

Pascal Eitler

# »Gott ist tot – Gott ist rot«

Max Horkheimer und  
die Politisierung der  
Religion um 1968

»Gott ist tot – Gott ist rot«

# Historische Politikforschung

Herausgegeben von Wolfgang Braungart, Neithard Bulst,  
Ute Frevert, Heinz-Gerhard Haupt und Willibald Steinmetz

Band 17

*Pascal Eitler*, Dr. phil., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Forschungsbereich  
»Geschichte der Gefühle« am Max-Planck-Institut für Bildungsforschung, Berlin.

Pascal Eitler

# »Gott ist tot – Gott ist rot«

Max Horkheimer und die Politisierung  
der Religion um 1968

Campus Verlag  
Frankfurt/New York

© Campus Verlag GmbH

Dieser Band ist im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 584 »Das Politische als Kommunikationsraum in der Geschichte« an der Universität Bielefeld entstanden und wurde auf Veranlassung des SFB unter Verwendung der ihm von der Deutschen Forschungsgemeinschaft zur Verfügung gestellten Mittel gedruckt.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-593-38868-7

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Druck und Bindung: PRISMA Verlagsdruckerei GmbH

Copyright © 2009 Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier.

Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: [www.campus.de](http://www.campus.de)

© Campus Verlag GmbH

# Inhalt

Vorwort .....	9
Einleitung .....	11
a) Die Fragestellung: Politikgeschichte als Religionsgeschichte? .....	12
b) Der Analyserahmen: Prozesse – Semantiken – Akteure .....	18
c) Die Forschungslage: Zeitgeschichtsschreibung und Säkularisierungsthese .....	25
d) Der Quellenkorpus: Öffentliche Dokumente .....	34

## Teil I

*»Daß ich mir selbst widersprochen hätte, vermag ich nicht zu sehen« –  
die sogenannte »religiöse Wende« Max Horkheimers*

Vorbemerkung .....	41
1. Selbstwahrnehmung versus Fremdwahrnehmung: Konversionsforschung und Zeitgeschichtsschreibung .....	43
2. Die sogenannte »religiöse Wende« Max Horkheimers – Werkanalyse als Semantikanalyse .....	49
2.1. »Seine Sehnsucht war gestillt« – Politik und Religion im Frühwerk .....	53
2.1.1. »Frühe Dokumente« .....	59
2.1.2. »Aggressiv marxistische Töne« .....	64
2.2. »Sehnsucht nach dem ganz Anderen« – Politik und Religion im Spätwerk .....	72
2.2.1. »Eine Art negative Theologie« .....	75
2.2.2. »Die Frage nach der Revolution« .....	82
2.2.3. »Religion, Theologie und Familie« .....	95
2.3. Der Konversionsvorwurf und die Selbstwahrnehmung Max Horkheimers .....	98

3. Das Werk, das Wort und die »Diktatur des Direktors« .....	103
Zwischenfazit .....	114

## Teil II

### *»Vom atheistischen Marxisten zum Transzendenz abnennenden Nicht-Marxisten« – der sogenannte »Streit um Max Horkheimer«*

Vorbemerkung.....	119
4. Vor dem »Aufsehen erregenden« Interview – die Ruhe vor dem Sturm.....	123
4.1. Publikumsscheu und Publikationswut – Veröffentlichungen Max Horkheimers zwischen 1965 und 1975.....	124
4.2. Max Horkheimer als Gegenstand der Massenmedien.....	128
4.2.1. »Zum 70. Geburtstag« – Rückblicke und Lobreden .....	130
4.2.2. Ein Nebenschauplatz – auf dem Höhepunkt der Studentenbewegung .....	132
5. Der sogenannte »Streit um Max Horkheimer«: philosophischer Disput oder öffentliche Debatte? .....	142
5.1. »Längst hat es sich herumgesprochen« – die sogenannte »religiöse Wende« als Gegenstand der Massenmedien.....	143
5.1.1. Ein »Ketzer auf dem Totenbett«? Standpunkte und Gegenstandpunkte .....	145
5.1.2. Die »Sehnsucht« und das »Andere«: Leitbegriffe der öffentlichen Debatte .....	154
5.1.3. Semantische Grenzziehungen zwischen Politik und Religion: Gegenbegriffe der öffentlichen Debatte.....	166
5.2. Diskursive Fallstricke – Max Horkheimer, der Papst und die »Pille« .....	184
6. Rezipientenkreise: die Außerparlamentarische Opposition und die Politische Theologie .....	189
6.1. »Vaterschaft«? »Vatermord«? Die Außerparlamentarische Opposition und Max Horkheimer.....	190
6.2. »Im Modus der Erinnerung« – die Politische Theologie und Max Horkheimer .....	217
Zwischenfazit.....	234

## Teil III

*»Der Begriff der Politischen Theologie ist eigentlich ein Pleonasmus« –  
die Politisierung der Religion um 1968*

Vorbemerkung .....	239
7. Lauter Knall oder tiefer Bruch? Grenzverschiebungen und Grenzziehungen zwischen Politik und Religion.....	242
7.1. Ein »Zeitalter des Dialogs« – Religion und Politik im Gesprächszwang.....	252
7.2. »Nicht über uns, sondern vor uns«? Deutungsmuster und Grenzverschiebungen .....	257
7.2.1. Die »Wende zur Welt« – Leitbegriffe der öffentlichen Debatte .....	263
7.2.2. »Absolute« und »relative« Zukunft – Gegenbegriffe der öffentlichen Debatte .....	274
7.3. »Rechte Politisierung« und »falsche Politisierung« – Deutungskämpfe und Grenzziehungen.....	283
7.3.1. Von der »Diskussion« zur »Kooperation«? Selbstunterscheidungen der Politischen Theologie .....	285
7.3.2. Ein diskursiver Hexenkessel: die Politische Theologie und die sogenannte »Gewaltfrage«.....	293
8. »Essen« – der Kritische Katholizismus, die Außerparlamentarische Opposition und die »sexuelle Revolution« .....	310
8.1. »Mitten in dieser Welt« – die »Pille« und die »Aufarbeitung« der Vergangenheit.....	311
8.2. Pluralisierung und Demokratisierung – der Papst und die »Krise« der »Autorität«.....	325
9. Um 1968 – ein Periodisierungsangebot .....	341
Zwischenfazit.....	352
Fazit.....	354
a) Die »Wende«, der »Streit«, der »Dialog«.....	355
b) Nach 1968 – politisierte oder entpolitisierte Religion?.....	363
Quellen und Literatur .....	366



# Vorwort

»Er ist ein guter Lehrer« – so endete ein Glückwunschsreiben, das Studierende und Doktoranden Max Horkheimer zu dessen 70. Geburtstag überreichten. Schöner und kürzer kann ich es nicht sagen: Heinz-Gerhard Haupt, der Erstgutachter dieser 2008 von der Fakultät für Geschichtswissenschaft an der Universität Bielefeld angenommenen Dissertation, ist ein guter Lehrer. Dankbar bin ich ihm nicht nur für die langjährige Zusammenarbeit, die mannigfache Unterstützung und die gewissenhafte Betreuung, sondern ebenfalls für das anhaltende Vertrauen, das es mir immer wieder ermöglichte, auch fernab der Dissertation forschen und lehren zu können. Für klärende Fragen und wichtige Hinweise danke ich darüber hinaus vor allem Ute Frevert, der Zweitgutachterin und ersten Sprecherin des Sonderforschungsbereichs »Das Politische als Kommunikationsraum in der Geschichte«, in dessen Rahmen diese Studie entstanden ist.

In verschiedenen Kontexten durfte ich Ergebnisse meiner – für die Veröffentlichung teilweise gekürzten – Untersuchung präsentieren und zur Diskussion stellen. Danken möchte ich an dieser Stelle vorrangig den Mitgliedern des Sonderforschungsbereichs sowie den Teilnehmenden des Kolloquiums für Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts an der Universität Bielefeld, des Kolloquiums für Neuere Geschichte und Geschichtstheorie an der Universität Bochum und des Oberseminars für Zeitgeschichte an der Universität Tübingen. Vielfältige Anregungen verdanke ich insbesondere Anselm Doering-Manteuffel, Raymond Geuss, Ingrid Gilcher-Holtey, Lucian Hölscher, Hubert Knoblauch, Heinz-Hermann Möhrenpichler, Till van Rahden, Jörg Requate, Monique Scheer, Willibald Steinmetz, Hartmann Tyrell, Thomas Welskopp und Benjamin Ziemann.

Bedanken möchte ich mich ebenfalls bei den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Max-Horkheimer-Archivs der Universität Frankfurt, des Presse- und Zeitungsarchivs der Universität Münster, der Verwaltung der Universität Bielefeld, insbesondere bei Rita Gaye und Helmut Sarfert, der Deutschen Forschungsgemeinschaft, der Fazit Stiftung sowie des Campus Verlags, vor allem bei Tanja Hommen.

