Moralisierung der Religion in der modernen Gesellschaft, in: Gert Pickel/Michael Krüggeler (Hg.), Religion und Moral. Entkoppelt oder Verknüpft?, Opladen 2001, 21–38.

[50] McLeod, The Religious Crisis of the 1960s (wie Anm. 2), 1.

[51] Kennedy, Recent Dutch religious history (wie Anm. 42).

Nach der Mitte der sechziger Jahre begann der «politische Katholizismus» zu schwächeln. Unter der Führung von Bischöfen und Theologen machte die konziliäre Kirche eine geistige Erneuerung durch, die in breiten Teilen des Kirchenvolkes grosse Hoffnungen weckte. Abkehr von der als ritualistisch empfundenen Liturgie der Gottesdienste, Hinwendung zur Volkssprache anstelle von Latein, Emanzipation der Laien im kritischen Dialog mit der Amtshierarchie, Aufweichung der rigorosen Moralvorstellungen, insbesondere in Fragen der Ehe und Sexualität lauteten die typischen Postulate, die den Zeitgeist der Selbstverwirklichung und Authentizität von «1968» im religiös-kirchlichen Bereich konkretisierten.[52] Indem die Katholiken – wie Michael N. Ebertz, Wilhelm Damberg und andere bemerken – mehr die Horizontalität denn die Vertikalität des Katholischseins betonten, waren sie bestrebt, ein authentischeres Christentum zu leben.[53]

Parallel dazu wertete das Konzil mit «Gaudium et spes» (1965) und anderen Dokumenten die so genannte Welt auf und sah im irdischen Engagement für mehr Humanität eine genuin christliche Aufgabe. Die Kirche nahm von den neoscholastischen Konzepten des «christlichen Staates» Abschied und bekannte sich zum pluralistischen Engagement der Christen in der Gesellschaft. Die Reformkatholiken betätigten sich fortan nicht nur in den katholischen Parteien und Verbänden, sondern auch in neuen sozialen Bewegungen für die Dritte Welt und für Frieden, für die Menschen am Rande der Gesellschaft und für ökologischen Anliegen etc. im öffentlichen Raum. Mit Franziska Metzger lässt sich von einer Ethisierung von Religion und Politik sprechen, die die innerkatholischen Diskurse und Aktionsstrategien beeinflusste.[54] Während sich auf der linken Seite die «radikalen Christen» (Hugh McLeod) in die Bürgerrechts-, Friedens-, Frauen-, Antiatomkraft- und Drittweltbewegung stürzten, betonten auf der rechten Seite die «katholikalen Christen» ähnlich wie ihre evangelikalen Glaubensbrüder im Protestantismus die traditionellen moralischen Standpunkte in Fragen von Abtreibung und Homosexualität, von Ehe und Familie. In den Niederlanden stilisierten sich die progressiven Christen gerne zu Rebellen und Reformatoren.[55]

Als der soziale Aktivismus der radikalen Christen Ende der achtziger und neunziger Jahre deutlich abflachte, veränderte sich das Verhältnis von Individuum, Religion und Gesellschaft ein weiteres Mal. Der Zusammenbruch des Kommunismus in Osteuropa und das Aufkommen des Casino-Kapitalismus in der globalisierten Welt schufen Orientierungskrisen. Um die gleiche Zeit machte sich bei den christlichen Aktivisten Ernüchterung über die begrenzten Erfolge in ihren postmaterialistischen Politiken breit. Auf dem religiösen Feld lösten sich die europäischen Konfessionalismen weitgehend auf. Nicht mehr Katholiken,

[52] Siehe Kennedy, Recent Dutch religious history (wie Anm. 42), 87; McLeod, The Religious Crisis of the 1960s (wie Anm. 2).

[53] Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt? (wie Anm. 9); Damberg, Abschied vom Milieu? (wie Anm. 2).

[54] Metzger, Von der Politisierung der Religion zur Ethisierung der Politik (wie Anm. 49).

[55] Siehe zu diesem Aspekt: Kennedy, Recent Dutch religious history (wie Anm. 42), 88.

Protestanten oder Sozialisten standen sich wie in den früheren Zeiten gegenüber, sondern Progressive und Reaktionäre, Liberale und Konservative quer durch alle Konfessionen.

Die Unübersichtlichkeit der Welt und die Individualisierung der Gesellschaft förderten den Rückzug ins Private und die Spiritualisierung der Religion.[56] Religion transformierte sich in vielen Fällen in privatistische und apolitische Spiritualität. Dazu gehört auch die Psychologisierung der Religion, deren Wurzeln James C. Kennedy in den protestantisch dominierten Ländern wie der Schweiz und den Niederlanden sieht. Allerdings gibt es nach wie vor Verbindungen zum sozial-moralischen Aktivismus, etwa wenn es um die Bewahrung von Natur und Umwelt geht.

Meine Betrachtungen zum Katholizismus seit den «langen sechziger Jahren» fasse ich wie folgt zusammen:

Erstens: Der Jahrhunderte alte Konfessionalismus des Christentums löste sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in eine Art synkretistische Religiosität à la carte auf.

Zweitens: Die christliche Religion transformierte sich einerseits in ethisch-moralisch argumentierende Bewegungen der sozialen Diakonie und andererseits in spirituell ausgerichtete neue religiöse Bewegungen.

