

DIE LANGEN 1960ER JAHRE

PETER J. BRÄUNLEIN

I. Der religionsgeschichtliche Problemhorizont

Epochengliederungen sind Konstruktionsleistungen der Historiker, die nicht nur der Formalisierung und Systematisierung historischen Wissens dienen, sondern auch Bedürfnisse der Gegenwart befriedigen. Was Valentin Groebner für das Mittelalter feststellt, gilt in besonderem Maße auch für die ‚langen 1960er Jahre‘: Wir brauchen die Vergangenheit für unsere eigene Zukunft. Epochen sind Rückspiegel, in denen wir Dinge betrachten, die vorbei sind, „aber noch nicht ganz vorbei sind. Der Rückspiegel ist aber auch ein Wunsch. Wir wollen sehen, was aus der Vergangenheit auf uns zukommt, während wir uns davon entfernen“.¹

1. Die 1960er Jahre: zwischen ‚Kohärenzfiktion‘, ‚Reminiszenzgewimmel‘ und ‚Collage‘?

Kaum eine andere zeitgeschichtliche Epoche ist mit ähnlich starken Verheißungen verbunden wie die 1960er Jahre. Diese Dekade steht für gesellschaftliche Modernisierung und Transformation, für Umbruch, Aufbruch und Reform. Trotz der kollektiven Ängste, die der Kalte Krieg befeuert, ist der Zukunftshorizont offen, die Großwetterlage weitgehend sonnig. Vater Staat ist stark, privates Glück scheint planbar, Probleme sind lösbar. Mehr Wohlstand, mehr Demokratie, mehr Fortschritt sind die modernisierungsmagischen Formeln dieser Zeit. Selbst noch so radikale Gesellschaftskritik verfügt über den Glauben an ihre Umsetzbarkeit. Am Ende der Epoche, relativ unvermittelt, macht die Ölkrise derlei Fortschrittsmagie wirkungslos. Von den Grenzen des Wachstums ist nunmehr zu hören und zu lesen. Aus der Transformationsgesellschaft wird die Risikogesellschaft. Diese beängstigende Diagnose schaltet sich auf Dauer und bleibt vorherrschendes Zeitgeist-Mantra. Seither verheißt die Zukunft nichts Gutes mehr. Die Aussichten sind trübe.

Aus dieser Perspektive ist der Blick in den Rückspiegel der Geschichte in mehrerlei Hinsicht problematisch, aber auch reizvoll. Die 1960er Jahre sind nah und zugleich sehr fern. Von Technikoptimismus, Gestaltungswille und Planbarkeit, von forschem Reformgeist und gelebten Utopien erzählen Film, Fernsehen und Tagespresse. Gleichwohl wirkt der darin abgebildete Zeitgeist für die Nachgeborenen beinahe exotisch. Zyklisch zelebriert wird die Erinnerung an das Jahr 1968 und Zeitzeugen aus jener bis vor kurzem so einflussreichen Achtundsechziger Generation ringen in Talk-Shows und Feuilletons um die Deutungshoheit zur Frage ‚was

waren die 1960er wirklich?'. Solche Zeitzeugenschaft befördert keineswegs historische Klarsicht, und so bewegen sich zeitgeschichtliche Rekonstruktionsversuche zwischen „Kohärenzfiktionen“² und einem „Gewimmel von Reminiszenzen, Allegorien, Selbsttäuschungen, Verallgemeinerungen und Projektionen“, wie Hans-Magnus Enzensberger feststellt, und daher, mit Blick auf 1968, die Collage als einzig redliche Technik historischer Rekonstruktion empfiehlt.³

Versuche, die 1960er Jahre kohärent zu entfalten, erfolgen konventionell aus einer weitgehend politikgeschichtlichen Perspektive, unterfüttert von sozial-, wirtschafts- und geschlechtergeschichtlichen Perspektiven. Nur zögerlich hat sich eine Kulturgeschichte der 1960er Jahre im deutschsprachigen Raum entwickelt, noch zögerlicher eine entsprechende Jugendkultur-, Subkultur-, Gegenkultur- und Popkulturforschung.⁴ Die Literaturlage zu den genannten Bereichen ist zudem national stark unterschiedlich entwickelt. So zeigt sich bereits ein deutliches Gefälle der Forschungslage zur Bundesrepublik und der damaligen DDR, weit mehr noch zwischen BRD, Österreich und der Schweiz. Skepsis gegenüber Verallgemeinerungen ist geboten. Es sei eingestanden, dass die vorliegende Darstellung – aufgrund der Forschungs- und Literaturlage – einen deutlichen Schwerpunkt auf Westdeutschland legt.

Die sich in den 1960er Jahren festigende Selbstbeschreibung, gleich ob politisch, journalistisch oder sozialwissenschaftlich, erklärt Religion zum Auslaufmodell. Fortschreitender Wohlstand und Bildung machen Religion überflüssig, so die vielfach geteilte Grundüberzeugung. Diese Feststellung verweist nicht auf ein Versäumnis, sondern auf ein Kernproblem der Themenstellung. Soziologische Theoriebildung und gesellschaftlicher Konsens wirken dabei als gegenseitige Resonanzverstärker. Die Einsicht in Gegenseitigkeit von Wandlungsphänomen und Theoriemodell ist für die historische Arbeit außerordentlich wichtig.

2. Die ‚langen‘ 1960er Jahre und das ‚Schlüsseljahr‘ 1968

Die Konvention, diese Dekade in die ‚langen‘ 60er Jahre zu dehnen, begründet sich zunächst aus der politischen Ereignisgeschichte. Je nach nationalem Blickwinkel lassen sich Anfang und Ende geringfügig unterschiedlich plausibel machen.

Aus Sicht der USA sind es innen- und weltpolitische Weichenstellungen, deren Eckpunkte die Jahre 1954 bis 1974/75 darstellen. Zum Meilenstein wird eine Gerichtsentscheidung des Jahres 1954. Der Oberste Gerichtshof fällt das Urteil im Prozess *Brown* gegen *Board of Education of Topeka*. Damit wird die Rassentrennung an Schulen für verfassungswidrig erklärt und ihre Abschaffung angeordnet. Der Watergate-Skandal des Jahres 1974, in dem der Amtsmissbrauch von Präsident Nixon offengelegt wird, ist innenpolitisch der dramatische Schlussakkord. Weltpolitisch beginnen die langen 1960er Jahre mit dem Sieg der vietnamesischen Guerilla-Armee über die Kolonialmacht Frankreich im Jahr 1954 und der darauf implementierten Nord-Süd-Teilung des Landes. Die Weigerung der USA, diese Trennung anzuerkennen führt in letzter Konsequenz zum Vietnam-Krieg, der 1975 mit der Niederlage der USA endet.⁵

Für die zeithistorische Betrachtung Deutschlands und Westeuropas bildeten die nationalen Protestbewegung und das Jahr 1968 Schlüssel zum Verständnis der Dekade. Die Nacherzählung der 1960er Jahre erfolgte ausgehend von diesem Schlüsseljahr, das alsbald zum Mythos wird.⁶

Aus der Kritik an der ‚Unschärfeformel 1968‘, die gleichzeitig Kritik an politikgeschichtlicher Verengung ist, werden mittlerweile Genealogie und Folgewirkungen dieses ‚Scharnierjahrzehnts‘ als ein Transformationsprozess entfaltet, der 1958/59 einsetzt und 1973/74 ausläuft.⁷ Der Analyserahmen weitet sich. ‚Studentenbewegung‘ und ‚Jugendrevolte‘ sind nicht länger die ausschließlichen Stichworte. Ebenso wichtig sind nun ‚Wertewandel‘, ‚Demokratisierung‘, ‚Gesellschaft im Aufbruch‘. Zudem wird die Perspektive vergleichend und international, und diese legt es nahe, „die ‚Sixties‘ in ihrer Gesamtheit als Ära kultureller Transformation, ja einer ‚*cultural revolution*‘ zu begreifen und den Blick über die Proteste der späten 60er Jahre hinaus auszuweiten.“⁸ Bemerkenswert ist die hier geforderte konzeptuelle Öffnung: von Politik und Gesellschaft hin zur Kultur.⁹

Die Geschichte der 1960er Jahre in deutschsprachigen Ländern lässt sich nicht länger ausschließlich national entfalten. Sowohl die Einbindung der DDR in den Ostblock und ihre „Sowjetisierung“ sprechen dagegen,¹⁰ aber auch der Einfluss der USA auf die Jugendkultur der DDR.¹¹ Unter den Stichworten „Internationalisierung“ oder aber „Amerikanisierung“ und ‚Westernisierung‘ wird der Einfluss der USA auf die BRD und die gleichzeitige Herausbildung einer Werteordnung der Länder diesseits und jenseits des Nordatlantik diskutiert.¹² Manifest wird dies in der Politikgeschichte (Vietnamkrieg, Kalter Krieg), in den Medien, in Populär- und Konsumkultur, aber auch in Sexualität und emotionalem Habitus. Die Religionsgeschichte der 1960er Jahre bleibt von dieser Dynamik nicht ausgespart. Wie zu zeigen sein wird, sind Fernwirkungen und Übertragungsprozesse nicht zu unterschätzen. Dies gilt für die Politisierung des Christentums über die US-amerikanische Bürgerrechts- und Frauenbewegung, für bis dahin neue Strategien der Evangelisierung (z.B. Billy Graham), aber auch für die Pluralisierung der Religionslandschaft durch östliche Religionen, die im gegenkulturellen Biotop Kaliforniens westlich kompatibel geformt werden.

II. Dominante Semantiken der 1960er Historiographie

1. ‚Fortschritt‘, ‚Modernisierung‘, ‚Säkularisierung‘

Die Rede von einem inneren und notwendigen Zusammenhang von Fortschritt, Modernisierung und Säkularisierung erlebt in den 1960er Jahren eine Konjunktur. Der Ende der 1950er Jahre in Mode kommende Begriff der ‚Modernisierung‘ synthetisiert als Prozessbegriff eine Reihe von Phänomenen wie ‚Bürokratisierung‘, ‚Differenzierung‘, ‚Individualisierung‘, ‚Rationalisierung‘ und schließlich auch

‚Säkularisierung‘. Dabei fällt der „merkwürdig widersprüchliche Gehalt“ dieser Theorie ins Auge, wie Wolfgang Knöbl bemerkt. Behauptet die Modernisierungstheorie doch, den „sich immer stärker beschleunigenden Prozess des sozialen Wandels beschreiben zu können“, andererseits auch, „dass es einen *fixen* Zeitpunkt der Geschichte gebe, auf den alles hinsteuere, eben jene ‚moderne Gesellschaft!‘“¹³

Säkularisierung ist dabei Teilprozess einer linearen und zwangsläufigen Entwicklung, und das bedeutet, dass fortschreitende Modernisierung Religion in die Knie zwingt. Diese Annahme wurde in jenen Jahren keineswegs kulturpessimistisch verstanden, sondern mehrheitlich unter Fortschritt verbucht. Säkularisation bezeichnete ursprünglich die politische Entmachtung und Enteignung der katholischen Kirche im Umfeld der französischen Revolution.¹⁴ Im Zuge der Transformationen der ‚ersten‘ Moderne¹⁵ ist anstelle von Säkularisation nun zunehmend die Rede von ‚Säkularisierung‘. Dabei wird ‚Säkularisierung‘ gesellschaftsdiagnostisch verwendet und beschreibt das Nachlassen der Bindekräfte beider christlicher Kirchen, das Schwinden kirchlicher Mitgliedschaft und christlicher Milieus, die Abnahme des kirchlichen Engagements, die Unverbindlichkeit von christlichen Übergangsritualen (kirchliche Taufe, Eheschließung, Bestattung). In die Modernisierungstheorie wird nun dieser spezifische, in westeuropäischen Ländern beobachtbare Prozess aufgenommen, verallgemeinert und als Strukturmerkmal von ‚Moderne‘ universalisiert. Bemerkenswert ist dabei, dass aus der westeuropäischen Geschichte des Phänomens der ‚Entkirchlichung‘, die im Übrigen keinesfalls uniform verlief, allgemeine Folgerungen über den Zusammenhang von ‚Religion‘ und ‚Moderne‘ abgeleitet werden.

Das Modernisierungsparadigma besagt im Extremfall, dass Religion und Moderne unvereinbar sind. „The evolutionary future of religion is extinction“¹⁶, stellt, ebenso nüchtern wie pathetisch, der Religionsethnologe Anthony F.C. Wallace 1966 fest. In abgemilderten Varianten wird nicht das völlige Verschwinden von Religion prognostiziert, sondern die Wahrscheinlichkeit, dass oben genannte Faktoren des Modernisierungsprozesses den Einfluss von Religion zurückdrängen. In jedem Fall wird Modernisierung zum entscheidenden Einflussfaktor, der das Zeitschema vormodern-modern befestigt, in dem Religion als vormoderne Relikt eingepasst ist, und in dem man zudem Religionswandel nur als Bedeutungsverlust von Religion erkennen kann. Eine religiös vitale Moderne ist in den langen 1960er Jahren unvorstellbar.

Das Säkularisierungs-Narrativ bezieht seine empirische Fundierung von der Religionssoziologie, die sich dabei allerdings auf einen zweifelhaften Religionsbegriff stützt. Dieser ist für das Säkularisierungsparadigma wie für die gesamte Epoche prägend, gleichwohl religionstheoretisch verhängnisvoll. Die Religionssoziologie der 1950er und 1960er Jahr ist nichts anderes als Kirchensoziologie und dementsprechend wird als ‚Religion‘ oder ‚religiös‘ streng positivistisch nur das identifiziert, „was kirchlich manifest wurde“.¹⁷ Religiosität wird mit „Kirchlichkeit und Kirchlichkeit mit religiöser ‚Praxis““¹⁸ gleichgesetzt. Der Bedeutungsverlust von Religion in der Moderne wird aus den Mitgliedsstatistiken der beiden christlichen Großkirchen herausgelesen. Auf die Fragwürdigkeit dieser Annahmen und auf die damit verbundene Verengung, theoretische Desorientierung und Unangemessenheit des Religionsbegriffs weisen Thomas Luckmann und Joachim Matthes bereits 1960

bzw. 1969 hin.¹⁹ In den USA äußert der katholische Priester, Soziologie (und spätere Krimiautor) Andrew M. Greeley bereits 1972 Kritik am Säkularisierungsparadigma mit der Studie *Unsecular Man: The Persistence of Religion*.

Derlei Kritik bleibt jedoch zunächst wirkungslos und wird erst dann breiter rezipiert, als auf der Weltbühne die Rolle von Religion unübersehbar wird. Die Revolution im Iran, 1978, setzte als Schock-Ereignis ein erstes Umdenken in Gang, das jedoch erst in den 1990er und 2000er Jahren zu einer kritischen Revision des Säkularisierungsparadigmas in aller Breite führte.

Das Adjektiv ‚säkular‘ oder das Konzept ‚Säkularisierung‘, beides konstitutive Elemente von ‚Modernisierung‘, verweisen auf Phänomene, die man wahrnimmt, wenn man zuvor schon weiß, was man wahrnehmen will. D.h. ‚säkulare Moderne‘ ist immer auch sozialwissenschaftliche Theorie, politisches Programm, Rechtsvorstellung, Menschenbild, Selbstbeschreibung, öffentlicher Diskurs. ‚Säkularismus‘ begleitet die Moderne als ideologische Grundhaltung und durchdringt den Religionsdiskurs als „diskursive Formation“.²⁰

Historisiert man den Begriff Säkularisierung als ideenpolitisches Konzept, konturiert sich ein Kampfbegriff, dessen Vorgeschichte bis ins 19. Jahrhundert zurückreicht. Darauf macht Hermann Lübke 1965, just in der Blütezeit des Säkularisierungsparadigmas, aufmerksam. Er will an dem Begriff in der wissenschaftliche Debatte festhalten, wohingegen sein Kontrahent Hans Blumenberg den Begriff aufgrund seiner Ideologie- und Theologielastigkeit ganz abschaffen möchte.²¹ Die im Begriff Säkularisierung eingeschlossenen Deutungshorizonte ‚Entchristlichung‘ und ‚Verweltlichung‘ können argumentativ sowohl emanzipative wie auch konservativ-kritische Funktionen annehmen. Die scheinbar neutrale Aussage ‚wir leben in einer säkularen Gesellschaft‘ kann als emphatisches Fortschrittsargument, aber auch als pessimistische Verfallsbeschreibung verstanden werden. Für ‚Moderne‘ wie ‚Modernisierung‘ gilt ähnliches, es handelt sich um „essentially contested concepts“, um „Kampfbegriffe“, deren Zweck es ist, die je eigenen politischen Zwecke zu verfolgen, wie Knöbl feststellt.²²

Das Säkularisierungsparadigma entfaltet gerade zu einer Zeit ungeahnte Strahlkraft als sozialwissenschaftliches Expertentum seinen ebenso ungeahnten Siegeszug antritt. Auf sozialwissenschaftliche Fakten und Theorien greifen Parteien, Unternehmen, Gewerkschaften, Parlamente, Regierungen, ebenso wie die beiden christlichen Großkirchen zurück. Sozialwissenschaftliche Wissensbestände und Deutungen bilden einen wesentlichen Bestandteil der westeuropäischen Nachkriegsordnung. Der Bedarf an „realitätstauglicher Trendbeschreibung“ in „einer längst unübersichtlich gewordenen Wirklichkeit“, angesichts „einer immer schneller heranrückenden Zukunft“ ist drängend.²³ Die 1960er und 1970er Jahre sind die große Zeit der Experten. Ihre Prognosen von gesellschaftlichem Wandel erzeugen direkten Widerhall in Programmen der Wirtschaft und Politik. ‚Modernisierung‘ wird zur großen sozialwissenschaftlichen Theorie in den Wachstumsgesellschaften des Westens.²⁴ Darin ist für Religion kein Platz vorgesehen.

Das mittlerweile vielfach kritisierte Säkularisierungsparadigma wird Bestandteil eines Modells von Modernisierung, das diesseits und jenseits des Atlantiks quasi naturalisiert wird. Entwicklungshilfe-Technokraten exportieren mit ihren Programmen verbundene Grundannahmen und Erwartungen in die sog. ‚Dritte Welt‘. In der

erstarkenden Bielefelder Schule der Gesellschaftsgeschichte sind sozio-ökonomische Strukturdaten der alles entscheidende Dreh- und Angelpunkt. Kirchliche oder andere Formen von Religion sind demnach marginale Faktoren, für Gesellschaftsanalyse untauglich und in jedem Fall Emanzipationsprozessen hinderlich.

Für die lesewütigen und theoriebegeisterten Studenten der 1960er und 1970er Jahre ist Religion fraglos ein Relikt reaktionärer (und immer weniger relevanter) Ideologie. Luftlosigkeit in Theoriegebilden beansprucht zunächst die kritische Gesellschaftstheorie Frankfurter Prägung. Kurz nach dem Tod des Meisterdenkers Adorno (06.08.1969) gewinnt dann poststrukturelles Denken aus dem postkolonialen Frankreich zunehmend an Attraktivität. Festzuhalten ist, dass Religion weder in den Köpfen meinungsbildender Intellektueller Westdeutschlands, noch allgemein im Theorieuniversum der langen 1960er Jahre eine nennenswerte oder gar theoriwürdige Größe darstellt.²⁵

Allerdings muss an dieser Stelle auch auf eine bislang zu wenig beachtete intellektuelle Strömung dieser Zeit hingewiesen werden, in der Religion einen zentralen Stellenwert einnimmt. In einer Zeit, in der Gesellschaftsexperten eine fortschreitend säkulare Moderne diagnostizieren und technologisch implementieren, und selbst Theologen zunehmend den eigenen Traditionen misstrauen, arbeitet die akademische Religionsforschung im Nachkriegsdeutschland am Begriff des ‚Heiligen‘ und kultiviert auf ihre Weise Sehnsüchte nach vormodernen Ursprüngen. Die damals vorherrschende ‚Religionsphänomenologie‘ ist getragen von der Idee, Religion sei ein autonomes Phänomen, das sich gerade nicht aus Kultur, Gesellschaft oder Geschichte ableiten lasse, sondern sich allein im Erleben religiös Begabter zeige. Während der archaische Mensch noch direkte Zugänge zum Heiligen kenne, sei der moderne Mensch aus dem Paradies vertrieben. Die Moderne sei verlustbelastet, sie sei religionsfeindlich und destruktiv. Ausgenommen ist allenfalls eine kleine Elite von religiös ‚musikalischen‘ Künstlern, Philosophen und Wissenschaftler. Die Kunst des Religionswissenschaftlers besteht demnach in der Rekonstruktion und Entschlüsselung des verborgenen Heiligen.

Während die Protagonisten der kritischen Theorie ‚Entzauberung‘ als Begleitscheinung von Modernisierung und Fortschritt öffentlichkeitswirksam begrüßen, betrauern Religionsphänomenologen ebendies und sind bemüht, archaische Kosmologien, Rituale, Symbole und Mythen am Schreibtisch wieder zu beleben, um der religionsfernen Gegenwart einen Zauberspiegel vorzuhalten. Religionswissenschaft schafft Religion und ist damit Teil der Religionsgeschichte.

Prominentester Vertreter dieser „Schreibtischsoteriologen“²⁶ ist der in Rumänien geborene Religionswissenschaftler Mircea Eliade (1907-1986). Eliade fordert, dass religionswissenschaftliche Hermeneutik „aufrütteln“, die „Qualität der Existenz“ verändern müsse. Ein gutes Buch soll eine Art von Erwachen hervorrufen. „Die Religionsgeschichte, wie ich sie für meinen Teil verstehe, ist eine erlösende Disziplin“, schreibt Eliade in seinen Tagebuchaufzeichnungen.²⁷ Der junge Eliade bewundert Hitler, Mussolini und Antonescu leidenschaftlich und engagiert sich aktiv in der ultrafaschistischen Eisernen Garde Rumäniens (ab 1937). Was zunächst als Gerücht kursiert, Eliades Verwicklungen mit dem Faschismus, wird erst nach seinem Tod belegt und öffentlich diskutiert.²⁸ Er genießt hohe Popularität in den langen 1960er Jahren, sowohl als Wissenschaftler, als auch als Autor fantastischer Litera-

tur. Es ist gewiss kein Zufall, dass er gemeinsam mit Ernst Jünger (1895-1998) *Antaios. Zeitschrift für eine freie Welt* herausgibt. Konzeptuelle Umriss dieser Zeitschrift, die zwischen 1959 und 1971 zwei-monatlich im Ernst-Klett Verlag erscheint, sind „Philosophia perennis, Archetypologie statt historisch-soziologischer Erörterung, sowie die Frage nach dem durch die Weltmächte zunehmend marginalisierten Abendland“.²⁹ Jünger und Eliade treffen sich in einer wertkonservativen Haltung, die das Geschichtslose als Substrat von Geschichte begreift und den erdverbundenen und rituell verankerten Menschen wertschätzt.³⁰ In den durchaus diversen Beiträgen der Zeitschrift finden sich Modernisierungs- und Technikkritik, protoökologisches Denken und Archaik-Sehnsucht. Mythisierende Abendlanderzählungen werden entworfen und das Interesse an alternativen kulturellen Praktiken geweckt.

Die hier zutage tretende Kritik an dem Projekt der Moderne vermittelt fraglos ein existenzielles Unbehagen am Fortschritt. Die vorgeschlagene Alternative, die Rückkehr zu den Quellen des Heiligen über praktizierte Lesemystik, mag zunächst elitär wirken und steht in Kontrast zu Fortschrittseuphorie und Veränderungswillen der Zeit. Im öffentlichen Diskurs den 1960er Jahren treten die Advokaten des Archaischen kaum in Erscheinung und im akademischen Bereich spielt die Religionswissenschaft, verglichen mit Soziologie, Politik- oder Geschichtswissenschaft, eine marginale Rolle.

Es ist dennoch, auch methodisch, bedenklich, Strömungen der Anti-Moderne und des Traditionalismus mangels medialer und statistischer Auffälligkeit zu ignorieren.³¹ Konservative Modernekritik aus religiösen Motiven, neben und jenseits der Verlautbarungen von Kirchenrepräsentanten, ist Teil der Religionsgeschichte der 1960er Jahre. Eliade, Jünger und viele *Antaios*-Autoren artikulieren auf exemplarische Weise, was Ende der 1970er Jahren an Fahrt gewinnen wird.³² Heilsbotschaften nicht-christlicher Religionen, destilliert aus Leseerlebnissen, dienen Umweltbewegten, Zivilisations skeptikern, Vernunftkritikern, Hippies, Feministinnen, ‚Stadtindianern‘ und neuen Hexen, genauso wie der Neuen Rechten als Inspiration, Identitätsanker und Argumentationsstütze.³³

Ersichtlich wird zudem, dass sich das Säkularisierungs-Narrativ auf (mindestens) zwei Arten erzählen lässt, nämlich als Utopie oder Dystopie – als Erfolgs- oder als Verfallsgeschichte. Zeitdiagnose, bei selbstredend unterschiedlichen Schlussfolgerungen, betreiben Konservative und Linke gleichermaßen eifrig.

Wenn man die Religionsgeschichte der 1960er Jahre heute erörtert, geschieht dies vor dem Hintergrund von ‚Modernisierung‘ als gesellschaftlichem Prozess und teleologisch imprägnierten theoretischem Konstrukt. Und eine solche Erörterung konfrontiert mit dem Paradox, dass ‚Religion‘ als Gegenstand zu rekonstruieren ist, der nach damaliger Zeitdiagnose gar nicht mehr richtig vorhanden oder jedenfalls völlig unzeitgemäß ist.

Der Streit, was unter ‚Säkularisierung‘ genau zu verstehen sei, hat bis heute nicht ab-, sondern vielmehr zugenommen. Die innere Dynamik des Säkularisierungsparadigmas wirkt nach und erzwingt Frontenbildung. Befürworter und Gegner streiten um ein Entweder-Oder, um Argumente für oder wider den Bedeutungsverlust von Religion in der Moderne. Eine „wenig produktive Pattsituation“³⁴ ist das Ergebnis. Die Heftigkeit der Debatte legt allerdings nahe, dass es um mehr geht, als um kühle

Bestandsaufnahme.³⁵ Der Streit um Wesensmerkmale der Moderne ist Erbe der 1960er Jahre.

2. ‚Kalter Krieg‘

Als ‚Kalter Krieg‘ wird im engeren Sinne die Periode zwischen 1947 und 1972 verstanden, im weiteren Sinne reicht seine Ära bis Ende der 1980er Jahre.³⁶ Geprägt ist dieserart Krieg von einer Konfiguration, die sich nach dem 2. Weltkrieg herausbildete. Feindlich gegenüber stehen sich Kommunismus und Kapitalismus, Ostblock versus USA und Westmächte. Charakteristisch für die Dynamik des ‚Kalten Krieges‘ sind u.a. enormes Wettrüsten, ein Arsenal an Atomwaffen mit dem Potential die Menschheit mehrfach zu vernichten, ‚heiße‘ Kriege als Stellvertreterkriege (z.B. in Korea und Vietnam),³⁷ intensive Spionageaktivitäten und Geheimdiplomatie. Diese Feindschaft, wiewohl mit mannigfaltigen Mitteln ausgetragen, münde nie in eine direkte militärische Konfrontation der beiden Supermächte, jedoch in ein lang dauerndes Bedrohungsszenario.

In die langen 1960er Jahren fallen folgende Schlüsselereignisse: ungarischer Volksaufstand und die Besetzung Ungarns durch die Sowjetunion (1956), Bau der Berliner Mauer (1961), Kuba-Krise (1962), Kriegseintritt der USA in Vietnam (1964), Einmarsch von Truppen des Warschauer Pakts in die Tschechoslowakei (1968). 13 Tage im Oktober 1962 werden als Kuba-Krise besonders traumatisch erinnert. Der Versuch der Sowjetunion, Mittelstreckenraketen auf Kuba zu stationieren und die Gegenmaßnahmen der US-Regierung unter Präsident John F. Kennedy führten die Welt, so heißt es gemeinhin, an den Rand der atomaren Katastrophe. Benannt ist damit ein zentrales Merkmal der Narration, nämlich kollektive Angst. Die Semantik des Kalten Krieges ist propagandagesättigt und setzt in Ost und West auf die Herausarbeitung von Antagonismen.³⁸ Der Kalte Krieg als „globale[r] Ideenkrieg zwischen Kommunismus und Kapitalismus“³⁹ bringt Feindbilder mit langem Beharrungsvermögen hervor. Ein bi-polares Welt- und Selbstbild verfestigt bestimmte Denkfiguren: der freie Westen – der unfreie Osten, die rote Gefahr – der aggressive Westimperialismus, der Russe – der Kapitalist. Ohne Frage wirkt diese Kultur des Kalten Krieges auf innere Befindlichkeiten und erzeugt kollektive Ängste, die in Alltag, Kunst und Wissenschaft thematisiert wird. Für manche ist es das Zeitalter der Angst. Ein vielsagendes Beispiel für die historiographische Rückprojektion von Zeitgeiststimmungen stellt das Buch des Oxforder Gräzisten Eric Robertson Dodds dar, der den Übergang von der spätrömischen zur christlichen Welt als *Age of Anxiety*, als Zeitalter der Angst charakterisiert. Das Buch basiert auf Vorträgen, die Dodds 1963, ein halbes Jahr nach der Kuba-Krise gehalten hatte.⁴⁰

Es wäre indes verfehlt, die Zeit des Kalten Krieges auf die Formel vom Zeitalter der Angst zu reduzieren. Die Angst vor einem militärischen Konflikt mit apokalyptischen Ausmaßen wird, wie die Kuba-Krise verdeutlicht, zwar immer wieder aktiviert. Andererseits stehen hinter dem Kalten Krieg die Konkurrenz zweier Modernisierungsmodelle, die beide mit Versprechen auf wirtschaftliche Stabilität und Wohlstand antreten. Während die Semantik des Kalten Krieges nach außen gerichtet von Drohung und Bedrohung lebt, adressierten beide Systeme Modernisierungs-

verheißungen nach innen. In Ost wie West setzt man dabei auf Industrialisierung, Bildung, soziale Gerechtigkeit und technologischen Fortschritt. Die Konkurrenzsituation des Kalten Krieges somit recht produktiv für die oben ausgeführten, rundum positiven Fortschritts- und Modernisierungserzählungen. Die neuere Forschung sieht im Kalten Krieg den Höhepunkt einer längeren Geschichte der Moderne, eine „Apotheose der Moderne“ gar, wie Tim B. Müller referiert.⁴¹ So gesehen muss „man sich den Kalten Krieg als ein glückliches Zeitalter vorstellen“.⁴²

3. ‚Studenten-Revolte‘, ‚Jugend-Protest‘, ‚Sexuelle Revolution‘

Die Begriffe ‚Revolte‘, ‚Protest‘, und ‚Revolution‘ dominieren vielfach die Rückblicke auf die 1960er Jahre und stilisieren diese Dekade gleichzeitig zu einem anhaltenden „sozialen Drama“.⁴³ Tatsächlich sind die langen 1960er Jahre geprägt von revolutionären Ereignissen, wie etwa der kubanischen Revolution (die am 1. Januar 1959 siegreich endet), der chinesischen Großen Proletarischen Kulturrevolution des Mao Zedong (1966-1976), der Bewegung Prager Frühling (die im August 1968 niedergeschlagen wird) oder auch der Tet-Offensive des Vietnamkriegs (30. Januar bis 23. September 1968). Revolte, Protest, Revolution verweisen auf gravierende Umbrüche, die sich in griffigen Narrativen konkretisieren: ‚Studentenbewegung‘, ‚Studentenrevolte‘ oder ‚Studentenrebellion‘, ‚Jugendprotest‘ und ‚sexuelle Revolution‘.

Die Studentenrevolte wird als internationales Phänomen betrachtet und häufig als soziale Bewegung charakterisiert, die vor allem in den USA und Westeuropa in Erscheinung tritt. Katalysator der Protestbewegung sind der Vietnamkrieg und, spezifisch für Westdeutschland, die Kritik an der NS-Generation. Als Schlüsselereignisse gelten die Unruhen an den Universitäten Berkeley im September 1964, und West-Berlin im Mai 1965.⁴⁴ Die Radikalisierung der Protestformen wird 1968 in den Pariser Mai-Unruhen sichtbar und stilbildend. Im Laufe des Jahres 1968 werden Protestaktionen massiv in den öffentlichen Raum großer Städte getragen und geben der Bewegung den Namen – die 68er Bewegung. Von einer Studentenrevolte wird eindrücklich aus Paris, Frankfurt und Berlin berichtet, und von dort ausgehend entfaltet sie ihre Strahlkraft mit unterschiedlicher Intensität in andere Länder wie die Tschechoslowakei, Polen, Japan, Mexiko, die Schweiz und Österreich.

In Zürich sind es Forderungen nach einem autonomen Jugendzentrum in einem provisorischen Kaufhausgebäude „Magazine zum Globus“, die sog. „Globuskrawalle“ vom Juni 1968, die die Schweiz an die 68er Bewegung anschlossen.⁴⁵ In Wien ist die Studentenbewegung 1968 vergleichsweise wenig auffällig. Die 68er Revolution in Österreich ist, so Fritz Keller, höchstens eine „heiße Viertelstunde“.⁴⁶ 1968 ist keine Zäsur, aber ein „Jahr der Transversale“⁴⁷, „getragen von einer Protestkultur gegen den persischen Schah und die griechische Junta, gegen den Opernball und das Bundesheer“.⁴⁸ Sie wirkt kulturell nachhaltig in den 1970er Jahren auf das Lebensgefühl und Subkultur, und sie befördert die Internationalisierung des Landes.⁴⁹ Religionsgeschichtlich bemerkenswert ist der Umstand, dass Österreich ab 1965 eines der weltweiten Zentren des christlich-marxistischen Dialogs darstellt und damit eine Alternative zum repressiven Milieukatholizismus bzw. Milieuprotestantismus

bietet.⁵⁰ In Ostdeutschland sind Studentenrevolte und Studentenbewegung in diesem Zusammenhang inexistent.

Das ereignisreiche Jahr 1968, so schreibt Peter Sloterdijk 40 Jahre später, sei, abgesehen vom Jahr der Französischen Revolution, „das dichteste Jahr der Weltgeschichte gewesen“, und „deswegen das Schlüsseljahr der neueren Zeit, weil wir es damals mit dem Ernstfall der Globalisierung zu tun bekommen haben“.⁵¹ Die hypnotische Wirkung dieses Jahres führt vielfach dazu, rückblickend die gesamte Dekade auf diesen Kulminationspunkt hin zu entwerfen. Die späten 1950er bis zu den späten 1960er Jahre erscheinen dabei wenig konturiert oder werden unter die Vorzeichen eines links-intellektuellen Reformwillens gestellt, der auf einen grundlegenden Wandel aller gesellschaftlicher Strukturen, sozial, ökonomisch, kulturell und mental, abzielte. 1968 trennt die restaurative Republik von der liberalen. Kurz: Der Mythos 68 entsteht und wird im zehn Jahres-Rhythmus in Erinnerungsritualen neu bestätigt.⁵² Das ‚wir waren dabei‘ der Zeitzeugen signalisiert einen privilegierten Anspruch auf historische Wahrheit und befördert gleichzeitig die Mythisierung. Die dabei zutage tretende Rivalität um Deutungshoheit macht die historische Analyse keineswegs leichter. Uneinigkeit herrscht über die Genese und Strukturmerkmale der 68er Bewegung. Politikwissenschaftliche Narrative sehen als Träger der Revolte eine internationale studentische Neue Linke, die ihrerseits durchaus facettenreich auftritt.⁵³

Neben dem Merkmal der Internationalisierung gibt es ein spezifisch westdeutsches Charakteristikum. Die Forderung nach Aufarbeitung des Nationalsozialismus bzw. der Vorwurf seiner mangelnden Aufarbeitung spielen hier eine zentrale Rolle in Semantik und Grammatik der Studentenbewegung. Der nationalsozialistische Faschismus, der die Vätergeneration prägte, scheint unter dem Firnis der Wirtschaftswunder-BRD noch lebendig. Der Eichmann-Prozess in Jerusalem (1961) und drei Frankfurter Auschwitz-Prozesse (1963-65, 1965/66, 1967/68) machen NS-Terror und seine Verdrängung öffentlich und zeigen zudem die Täter als Biedermänner ohne Schuldbewusstsein.⁵⁴ Das Ehepaar Mitscherlich diagnostiziert 1967 die kollektive „Unfähigkeit zu Trauern“.⁵⁵

Österreich gelingt es unmittelbar nach dem Krieg, Schuld und Mitverantwortung am Nazi-Terror zu externalisieren, indem die Gründungsparteien der Zweiten Republik erfolgreich einen Opfermythos kultivierten. Österreich ist demnach erstes Opfer der nationalsozialistischen Expansionspolitik. Diese Version hält sich als Bestandteil der offiziellen Erinnerungskultur bis in die 1980er Jahre und hat dementsprechend Auswirkungen auf den Umgang mit Tätern und Opfern. 1965 melden sich erstmals Gegenstimmen anlässlich einer Gedenkfeier für Widerstandskämpfer und Gegner des Nationalsozialismus. Zur Erosion des Mythos kommt es erst durch die Affäre Waldheim (1986-1992).⁵⁶

Neben Versuchen, über politische Ideologien, Programme und Aktionsformen die Widersprüche, Erfolge und Misserfolge dieser Bewegung einigermaßen konsistent abzuleiten, stehen jene, die den Analyserahmen erweitern. An der Wahrnehmung des Jahres 1968 wird dabei ein Unterschied zwischen (West-)Europa und den USA deutlich. Während die Pariser Mai-Unruhen, Kaufhaus-Brandanschläge und das Dutschke-Attentat für das westeuropäische 1968 stehen, repräsentieren in den USA Woodstock und die *Counter Culture* (und weniger die Protestaktionen der

New Left) den entsprechenden Zeitgeist, wiewohl das Festival erst 1969 stattfand. Als treibende Kraft der 60er Rebellion wird somit nicht ausschließlich die Programmatik der Neuen Linken betrachtet, sondern das Aufbegehren einer Wohlstands-Jugend.⁵⁷ Hier bereitet sich vor, was im linksalternativen Milieu der 1970er deutlich konturiert in Erscheinung tritt: postmaterialistische Orientierung und veränderte Werteerwartung. In dieser Lesart spiegelt sich in der Studentenrevolte ein umfassender Bewusstseinswandel, der sich als Jugendprotest artikuliert und sich vornehmlich gegen Konsumideologie und den Wertehorizont der Elterngeneration wendet.

Das Narrativ des ‚Jugendprotest‘ zeichnet dementsprechend eine antiautoritäre Gegenkultur und weniger eine kohärente politische Bewegung. Versteht man den Jugendprotest der 1960er Jahre als Teil einer kulturellen Formation, eröffnet sich ein Zugang, der Erfahrungsräume, Emotionalität, Mode, Musik, Drogenkonsum, Geschlechterverhältnisse usw. einschließt. Jugendliches Aufbegehren wird damit als antibürgerlicher Lebensstil zum Charakteristikum eines ‚alternativen Milieus‘,⁵⁸ das sich nun jenseits von Klassen und Schichten herausbildet und im Übrigen einen historischen Vorlauf aufweist, der ins 19. Jahrhundert zurückreicht.⁵⁹ Formen von Jugendkultur und Jugendprotest entwickeln sich auch in der ehemaligen DDR.⁶⁰ Die DDR-Protestchronik erinnert z.B. an die Proteste gegen das Verbot von Beat-Bands in Leipzig (1965), Proteste gegen die Sprengung der Leipziger Universitätskirche (1968), Proteste in Zusammenhang mit dem Prager Frühling (1968).⁶¹

Das Narrativ ‚sexuelle Revolution‘ schließlich postuliert einen grundlegenden Wandel der Moralvorstellungen, verbunden mit der Enttabuisierung von Sexualität und ihrer vermehrten öffentlichen Thematisierung. Das herkömmliche Verständnis der Geschlechterrollen wird in Frage gestellt. Die freie Verfügbarkeit von Verhütungsmitteln, allen voran die Pille, begleitet den Diskurs um befreite Sexualität massiv. Erstmals in der Geschichte der Menschheit lassen sich sexuelles Erleben, Geschlechtsverkehr, und Empfängnis zuverlässig trennen. Ab 1961 ist die Antibabypille, vertrieben von der Firma Schering AG, in Westdeutschland erhältlich. In vielen Ländern Westeuropas kommt es zum Pillenknick, zu einem drastischen Rückgang der Geburtenrate ab Mitte der 1960er, der sich aus einer Kombination von veränderten Moralvorstellungen, der Verfügbarkeit der Antibabypille und der Bereitschaft ihrer Anwendung erschließt.

Dieser Zusammenhang wird von katholischer Seite alarmiert zur Kenntnis genommen. Die neue Sexualmoral, erkennbar am Gebrauch der Antibabypille, kollidiert mit kirchlicher Morallehre. Die Enzyklika *Humanae Vitae*, die Papst Paul VI am 25. Juli 1968 veröffentlicht, verbietet unmissverständlich Empfängnisverhütung und erklärt den ehelichen Akt nur dann für sittlich gut, wenn er für die Weitergabe des Lebens offen bleibt.⁶² Das päpstliche Lehrschreiben, im Volksmund als ‚Pillen-encyklika‘ bezeichnet, ist auch innerhalb der katholischen Kirche sehr umstritten und trennt liberale von konservativen Katholiken. Von außen betrachtet erscheint der kirchliche Eingriff auf das eheliche Intimleben als unzeitgemäß und unzulässig. Die Enzyklika befestigt nachhaltig das Image eines anti-modernen und weltfremden Katholizismus, dominiert von lustfeindlichen alten Männern.

Als Avantgarde der ‚sexuellen Revolution‘ in Theorie und Praxis versteht sich hingegen das linksalternative Milieu Westdeutschlands.⁶³ Die Schriften Herbert

Marcuses, vor allem aber die des Psychoanalytikers Wilhelm Reich liefern die Stichworte einer körperbezogenen Befreiungsemantik.⁶⁴ Die *Funktion des Orgasmus*, so ein Buchtitel von Reich, liegt darin, die Körperpanzerung, mithin den Zusammenhang von autoritärer Triebunterdrückung und faschistischer Ideologie aufzubrechen. Antwort auf die patriarchale Zwangsfamilie, Keimzelle des Faschismus, verheißt die Praxis der ‚freien Liebe‘. Dieserart revolutionäre ‚Politik des Orgasmus‘ ist weitgehend eine Selbstvermarktungsstrategie von Protagonisten des linksalternativen Milieus. Die Rückenakt-Fotografie der Kommune 1 Mitglieder (Juni 1967) wird zum Symbolbild der sexuellen Revolution. Das Bild wird im SPIEGEL vom 26.6.1967 veröffentlicht, und zwar mit wegretuschierten männlichen Geschlechtssteilen. Wiewohl es die sexuelle Freizügigkeit, die dieses Bild suggeriert, nie gegeben hat, ist die zur Schau gestellte Nacktheit ein Tabubruch und schockiert überaus effektiv die Öffentlichkeit.⁶⁵ Das Bild der sexuell enthemmten 68er verfestigt sich im gesellschaftlichen Diskurs ebenso wie die Redefigur von der ‚sexuellen Revolution‘. Formuliert wird hier ein Heilsversprechen auf Befreiung, ohne dass sich jedoch gleichzeitig Affekthaushalt und Rollenverständnis der sexuell aktiven Revolutionäre radikal verändern.⁶⁶

Wenngleich die historische Forschung die Formel der ‚sexuellen Revolution‘ eher skeptisch beurteilt, besteht doch kein Zweifel an einem tiefgreifenden Wandel der Sexualmoral, der bereits Ende der 1950er Jahre einsetzte. In der zweiten Hälfte der 1960er Jahre wird sexuelle Aufklärung zum politischen Programm und aus dem Tabu-Thema Sexualität ein öffentlicher und sichtbarer Diskurs. Die Bundesgesundheitsministerin Käthe Strobel unterstützt die Produktion des Aufklärungsfilms „Helga – Vom Werden des menschlichen Lebens“ (1967), der ein Millionenpublikum in die Kinos lockt. Die Ständige Konferenz der Kultusminister beschließt 1968 „Empfehlungen zur Sexualerziehung in den Schulen“ und im ministerialen Auftrag wird 1969 ein Sexualkunde-Atlas publiziert.⁶⁷

Die Intimsphäre der bürgerlichen Mehrheit wird noch weit erfolgreicher von Oswald Kolle adressiert. Sexuelle Aufklärung ist auch für ihn eine lebenslange Mission, die er über Bücher, Publikumszeitschriften (*Quick, Neue Revue*), vor allem aber Filme („Das Wunder der Liebe“ 1968, „Deine Frau, das unbekannte Wesen“ 1969) betreibt. Das dabei vorgetragene Ideal besteht darin, „so oft wie möglich gemeinsam und gleichzeitig den Orgasmus zu erleben“.⁶⁸ Vorbildcharakter haben die empirischen Sexualforschungen des US-Amerikaners Alfred Kinsey aus den 1940er und 1950er Jahren, sowie die Orgasmus-Studien von William A. Masters und Virginia E. Johnson der 1960er Jahre. Kinsey stützt sich auf breit angelegte Umfragen. Das Ehepaar Masters und Johnson erheben physiologische Messdaten während des Sexualaktes im Labor.⁶⁹ Diese Publikationen sind in deutscher Übersetzung zugänglich und begünstigen die Verwissenschaftlichung der Sexualität. Das Ratgeber-Genre boomt und der Zugriff auf erotische und sexuelle Informationen wird immer problemloser. Physiologische Fakten dienen als Munition gegen Mystifizierung. Bürgerliche Aufklärer wie Kolle stützen sich darauf ebenso wie Günter Amendt, der mit seinem Bestseller *Sex-Front* (1970) für Aufsehen sorgt.⁷⁰ Das Buch ist speziell an Kinder und Jugendliche adressiert und wird in über 300.000 Exemplaren verkauft. Während Kolle die eheliche Gemeinschaft und reife Erwachsene anvisiert, plädiert Amendt für Sex zwischen Jugendlichen und enttabuisiert gleichgeschlecht-

lichen Sex. *Sex-Front* ist die antiautoritäre Alternative zu den Ratschlägen eines Dr. Sommer (Pseudonym für Martin Goldstein), die ab Oktober 1969 in der Jugendzeitschrift BRAVO abgedruckt werden. Natürlichkeit und Normalität, Befriedigung und Befreiung sind zentrale semantische Bezüge. Die dabei propagierte ‚normale Sexualität‘ ist gleichwohl Konstruktionsleistung einer sich neu etablierenden Sexualwissenschaft.⁷¹

Diese Bemühungen um eine Normalisierung von Sexualität und eine neue Moralzeitigen gesamtgesellschaftliche Breitenwirkung. Dem Erotik-Versandhaus von Beate Uhse dürfte hier eine Schlüsselfunktion zuzuschreiben sein. Vergleichbar mit dem Neckermann-Versandhaus Katalog, der die westdeutsche Konsumkultur maßgeblich beeinflusst, prägt der Beate-Uhse-Versandkatalog maßgeblich das Intimleben der Westdeutschen.⁷²

Als Indikatoren für veränderte Moralauffassungen gelten u.a. die Reformen der Rechtsprechung in der BRD. 1969 erfolgt eine Entkriminalisierung des Sexualstrafrechts. Nicht länger strafbar sind männliche Homosexualität (über 21 Jahren), Ehebruch und Kuppelei. ‚Widernatürliche Unzucht‘ wurde als Rechtsbegriff abgeschafft. 1973 folgt eine weitere Reform. Aus ‚Straftaten gegen die Sittlichkeit‘ werden nun ‚Straftaten gegen die sexuelle Selbstbestimmung‘. Erst 1994 wird jedoch der berüchtigte Paragraph § 175 StGB, der die Strafbarkeit homosexueller Handlungen mit Jugendlichen betrifft und aus dem Jahr 1872 stammt, in der BRD gestrichen. In der DDR wird Homosexualität unter Erwachsenen seit Ende der 1950er Jahre nicht mehr verfolgt.⁷³

Weiterer Indikator für veränderte Moralvorstellungen ist die sog. ‚Sexwelle‘, die sich im Laufe der 1970er aufbaut. Charakteristisch für Form und Inhalt der Sexwelle ist die Filmreihe „Schulmädchen-Report“. Der erste Film wird 1970 veröffentlicht, 12 weitere Folgen werden bis 1980 produziert. In 38 Sprachen übersetzt und mit geschätzten 100 Millionen Zuschauern, ist diese Reihe die erfolgreichste westdeutsche Filmproduktion überhaupt. Kritiker sehen in diesem Phänomen jedoch nicht ein Indiz für mehr Freiheit, sondern vielmehr einen Ausdruck von Doppelmoral. Die hier augenfälligen Medien- und Vermarktungseffekte verweisen letztlich auf das Scheitern der sexuellen Revolution. „Eine sexuelle Revolution im gesellschaftstheoretischen Sinne ihrer geistigen ‚Großväter‘ hat in der BRD nicht stattgefunden – weder damals noch irgendwann später“, schreibt Annette Miersch.⁷⁴ Immerhin, so meinen Axel Schildt und Detlef Siegfried, bleibt die Tatsache, „dass am Anfang der 70er Jahre sehr viel mehr Menschen als zuvor relativ angstfrei Sex haben konnten“.⁷⁵

Sexuelle Liberalisierung und sog. ‚Sexwellen‘ sind ein transnationales Phänomen in Westeuropa, das auch Österreich und die Schweiz der 1960er und 1970er Jahre erfasst.⁷⁶ Die ehemalige DDR jedoch erlebt weder in der Eigen- noch Fremdwahrnehmung eine ‚sexuelle Revolution‘. Eine DDR Losung lautet: „Sexuelle Aufgeklärtheit ist ein Bestandteil der sozialistischen Persönlichkeit!“. Der erste DEFA-Aufklärungsfilm „Sagst Du’s Deinem Kinde?“ wird 1965 produziert und die populäre TV-Ratgeber Sendung trägt den Titel „SIE und ER und 1000 Fragen“. Siegfried Schnabl erfüllt die Rolle des Volksaufklärers und sein Ratgeber-Buch *Mann und Frau intim: Fragen des gesunden und des gestörten Geschlechtslebens* (1969) wird zum Bestseller. Das Nacktbaden an der Ostsee wird zum Kult, der subjektiv

mit Freiheit und Selbstbestimmung verbunden ist. Die Antibabypille ist ab 1965 kostenlos erhältlich. Der Zugang zur Arbeitswelt ist für beide Geschlechter selbstverständlich und die dafür erforderliche flächendeckende Kinderbetreuung ist familienfreundlich geregelt. Die Sexualgesetzgebung ist weniger restriktiv als in Westdeutschland.⁷⁷ Nicht zuletzt fehlt jedwede Verbindlichkeit von christlichen Moralgeboten. Die Koppelung von Sex und Sünde ist unbekannt. Vieles spricht dafür, dass in den 1960er Jahren der Westen Deutschlands weit mehr Tabuschwellen und Schamgrenzen zu überwinden hatte als der Osten.

4. ‚Kirchenkrise‘

Narrative von Fortschritt, Modernisierung, Studenten-Revolution, Jugend-Protest, sexueller Revolution sind alle mit einem Versprechen auf ein *Mehr* – an Freiheit, Demokratie, Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung u.ä. – verbunden. Selbst die Systemkonkurrenz im Kalten Krieg wird häufig als Wettlauf um fortschreitende Industrialisierung, bessere Technologie und mehr soziale Gerechtigkeit beschrieben.

In starkem Kontrast dazu steht das Narrativ der Krise, wechselweise als Kirchen-, Glaubens-, Religionskrise. Massiv mehren sich in den 1960er und 1970er Jahren Diagnosen, in denen von Schwund und Erosion der Konfessionsgemeinschaften berichtet wird. Die Rede von der stattfindenden Säkularisierung, wie sie in die Gesellschaftstheorie der Zeit einfließt, ist vielfach Gewinnmeldung; gewissermaßen der folgerichtige Schritt auf den Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit. Die Rede von der Kirchenkrise ist hingegen eine einzige Verlustmeldung. Diese Krise des institutionalisierten Christentums erfasst im Verlauf der 1960er Jahre Westeuropa und Nordamerika und wird von manchen Autoren mit den dramatischen Umbrüchen des reformatorischen 16. Jahrhunderts verglichen.⁷⁸

Im April 1967 veröffentlicht das Magazin STERN eine Umfrage zum Glaubensleben der Deutschen unter der Überschrift „Warum treten Sie nicht aus der Kirche aus?“⁷⁹ Im Dezember desselben Jahres legt DER SPIEGEL nach mit der Umfrage „Was glauben die Deutschen?“⁸⁰ und kommt zum Ergebnis, dass Christen ohne Kirche dominieren und dass in vielen Fragen eine Einigkeit zwischen Protestanten und Katholiken besteht:

Einig sind sich katholische und evangelische Christen weithin darüber, daß Jungfräulichkeit vor der Ehe ‚nicht notwendig‘ sei (70 Prozent) und daß Abtreibung nach einer Vergewaltigung ‚erlaubt‘ sein soll (80 Prozent). Aber uneinig sind sie sich über Luther, das Fegefeuer und die CDU. [...] Sie sind nicht gegen, aber auch nicht für die Kirche. Sie wollen sie nicht abschaffen, aber halten sie für überflüssig. Nur zu Familienfesten soll sie noch dabei sein - wie eine gute alte Tante. Sie sind nicht gegen, aber auch nicht für Gott. Sie kommen ohne ihn aus, er ist für sie gestorben. Manche haben es kaum gemerkt, jedenfalls trauern sie ihm nicht nach. Sie sind nicht gegen, aber auch nicht für den Christen-Glauben. Sie glauben, was und wie es ihnen gefällt.⁸¹

Wie das Zitat verdeutlicht, ist die westdeutsche Bevölkerung Ende der 1960er Jahre keineswegs von einer Krisenstimmung befallen. Aus den Zeilen sprechen weder Glaubenskrise, noch Besorgnis über den Zustand einer altehrwürdigen Institution. Mit anderen Worten, das Krisennarrativ ist Resultat einer Selbstwahrnehmung in-

nerhalb der Großkirchen. Abnehmende Mitgliederzahlen und schwindender Gottesdienstbesuch bringen Kirchenvertreter ins Grübeln. Sozialwissenschaftliche Expertisen sollen mehr Licht in die Sachlage bringen und so beauftragt die katholische Bischofskonferenz Anfang der 1970er Jahre den Soziologen Gerhard Schmidtchen, ein Meinungsbild der Kirchenmitglieder zu erstellen. Die qualitative Untersuchung von Ursula Boos-Nünning zur katholischen Religiosität im Ruhrgebiet ergänzt die Fragebogenaktion von Schmidtchen. Auch die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche fördert Befragungen zu Kirchenbindung und Wertesystem protestantischer Christen.⁸²

Die Ergebnisse lassen ein konfessionsübergreifendes Gesamtbild erkennen: Die Institution Kirche hatte dramatisch an Bindekraft verloren. Dabei sind es weder Fundamentalkritik noch ein absoluter Bruch, der Christen in ein Distanzverhältnis zu ihrer Institution setzte. Es sind kirchliche Glaubensdoktrin und Verhaltensgebote, mit denen sich immer weniger Menschen identifizieren können. Diese sozialwissenschaftlich gestützte Diagnose ist für die Kirchen alarmierend und befördert eine öffentliche Debatte, vorangetrieben u.a. von Umfragen des Allensbacher Meinungsforschungsinstituts und Publikumsmagazinen wie STERN und SPIEGEL, in die Kirchenrepräsentanten und Theologen kritisch kommentierend eingreifen.

Die Rede von der Kirche in der Krise wird damit auf Dauer gestellt, ebenso wie die Analysebegriffe ‚Privatisierung‘, ‚Individualisierung‘ und ‚Synkretisierung‘, die, gewissermaßen als sozialwissenschaftliches Hintergrundrauschen Krisendeutung anbieten.⁸³ Das damit suggerierte unilineare Fortschreiten eines Säkularisierungsvorgangs wird lange Zeit als wissenschaftliche Tatsache betrachtet. Verstellt ist damit der Blick auf die komplexen Entwicklungen jenseits der institutionellen Schwundvorgänge. Während die Politisierung der Kirchen fortschreitet und vielfach auf Skepsis stößt, werden die Neuorientierung innerhalb der christlichen Konfessionen, aber auch religiöse Pluralisierung und Umkodierungen von Sinnstiftung lange nicht wahrgenommen oder für unbedeutend erachtet.⁸⁴

III. Ereignisgeschichtliches Panorama

Die langen 60er Jahren werden aus unterschiedlichen Motiven und mit je unterschiedlicher Akzentuierung nacherzählt. Ereignisgeschichte wird dabei in kohärente Linien gefügt, wobei die oben aufgeführten Narrative den Stoff direkt oder indirekt modellieren. Auffällig ist dabei zum einen die Dominanz der Politikgeschichte, zum anderen eine deutlich transnationale Perspektive. Die langen 1960er Jahre lassen sich in Hinblick auf nationale Entwicklungen nur verstehen, wenn man die USA und die UdSSR als globale Akteure einbezieht. Die Dynamik der ‚langen‘ 1960er Jahre erschließt sich nur aus der transnationalen Ereignisgeschichte. Im Folgenden sind markante ereignisgeschichtliche Linien nachgezeichnet: Bürgerrechts- und Emanzipationsbewegungen, Kalter Krieg und Vietnamkrieg.

1. Bürgerrechtsbewegungen

Am 17.05.1954 wird das Urteil des Obersten Gerichtshofes der USA in dem Gerichtsverfahren *Brown versus Board of Education of Topeka* (Kansas) verkündet. Dieses Datum gilt als Weichenstellung für die amerikanische Bürgerrechtsbewegung (*Civil Rights Movement*) und ihren Kampf für die Gleichberechtigung der Afroamerikaner. Mit dem Urteil wird die Rassentrennung an Schulen für verfassungswidrig erklärt und ihre Aufhebung angeordnet. Das Urteil beflügelt Boykottaufrufe durch afroamerikanische Bürger und weitere Gerichtsverfahren. Der Baptistenpastor Martin Luther King (1929-1968) wird zur Stimme und charismatischen Führungsgestalt der Bürgerrechtsbewegung. Aktionen des zivilen Ungehorsams und das Prinzip des friedlichen Widerstands werden zu ihren entscheidenden Mitteln. Die Wahl von John F. Kennedy (1917-1963) am 08.11.1960 erfolgt mit Hilfe der Stimmen afroamerikanischer Wähler. Das Versprechen Kennedys, ein Bürgerrechtsgesetz in den Kongress einzubringen, ist dafür entscheidend. Der ‚Marsch auf Washington‘, organisiert von der Bürgerrechtsbewegung im Sommer 1963, soll dem Gesetz Nachdruck verleihen und Martin Luther King hält vor 250.000 Teilnehmern seine berühmt gewordene Rede „I have a Dream“, die in Motivwahl und Rhetorik eine Predigt ist. Nach der Ermordung Kennedys am 22.11.1963 ist es dessen Nachfolger Lyndon B. Johnson, der 1964 ein Bürgerrechtsgesetz unterzeichnet, das die Gleichberechtigung wesentlich befördert. Im gleichen Jahr erhält Martin Luther King den Friedensnobelpreis. Nach diesem Höhepunkt kommt es zu Spaltung und schrittweisem Zerfall der Bewegung. Rassenunruhen in diversen Städten der USA nehmen zu, ebenso die Gewalt gegen Repräsentanten der Bewegung, die sich im Black Power Movement radikalisiert. Die Black Panther Party verbindet militanten Antirassismus und Sozialismus. Ihr Führer Malcolm X (1925-1965) wird 1965 ermordet. Martin Luther King erkennt zunehmend, dass Rassismus auf sozialer, wirtschaftlicher und politischer Ungleichheit beruht und fordert eine durchgreifende Strukturreform der Gesellschaft. Am 04.04.1968 wird Martin Luther King in Memphis erschossen.

Der Kampf der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung und die Symbolfigur Martin Luther King entfalten starke Ausstrahlung. Widerstand und Autonomieforderungen der indianischen Bevölkerung finden Niederschlag im *American Indian Movement*, u.a. mit Aufsehen erregenden militanten Aktionen wie die Besetzung von Wounded Knee (Februar bis Mai 1973). Zu einem ebenfalls veränderten Selbstbewusstsein gelangt die mexikanische Minderheit in Kalifornien und im Südwesten der USA, die Chicanos. Die südafrikanische Antipartheid-Bewegung und ihr Führer Nelson Mandela, der 1964 ins Gefängnis kommt (und erst 1990 wieder entlassen wird), bezieht Impulse aus dem *Civil Rights Movement* der USA. Bestimmte Forderungen der Bürgerrechtsbewegung werden unter Intellektuellen im Ostblock formuliert. Ab Anfang der 1960er Jahre richten sich sowjetische Schriftsteller und Wissenschaftler, wie Alexander Solschenizyn und Andrei Sacharow, gegen die Zensur. Eine breitere Öffentlichkeit erreicht die Bürgerrechtsbewegung in der damaligen Tschechoslowakei, die als ‚Prager Frühling‘ bekannt wurde und für einen „Sozialismus mit menschlichem Gesicht“⁸⁵ kämpfte. An ihrer Niederschlagung im August 1968 sind 500.000 Soldaten des Warschauer Pakts beteiligt.⁸⁶ Diese

größte Militäroperation innerhalb Europas seit 1945 wird weltweit mit Besorgnis zur Kenntnis genommen. In der DDR treten Mitte der 1960er Jahre vereinzelt Wissenschaftler und Künstler, wie z.B. Robert Havemann, Rudolf Bahro, Wolf Biermann, mit Systemkritik und Reformvorschlägen hervor, ohne dass es jedoch zu einer dem Prager Frühling vergleichbaren sozialen Bewegung kommen kann.

Die US-amerikanische Bürgerrechtsbewegung stimuliert nicht nur Bewegungen andernorts. An ihrem Beispiel werden grundlegende Fragen diskutiert. Es geht um angemessene Aktions- und Organisationsformen von Widerstandsbewegungen, um Gewalt und Gewaltlosigkeit, um das Verhältnis Mehrheit-Minderheit, um Kolonialismus und Rassismus. Zudem bietet die schwarze Protestkultur über Musik, Körpersprache, Mode usw. Elemente, die sich der weiße Jugendprotest westlicher Gesellschaften selektiv einverleibt.

2. Frauenemanzipation – Feminismus

Werden die 1960er Jahre als historische Phase beschrieben, in denen demokratische Forderungen laut geäußert und Rechte erkämpft werden, darf der Hinweis auf Frauenemanzipation und Feminismus nicht fehlen. Die Bestandsaufnahme Mitte der 1960er zeigt für die weibliche Bevölkerung Westdeutschlands weitgehende Ungleichheit (Bildung, Erwerbstätigkeit, Entlohnung, politische Mitgestaltung). Geschlechterstereotype sind tief verankert und die rechtliche Gleichstellung lässt zu wünschen übrig. Ohne Zustimmung des Haushaltsvorstandes dürfen Frauen kein eigenes Bankkonto eröffnen (bis 1962) und keine Erwerbstätigkeit aufnehmen (bis 1977). Für Ehescheidungen gilt das Schuldprinzip, mit den entsprechenden Konsequenzen für finanzielle Forderungen bzw. deren Verweigerung. Vergewaltigung in der Ehe ist rechtlich kein Tatbestand, Abtreibung ist strafbar.

In der Chronik der westdeutschen Frauenbewegung wird auf ein Schlüsselereignis verwiesen: auf der 23. Delegiertenkonferenz des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes (SDS) am 13. September 1968 prangert die Filmemacherin Elke Sander die Unfähigkeit der männlichen Führungsriege an, Frauenemanzipation als Teil der Gesellschaftskritik auch innerhalb des SDS ernst zu nehmen.⁸⁷ Die Genossen würden die Diskussion über ein Thema verweigern, das für sie lediglich einen Nebenwiderspruch darstellt. Darauf kommt es zu einem Tomatenwurf in Richtung des Vorstandes. Am gleichen Tag werden ‚Weiberräte‘ in den Landesverbänden des SDS gegründet, die sich alsbald abspalten. Damit entstehen autonome Frauengruppen, die 1971 über den Protest gegen das Abtreibungsverbot und im Kampf für sexuelle Selbstbestimmung zu einer Bewegung zusammenfinden. Diese, im Selbstverständnis, neue Frauenbewegung thematisiert jede Form institutionalisierter Ungleichheit – von der Arbeitswelt, Rechtsprechung, über Rollenverständnis, Repräsentationsmuster und Schönheitsideale, bis hin zu Theoriebildung und Sexualpolitik. Angestrebt wird nichts weniger als eine umfassende gesellschaftliche Reform unter den Vorzeichen der Frauenemanzipation.⁸⁸ Die ab 1968 öffentlich sichtbar werdende Frauenbewegung ist Teil einer internationalen Bewegung. Vorbildfunktion hat das *Women's Liberation Movement* (Women's Lib) in den USA, das sich 1966 als *National Organization for Women* (NOW) eine organisierte Form gibt.

Der Feminismus als Theorie gestützter Bestandteil der Frauenbewegung differenziert sich in unterschiedliche Richtungen aus, so etwa als Gleichheitsfeminismus, Differenzfeminismus, psychoanalytisch inspirierter Feminismus, Marxistischer Feminismus u.a.m.⁸⁹ Impulsgebend sind dabei Autorinnen wie Simone de Beauvoir (*Das andere Geschlecht*, 1949), Betty Friedan (*Der Weiblichkeitswahn*, 1963), Kate Millett (*Sexual Politics*, 1969) oder Shulamit Firestone (*The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, 1970).⁹⁰

In der historischen Rückschau wird die Frauenbewegung vielfach als Erfolgsgeschichte beschrieben. Die Defizite in Rechtsprechung, Frauenerwerbstätigkeit, politischer Repräsentation, Bildung und Ausbildung hätten sich demzufolge vielfach ins Positive gewendet und die Geschlechterverhältnisse insgesamt zum Vorteil der Frauen entwickelt. Die Frauenbewegung sei demnach Akteurin einer Fortschritts- und Emanzipationsgeschichte. Feministische Kritikerinnen hingegen verweisen auf die uneingelösten Anliegen der Bewegung. Als Emanzipationsdefizite gelten u.a. die mangelnde Arbeitsmarktpartizipation, eklatant sichtbar in den Führungsetagen der Wirtschaft und der Professorenschaft der Universitäten; die Abhängigkeit der weiblichen Karriereplanung vom ‚Störfall Kind‘; Haushalt und Sorgearbeit als ‚exklusive‘ Domäne der Frau.⁹¹ Ursprünge und Ziele der Bewegung der 1960er Jahre bleiben dabei Referenzpunkte.

3. Vietnamkrieg

Ein zentrales Ereignis der langen 1960er Jahre stellt der Vietnamkrieg dar, der als ‚heißer‘ oder Stellvertreter-Krieg eingebettet ist in das Bedrohungsszenario des Kalten Krieges. Der Vietnam-Krieg folgt unmittelbar aus dem ersten Indochina-Krieg (1946-1954).⁹² Die Teilung des Landes in ein kommunistisches Nordvietnam, unter Führung des charismatischen Ho Chi Minh, und ein anti-kommunistisches Südvietnam zieht eine Frontlinie des Kalten Krieges in Südostasien. Die seit 1954 von US-Präsidenten Dwight D. Eisenhower vertretene Domino-Theorie stellt dabei die Weichen. Die Theorie besagt, dass sich der Einfluss des Kommunismus aufgrund seiner populistischen Ideologie wie im Domino-Spiel ausdehnt. Ein kommunistisch gewordenes Land lässt nach und nach auch die Nachbarländer in Hände des Feindes fallen. Diese Logik einer Spieltheorie wird zur Logik des zweiten Indochina-Krieges. Um dem drohenden Domino-Effekt vorzubeugen, installieren die USA ein antikommunistisches Regime in Südvietnam mit dem Katholiken Diem an der Spitze. Dieser entwickelt diktatorische Züge und gilt in der Bevölkerung Nord- wie Südvietnams als korrupte Marionette der USA. Die in den Genfer Vereinbarungen vorgesehenen gesamtvietnamesischen Wahlen, die Ho Chi Minh gute Chancen verheißen, werden von Diem abgesagt.

Der Versuch kommunistischer Guerilla, das südvietnamesische Regime zu stürzen, setzt 1954 ein. Es bildet sich die ‚Nationale Front für die Befreiung Südvietnams‘ (NLF), deren Ziel es ist, die bäuerliche Bevölkerung zum Aufstand zu mobilisieren. Die USA entsendet Militärberater und rüstet die südvietnamesische Armee auf. Diem setzt Verfassungsrechte außer Kraft und regiert mit eisernen Faust. Durch die Kuba-Krise von 1961 alarmiert, engagieren sich die USA immer mehr in Viet-

nam. Man rekrutiert Angehörige der Bergstämme als Widerstandskämpfer und setzt südvietnamesische Geheimkommandos in Nordvietnam ab. Diem gerät zunehmend in eine Legitimationskrise. Seine antibuddhistische Politik und die brutalen Aktionen seines Bruders Ngo Dinh Nhu, den er als Sicherheitschef einsetzt, führen 1963 zu Protestdemonstrationen, schließlich zu Hungerstreiks und zur Selbstverbrennung eines buddhistischen Mönchs in Saigon. Für die Kennedy-Regierung wird das korrupte Diem-Regime immer weniger tragbar. Am 02.11.1963 kommt es zu einem Armee-Putsch. Diem und sein Bruder werden liquidiert. Die darauffolgenden Militärmachthaber wechseln und die damit einsetzende Instabilität bindet die USA immer mehr an Südvietnam.

Der Bürgerkrieg eskaliert schließlich im sog. ‚Tonkin-Zwischenfall‘ am 02./04.08.1964. Das US-Kriegsschiff USS Maddox läuft am 01.08.1964 in den Golf von Tonkin ein, um nordvietnamesische Militärs abzuhören. Die Nordvietnamesen entsenden Schnellboote, worauf die Amerikaner einen Torpedoangriff fürchten, eines der Boote versenken und die Aktion als Tonkin-Zwischenfall an die US-Regierung melden. Ausschnitte des Funkverkehrs werden von Pentagon-Strategen als Angriff Nordvietnams interpretiert. Lyndon B. Johnson befiehlt daraufhin Luftschläge auf Hanoi.⁹³ Am 07. August beschließt der US-Kongress die Tonkin-Resolution, die alle Aktionen zur Abwehr von Angriffen auf das US-Militär billigt und als Ersatz einer formellen Kriegserklärung fungiert. Damit werden alle zukünftigen militärischen Handlungen in Indochina legitimiert. Johnsons Popularität schnell in die Höhe und er gewinnt im November 1964 die Präsidentschaftswahlen triumphal.

Strategie der USA ist es, weder Nordvietnam zu erobern, noch einen Atomkrieg mit der Sowjetunion oder China zu provozieren. Der Einsatz von Flächenbombardements, Splitterbomben, von Napalm und dioxinhaltigen Herbiziden (Agent Orange) soll Nordvietnam drastisch schwächen und zwingen, jeden Anspruch auf Südvietnam fallen zu lassen. Am 29.01.1968 holt Nordvietnam in der sog. ‚Tet-Offensive‘ zum überraschenden Gegenschlag aus. 84.000 Kämpfer der NLF und NVA (Armee Nordvietnams) greifen simultan relevante Provinz- und Distriktstädte, darunter auch Saigon, an. Die Offensive bringt hohe Verluste, jedoch keine dauerhaften Erfolge der NLF mit sich. Trotz seines Wahlversprechens den Krieg in die Hände der vietnamesischen Militärs zu geben und ihn damit zu beenden, lässt Richard Nixon den Krieg zwischen 1969 und 1973 weiter eskalieren. In zunächst streng geheimen Operationen werden Nachschub- und Rückzugswege in Laos und Kambodscha massiv bombardiert, ohne damit allerdings irgendeinen kriegsentscheidenden Durchbruch herbeiführen zu können. Nachdem unter amerikanischen Politikern die Erkenntnis wächst, dass der Krieg militärisch nicht zu gewinnen ist, leitet das Friedensabkommen in Paris vom 27.01.1973 den Abzug amerikanischer Truppen ein.

Der Krieg zwischen Nord- und Südvietnam setzt sich bis Ende April 1975 fort und wird mit dem Einmarsch der kommunistischen Armee in Saigon am 01.05.1975 für beendet erklärt. Die Opfer des 30 jährigen Konfliktes werden unterschiedlich geschätzt. Jedoch geht man davon aus, dass je zwei Millionen Vietnamesen im Norden wie im Süden getötet wurden. Die US-Armee zählt über 58.000 tote US-Soldaten und über 150.000 Verletzte.⁹⁴

Bis Mitte der 1960er Jahre wird der Vietnam-Krieg in der amerikanischen Öffentlichkeit mehrheitlich befürwortet oder als notwendig erachtet wird. Ab 1965/1966 ändert sich die Stimmung und die Antikriegsbewegung findet immer mehr Anhänger. Am 15.10.1969 versammeln sich in Washington 250.000 Menschen zur größten Anti-Kriegs Demonstration weltweit. Das My Lai Massaker, das von einem Journalisten im Dezember 1969, zwanzig Monate nach dem Vorfall, aufgedeckt wird, erschüttert die Bevölkerung.⁹⁵ Die dokumentierten Vergewaltigungen und die Ermordung von unbewaffneten Zivilisten, unter ihnen Alte und Neugeborene, zeigen nicht individuelle Einzeltaten, sondern eine systematisch geförderte Brutalisierung. Der massive US-amerikanische Protest stärkt gleichzeitig die Opposition gegen Richard Nixon, der schließlich 1974 wegen des Watergate-Skandals zurücktritt.

Auch international nimmt die Antikriegsbewegung zu. 1966 findet an der Universität Frankfurt der Kongress „Vietnam - Analyse eines Exempels“, organisiert von Rudi Dutschke und Herbert Marcuse statt. Der Vietnam-Krieg wird damit zum zentralen Thema nicht nur der westdeutschen Studentenbewegung und Ho Chi Minh neben Che Guevara zur heldenhaften Symbolfigur für Anti-Amerikanismus. Die Tet-Offensive Ende Januar 1968 wird mit Studentenprotesten in Westberlin synchronisiert. Am 17. und 18.02.1968 findet die Internationale Vietnamkonferenz an der TU in Berlin statt. Sie mündet in eine Solidaritätsbekundung mit der vietnamesischen Guerilla Armee FNL (Front National de Libération), allgemein als Vietcong bezeichnet, und eine Demonstration mit 12.000 Teilnehmern. Solche Anti-Vietnamkriegs-Demonstrationen sind für die westeuropäischen Protestwellen des Jahres 1968 wesentlicher Kern der Mobilisierung.⁹⁶

IV. Soziostruktureller Wandel

Die Dramatik der ereignisreichen langen 60er Jahre, die unter Überschriften wie Kalter Krieg, Vietnamkrieg, Revolte und Reform erzählt wird, findet ihren Gegenpol im Alltag einer sich modernisierenden Gesellschaft. Vor welchem Hintergrund, wirtschaftlich, sozial, kulturell, gestalteten die Menschen ihr Leben?

1. Wirtschaftsboom, Babyboom und Pillenknick

Die Katastrophe des 2. Weltkriegs bestimmt die Ausgangslage. Über vier Millionen Männer sind gefallen, Hunderttausende kriegsversehrt. Für das ruinöse Westdeutschland stellt der Marshall-Plan Finanzmittel bereit und bereits unmittelbar nach der Währungsreform (1949) setzt ein wirtschaftlicher Boom ein, der bis 1966 stetig zunimmt. Ab dem Jahr 1955, wirtschaftlich das erfolgreichste überhaupt, wird der Begriff ‚Wirtschaftswunder‘ geläufig und später ist die Rede von den ‚goldenen

Gründerjahren‘ der Republik. Anhaltendes Wachstum und kontinuierlicher Rückgang der Arbeitslosigkeit sind charakteristisch. Die Integration von acht Millionen Heimatvertriebenen und fast drei Millionen Menschen, die aus der DDR abwandern ist beachtlich. Ende der 1950er Jahre ist Vollbeschäftigung erreicht. Niedrige Produktionskosten befördern das Exportwachstum. Zwischen 1950 und den frühen 1970er Jahren wird die Industriebeschäftigung zum dominanten Beschäftigungsbereich, nicht nur in Deutschland. Die Fahrzeugindustrie der BRD, um ein Beispiel zu nennen, verfünffacht ihre Produktion innerhalb von 10 Jahren.⁹⁷ Der technologische Rückstand des Landes gegenüber den USA ist Anfang der 1960er Jahre aufgeholt. Als personifiziertes Wirtschaftswunder verehrt man Ludwig Erhard (1897-1977). Als Wirtschaftsminister ist er der beliebteste Politiker Westdeutschlands, und wird 1963, nach dem Rücktritt von Konrad Adenauer (1876-1967), zum Bundeskanzler gewählt. Sein Erfolgsmodell ‚soziale Marktwirtschaft‘ und seine Vision ‚Wohlstand für alle‘ verdichten sich in einer kollektiven Stimmungslage, in der Vertrauen in ‚Vater‘ Staat, Optimismus und positive Zukunftshoffnung überwiegen. Die wirtschaftliche Expansion der Nachkriegszeit ist ein übergreifend westeuropäisches Phänomen. In Frankreich wird von einem ‚*Trente Glorieuses*‘ gesprochen, in Spanien vom ‚*Milagro español*‘, in Italien vom ‚*Miracolo economico italiano*‘. In der nationalen Geschichtsschreibung Westdeutschlands und Österreichs werden Aufbauwillen und Tatkraft der Bevölkerung als die dafür ausschlaggebenden Faktoren genannt. Für das Selbstbewusstsein der Kriegsverlierer ist dieses Narrativ fraglos förderlich, doch sind die Gründe für den Wirtschaftsboom vielschichtiger.⁹⁸

Mit dem Wirtschaftswachstum einher geht eine Veränderung der Bevölkerungsstruktur. Auffällig ist eine drastische Zunahme der Geburten. Dieses Phänomen der sog. ‚Babyboomer‘ oder der ‚Boom-Generation‘ ist international und erfasst mit unterschiedlicher Verlaufsdauer alle ehemals kriegsbeteiligten Nationen. Während der Babyboom in den USA bereits 1946 einsetzt, beginnt er in Deutschland ab 1955 und erreicht 1964 seinen Höhepunkt, in Ost und West gleichermaßen.⁹⁹ Der Gegen-trend wird als ‚Pillenknick‘ bezeichnet und setzt ab 1965 ein. Bereits 1970 liegt die Geburtenrate unter der des Jahres 1955 und im Jahr 1972 unterhalb der Sterberate der Gesamtbevölkerung. Die ursprünglich angenommene monokausale Verknüpfung von Geburtenrückgang mit der Verfügbarkeit der Pille ist weitgehend aufgegeben. In Rechnung gestellt werden u.a. veränderte Moralvorstellungen, die den Gebrauch der Pille ermöglichen.¹⁰⁰ Hinzukommt, dass die für den Pillenknick verantwortliche 68er Generation (geboren zwischen 1940 und 1950) zahlenmäßig kleiner ausfällt als die Generation der ‚Babyboom-Eltern‘.

2. Bruchlinien: Bürgertum, Familie, Ehe, Jugend

Parallel zur demographischen Entwicklung lässt sich ein Wandel der Familienstruktur feststellen. Nach der Ausnahmesituation der Trümmerjahre formiert sich in den 1950er und frühen 1960er Jahren die traditionelle, nach außen abgeschlossene Intimfamilie erneut. Typisch sind die klare Arbeitsteilung, getrennte Gefühlswelten von Ehefrau und Ehemann, elterliche Autorität gegenüber Kindern und Jugendlichen.¹⁰¹ Die außerhäusliche Berufstätigkeit der Frauen nimmt Ende der 1950er Jahre

in Westdeutschland allmählich zu. In Ostdeutschland entsteht staatlich propagiert ein neues Bild der werktätigen Frau.

Mit dem Wiedererstarben der traditionellen Familie verläuft die Re-Stabilisierung des Bürgertums. Die Krise des Bürgertums, bedingt durch Weltwirtschaftskrise, NS-Zeit, Krieg, Vertreibung und Ermordung des jüdischen Bürgertums, scheint kurzzeitig überwunden. Zwischen 1955 und Mitte der 1960er Jahre erfolgt seine soziale Abgrenzung und Profilierung durchaus erfolgreich über Umgangsformen, Vereinsleben, Verbindungen, Hochkultur (Oper, Theater, Konzerte) und akademische Bildung. Ein deutlicher Wandel setzt Ende der 1960er ein. Das Bürgertum verbreitert sich immens und verliert damit die Eigenheiten des klassischen Bürgertums früherer Zeiten. Es erfolgt ein Sprung vom elitären Bürgertum hin zu einem Bürgertum, das nun ein Drittel bis die Hälfte der Bevölkerung erfasst. Trennlinien und soziale Distinktion verwischen sich, zumal Arbeiterschaft, Bauerntum und Kleinbürgertum als soziale Klassen und Milieus stark zurückgehen und die Hochschulbildung enorm expandiert.¹⁰² Kurz: die gewohnten Kategorien der Gesellschaftsanalyse wie Klassen und Schichten werden unscharf und Modelle des Lebensstils (Konsum, Freizeit, Geschmack) zunehmend wichtig.

Ein weiterer und folgenreicherer Umbruch in Ehe- und Familienleben zeichnet sich in den späten 1960er Jahren ab. Das bis dahin dominierende Ehemodell wird durch eine Vielfalt von Formen des Zusammenlebens erweitert, wobei die Ansprüche der modernen Liebesehe steigen. Allmählich akzeptiert wird das unverheiratete Zusammenleben als voreheliche Erprobungsphase. Die Ehe mit Kindern und zwei berufstätigen Eltern nimmt zu, ebenso wie die ‚Ehe ohne Trauschein‘ in Form einer Partnerschaft mit Kindern. Ab den 1970er Jahren wird das neue Modell der Ein-Eltern-Familie häufiger und schließlich wird auch die bewusste Entscheidung gegen die Institution Ehe und für Kinderlosigkeit offensiver gelebt. Generell steigt die Scheidungsrate an. Die tradierte Kernfamilie bleibt zwar weiterhin das meistgelebte Familienmodell, verliert aber die Aura des Naturgegebenen und seine Rolle als verbindliche Norm. Die neuen Ehemodelle und veränderten Formen gelebter Partnerschaft werden von der Studentenbewegung maßgeblich befördert und erprobt. Alleinige Ursache dieser Entwicklung ist sie jedoch nicht.¹⁰³

Die Eltern-Kind Beziehungen verändern sich ebenfalls in den ausgehenden 1960er Jahren. Der elterliche Gefühlshaushalt ist stärker als zuvor auf das Kind ausgerichtet und dies betrifft nun zunehmend auch die Väter. Glück und Selbstverwirklichung werden mit Erziehung verbunden und das bedeutet: die selbstgesteckten und von außen herangetragenen Ansprüche an die Erziehung steigen. Eine intensive Pädagogisierung und Psychologisierung von Familie und Gesellschaft setzen ein.¹⁰⁴ Die sozialwissenschaftliche Beobachtung und Begleitung der Erziehungstätigkeit problematisieren das bis dahin scheinbar Selbstverständliche. Die Ratgeberliteratur wächst. Programmatisch sind die Titel einschlägiger Bestseller wie Tobias Brochers *Kleine Elternschule* (1962), Rudolf Dreikurs' und Vicki Soltz' *Kinder fordern uns heraus* (1966)¹⁰⁵ sowie der Werke von Bruno Bettelheim, z.B. *Die Kinder der Zukunft; Gemeinschaftserziehung als Weg einer neuen Pädagogik* (1969), *Liebe allein genügt nicht: Die Entwicklung emotional gestörter Kinder* (1970).

In der Zeit des Wirtschaftsbooms und des entstehenden Massenkonsums wird ein Generationenbruch offenkundig, der sich kulturell manifestiert. Der Jazz verbindet sich mit dem französischen Existenzialismus und befördert im studentischen Milieu einen spezifischen Lebensstil. Der amerikanische Rock 'n' Roll wird zum Medium von Jugendkultur. Als Kultur der Halbstarke begeistert sie Jugendliche aus dem Arbeiter- und Mittelschichtmilieu. Beide Jugendkulturen signalisieren Distanz zu und Kritik an der Elterngeneration, sowie an den vorgefundenen Familien- und Autoritätsstrukturen. Die Politisierung der Jugend, wie sie sich in den 1960er Jahren entfaltet, ist ohne die Dynamiken der Popkultur der 50er und 60er Jahre nicht denkbar, wie Alexa Geisthövel und Bodo Mrozek betonen.¹⁰⁶ Popkultur ist damit weit mehr als kulturalistisches Beiwerk zur ‚großen Politik‘, sondern vielmehr „Kommunikationsraum, in dem große Teile der Gesellschaft über ihre Bedürfnisse verhandeln“ und „Politik gemacht wird“.¹⁰⁷

3. Wohn- und Fernsehkultur

Die Organisation des häuslichen Lebens und die Hausarbeit werden mit dem Versprechen auf Effektivität technisch aufgerüstet. Die Ausstattung der eigenen Wohnung stellt lange Zeit das Zentrum des Konsums dar. Waschmaschine, Einbauküche, Staubsauger, Kühl- und Gefrierschrank werden zunehmend zum Standard.¹⁰⁸ Eigenheim und Automobil stehen ganz oben auf der Liste erstrebenswerter Besitztümer. Die Tendenz, in Vororten zu bauen führt zu einem markanten Eigenheimboom und das vorstädtische Bungalow wird zum Inbegriff der neuen Konsum-Moderne.¹⁰⁹ Die familiäre Mobilität nimmt zu, ebenso die Entwicklung des Auslandstourismus. Österreich und Italien sind die beliebtesten Fernziele. 1968 übertrifft die Zahl der Auslandstouristen jene der Inlandtouristen.¹¹⁰ Für die Entwicklung der westdeutschen Konsumkultur der langen 1960er Jahre ist das Versandunternehmen Neckermann und sein Slogan „Neckermann macht's möglich“ beispielhaft. Ab 1963 werden nicht nur Konsumartikel aller Art zu erschwinglichen Preisen angeboten, sondern zudem auch Eigenheime und Urlaubsreisen.¹¹¹

Eine kulturelle Revolution friedlicher Art wird durch das Fernsehen angestoßen. Neue Erlebnisdimensionen erschließen sich über fiktionale Formate, aber auch Live-Schaltungen. Informationen aus nah und fern werden verfügbar, europäisches Gemeinschaftsgefühl wird befördert.¹¹² In der DDR geht ab 21.12.1952, zum 73. Geburtstag Stalins, erstmals das Fernsehprogramm auf Sendung. Wenige Tage später, am 25.12., folgt die BRD. Am 01.04.1963 nimmt das Zweite Deutsche Fernsehen (ZDF) den Sendebetrieb auf und bis 1969 folgen weitere fünf Regionalprogramme. Ab August 1967 sind in der BRD die ersten Farbfernsehgeräte verfügbar. Anfangs ist der Fernsehapparat ein Prestigeobjekt, das im Laufe der 1960er Jahre zum Massenmedium avanciert und das Radiogerät in dieser Funktion ergänzt.¹¹³

Die häusliche Sitzordnung verändert sich. Die familiäre Tischrunde wird durch ein Arrangement ersetzt, das den barrierefreien Blick auf das Fernsehgerät ermöglicht. Der Fernsehkonsum beansprucht zunehmend familiäre Freizeit. Fernsehrituale entwickeln sich, wie etwa die allabendliche Nachrichtensendung um 20:00 Uhr oder die Unterhaltungsshow am Samstagabend. Mit dem Beginn der Fußballbundesliga

im Jahr 1963 wird das aktuelle Sportstudio, Samstag 17:45 Uhr, zum Kult der männlichen Familienmitglieder. Einzelne Sendungen erreichen eine Einschaltquote von 90 %, wie der Krimi-Mehrteiler „Das Halstuch“ (1962) von Francis Durbridge.¹¹⁴ Fußballweltmeisterschaft und Olympiade werden zu häuslichen Fernsehereignissen, aber auch der päpstliche Oster-Segen *Urbi et Orbi* ist nun im Wohnzimmer ‚hautnah‘ mit zu erleben. Ab Mitte der 60er Jahre sind es TV-Bilder des Vietnam-Krieges, die die Menschen politisieren und polarisieren. Ein globales Medienereignis ist die Live-Übertragung der ersten Mondlandung am 21.07.1969, die von geschätzten 500 bis 600 Millionen Menschen verfolgt wird. Der Triumph der US-amerikanischen Raumfahrt- und Kommunikationstechnologie wird damit aller Welt eindrücklich vor Augen geführt.

V. Transformationsvorgänge der Institution Kirche

Der Wandel der kirchlich organisierten Religion während der 1960er Jahre in Westdeutschland, der im Narrativ von der Kirche in der Krise dramatisiert wird, lässt sich besser verstehen, wenn man sich verdeutlicht, dass die Wiederaufbaujahre und die Zeit des Wirtschaftswunders geprägt sind von konservativen Werten, dem klassischen Familienmodell, tradierten Geschlechterrollen und Moralvorstellungen. In der Adenauer-Republik ist die Orientierung an Primärtugenden wie Fleiß, Gehorsam und Disziplin vorherrschend, politische Partizipation beschränkt sich auf die Abgabe des Stimmzettels. Beide Großkirchen finden die Wertschätzung der Allgemeinheit und Kirchenmitgliedschaft ist für die Mehrheit der Bevölkerung eine Selbstverständlichkeit. Beide christliche Konfessionen werden vom Staat privilegiert und die Kirchensteuer sorgt für üppige finanzielle Ausstattung. Die CDU ermöglicht es, kirchliche Vorstellungen – vor allem im Bereich von Bildung und Erziehung – politisch umzusetzen. Die Re-Stabilisierung von bürgerlichen Werten und Moralvorstellungen erfolgt somit unter Beteiligung christlicher Kirchen. Ohne Frage ist ihr Einfluss auf die Gesellschaft der frühen Republik bedeutend.

Dieses Bild ist jedoch nicht vollständig. Der Hoffnung auf eine Re-Christianisierung der deutschen Gesellschaft, bzw. des gesamten christlichen Abendlandes, wird zwar vielfach Ausdruck verliehen, erfüllt sich jedoch nicht, bleibt gleichermaßen Ideal und Chimäre.¹¹⁵

Im Reeducation Programm der Alliierten, allen voran der USA sind die Kirchen dafür vorgesehen, den Aufbau spirituell zu unterfüttern und religiöse Argumente für den Gegensatz abendländische Freiheit versus bolschewistischer Kollektivismus zu liefern. Repräsentanten beider Kirchen vertiefen jedoch einen anderen Gegensatz: tiefer deutscher Geist versus amerikanische Oberflächlichkeit und kommunistische Massenseele.¹¹⁶ Die Vorstellung von einer geschlossenen christlichen Lebenswelt korreliert nicht mit den sozialen Gegebenheiten, die von Krieg, Flucht, Vertreibung und einer insgesamt steigenden sozialen Mobilität geprägt sind. Modernisierungs-

prozesse entfalten ihre Wirkung und kirchliche Milieus erodieren schrittweise.¹¹⁷ Dass dies zunächst von Vertretern der Kirchen wahrgenommen und thematisiert wird, ist nicht verwunderlich. Die zählbare religiöse Praxis, d.h. Kirchgangsfrequenz und Kirchenmitgliedschaft, die Akzeptanz kirchlicher Rituale (Taufe, Firmung, Konfirmation, Eheschließung, Bestattung) sowie die politische Unterstützung – vermittelt lange den Eindruck einer intakten christlichen Welt. Doch hinter „der Fassade einer ‚vordergründigen Religiosität‘ [wurden] bereits Elemente ihrer Auflösung sichtbar“¹¹⁸, wie Christoph Kleßmann feststellt.

1. Kirchliche Domänen in Erosionsgefahr: Bekennnisschule und Jugendpastoral

Der Niedergang der konfessionellen Volksschulen, begleitet von anhaltenden regen politischen Auseinandersetzungen, illustriert diesen Erosionsprozess. Bereits 1949, anlässlich der Ausgestaltung des neuen Grundgesetzes, setzt die Schuldebatte ein, in der vor allem auch die Möglichkeiten (katholisch-)kirchlichen Einflusses auf die politische Gestaltung im Nachkriegsdeutschland verhandelt werden. Im neuen Grundgesetz ist zwar das Recht auf Religionsunterricht verbrieft, nicht jedoch das Recht der Eltern, ihr Kind auf eine konfessionell gebundene Schule zu schicken. Die katholische Bekenntnisschule in öffentlicher Trägerschaft ist ein Erbe der Kaiserzeit. Um ihren Erhalt kämpfen nun vehement katholische Verbandsvertreter und das Episkopat. Sie wird als Bastion des katholischen Milieus und als Anker christlicher Weltanschauung verteidigt. Adenauer verfolgt in diesem Konflikt eine pragmatische Strategie, um verschiedene Interessen und Parteiflügel, inklusive des protestantischen zu einen und vermeidet es, den Konfliktstoff zum Wahlkampfthema zu machen. Im neuen Grundgesetz wird zwar am Konkordat festgehalten, doch erklärt das Bundesverfassungsgericht 1957, dass die schulpolitischen Entscheidungen der Bundesländer nicht an Konkordatsbeschlüsse gebunden sind. Damit ist die Schuldebatte keineswegs abgeschlossen, sie erregt die Gemüter bis Ende der 1960er Jahre. Dabei wird deutlich, dass die CDU unter Adenauer, anders als die Deutsche Zentrumspartei der Weimarer Republik, nicht länger gewillt ist, als ‚politischer Ausschuss‘ des Katholizismus zu dienen, sondern ganz im Gegenteil darum bemüht ist, das Image der ‚katholischen Partei‘ abzustreifen.¹¹⁹ Erst als im zweiten Vatikanischen Konzil die Zuständigkeit des Staates für Bildungsangelegenheiten anerkannt und zudem die konfessionelle Mischung der Gesellschaft unübersehbar wird, werden die Argumente der Befürworter immer weniger plausibel. 1967/1968 geben schließlich fast alle Länder die existierenden Bekenntnisschulen zugunsten der christlichen Gemeinschaftsschule auf.¹²⁰

Das Bemühen um kirchliche Einflussnahme auf das Schulwesen korrespondiert mit den kirchlich-pastoralen Bemühungen auf dem Feld der Jugendarbeit.¹²¹ Jugendbildungsarbeit ist in der Nachkriegszeit für beide Konfessionen eine immens wichtige Domäne und liegt überdies im allgemeinen Trend eines pädagogisch ambitionierten Neuanfangs. Die Wiedergeburt der Gesellschaft „aus dem Geiste wacher Jugendlichkeit“, so der Pädagoge Karl Seidelmann, ist die idealistische Devise, die

die Arbeit in Schulen, Fürsorgeeinrichtungen und Universitäten beflügeln soll.¹²² In der kirchlichen Jugendarbeit wirken sich institutionelle, konzeptuelle und personelle Umbrüche aus. Eine neue Generation der Jugendseelsorger tritt in etwa gleichzeitig mit dem neugewählten Papst Johannes XXIII auf den Plan. In den Verbänden ist es der neben- oder hauptamtliche Geschäftsführer, der den einstigen charismatischen Jungführer ablöst und vor allem bürokratische Herausforderungen zu bewältigen hat. Neben den Pfarrern sind Pädagogen und Laientheologen im Einsatz, die in den 1960er Jahren den Protest gegen die Kirchenhierarchie befördern. Sie sorgen für eine inhaltliche Neuausrichtung, in der das Bereitstellen von pädagogischen Erlebnis- und Entwicklungsräumen als Hauptaufgabe gilt. Die Vereinbarkeit dieses erzieherischen Programms mit dem kirchlichen Verkündigungsauftrag ist umstritten und stößt ab Mitte der 1960er Jahre eine Dauerreflexion über Wesen und Selbstverständnis kirchlicher Jugendarbeit an. „Sollte kirchliche Jugendarbeit darin bestehen, dass sie Gemeinschaft stiftete? Oder gehörte doch ein kirchlicher, religiöser oder biblischer Bezug dazu? So lauteten die Grundfragen der seit 1969 in der evangelischen Kirche geführten ‚Polarisierungsdebatte‘“, wie Großbölting erläutert.¹²³

In der Praxis werden tendenziell demokratisch-politisches Engagement gefördert, Exerziten und religiöse Unterweisung vernachlässigt. Allen Anstrengungen um die Jugend zum Trotz ist das Ergebnis ernüchternd. Der rapide Rückgang der Kirchenbindung unter Jugendlichen kann nicht gestoppt werden. Dafür sind jedoch weder das Zweite Vatikanum, noch der vermeintlich kulturevolutionäre Charakter von ‚1968‘ ursächlich, denn „zahlreiche Konventionen und scheinbar gemeinsam geteilte Werte [waren] längst erodiert“, wie Thomas Großbölting zusammenfasst.¹²⁴ Bereits in den 1950er Jahren verändern sich die Modalitäten religiöser Sozialisation in beiden christlichen Großkonfessionen markant. Die Entwicklungen der kirchlichen Jugendarbeit sind somit „Avantgardephänomene, die die Trends für das religiöse Feld insgesamt vorzeichneten“,¹²⁵

Das Ende der 1950er Jahre einsetzende Schwinden kirchlicher Bindungskräfte war direkt verbunden mit dem sich verändernden moralischen Normengefüge. Was die Sozialwissenschaft mit dem Überbegriff Individualisierung fasst, wird für jeden Einzelnen nunmehr eine lebenslange Herausforderung: „Das moderne Individuum muss seine Identität bewusst und reflexiv schaffen. Es ist in die Lage versetzt oder - so die Kehrseite dieser Entwicklung - dazu gezwungen, aus verschiedenen Möglichkeiten seinen Lebensweg zu wählen und diesen zugleich für sich und andere mit Sinn zu füllen“, so beschreibt Thomas Großbölting das Dilemma.¹²⁶

Die allmählich zutage tretenden Erosionsschäden der Institution Kirche stehen in scheinbarem Gegensatz zu ihrem beachtlichen finanziellen Wachstum. Ab 1961 steigen die Einnahmen aus der Kirchensteuer kontinuierlich bis Mitte der 1970er Jahre. Die EKD nimmt 1961 ca. DM 1028 Millionen ein, im Jahr 1972 sind es ca. DM 3,13 Milliarden.¹²⁷ Ein Umstand von Gewicht, der den Kirchenhistoriker Wolf-Dieter Hauschild veranlasste, die 1960er Jahre als die „dagobertinische Phase“¹²⁸ der westdeutsch-protestantischen Kirchengeschichte zu bezeichnen. Diese Zuschreibung ist fraglos auch für die katholische Kirche treffend. Beide Kirchen verfügen über so viel Geld wie nie zuvor und sie geben es, anders als der Geizkragen Dagobert Duck, auch aus. Eine rege Bautätigkeit, aber auch die enorme Zunahme von Stellen im kirchlichen Bereich (Gemeinde, Verwaltung, Diakonie), belegen dies.

2. Medien kirchlicher Selbstmodernisierung: Enzykliken, Denkschriften, Akademien

Das kirchlich organisierte Christentum Westeuropas und der USA durchläuft in den langen 1960er Jahren einen Reformprozess, der zu Differenzierungen und innerkonfessionellen Spannungen führt. Unumgänglich scheint die Notwendigkeit zur Selbstmodernisierung, Mittel und Wegrichtung sind dabei umstritten.

So demonstriert die katholische Kirche, die sich unter dem Motto „Aggiornamento – Heutigwerdung“ zum 2. Vatikanischen Konzil von Oktober 1962 bis Dezember 1965 versammelt, einerseits ihren Willen zu Reform und Modernisierung. Andererseits zeigt die Rezeption der Konzilsergebnisse exemplarisch die Ausdifferenzierung kontroverser Positionen.¹²⁹

Die grundsätzliche Frage, wie sich die Kirchen den neuen Herausforderungen stellen sollen, führt zu Lagerbildungen in beiden Konfessionen. Die theologischen Bemühungen um Selbstverortung im Verhältnis von Christentum und Politik, ebenso wie kirchliche Stellungnahmen zu Konflikten in einer sich modernisierenden deutschen Gesellschaft profilieren Positionen von Liberalen, Moderaten und Konservativen. Diese Vorgänge werden befördert durch eine intensive interne wie öffentliche Debatte, die wiederum Medien, Mediatoren und Diskussionsräume voraussetzt.

In der römisch-katholischen Kirche sind hier, vermehrt seit dem 19. Jh., die schriftlichen Verlautbarungen aus dem Vatikan, apostolische Schreiben, vor allem die Enzyklika, zu nennen. Päpstliche Lehrschreiben zielen darauf ab, das christliche Menschenbild zu befördern und beziehen dabei Stellung zu Glaubensfragen und sozialen Problemen, ohne dass daran der Unfehlbarkeitsanspruch geknüpft ist. Im Verlauf der 1960er Jahre ändert sich der Stil der päpstlichen Verlautbarungen. Sie werden allgemein verständlicher, sind insgesamt erfahrungsbezogener und signalisieren Dialogbereitschaft. Die Ethik der Wirtschaft und Politik wird in *Mater et Magistra* (1961) und *Pacem in terris* (1963) angesprochen und mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948) verknüpft. Eine Neuformulierung der katholischen Soziallehre erfolgt in *Gaudium et Spes* (1965). In *Populorum Progressio* (*Der Fortschritt der Völker* von 1967), wird auf das Nord-Süd-Ungleichgewicht hingewiesen und weltwirtschaftliche Gerechtigkeit angemahnt. Die Enzykliken der 1960er Jahre werden vielfach kontrovers diskutiert, kirchenintern wie auch in einer breiteren Öffentlichkeit. *Humanae Vitae* (1968), die letzte Enzyklika des Papstes Paul VI, erregt bei weitem das größte Aufsehen.¹³⁰

In der evangelischen Kirche wird die Denkschrift zum einflussreichen Medium der Politisierung. Die EKD, die bereits 1934 einen Anspruch auf „christliche Weltverantwortung“ formulierte,¹³¹ nutzt Denkschriften, um sich als Akteur in der politischen Arena zu profilieren. Die Bedeutung dieses Mediums für den deutschen Protestantismus der 1960er Jahre ist immens. Häufig wird gar vom ‚Zeitalter der Denkschriften‘ gesprochen, das mit dem Jahr 1962 und der Schrift *Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung* einsetzt.¹³² Die sog. ‚Ostdenkschrift der Kammer für öffentliche Verantwortung‘ von 1965 liefert mit ihrem Appell zur Aussöhnung mit dem polnischen Volk konstruktive Impulse für die neue Ostpolitik der sozialliberalen

Koalition unter Willy Brandt. Die ‚Ostdenkschrift‘ wird außerkirchlich stark rezipiert und von Vertretern der Parteien kommentiert, innerprotestantisch wirkt sie polarisierend.¹³³ Konservative Protestanten erkennen in dem Abschied vom Nationalprotestantismus und in der zunehmenden Politisierung eine Fehlentwicklung und reagieren 1966 mit der Formierung einer ‚Notgemeinschaft evangelischer Deutscher‘ und der Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘. Die Kontroverse um die Frage ‚wie politisch darf die Kirche sein?‘ spitzt sich in den Jahren zwischen 1967-1972 zu.¹³⁴

Die päpstlichen Enzykliken wie auch die EKD Denkschriften vermeiden jeden apodiktisch-autoritativen Ton. Argumentativ und dialogorientiert, je nach Konfession unterschiedlich ausgeprägt, dienen diese Medien als Sprachrohr und Impulsgeber in den Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat.

Eine weitere Plattform der politischen Auseinandersetzung stellen kirchliche Akademien dar. Vielfach bereits in den 1940er und 1950er Jahren gegründet,¹³⁵ entfalten die Akademien in den langen 1960er Jahren ihre Wirkung als „Agenturen kirchlicher Selbstmodernisierung“,¹³⁶ wie sie Thomas Mittmann charakterisiert. Demnach wird in der Akademiearbeit beider Konfessionen nicht nur der Reflex eines sich verändernden Kirchenverständnisses erkennbar, sondern auch aktive Partizipation an der „kirchlichen Suche nach diskursiven und semantischen Selbstentwürfen“. ¹³⁷ Akademien sind gesellschaftliche Laboratorien, in denen die Kirchen neues, dialogoffenes Kommunikationsverhalten erproben und gleichzeitig den Umgang mit ihrem schwindenden Monopol als Sinnstifter einüben. Die protestantischen Akademien bemühen sich dabei programmatisch um gesellschaftliche Inklusion, während die katholischen Akademien an der Wahrung und Profilierung eigener Identität arbeiten.¹³⁸ Grundsätzlich geht es darum, „kirchliche Kompetenzen zu verteidigen, zurückzugewinnen oder auszuweiten“. ¹³⁹ Dies geschieht in einer Zeit, in der in der BRD die öffentliche Diskussionskultur befördert, gesellschaftspolitisches Engagement gefordert und ‚Mündigkeit durch Bildung‘ als Demokratie-Credo propagiert wird. Die Zahl der Tagungen der evangelischen Akademien verdreifacht sich zwischen 1952-1961 auf über 1000, die Zahl der Teilnehmer steigt von 20.000 auf 50.000.¹⁴⁰ Orte wie Bad Boll, Loccum oder Tutzing sind Orte „institutioneller Dauerreflexion“, des omnipräsenten „Erlernens des Dialogs“. ¹⁴¹

3. Politisierung und Polarisierung

Die innerkirchlich gepflegte Diskussionskultur zeigt gesellschaftliche Wirkung. Die Stimmen der Kirchen mischen sich öffentlichkeitswirksam in die allgemeine Dauerdiskussionen um politisch relevante Deutungshoheit, Lebensstile und Wertssysteme ein. In der Öffentlichkeit wird die Relevanz der Kirchen an ihrer Modernisierungsbereitschaft gemessen, die wiederum am gesellschaftlichen Engagement abgelesen wird.¹⁴² Das hat Folgen, nach innen wie nach außen. Die Politisierung, Polarisierung und innere Pluralisierung der westdeutschen Kirchen sind, wie Thomas Großbölting deutlich macht, charakteristische Prozesse der langen 1960er Jahre.¹⁴³

Diese Prozesse zeitigen unterschiedliche Effekte, auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen. So lösen sich traditionelle Weltanschauungsgrenzen auf, etwa

jene zwischen Kirche und Sozialdemokratie. Im Bundestagswahlkampf des Jahres 1969 setzen sich auch prominente Katholiken für Willy Brandt ein, und die antimilitaristische Ostermarschbewegung mobilisiert Protestanten genauso wie Katholiken. Das allmähliche Schwinden konfessioneller Milieus und Bindungen lässt sich an Kontroversen um die, bereits erwähnte, konfessionsgebundene Bekenntnisschule oder um die bikonfessionelle Ehe¹⁴⁴ ablesen. In der politischen Arena, so zeigen diese Beispiele, verliert das Bekenntnisblockdenken an Überzeugungskraft. Hier nivellieren sich in den langen 1960er Jahren „nationalprotestantische Eigenheiten ebenso [...] wie Grundüberzeugungen und Lebensformen des katholischen Milieus“.¹⁴⁵

Andererseits treiben politische und weltanschauliche Auseinandersetzungen die Politisierung und Polarisierung der Kirchen massiv voran. Exemplarisch zu nennen ist hier der Streit um § 218, den sog. ‚Abtreibungsparagraphen‘. Die erste Zuspitzung erfolgt durch die Veröffentlichung des STERN-Artikels vom 6. Juni 1971, in dem 374 z.T. prominente Frauen auf Initiative von Alice Schwarzer öffentlich bekennen „Wir haben abgetrieben“¹⁴⁶. Die katholische Kirche beharrt auf dem absoluten Schutz des ungeborenen Lebens, während die protestantische Seite differenziertere Positionen zum Schwangerschaftsabbruch entwickelt. Mit dieser Debatte werden grundsätzliche Fragen zum Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit verhandelt und Stellungnahmen zu Autoritäts- und Führungsansprüchen im Feld der Politik geliefert.¹⁴⁷ Die unterschiedlichen Haltungen beider Kirchen in diesem Streitfall erschweren langfristig Bemühungen um eine ökumenische Annäherung. Bewährt hat sich hingegen die Strategie der kirchlichen Lobbyarbeit in eigener Sache und damit die Anerkennung der Tatsache, dass die Durchsetzung von Interessen auf parlamentarischem Weg erfolgen muss.

Die Konsequenz solcher Kontroversen liegt für viele engagierte Kirchenmitglieder nicht im Bruch mit der Institution, sondern im Bemühen um ihre Reform. Nicht die Abwendung vom Christentum wird propagiert, sondern eine Umdeutung der Evangelien-Texte und ihrer Hauptperson. Auf Großveranstaltungen stehen konservativ-fundamentalistische Richtungen links-liberalen bis revolutionären Strömungen unversöhnlich gegenüber.

Wenn hier Verlauf und Folgewirkung der Politisierung des kirchlich organisierten Christentums dargestellt werden, sei angemerkt, dass sich aus Parteiprogrammen, Protestbewegungen, Denkschriften oder lautstarken Wortmeldungen engagierter Christen im öffentlichen Raum selbstredend nur *eine* Facette der Religionsgeschichte der 1960er Jahre ablesen lässt. Die vielfach diagnostizierte Erosion konfessioneller Bindungen, die einen Mentalitätswandel befördert, und damit Distanz, Indifferenz, schließlich auch Gleichgültigkeit hinsichtlich kirchlicher Religiosität erzeugt, ist die andere Seite. Bei aller Dynamik, die die langen 1960er Jahre zweifelsohne in sich tragen, muss nicht nur mit ihrer zeitlich wie räumlich unterschiedlichen Entfaltung gerechnet werden, sondern auch mit dem Beharrungsvermögen konfessioneller Kultur. Olaf Blaschke konstatiert einerseits, dass seit den 1960er Jahren die konfessionellen Trennlinien verwischen, doch hebt andererseits hervor, dass noch in den 1980er Jahren das Wahlverhalten deutlich von Konfessionszugehörigkeit gesteuert ist. Protestanten wählen mehrheitlich SPD, Katholiken die CDU/CSU.¹⁴⁸ Und zudem: Konfessionelle Stereotype, Milieuzugehörigkeit, die konfessionsmotivierte Wahl des Ehepartners und der Partei, Kirchgangfrequenz, Über-

gangsrituale oder auch die Ausstattung der Wohnstube mit christlichen Zeichen und Devotionalien stellen sich in Berlin, Frankfurt und Stuttgart anders dar als etwa in Mülheim an der Ruhr, Husum oder Pfaffenhofen. Ausprägungen und Kontinuitäten von konfessionellen Milieus und Verhaltensweisen ergeben sich aus dem Stadt-Land-Unterschied und aus historischen Verlaufsformen der jeweiligen Konfessionsprägung.¹⁴⁹

4. Sexualmoral zwischen Pille und Pillenenzyklika

Die bis in die 1950er Jahre als ‚natürlich‘ geltenden Formen von Familie, der Geschlechterrollen, sowie der Sexualmoral verlieren innerhalb eines relativ kurzen Zeitraumes an Plausibilität. Selbstverständliche soziale und räumliche Bindungen lösen sich auf und die Individualisierung von Lebensentwürfen macht das Tradierte fragwürdig. Fernsehen, Printmedien, vor allem die populär werdende Musikkultur aus den USA und Großbritannien, machen die Enge der Adenauerrepublik besonders spürbar und intensivieren die Sehnsucht nach Alternativen. Für die Lebens- und Erlebniswirklichkeit von Jugendlichen und jungen Erwachsenen der frühen 1960er Jahre werden die Anforderungen und Normen der Kirchen zunehmend unpassend und verlieren an Überzeugungskraft. Wie im Abschnitt „Kirchenkrise“ ausgeführt, wird das Thema in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre öffentlich und breit thematisiert und dabei gleichzeitig zugespitzt. Was zu diesem Zeitpunkt faktisch vollzogen ist, die innere Distanz der jungen Generation zur Institution Kirche, wird medial skandalisiert, gleichzeitig sozialwissenschaftlich kommentiert. Die öffentliche Kritik an einer unzeitgemäßen Institution läuft parallel zu diesem Diskurs. Dafür eignet sich die katholische Kirche weit besser als die protestantische. Das dabei vermittelte Bild des Katholizismus ist das einer rückwärts orientierten, modernisierungsfeindlichen und politisch deutlich konservativen Institution. Der Protestantismus gilt als dialogbereit und dem modernen Wandel gegenüber aufgeschlossener als sein konfessioneller Gegenpart. Solche Konfessionsstereotype sind seit dem 19ten Jahrhundert bekannt und werden auch in den 1960er Jahren aktiviert. Hinter diesen Stereotypen sind unterschiedliche Antworten auf den Modernisierungsvorgänge gelagert.

Steter Stein des Anstoßes sind für beide Kirchen die staatlich unterstützte Verbreitung der Antibabypille und die sexuelle Aufklärung, die in den späten 1960er Jahren politisch gewollt und gefördert wird. Im Selbstverständnis vieler Kirchenvertreter ist der Zugriff auf das intime Innere des Menschen ein christliches Monopol. Mit den staatlichen Vorgaben scheint der Kern der Gesellschaft, die Familie, bedroht und gleichzeitig auch die kirchliche Deutungsüberhoheit in Sachen Sexualmoral. In der Auseinandersetzung um die ‚Pillenenzyklika‘ des Papstes Paul VI. vom Juli 1968 geht es genau darum. Das Lehrschreiben *Humanae Vitae* aus Rom, „Über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens“,¹⁵⁰ erinnert unmissverständlich an die Pflicht eines jeden Gläubigen zum Gehorsam und an die Rolle der „Kirche als Mutter und Lehrmeisterin aller Völker“.¹⁵¹ Ausgesprochen wird darin das Verbot von Verhütungsmitteln und jedem Katholiken wird der Geschlechtsverkehr allein zum Zwecke der Lust untersagt. Dieser autoritäre Duktus

widerspricht in jedem Satz dem anti-autoritären Geist der Zeit und verkennt zudem das gewachsene Selbstbewusstsein der Bürger, sowie die veränderten Vorstellungen von Paarbeziehung und Geschlechterrollen. Die katholische Kirche wird damit zur Zielscheibe von öffentlich ausgetragener Kritik. Im Privatleben gehen die angesprochenen Christen auf innere Distanz zu kirchlichen Verhaltensvorgaben.¹⁵²

Innerhalb der Institution Kirche jedoch löst die Enzyklika einen Prozess der Radikalisierung aus, und dies weltweit.¹⁵³ In Deutschland wird der 82. Katholikentag in Essen (September 1968) zu einem Forum, auf dem mit einer bis dahin unbekanntenen Deutlichkeit Kritik nicht nur an den Kernaussagen der Enzyklika formuliert wird. Eingefordert wird auch eine Reform der Institution, deren offizielle Lehre sich immer mehr von der Alltagswirklichkeit der Menschen zu entfernen scheint.¹⁵⁴ Der Geist der 68er Revolte hat damit die katholische Kirche erfasst, und zwar von innen heraus.

5. Radikaltheologien

Nicht nur auf gesellschaftlichen Feldern, auf denen Laien und Kirchenrepräsentanten in Streit geraten, radikalisieren sich die Positionen. Dies geschieht auch in der akademischen Welt. In den 1960er Jahren setzt der protestantisch-marxistische Dialog ein, maßgeblich betrieben von Dorothee Sölle (1929-2003), Helmut Gollwitzer (1908-1993) und dem Philosophen Ernst Bloch (1885-1975). Politische Aktion und christliches Bekenntnis, Aufstand und Auferstehung gehören zusammen, so die Grundüberzeugung von Dorothee Sölle, die impulsgebend für die Entwicklung der politischen Theologie wirkt.¹⁵⁵

Provozierend ist eine ‚Gott-ist-tot‘ Theologie. Ansätze, die jede Transzendenz verneinen, Theologie als Poesie auffassen und Gott nur in der Immanenz des menschgewordenen Gottessohnes gelten lassen, verbinden marxistische Bibellektüre und sozialwissenschaftliche Gesellschaftskritik. Für Sölle ist der Holocaust die entscheidende Wende für jeden Christenmenschen, der im Grunde nur noch „atheistisch an Gott glauben“¹⁵⁶ kann. Denn wie könnten Christen länger einen Gott annehmen, der in seiner Allmacht und Herrlichkeit Auschwitz mitveranstaltet habe, fragt Sölle provozierend.¹⁵⁷ Erlösung ist nicht im ‚Himmel‘ oder am Ende der Zeiten zu finden, sondern nur innerweltlich realisierbar, durch den Einsatz für eine humanitäre Welt. Sölles Entwürfe einer politischen Theologie sind strikt diesseitig und basieren auf einer entmythologisierten Bibellektüre.¹⁵⁸

Die Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung ist von dem evangelischen Theologen Rudolf Bultmann (1884-1976) längst vorbereitet. Bereits 1941 erklärt er in einem Vortrag:

Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint, es für seine Person tun zu können, muß sich klar machen, daß er, wenn er das für die Haltung des christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverstündlich und unmöglich macht.¹⁵⁹

Bultmanns Programm wird bereits in den Nachkriegsjahren von vielen als skandalös empfunden. Konservative Christen gründen 1961 den ‚Bethel-Kreis‘, der über Buß- und Bittgottesdienste den verunsicherten evangelischen Gläubigen Antworten im Stile des bewunderten amerikanischen Predigers Billy Graham (*1918) liefern will. Die Bekenntnisbewegung, die sich gegen jede Form der historisch-kritischen Biblexegese wendet und, wie oben erwähnt, vehement gegen eine Politisierung der evangelischen Kirche ausspricht, wächst und bildet im Laufe der 1960er Jahre eine Parallelstruktur zu den Organisationsformen der Landeskirchen.¹⁶⁰ Der Begriff ‚evangelikal‘ erlebt in dieser Zeit seine Prägung als Kampfbegriff, und der Konflikt zwischen evangelikaler Bewegung und evangelischer Kirche wächst sich zu einem Grundsatzkonflikt aus, der anhält.¹⁶¹

Entmythologisierung, ‚Gott-ist-tot‘-Theologie und Marxistische Bibellektüre münden in die z.T. begeisterte Rezeption der lateinamerikanischen Befreiungstheologie in beiden Konfessionen. Entstanden in brasilianischen Basisgemeinden der frühen 1960er Jahre, ist ihr wichtigstes Anliegen, die Armen zu einer eigenen Lesart der Bibel zu befähigen. Daraus folgt die politische Aktion mit dem Ziel der Selbstbefreiung aus ökonomischer und politischer Unterdrückung. Zu einem Gründungsdokument wird die von 15 katholischen Bischöfen verfasste Erklärung von 1967. Darin werden die ‚Völker der Dritten Welt [als] das Proletariat der gegenwärtigen Menschheit‘ bezeichnet. Verdammte wird der ‚Imperialismus des Geldes‘ und gefordert wird eine Bekehrung aus dem Geist des Evangeliums als ‚die erste und radikalste Revolution‘.¹⁶² Der Einsatz von Gewalt wird zu einem vieldiskutierten und teilweise mit christlichen Argumenten befürworteten Mittel.¹⁶³ Die Anteilnahme am Befreiungskampf der ‚Völker der Dritten Welt‘ führt ab etwa 1970 zur Gründung von lokalen Dritte-Welt-Aktionsgruppen. Damit entstehen erstmals Basis-Alternativen zu den kirchenoffiziellen Hilfswerken ‚Brot für die Welt‘ und ‚Miserere‘. Die Initiative ‚Christentum für den Sozialismus‘, die 1971 in Chile ins Leben gerufen, wird in der BRD verstärkt ab Mitte der 1970er Jahre rezipiert.

Die Begeisterung für die Theologie der Befreiung nimmt im Laufe der 1980er Jahre rapide ab und wird im Nachhinein als zeitgeistgebundener ‚Hype‘ wahrgenommen.¹⁶⁴

Politische Theologie verbindet sich mit der studentischen Protestform ‚teach in‘, in den konfessionsübergreifenden ‚politischen Nachtgebeten‘, die, angeregt durch einen politischen Gottesdienst auf dem Essener Kirchentag von 1968, ab Oktober selbigen Jahrs monatlich in der Kölner evangelischen Antoniter-Kirche stattfinden. Im Selbstverständnis der Veranstalter handelt es sich um ein liturgisches Format, das Information, biblische Meditation und Aktion verknüpft. Themen sind u.a. der § 218, Mischehen, wirtschaftliche Mitbestimmung, Militärdiktatur in Griechenland, Vietnamkrieg, die Baader-Meinhof-Gruppe, der Militärputsch in Chile. Das ‚politische Nachtgebet‘ und ihre prominenteste Stimme, Dorothee Sölle, wird in der Öffentlichkeit viel beachtet und auch in den Niederlanden und der Schweiz aufgegriffen.¹⁶⁵

Neben den provozierenden politischen Nachtgebeten sind Studentengemeinden Orte, an denen bevorzugt die Frage diskutiert wird, wie die revolutionäre Botschaft des Evangeliums in der BRD praktisch zu verwirklichen sei. Dabei fungieren die Studentengemeinden, wie Großbörling erläutert, als Experimentierräume, in denen

neue Formen von Gemeindeorganisation und Gottesdienst gelebt werden.¹⁶⁶ Kirchenleitung und Studentengemeinde driften angesichts solcher Experimentierfreudigkeit z.T. weit auseinander. Exemplarisch ist hier der Fall der Evangelischen Studentengemeinde Hamburg, in deren Räume sich Dritte-Welt-Aktivistinnen und Sympathisanten von Befreiungsbewegungen treffen. Aufgerufen wird zu einer Blutspendenaktion für die antiimperialistischen Vietcong-Kämpfer, was die Kirchenleitung als Einseitigkeit verurteilt. Im Verlauf der 1970er Jahre führt die Verbindung der ESG zur Hamburger Hausbesetzer-Szene, die ihrerseits Kontakte zu Roten Armee Fraktion (RAF) pflegt, zum Eklat. Das zuständige Nordelbische Kirchenamt unterstützt daraufhin die polizeiliche Räumung.¹⁶⁷

Die politische Radikalisierung der Theologien befördert nicht nur Aktionismus im gesellschaftlichen Feld, sondern auch Kritik an innerkirchlicher Religiosität. So wie die Forderungen der Tages- und Weltpolitik die Gegensätze zwischen Marxismus und Christentum partiell auflösen, so verlieren konfessionelle Gegensätze an Plausibilität für viele junge Christen. Aus dem Vorwurf mangelnder ‚Religionshaltigkeit‘ der Kirchen vor Ort gewinnt die ökumenische Taizé-Bewegung an Attraktivität in der BRD. Der reformiert evangelische Theologe Roger Schutz (1915-2005) gründet bereits Anfang der 1950er Jahre im burgundischen Taizé eine Bruderschaft, die, alles andere als radikal gesellschaftspolitisch, vor allem radikale Solidarität mit den Armen zum Inhalt hat. 1970 kündigt Frère Roger ein Konzil der Jugend an, das 1974 stattfindet. Allein an Ostern dieses Jahres finden sich dort 40.000 Jugendliche ein und machen Taizé weltbekannt.¹⁶⁸

6. Heiligenkult und revolutionärer Kampf

Die Politisierung der Kirchen und beider Theologien, der Einfluss der Studentebewegung auf christliche Studentengemeinden und die Solidarisierung mit der ‚Dritten Welt‘ findet Niederschlag in Populärkultur und Politfolklore. Nachdem am 09.10.1967 Che Guevara in Bolivien exekutiert wird, vermengen sich in der unmittelbar einsetzenden Gedenkkultur Muster der politischen Heldenverehrung und katholischer Heiligenkult. Eine SPIEGEL-Ausgabe vom Juli 1968 greift die religiöse Semantik auf und titelt „Che Guevara, Erlöser aus dem Dschungel“.¹⁶⁹ Das Foto von Che Guevaras aufgebahrter Leiche weist frappierende Ähnlichkeiten mit der klassischen Ikonographie des toten Christus auf, so z.B. mit Andrea Mantegnas Beweinung Christi (1475-78).

Che Guevaras Person ist die fleischgewordene Revolution und sein Tod wird zum beispielgebenden Opfer im Dienste der Befreiung. Diese Deutung erfolgt in Bildsprache und Semantik des Christentums. Die Heiligsprechung durch Jean-Paul Sartre, der Che Guevara posthum den „vollständigsten Mensch unserer Zeit“¹⁷⁰ nennt, folgt dieser Logik. Und Wolf Biermann dichtet in dem Song *Commandante Che Guevara*: „Der rote Stern an der Jacke – Im schwarzen Bart die Zigarre – Jesus Christus mit der Knarre – So führt dein Bild uns zur Attacke“.¹⁷¹

Die Verbindung von revolutionärem Kampf und Christentum wird zwar nur von einer Minderheit aktiv vertreten, ist jedoch dennoch eine religionsgeschichtliche Facette der langen 1960er Jahre, die beachtliche Breitenwirkung entfaltet hat. Unter

den Protagonisten der 68er Bewegung besteht eine offensichtliche Affinität zur evangelischen Theologie. Auffallend viele Pastorensöhne und Theologiestudenten engagieren sich im Sozialistischen Deutschen Studentenbund (SDS). Wie der Politikwissenschaftler Martin Greiffenhagen zeigt, ist die Dialektik von Verweltlichung und Vergeistigung seit jeher ein Charakteristikum des evangelischen Pfarrhaus-Milieus. Befördert wird darüber eine spezifische Form der Weltfrömmigkeit, die über das eigene Handeln Transzendenz in die Welt zu bringen versucht.¹⁷² Michael Kraushaar macht auf diese besondere Verknüpfung von Protestantismus und 68er Protestkultur aufmerksam. Augenfällig ist die enge Verbindung zu Studentengemeinden und Vertretern der Bekennenden Kirche, die in den 1950er Jahren gegen Adenauer opponieren und die mangelnde Aufarbeitung der Nazi-Vergangenheit anprangern.¹⁷³ „Der Protestantismus, der sich einerseits nicht zu Unrecht Obrigkeitsdenken nachsagen lassen muss, war andererseits“, so Kraushaar, „wie kaum eine andere Religionsgemeinschaft für Gesellschaftsveränderung, Akte des Protestes und der Rebellion disponiert“.¹⁷⁴

Exemplarisch greifbar wird dies in der charismatischen Gestalt des Studentenführers Rudi Dutschke (1940-1979), der in der evangelischen Jungen Gemeinde von Luckenwalde frühzeitig religiös geprägt wird und später, angeregt von seiner Frau, der amerikanischen Theologiestudentin Gretchen Klotz, Schriften von Paul Tillich und Karl Barth liest. Ein Dokument der 68er Revolte aus dem Jahr 1962 trägt den Titel „Eschatologisches Programm“; verfasst wurde es von der Subversiven Aktion, deren Mitglied Dutschke war. Der Mensch müsse sich als „Schöpfer und Zerstörer der Projektion ‚Gott‘ verstehen“¹⁷⁵ lernen und sich darüber von jeder Form der Unterordnung befreien, heißt es darin. Neben diesem Ziel der Selbstermächtigung gibt es jedoch auch ein anderes, ungebrochenes Verhältnis zum Christentum. Dutschke notiert ein halbes Jahr später, an Ostern 1963, in sein Tagebuch: „Jesus ist auferstanden, Freude u[nd] Dankbarkeit sind die Begleiter dieses Tages; die Revolution, die entscheidende Revolution der Weltgeschichte ist geschehen, die Revolution durch die alles überwindende Liebe. Nähmen die Menschen voll die offenbarte Liebe im Für-sich-Sein an, die Wirklichkeit des Jetzt, die Logik des Wahnsinns könnte nicht mehr weiterbestehen“.¹⁷⁶ Auch wenn im weiteren Verlauf der politischen Aktion solche Bezüge nicht offen thematisiert werden, bleiben Verkündigungs- und Heilserwartungsrhetorik Dutschkes Markenzeichen. „Die Emphase mit der sich Dutschke an seine Zuhörer wandte, trug alle Anzeichen einer heilsgeschichtlichen Erwartung, einer quasireligiösen Verkündigung“;¹⁷⁷ so Kraushaar, und der Dutschke-Biograph Jürgen Miermeister parallelisiert gar das Leben Jesu und Dutschkes und nennt letzteren einen „verkehrten, nicht-himmlischen Jesus“.¹⁷⁸

Durchaus plausibel ist demnach Wolfgang Kraushaars Einschätzung, wonach die „Entstehung der Achtundsechzigerbewegung undenkbar [wäre] ohne die vorwiegend protestantisch geprägte Moralität ihrer Akteure“.¹⁷⁹ Auch die späteren Protagonisten und Sympathisanten der Roten Armee Fraktion (RAF) kommen auffallend häufig aus dem protestantischen Milieu, so dass der Soziologe Gerhard Schmidtchen im Protestantismus tatsächlich eine Wurzel des westdeutschen Terrorismus der 1970er Jahre erkennen will.¹⁸⁰

7. Zusammenfassung

Festzuhalten ist, dass die Politisierung, Polarisierung und Pluralisierung beider christlicher Kirchen zu Merkmalen des Wandels während der langen 1960er Jahre werden. Öffentlich ausgetragen werden Debatten um das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft, um Sexualmoral, Pille und § 218, die Auslegung des 2. Vatikanums und die Umsetzung des evangelischen Bekenntnisses in politisches Handeln. Eingeläutet wird damit der Abschied von der ‚einen‘ Wahrheit. Sie wird ersetzt durch „verschiedene Haltungen, Einstellungen und Verhaltensweisen“ und es etabliert sich „Pluralisierung [...] als Denk- und Erfahrungsmuster gegen den Verbindlichkeitsanspruch der Autorität“¹⁸¹, stellt Thomas Großbölting fest.

Die kirchliche Deutungsüberhoheit über Moral und sittliches Verhalten schwindet damit rapide. Gottesbild und Jenseitsvorstellungen werden ‚zivilisiert‘ und nehmen damit an Verbindlichkeit, aber auch an Eindeutigkeit ab.¹⁸² Der strafende Gott und das drohende Höllenfeuer werden unglaubwürdig und statt autoritärer Verkündigung tritt das Modell der Beratung in Lebensfragen und das Angebot kirchlich betreuter Krisenbewältigung.¹⁸³

Der Typus der Anstaltskirche des 19. und frühen 20. Jahrhunderts löst sich auf. Die Kirche versteht sich nicht länger als (ideales) Gegenmodell zur (verderbten) Welt, sondern betont ihre Weltlichkeit. Man setzt auf inkludierende Kommunikation, d.h. auch, dass sich die Großkirchen tendenziell zu einer „Kommunikations- und Erlebnisgemeinschaft ohne hierarchische Abstufungen“¹⁸⁴ wandeln. Die im Verlauf der 1960er Jahre in Form, Funktion und Stil veränderten Katholikentage und evangelische Kirchentage sind Spiegel und gleichzeitig Motor für den innerkirchlichen Einstellungswandel. Nirgendwo sonst werden Konfliktpotenzial, Meinungsvielfalt und Alternativen so sichtbar wie auf diesen Massenevents.¹⁸⁵

Die zunehmende Popularität von kirchlichen Massenevents korreliert jedoch nicht mit steigender Attraktivität der Institution Kirche als solcher. Die innere Distanzierung der jungen Generation ihr gegenüber nimmt im Verlauf der 1960er Jahre zu, schließlich auch der willentliche Akt des Kirchenaustritts. 1970 erreicht die Austrittswelle einen ersten Höhepunkt mit 181.833 evangelischen und 63.598 katholischen Austritten. 1974 ist eine zweite ‚Bugwelle‘ feststellbar: 198.900 Christen verlassen die evangelische Kirche, 78.036 die katholische Kirche. In beiden Jahren legen Politiker neue Abgaben (Konjunkturzuschlag, Stabilitätsabgabe) fest und somit sind die Austritte auch Entscheidungen gegen die finanzielle Bürde der Kirchensteuer.¹⁸⁶

Rückläufig sind der regelmäßige Kirchenbesuch, kirchliche Eheschließungen und Taufen. Das bedeutet nicht die Ent-Christianisierung der Gesellschaft. Die persönliche Religiosität wird weiterhin mehrheitlich als christlich verstanden und weiterhin bedienen die Kirchen das Bedürfnis nach religiöser Überhöhung von Lebensübergängen, wenngleich nun unter deutlich anderen Voraussetzungen als noch in den 1950er Jahren.

In der DDR ist ebenfalls eine generelle Schrumpfungstendenz zu verzeichnen. Dies gilt für die katholische wie evangelische Kirche gleichermaßen. Zwischen 1950 und 1964 ist ein Rückgang der Kirchenmitgliedschaft von rund 31 % zu verzeichnen. Die restriktive Politik der SED gegenüber dem soziokulturellen Einfluss

der Kirchen setzt sich kontinuierlich fort. Die Einführung der Jugendweihe, die bereits in den 1950er Jahren erfolgt, macht vielfach das christliche Übergangsritual der Firmung bzw. Konfirmation überflüssig oder zumindest fragwürdig. Als im Juni 1969 der ‚Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR‘ gegründet wird, wird der politische Druck weiter erhöht. Kirchleitungen sind gefordert, dem Leitbild der ‚Kirche im Sozialismus‘ zu entsprechen, der schulische Religionsunterricht wird eingeschränkt ebenso wie die Ausbildung zum Pfarrer. Der Bedeutungsverlust der Kirchen für den Alltag in der DDR nimmt während der 1960er Jahre zu.¹⁸⁷

Im Westen transformiert sich die Kirche „von der Heils- zur Sozialkirche, strukturell von der ‚Institutionskirche‘ zur ‚Organisationskirche‘, in der Kirchenzugehörigkeit und -nähe nicht mehr fraglos gilt, sondern mobilisiert und zur Kirchen- ‚mitgliedschaft‘ wird, Austritt wie Eintritt also enttabuisiert und Thema von Reflexion und individueller Entscheidung wird“, fasst Michael Ebertz zusammen. Die ehemalige „Gnadenanstalt Kirche“ (Max Weber) ist „Dienstleistungsorganisation“ geworden.¹⁸⁸

VI. Individualisierung von Religion und Pluralisierung des religiösen Feldes

Die Beobachtung des institutionellen Wandels und der Blick auf Kirchenstatistiken beförderten in den langen 1960er Jahren die sozialwissenschaftliche Diagnose, wonach das Ende von Religion unumstößliche Tatsache sei. Diese Auffassung setzt voraus, Religion sei identisch mit christlicher Konfession und ihrer institutionellen Organisation. Diese, aus heutiger Sicht, fragwürdige Auffassung lässt sich ansatzweise aus dem Zeitgeist heraus nachvollziehen. Jüdische Gemeinden werden nicht unter der Perspektive religiöser Vielfalt wahrgenommen, sondern unter den Vorzeichen von Holocaust und Gedenkritual. Die Religion der türkischen und tunesischen ‚Gastarbeiter‘, deren Anwerbung 1961 einsetzt (und offiziell 1973 beendet wird), findet weitgehend unsichtbar, in Hinterhof-Gewerberäumen statt. Kopftuchstreit und Moschee-Bauten sind unbekannt, ebenso wie Bürgerinitiativen pro und contra dieser Streitfragen. Die Religionsausübung der ersten Migranten-Generation fügt sich problemlos in den Erwartungshorizont der Mehrheitsgesellschaft ein. Diese geht davon aus, dass das Leben in der modernen und säkularen Gesellschaft religiöse Bindungen überflüssig machen wird. Außerdem erwartet man, dass die vermeintlichen Gastarbeiter wieder in ihr Heimatland zurückkehren werden. Der soziostrukturelle Wandel des islamischen Feldes machte sich erst Ende der 1970er Jahre bemerkbar als deutlich wird, dass die Gastarbeiter bleiben und Familien nachholen.¹⁸⁹

Formal betrachtet gehören 1970 noch fast 95 % der Bevölkerung einer der beiden christlichen Großkirchen an. 1,3 % werden als Muslime aufgeführt und 3,9 % als konfessionsfreie Bürger.¹⁹⁰ Das allgemeine Verständnis von Religion ist christlich geprägt und verharret mental im Modell der Anstaltskirche des 19. Jahrhunderts.

Demzufolge ‚hat‘ man Religion oder eben nicht, man tritt ihr bei oder aus, man bekennt sich und bedarf des Glaubens (an einen Gott). Gleichzeitig wandeln sich die religiöse Praxis und innere Haltungen. Man kann zwischen unterschiedlichen religiösen Sinnangeboten wählen und religiös sein, ohne einer christlichen Kirche anzugehören. Und umgekehrt kann man als getaufter Christ an die Reinkarnation glauben und sich in buddhistischen Meditationstechniken üben. Kurz: Während über Religion weitgehend in Analogie zum kirchlich verfassten Christentum gesprochen und nachgedacht wird, entfaltet sich parallel dazu religiöse Pluralität über Formen und Praktiken individueller Religiosität.

Die nun stattfindende Individualisierung und zunehmende Pluralisierung im religiösen Feld hat weitreichende Konsequenzen. Der angestammte Ort von Religion, nämlich der der Kirche, wird zwar verlassen, Religion als allgemein verfügbares Gut jedoch wird zunehmend Teil der populären Kultur. Der Soziologe Thomas Luckmann hat diesen Vorgang bereits 1967 mit dem Begriff der „unsichtbaren Religion“¹⁹¹ zu fassen versucht.

Zudem stehen Religion und Naturwissenschaften in einem diskursiven Austausch. Dieser Vorgang durchzieht zwar die gesamte Moderne seit dem 19. Jahrhundert, doch er intensiviert sich in den langen 1960er Jahren durch eine wachsende Technikfaszination und die Popularisierung neuer Entdeckungen in Physik und Biologie.¹⁹² Über Gott zu reden unter Ausschluss von naturwissenschaftlichen Denkfiguren wie Urknall, Energie, Materie, Kosmos, Zeit, Raum, Evolution und Leben, ist wenig überzeugend. Entsprechend verändert sich die Semantik im religiösen Feld und geläufig wird die Rede von ‚Schwingungen‘, ‚Energiefeldern‘, ‚Wellen‘, ‚Strahlen‘, ‚Kräften‘.¹⁹³

In der Umbruchphase der langen 1960er Jahre ist Religion immer weniger in Kombination mit Institution gefragt, sondern man bedient sich ihrer Leistung als Sinndeutung von Geschichte, Natur und Selbst.¹⁹⁴ Biographie und Gruppe werden Bezugspunkte moderner Religiosität,¹⁹⁵ vor allem aber die eigene Seele. „Selbstverwirklichung, Authentizität, Autonomie, Echtheit des Gefühls und Ganzheitlichkeit der Erfahrung“¹⁹⁶ sind Leitbegriffe des Psychobooms, der zu Beginn der 1970er Jahre durchschlägt und auch im religiösen Feld Blüten treibt. Der Typus des „religiösen Suchers“¹⁹⁷ tritt in Erscheinung und damit eine Bricolage-Religiosität, das Basteln mit Versatzstücken aus unterschiedlichen religiösen Traditionen, häufig nun in Kombination mit alternativen psychotherapeutischen Methoden. Diese Form von Religiosität, die im anglo-amerikanischen Sprachraum konzeptuell als ‚new spirituality‘ gefasst, verbreitert sich in den späten 1970er und 1980er Jahren zur sogenannten ‚New Age‘ Bewegung, die allerdings weder feste Strukturen kennt noch ein einheitliches Weltbild vermittelt.¹⁹⁸

Für die nun einsetzende Pluralisierung des religiösen Feldes ist der Einfluss der amerikanischen *Counter Culture* nicht zu unterschätzen. Dieser Begriff, der in der ‚Szene‘ als Selbstbeschreibung dient, erfährt seine Verbreitung durch das Buch des amerikanischen Historikers und Sozialkritikers Theodore Roszak *The Making of a Counter Culture*, das erstmals 1968 und in deutscher Übersetzung 1971 veröffentlicht wird.¹⁹⁹ Diese Gegenkultur hat ihren sozialen Ursprung in den Haushalten der aufwärts mobilen, konsumorientierten und staatstragenden Mittelschicht. Das in weißen Vorstadtsiedlungen dominierende Leistungsethos, gepaart mit Materialis-

mus und puritanischen Moralvorstellungen, schaffen geistige Ödnis und Langeweile und legen gleichzeitig den Keim zur Rebellion. Während sich das Aufbegehren der Babyboom-Generation in Deutschland zunächst gegen die Väter, die am 2. Weltkrieg teilnahmen, richtet und unter die Überschrift Studentenbewegung gestellt wird, ist die US-amerikanische *Counter Culture* Bewegung keiner spezifisch politischen Programmatik zuzuordnen. Wiewohl der Protest gegen den Vietnamkrieg selbstverständlich ist, geht es vorrangig um einen alternativen Lebensstil. Das experimentelle Erproben von neuen Lebensformen, Bewusstseinsweiterung durch Drogen und Psychotechniken, das Propagieren ‚freier Liebe‘, Rockmusik-Konzerte als gemeinschaftsbildendes Element – all dies sind Merkmale der Hippie-Bewegung, die ihren Ausgang in Kalifornien der späten 1960er Jahre nimmt. Vorläufer und Vorbilder der Hippies sind die Hipster und Beatnik der 1950er Jahre, die sich in einem urbanen weißen Subkulturmilieu bewegen, sich über Jazz und Existenzialismus definieren und dabei als Avantgarde (*hipness* = im Trend liegen) verstehen.²⁰⁰

Der ‚Summer of Love‘ im San Francisco des Jahres 1967 und das Woodstock-Festival vom 15. bis 17. August 1969 sind für die Bewegung mittlerweile mythisch überhöhte Gründungsereignisse und gleichzeitig ihre Höhepunkte. Die Hippie-Bewegung im engeren Sinn existiert in der kurzen Zeitspanne zwischen 1965 und 1971.²⁰¹

1. Sucher-Generation, Neue Spiritualität und Lesereligion

In der amerikanischen Religionssoziologie hat Wade Clark Roof den Begriff der „Sucher-Generation“²⁰² eingeführt, andere Autor glauben eine „spirituelle Erweckung“²⁰³ während der 1960er Jahre zu erkennen. Das Konzept ‚Erweckung‘ – *Awakening* spielt in der nordamerikanischen Religionsgeschichte eine besondere Rolle, die man entlang des Auftretens von protestantischen Erweckungsbewegungen gliedert. Klar identifizierbar sind zwei große Wellen, 1731-1755 und 1790-1840. Der Wirtschaftshistoriker und Nobelpreisträger Robert William Fogel (1926-2013) sieht im unbestreitbaren Erstarken evangelikaler, radikal-konservativer Gruppierungen der späten 1960er und frühen 1970er Jahre „The Fourth Great Awakening“.²⁰⁴ Diese Einschätzung stößt jedoch vielfach auf Kritik.

Im Blick auf die sich verändernde Religionslandschaft der USA wird differenziert zwischen „religiösen“ und „spirituellen Gruppen“²⁰⁵. Man spricht von „poly-symbolic religiosity“²⁰⁶ oder diagnostiziert gar eine „Occult Explosion“²⁰⁷. Entdeckt werden das Aufkommen ‚magischer Weltanschauungen‘, das Neben- und Miteinander von Okkultismus, Esoterik und Neognosis, und schließlich eine sich verändernde Mentalität, eine neues religiöses Bewusstsein.²⁰⁸

In den 1970er Jahren wird debattiert, ob hier ein ‚neuer Polytheismus‘ zutage trete und ob mit dieser Kategorie die Phänomene der aktuellen religiösen Situation konzeptuell angemessen zu fassen seien. David L. Miller stellt in seinem Buch *The New Polytheism* (1974) die These auf, dass ein solcher neuer Polytheismus „die Vielfalt und Vielgestaltigkeit religiöser Orientierungen gestalten und zugleich orga-

nisieren könne – ohne zugleich wieder in eine latente monistische Lösung zusammenzufallen“.²⁰⁹

Das bedeutet, dass in den USA die Entwicklung religiöser Pluralisierung der 1960er Jahre auch akademisch wahrgenommen, als gesellschaftliches Fakt akzeptiert und theoretisch gerahmt wird. In Deutschland (wie auch im übrigen Europa) werden die Thesen Millers nicht rezipiert. Zwar gibt es in Westdeutschland, unabhängig davon, eine philosophische Debatte, die Ende der 1970er Jahre von Odo Marquards „Lob des Polytheismus“²¹⁰ angestoßen wird. Diese Debatte bezieht sich allerdings nicht auf empirische religionssoziologische Befunde und bleibt auf einen kleinen Zirkel beschränkt.²¹¹

Im Großen und Ganzen herrscht Konsens darüber, dass die laufende gesellschaftliche Modernisierung Religion auf Dauer das Garaus machen werde. Die sich wandelnden Formen, Orte und Quellen für die religiöse Orientierung jener ‚Sucher-Generation‘ werden hier von den Zeitgenossen übersehen. Mittlerweile ist erkannt, dass die durchgreifende Transformation von Religion tatsächlich die Sache einer Generation ist, nämlich jener zwischen 1955 bis 1964 Geborenen, den sog. ‚Baby-boomern‘.²¹²

Charakteristisch für diese Generation sind religiöse Subjektivierungsprozesse, Selbstsuche, das Projekt ‚Lebenssteigerung‘ und eine tiefe Skepsis gegen die etablierten christlichen Kirchen. Die Geborgenheit, die hergebrachte Traditionen bieten, entfällt. Das Individuum ist auf sich gestellt, „verantwortlich für die Rollen, die es spielt, und die Verpflichtungen, die es eingeht, und zwar nicht durch die Autorität höherer Wahrheiten, sondern aufgrund der Lebenserfahrung, wie sie vom einzelnen Individuum beurteilt wird“,²¹³ unterstreicht Robert Bellah.

Im Rückblick auf diese Entwicklung verändert sich das Vokabular von Soziologie und Religionswissenschaft. Neben Religion tritt ‚Religiosität‘ und mehr noch ‚Spiritualität‘.²¹⁴ Mit diesem Begriff gefasst werden hier Ausprägungen eines „Individualsynkretismus“²¹⁵, der die Wahlfreiheit und den Wechsel zwischen unterschiedlichen Angeboten voraussetzt, aber auch das Fehlen von Kirchenstrukturen und Dogma, von Konversionszwängen und umgrenzten Lehren. Diese Freiheit bringt aber neue, bisweilen quälende, Herausforderungen mit sich. Zu einer existenziellen Angelegenheit werden nicht nur die Wahlmöglichkeiten in Sachen Sinnstiftung, sondern die Notwendigkeit zur Wahl.

Literarische Leit- und Spiegelbilder sind *Der Steppenwolf* (1927) und vor allem *Siddharta* (1922). Ihr Erfinder, der Schriftsteller Hermann Hesse (1877-1962), wird zum Kult-Autor der Sucher-Bewegung. Über Hesse, der in einem pietistisch schwäbischen Elternhaus aufgewachsen war, unter dieser Prägung litt, sie aber nie ablegen konnte, werden Buddhismus und Hinduismus zur religiösen Alternative aufgewertet, selbstredend in romantischer Einfärbung und Überhöhung. Hesses Erzählung *Die Morgenlandfahrt* aus dem Jahr 1932 kann geradezu als Programmschrift der Hippie-Bewegung gelesen werden. Die Lebensreform- und Jugendbewegung des frühen 20. Jahrhunderts findet über Hermann Hesses Schriften Widerhall in der Gegenkultur der langen 1960er Jahre, diesseits und jenseits des Atlantiks.²¹⁶ Ein weiterer Kultautor der Sucher-Bewegung ist Jack Kerouac (1922-1969), dessen 1957 erschienenes *On the Road* neben *Siddartha* zur ‚Bibel‘ der Bewegung wird. Bob Dylan schwärmt vorbehaltlos:

On the Road had been like a bible for me. I loved the breathless, dynamic bop poetry phrases that flowed from Jack's pen [...]. I fell into that atmosphere of everything Kerouac was saying about the world being completely mad, and the only people for him that were interesting were the mad people, the mad ones, the ones who were mad to live, mad to talk, mad to be saved, desirous of everything at the same time, the ones who never yawn, all of those mad ones, and I felt like I fit right into that bunch.²¹⁷

Geschildert wird eine Reise durch die USA und Mexiko. Die Rastlosigkeit der Hauptfiguren Dean Moriarty und des Erzählers Sal Paradise zwischen Rausch, Sex und Jazz spiegelt innere Zerrissenheit wider und gleichzeitig die Verheißung von Freiheit durch Bewegung und Exzess. In seinem Folgeroman *The Dharma Bums* (1959) wird der Seinsmodus des rastlosen Suchens mit zen-buddhistischer Philosophie verbunden. Der japanische Zen-Buddhismus wird über diesen Roman attraktiv, der 1963 auf Deutsch unter dem zeittypischen Titel *Gammler, Zen und hohe Berge* veröffentlicht wird. Der Typus des zen-buddhistischen Einsiedlers wird zum Vorbild des wohlstandsüberdrüssigen Aussteigers. Über Autoren wie Gary Snyder, Allan Watts und Allan Ginsburg wird eine bestimmte Version des Zen-Buddhismus in die Kosmologie der Hippie-Bewegung ‚inkulturiert‘. Gefeierte Erleuchtungserlebnis, Naturnähe und der anarchische Bruch mit allen Konventionen.

Die Entdeckung indianischer Spiritualität verläuft in etwa parallel zur jener der östlichen Religionen, wenngleich anfänglich wenig breitenwirksam.²¹⁸ Frank Waters *The Book of Hopi* von 1963 macht das Indianervolk der Hopi zum Besitzer von Überlebenswissen und tiefer Weisheit. John G. Neiharths *Black Elk Speaks* (1932) präsentiert den Lebensbericht des Siouxshamanen Schwarzer Elch als spirituelle Botschaft an die naturferne westliche Zivilisation. Sowohl Waters, als auch Neidhardt sind Literaten mit einem spirituellen Anliegen. Die Rede des Häuptlings Seattle, die in den 1980er Jahren zu einem Manifest der Umweltbewegung wird, erscheint 1969 in der englischen Version des klassischen Philologen William Arrowsmith in zeitgemäßer Überarbeitung, die den Indianer zu einem Ökologie-Visionär stilisiert.²¹⁹ Zu einem Bestseller wird schließlich die für den Masterabschluss verfasste Arbeit des Ethnologen Carlos Castaneda *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge* (1969). Castaneda (1925-1998) schildert die Begegnung mit einem in Mexiko lebenden Schamanen Namens Don Juan Matus, der ihm indianisches Wissen vermittelt. Die Einblicke in eine ‚andere‘ Wirklichkeit und die Entfaltung einer präkolumbischen Kosmologie machen Castaneda berühmt und rufen gleichzeitig Kritiker auf den Plan, die seine Texte als pure Fiktion entlarven. Der publikumsscheue Castaneda, der weitere erfolgreiche Bücher verfasst, wird selbst zu einer mythischen Figur, zu einer Trickstergestalt. Ihm ist 1973 unter der Überschrift *Magic and Reality* die Titelgeschichte des Time Magazine gewidmet. Mit Castanedas Schriften wird nicht nur eine Variante indianischer Kosmologie bekannt, sondern der (Neo-)Schamanismus als ‚Weg des Wissens‘ für den Sucher gangbar gemacht.

Die Erweiterung des religiösen Feldes über die literarische Aufbereitung von Religionstraditionen kann als typisch gelten. Neue Formen von Religiosität werden zunächst als Leserreligion erschlossen. Populäre Lesestoffe sind ganz grundsätzlich wenig beachtete Quellen für die Religionsgeschichte der langen 1960er Jahre. Hinzuweisen ist hier etwa auf das Genre Science Fiction, das in dieser Zeit boomt, und

auf das Genre der historischen Fantasy, das mit Tolkiens *Herr der Ringe* ab 1965 einen internationalen Boom erlebt. In Science Fiction und Fantasy werden alternative Sinnstiftungssysteme angeboten, utopische Gesellschaftsmodelle durchgespielt und existenzielle Fragen thematisiert, vielfach mit Rückgriff in die Religionsgeschichte. Gleiches gilt für den populären Film.

2. LSD als ‚Sakrament‘: Bewusstseinsweiterung und Selbstfindung

Wissenschaftliche oder populärwissenschaftliche Schriften zu Religion und unterschiedliche Religionstraditionen wirken religionsproduktiv. So etwa wird der Mythenforscher Joseph Campbell (1904-1987) und sein Buch *A Hero with a thousand Faces* (1949) hochgeschätzt und viel gelesen. Campbell entdeckt hinter den tausend Gesichtern alter und neuer Helden ein wiederkehrendes Motiv – das der Individuation. Die Selbstfindung als Lebensaufgabe voller Gefahren ist der zentrale Inhalt uralter Mythen. Campbell ersetzt Religion, das Dogma von Christentum und Judentum, durch Mythologie. Die Botschaft vom schöpferischen Individuum und seiner Heldenfahrt fügt sich passgenau in den Modernisierungsschub der 60er Jahre, in der private Selbstfindung zur Notwendigkeit wird und eine Generation unter einem starken Gefühl von Heimatlosigkeit leidet.

Die Suche nach sich selbst, die literarisch verbunden wird mit romantischen Motiven der Pilgerreise, der Weisheit des Orients, Pantheismus und mystischer Erfahrung realisiert sich als Reise nach Innen mit Hilfe der halluzinogenen Droge LSD. Lysergsäurediethylamid war bereits 1943 zufällig von dem Schweizer Biochemiker Albert Hofmann (1906-2008) synthetisiert worden. Hofmann arbeitet in dieser Zeit für die Sandoz AG in Basel an der Herstellung eines Kreislaufmittels aus dem Getreidepilz Mutterkorn. LSD entsteht im Herstellungsvorgang als ein Nebenprodukt, mit dem Hofmann aus Unachtsamkeit in Berührung kommt und zunächst unfreiwillig die Wirkung des bislang wirkungsvollsten Halluzinogens erfährt. Strukturell verwandt ist die Droge mit Meskalin, das im mexikanischen Peyotl-Kaktus enthalten ist und in indianischen Kulturen rituell verwendet wird.²²⁰ Auch in den USA experimentieren Forscher mit dieser bewusstseinsverändernden Droge und machen 1966 ihre Ergebnisse in dem Buch *The Varieties of Psychedelic Experience* einer breiteren Öffentlichkeit bekannt.²²¹ Die Droge erhält daraufhin schnell den Ruf eines Wunderheilmittels für Alkoholismus, Schizophrenie, Migräne, Hautkrankheiten. Timothy Leary (1920-1996), der zunächst als klinischer Psychologe LSD kennenlernt, propagiert den Gebrauch der Droge als ‚Sakrament‘ für eine notwendige Neuprogrammierung des menschlichen Bewusstseins. LSD öffne die „Pforten der Wahrnehmung“²²² und damit Einsichten in das wahre Selbst. Seine „Politik der Ekstase“²²³ verspricht die neurotischen Störungen des Individuums aufzulösen und gleichzeitig das globale Problem des Krieges zu beseitigen. Im Verheißungshorizont liegen Friedfertigkeit, Geschwisterlichkeit, Naturverbundenheit, Abkehr vom Konsumstreben. Leary wird zum charismatischen Stifter einer neuen Religion. Seine zwei Gebote für das ‚Molekulare Zeitalter‘ lauten: „1) Thou shall not alter the

consciousness of thy fellow man; 2) Thou shalt not prevent thy fellow man from altering his own consciousness.“²²⁴

In einem Interview im *Playboy* verkündet Leary publikumswirksam, warum er das LSD Erlebnis als religiöse Erfahrung versteht: „Ich halte meine Arbeit für grundsätzlich religiös, weil sie die systematische Erweiterung des Bewußtseins und die Entdeckung innerer Energien zum Ziel hat, die von den Menschen ‚göttlich‘ genannt werden. [...] LSD ist das Yoga des Westens. Das Streben aller östlichen Religionen gilt, wie das Streben von LSD, dem high; das heißt, das Bewußtsein zu erweitern und darin Ekstase und Offenbarung zu finden.“²²⁵ Als LSD 1965 verboten und Leary vom FBI verfolgt wird, steigert dies die Attraktivität der Droge und ihres Propheten.²²⁶ Musiker, Schriftsteller, Filmemacher, Schauspieler, Maler, Designer lassen sich von LSD inspirieren. Es entsteht ein ‚psychodelischer‘ Stil, der zum Markenzeichen der ‚Flower Power‘-Bewegung wird. Doch auch der Entdecker Albert Hofmann, der eine grundsätzliche bürgerliche Existenz führt und seine Verankerung im Christentum hervorhebt, sieht in LSD eine „heilige Droge“.²²⁷

Der Schriftsteller Ernst Jünger, der schon in jungen Jahren mit Äther, Haschisch, Kokain, Opiaten, Meskalin und Psilocybin Erfahrung sammelte, lernt über Hofmann LSD kennen und ist fasziniert.²²⁸ 1970 veröffentlicht er in der Essay-Sammlung *Annäherungen* seine unterschiedlichen Drogen-Erlebnisse. Dies trägt ihm die Kritik seiner Stammleserschaft ein und führt ihm gleichzeitig neue Leser aus der gegenkulturell bewegten und gleichfalls drogenexperimentierfreudigen Jugend zu.²²⁹ Der durch Drogen induzierte Rausch gilt Jünger als religiöse Erlebnismöglichkeit, zumindest als Erfahrungsstoff, der ihn zu metaphysischen, mythologischen und kulturhistorischen Reflexionen anregt.²³⁰ Gleichzeitig verurteilt er den in den 1960er und 1970er Jahren einsetzenden Drogenkonsum: „Die Drogenszene wird immer bedrohlicher; der Staat wird ihrer nicht Herr. Das wird ihm auch nicht gelingen; hier fehlt eine Priesterschaft“.²³¹

Das Motiv der ‚Reise zum Selbst‘ ist für die subkulturelle Bewegung der 1960er Jahre zentral. Literarisch aufbereitet von Hermann Hesse und Jack Kerouac, wird es durch Leary zum drogeninduzierten Trip nach Innen. Der Konsum von Marihuana und Haschisch in Deutschland setzt Anfang der 1960er Jahre ein, steigert sich sprunghaft ab 1965 und erlebt einen Durchbruch in den Jahren zwischen 1967 und 1972. In dieser Zeit sind es mehrheitlich Oberschüler und Studenten, die Cannabis zu sich nehmen. Zu Beginn der 1970er Jahre wird LSD zugänglich. Der LSD-Trip wird im linksalternativen Milieu nicht nur populär, sondern regelrecht obligatorisch.²³² Politikaktivisten, Literaten, Intellektuelle werden, nicht zuletzt angeregt von Leary, zu Trendsettern. Berlin wird in dieser Zeit zu „einer Art europäischer Hauptstadt für LSD“.²³³

Selbstfindungsreisen führen nicht nur zu inneren Entdeckungen, sondern motivieren auch äußere Suchbewegungen. Die ‚Pilgerschaft‘ in Länder des ‚mystischen Ostens‘, bevorzugt Indien, wird zum Zeitphänomen. Der sog. ‚Hippie-Trail‘ – die Landroute von London oder Amsterdam nach Kathmandu oder Goa im Magic Bus – wird zum legendären Pilgerweg, der mit der russischen Invasion in Afghanistan und der iranischen Revolution 1978/79 zum Erliegen kommt.²³⁴ Als die Beatles 1968 in das indische Ashram des Guru Maharishi Mahesh Yogi (1918-2008) reisen, bestätigen sie einen Trend und befördern ihn gleichzeitig.

Die in Kalifornien entstandene *Counter Culture* Bewegung entfaltet globalen Einfluss. In erster Linie sind es Printmedien, vor allem aber populäre Musik, die Lebensstil, Ideologie, Mode, Emotionalität und Habitus der Gegenkultur international bekannt machen. Von der Westküste der USA über New York, London und Amsterdam gelangen Musik, Literatur, Mode, aber auch Therapieformen und Praktiken der neuen Spiritualität nach Berlin, Frankfurt und Heidelberg. Allerdings gilt das, was von Kalifornien ausgehend unter dem Label ‚Flower Power‘ weltweit popkulturellen Einfluss entfaltet, in Europa der Studentenbewegung vielfach als Fluchtbewegung, oder gar als konter-revolutionär. Namen wie Hermann Hesse oder Timothy Leary, Jack Kerouac oder Allen Ginsberg lösen unterschiedliche Reaktionen aus. Die spirituelle Suche – das Projekt Individuation – ist den einen heilig, den anderen ein Irrweg, der geradewegs in Verblendung und Vernebelung führt.

Festzuhalten ist, dass die im fernen Kalifornien entstandene Gegenkultur in Deutschland, Ost wie West, Milieubildung generiert und Werthaltungen beeinflusst. Mitte der 1960er Jahre und aufgrund erhöhter Medienbeachtung wird in West-Deutschland und der DDR der Begriff ‚Gammer‘ geläufig und ein bis dahin unbekannter Lebensstil sichtbar. Bezeichnet werden damit Jugendliche, die Rockmusik hören, lange Haare tragen und sich weitgehend durch demonstrativen Müßiggang und Individualismus auszeichnen. Manche Historiker erkennen darin weniger eine eigenständige Bewegung als vielmehr eine „hippieske Subkultur“.²³⁵ Der im Gammeler-Habitus angelegte Gegenentwurf zum gesellschaftlichen mainstream provoziert heftige Abwehrreaktionen. Die Führung der DDR reagiert auf neue Formen der Jugendkultur in einem „permanente[n] Wechsel von Toleranz und Repression“²³⁶, wie Marc D. Ohse resümiert, und Uta G. Poiger erkennt in der ostdeutschen Begeisterung für westliche Musik und unangepassten Lebensstil deutlich subversiveres Potential als im Westen.²³⁷ Die Haartracht allein wird schließlich als anti-bürgerliches bzw. anti-sozialistisches oder gar staatsfeindliches *statement* verstanden und die so identifizierten ‚arbeits-scheuen Subjekte‘ werden bekämpft, in Ost wie West.

3. *Counter Culture* und Heilsversprechen

Der Hinweis auf das Phänomen *Counter Culture* geht an dieser Stelle einher mit der These, wonach bestimmte Formationen von Populärkultur religionsproduktiv sind. Wenn die Beatles 1967 in einer BBC-Show, die von 400 Millionen Zuschauern gesehen wird, singen „All you need is Love“²³⁸ ist das zugleich eine Heilsbotschaft, die verblüffende Ähnlichkeit mit der Devise des Hl. Augustinus „Liebe und tue, was du willst“ aufweist.²³⁹ Bob Dylan, um ein weiteres Beispiel zu nennen, erfüllt und verweigert gleichzeitig die Zuschreibung ‚Protestsänger‘. Er begibt sich in andere, deutlich religiös konnotierte Rollen, agiert als Trickster, Visionär, Prophet.²⁴⁰ Religiöse, insbesondere heilsgeschichtliche Motive und Anspielungen sind in seinem Song-Kosmos omnipräsent. Die wesentlichen Koordinaten von Dylans Songwelt haben mit Sünde und Erlösung zu tun, „mit Gericht und Gnade; ‚Geschichte‘ ist bei ihm im Wesentlichen identisch mit Heils- und Unheilsgeschichte“, erläutert Heinrich Detering.²⁴¹ Dylan erzeugt mit den Mitteln performativer Kunst nichts weniger als den wahrheitshaltigen Augenblick. Greifbar wird, wenn auch nur für wenige

Momente, die ästhetische Gegenwart des Erhofften im Hier und Jetzt.²⁴² Solche im Medium Rock- und Popmusik vermittelten Heilsbotschaften sind überkonfessionell und richten sich an eine Jugend, die sich als Teil einer transnationalen, ja globalen Kultur begreift. Jerry Garcia (1942-1995), charismatischer Bandleader der 1965 gegründeten Gruppe *Grateful Dead*, fasst zusammen: „For me, the lame part of the Sixties was the political part, the social part. The real part was the spiritual part“.²⁴³

Nicht nur die populäre Musik vermittelt Heilsbotschaften. Die ‚sexuelle Revolution‘ und der Drogengebrauch treten gleichermaßen mit Heilsversprechen an. Neben dem Ruf ‚Befreit Eure Sexualität!‘ ist die Forderung ‚Erweitert Euer Bewusstsein!‘ von revolutionärem Pathos getragen und gleichzeitig eng verbunden mit Themen wie mystisches Erleben, Ganzheitlichkeit und Natürlichkeit, Sinnsuche und Selbstwerdung. Diese Motivfelder wiederum ziehen sich durch die Religionsgeschichte der Moderne in unterschiedlichen Wellen und Bewegungen. Sie lassen sich in den Utopien des ‚Neuen Menschen‘ wiederfinden, in Lebensreform und Wandervogelbewegung.²⁴⁴ Die neuen Formen von Gemeinschaft, die über die gegenkulturellen Strömungen hergestellt werden, von der Land- oder Stadt-Kommune, über *communitas*-Erleben bei Rockmusik-Events bis zu therapeutischen Ashram-Gemeinschaften bilden Milieus, die wiederum stilbildend in die Breite wirken.

4. Blues- und Beatmessen: Popkultur in der Kirche

Die etablierten Kirchen bleiben von Einflüssen der Popkultur nicht gänzlich unberührt. Jazz, Pop- und Schlagermusik werden genutzt, um die christliche Heilsbotschaft für Jugendliche attraktiver zu machen.²⁴⁵ Dies geschieht keineswegs flächendeckend, ist abhängig von den örtlichen Autoritäten und ruft mitunter heftige Kritik hervor.

In Ostdeutschland, dessen Staatsorgane den Import westdeutscher Jugendkultur misstrauisch beobachten, öffnen sich vereinzelt Kirchen dieser Strömung. In Leipzig locken ab 1963 Blues- und Popmessen Jugendliche in die Kirche und bieten zugleich den beteiligten Musikern eine besondere Plattform der Selbstdarstellung.²⁴⁶

In der BRD werden bereits ab den 1950er Jahren Spiritual- und Gospelmusik bekannt und in Laienchören gepflegt. 1960 lobt die Evangelische Akademie Tutzing ein Preisausschreiben für das neue geistliche Lieder aus und prämiert den Bodo Lucas Chor für den Song „Danke“.²⁴⁷ Der Katholik Peter Janssens komponiert 1963 eine von Jazz inspirierte Messe. In katholischen wie evangelischen Jugendgottesdiensten finden nun allmählich Jazz- und Schlagerelemente, sowie Stilmittel anglo-amerikanischer Rock- und Popmusik, Eingang. Dabei entsteht eine recht eigentümliche (kirchen)musikalische Stilrichtung, die sehr wenig mit dem Rock, Jazz und Blues zu tun hat, wie er in GI Clubs, Jazzkellern oder Konzertsälen zu hören war.²⁴⁸ Dieses Genre, das Anfang der 1970er Jahre als *Sacro-Pop* bezeichnet wird,²⁴⁹ entfaltet allenfalls in gewissen Kreisen der katholischen Kirche Provokationspotential. So verbietet der in Köln residierende Kardinal Frings nach dem Auftritt einer Amateurbigband der Steyler Missionare (Juni 1965) ‚rhythmische Musik‘ in der katholischen Messe. Im Jahr darauf beschränkt die katholische Bischofskonferenz das Verbot von jazz- und schlagerähnlicher Musik auf die Eucharistie, lässt aber im-

merhin „Experimente“ zu.²⁵⁰ Die Anreicherung von kirchlichen Ritualen mit popkulturellen Elementen, gleich in welcher Dosierung, erfüllt ihr Ziel nicht. Beatmesen und Jazzgottesdienste locken die Jugend der BRD mitnichten in Kirchenräume. Auf Kirchen- und Katholikentagen indes ist der Nachhall dieser kirchenmusikalischen Aufbruchsbewegung als Hintergrundsound bis heute präsent.

Jenseits der geschilderten liturgischen Einbindung von Jazz, Schlager- und Popmusik formieren sich auf der internationalen Bühne dezidiert christliche Rockbands, wie z.B. „The Heralds“ (UK) oder „Living Stone“ (USA). Ihre Musik steht im Dienst von Mission und Evangelisationsbemühungen. ‚Jesus Rock‘ formiert sich als eigenes Genre und differenziert sich ab den frühen 1970er Jahren in unterschiedliche Stilrichtungen aus, wie etwa *Christian Contemporary Music* (CCM), oder *Praise & Worship* Musik (P&W).²⁵¹

5. Pluralisierung des religiösen Feldes und die Sektendebatte

Der positive Orientalismus der 1960er Jahre, mithin die neo-romantischen Idee von der ‚Weisheit des Ostens‘, bereitet die Rezeption nicht-christlicher asiatischer Religionen vor, die in den 1970er Jahren sichtbar werden, allerdings ausschließlich in den westlichen Gesellschaften. Unterschiedliche Yoga-Varianten und buddhistische Meditationstechniken (japanischer Zen-Buddhismus, tibetischer, thailändischer, burmesischer Buddhismus) werden entdeckt und praktisch erprobt.

Neben der Rezeption asiatischer Religionen über Literatur und Meditationsgruppen steht die Begegnung mit organisierten Formen asiatischer Religionen wie Hare Krishna (ISKON), Transzendente Meditation und die Baghwan-Bewegung.²⁵² Rajneesh Chandra Mohan Jain (1931-1990), bekannt geworden als Bhagwan und Osho, repräsentiert nicht nur den Typus des indischen Weisheitslehrers auf idealtypische Weise, sondern erfüllt die Erwartungen seiner Zielgruppe nahezu perfekt. Sexuelle Befreiung und Erleuchtung, Therapie und Spiritualität werden als Erlösungsweg angeboten.²⁵³ Hier bildet sich ein Charakteristikum ab, das Pascal Eitler allgemein als „Somatisierung von Religion“²⁵⁴ bezeichnet, das sich ab den 1970er Jahren immer deutlicher ausprägt.

Neben solche, auf westliche Bedürfnisse zugeschnittene Varianten des Neo-Hinduismus und Meditations-Buddhismus, werden intellektuelle Erfindungen wie Scientology²⁵⁵ und der neo-pagane Wicca-Kult populär, wenngleich zunächst nur in eher kleinen Zirkeln.²⁵⁶ Mehr öffentliche Aufmerksamkeit erfahren christliche Reformbewegungen. Dazu gehören die im gegenkulturellen Milieu Kaliforniens entstandenen *Children of God*, *Jesus-People* oder *Jesus-Freaks*, die Ende der 1960er Jahre in Deutschland auffallen oder auch die Aktivitäten der Studentenmission *Campus für Christus*.²⁵⁷ Die 1954 in Korea entstandene ‚Vereinigungskirche‘ wird 1965 in Deutschland bekannt. Wiewohl nie besonders mitgliederstark, sorgt sie für Aufsehen, da sich ihr Gründer Sun Myung Moon (1920-2012) als zweiter Messias nach Jesus versteht, der in einer öffentlichen Kampagne Richard Nixon nach dem Watergate Skandal unterstützt und unverhohlen antikommunistisch agiert. Mit der Kritik an den christlichen Kirchen und seiner Verkündigung einer Offenbarung, die

auf eine Erneuerung des gesamten Christentums abzielt, forderte Sun Myung Moon die Vertreter des etablierten Christentums heraus.²⁵⁸

In den 1960er Jahren nimmt die Vielfalt des religiösen Feldes zu und gleichzeitig eröffnen sich zudem Möglichkeiten, spirituelle Bedürfnisse individuell zu befriedigen, ohne einer bestimmten Religion angehören zu müssen. Formen nicht-institutionalisierter Religion, Religiosität oder Spiritualität werden religionssoziologisch in Begriffen wie ‚implizite‘ oder ‚unsichtbare Religion‘, ‚vagierende Religiosität‘, oder neuerdings als ‚Religionshybride‘, als ‚Religion in posttraditionalen Kontexten‘ zu fassen versucht.²⁵⁹ In den 1970er und 1980er Jahren entfalten sich daraus Facetten des ‚New Age‘ und der Esoterik. Das Angebot an nicht-christlichen Religionen mit asiatischem Ursprung oder asiatischer Einfärbung bleibt bestehen, ebenso wie christliche Sonderformen und Varianten des Neuheidentums seither Bestandteil der Religionslandschaft sind und sich in unterschiedlichen Organisationsformen institutionalisieren.²⁶⁰

Der Weg von der religiösen Monokultur der 1950er Jahre hin zur religiösen Pluralität, die in den 1960er Jahren einsetzt und ab den 1970er Jahren unübersehbar wird, verläuft in Westdeutschland keineswegs konfliktfrei. Phänomene, die man religionswissenschaftlich mittlerweile als ‚Neue Religiöse Bewegungen‘²⁶¹ fasst, die jedoch in den langen 1960er Jahren als ‚Sekten‘ und ‚Jugendreligionen‘ bekannt werden, gelten in der Regel als bedrohlich. Als Experten, die über das Gefahrenpotential solcher Religionen Auskunft erteilen, fungieren die Sektenbeauftragten der Großkirchen. Sie verfügen über das Definitionsmonopol in Sachen neuer Religionen, und ihnen gelingt es recht erfolgreich, den öffentlichen Diskurs in ihrem Sinne zu beeinflussen. Die einschlägige Literatur ist christlich-apologetisch und dient dem Anliegen ‚Jugendschutz‘; gewarnt wird vor neuen Jugendreligionen, Jugendsekten und Psychosekten. Modellhaft entwickelt sich das Sektenstereotyp im US-amerikanischen Anti-Cult-Movement ab Mitte der 1960er Jahre und in der Auseinandersetzung mit der sog. ‚Moon-Sekte‘, die sich, wie oben erwähnt, selbst als ‚Vereinigungskirche‘ bezeichnet. Die dabei entwickelten Argumentationsmuster werden fast wortgleich auf deutsche Verhältnisse übertragen.²⁶²

Mit der Entfaltung religiöser Pluralität in den 1970er Jahren erlebt der Begriff ‚Sekte‘ hierzulande seine Karriere und klischeehafte Einfärbung. Gehirnwäsche, Umprogrammierung, Willenlosigkeit, Persönlichkeitsdeformation – all diese Zuschreibungen werden mit Sektenzugehörigkeit verbunden und ihre Angehörige gelten durchweg als Opfer. Ein neues Genre, die Aussteigerliteratur, entsteht und fügt sich in den Anti-Sektendiskurs ein, der gleichzeitig ein Stigmatisierungsdiskurs ist. Dieser ist seither nicht unwesentlicher Bestandteil der Religionsgeschichte Deutschlands. Religiöse Vielfalt als Normalität zu akzeptieren ist ein bis heute unabgeschlossener Lernprozess.