Freundschaftliche Unterstützung und notwendige Ablenkung erfuhr ich immer wieder »auf der Treppe« von und mit Niels Beintker, Magdalena Beljan, Jens Elberfeld, Andrej Findor, Alexa Geisthövel, Christian Hoffmann, Henning Marmulla, Sven Oliver Müller, Marcus Otto, Marian Richling und Claudius Torp – für wertvolle Korrekturen danke ich in diesem Zusammenhang vor allem Martina Engelns, Claus Kröger, Myriam Schottstädt und Marcel Streng. Bedanken möchte ich mich an dieser Stelle ebenfalls bei Hasan Sahin und dem »Taranta Babu« – keineswegs ausschließlich, aber doch auch für den guten Kaffee.

Widmen möchte ich diese Studie meinen Eltern, meinem Bruder und Monja Schottstädt, niemandem schuldet die vorliegende Arbeit mehr als ihr – ihrem steten Interesse und ihrem kritischen Urteil... Danke!

Berlin, im Dezember 2008

Pascal Eitler

# Einleitung

Ein Gespenst geht um – das Gespenst der Religion. Als Chimäre, als politisierte Religion, sucht es nicht nur die Politik, sondern auch die Massenmedien und Sozial- beziehungsweise Kulturwissenschaften heim. Hier wie dort verbreitet es Angst und Schrecken. Das Verhältnis von Politik und Religion gilt spätestens seit den Anschlägen vom 11. September 2001 als ein verhängnisvolles. Nicht allein in Form eines »fanatischen Islamismus«, auch in Gestalt eines »christlichen Fundamentalismus« erscheint die Politisierung der Religion zahlreichen Beobachtern wenn nicht als außerordentlich gefährlich, so doch jedenfalls als ungeheuer bedenklich.<sup>1</sup>

Vollkommen unklar bleibt dabei jedoch in aller Regel: Was bedeutet an dieser Stelle »Politik«? Was bedeutet an dieser Stelle »Religion«? Zu selbstverständlich scheint die Unterscheidung zwischen Politik und Religion, um diese Begriffe noch definieren oder diese Unterscheidung noch legitimieren zu müssen. Die aktuelle Debatte um das Verhältnis von Politik und Religion steht in dieser Hinsicht nach wie vor – implizit oder explizit – im Schatten der Säkularisierungsthese. Obgleich diese für das 19. Jahrhundert inzwischen gründlich erschüttert wurde, trägt sie im Fall des 20. Jahrhunderts und mit Blick auf die Gegenwart noch immer munter Früchte.<sup>2</sup> Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund gewinnt die aktuelle Debatte ihre erstaunliche Brisanz.

Das Verhältnis zwischen Politik und Religion war lange Zeit kein Thema, weder für die Politik noch für die Massenmedien oder die Sozial- und Kulturwissenschaften. Die Religion – die christliche Religion – hatte, so schien es,

---

1 Mit zahlreichen Literaturhinweisen: Minkenber/Willems (Hg.), *Politik und Religion*; Brocker/Hildebrandt (Hg.), *Religion – Staat – Politik*; Brocker/Hildebrandt (Hg.), *Unfriedliche Religionen?*; Walther (Hg.), *Religion und Politik*.

2 Vergleiche lediglich: Nipperdey, *Religion im Umbruch*; Nowak, *Kirchengeschichte*; Schieder (Hg.), *Religion und Gesellschaft*; Blaschke/Kuhleemann (Hg.), *Religion im Kaiserreich*; Haupt/Langewiesche (Hg.), *Religion und Nation*; Lehmann (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung*; Hölscher/Geyer (Hg.), *Die Gegenwart Gottes*; Schieder, *Säkularisierung und Sakralisierung*; Lehmann, *Zwischen Dechristianisierung und Rechristianisierung*. Ein umfassendes Panorama und eine grundlegende Kritik der Säkularisierungsthese – wie sie in der Zeitgeschichtsschreibung meist verwendet wird – entwirft: Casanova, *Public Religion*.

ihre gesellschaftliche und insbesondere ihre politische Prägekraft weitgehend verloren und es sah ganz danach aus, als wenn sie diese Kraft zumindest vorerst nicht zurückgewinnen würde. Sie war, so die herrschende Meinung, allmählich und verstärkt seit Ende der sechziger Jahre zu einer Privatangelegenheit und – nach einer Formulierung von Thomas Luckmann – »unsichtbar« geworden.<sup>3</sup> Mit einem Schlag, mit einem Anschlag, scheint die Religion nunmehr auf die Tagesordnung zurückzudrängen. Allerorten ist von einer »Rückkehr der Religion« oder einer »Wiederkehr der Götter« die Rede und schon wird die – begrüßte oder beklagte – »Götterdämmerung« als sogenannter »Megatrend« beschrieben.<sup>4</sup> Die Politisierung der Religion wird dabei in aller Regel als ein zwar nicht prinzipiell, aber konjunkturell neuartiges Phänomen dargestellt – als ein Ergebnis und Ereignis der letzten zehn bis fünfzehn Jahre.

### a) Die Fragestellung: Politikgeschichte als Religionsgeschichte?

Die vorliegende Arbeit zielt weder auf eine Analyse dieser aktuellen Debatte noch beschäftigt sie sich mit einem Thema, das üblicherweise unter dem Stichwort der »politischen Religion« verhandelt wird.<sup>5</sup> Wenn im Folgenden demgegenüber von einer Politisierung der Religion und dementsprechend von einer politisierten Religion die Rede ist, geht es allerdings ebenso wenig um ein Problem, das den doch angeblich säkularisierten »Westen« gewissermaßen von »außen« und erst seit wenigen Jahren tangiere, wie Heiner Bielefeldt und Wilhelm Heitmeyer suggerieren. Ich betrachte die Politisierung der Religion demgegenüber als ein Phänomen, das den »Westen« – so man an diesem fragwürdigen Etikett festhalten möchte – gleichsam von »innen« und bereits seit über vier Jahrzehnten betrifft. Es geht dabei, wie sich zeigen wird, weder um »Ersatzreligionen« noch um den »religiösen Gebrauch der Politik« beziehungsweise den »politischen Gebrauch der Religion«.<sup>6</sup>

So lässt sich im Fall der Bundesrepublik Deutschland insbesondere mit Blick auf das Jahrzehnt zwischen Mitte der sechziger und Mitte der siebziger Jahre ein Prozess rekonstruieren, innerhalb dessen Religion – christliche Reli-

3 Luckmann, Unsichtbare Religion.

4 Graf, Die Wiederkehr der Götter; Riesebrodt, Die Rückkehr der Religionen; Küenzlen, Die Wiederkehr der Religion; Krech, Götterdämmerung; Polak (Hg.), Megatrend Religion?

5 Vergleiche lediglich: Maier (Hg.), Wege; Hildebrand (Hg.), Zwischen Politik und Religion; Bärsch, Die politische Religion.

6 Bielefeldt/Heitmeyer (Hg.), Politisierte Religion; Linz, Der religiöse Gebrauch der Politik. Siehe auch: Altermatt/Metzger, Religion und Kultur, S. 207.

gion – auf unterschiedliche Weise und mit unterschiedlichen Folgen ebenso hartnäckig wie vielfältig politisiert wurde. Zeitgenössisch wurde diese Politisierung der Religion zumeist unter dem Begriff der Politischen Theologie subsumiert – weniger häufig war stattdessen oder ergänzend von einer Kritischen Theologie, einer Theologie der Hoffnung oder einer Theologie der Befreiung die Rede.<sup>7</sup> In den sechziger und siebziger Jahren verwies dieser Begriff nicht allein auf eine insgesamt recht überschaubare Ansammlung von Politischen Theologen<sup>8</sup> – vielmehr umschrieb er eine gesellschaftliche Auseinandersetzung um katholische und evangelische Reformbestrebungen beziehungsweise die soziale Relevanz der Theologie, die denkbaren Aufgaben der Kirche und das Verhältnis von Politik und Religion um 1968.

Im Rahmen dieser öffentlichen Debatte um die Politisierung der Religion, der Kirche und der Theologie, so die These, wurde eine ganze Reihe von überaus klassischen und scheinbar konstitutiven Unterscheidungen zwischen Politik und Religion – »Welt« und »Kirche« oder »Handeln« und »Glauben« – teilweise beziehungsweise mittelfristig verabschiedet, delegitimiert oder relativiert.<sup>9</sup> Die Politische Theologie offerierte und etablierte in dieser Hinsicht und mit Verweis auf den sogenannten »Dialog zwischen Christentum und Marxismus« einen neuartigen Bezugsrahmen, innerhalb dessen die ehemals verhältnismäßig eindeutige Grenze zwischen Politik und Religion massiv an Homogenität und Stabilität verlor. Zwar war diese Grenze auch zuvor nicht vollkommen unumstritten, zudem besaß dieser Politisierungsprozess eine vielschichtige Vorgeschichte – doch lässt sich weder die interne Dynamik noch die historische Relevanz dieses Politisierungsprozesses mit vorangegangenen Entwicklungen umstandslos vergleichen.

Die vorliegende Arbeit versucht zu zeigen, dass eine im Sinne der Säkularisierungsthese eindeutige Unterscheidung zwischen Politik und Religion in diesem Zusammenhang und in diesem Zeitraum keineswegs selbstverständlich war. Der sogenannte »Dialog zwischen Christentum und Marxismus« wurde nicht nur in der Bundesrepublik geführt, sondern in weiten Teilen Nord- und Südamerikas sowie West- und Osteuropas, in Österreich, Frankreich, Italien, Spanien, den Niederlanden, der Schweiz und Großbritannien ebenso wie in Polen, Ungarn, Jugoslawien und der CSSR – in dieser Hinsicht gilt es für die

---

7 Einen kurzen Überblick aus theologischer Perspektive bietet: Wiedenhöfer, Politische Theologie.

8 Da diese Ansammlung tatsächlich eine Ansammlung von Männern war, die protestantische Theologin Dorothee Sölle stellte die weithin einzige Frau dar, die in diesem Herrenverein ernsthaft zu Wort kam, spreche ich im Folgenden in der Regel nur von Politischen Theologen und nicht von Politischen Theologinnen.

9 Einen kurzen Überblick aus historischer Perspektive bietet: Eitler, Politik und Religion.

sechziger und siebziger Jahre einschneidende Veränderungen zu verzeichnen. Die Politisierung der Religion war ein transnationaler Transformationsprozess des religiösen Raumes.<sup>10</sup>

»Gott« war nicht einfach »tot«, wie das *gros* der Zeitgeschichtsschreibung im Schatten der Säkularisierungsthese nach wie vor behauptet. Niemand verlied diesem Umstand um 1968 so ein- und gleichzeitig vieldeutig Ausdruck wie die protestantische Theologin Dorothee Sölle, eine der kontrovers diskutierten Leitfiguren der Politischen Theologie: »Ist der kritische Gehalt des Satzes »Gott ist tot« verstanden, so ist der Weg zu »Gott ist rot« nicht mehr weit.«<sup>11</sup> Die öffentliche Debatte um die denkbare Bedeutung der Religion, der Kirche und der Theologie kreiste in diesem Sinne, so die These, um das Deutungsmuster: »Gott ist tot – Gott ist rot«.

Dieser Politisierungsprozess betraf allerdings nicht nur den religiösen Raum und ist mithin nicht nur ein Thema der Religionsgeschichte – die Politisierung der Religion berührte ebenfalls den politischen Raum und ist daher gleichsam ein Thema der Politikgeschichte. Insofern die gesellschaftliche Auseinandersetzung um die Politische Theologie die Grenzen des religiösen Raumes verschob, verschob sie gleichzeitig die Grenzen des politischen Raumes: Religion – christliche Religion – wurde in wachsendem Maße als politisch wahrgenommen und dargestellt. Die politische Kommunikation erfuhr in diesem Kontext eine erhebliche Ausdehnung. Immer mehr Zeitgenossen überschritten in diesem Sinne nach Mitte der sechziger Jahre die Grenze zwischen Politik und Religion und kommunizierten diese Grenzüberschreitung anschließend überaus wortreich in der Öffentlichkeit. Nicht diese Grenzüberschreitung als solche, sondern insbesondere deren Thematisierung und Problematisierung in der Öffentlichkeit – auf Kirchentagen, an Universitäten und Akademien, in Zeitungen, Zeitschriften und Büchern und schließlich auch innerhalb der Gemeinden, in Gottesdiensten und Gesprächskreisen – verlied der Politischen Theologie um 1968 ein hohes Maß an gesellschaftlicher Aufmerksamkeit und historische Relevanz. Gerhard Ringshausen betonte in diesem Sinne bereits Ende der sechziger Jahre: Die Politische Theologie »vollzieht sich nicht ausschließlich in der Stille der Studierstube oder im geschlossenen Bereich der Kirche, sondern drängt in die Öffentlichkeit; sie ist nicht die Angele-

---

10 In der DDR hingegen gewann die Politische Theologie erheblich weniger an öffentlicher Aufmerksamkeit – innerhalb der westdeutschen Auseinandersetzung um die Politisierung der Religion kam der DDR verschwindend wenig Bedeutung zu. In den wenigen Arbeiten zur vergleichenden Kirchengeschichte der BRD und der DDR spielen die Politisierung der Religion und die Politische Theologie demgemäß keine Rolle. Siehe nur: Lepp/Nowak (Hg.), *Evang. Kirche*; Lepp, *Tabu der Einheit*.

11 Sölle, *Einleitung*, S. 15.

genheit eines Landes, sondern vollzieht sich in internationaler Zusammenarbeit. Die Menge der zu diesem Thema erschienenen Literatur ist nicht mehr überschaubar.«<sup>12</sup> Die Politisierung der Religion um 1968 stellt in diesem Sinne nicht nur ein Forschungsfeld der Religions-, sondern auch der Politikgeschichte dar. Die Zeitgeschichtsschreibung sollte sie nicht länger vorschnell und oberflächlich aus dem Blick verlieren.

Eine besonders viel versprechende Möglichkeit, dieses Phänomen der Transgression und die Kommunikation dieser Transgression in der Öffentlichkeit in den Fokus zu nehmen, eröffnet – nach meinem Dafürhalten – der Konversionsbegriff. Der Konversionsbegriff, auf den ich noch ausführlich eingehen werde, wird innerhalb der Forschung inzwischen gewinnbringend aus dem religiösen auf den politischen Raum übertragen und bezeichnet mittlerweile allgemein die »Abwanderung von einem Deutungssystem« zu einem anderen.<sup>13</sup> Zahlreiche Zeitgenossen, die nach Mitte der sechziger Jahre die Grenze zwischen dem politischen und dem religiösen Raum verschoben beziehungsweise überschritten, wurden als »Renegaten«, »Apostaten« oder »Disidenten« wahrgenommen und gebrandmarkt. Die Grenzüberschreitung wurde regelmäßig als Konversion der Grenzüberschreitenden begriffen, bezeichnet, beurteilt und behandelt: Die tatsächliche Transgression verwies in diesem Sinne auf eine Person und deren vermeintliche Konversion, sie provozierte beziehungsweise evozierte regelmäßig öffentliche Debatten um sogenannte »Abweichler« und »Abtrünnige«. Aus den vierziger und fünfziger Jahren sind derartige Debatten um angebliche oder tatsächliche Konvertiten nicht nur hinlänglich bekannt, sondern inzwischen auch eingehender erforscht. Sie betrafen im Zweiten Weltkrieg und im Kalten Krieg vor allem die sogenannten *fellow travellers*, die »Sympathisanten« des Sozialismus unter westeuropäischen und nordamerikanischen Intellektuellen – Journalisten, Wissenschaftlern und Schriftstellern<sup>14</sup> – wie Arthur Koestler oder George Orwell, die sich schließlich entschieden und lautstark zum Liberalismus »bekehrten«.<sup>15</sup>

---

12 Ringshausen, »Theologie der Revolution«, S. 377.

13 Knoblauch, Religionssoziologie, S. 193; Knoblauch u.a., Religiöse Bekehrung, S. 34. Siehe auch: Haupt, Politische Konversion, S. 273–279.

14 Der Begriff des Intellektuellen dient mir an dieser Stelle wie im Folgenden lediglich als Sammelbegriff für diese Berufsgruppen, insofern diese versuchten, außerhalb ihres Berufsfeldes – in der Öffentlichkeit – auf die politische Kultur gezielt Einfluss zu nehmen. Es ist im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht notwendig, diesen Sammelbegriff zu überfrachten. Siehe jedoch: Gilcher-Holtey, Eingreifendes Denken; dies. (Hg.), Zwischen den Fronten. Klassisch ist die Referenz: Lepsius, Kritik als Beruf.

15 Rohrwasser, Der Stalinismus; Hochgeschwender, Freiheit; Kuhn, Bruch mit dem Kommunismus. Siehe auch: Haupt, Politische Konversion, S. 292–302.

Im Folgenden gehe ich davon aus, dass die gesellschaftliche Auseinandersetzung um eine tatsächliche oder vermeintliche Konversion nicht nur einen ungewöhnlichen, sondern vor allem einen konzentrierten und prononcierten Einblick in die Deutungssysteme gestattet, deren Grenzen angeblich überschritten werden – *ex negativo*. Im Rahmen einer solchen gesellschaftlichen Auseinandersetzung thematisieren und problematisieren die »Streitenden« eine Grenzüberschreitung und spezifizieren dabei gleichsam *en passant* die Grenze, die verkannt oder missachtet werde. Im Fall der vorliegenden Untersuchung geht es dabei jedoch nicht um die sogenannten *fellow travellers* und das Verhältnis von Sozialismus und Liberalismus in den vierziger und fünfziger Jahren. Stattdessen gerät mit Max Horkheimer und dem sogenannten »Streit um Max Horkheimer« das Verhältnis von Politik und Religion in den sechziger und siebziger Jahren in den Blick.

Horkheimer äußerte sich zwischen Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre in diversen Interviews vermehrt und wohlwollend zu Fragen der Religion, der Kirche und der Theologie und löste damit binnen kürzester Zeit eine – erstaunlich breite – öffentliche Debatte aus, die um die sogenannte »religiöse Wende« des führenden Kopfes der Frankfurter Schule kreiste. Horkheimer, so hieß es, habe die marxistische Tradition der Frankfurter Schule »verraten« beziehungsweise »überwunden«, er habe die »Hoffnung« auf eine »Revolution« endgültig verabschiedet und sich einer »Sehnsucht nach dem ganz Anderen« zugewandt, die als Rückkehr zu »jüdischen Wurzeln« oder als Aufbruch zu »christlichen Ufern« behauptet oder bestritten, begrüßt oder beklagt wurde. Die Frage stand im Raum: War Horkheimer konvertiert – von einem, wie es hieß, »atheistischen Marxisten zu einem Transzendenz ahnenden Nicht-Marxisten«, von einem politisch »Handelnden« zu einem religiös »Gläubenden«?<sup>16</sup>

Die Fallgeschichte Max Horkheimers ermöglicht in diesem Zusammenhang, so die Annahme, einen viel versprechenden Zugang zur Politik- und Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland zwischen Mitte der sechziger und Mitte der siebziger Jahre. Ein solcher »Streit« zeigt das akute Problem an, dass zwischen zwei Deutungssystemen ein – historisch jeweils spezifisches und daher variables – Übermaß an Ambivalenzen und Resonanzen, Assoziationen und Transgressionen auftaucht: Die Grenzen zwischen zwei Deutungssystemen sind nicht mehr eindeutig, sie werden verschoben und verschwimmen. Ein solcher »Streit« ermöglicht es unterschiedlichen Akteuren oder Akteursgruppen auf unterschiedliche Weise und mit unterschiedlichem Erfolg, eine tatsächliche oder vermeintliche Konversion zu verorten und damit

---

16 Hoßfeld, Max Horkheimers Wandel, S. 50.

– meist unter der Hand – Aussagen über die betroffenen Deutungssysteme zu machen, Aussagen, die ihrerseits umstritten sind und wiederum zum Gegenstand einer öffentlichen Debatte werden können. Auf diese Weise geraten im Folgenden nicht nur Deutungssysteme, sondern vor allem Deutungspraktiken und Deutungskonflikte in den Blick.

Im Fall der vorliegenden Arbeit geht es in diesem Zusammenhang um neuartige und kontrovers diskutierte Deutungsmuster über das Verhältnis von Politik und Religion. Dieses Verhältnis beziehungsweise die Grenze zwischen dem politischen und dem religiösen Raum war in der Bundesrepublik Deutschland zwischen Mitte der sechziger und Mitte der siebziger Jahre, so die These, nachdrücklich und nachhaltig in Bewegung. Vor diesem Hintergrund beschäftige ich mich unter Bezugnahme auf Max Horkheimer mit der Politischen Theologie, dem christlich-marxistischen Dialog und einer einschneidenden und umfassenden Politisierung von Religion, Kirche und Theologie um 1968. In diesem Sinne betreibt die nachstehende Untersuchung Politikgeschichte als Religionsgeschichte – und *vice versa*. Sie oszilliert gewissermaßen zwischen Politik- und Religionsgeschichtsschreibung. Friedrich Wilhelm Graf und Klaus Große Kracht sprechen an dieser Stelle – in loser Anlehnung an die Studien von Michael Werner und Bénédicte Zimmermann<sup>17</sup> – von einer *histoire croisée* des Wechselverhältnisses von religiöser und politischer Kommunikation.<sup>18</sup> Die Rekonstruktion und Analyse der sogenannten »religiösen Wende« Max Horkheimers und der gesellschaftlichen Auseinandersetzung um den führenden Kopf der Frankfurter Schule dient mir in diesem Sinne – auch und vor allem – als Sonde in die Politik- und Religionsgeschichte der sechziger und siebziger Jahre.

Die Frage, die ausgehend von der Fallgeschichte Max Horkheimers beantwortet werden soll, lautet: War Religion um 1968 tatsächlich das »ganz Andere« der Politik? Rekonstruiert und analysiert wird in erster Linie, auf welche Weise, unter welchen Bedingungen und mit welchen Folgen Politik und Religion zwischen Mitte der sechziger und Mitte der siebziger Jahre miteinander identifiziert oder voneinander differenziert wurden: Welche Deutungsmuster, Leitbegriffe und Argumentationsweisen prägten die politische und die religiöse Kommunikation in diesem Zeitraum und in diesem Zusammenhang? Dass »Gott«, wie es hieß, nicht einfach »tot«, sondern »rot« war – was hieß das?

---

17 Werner/Zimmermann, Vergleich, Transfer, Verflechtung.

18 Graf/Große Kracht, Einleitung, S. 33–38.

## b) Der Analyserahmen: Prozesse – Semantiken – Akteure

Die Politikgeschichte beziehungsweise Politikgeschichtsschreibung ist gegenwärtig einer Vielzahl von theoretischen und methodischen Reformulierungen ausgesetzt – in diesem Sinne ist innerhalb der Forschung vermehrt von einer »Neuen Politikgeschichte«, einer »Kulturgeschichte der Politik« oder einer »Kulturgeschichte des Politischen« die Rede.<sup>19</sup>

In konstruktivistischer Perspektive richten sich diese Reformulierungen – in einem ersten Schritt – gegen ein »universalisierendes und essentialistisches Verständnis« der Politik beziehungsweise des Politischen. Sie bestimmen Politik vielmehr – eigentlich wenig überraschend – als ein genuin »historisches Phänomen« und betonen damit deren prozessoralen Charakter.<sup>20</sup> Welche Themen und Probleme in einer bestimmten Gesellschaft in einem bestimmten Zeitraum als politisch oder nicht politisch beziehungsweise unpolitisch begriffen, bezeichnet, beschrieben und behandelt werden und welche Akteure über diese Themen und Probleme zu befinden haben – ist historisch variabel. Im praktischen und empirischen Umgang mit der Historizität und Variabilität der Politik zeichnen sich gegenwärtig zwei Wege ab: Die Einen privilegieren – trotz aller Risiken – einen weitläufigen und daher dehnbaren Politikbegriff, der jedoch auf einer Minimaldefinition von Politik beruht. Mehr oder weniger ausdrücklich gerät dabei zumeist der Politikbegriff Niklas Luhmanns in den Fokus, dementsprechend Politik »die Herstellung« beziehungsweise »die Möglichkeit kollektiv bindender Entscheidungen« garantiere und aktualisiere.<sup>21</sup> Wobei erwähnt werden sollte, dass Luhmann betont, es gehe an dieser Stelle nicht einfach um bereits getroffene Entscheidungen oder die Entscheidungen als solche: »Viel mehr Kommunikation«, so Luhmann, »wird darauf verwandt, Entscheidungen anzukündigen, vorzuschlagen, Vorschläge zu kommentieren

19 Frevert/Haupt (Hg.), *Neue Politikgeschichte*; Frevert, *Neue Politikgeschichte*; Mergel, *Überlegungen zu einer Kulturgeschichte der Politik*; Landwehr, *Diskurs – Macht – Wissen*; Stollberg-Rilinger (Hg.), *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?* Siehe auch: Frevert/Braungart (Hg.), *Sprachen des Politischen*; Steinmetz (Hg.), »Politik«.

20 Stollberg-Rilinger, *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?*, S. 13. Ich werde im Folgenden sowohl von »Politik« als auch vom »Politischen«, vom »politischen Raum«, von »politischer Kommunikation« und von »politischer Kultur« sprechen und benutze diese Bezeichnungen tendenziell synonym. Die kategorische Differenzierung zwischen »Politik« und »Politischem« birgt – meiner Ansicht nach – die Gefahr, die weit verbreitete Gegenüberstellung von »Zentrum« und »Peripherie« unbeabsichtigt zu reproduzieren. Es geht an dieser Stelle demnach lediglich um ein strategisches Argument.

21 Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, S. 134, 84–88 u. 166. Siehe auch: Mergel, *Überlegungen zu einer Kulturgeschichte der Politik*, S. 587 u. 596f.; Stollberg-Rilinger, *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?*, S. 14 u. 19; Frevert, *Politische Kommunikation und ihre Medien*, S. 10f.

und zu kritisieren oder solche Kritik zu beantworten.«<sup>22</sup> Vergleichbar weitläufige und dehnbare Politikbegriffe sind nicht nur denkbar, sondern auch sinnvoll.<sup>23</sup> Die Anderen verzichten auf eine solche Minimaldefinition und konzentrieren sich – mit allen Risiken – auf die Deutungspraktiken und Deutungskonflikte der Zeitgenossen. Sie rekonstruieren und analysieren ausschließlich oder vornehmlich deren Wahrnehmungen und Darstellungen von Politik, deren Politikdefinitionen, -vokabeln und -metaphern, sie beobachten und beschreiben vor allem die zeitgenössischen Grenzziehungen und Grenzverschiebungen zwischen dem Politischen und seinem jeweiligen Gegenüber – dem Religiösen, dem Ökonomischen, dem Ästhetischen.<sup>24</sup>

Zwischen diesen beiden Wegen des Umgangs mit der Prozessorialität der Politik bestehen theoretische und methodische Differenzen, die zuweilen nicht gebührend berücksichtigt werden – allerdings haben sich beide Wege inzwischen als überaus fruchtbar erwiesen und lassen sich in der praktischen und empirischen Arbeit mitunter gewinnbringend verbinden. Weder braucht man noch sollte man zwischen diesen beiden Wegen endgültig entscheiden – über deren jeweilige Zweckmäßigkeit entscheidet allein die jeweilige Fragestellung. Die vorliegende Untersuchung kann dementsprechend umstandslos auf eine Minimaldefinition von Politik beziehungsweise Religion verzichten, insofern die Zeitgenossen sie mit einer hinreichend ausgreifenden Vielfalt von konvergierenden und divergierenden Wahrnehmungen und Darstellungen des Verhältnisses von Politik und Religion konfrontieren und eben diese Konvergenzen und Divergenzen im Folgenden untersucht werden sollen.

Auffallend ist hingegen, dass in beiden Fällen Kommunikation in das Zentrum des Interesses gerückt wird, politische Kommunikation, wobei es um politische Kommunikation als Kommunikation in, mit und über Politik geht. Vor diesem Hintergrund geraten politische Prozesse gegenwärtig insbesondere als Kommunikationsprozesse in den Blick der Forschung. Eine konstruktivistische Perspektive verfolgt die Politikgeschichtsschreibung somit – in einem zweiten Schritt – vorrangig, insofern sie die Politik als ein System, einen Raum oder ein Feld betrachtet, das »durch Kommunikation konstituiert« wird: Politikgeschichte als Kommunikationsgeschichte.<sup>25</sup> Karl Rohe spricht an dieser Stelle – weitgehend vergleichbar – statt von politischer Kommunikation von

---

22 Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, S. 166 u. 85ff.

23 Ich denke insbesondere an das Forschungsprogramm des Bielefelder Sonderforschungsbezirks »Das Politische als Kommunikationsraum in der Geschichte«.

24 Vergleiche insbesondere: Steinmetz (Hg.), »Politik«. Teilweise auch: Landwehr, *Diskurs – Macht – Wissen*.

25 Vergleiche lediglich: Frevort, *Politische Kommunikation und ihre Medien*, S. 12f.

politischer Kultur.<sup>26</sup> Nachstehend wird von politischer Kultur die Rede sein, um eine bestimmte Breitenwirksamkeit und Verbindlichkeit von politischer Kommunikation zu bezeichnen, Deutungsmuster und Argumentationsstrukturen, die in der Öffentlichkeit eine gewisse Stabilität beziehungsweise Hegemonialität erlangt haben.

Da Kommunikation in jedem Fall gewissen Regeln und gewissen Regelmäßigkeiten gehorcht, da sie stets auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichem Umfang strukturiert und konturiert wird, treten an dieser Stelle vor allem politische beziehungsweise politisierende Semantiken in den Fokus. Als Semantik bezeichne ich dabei einen verhältnismäßig stabilen, aber historisch veränderbaren Verweisungszusammenhang von Kommunikation, einen Bedeutungsrahmen und Begriffshaushalt, der über charakteristische Deutungsmuster und Argumentationsweisen verfügt und spezifische Unterscheidungen generiert. Jede Semantik ist in diesem Sinne codiert: Bestimmte Begriffe markieren innerhalb dieses Verweisungszusammenhangs das jeweils Eigene, bestimmte Begriffe markieren das jeweils Andere. Deutungsmuster und Argumentationsweisen verbinden sich dabei mit Begriffen – Leit-, Gegen- und Stellvertreterbegriffen<sup>27</sup> – zu einem semantischen Netzwerk, auf das unterschiedliche Akteure oder Akteursgruppen unterschiedlich zurückgreifen. Unterscheidungen vollziehen, legitimieren oder delegitimieren, auf diese Weise die semantischen Grenzen eines jeden Kommunikationsraums. Semantische Grenzen, Grenzziehungen und Grenzverschiebungen, Veränderungen innerhalb eines semantischen Netzwerkes, lassen sich daher besonders gut anhand von Begriffen und Unterscheidungen rekonstruieren und analysieren. Verschieben Akteure oder Akteursgruppen die semantischen Grenzen eines Kommunikationsraums, so verändert sich zumeist deren und dessen Begriffshaushalt.<sup>28</sup> In dieser semantikanalytischen Perspektive konstituieren sich Politik und Religion als unterschiedliche Kommunikationsräume, indem sie unterschiedliche Semantiken ausbilden beziehungsweise indem sie in Form von unterschiedlichen Semantiken voneinander abgegrenzt werden.

26 Vergleiche insbesondere: Rohe, Politische Kultur und ihre Analyse; Rohe, Politik; Dörner/Rohe, Politische Sprache und politische Kultur.

27 Koselleck, Begriffsgeschichte, S. 41ff.; Steinmetz, Neue Wege einer historischen Semantik des Politischen, S. 24f.; Panagl, Fahnenwörter, S. 21.

28 Vergleiche – trotz unterschiedlicher Schwerpunkte – insbesondere: Busse, Historische Semantik; Busse/Teubert, Diskurs; Reichardt, Historische Semantik; Steinmetz, Diskurs; Klein, Wortschatz. Siehe auch: Böke u.a., Politische Leitvokabeln; Busse u.a. (Hg.), Begriffsgeschichte und Diskursgeschichte; Klein (Hg.), Politische Semantik; Liedtke u.a. (Hg.), Begriffe besetzen; Münkler/Bluhm, Gemeinwohl und Gemein Sinn. Dieser Semantikbegriff trifft sich lediglich teilweise mit dem Semantikbegriff der Systemtheorie.

Die große Bedeutung, die den Überlegungen Niklas Luhmanns derzeit sowohl auf dem Gebiet der Politikgeschichte als auch – wie vor allem die Arbeiten Benjamin Ziemanns verdeutlichen<sup>29</sup> – auf dem Gebiet der Religionsgeschichte zukommt, lässt es ratsam erscheinen, diesen Semantikbegriff von einem systemtheoretischen Zugriff auf politische beziehungsweise religiöse Kommunikation hinreichend abzugrenzen und einen Vorbehalt anzumelden. Ich konzentriere mich dabei im Folgenden entsprechend meiner Fragestellung auf den religiösen Raum, für den politischen Raum wäre jedoch ein vergleichbarer Vorbehalt anzubringen.

Niklas Luhmann benennt und beschreibt für die Religion als gesellschaftliches Funktionssystem genau einen Code, der Kommunikation als religiöse Kommunikation spezifiziere und reguliere – im Fall der Religion handle es sich um den Code beziehungsweise die Differenzierung von »Immanenz« und »Transzendenz«: »Man kann sagen, dass eine Kommunikation immer dann religiös ist, wenn sie Immanenz unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz betrachtet.«<sup>30</sup> Dieser – strikt binäre – Code könne zwar unterschiedlich generiert und formuliert werden und besitze insofern unterschiedliche Semantiken und Programme beziehungsweise verschiedene Möglichkeiten der Aktualisierung. Aber diese unterschiedlichen Semantiken rekurrieren nicht etwa auf konkurrierende oder kooperierende Akteure oder Akteursgruppen, sondern reagieren ausschließlich auf die »Evolution des Gesellschaftssystems« beziehungsweise anderer gesellschaftlicher Funktionssysteme und umfassen dementsprechend jeweils einen großen Zeitraum.<sup>31</sup>

Aus diesem Grund kennt der systemtheoretische Zugriff keine Konflikte, sondern allenfalls Irritationen und dementsprechend genau einen und nur einen – strikt binären – Code für Religion beziehungsweise religiöse Kommunikation. Der Vorbehalt, den ich an dieser Stelle anbringen möchte, ist kein theoretischer<sup>32</sup> – sondern ein empirischer: Der systemtheoretische Zugriff verfehlt schlicht und ergreifend die mannigfachen und schwerwiegenden Konflikte um das Verhältnis von Politik und Religion und damit sogleich um das Verständnis von Religion, Kirche und Theologie zwischen Mitte der sechziger und Mitte der siebziger Jahre. Die Differenzierung von »Immanenz« und »Transzendenz« bedient sich mitnichten, wie behauptet wird, einer »zeitabs-

---

29 Vergleiche insbesondere: Ziemann, *Katholische Kirche und Sozialwissenschaften*; ders., *Codierung von Transzendenz*.

30 Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 77ff. u. 118.

31 Ebd., S. 75f. u. 100ff.

32 Ein theoretischer Vorbehalt würde in der Regel einfach eine andere Theorie präsentieren – aus historischer Perspektive ein unergiebiges Verfahren.

trakten Codierung.«<sup>33</sup> Wie sich noch zeigen wird, stand diese Codierung vielmehr im Zentrum der gesellschaftlichen Auseinandersetzung um die Politisierung der Religion um 1968 – sie ist nicht zeitabstrakt, sondern zeitgenössisch, nicht Analysemittel, sondern Analysegegenstand. Dem systemtheoretischen Zugriff gerät die »Logik der Sachen« an dieser Stelle zur »Sache der Logik.«<sup>34</sup> Zu betonen gilt es diesbezüglich, dass Niklas Luhmann seine Überlegungen zur Differenzierung von »Immanenz« und »Transzendenz« bereits Mitte der siebziger Jahre entwickelt hat, im Rahmen einer intensiven Diskussion zwischen Soziologen und Theologen.<sup>35</sup>

Die nachstehende Untersuchung betrachtet unterschiedliche Akteure und Akteursgruppen, die sich innerhalb der öffentlichen Debatte um Max Horkheimers sogenannte »religiöse Wende«, den christlich-marxistischen Dialog und die Politische Theologie unterschiedlich erfolgreich zu Wort meldeten und in diesem Rahmen unterschiedliche Semantiken und Codierungen von Religion in Anschlag brachten, Argumentationsweisen und Leit- beziehungsweise Gegenbegriffe, die nicht vorschnell und oberflächlich auf eine einzige Differenzierung zurückgeführt werden sollten. Statt für einen großen Zeitraum von jeweils einem Code beziehungsweise einer Semantik zu sprechen, sollte man – nach meinem Dafürhalten – von mehreren, sich mitunter rasch wandelnden, nicht nur kontingenten, sondern auch konkurrierenden Semantiken ausgehen, von Deutungsmustern und Deutungskonflikten, die überaus verschiedenartig codierte Unterscheidungen bereitstellten, um sehr unterschiedliche Phänomene als religiös begreifen und behandeln zu können.<sup>36</sup> Wie im Fall der politischen Kommunikation geht es mir dementsprechend auch bei der religiösen Kommunikation um Kommunikation in, mit und über Religion. Die Definitionsautorität geht damit allerdings von der Forschung – die sich alles in allem auf keinen gemeinsamen Religionsbegriff verständigen kann<sup>37</sup> – auf die Zeitgenossen über: »It may be a practical hypothesis«, so Lucian Hölscher, »to take the term »religion« for whatever people declare it to be. At least for the purpose of historical research this is a helpful hypothesis.«<sup>38</sup>

33 Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 75f.

34 Bourdieu, *Kode und Kodifizierung*, S. 227.

35 Vergleiche insbesondere: Luhmann, *Funktion der Religion*.

36 Siehe insbesondere: Graf, *Die Wiederkehr der Götter*, S. 50–67; Altermatt/Metzger, *Religion und Kultur*, S. 191–200; Matthes, *Auf der Suche*, S. 129ff. Einen ähnlichen Zugriff wählen: Kippenberg, *Diskursive Religionswissenschaft*; Tyrell, *Religionssoziologie*; Hölscher, *Semantic structures of religious change*; ders., *Religion im Wandel*.

37 Einen breiten Überblick bieten beispielsweise: Pollack, *Was ist Religion?*; Tyrell/Krech u.a. (Hg.), *Religiöse Kommunikation*.

38 Hölscher, *Semantic structures of religious change*, S. 189.

Mit Blick auf die Zeitgenossen, die konkurrierenden oder kooperierenden Akteure und Akteursgruppen, tut die Religions- beziehungsweise Politikgeschichtsschreibung gut daran, wenn sie diese semantikanalytische Perspektive – in einem dritten Schritt – um feldanalytische Fragestellungen – im Anschluss an Pierre Bourdieu<sup>39</sup> – erweitert, um nicht nur deren unterschiedliche Stellungen, sondern auch deren unterschiedliche Stellungen ausreichend berücksichtigen zu können. Besondere Beachtung verdienen in diesem Zusammenhang die institutionellen Ressourcen, auf welche die Zeitgenossen jeweils zugreifen oder nicht zugreifen konnten, sowie die personellen Netzwerke, in welche die Stellungnehmenden unterschiedlich folgenswer inkludiert oder nicht inkludiert waren. Ich werde auf diese feldanalytischen Fragestellungen noch näher eingehen.<sup>40</sup>

Während sich die Politikgeschichtsschreibung, so wurde deutlich, mehr und mehr eine konstruktivistische Perspektive zu Nutze macht und sich dabei von »einer starren Bindung an Institutionen« beziehungsweise Organisationen<sup>41</sup> löst, tritt die Kirchengeschichtsschreibung – von einer Religionsgeschichtsschreibung kann erst in Ansätzen die Rede sein – oft trotzig auf der Stelle. Sieht man von den zahlreichen üblichen Lippenbekenntnissen ab, so gilt es zu konstatieren: Gegen den institutionen-, personen- und ereignisgeschichtlichen *mainstream* setzt sich erst sehr allmählich die Sichtweise durch, dass sich Religion nicht auf Kirche und Kirche schon gar nicht auf – mehr oder weniger – einflussreiche Personen und Ereignisse reduzieren lässt.<sup>42</sup>

Die Kirchengeschichtsschreibung durchläuft in dieser Hinsicht gegenwärtig eine Entwicklung, wie sie knapp vierzig Jahre zuvor bereits die Kirchensoziologie durchlaufen hat. Oftmals in Anschluss an die bahnbrechenden Studien von Thomas Luckmann entwickelte sich die Kirchensoziologie in den sechziger und siebziger Jahren verhältnismäßig schnell und überaus nachdrücklich zur Religionssoziologie.<sup>43</sup> Durchgesetzt haben sich seitdem Untersuchungsangebote, die religiöse Phänomene nicht länger oder allein auf der Grundlage ihrer Sozialform betrachten, sondern stattdessen sehr viel offener nach deren gesellschaftlichen Funktion fragen und damit die Blickrichtung gleichsam

---

39 Bourdieu, Über einige Eigenschaften von Feldern, S. 107–114; ders., Sozialer Sinn, S. 205–221; ders., Sozialer Raum, S. 11ff.

40 Vergleiche ebenfalls: Graf, Die Wiederkehr der Götter, S. 50–67.

41 Frevert, Politische Kommunikation und ihre Medien, S. 12.

42 Von exemplarischer Bedeutung sind – nach meinem Dafürhalten – neben den Arbeiten von Thomas Nipperdey, Lucian Hölscher, Wolfgang Schieder, Martin Greschat und Friedrich Wilhelm Graf vor allem die Untersuchungen von Urs Altermatt. Mit zahlreichen Literaturhinweisen: Altermatt/Metzger, Religion und Kultur.

43 Knoblauch, Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse; ders., Religionssoziologie.

umkehren. Ganz grob lassen sich diesbezüglich zwei Zugänge innerhalb der Religionssoziologie unterscheiden.<sup>44</sup>

Thomas Luckmann stellt seit Mitte der sechziger Jahre den Begriff der religiösen Erfahrung in das Zentrum seiner Arbeit, spezifiziert diese als Transzendenzerfahrung und subsumiert unter diesem Begriff sämtliche die unmittelbare Erfahrung überschreitende Erfahrung. Religion als Erfahrung gerät an dieser Stelle zur anthropologischen Konstante, deren gesellschaftliche Funktion darin bestünde, »daß der Organismus zur Person wird, indem er seine Natürlichkeit transzendiert«. In eben diesem Sinne spricht Luckmann von der »religiösen Natur des menschlichen Lebens«, an anderer Stelle definiert er Religion als »das, was den Menschen zum Menschen werden läßt.«<sup>45</sup> Wie auch immer man sich zu dieser Definition verhalten mag: Luckmanns Überlegungen und Untersuchungen haben es zweifelsohne ermöglicht, ganz unterschiedliche Inhalte und Formen von Religion auch fernab von Kirche oder Konfession eingehender zu betrachten und das »stahlharte Gehäuse« der Säkularisierungsthese teilweise zu sprengen: Religion kann von dieser Warte aus gar nicht an sozialer Relevanz verlieren, sie kann jedoch ihre Sozialform als Kirche oder Konfession verändern und infolgedessen schwerer zu identifizieren sein. In eben diesem Sinne spricht Luckmann vor allem für die siebziger und achtziger Jahre von der wachsenden Bedeutung »unsichtbarer Religionen«, worunter in der Folgezeit zum Beispiel das »New Age« subsumiert wurde.

Ebenso einflussreich geworden ist das Untersuchungsangebot von Niklas Luhmann, Religion nicht auf der Ebene von Erfahrung, sondern, wie bereits deutlich wurde, auf der Ebene von Kommunikation zu verorten und zu beobachten: Religionsgeschichte als Kommunikationsgeschichte.<sup>46</sup> Die gesellschaftliche Funktion der Religion bestünde dabei in der »Transformation unbestimmbarer in bestimmbare Komplexität«, Religion, so Luhmann, »garantiert die Bestimmbarkeit allen Sinnes« – innerhalb des Christentums zum Beispiel unter Verweis auf »Gott«.<sup>47</sup> Für die vorliegende Arbeit ist dabei – trotz des angemerkteten Vorbehalts – von Interesse, dass Luhmann den Religionsbegriff anders als Luckmann nicht auf bestimmte Erfahrungen – oder gar Bedürfnisse – bezieht, da diese als solche nicht unmittelbar beobachtbar sind,

44 Unberücksichtigt bleiben an dieser Stelle religionsethnologische Ansätze in der Tradition von Clifford Geertz u.a.

45 Luckmann, Unsichtbare Religion, S. 87 u. 164f.; ders., Religion in der modernen Gesellschaft, S. 5. Siehe auch: Ders., Privatisierung und Individualisierung.

46 Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, S. 77. Siehe auch: Ders., Religion als Kommunikation; ders., Vom Sinn religiöser Kommunikation; ders., Das Medium religiöser Kommunikation. Vergleiche ebenfalls: Tyrell/Krech u.a. (Hg.), Religion als Kommunikation.

47 Luhmann, Funktion der Religion, S. 20; ders., Die Religion der Gesellschaft, S. 127.

sondern zuallererst als religiöses Phänomen kommuniziert, bezeichnet und beschrieben, werden müssen. In diesem Zusammenhang verzichtet Luhmann in konstruktivistischer Perspektive nachdrücklich auf das Postulat einer anthropologischen Konstante.<sup>48</sup> Hierbei handelt es sich um einen Verzicht, der mir konstitutiv zu sein scheint für eine konsequent historische beziehungsweise historisierende Perspektive auf Religion, religiöse Phänomene und religiöse Kommunikation.

Die vorliegende Arbeit wendet sich an dieser Stelle gegen eine Sakralisierung nicht nur der Religion oder der Religionsgeschichte, sondern auch der Religionsgeschichtsschreibung. Eine historische Analyse religiöser Kommunikation in der Bundesrepublik Deutschland erfordert keineswegs, wie zuweilen vermutet, besondere »ethnologische Sensibilität«, jedenfalls nicht mehr als die entsprechende Untersuchung wirtschaftlicher oder wissenschaftlicher Kommunikation. Derartige Distinktionsstrategien erscheinen mir wenig hilfreich, will man die Zeitgeschichtsschreibung ernsthaft an Fragen der Religion, der Kirche oder der Theologie heranführen.<sup>49</sup> Der Religionsgeschichte sollte nicht weniger, aber auch nicht mehr Bedeutung zukommen als der Wirtschafts- oder Wissenschaftsgeschichte. Im Rahmen einer Kommunikationsgeschichte, auf der Ebene von Deutungsmustern und Argumentationsweisen, sind Religion, Kirche und Theologie nicht anders zu erforschen als andere soziale Phänomene. Allerdings heißt dies, Religion, Kirche und Theologie grundlegend von Glauben zu unterscheiden und Glauben als Glauben zu respektieren: Die Kommunikation unter Menschen lässt sich beobachten – die Kommunikation mit »Gott« nicht. Wo die Kommunikation mit »Gott« ihrerseits kommuniziert wird, handelt es sich so gesehen um Religion, Kirche oder Theologie und nicht um Glauben.<sup>50</sup>

### c) Die Forschungslage: Zeitgeschichtsschreibung und Säkularisierungsthese

Zu selten hat die Kirchengeschichtsschreibung bislang Anschluss an neuere Entwicklungen innerhalb der Sozial- und Kulturwissenschaften gefunden. Vielfach kommt sie über Dankesreden oder Faktenhuberei nicht hinaus. Auch

---

48 Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 112.

49 Graf, *Die Wiederkehr der Götter*, S. 55; Graf/Raphael, *Einleitung*, S. 140ff.

50 Diese Differenzierung beruht freilich ihrerseits auf einer – ganz bestimmten und historisch spezifizierbaren – religiösen Semantik.

knapp zwanzig Jahre nach den berechtigten Vorwürfen von Clemens Vollnhals schreiben zahlreiche Studien – insbesondere zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – Kirchengeschichte als Geschichte vermeintlich einflussreicher Individuen und der Institutionen, der diese vorstanden. Die Kirchengeschichtsschreibung trägt vor diesem Hintergrund – meinem Eindruck nach – noch zu häufig apologetische beziehungsweise hagiographische Züge. Es mangelt ihr vielfach an »methodologischem Agnostizismus«. <sup>51</sup> Mit Blick auf die sechziger und siebziger Jahre konzentrierte man sich darüber hinaus zu lange auf sinkende Gottesdienstbesuche und zunehmende Kirchengaustritte und diagnostizierte oft gebetsmühlenhaft einen angeblich epochalen Niedergang von Kirche und Religion um 1968. Unbekümmert spielte die Kirchengeschichtsschreibung in diesem Zusammenhang der Säkularisierungsthese in die Hand und engte die Forschung auf diese Weise unnötig ein. <sup>52</sup>

Die vorliegende Arbeit distanziert sich von derartigen *catch all* Begriffen, die mehr Fragen aufwerfen, als sie Antworten liefern. Sie geht mit Wolfgang Schieder von »einer Art Wellenbewegung« aus, von Abschwüngen und Aufschwüngen der gesellschaftlichen Aufmerksamkeit für Religion, Kirche und Theologie, nicht nur im 19., sondern auch im 20. Jahrhundert. <sup>53</sup> Die öffentliche Präsenz von religiöser Kommunikation, so die These, war in der Bundesrepublik Deutschland um 1968 für einen Zeitraum von rund zehn Jahren – zwischen circa 1963 und circa 1975 – sehr hoch, trotz und teilweise aufgrund der sinkenden Gottesdienstbesuche und der steigenden Kirchengaustrittszahlen. Sie äußerte sich in erster Linie in Form einer öffentlichen Debatte um das Verhältnis von Politik und Religion. Man muss angesichts dieser Zahlen zwar zweifelsohne von einem – veritablen, aber nicht dramatischen – »Mitgliederschwund« sprechen, ein verbreiteter und leichtfertiger Kurzschluss jedoch ist es, aufgrund dieser Zahlen von einem »Bedeutungsverlust« von Religion, Kirche oder Theologie auszugehen. <sup>54</sup> Entsprechende Langzeituntersuchungen legen vielmehr den Schluss nahe, dass die Entscheidung zum Kirchengaustritt in erster Linie mit steuerlichen Mehrbelastungen zusammenhängt – damals wie heute. <sup>55</sup>

51 Vollnhals, *Kirchliche Zeitgeschichte*, S. 184f. Zum Begriff des »methodologischen Agnostizismus« Knoblauch, *Qualitative Religionsforschung*, S. 41.

52 Einen breiten Überblick erlauben die Beiträge von Karl Gabriel und Martin Greschat in: Schildt u.a. (Hg.), *Dynamische Zeiten*. Siehe auch: Ringshausen, *Die Kirchen*; ders., *Religion in den siebziger Jahren*.

53 Schieder, *Säkularisierung und Sakralisierung*, S. 311. Siehe auch: Graf, *Die Wiederkehr der Götter*, S. 83f. Vergleiche nunmehr: Graf/Große Kracht (Hg.), *Religion und Gesellschaft*.

54 Siehe auch: Kaufmann, *Katholizismus und Moderne als Aufgaben künftiger Forschung*, S. 25; Gabriel, *Christentum zwischen Moderne und Postmoderne*, S. 18ff.

55 Vergleiche lediglich: Birkelbach, *Die Entscheidung zum Kirchengaustritt*.

Hervorzuheben sind angesichts der methodischen und theoretischen Einschränkungen der Kirchengeschichtsschreibung die vor allem innerhalb der Katholizismusforschung seit rund fünfzehn Jahren energisch vorangetriebenen Milieustudien, die diese Engführung wenigstens teilweise überwinden und die Kirchengeschichtsschreibung vielfach erfolgreich in eine Konfessionsgeschichtsschreibung überführen.<sup>56</sup> Indes: So fruchtbar diese Milieustudien und die damit verbundenen sozial- und kulturgeschichtlichen Fragestellungen auch für den Zeitraum zwischen Mitte des 19. und Mitte des 20. Jahrhunderts sind, so zunehmend unfruchtbar sind sie es für den Zeitraum nach Ende des Zweiten Weltkrieges. Auch beziehungsweise selbst wenn sich jener Zeitraum im Sinne von Olaf Blaschke als »zweites konfessionelles Zeitalter« beschreiben ließe<sup>57</sup> – für die sechziger und siebziger Jahre besitzen der Konfessions- und der Milieubegriff immer weniger Erklärungskraft. Das katholische Milieu zerbröckelte in den fünfziger und sechziger Jahren ebenso zusehends wie das proletarische.<sup>58</sup> Die soziale Relevanz der Religion ließ sich jedoch niemals allein und lässt sich nach Ende des Zweiten Weltkrieges immer weniger an deren Sozialform als Kirche oder Konfession ablesen, geschweige denn abzählen.<sup>59</sup> Erst sehr allmählich setzen innerhalb der Forschung Überlegungen zu dem Problem ein, wie man Religion beziehungsweise religiöse Phänomene in den Blick nehmen kann – ohne schwerpunktmäßig auf deren Sozialform als Kirche oder Konfession zu rekurrieren und auf diese Weise ein vorbestimmtes *setting* von fraglichen Institutionen, denkbaren Akteuren und möglichen Praktiken unreflektiert zu perpetuieren.<sup>60</sup>

Bislang hat sich das *gros* der Kirchengeschichtsschreibung auch deswegen nicht hinreichend mit diesem Problem auseinandergesetzt, weil man sich geraume Zeit auf die Geschichte der dreißiger, vierziger und fünfziger Jahre konzentrierte, vor allem auf die ambivalente und nicht selten skandalöse Rolle der beiden großen Kirchen im Nationalsozialismus und deren offensichtlich wachsenden Einfluss in der unmittelbaren Nachkriegszeit. Insbesondere die Katholische Kirche galt in den fünfziger Jahren als – religiöse und moralische

---

56 Vergleiche insbesondere: Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte, Katholiken zwischen Tradition und Moderne; Blaschke/Kuhlemann (Hg.), Religion im Kaiserreich. Eine Pionierstudie für die Zeit um und nach 1968 stellt dar: Damberg, Abschied vom Milieu?

57 Blaschke, Das 19. Jahrhundert; ders. (Hg.), Konfessionen im Konflikt.

58 Siehe nur: Damberg, Abschied vom Milieu?; Ziemann, Der deutsche Katholizismus im späten 19. und im 20. Jahrhundert.

59 Eine konsistente Kritik an ausschließlich quantitativen Messverfahren entwickelt beispielsweise: Knoblauch, Qualitative Religionsforschung, S. 44–51.

60 Frühzeitig bereits: Doering-Manteuffel/Nowak (Hg.), Kirchliche Zeitgeschichte. Siehe auch: Hummel (Hg.), Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung; Greschat, Kirchliche Zeitgeschichte; Hahn u.a., Die Kulturbedeutung der Religion; Sperber, Kirchengeschichte.

– »Siegerin in Trümmern.«<sup>61</sup> Zur Geschichte der sechziger und siebziger Jahre liegen hingegen im Fall der Bundesrepublik nur verhältnismäßig wenige und oftmals recht oberflächliche Untersuchungen vor.<sup>62</sup> Die – im Rahmen der vorliegenden Arbeit zur Diskussion gestellte – Politisierung der Religion um 1968, die Politische Theologie und der christlich-marxistische Dialog sind innerhalb der Kirchengeschichtsschreibung bislang noch nicht zum Gegenstand einer eingehenden Betrachtung geworden.

Will die Kirchengeschichtsschreibung nicht jedweden Anschluss an neuere Entwicklungen innerhalb der Sozial- und Kulturwissenschaften folgenscher verlieren, so wird sie sich – wie die Politikgeschichtsschreibung – eine konstruktivistische Perspektive aneignen müssen und ihre methodischen und theoretischen Scheuklappen fallen lassen. Die schwerwiegenden Veränderungen, die der religiöse Raum in den sechziger und siebziger Jahren erfuhr, lassen sich vorrangig – wenngleich nicht ausschließlich – im Sinne einer *shared history* erschließen, einer »transkonfessionellen Verflechtungsgeschichte«, wie sie unlängst vor allem Friedrich Wilhelm Graf und seit geraumer Zeit Wolfgang Schieder einfordern. Die Diskussion um diese Entwicklung von der Kirchenzuerst zur Konfessions- und schließlich zur Religionsgeschichtsschreibung ist innerhalb der Forschung derzeit in vollem Gange und erweist sich bereits als überaus produktiv.<sup>63</sup>

Wie im Fall der Politikgeschichtsschreibung bedeutet eine solche konstruktivistische Perspektive auch im Fall der Religionsgeschichtsschreibung keineswegs, dass nur noch Kommunikation in Form von Semantiken oder Diskursen zum Gegenstand der Forschung wird. Institutionen und Akteure beziehungsweise Praktiken geraten auch weiterhin in den Fokus, allerdings wird nunmehr dem Umstand Rechnung getragen, dass einerseits Semantiken und Diskurse auch Praktiken sind und andererseits Praktiken als Praktiken kommunizierbar sein müssen, um nicht als »Rauschen« beziehungsweise

---

61 Köhler/Melis (Hg.), *Siegerin in Trümmern*. Vergleiche insbesondere: Conzemius u.a. (Hg.), *Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte*; Kaiser/Doering-Manteuffel (Hg.), *Christentum und politische Verantwortung*; Greschat/Kaiser (Hg.), *Christentum und Demokratie im 20. Jahrhundert*; Hey (Hg.), *Kirche, Staat und Gesellschaft*. Vergleiche ebenfalls: Sauer (Hg.), *Katholiken und Protestanten*.

62 Wichtige Ausnahmen: Schmidtman, *Katholische Studierende*; Lepp, *Tabu der Einheit?*; McLeod, *The Religious Crisis* (2007); Großböhting, »Wie ist Christsein heute möglich?«; Damberg, *Abschied vom Milieu?*; Hermle u.a. (Hg.), *Umbrüche*; Ziemann, *Katholische Kirche und Sozialwissenschaften*; Hey (Hg.), *1968 und die Kirchen*.

63 Schieder, *Sozialgeschichte der Religion*, S. 11; Graf, *Die Wiederkehr der Götter*, S. 30–50. Siehe auch: Greschat, *Kirchliche Zeitgeschichte*; Hummel (Hg.), *Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung*; Geyer/Hölscher (Hg.), *Die Gegenwart Gottes*; Graf/Große Kracht (Hg.), *Religion und Gesellschaft*.

»Flimmern« aus dem Blick zu verschwinden – nicht nur aus dem der Forschung, sondern auch und vor allem aus dem der Akteure.<sup>64</sup> Eine dergestalt als Kommunikationsgeschichtsschreibung ausgewiesene Religionsgeschichtsschreibung zielt mithin nicht darauf, die Kirchen- oder Konfessionsgeschichtsschreibung überflüssig zu machen. Vielmehr geht es darum, diese stärker als bisher innerhalb eines ebenso konkreten wie komplexen, sozial- und kulturgeschichtlich zu untersuchenden Kontextes zu situieren.

Den aktuellen Stand dieser Diskussion markieren in mancherlei Hinsicht die wichtigen Arbeiten von Benjamin Ziemann.<sup>65</sup> Sie sind an dieser Stelle von besonderem Interesse, da die vorliegende Untersuchung an diese Arbeiten zwar teilweise anschließt, sich insgesamt aber eher von ihnen abgrenzt. Ziemann widmet sich einer Kommunikationsgeschichte der Katholischen Kirche in der Bundesrepublik der fünfziger, sechziger und siebziger Jahre. Er bedient sich dabei ausdrücklich und eindringlich eines systemtheoretischen Zugriffs und beschäftigt sich in diesem Zusammenhang mit der sich verändernden Bedeutung von Religion und dem sich ebenfalls wandelnden Verständnis von Kirche innerhalb der Katholischen Kirche beziehungsweise Amtskirche – in intensiver Diskussion speziell mit der Soziologie und der Demoskopie. Dabei betrachtet er das Themengebiet Religion weitgehend institutionengeschichtlich – »aus der Perspektive der Kirche als Organisation«.<sup>66</sup> Ziemann untersucht im Gegensatz zur vorliegenden Arbeit jedoch kaum öffentliche Debatten beziehungsweise öffentliche Dokumente, er bleibt in dieser Hinsicht einigen Einschränkungen der Kirchen- und Konfessionsgeschichtsschreibung durchaus verhaftet.<sup>67</sup>

Diese Studie hingegen interessiert sich, wenn man so will, nicht für »interne«, sondern für »externe« Kommunikation. Ich widme mich im Folgenden nicht einer institutionen- beziehungsweise organisationsgeschichtlichen, sondern einer gesellschaftsgeschichtlichen Perspektive<sup>68</sup> auf das Themengebiet Religion und treffe vor diesem Hintergrund zwei wichtige Unterscheidungen:

---

64 Vergleiche beispielsweise: Stäheli, Zum Verhältnis von Sozialstruktur und Semantik; ders., Poststrukturalistische Soziologien.

65 Vergleiche insbesondere: Ziemann, Katholische Kirche und Sozialwissenschaften; ders., Zwischen sozialer Bewegung; ders., Codierung von Transzendenz.

66 Ders., Katholische Kirche und Sozialwissenschaften, S. 21.

67 Ähnliches gilt beispielsweise für: Schütz, Begegnung von Kirche und Welt. Einen erheblich breiteren Quellenkorpus erschließt demgegenüber: Schmidtman, Katholische Studierende.

68 Diese gesellschaftsgeschichtliche Perspektive schließt an die Überlegungen und Untersuchungen von Hans-Ulrich Wehler offensichtlich nur teilweise an. Wehler interessiert sich für das Themengebiet Religion bekanntlich allenfalls institutionen- beziehungsweise organisationsgeschichtlich. Vergleiche nunmehr beispielsweise: Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, S. 363–373. An der Richtigkeit seines Anspruches ändert dies freilich wenig.