Drittens: Der Katholizismus der belagerten Festung, der «acies ordinata catholica» als «Subkultur», «Säule» oder «Milieu» implodierte und verflüchtigte sich. Da im neuen Katholizismus nicht mehr die Pastoral der Angst und die Disziplin des Lagers vorherrschten, brach der frühere Einheitsblock zusammen. Die mündig gewordenen Christen forderten auch in der Kirche ihre Menschen- und Bürgerrechte ein.

Es wäre bedauerlich, wenn die Christen für die Festigung ihrer verlorenen konfessionellen Identität wiederum Gegner brauchen würden. Diesmal nicht Protestanten, Katholiken oder Juden, nicht Liberale, Sozialisten oder Freimaurer, sondern Muslime, Hindi oder Buddhisten. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das ein Meilenstein in der Geschichte des Katholizismus bildet, ist nicht mehr Trennung von, sondern das Gespräch mit der global und pluralistisch gewordenen Welt erforderlich. Die unterschiedlichen Denk- und Lebenswelten in einem toleranten Dialog zusammenzuführen, ist die Aufgabe einer im griechischen Wortsinn allumfassenden, eben «katholischen» Kirche.

[56] Siehe hierzu die religionssoziologische Literatur in Anm. 34.

Ungleichzeitigkeiten zwischen radikalem Christentum, Restauration und Pluralisierung – Zeitgenössische Betrachtungen zum Katholizismus

Für die Katholizismusforschung stellt die Darstellung der religiösen Umbrüche der 1960er und 1970er Jahre eines der schwierigsten und zugleich spannendsten Unternehmen dar. In einem ersten Teil kommt Urs Altermatt auf das Zweite Vatikanum und die Epochenwende der «langen sechziger Jahre» zu sprechen. Das Ziel des zweiten Teils ist es, in Anlehnung an eine breite Debatte, Interpretationen des Wandels vorzulegen. Ist der Wandel im religiös-kirchlichen Bereich als Krise oder Niedergang des Katholizismus zu deuten oder muss von Transformationen des Katholizismus gesprochen werden? Die vorliegende Analyse kommt zum Schluss, dass der Jahrhunderte alte Konfessionalismus des Christentums sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in eine Art synkretistische Religiosität auflöste und sich der Katholizismus zu einem grossen Teil einerseits in ethisch-moralisch argumentierende Bewegungen der sozialen Diakonie und andererseits in spirituell ausgerichtete neue religiöse Bewegungen transformierte. Der Katholizismus als «Subkultur», «Säule» oder «Milieu» implodierte.

Décalages temporels entre christianisme radical, restauration et pluralisation – Considérations contemporains sur le catholicisme

L'étude des bouleversements religieux des années 1960 et 1970 représente pour la recherche sur le catholicisme l'une des tâches les plus difficiles et passionnantes à la fois. Dans un premier temps, Urs Altermatt aborde le Vatican II et le tournant d'époque des «longues années soixante». Dans la deuxième partie, il propose des interprétations de cette transformation en s'appuyant sur un large débat. Les changements vécus au sein de la religion et de l'Eglise furent-ils une crise, voire le déclin du catholicisme, ou s'agit-il de transformations du catholicisme? Cette analyse démontre que le confessionnalisme du christianisme, remontant à plusieurs siècles, s'est dissous dans la deuxième moitié du 20ème siècle en une sorte de religiosité syncrétique. Le catholicisme muta d'une part en mouvements ethico-moralisateurs de la diaconie sociale, et d'autre part en de nouveaux mouvements religieux d'ordre spirituel. Le catholicisme en tant que «subculture», «pilier» ou «milieu» implosa.

Asynchronism between radical Christianity, restoration and pluralisation – Contemporary views of Catholicism

One of the most difficult and fascinating tasks for research on Catholicism is representing the religious upheaval of the nineteen-sixties and -seventies. At the beginning of his article Urs Altermatt focuses on Vatican II and the ‹long 1960s› that marked a transition between different epochs. In the second part, reflecting a wide debate, he proposes interpretations of this change. Are the changes in church and religion to be interpreted as a crisis or fall or would it be preferable to speak of a transformation of Catholicism? This analysis concludes that in the second half of the twentieth century the centuries-old confessionalism of Christendom dissolved into a form of syncretistic religiousness. Catholicism was indeed transformed to a large extent, on one side into pastoral welfare movements motivated by ethical and moral concerns and on the other into new religious movements, essentially spiritual in orientation. Catholicism as a subculture, a pillar of society, or a milieu imploded.

Schlüsselbegriffe – Mots clés – Keywords

Religion – religion – religion, Katholizismus – catholicisme – Catholicism, Säkularisierung – sécularisation – secularisation, Erosion des katholischen Milieus – érosion du milieu catholique – erosion of the catholic milieu, Transformation des Katholizismus – transformation du catholicisme – transformation of Catholicism, Religiöse Krise der langen sechziger Jahre – crise religieuse des longues années soixante – religious crisis of the long 1960s, Zweites Vatikanisches Konzil – le IIème concile du Vatican – 2nd Vatican Council, Religionssoziologie – sociologie de la religion – sociology of religion, Kulturelle Revolution der sechziger und siebziger Jahre – révolution culturelle des années 1960 et 1970 – cultural revolution of the 1960s and 1970s.

Urs Altermatt, Prof. für Zeitgeschichte an der Universität Freiburg/Schweiz, Chefredaktor der «Schweizerischen Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte».