

Hendrik Meyer-Magister

Wehrdienst und Verweigerung als komplementäres Handeln



Religion in der Bundesrepublik Deutschland

Mohr Siebeck

Religion in der Bundesrepublik Deutschland

herausgegeben von

Christian Albrecht, Julia Angster,
Reiner Anselm, Andreas Busch, Hans Michael Heinig
und Christiane Kuller

7



Hendrik Meyer-Magister

Wehrdienst und Verweigerung als komplementäres Handeln

Individualisierungsprozesse im bundesdeutschen
Protestantismus der 1950er Jahre

Mohr Siebeck

HENDRIK MEYER-MAGISTER, geboren 1982; 2003-12 Studium der Theologie und Geschichte in Berlin und Stellenbosch, Südafrika; 2013-16 wissenschaftlicher Mitarbeiter der DFG-Forscherguppe 1765; 2016-19 Vikar der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern; 2017 Promotion zum Dr. theol. an der Ludwig-Maximilians Universität München; seit 2019 Akademischer Rat (a.Z.) an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

ISBN 978-3-16-156260-0 / eISBN 978-3-16-157689-8

DOI 10.1628/978-3-16-157689-8

ISSN 2364-3684 / eISSN 2568-7417 (Religion in der Bundesrepublik Deutschland)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Textservice Zink aus der Times New Roman gesetzt und von Hubert & Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden. Den Umschlag entwarf Uli Gleis in Tübingen. Umschlagabbildung: [Ausschnitt aus] Der Physiker Carl Friedrich von Weizsäcker (links), Hauptautor der Heidelberger Thesen und geistiger Vater der Komplementaritätstheorie, im Gespräch mit EKD-Ratsmitglied Gustav Heinemann, Bundesinnenminister a.D. und einer der protestantischen Hauptkritiker der Westintegrations- und Wiederbewaffnungspolitik Konrad Adenauers, auf der „Ohnmachtssynode“ im April 1958 in Berlin. © Bundesarchiv, Bild 183-55268-0003 / Fotograf: o. A.

Vorwort

Das vorliegende Buch ist ein Ergebnis meiner Tätigkeit im Forschungsprojekt *Individualisierung als Nebenfolge: Das protestantische Engagement für die Kriegsdienstverweigerung*. Unter der Leitung von Professor Reiner Anselm war das Projekt Teil der ersten Förderphase der DFG-Forschergruppe *Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989*. Die Studie wurde im Frühjahr 2017 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Dissertationsschrift angenommen und zur Drucklegung leicht überarbeitet.

Die Herausgeberinnen und Herausgeber sowie der Verlag Mohr Siebeck haben sich dankenswerter Weise bereit erklärt, das Buch in die Reihe *Religion in der Bundesrepublik Deutschland* aufzunehmen. Die Drucklegung wurde finanziell erheblich erleichtert durch Projektmittel der Deutschen Forschungsgemeinschaft sowie großzügige Druckkostenzuschüsse der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, wofür ich jeweils sehr dankbar bin.

Die Fertigstellung des Buches wäre ohne die Unterstützung zahlreicher Menschen nicht möglich gewesen. Zu Dank verpflichtet bin ich zunächst den Projektleiterinnen und -leitern sowie meinen Kolleginnen und Kollegen in der Forschergruppe. Neben der theologischen Expertise habe ich von den zeitgeschichtlichen, politik- und rechtswissenschaftlichen Perspektiven sehr profitiert. Insbesondere das intensive Ringen um einen gemeinsamen und tragfähigen Protestantismusbegriff für die Bundesrepublik hat mich sehr bereichert. Hier wurde interdisziplinäre Forschung nicht nur behauptet, sondern auch gelebt. Alle Namen zu nennen, erscheint genauso unmöglich, wie einzelne Personen herauszuheben. Exemplarisch und stellvertretend erwähnen will ich dennoch meine Kollegin Sarah Jäger, die das direkte Schwesterprojekt bearbeitet hat. Mit ihr verbinde ich intensive Diskussionen um die Fruchtbarmachung der Individualisierungstheorie Ulrich Becks für unser gemeinsames Forschungsvorhaben.

Meinem Doktorvater Reiner Anselm gebührt allergrößter Dank für alle Begleitung in den vergangenen Jahren. Mit stetem Interesse und im unerschütterlichen Vertrauen in gedankliche Eigenständigkeit hat er meine Arbeit verfolgt, bestärkt und kritisiert, wo dies nötig erschien. Nicht zuletzt in den beiläufigen

Begegnungen in der offenen Bürotür sind Gedanken aufgekommen, die mein theologisches Denken langfristig prägen. Über die wissenschaftliche Betreuung meines Promotionsvorhabens hinaus hat er zudem nicht aus dem Blick verloren, dass auch das Leben eines Akademikers nie ganz in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit aufgeht. Das halte ich nicht für selbstverständlich. Für die Bereitschaft, das Zweitgutachten meiner Dissertationsschrift anzufertigen, ohne mit dem Projekt zuvor detaillierter befasst zu sein, bin ich Professor Jörg Lauster sehr verbunden.

Danken möchte ich auch meinen übrigen akademischen Lehrern. Neben einem Ansporn zum präzisen Umgang mit wissenschaftlicher Sprache hat mir Professor Heinz Schilling vor allem das Bewusstsein für die historischen Zusammenhänge von Religion und Gesellschaft mit auf dem Weg gegeben. Professor Rolf Schieder hat dieses Interesse weiter geprägt: Dass die Theologie in der Moderne ohne ihre Nachbarwissenschaften, insbesondere die Soziologie und Philosophie, nicht auskommt, habe ich bei ihm als eine Selbstverständlichkeit kennengelernt. Professor Wolfgang Huber hat mich schließlich noch einmal ganz neu für das Fach Theologischer Ethik begeistert und darin bestärkt, dass die Theologie mit klarer und kluger Analyse sowie pointierter Position auch in der reflexiven Moderne eine wichtige Stimme gesellschaftlicher Debatten sein kann. Mit Professor Christian Albrecht verbinde ich schließlich das entschiedene Eintreten dafür, dass der Protestantismus nie allein in seinen kirchlichen Formen aufgeht.

Durch die Jahre haben sich zahlreiche studentische Hilfskräfte um das Projekt verdient gemacht, indem sie unter anderem Literatur besorgt, Texte korrigiert und kleinere Vorrecherchen übernommen haben. Namentlich seien genannt: Vanessa Viehweger, Christoph Goldammer, Frederice Stasik, Maximilian Nowak sowie Niklas Schleicher und Lukas Meyer, die ich beide erfreulicherweise heute meine Kollegen nennen darf. Theresa Ullmann hat mit der Registererstellung geholfen. Allen gilt ein herzlich empfundenes Dankeschön.

Für die Möglichkeit, einzelne Sachverhalte und Hypothesen an Archivbeständen zu überprüfen, bin ich Armin Roether im Archiv der Evangelischen Akademie Bad Boll sowie den Mitarbeitenden des Archivs der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und des Evangelischen Zentralarchiv in Berlin dauerhaft verbunden. Insbesondere der Leiter des EZA, Henning Pahl, hat ein großes Interesse und Engagement rund um mein Forschungsvorhaben gezeigt, so dass ich gerne an die Besuche am Berliner Bethaniendamm zurückdenke.

Zahlreiche Freunde haben mich in der Zeit der Promotion durch die Höhen und Tiefen des Prozesses begleitet. Nennen kann ich hier stellvertretend nur meinen Studienfreund Pfarrer Sebastian Baer-Henney, ohne den ich wohl nie Theologe geworden wäre. Ihm kommt ein großer Dank zu für seine treue Ver-

lässlichkeit, seine stete Ansprechbarkeit und all die gemeinsamen Erlebnisse, die das Leben reich machen.

In der Endphase des Dissertationsprojekts haben sich Dinah Baer-Henney, mein Bruder Matthias Fabian Meyer, mein Vater Detlef Meyer und meine Frau Caroline Magister unschätzbare Verdienste an dieser Arbeit erworben, indem sie das Manuskript auf Tippfehler und Unverständlichkeiten geprüft haben, die das wissenschaftliche Schreiben beinahe unvermeidlich mit sich bringt. Meine Familie hat meinen langen akademischen Ausbildungsweg immer mit Verständnis, Wohlwollen und Geduld begleitet sowie mit den jeweils eigenen Mitteln und Gaben unterstützt. Ich bin mir sicher, dass ich den Weg ohne diese Unterstützung nicht bis zu diesem Punkt hätte gehen können. Ein tiefes Gefühl der Dankbarkeit gilt meiner ganzen Familie, aus der ich namentlich noch meine Mutter Dorothea Meyer, meinen Patenonkel Friedrich-Wilhelm Rethmeier sowie meine Tanten Annette und Marlies Rethmeier nennen möchte.

Am Ende bleibt das ungute Gefühl, jemanden nicht genannt zu haben, der oder die es verdient gehabt hätte. Ein pauschaler Dank wiegt diese Versäumnis kaum auf, soll aber dennoch ausgesprochen: Mein Dank gilt auch all diejenigen, die mich in den vergangenen Jahren begleitet haben und ihren Namen hier vermissen!

Ich schließe mit dem Dank an meine Frau Caroline Magister. Sie hat nicht nur wochenlang über den Korrekturen gesessen, sondern auch über Jahre hinweg die Anstrengungen um das Projekt geduldig mitgetragen. Sie hat mir beharrlich gezeigt, dass immer noch Anderes wichtig ist, als die nächste Seite und das nächste Kapitel zu schreiben. Und sie hat die Hoffnung nicht verloren, dass eines Tages dieses Buch erscheinen würde. Ihr ist es in Liebe gewidmet.

München, im Sommer 2019

Dr. Hendrik Meyer-Magister

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Abkürzungsverzeichnis	XV
Archivverzeichnis	XVI
1 Einleitung	1
1.1 Zu Fragestellung und Zielsetzung	3
1.2 Zu Gliederung und Aufbau	7
2 Forschungsperspektiven	10
2.1 Heuristische Perspektive:	
der bundesdeutsche Protestantismus	10
2.1.1 Protestantismus als forschungsleitender Begriff	11
2.1.2 Die zeitgenössische Wahrnehmung des bundesdeutschen Protestantismus	16
2.1.3 Die dreifache Gestalt des bundesdeutschen Protestantismus	18
2.1.4 Heuristische Kriterien protestantischen Christentums in der Bundesrepublik	21
2.2 Theoretische Perspektive:	
die soziologische Individualisierungstheorie	28
2.2.1 Die Theorie reflexiver Modernisierung	32
2.2.2 Die Individualisierungstheorie	40
2.3 Methodische Perspektive:	
die historische Diskursanalyse	59
2.3.1 Historische Diskursanalyse als kulturwissenschaftliche Methode	59
2.3.2 Historische Diskursanalyse als geschichtswissenschaftliche Methode	60
2.3.3 Historische Diskursanalyse als Analyse von Machtverhältnissen	63

2.4	Operationalisierung:	
	ein protestantischer Individualisierungsdiskurs	64
2.4.1	Das Verhältnis von Protestantismus und Individualisierungstheorie	67
2.4.2	Die Individualisierung des Protestantismus und die Diskursanalyse	85
2.4.3	Zusammenfassende Operationalisierung	91
3	Rahmenbedingungen der bundesdeutschen Kriegsdienstverweigerungsdebatte in den 1950er Jahren ...	94
3.1	Art.4 Abs.3 GG als archimedischer Punkt der Kriegsdienstverweigerungsdebatte	94
3.1.1	Der Weg zu einer westdeutschen Verfassung	94
3.1.2	Die Beratungen des Parlamentarischen Rates zur Kriegsdienstverweigerung	95
3.1.3	Zur frühen juristischen Interpretation des Kriegsdienstverweigerungsrechts	100
3.2	Wiederbewaffnungs- und Atombewaffnungsdebatte als Rahmen der Kriegsdienstverweigerungsdebatte	106
3.2.1	Die bundesdeutsche Wiederbewaffnungsdebatte	106
3.2.2	Die bundesdeutsche Atombewaffnungsdebatte	118
4	Die Kriegsdienstverweigerungsdebatte im bundesdeutschen Protestantismus 1950–1953	130
4.1	Der linksprotestantische Flügel des bundesdeutschen Protestantismus	130
4.1.1	Das HIGGINS-INTERVIEW des Kirchenpräsidenten Martin Niemöller von 1949	130
4.1.2	Der Bruderrat der Evangelischen Kirche in Deutschland ..	134
4.1.3	Die linksprotestantische Wiederbewaffnungsopposition in Württemberg und Hessen-Nassau	142
4.1.4	Die linksprotestantische Wiederbewaffnungsopposition im Rheinland und in Westfalen	162
4.1.5	Der zurückgetretene Innenminister Gustav Heinemann ...	179
4.1.6	Der Theologe Karl Barth	189
4.2	Der konservativ-lutherische Flügel des bundesdeutschen Protestantismus	196
4.2.1	Der Akademiedirektor Eberhard Müller	196

4.2.2	Der Kronberger Kreis	202
4.2.3	Die Evangelischen Akademien	213
4.2.4	Der Deutsche Evangelische Kirchentag von 1952	217
4.2.5	Die Arbeitsgemeinschaft der evangelischen Jugend Deutschlands	224
4.2.6	Der Evangelische Arbeitskreis der CDU/CSU	236
4.2.7	Die ERKLÄRUNG OSTPREUSSISCHER PFARRER ZUR WIEDERAUFBRÜSTUNG von 1952	240
4.2.8	Das Buch KRIEG – KRIEGSDIENST UND KRIEGSDIENST- VERWEIGERUNG des Pfarrers Walther Bienert von 1952 ...	241
4.3	Die Evangelische Kirche in Deutschland	245
4.3.1	Die Friedensworte der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1948 und 1949	245
4.3.2	Das Wort zum Frieden des Ökumenischen Rats der Kirchen von 1948	248
4.3.3	Die Synodentagung in Berlin-Weißensee von 1950	249
4.3.4	Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland	255
4.3.5	Die Synodentagung in Elbingerode von 1952	272
5	Die Kriegsdienstverweigerungsdebatte im bundesdeutschen Protestantismus 1954–1956	278
5.1	Der linksprotestantische Flügel des bundesdeutschen Protestantismus	278
5.1.1	Die linksprotestantische Wiederbewaffnungsopposition in Württemberg und Hessen-Nassau	279
5.1.2	Die linksprotestantische Wiederbewaffnungsopposition im Rheinland und in Westfalen	287
5.1.3	Die PAULSKIRCHENKUNDGEBUNG der Gesamtdeutschen Aktion von 1955	308
5.1.4	Die linksprotestantische theologische Reflexion der Wiederbewaffnungs- und Kriegsdienstverweigerungs- debatte	313
5.2	Der konservativ-lutherische Flügel des bundesdeutschen Protestantismus	317
5.2.1	Der Artikel FRIEDENS- UND WEHRBEREITSCHAFT DER CHRISTEN des Akademiedirektors Eberhard Müller von 1956	318
5.2.2	Die Evangelischen Akademien	324

5.2.3	Die Erklärung zur Wiederaufrüstung des Bremer Regionalkirchentags von 1955	333
5.2.4	Das Rundschreiben des Kreisdekans Arnold Schabert von 1955	335
5.2.5	Der Evangelische Arbeitskreis der CDU/CSU	337
5.2.6	Die lutherisch-konservative theologische Reflexion der Wiederbewaffnungs- und Kriegsdienstverweigerungs- debatte	343
5.3	Die Evangelische Kirche in Deutschland	356
5.3.1	Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland	356
5.3.2	Die Synodentagung in Espelkamp von 1955	360
5.3.3	Die außerordentliche Synodentagung in Berlin-Spandau von 1956	385
6	Die Kriegsdienstverweigerungsdebatte im bundesdeutschen Protestantismus 1957–1960	393
6.1	Der linksprotestantische Flügel des bundesdeutschen Protestantismus	393
6.1.1	Die linksprotestantische Atombewaffnungsopposition in der Pfalz, in Württemberg und in Hessen-Nassau	394
6.1.2	Die linksprotestantische Atombewaffnungsopposition im Rheinland und in Westfalen	398
6.1.3	Die kirchlichen Bruderschaften	404
6.1.4	Die KAMPF DEM ATOMTOD!-Kampagne von 1958	420
6.1.5	Die Schrift DIE CHRISTEN UND DIE ATOMWAFFEN des Theologen Helmut Gollwitzer von 1957	435
6.2	Der konservativ-lutherische Flügel des bundesdeutschen Protestantismus	443
6.2.1	Der Artikel WER FÖRDERT DEN ATOMKRIEG? des Akademiedirektors Eberhard Müller von 1958	445
6.2.2	Die Tagung FÜR UND WIDER DIE ATOMRÜSTUNG der Evangelischen Akademie Bad Boll von 1958	446
6.2.3	Die Debatte auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag von 1959	451
6.2.4	Die Arbeitsgemeinschaft der evangelischen Jugend Deutschlands	452
6.2.5	Der Rheinische Konvent	459
6.2.6	Der Evangelische Arbeitskreis der CDU/CSU	463

6.2.7	Die lutherisch-konservative theologische Reflexion der Atombewaffnungs- und Kriegsdienstverweigerungs- debatte	467
6.3	Die Evangelische Kirche in Deutschland	491
6.3.1	Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland	492
6.3.2	Die Synodentagung in Berlin-Spandau von 1957	496
6.3.3	Die Synodentagung in Berlin von 1958	501
6.3.4	Die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft	513
7	Zusammenfassung und Auswertung	540
7.1	Protestantische Motive und Argumentationen in der bundesdeutschen Kriegsdienstverweigerungsdebatte der 1950er Jahre	541
7.1.1	Die Motive und Argumentationen in der ersten Phase der Wiederbewaffnungsdebatte	541
7.1.2	Die Motive und Argumentationen in der zweiten Phase der Wiederbewaffnungsdebatte	546
7.1.3	Die Motive und Argumentationen in der Atombewaffnungsdebatte	547
7.2	Vertiefende Beobachtungen zum Protestantismus in der bundesdeutschen Kriegsdienstverweigerungsdebatte der 1950er Jahre	550
7.2.1	Zur Formierung zweier Flügel	551
7.2.2	Zum Verhältnis politischer und theologischer Motive in den Argumentationen beider Flügel	552
7.2.3	Zur Geschlossenheit der beiden Flügel	553
7.2.4	Zu Mehrheitsverhältnissen und Akteuren der beiden Flügel	555
7.2.5	Zum Modus öffentlicher Einflussnahme der beiden Flügel	557
7.2.6	Zur Rolle der Evangelischen Kirche in Deutschland zwischen beiden Flügeln	559
7.3	Protestantische Individualisierungsprozesse in der bundesdeutschen Kriegsdienstverweigerungsdebatte der 1950er Jahre	561
7.3.1	Formale Beobachtungen	562
7.3.2	Inhaltliche Beobachtungen	563

7.3.3 Die Freisetzungs- und Reintegrationsimpulse für die Gewissensentscheidung des Einzelnen	565
7.3.4 Die Individualisierung der Gewissensentscheidung als latente und emergente Nebenfolge eines kirchenpolitischen Konflikts	568
 8 Schluss	 571
 Literaturverzeichnis	 575
Quellen und Primärliteratur	575
Forschungs- und Sekundärliteratur	606
Personenregister	633
Sachregister	639

Abkürzungsverzeichnis

ADF	Arbeitsgemeinschaft Deutscher Friedensverbände
AGEJD	Arbeitsgemeinschaft der evangelischen Jugend Deutschlands
BK	Bekennende Kirche
CA	Confessio Augustana
CDU	Christlich Demokratische Union Deutschlands
CFK	Christliche Friedenskonferenz
CSU	Christlich-Soziale Union
CVJM	Christlicher Verein junger Männer
DC	Deutsche Christen
DCSV	Deutsche Christliche Studentenvereinigung
DEKT	Deutscher Evangelischer Kirchentag
DFG	Deutsche Friedensgesellschaft
DP	Deutsche Partei
EAG	Europäische Atomgemeinschaft
EAK	Evangelische Arbeitsgemeinschaft zur Betreuung der Kriegsdienstverweigerer
EAK der CDU/CSU	Evangelischer Arbeitskreis der CDU/CSU
EAS	Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Soldatenbetreuung
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
EKHN	Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau
EKiR	Evangelische Kirche im Rheinland
EKU	Evangelische Kirche der Union
EKvW	Evangelische Kirche von Westfalen
ELKB	Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern
epd	Evangelischer Pressedienst
EVG	Europäische Verteidigungsgemeinschaft
EWG	Europäische Wirtschaftsgemeinschaft
FDP	Freie Demokratische Partei
FEST	Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft
GG	Grundgesetz
GVP	Gesamtdeutsche Volkspartei

XVI

Archivverzeichnis

IdK	Internationale der Kriegsdienstgegner
KdA	Kampf dem Atomtod!
KTA	Kirchlich-Theologische Arbeitsgemeinschaft
MBK	Arbeitsgemeinschaft für evangelische Frauen- und Mädchen-Bibel-Kreise
NATO	North Atlantic Treaty Organisation
NSDAP	National-Sozialistische Deutsche Arbeiterpartei
ÖRK	Ökumenischer Rat der Kirchen
SPD	Sozialdemokratische Partei Deutschlands
VELKD	Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland
VK	Verband der Kriegsdienstverweigerer
WEU	Westeuropäische Union
Zentralstelle KDV	Zentralstelle für Recht und Schutz der Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen

Archivverzeichnis

AEKHN	Archiv der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau
EABB	Archiv der Evangelischen Akademie Bad Boll
EZA	Evangelisches Zentralarchiv Berlin

1 Einleitung

„Junge Männer müssen heute eine individuelle Entscheidung für Wehrdienst oder Kriegsdienstverweigerung treffen. Aufgabe der Kirche ist es, darauf hinzuweisen, daß diese Entscheidung in beiden Fällen vor dem Gewissen zu verantworten ist.“¹

Die vorliegende Studie beschäftigt sich mit dem Engagement des Protestantismus in der bundesdeutschen Debatte um die Kriegsdienstverweigerung. Mit den zitierten Sätzen beginnt sie am Ende dieser Debatte – in einem gleich doppelten Sinne.

Das gilt zunächst zeitlich: Die zitierten Sätze stammen aus einer Stellungnahme der *Kammer für öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland* (EKD) mit dem Titel *Wehrdienst oder Kriegsdienstverweigerung? Anmerkungen zur Situation des Christen im Atomzeitalter* aus dem Jahre 1989. Die Stellungnahme formuliert damit die kirchliche Position zu Kriegsdienstverweigerung und Wehrdienst unmittelbar vor der historischen Zäsur im Herbst 1989, als der Fall der Berliner Mauer die 40 Jahre währende deutsche Teilung beendete.² Mit dem Fall der Mauer endete aber nicht nur die Geschichte der DDR im Osten Deutschlands, sondern auch diejenige der Bonner Republik im Westen. Durch den Beitritt der DDR zum Geltungsbereich des bundesdeutschen Grundgesetzes entstand aus beiden deutschen Staaten die Berliner Republik und mit ihr auch ein neuer gesellschaftlicher Rahmen für den Protestantismus in Deutschland.³ In dieser Hinsicht markieren die zitierten Sätze den zeitlichen

¹ EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND: Wehrdienst oder Kriegsdienstverweigerung? Anmerkungen zur Situation des Christen im Atomzeitalter. Vorgl. v. der Kammer für öffentliche Verantwortung (1989), in: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.): Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland. Band 1: Frieden, Menschenrechte, Weltverantwortung, Teil 3. Gütersloh 1993, S. 138–151, hier: S. 147, Hervorhebung H.M.-M.

² Vgl. zum Jahr 1989 als historische Zäsur: PHILIPP THER: 1989 – eine verhandelte Revolution, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 11.02.2010, S. 1–13, verfügbar unter: <https://docupedia.de/images/4/48/1989.pdf>, letzter Zugriff: 14.04.2016; MARTIN SABROW: Zäsuren in der Zeitgeschichte, in: Frank Bösch und Jürgen Danyel (Hgg.): Zeitgeschichte. Konzepte und Methoden, Göttingen 2012, S. 109–130.

³ Vgl. CHRISTIAN ALBRECHT und REINER ANSELM: Zur Erforschung des Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland, in: Dies. (Hgg.): Teilnehmende

Fluchtpunkt des protestantischen Engagements in der Debatte um die Kriegsdienstverweigerung in der alten Bundesrepublik, wie sie in dieser Studie im Rahmen der DFG-Forschergruppe *Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989* in den Blick genommen wird.

Dass die Sätze am Ende der Debatte stehen, gilt aber auch sachlich: Der in den Worten ausgedrückte Standpunkt der EKD hält auch den inhaltlichen Fluchtpunkt einer langen Debatte im westdeutschen Protestantismus zum Thema Kriegsdienstverweigerung fest: Junge Männer müssen, erstens, eine individuelle Gewissensentscheidung für oder gegen den Wehrdienst treffen, die Kirche weist sie, zweitens, lediglich auf den Charakter dieser Entscheidung als individuelle Gewissensentscheidung hin – das ist gewissermaßen der Minimalkonsens, auf den sich der westdeutsche Protestantismus in der Frage der Kriegsdienstverweigerung verständigen konnte.

Dabei handelt es sich um eine dezidiert westdeutsche Antwort. Sie unterscheidet sich signifikant von der Position des ostdeutschen Protestantismus, wie aus dem Kontext und Anlass des zitierten EKD-Textes von 1989 deutlich hervorgeht: Die Stellungnahme ist als explizite Replik darauf konzipiert, dass in den hitzigen Nachrüstungsdebatten der 1980er Jahre von der westdeutschen und auch christlichen Friedensbewegung die Rede populär gemacht wurde, dass die Kriegsdienstverweigerung ein *deutlicheres Zeugnis* für den Friedenswillen sei als die Friedenssicherung mit der Waffe.⁴ Diese Wendung war 1965 durch eine *Handreichung für Seelsorge an Wehrpflichtigen* der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR aufgestellt worden und gelangte nun, 20 Jahre später, im Westen zu neuer Popularität.⁵ Der westdeutsche Protestantismus hatte hingegen immer an der Gleichwertigkeit der Ableistung des Wehrdienstes und dessen Verweigerung festgehalten. Das wird nicht zuletzt auch in der großen kirchlichen Friedensdenkschrift von 1981 *Frieden wahren, fördern und erneuern* zum Ausdruck gebracht.⁶ Die Stellungnahme der EKD

Zeitgenossenschaft. Studien zum Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989 (*Religion in der Bundesrepublik Deutschland 1*), Tübingen 2015, S.3–12, hier: S.6.

⁴ Vgl. EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND, Wehrdienst oder Kriegsdienstverweigerung?, 1989, S.141–143.

⁵ Vgl. PETER SCHICKETANZ: Die Reaktionen der Evangelischen Kirchen auf die Anordnung über die Aufstellung von Baueinheiten 1964–1966, in: Thomas Widera (Hg.): Pazifisten in Uniform. Die Bausoldaten im Spannungsfeld der SED-Politik 1964–1989 (*Berichte und Studien des Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung 44*), Göttingen 2004, S.13–41, hier: S.21–26.

⁶ Vgl. KIRCHENKANZLEI DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hg.): Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (1981), Hannover 1982, S.56–61.

von 1989 zum spezifischen Problem von Wehrdienst und seiner Verweigerung schärft gerade diesen Aspekt erneut ein: die Kirche sei gerade „nicht in der Lage, einem der angebotenen Wege zur Erhaltung des Friedens und zum Schutz des Lebens des Nächsten den Vorzug zu geben.“⁷ Die Kirche könne zwar beraten und zu einer wohlüberlegten Gewissensentscheidung mahnen, könne diese Entscheidung aber keinesfalls vorwegnehmen und könne auch keiner der möglichen Entscheidungen eine „höhere Qualität von Christsein“ zubilligen.⁸ Die ostdeutsche Rede vom *deutlicheren Zeugnis* wird damit klar abgelehnt.⁹

Wie schon die EKD-Denkschrift von 1981¹⁰ beruft sich die Stellungnahme dabei explizit auf die sogenannten *Heidelberger Thesen* von 1959,¹¹ in denen es heißt: „*Wir müssen versuchen, die verschiedenen im Dilemma der Atomwaffen getroffenen Gewissensentscheidungen als komplementäres Handeln zu verstehen.*“¹² Erschließt man also die Position des Protestantismus in der Bonner Republik rückblickend von der Denkschrift *Wehrdienst oder Kriegsdienstverweigerung?* aus dem Jahre 1989 wird man an das Ende der 1950er Jahre verwiesen. Bereits hier wurde der Konsens im westdeutschen Protestantismus erreicht, der in den kommenden 30 Jahren maßgebend für die Debatte blieb.

1.1 Zu Fragestellung und Zielsetzung

Diese Arbeit konzentriert sich daher auf die protestantische Beteiligung an der öffentlichen Debatte um die Bedeutung und Ausgestaltung des grundgesetzlichen Schutzes der Kriegsdienstverweigerer nach Art.4 Abs.3 GG in den 1950er Jahren.¹³ Dabei ist allerdings nicht das Ziel, die Debatten um eine west-

⁷ EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND, *Wehrdienst oder Kriegsdienstverweigerung?*, 1989, S.146.

⁸ Vgl. EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND, *Wehrdienst oder Kriegsdienstverweigerung?*, 1989, S.147, Zitat: ebd.

⁹ Vgl. EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND, *Wehrdienst oder Kriegsdienstverweigerung?*, 1989, S.143.

¹⁰ Vgl. EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND, *Frieden wahren*, 1981, S.56–58 und 76–87.

¹¹ Vgl. EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND, *Wehrdienst oder Kriegsdienstverweigerung?*, 1989, S.149.

¹² Vgl. GÜNTER HOWE (Hg.): *Atomzeitalter, Krieg und Frieden (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft)*, Witten/Berlin 1959, S.226–236, hier: S.230, Hervorhebung im Original.

¹³ Eine ursprünglich beabsichtigte Ausweitung des Untersuchungszeitraums auf die 1960er Jahre konnte im Rahmen dieser Studie leider noch nicht verwirklicht werden. Vgl. zu

deutsche Wiederaufrüstung, die Atombewaffnung der Bundeswehr und die damit verbundene Frage der Kriegsdienstverweigerung chronistisch darzustellen. Die protestantischen Debattenbeiträge sollen vielmehr in einer systematischen Perspektive analysiert werden.

Ein Interesse an einer systematischen Analyse wird auch bei Frank-Michael Kuhlemann deutlich, wenn er über den am Ende der 1950er Jahre erreichten Diskussionsstand in der Wiederaufrüstungsdebatte schreibt:

„Fragen wir nach der zäsurhaften Bedeutung der Rüstungs- und Friedensdebatte für den langfristigen Mentalitätswandel des Protestantismus, scheint diese Zäsur zunächst in der gelungenen Verknüpfung von Pluralitätsakzeptanz in einer ethischen Grundsatzfrage und gleichzeitiger Bereitschaft zum demokratischen politischen Konfliktaustrag zu bestehen.“¹⁴

Die vorliegende Studie teilt mit Kuhlemann das hier deutlich werdende Interesse am bundesdeutschen Protestantismus. Die Kriegsdienstverweigerungsdebatte selbst ist so eher als Materialfeld denn als Untersuchungsgegenstand für diese Studie anzusehen, anhand dessen nach Veränderungsdynamiken des Protestantismus und seiner Modelle ethischer Entscheidungsfindung in den Aufbaujahren der Bundesrepublik gefragt werden soll. Reiner Anselm hat darauf hingewiesen, dass in den protestantischen Ethiktheorien nach 1945 auf breiter Front – etwa von Karl Barth bis Trutz Rendtorff – ein deutlicher Neuansatz am Individuum und seiner konkreten Entscheidungssituation zu beobachten ist.¹⁵ Für die vorliegende Arbeit ist die Annahme leitend, dass diese Umbauten ethischer Entscheidungsmodelle im Nachkriegsprotestantismus auch aus den gesellschaftlichen Debatten zu erklären sind, in die der Protestantismus eingebunden war. Insofern versteht sich die Studie als ein zeithistorisch informierter, theologischer Beitrag zu einer Geschichte der protestantischen Ethik nach 1945 in einer systematischen Perspektive.¹⁶

einer ersten Skizze: HENDRIK MEYER-MAGISTER: Individualisierung als Nebenfolge: Das Engagement des Protestantismus für die Kriegsdienstverweigerung 1949–1973, in: *Mitteilungen zur kirchlichen Zeitgeschichte* 9 (2015), S. 173–181.

¹⁴ FRANK-MICHAEL KUHLEMANN: Nachkriegsprotestantismus in Westdeutschland. Religionssoziologische und mentalitätsgeschichtliche Perspektiven, in: Bernd Hey und Joseph Becker (Hgg.): *Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel (Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte 21)*, Bielefeld 2001, S. 23–59, hier: S. 52.

¹⁵ Vgl. REINER ANSELM: Individualisierungsprozesse als Referenzpunkt theologisch-ethischer Theoriebildung, in: Christian Albrecht und Reiner Anselm (Hgg.): *Teilnehmende Zeitgenossenschaft. Studien zum Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989 (Religion in der Bundesrepublik Deutschland 1)*, Tübingen 2015, S. 95–104, hier: S. 97–101.

¹⁶ Vgl. dazu auch: MEYER-MAGISTER, *Individualisierung als Nebenfolge*, 2015, S. 181.

Anders aber als in Kuhlemanns mentalitätsgeschichtlichem Ansatz findet sich die systematische Untersuchungsperspektive, aus der auf die protestantischen Beiträge zur bundesdeutschen Kriegsdienstverweigerungsdebatte geblickt werden soll, in der neueren *soziologischen Individualisierungstheorie* im Gefolge des Münchener Soziologen Ulrich Beck. Die Theorie erscheint auf den ersten Blick vor allem aus zwei Gründen aufschlussreich: Sie ist erstens eine Gesellschaftstheorie, die insbesondere auf die gesellschaftliche Entwicklung der bundesrepublikanischen Geschichte gemünzt ist.¹⁷ Zweitens korrespondiert sie zumindest begrifflich mit der bereits angemerkten Individualisierung protestantischer Ethik nach 1945.¹⁸

Das Theorieangebot Ulrich Becks wird in dieser Arbeit allerdings nicht als sozialstrukturelles Erklärungsmodell bundesrepublikanischer Geschichte verstanden, sondern auf den Protestantismus rückbezogen: Es geht nicht um den Beitrag, den der Protestantismus zu den von Beck postulierten gesellschaftlichen Individualisierungsprozessen geleistet haben könnte. Die Begriffe und Annahmen der Individualisierungstheorie dienen vielmehr als Analyseinstrument der Umbauten ethischer Entscheidungsmodelle im Protestantismus der 1950er Jahre. Es geht darum, die protestantischen Beiträge in der öffentlichen Kriegsdienstverweigerungsdebatte der 1950er Jahre im Rahmen der Begrifflichkeiten Ulrich Becks neu und noch einmal anders – nämlich individualisierungstheoretisch – aufzuschlüsseln. Die grundlegende These ist dabei, dass es in der Debatte zu einer mit Ulrich Beck beschreibbaren Freisetzung des individuellen Gewissens aus den Normierungsansprüchen protestantischer Kollektivakteure kam – wie etwa der Kirche und anderen kirchenpolitischen Gruppierungen. Insgesamt soll die Studie zu einem vertieften Verständnis des Protestantismus und seiner ethischen Entscheidungsfiguren in der frühen Bundesrepublik beitragen, das anhand eines exemplarischen Debattenzusammenhanges entwickelt wird. Sie ist damit letztlich protestantismustheoretisch ausgerichtet. Steht am Anfang der Studie noch ein induktiv gewonnener, rein heuristischer Protestantismusbegriff (Kap. 2.1), soll am Ende ein informierter Beitrag zu einer „Theorie des bundesdeutschen Protestantismus“ stehen,¹⁹ wie sie in der Gesamtforschergemeinschaft angestrebt wird, in deren Rahmen diese Studie entstanden ist.²⁰

¹⁷ Vgl. ULRICH BECK: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M. 1986, S.12.

¹⁸ Vgl. ANSELM, Individualisierungsprozesse, 2015, S.95 und 100.

¹⁹ CHRISTIAN ALBRECHT und REINER ANSELM: Der bundesdeutsche Nachkriegsprotestantismus: Erste Umrisse, in: Dies. (Hgg.): Teilnehmende Zeitgenossenschaft. Studien zum Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989 (*Religion in der Bundesrepublik Deutschland I*), Tübingen 2015, S.387–395, hier: S.387.

²⁰ Vgl. ALBRECHT/ANSELM, Erforschung des Protestantismus, 2015, S.4–6.

Dass in der Arbeit nicht nur von der evangelischen Kirche, sondern vom Protestantismus in der Debatte um die Kriegsdienstverweigerung gesprochen wird, ist programmatisch. Die Grundannahme der Studie ist, dass dadurch ein breiteres und facettenreicheres Diskussionsfeld in den Blick gerät, als wenn lediglich auf kirchliche Verlautbarungen und Stellungnahmen in der Kriegsdienstverweigerungsdebatte geblickt wird. Durch diese programmatische Öffnung der Studie für den gesamten bundesrepublikanischen Protestantismus wird aber zugleich der Anspruch faktisch uneinlösbar, dessen Beteiligung an einer so zentralen bundesrepublikanischen Debatte wie der Debatte um Krieg und Frieden in den 1950er Jahren erschöpfend zu erschließen. Denn der Protestantismus stellt, so Christian Albrecht und Reiner Anselm, ein sehr „vielschichtiges, nur schwer zu fassendes Phänomen dar.“²¹ So wird sicher nicht jede protestantisch zu nennende Stimme, die sich in den 1950er Jahren zum Thema Kriegsdienstverweigerung äußerte, in dieser Studie zu Wort kommen. Es bleibt aber der Anspruch, die für die öffentliche Debatte um die Kriegsdienstverweigerung wesentlichen und relevanten protestantischen Debattenbeiträge und Argumentationsgänge zu rekonstruieren und im beschriebenen Sinne systematisch auszuwerten.

Dabei sind drei Beschränkungen bereits hier zu benennen. Erstens kann das punktuell durchaus intensive Engagement evangelischer Freikirchen, insbesondere das der deutschen Quäker, nicht ausführlich in die Darstellung einbezogen werden. Das liegt zum einen an der heuristischen Perspektive dieser Arbeit, die den bundesdeutschen Protestantismus zwar weiter und breiter fasst als in der häufigen, landeskirchlichen Engführung üblich, aber doch so konzipiert, dass er in seinen Erscheinungsformen und Dimensionen an landeskirchliche Strukturen gekoppelt bleibt (Kap. 2.1.4.b). Darin liegt zum anderen aber auch unverkennbar eine Setzung, die den Quäkern nicht absprechen will, als protestantische Freikirche gelten zu können, sie aber aus dem Horizont dieser Arbeit ausschließt. Die zweite Einschränkung liegt darin, dass der durchaus vorhandene Einfluss des Protestantismus auf die Ausgestaltung des Ersatzdienstgesetzes von 1960 nicht intensiv analysiert wird, vor allem deshalb, weil dieser eher im Stile von Lobbyarbeit und Politikberatung stattfand und gerade nicht zu einer intensiven öffentlichen und gesamtgesellschaftlichen Debatte in der Bundesrepublik oder im Protestantismus führte (Kap. 3.2.2.f). Schließlich können auch die intensiven Beratungen der Kirchen mit der Regierung zur Militärseelsorge nur behandelt werden, soweit sie für die öffentliche Debatte um die Kriegsdienstverweigerung relevant erscheinen. Die Diskussionen um den Militärseelsorgevertrag stellen ein eigenes Untersuchungsfeld dar.

²¹ ALBRECHT/ANSELM, *Erforschung des Protestantismus*, 2015, S.3.

1.2 Zu Gliederung und Aufbau

Gerade wer programmatisch offen und unabgeschlossen vom Protestantismus spricht,²² muss angeben, was und wen er darunter verstehen will. Ausgehend von zeitgenössischen Überlegungen werden daher Kriterien für die Identifizierung individueller und überindividueller protestantischer Akteure in den bundesrepublikanischen Debattenzusammenhängen entwickelt. Diese heuristische Perspektive steht sowohl am Anfang dieser Arbeit als auch am Anfang eines längeren Kapitels zu den hier eingenommenen heuristischen, theoretischen und methodischen Perspektiven auf die Kriegsdienstverweigerungsdebatte und den Protestantismus in den 1950er Jahren (Kap. 2.1). Entsprechend schließt sich eine intensive Aufarbeitung der bereits erwähnten soziologischen Individualisierungstheorie an, wie sie vor allem von Ulrich Beck seit den frühen 1980er Jahren im Rahmen seiner *Theorie reflexiver Modernisierung* entwickelt wurde. Sein Theorieangebot hat in der Soziologie der letzten Jahrzehnte zu heftigen Diskussionen aber auch zu sehr anregenden und weiterführenden Entwicklungen geführt (Kap. 2.2). Eine davon sei schon an dieser Stelle erwähnt, nämlich die Überlegungen der Soziologin Monika Wohlrab-Sahr, die auf die diskursive Seite gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse aufmerksam gemacht hat.²³ Wenn Individualisierung nicht nur eine sozialstrukturelle, sondern eben auch diskursive und kulturelle Seite zeigt,²⁴ liegt es nahe, die protestantischen Debattenbeiträge und ihre Argumentationsmuster in der Kriegsdienstverweigerungsdebatte auch unter Zuhilfenahme methodischer Anleihen in kulturgeschichtlichen Ansätzen zu betrachten. Entsprechend wird die *historische Diskursanalyse* als Methode historischen Arbeitens in einem dritten Schritt vorgestellt (Kap. 2.3), bevor in einem letzten Schritt alle drei Perspektiven miteinander in Beziehung gesetzt und mit Blick auf die hier aufgeworfene Fragestellung nach einer Individualisierung des Protestantismus und seiner Ethik in der bundesdeutschen Debatte um die Kriegsdienstverweigerung in den 1950er Jahren operationalisiert werden. Dabei wird der Protestantismus als eine religiöse *Sozialform* der bundesrepublikanischen Gesellschaft konzipiert, die sich durch ein charakteristisches Spannungsverhältnis individueller Entscheidungskompetenzen und kollektiver Normierungsansprüche in Fragen des öffentlichen Gestaltungsanspruchs auszeichnet (Kap. 2.4).

²² Vgl. ALBRECHT/ANSELM, Nachkriegsprotestantismus, 2015, S. 387.

²³ Vgl. MONIKA WOHLRAB-SAHR: Individualisierung: Differenzierungsprozesse und Zurechnungsmodus, in: Ulrich Beck und Peter Sopp (Hgg.): Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus, Opladen 1997, S. 23–36.

²⁴ Vgl. MATTHIAS JUNGE: Individualisierung, Frankfurt a.M. 2002, S. 21–28.

Die Kriegsdienstverweigerungsdebatte selbst stellt sich als eine in die Kontroversen um Wiederbewaffnung und Atombewaffnung eingebettete Frage dar, deren archimedischer Punkt im Kriegsdienstverweigerungsgrundrecht in Art. 4 Abs. 3 GG zu finden ist. Diese Rahmenbedingungen werden zu Beginn der Beschäftigung mit dem historischen Material überblicksartig dargestellt (Kap. 3). Aus dieser Darstellung ergibt sich eine Gliederung der 1950er Jahre in insgesamt drei Zeitabschnitte: Während sich innerhalb der bundesdeutschen Wiederbewaffnungsdiskussion eine erste Phase von 1950 bis 1953 von einer zweiten Phase von 1954 bis 1956 abheben lässt, ging die Debatte 1957 in die Diskussion um die atomare Bewaffnung der Bundeswehr über, die bis 1960 andauerte. Diese zeitliche Abfolge von Wiederbewaffnungs- und Atombewaffnungsdebatte dient als Gliederungsprinzip der Kapitel zum protestantischen Engagement des Protestantismus in der Frage der Kriegsdienstverweigerung (Kap. 4–6).

Für die Darstellung der Kriegsdienstverweigerungsdebatte innerhalb dieser Kapitel haben wiederum die heuristischen und diskursanalytischen Forschungsperspektiven Auswirkungen. Gemäß der akteurszentrierten Heuristik wird das Material zum einen in den jeweiligen Zeiträumen nicht strikt chronologisch präsentiert, sondern nach Akteuren und ihren jeweiligen Debattenbeiträgen geordnet. Dabei wird auf der zweiten Gliederungsebene von einer gängigen Klassifizierung der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung Gebrauch gemacht, die den Nachkriegsprotestantismus in „einen lutherisch geprägten Mehrheitsprotestantismus und einen von Karl Barths Theologie beeinflussten Minderheitsprotestantismus“ unterteilt.²⁵ Dieser „minoritäre bruderrätliche Flügel“²⁶ lässt sich da-

²⁵ CLAUDIA LEPP: Entwicklungsetappen der Evangelischen Kirche, in: Dies. und Kurt Nowak (Hgg.): *Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90)*, Göttingen 2001, S. 46–93, hier: S. 48–49, Zitat: ebd. Vgl. auch: CLAUDIA LEPP: Hat die Kirche einen Öffentlichkeitsauftrag? Evangelische Kirche und Politik seit 1945, in: Christoph Landmesser und Enno Edzard Popkes (Hgg.): *Kirche und Gesellschaft. Kommunikation – Institution – Organisation (Veröffentlichungen der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie)*, Leipzig 2016, S. 107–130, hier: S. 111; CLAUDIA LEPP: Einleitung, in: Dies. et al. (Hgg.): *Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B 52)*, Göttingen 2011, S. 11–24, hier: S. 15; GÜNTER VAN NORDEN: Das Erbe der Bekennenden Kirche. Die sich verändernde Deutung des Kirchenkampfes, in: Reinhard Höppner und Joachim Perels (Hgg.): *Das verdrängte Erbe der Bekennenden Kirche*, Stuttgart 2012, S. 11–38, hier: S. 33; THOMAS SAUER: Die Geschichte der evangelischen Kirche in der Bundesrepublik – Schwerpunkte und Perspektiven der Forschung, in: Claudia Lepp und Kurt Nowak (Hgg.): *Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90)*, Göttingen 2001, S. 295–309, hier: S. 297–298 und 301.

²⁶ CLAUDIA LEPP: Zwischen Konfrontation und Kooperation: Kirchen und soziale Bewegungen in der Bundesrepublik (1950–1983), in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 7/3 (2010), S. 364–385, hier: S. 365–366.

bei im Gegensatz zum konservativen Luthertum auch als dezidiert *links* beschreiben,²⁷ sodass der bruderrätliche Flügel auch mit der Bezeichnung des *Linksprotestantismus* belegt wird, während das konservative Luthertum als eher *CDU-nah* gilt.²⁸

Die Unterscheidung der beiden Flügel im Protestantismus, die gewissermaßen von rechts und von links der institutionellen evangelischen Kirche um die politischen Fragen stritten, soll dazu genutzt werden, den historisch-materialen Teil dieser Studie weiter zu gliedern. In den drei Hauptkapiteln (Kap. 4–6) durchläuft die Studie jeweils linksprotestantische, konservativ-lutherische und schließlich dezidiert kirchliche Akteure und ihre Beiträge zur Kriegsdienstverweigerungsdebatte. Im Gefolge der Methode historischer Diskursanalyse wird es zum anderen darum gehen, die typischen Argumentationsmuster und -aussagen der jeweiligen Akteure in der Kriegsdienstverweigerungsdebatte für Individualisierungsdynamiken transparent zu machen. In der abschließenden Zusammenfassung und Auswertung der Ergebnisse werden diese Dynamiken noch einmal überblicksartig zusammengefasst und mit Hinblick auf die These der Arbeit ausgewertet (Kap. 7).

²⁷ HARTMUT RUDDIES: Strukturmerkmale des deutschen Protestantismus vom Kaiserreich bis zur Bundesrepublik, in: Michel Grunewald, Uwe Puschner und Hans Manfred Bock (Hgg.): Das evangelische Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1871–1963) (*Convergences* 47), Bern 2008, S.61–71, hier: S.69.

²⁸ Vgl. HARTMUT RUDDIES: Protestantismus und Demokratie in Westdeutschland, in: Claudia Lepp und Kurt Nowak (Hgg.): Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90), Göttingen 2001, S.206–227, hier: S.221–222. Vgl. auch: ANSELM DOE-RING-MANTEUFFEL: Die Kirchen und die EVG. Zu den Rückwirkungen der Wehrdebatte im westdeutschen Protestantismus und Katholizismus auf die politische Zusammenarbeit der Konfessionen, in: Hans-Erich Volkmann und Walter Schwengler (Hgg.): Die Europäische Verteidigungsgemeinschaft. Stand und Probleme der Forschung (*Militärgeschichte seit 1945* 7), Boppard a.Rh. 1985, S.317–335, hier: S.322–324.

2 Forschungsperspektiven

Die Analyse der Beteiligung des Protestantismus an der Debatte um die Kriegsdienstverweigerung soll in dieser Arbeit vor einem individualisierungstheoretischen Hintergrund erfolgen. Dazu ist es zunächst nötig, heuristisch zu fragen, welche Phänomene eigentlich als zum bundesdeutschen Protestantismus gehörig in den Blick genommen werden müssen. Dies geschieht im ersten Teilkapitel zur heuristischen Perspektive (Kap. 2.1), bevor die theoretische Perspektive der Individualisierung vorgestellt wird (Kap. 2.2). Methodisch soll mit Hilfe der historischen Diskursanalyse gearbeitet werden, die in einem dritten Unterkapitel präsentiert wird (Kap. 2.3), bevor alle drei Perspektiven zu einer Gesamtperspektive auf das Material der protestantischen Kriegsdienstverweigerungsdebatte in Beziehung gesetzt und operationalisiert werden. Dabei wird der bundesdeutsche Protestantismus als eine spezifische, religiöse Sozialform der bundesrepublikanischen Nachkriegsgesellschaft konzipiert, der durch ein charakteristisches Spannungsverhältnis seiner individuellen und kollektiven Dimension in Bezug auf die Beteiligung an einer öffentlichen Debatte charakterisiert wird. Dieses innerprotestantische Spannungsverhältnis, so die Annahme dieser Operationalisierung, wird in den Aussagen und Argumentationsmustern der Kriegsdienstverweigerungsdebatte mitgeführt und lässt sich als protestantischer Diskurs über ethische Entscheidungskompetenzen individualisierungstheoretisch aufschlüsseln (Kap. 2.4).

2.1 Heuristische Perspektive: der bundesdeutsche Protestantismus

Es erscheint lohnend, im Rahmen dieser Arbeit vom protestantischen Engagement in der Kriegsdienstverweigerungsdebatte der Bundesrepublik Deutschland zu sprechen, anstatt lediglich die Frage nach *Kirche und Kriegsdienstverweigerung* zu stellen.¹ Dieser Zugang verspricht, vielschichtigere und breitere Phänomene in den Blick zu bekommen. Welche Beiträge können aber als dezi-

¹ Vgl. BERND W. KUBBIG: *Kirche und Kriegsdienstverweigerung in der BRD*, Stuttgart 1974.

diert protestantische Beiträge zu dieser Debatte verstanden werden und sollen daher untersucht werden? Es bedarf offenbar einer vorgängigen, zunächst rein heuristischen Reflexion, wie vom Protestantismus in der Kriegsdienstverweigerungsdebatte der Bundesrepublik gesprochen werden kann. Denn, so heißt es bereits bei Ernst Troeltsch, „[d]er ‚Protestantismus‘ ist nun freilich wieder ein historischer Allgemeinbegriff, der sehr dringend einer genaueren Bestimmung bedarf.“² Im Folgenden soll es daher darum gehen, für die vorliegende Untersuchung – also den spezifischen Protestantismus der frühen Bundesrepublik und sein Engagement in der Debatte um die Kriegsdienstverweigerung – eine solche genauere heuristische Bestimmung des Protestantismusbegriffs zu entwickeln.

2.1.1 Protestantismus als forschungsleitender Begriff

In theologischen und religionssoziologischen Lexika finden sich zahlreiche Artikel, die versuchen, den Protestantismus begrifflich zu fassen. Dabei erscheinen in der Zusammenschau zwei Aspekte zentral: Zunächst wird deutlich, dass der Protestantismus durch seinen historischen und theologischen Rückbezug auf die Reformation im 16. Jahrhundert bestimmt wird.³ Damit wird die Abgrenzung vom Katholizismus charakteristisch, wie besonders Friedrich Wilhelm Graf in seinem knappen Überblick zum Protestantismus wiederholt betont.⁴ Protestantisch zu sein, heißt im Selbstverständnis des Protestantismus vor allem, nicht römisch-katholisch zu sein.⁵ Es heißt genauer, das römische

² ERNST TROELTSCH: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906/1911), in: Ders.: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913). Hrsg. v. Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Pautler (*Ernst Troeltsch – Kritische Gesamtausgabe* 8), Berlin/New York 2001, S.200–316, hier: S.224, Hervorhebung im Original.

³ Vgl. MARTIN E. MARTY: Art. „Protestantism“, in: *The Encyclopedia of Religion* 12 (1987), S.23–38, hier: 23 und 25–26; KONRAD RAISER: Art. „Protestantismus“, in: *Evangelisches Kirchenlexikon* 3 (1992), Sp.1351–1358, hier: Sp.1351; JOHANNES WALLMANN: Art. „Protestantismus. I. Kirchengeschichtlich, 1. Deutschland und Europa“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*⁴ 6 (2003), Sp.1727–1733, hier: Sp.1727; JOHN BOWKER (Hg.): *Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen*. Für die deutschsprachige Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Karl-Heinz Golzio, Frankfurt a.M. 2003, S.794.

⁴ Vgl. FRIEDRICH WILHELM GRAF: *Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart*, München²2010, S.11 und 63–64.

⁵ Vgl. HANS J. HILLERBRAND: Preface, in: *The Encyclopedia of Protestantism* 1 (2004), S. XXVII–XXX, hier: S.XXVII–XXVIII; RUDOLF VON THADDEN und THOMAS KLINGEBIEL: Art. „Protestantismus“, in: Volker Drehsen et al. (Hgg.): *Wörterbuch des Christentums*, München 2001, S.1007–1008, hier: S.1008.

Papsttum nicht zu akzeptieren.⁶ „Unter ,Protestantismus sind all jene Strömungen des neuzeitlichen Christentums zu erfassen, die sich in ausdrücklicher Differenz zum römischen Katholizismus und zu den orthodoxen Christentümern als eigene, dritte Überlieferungsgestalt des Christlichen verstehen.“⁷ Mit dieser Abgrenzungsfigur gehen grundlegende theologische Charakteristika reformatorischer Lehrbildung einher, an denen der Protestantismus festhält, etwa die Entdeckung der Rechtfertigung aus Glauben und des Priestertums aller Gläubigen. Ebenfalls als charakteristisch wird der betonte Rückbezug auf die Schriften der Bibel und die Lehrbildung der Alten Kirche beschrieben.⁸

Als zweiten Aspekt vermitteln die Lexika einen Eindruck der Bemühungen, ein Wesen oder Prinzip zu identifizieren, das den Protestantismus im Innersten und abseits all seiner historisch-pluralen Formen zusammenhält und ausmacht.⁹ Einen prägnanten Überblick dieser Bemühungen seit Friedrich D. E. Schleiermacher bietet vor allem Hermann Fischer. In seiner Zusammenfassung wird deutlich, wie die Versuche zumeist auf die Bestimmung des protestantischen Prinzips als Individualität, als Gewissens- und Glaubensfreiheit oder auch als Subjektivität des Glaubens hinauslaufen.¹⁰ Auch in den Überblicksdarstellungen Friedrich Wilhelm Grafs werden Gewissen und Individualität als leitende Begriffe und strukturelle Merkmale des Protestantismus aufgefasst.¹¹

Zwei etwas anders gelagerte Fassungen eines protestantischen Prinzips finden sich bei Kurt Leese und Paul Tillich. Kurt Leese hält in seinem Hauptwerk *Die Religion des protestantischen Menschen* am Interesse der liberalen Theologie zur Vermittlung von moderner Kultur und Protestantismus fest und stellt sich so gegen den Trend seiner Zeit zur dialektischen Theologie.¹² Anton Knuth sieht Leese daher einen „Nebenpfad der Theologiegeschichte des 20.

⁶ Vgl. MARTY, Protestantism, 1987, S. 25.

⁷ GRAF, Protestantismus, 2010, S. 18.

⁸ Vgl. STEPHEN R. HOLMES: Art. „Protestantismus. II. Dogmatisch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart⁴ 6 (2003), Sp. 1738–1741, hier: Sp. 1739; BOWKER, Oxford-Lexikon der Weltreligionen, 2003, S. 794; ERWIN FAHLBUSCH: Art. „Protestantismus. III. Phänomenologisch“ in Lexikon für Theologie und Kirche 8 (1999), Sp. 661–664, hier: Sp. 662; MARTIN HONECKER: Art. „Protestantismus“, in: Hans Waldenfels (Hg.): Lexikon der Religionen, Freiburg i. Br. 1987, S. 516–519, hier: S. 518; MARTY, Protestantism, 1987, S. 26–27, 28–29 und 37.

⁹ Vgl. MARTIN BRECHT: Art. „Protestantismus. II. Geschichte“, in: Lexikon für Theologie und Kirche 8 (1999), Sp. 656–661, hier: Sp. 658–659.

¹⁰ Vgl. HERMANN FISCHER: Art. „Protestantismus. I. Begriff und Wesen“, in: Theologische Realenzyklopädie 27 (1997), S. 542–551, hier: S. 544–548.

¹¹ Vgl. GRAF, Protestantismus, 2010, S. 73–77; FRIEDRICH WILHELM GRAF: Art. „Protestantismus. II. Kulturbedeutung“, in: Theologische Realenzyklopädie 27 (1997), S. 551–580, hier: S. 558–562.

¹² Vgl. KURT LEESE: *Die Religion des protestantischen Menschen*, München ²1948.

Jahrhunderts“ beschreiten.¹³ Leese bestimmt das protestantische Wesen in seinem Ansatz dabei als Prinzip *gläubiger Freiheit*.¹⁴ Er entwickelt diese Fassung des protestantischen Prinzips in kritischer Aufnahme und Weiterentwicklung der Überlegungen seines Zeitgenossen Paul Tillich.¹⁵ Tillichs Fassung des protestantischen Prinzips hat noch einmal einen etwas anderen Zuschnitt. Er setzt bei der Rechtfertigung aus Glauben an und leitet daraus das protestantische Prinzip des intellektuell-rationalen und gleichwohl vor Gott gerechtfertigten Zweifels ab.¹⁶ Als protestantisches Prinzip gilt demnach bei Tillich, in den Worten Martin Honeckers, die „Zulässigkeit des Zweifels“.¹⁷

a) Ein deduktiver Protestantismusbegriff?

An Tillichs Fassung des protestantischen Prinzips können aber auch exemplarisch die Probleme verdeutlicht werden, die mit einer solch substantiellen Bestimmung eines Prinzips oder Wesens für die Suche nach einer Heuristik für den Protestantismus in einem historisch spezifischen Kontext wie der frühen Bundesrepublik einhergehen. Dabei ist es nur ein erster Aspekt, dass mit der Rede von einem Prinzip eine starke Schematisierung der historischen Formen, in denen sich der Protestantismus jeweils zeigt, vorgenommen wird.¹⁸ Daneben fallen weitere Aspekte stärker ins Gewicht: Tillich konstruiert sein Prinzip des Protestantismus streng ahistorisch auf der Grundlage der reformatorischen Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben. Das Prinzip des Protestantismus ist so bei Tillich ausdrücklich und scharf von der jeweiligen historischen Wirklichkeit des Protestantismus unterschieden.¹⁹ Es ist gerade diese Unterscheidung von Prinzip und Manifestation, die für seine Rede von einem protestantischen Prinzip grundlegend ist.²⁰ Zwar ist Tillich nicht uninteressiert an der his-

¹³ Vgl. ANTON KNUTH: Der Protestantismus als moderne Religion. Historisch-systematische Rekonstruktion der religionsphilosophischen Theologie Kurt Leeses (1887–1965) (*Beiträge zur rationalen Theologie 14*), Frankfurt a.M. 2005, S.11–15, Zitat: S.12. Vgl. auch: ANTON KNUTH: Der Protestantismus als Religion der gläubigen Freiheit. Der Beitrag Kurt Leeses (1887–1965) zur modernen Christentumstheorie, in: Jörg Dierken und Arnulf von Scheliha (Hgg.): Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus (*Religion in Philosophy and Theology 16*), Tübingen 2005, S.99–118.

¹⁴ Vgl. LEESE, Religion des protestantischen Menschen, 1948, S.164–165 und 168–169.

¹⁵ Vgl. LEESE, Religion des protestantischen Menschen, 1948, S.121–134.

¹⁶ Vgl. PAUL TILlich: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, München/Hamburg 1966, S.9–29, hier besonders: S.13–15.

¹⁷ HONECKER, Protestantismus, 1987, S.518.

¹⁸ Vgl. HONECKER, Protestantismus, 1987, S.518.

¹⁹ Vgl. TILlich, Protestantismus, 1966, S.10 und 21–22.

²⁰ Vgl. ARNULF VON SCHELIHA und MARKUS SCHRÖDER: Vorwort, in: Dies. (Hgg.): Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff, Hermann Fischer zum 18. Mai 1998, Stuttgart 1998, S. VII–IX, hier: S. VII.

torischen Gestalt des Protestantismus, macht das protestantische Prinzip aber zum Maßstab der Geschichtsdeutung.²¹

„Der Protestantismus als Prinzip ist ewig und ein ständiges Kriterium alles Zeitlichen. Der Protestantismus als das Charakteristikum einer geschichtlichen Epoche ist zeitlich und dem ewigen protestantischen Prinzip unterworfen. Er wird durch sein eigenes Prinzip gerichtet und das Urteil kann negativ sein.“²²

Damit wird bei Tillich ein streng deduktiver Zugriff auf die Geschichte deutlich, innerhalb dessen sich die geschichtlichen Formen des Protestantismus an seinem ewig geltenden Prinzip zu messen haben. Und schließlich gilt auch für Tillichs Konstruktion des protestantischen Prinzips das Gleiche wie für alle seine protestantismustheoretischen Vorgänger seit Mitte des 18. Jahrhunderts: Es handelt sich um programmatische Selbstbeschreibungen von Protestanten mit hohem normativen Gehalt.²³ Nicht, was der Protestantismus ist, sondern was er idealerweise sein sollte, drückt sich in den Beschreibungen protestantischer Wesenszüge und Prinzipien aus.

Bei der Rede von einem Wesen oder einem Prinzip des Protestantismus, so lässt sich zusammenfassen, handelt es sich zumeist um eine auf das Essentielle reduzierte, schematische, normativ aufgeladene und damit programmatische Selbstbeschreibung. Das Prinzip des Protestantismus wird dabei aus theologischen Figuren und nicht aus dem historisch vorfindlichen Protestantismus begründet und dann an die historische Wirklichkeit des Protestantismus herangebracht, um diese am dogmatisch erhobenen Prinzip zu messen. Für die Beantwortung der Frage nach einem heuristischen Begriff von Protestantismus, das heißt eine Antwort, wo in der historischen Wirklichkeit der frühen Bundesrepublik und ihrer Kriegsdienstverweigerungsfrage das Protestantische eigentlich zu suchen und zu finden ist, erscheint diese deduktive Herangehensweise wenig zielführend. Gerade wenn Prinzip und historische Wirklichkeit des Protestantismus streng unterschieden werden müssen, kann „nicht vorschnell eine bestimmte geschichtliche Erscheinung als spezifisch protestantisch identifiziert werden“.²⁴

²¹ Vgl. TILlich, Protestantismus, 1966, S. 19.

²² TILlich, Protestantismus, 1966, S. 10.

²³ Vgl. CHRISTIAN ALBRECHT: Historische Kulturwissenschaft neuzeitlicher Christen-tumspraxis. Klassische Protestantismustheorien in ihrer Bedeutung für das Selbstverständnis der Praktischen Theologie (*Beiträge zur historischen Theologie 114*), Tübingen 2000, S. 4–8; FISCHER, Protestantismus, 1997, S. 543.

²⁴ Vgl. MARTIN RÖSSLER: Protestantische Individualität. Friedrich Schleiermachers Deutung des konfessionellen Gegensatzes, in: Arnulf von Scheliha und Markus Schröder (Hgg.): Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbe-griff, Hermann Fischer zum 18. Mai 1998, Stuttgart 1998, S. 55–75, hier: S. 63, Zitat: ebd.

b) Ein induktiver Protestantismusbegriff

Die vorliegende Arbeit geht daher anders vor. Es soll gerade nicht der bundesrepublikanische Protestantismus deduktiv nach seinem überzeitlichen Prinzip bestimmt und gemessen, sondern zunächst induktiv gefragt werden, wie sich der Protestantismus in den Aufbaujahren der Bundesrepublik in einer spezifischen gesellschaftlichen Debatte darstellt und verhält. Die Frage danach, was den Protestantismus qualitativ ausmacht, steht daher am Ende – nicht am Anfang – der Untersuchung zur Debatte um die Kriegsdienstverweigerung. Schließlich war die Bestimmung des Allgemeinbegriffs von Protestantismus schon bei Ernst Troeltsch nur als eine empirisch und historisch gesättigte Bestimmung gedacht.²⁵ Martin E. Marty bemerkt treffend: „*One can readily consult a dogmatics text to see what Protestants believe or are supposed to believe. It takes more subtle observation, more willingness to risk generalization, to observe their response in practice.*“²⁶ Das spezifische Signum – um nicht vom Wesen oder Prinzip zu sprechen – des bundesrepublikanischen Protestantismus in den 1950er Jahren soll so gerade anhand der protestantischen Beiträge zur Debatte um die Kriegsdienstverweigerung erst erhoben und überprüft werden. Hartmut Ruddies bemerkt dazu weitsichtig:

„Die Doppelfrage ‚Wie wirkt Religion auf Gesellschaft?‘ und ‚Wie wirkt Gesellschaft auf Religion?‘ ist nur im Zusammenhang beider Fragen und nur am konkreten Ort zu beantworten. Es gibt keine Voraberkennntnis dieses Zusammenhangs, weil es kein Gesetz für das Verhältnis von Religion und Gesellschaft gibt. [...] Eine bestimmte Wirklichkeit – also in unserem Fall: der westdeutsche Protestantismus nach 1945 – kann nur selektiv und exemplarisch in den Blick genommen werden.“²⁷

Einen solchen exemplarischen konkreten Ort, den westdeutschen Protestantismus zu untersuchen, stellt die hier behandelte Beteiligung an der Kriegsdienstverweigerungsdebatte dar. Dazu muss hier aber zunächst ein heuristischer Begriff von Protestantismus entwickelt werden, der in der Lage ist, das Untersuchungsfeld überhaupt zu erschließen und zu eröffnen. Damit ist auch dieser heuristische Protestantismusbegriff von vornherein kein idealistischer, überzeitlicher Begriff, sondern ein historisch kontextueller und spezifizierter Begriff: Gesucht wird lediglich ein angemessener heuristischer Begriff für die Erarbeitung der protestantischen Beteiligung an der spezifischen bundesdeutschen Kriegsdienstverweigerungsdebatte in der Zeit von 1949 bis 1960.

Zusammengenommen ist nach einem *forschungsleitenden Begriff* für diesen spezifischen historischen Kontext zu fragen, der, mit Max Weber gesprochen,

²⁵ Vgl. TROELTSCH, Bedeutung des Protestantismus, 1911, S.225.

²⁶ MARTY, Protestantism, 1987, S.32.

²⁷ RUDDIES, Protestantismus und Demokratie, 2001, S.214.

zunächst nicht „Ziel, sondern Mittel zum Zweck der Erkenntnis“ ist.²⁸ Es geht an dieser Stelle zunächst um die schlichte Frage, welche Akteure, Dokumente und Quellen überhaupt als protestantisch innerhalb der bundesdeutschen Kriegsdienstverweigerungsdebatte identifiziert werden können. Dazu erscheint es vielversprechend, bei protestantischen Selbstwahrnehmungen aus dem Untersuchungszeitraum anzusetzen und den heuristischen Begriff von dort aus zu entwickeln.

2.1.2 Die zeitgenössische Wahrnehmung des bundesdeutschen Protestantismus

Eberhard Stammler, in den 1950er und 1960er Jahren unter anderem als Publizist und Chefredakteur der Zeitschriften *Junge Stimme* und *Christ und Welt* aktiv, veröffentlichte 1960 ein Bändchen mit Aufsätzen. Es trägt den programmatischen Titel *Protestanten ohne Kirche*.²⁹ Schon der Titel deutet an, dass Stammler ein Protestantismus vor Augen steht, der insofern ohne Kirche auskommt, als dass er neben der und über die Kirche hinaus existiert. Stammler setzt bei seiner Beobachtung ein, dass von „hundert evangelischen Christen [...] heute etwa neunzig dem Leben ihrer Kirche fern“ blieben – aber dennoch dezidiert als Protestanten angesehen werden müssten.³⁰ Stammler wendet sich damit gegen eine, in seinen Augen, gefährliche Verkürzung des evangelischen Christseins auf die Teilnahme an den Aktivitäten einer evangelischen Kerngemeinde, die sich als Gegenüber zur Gesellschaft versteht. Sein Programm lässt sich so als Gegenentwurf zu Karl Barths in der Nachkriegskirche und -theologie prominentem Konzept von *Christengemeinde und Bürgergemeinde* lesen.³¹ Barth identifiziert über die Christengemeinde hinaus, die nur die ernsthaften und bekennenden Christen umfasst,³² in der Bürgergemeinde vor allem „Nicht-Christen (oder zweifelhafte Christen)“.³³ Stammler weist diese Unterteilung zurück und fragt: „[S]timmt denn dieses ‚Innen‘ und ‚Außen‘ überhaupt?“³⁴ Als Alternative zu Barths Modell bietet er eine differenzierte Typologie der protestantischen Kirchlichkeit mit insgesamt sechs Typen an, die vom religiös

²⁸ Vgl. MAX WEBER: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904), in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hrsg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1988, S. 146–214, hier: S. 208, Zitat: ebd.

²⁹ Vgl. EBERHARD STAMMLER: *Protestanten ohne Kirche*, Stuttgart 1960.

³⁰ Vgl. STAMMLER, *Protestanten ohne Kirche*, 1960, S. 9, Zitat: ebd.

³¹ Vgl. KARL BARTH: *Christengemeinde und Bürgergemeinde (Kirche für die Welt 7)*, Stuttgart 1946.

³² Vgl. BARTH, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 1946, S. 10.

³³ BARTH, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 1946, S. 7.

³⁴ Vgl. STAMMLER, *Protestanten ohne Kirche*, 1960, S. 10–12, Zitat: S. 10.

indifferenten Kirchenmitglied bis zum Amtsträger der Kirche reichen. Alle diese Typen stimmen für Stammeler jedoch darin überein, dass sie bewusst Mitglieder der Kirche und damit Protestanten sind und bleiben – auch wenn es, wie im Falle des religiös Indifferenten, nur noch der „Respekt vor der Tradition“ und die „Achtung vor der Geschichte“ sind, die ihn in der Kirche halten.³⁵

Damit werden zwei Dinge deutlich: Der protestantische Christ ist für Stammeler erstens viel mehr mit der ihn umgebenden Gesellschaft verwoben, als es die verbreitete Vorstellung einer auf die aktive Mitgliedschaft in einer christlichen Kerngemeinde reduzierte Form des Christseins suggeriert. Die Übergänge zwischen Christengemeinde und Bürgergemeinde sind fließend. Statt im Gegensatz zur Gesellschaft zu leben, findet sich der Christ immer „als Glied einer Gesellschaft vor, die ihn in Anspruch nimmt und die seine Ansprüche erfüllen soll.“³⁶ Entsprechend sei der Christ neben der Kirche auch in der Familie, seiner Schicht und Lebenswelt in Anspruch genommen und geprägt. All das wirke wiederum weit in die Kirchengemeinden hinein, sodass der Protestantismus sich allein in Deutschland bereits in sehr vielfältigen Ausprägungen zeige.³⁷ Zweitens bleibt der Protestantismus in seinen vielfältigen Ausprägungen, insbesondere auch in seinen kirchlich allenfalls locker integrierten Randformen, für Stammeler immer auf die Kirche bezogen. Selbst dem Emigranten aus der Kirche, so Stammeler, bleibt in seiner ganzen Skepsis gegen die Gestalt der Kirche eine wenigstens „untergründige Bindung zur Sache der Kirche“.³⁸

Diese beiden Punkte finden sich auch im knapp zehn Jahre später erschienenen Band *Christentum außerhalb der Kirche* des Münchener Theologen Trutz Rendtorff wieder.³⁹ Auch Rendtorff ist zunächst überzeugt, dass für den neuzeitlichen Protestantismus gelte: „Christlichkeit und Kirchlichkeit sind nicht dasselbe.“⁴⁰ Das protestantische Christentum sei stattdessen „umfassender, reicher und freier“ als dies häufig gesehen werde: Die nichtkirchlichen Christen seien keineswegs als Nichtchristen anzusehen, sondern vielmehr als eine eigene Form des Protestantismus mit einer eigenen christlich-theologischen Position, die auf die kirchenkritische Distanz der christlichen Aufklärung zurück-

³⁵ Vgl. STAMMLER, *Protestanten ohne Kirche*, 1960, S. 13–23, Zitate: S. 16.

³⁶ EBERHARD STAMMLER: *Der Protestantismus als Prinzip in der Politik*, in: *Protestantische Texte* 1964. Dokument, Bericht, Kommentar, Stuttgart/Berlin 1965, S. 74–80, hier: S. 74.

³⁷ Vgl. STAMMLER, *Protestanten ohne Kirche*, 1960, S. 28–32.

³⁸ Vgl. STAMMLER, *Protestanten ohne Kirche*, 1960, S. 23–24, Zitat: S. 24.

³⁹ Vgl. TRUTZ RENDTORFF: *Christentum außerhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung*, Hamburg 1969.

⁴⁰ RENDTORFF, *Christentum außerhalb der Kirche*, 1969, S. 9.

weise.⁴¹ Trotz aller Distanz zur Kirche hat dann aber auch für Rendtorff das un-kirchliche protestantische Christentum seinen Bezug und seine Zugehörigkeit zur Kirche nie aufgegeben:⁴² „Die berüchtigte Parole vom *Christentum außerhalb der Kirche* wäre missverstanden, wenn sie als Behauptung eines Christentums ohne Kirche gedeutet würde.“⁴³ Christlichkeit und Kirchlichkeit sind zwar zu unterscheiden, fallen aber auch nicht auseinander,⁴⁴ was Rendtorff an der in den 1960er Jahren immer noch stabilen Teilnahme an den kirchlichen Kasualien festmachen kann.⁴⁵

Zur Erläuterung der Spannung zwischen kirchlichem und nichtkirchlichem Protestantismus arbeitet Rendtorff mit der klassischen, aus der Aufklärung stammenden Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion. „Die öffentliche Religion: das ist die Lehre der Dogmen und Bekenntnisse, der Kirchenleitung und Kanzeln.“⁴⁶ Davon emanzipierte sich in der Aufklärung das individuelle und private Christentum des mündig gewordenen, aufgeklärten protestantischen Bürgers. Dieser nimmt zwar noch am öffentlichen, kirchlichen Leben teil, schafft sich aber mehr und mehr seine protestantische Privatüberzeugung in „Distanz zur kirchlichen Lehre und Autorität“.⁴⁷

2.1.3 Die dreifache Gestalt des bundesdeutschen Protestantismus

Auch die mit Religion befasste Soziologie der 1960er Jahre hat diese Unterscheidung zwischen einem privaten und öffentlichen Christentum aufgegriffen und modifiziert. Joachim Matthes, der mit Trutz Rendtorff als Begründer der Christentumssoziologie gelten kann,⁴⁸ spricht zeitgleich mit Rendtorff von einem modernen Religionssystem, das neben dem Kirchensystem und den individuellen Religiositätsstilen als dritte Ebene auch noch die „in Kulturmuster transformierte Religion“ umfasst.⁴⁹ Diese dritte Ebene einer *Kulturreligion*, wie Matthes sie nennt, markiert nicht nur den Einfluss, sondern auch die Rückwirkungen der Kultur auf Religion in einer Gesellschaft. Sie markiere, wie

⁴¹ Vgl. RENDTORFF, Christentum außerhalb der Kirche, 1969, S. 12–15, Zitat: S. 13.

⁴² Vgl. RENDTORFF, Christentum außerhalb der Kirche, 1969, S. 17.

⁴³ MARTIN LAUBE: „Soziologie des Christentums“. Probleme und Potentiale eines theologischen Programms, in: Thomas Großbölting, Judith Könemann und Astrid Reuter (Hgg.): Von der Kirchensoziologie zur Christentumsforschung? Vergewisserungen und Perspektiven nach Luckmann, Münster 2014, S. 17–34, hier: S. 23.

⁴⁴ Vgl. RENDTORFF, Christentum außerhalb der Kirche, 1969, S. 12.

⁴⁵ Vgl. RENDTORFF, Christentum außerhalb der Kirche, 1969, S. 10.

RENDTORFF, Christentum außerhalb der Kirche, 1969, S. 15.

⁴⁷ Vgl. RENDTORFF, Christentum außerhalb der Kirche, 1969, S. 15–17, Zitat: S. 16.

⁴⁸ Vgl. LAUBE, Soziologie des Christentums, 2014, S. 17.

⁴⁹ Vgl. JOACHIM MATTHES: Kirche und Gesellschaft, Einführung in die Religionssoziologie II, Reinbek 1969, S. 123–128 und 149, Zitat: S. 123.

schon Stammler bemerkt hatte, dass der Übergang zwischen Christentum und Gesellschaft flüssiger ist, als es häufig gesehen wird: „Gerade auf der Ebene der theologischen Manifestationen wird häufig verschleiert, was die gesellschaftliche Position der Kirche in Wahrheit bestimmt: daß sie nämlich grundsätzlich in einer rezeptiven Beziehung zu dem soziokulturellen System steht, dessen Bestandteil sie ist.“⁵⁰

Diese dreifache Unterscheidung ist durch den praktischen Theologen Dietrich Rössler Ende der 1980er Jahre analytisch wieder aufgenommen worden. Auch für Rössler tritt das Christentum in der Neuzeit in einer unhintergehbaren dreifachen Gestalt auf.⁵¹ Es zeichnet sich durch seine individuelle und private Grundierung aus. Die Entwicklung der Neuzeit habe gar „eine nahezu unbegrenzte Individualisierung von religiösen Vorstellungen und Lebensformen ergeben“.⁵² Daneben existiert weiterhin das kirchliche Christentum. Der Unterschied zur aufklärerischen Unterscheidung von privatem und öffentlichem Christentum, wie er sich bei Rendtorff findet, liegt nun auch bei Rössler darin, dass er, ganz im Sinne der Unterscheidung zwischen Kirchensystem und Kulturreligion bei Matthes, die kirchliche und öffentliche Gestalt des Christentums nicht mehr ineinander fallen lässt: Das kirchliche und das öffentliche Christentum seien im Laufe der Moderne auseinandergetreten. Entsprechend fasst Rössler das öffentliche Christentum als ein gesellschaftliches Christentum auf, das er als die „Zusammenfassung aller Lebensformen und kulturellen Manifestationen“ begreift, „in denen sich die christliche Religion repräsentiert“.⁵³

Die Konzeption eines öffentlichen Christentums steht in der erkennbaren Kontinuität und Tradition des Kulturprotestantismus. Mit der kulturprotestantischen Leitidee eines gesellschaftlich wirkenden Christentums wird markiert, dass in der Moderne Christentum und Gesellschaft in mannigfaltige *Wechselwirkungen* treten.⁵⁴ Exemplarisch kann dies an einigen klassischen Überlegungen Ernst Troeltschs genauer skizziert werden. Für Troeltsch sind die kulturellen und religiösen Elemente einer Gesellschaft grundsätzlich in ein Wechselverhältnis gestellt. Im Durchgang durch die verschiedenen Kulturgebiete macht es sich Troeltsch zur Aufgabe, die Einflüsse des Protestantismus auf die

⁵⁰ Vgl. MATTHES, Kirche und Gesellschaft, 1969, S. 140–149, Zitat: S. 141.

⁵¹ Vgl. DIETRICH RÖSSLER: Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin/New York ²1994, S. 90–94.

⁵² RÖSSLER, Grundriß, 1994, S. 93.

⁵³ Vgl. RÖSSLER, Grundriß, 1994, S. 92–93, Zitate: S. 93.

⁵⁴ So lautet einer der Grundbegriffe der historischen Methode Ernst Troeltschs. Vgl. ERNST TROELTSCH: Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie, in: Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein, NF 4.H. (1900), S. 87–108, hier: S. 90.

Herausbildung der Moderne zu identifizieren.⁵⁵ Er kommt dabei zu dem „Dop-
pelergebnis, daß er [der Protestantismus, H.M.-M.] die Entstehung der moder-
nen Welt oft großartig und entscheidend gefördert hat, daß er aber auf keinem
dieser Gebiete einfach ihr Schöpfer ist.“⁵⁶ Genauer ist es die These von Tro-
eltsch, dass alle „Dinge bereits in einer eigenständigen Entwicklung begriffen
waren [...]. Das religiöse Element habe seinen Lauf und seine Bedeutung da-
neben selbständig und eigentümlich für sich.“⁵⁷ Gesellschaft und Religion sind
also durchaus zu unterscheiden und in ihrer Eigenständigkeit zu würdigen.
Auch der Protestantismus ist so in erster Linie eine religiöse Kraft und erst in
zweiter Linie eine kulturelle.⁵⁸ Zugleich behauptet Troeltsch aber genauso,
„daß dieses zwar an sich selbständige und in ein bereits eröffnetes Kräftespiel
eintretende religiöse Element nun doch wieder jene von ihm selbst nicht ge-
schaffenen Entwicklungen stark mit seinem Geist durchdrungen und – auf je-
dem Kulturgebiet übrigens in verschiedener Art und Stärke – in gewisse Rich-
tungen gelenkt“ hat.⁵⁹ So wird eine grundlegende Vorstellung der Wechselwir-
kungen von Gesellschaft und Religion und ihren Entwicklungen skizziert. Sie
zeichnet sich dadurch aus, eine angemessene Selbstständigkeit aber auch ge-
genseitige Bezogenheit der beiden Bereiche zu formulieren. Hartmut Ruddies
hat diese Vorstellung eine „mobile Differenzierung von Kirche und Protestan-
tismus und Staat und Gesellschaft“ genannt.⁶⁰

Dietrich Rössler hat diese kulturprotestantische Figur der Wechselbeziehung
zwischen Religion und Gesellschaft durch die Gestalt des öffentlichen Chris-
tentums in sein dreidimensionales Muster neuzeitlicher Religion aufgenom-
men. Auch ihm geht es in dieser Hinsicht um die kulturprägende Kraft der Re-
ligion, etwa um „die religiösen Gehalte, die implizit und unerkant etwa in ei-
ner Unterrichtsstunde über deutsche Literatur (mit-)vermittelt werden“.⁶¹

Damit wird auch ein Unterschied dieser öffentlichen zur individuellen und
kirchlichen Dimension deutlich: Für die individuelle wie kirchliche Dimension
lassen sich Träger oder Akteure identifizieren, während die öffentliche Dimen-
sion sich eher durch ihre Gehalte und den wechselseitigen Einfluss von Protes-
tantismus und Gesellschaft auszeichnet. In diesem Zusammenhang bedarf es
einer weiteren Klarstellung: Die Unterscheidung der privaten, kirchlichen und

⁵⁵ Vgl. TROELTSCH, Bedeutung des Protestantismus, 1911, S. 247–296.

⁵⁶ TROELTSCH, Bedeutung des Protestantismus, 1911, S. 297.

⁵⁷ ERNST TROELTSCH: Die Kulturbedeutung des Calvinismus, in: Internationale Wochen-
schrift für Wissenschaft, Kunst und Technik 4 (1910), Sp. 449–468 und 501–508, hier:
Sp. 461.

⁵⁸ Vgl. TROELTSCH, Bedeutung des Protestantismus, 1911, S. 299.

⁵⁹ TROELTSCH, Kulturbedeutung des Calvinismus, 1910, Sp. 461.

⁶⁰ RUDDIES, Protestantismus und Demokratie, 2001, S. 212.

⁶¹ Vgl. RÖSSLER, Grundriß, 1994, S. 93.

öffentlichen Gestalt des Protestantismus darf nicht als eine exklusive Differenzierung missverstanden werden. Protestantische Phänomene lassen sich nicht einfach als entweder individuell, kirchlich oder öffentlich verbuchen. Es ist vielmehr gerade das Ineinander aller drei Dimensionen, das in den Blick genommen werden muss und den Protestantismus als neuzeitliche Religion auszeichnet. Letztlich muss so zwar die individuelle von der kirchlichen Dimension explizit unterschieden werden, beide Gestalten des Protestantismus dürfen aber nicht gegeneinander ausgespielt werden. Auch protestantische Akteure sind nicht als nur individuell oder kirchlich zu charakterisieren, sondern agieren immer im Spannungsfeld mit den jeweils anderen beiden Gestalten des Protestantismus: Individuelle Akteure etwa stehen immer auch in einem Bezug zur kirchlichen Dimension, wenn sie öffentlich agieren⁶² – ein Sachverhalt, der bereits bei Eberhard Stammler und vor allem Trutz Rendtorff zutage getreten war.

So lässt sich für die angestrebte Heuristik für den Protestantismus in der frühen Bundesrepublik hier bereits festhalten: Der Protestantismus in der Bundesrepublik erscheint als charakteristisches Ineinander seiner individuellen, kirchlichen und öffentlichen Gestalt. Die Dimension des öffentlichen Christentums markiert dabei den Aspekt des gesellschaftlich wirkenden und engagierten Protestantismus. Dieses Engagement kann sowohl durch individuelle als auch kirchliche Formen und Akteure erfolgen. Dabei wird in der Betonung des individuellen Moments öffentlicher Gesellschaftsgestaltung auch bereits angedeutet, dass „die genuine Form evangelischer Aktivität in der Öffentlichkeit nicht die kirchenamtliche Aktion ist“ – so noch einmal Eberhard Stammler.⁶³

2.1.4 Heuristische Kriterien protestantischen Christentums in der Bundesrepublik

Es erscheint grundsätzlich heuristisch leistungsfähig, für die Arbeit an einer konkreten gesellschaftlichen Debatte wie der bundesdeutschen Kriegsdienstverweigerungsdebatte mit der Unterscheidung einer individuellen, kirchlichen und öffentlichen Dimension des Protestantismus zu arbeiten. Es müssen aber noch genauere heuristische Kriterien für diese Dimensionen entwickelt werden. Dabei erscheint es nicht sinnvoll, bei der öffentlichen Dimension des protestantischen Christentums ansetzen zu wollen, denn Dietrich Rössler weist zu Recht selbst darauf hin, dass die Gestalt des gesellschaftlichen Protestantismus methodisch kaum zu kontrollieren ist.⁶⁴ Statt bei den Gehalten und Inhalten der

⁶² Vgl. ALBRECHT/ANSELM, Nachkriegsprotestantismus, 2015, S. 389–390.

⁶³ STAMMLER, Protestantismus als Prinzip, 1965, S. 77–78.

⁶⁴ Vgl. RÖSSLER, Grundriß, 1994, S. 93.

öffentlichen Dimension des Protestantismus selbst zu beginnen, erscheint es vielversprechender, für die heuristischen Kriterien bei den Akteuren anzusetzen, die diese Gehalte kommunizieren, denn, so Christian Albrecht und Reiner Anselm: „Wenn von ‚dem Protestantismus‘ und seinem Beitrag zu den ethischen Debatten der Bundesrepublik die Rede ist, so ist dies nur die abkürzende Rede für protestantische Akteure.“⁶⁵ Es sind letztlich protestantische Akteure, in individuellen wie kirchlichen Formen, die in der Frage der Kriegsdienstverweigerung öffentliche Gestaltungsansprüche anmelden und die heuristisch identifiziert werden müssen.

a) Individuelle und kollektive Akteure protestantischen Christentums in der Bundesrepublik

Zunächst scheint es, dass die Rede von der kirchlichen Dimension des Protestantismus und ihren Akteuren für den Nachkriegsprotestantismus einer Modifikation bedarf. Zwar ist für die 1950er Jahre in der zeithistorischen Forschung von einer dezidierten *Verkirchlichung* gesprochen worden, eine These, die ihren Anhaltspunkt darin findet, dass die neu- und wiederkonstituierten Kirchen zu starken religiösen Akteuren wurden und bestrebt waren, etwa gerade den Verbandsprotestantismus zu inkorporieren.⁶⁶ Es ist aber auch deutlich, dass zum einen die innerkirchlichen Strukturen des Nachkriegsprotestantismus als sehr plural gelten müssen und dass zum anderen etwa mit dem evangelischen Kirchentag und den evangelischen Akademien weitere nicht-individuelle Akteure neben der Kirche auf den Plan traten und öffentlich protestantische Geltungsansprüche anmeldeten.⁶⁷ Auf theoretischer Ebene hat die religionsso-

⁶⁵ ALBRECHT/ANSELM, Nachkriegsprotestantismus. 2015, S.387.

⁶⁶ Vgl. WILHELM DAMBERG: Einleitung, in: Ders. (Hg.): Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989, Essen 2011, S.9–29, hier: S.19; MARTIN GRESCHAT: Die Kirchen in den beiden deutschen Staaten nach 1945, in: Ders.: Protestanten in der Zeit. Kirche und Gesellschaft vom Kaiserreich bis zur Gegenwart. Hrsg. v. Jochen-Christoph Kaiser, Stuttgart 1994, S.180–200, hier: S.180. Vgl. auch: KARL GABRIEL: Von der „vordergründigen“ zur „hintergründigen“ Religiosität. Zur Entwicklung von Religion und Kirche in der Geschichte der Bundesrepublik, in: Robert Hettlage (Hg.): Die Bundesrepublik. Eine historische Bilanz, München 1990, S.255–279, hier: S.258–262. Vgl. für den Katholizismus: HEINZ HÜRTEN: Zukunftsperspektiven kirchlicher Zeitgeschichtsforschung, in: Ulrich von Hehl und Konrad Repgen (Hgg.): Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung, Mainz 1988, S.97–106, hier: S.100–101.

⁶⁷ Vgl. ALBRECHT/ANSELM, Erforschung des Protestantismus, 2015, S.4; CHRISTOPH KLESSMANN: Die doppelte Staatsgründung. Deutsche Geschichte 1945–1955, Göttingen 1991, S.60. Vgl. zu den Kirchentagen auch: TRAUGOTT JÄHNICHEN: Kirchentage und Akademien. Der Protestantismus auf dem Weg zur Institutionalisierung der Dauerreflexion?, in:

ziologische wie die praktisch-theologische Forschung der letzten Jahrzehnte darüber hinaus den Blick für den Wandel und die Pluralität der Vergemeinschaftungsformen von Religion geschärft. Ein wichtiger Referenzpunkt ist hier Thomas Luckmanns Theorieangebot zur *Privatisierung* der Religion, das unter anderem aufzeigt, dass kirchlich institutionalisierte Religion nur eine mögliche Form von religiöser Vergemeinschaftung neben anderen ist: „Die Kirche in der jüdisch-christlichen Tradition der abendländischen Geschichte stellt *einen außergewöhnlichen und historisch einzigartigen Fall* der institutionellen Spezialisierung der Religion dar.“⁶⁸ Zusätzlich angeregt durch einen Beitrag Niklas Luhmanns⁶⁹ hat sich in den letzten Jahren insbesondere die Frage nach der Organisierbarkeit von Religion in den Vordergrund gespielt und die Frage nach den verschiedenen Formen der Vergemeinschaftung von Religion neu gestellt.⁷⁰

Norbert Friedrich (Hg.): Gesellschaftspolitische Neuorientierungen des Protestantismus in der Nachkriegszeit (*Bochumer Forum zur Geschichte des sozialen Protestantismus* 3), Münster 2002, S. 127–144, hier besonders: S. 127–133; THOMAS MITTMANN: Kirche im performativen Wandel – Die Entwicklung der Katholikentage und der Evangelischen Kirchentage in der Bundesrepublik Deutschland, in: Frank Bösch und Lucian Hölscher (Hgg.): *Jenseits der Kirche. Die Öffnung religiöser Räume seit den 1950er Jahren (Geschichte der Religion in der Neuzeit* 5), Göttingen 2013, S. 107–148, hier besonders: S. 111; HARALD SCHROETER-WITKE: Kirchentag als vorläufige Kirche. Der Kirchentag als eine besondere Gestalt des Christseins zwischen Kirche und Welt (*Praktische Theologie heute* 13), Stuttgart 1993, hier besonders: S. 52. Vgl. zu den Akademien auch: THOMAS MITTMANN: Kirchliche Akademien in der Bundesrepublik. Gesellschaftliche, politische und religiöse Selbstverortungen (*Geschichte der Religion in der Neuzeit* 4), Göttingen 2011, hier besonders: S. 13–14; RULF JÜRGEN TREIDEL: Evangelische Akademien im Nachkriegsdeutschland. Gesellschaftspolitisches Engagement in kirchlicher Öffentlichkeitsverantwortung (*Konfession und Gesellschaft* 22), Stuttgart 2001, hier besonders: S. 38–43; FRIEDRICH MARTINY: Die evangelischen Akademien: Kirche zwischen Anpassung und Parteilichkeit. Ein Beitrag zum Problem des gesellschaftlichen Handelns der Kirche (*Europäische Hochschulschriften* 23), Frankfurt a.M. 1977, hier besonders: S. 80–97.

⁶⁸ THOMAS LUCKMANN: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 1991, S. 106, Hervorhebung H.M.-M. Vgl. auch: MARTIN LAUBE: Die Kirche als „Institution der Freiheit“, in: Christian Albrecht (Hg.): *Kirche (Themen der Theologie* 1), Tübingen 2011, S. 131–170, hier: S. 134.

⁶⁹ Vgl. NIKLAS LUHMANN: Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, in: Jakob Wössner (Hg.): *Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Stuttgart 1972, S. 245–285.

⁷⁰ Vgl. dazu: JAN HERMELINK: *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*, Gütersloh 2011; MONIKA WOHLRAB-SAHR: Kirche als Organisation, in: Christian Albrecht (Hg.): *Kirche (Themen der Theologie* 1), Tübingen 2011, S. 171–195; KARL-FRITZ DAIBER: Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland, Marburg 1995, S. 14–17.

Auf historischer wie theoretischer Ebene wird damit deutlich, dass die neuzeitliche Kirche sowohl diachron als auch synchron lediglich eine mögliche Form religiöser Vergemeinschaftung darstellt. Vor diesem Hintergrund erscheint es angemessen, in Modifikation des Modells Dietrich Rösslers nicht allein von einer kirchlichen Dimension protestantischen Christentums zu sprechen, die der individuellen nebengeordnet ist, sondern diese Dimension für andere protestantische „Organisationen im Sinne überindividueller, kollektiver Akteure“⁷¹ zu öffnen und fortan als organisierte, verfasste, vergemeinschaftete oder auch kollektive Dimension des Protestantismus mitzuführen. Insofern ist auch nicht weiter von individuellen und kirchlichen Akteuren, sondern von individuellen und kollektiven protestantischen Akteuren zu sprechen. Deutlich ist aber auch, dass durch den hohen Stellenwert, den die Amtskirche zweifelsohne in den 1950er und 1960er Jahre in der Bundesrepublik inne hatte, die Kirche – genauer die evangelischen Landeskirchen und die EKD – unter den kollektiven Akteuren eine zentrale Position einnimmt, wie vor allem der Historiker Benjamin Ziemann betont.⁷² Gerade auch für Eberhard Stammler und Trutz Rendtorff ist, wie gesehen, ein Protestantismus ganz ohne einen – wie auch immer gearteten und bisweilen sehr kritischen – Bezug zur evangelischen Amtskirche für ihre Zeit nicht denkbar. Bei allen Anziehungs- und Abstoßungseffekten ist damit die Amtskirche aus den anderen kollektiven Akteuren des Protestantismus herausgehoben.

b) Kriterien protestantischen Christentums in der Bundesrepublik

Die ersten Umriss des bundesdeutschen Protestantismus, die Christian Albrecht und Reiner Anselm in der Zusammenfassung des Bandes *Teilnehmende Zeitgenossenschaft* zeichnen, bestätigen zum einen diese Bedeutung der Kirche unter den kollektiven Akteuren und liefern zum anderen weitere wertvolle Hinweise, wie sich protestantische Akteure heuristisch fassen lassen:

„Alle Akteure verstehen sich persönlich als Repräsentanten des Protestantismus; sie nehmen für sich in Anspruch, jeweils das Protestantische in den entsprechenden Foren, Debatten und Auseinandersetzungen zu artikulieren. Dabei agieren sie zwar keineswegs einfach auf eigene Rechnung, möchten aber auch nicht kirchlich vereinnahmt werden. Sie verstehen ihr

⁷¹ MICHAEL KRÜGGELER, KARL GABRIEL und WINFRIED GEBHARD: Einleitung, in: Dies. (Hgg.): *Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel (Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 2)*, Opladen 1999, S. 7–16, hier: S. 11.

⁷² Vgl. BENJAMIN ZIEMANN: Kirchen als Organisationsform der Religion, in: *Zeit-historische Forschungen/Studies in Contemporary History 7* (2010), S. 440–446, hier S. 442.

Handeln als Konsequenz des eigenen Verhältnisses zur evangelischen Kirche, wobei es allerdings der je individuellen Ausdeutung, aber auch der eigenen Sozialisation überlassen bleibt, wo genau der entsprechende Bezugspunkt zur Kirchenorganisation gesehen wird.⁷³

Damit sind drei Aspekte benannt, aus denen sich heuristische Kriterien ableiten lassen. Zunächst wird deutlich: Alle Akteure – seien es individuelle oder aber auch kollektive – können dann als protestantisch bezeichnet werden, wenn sie sich selbst als *Repräsentanten des Protestantismus* verstehen. Bei kollektiven Akteuren wird dies zumeist schon an der Namensgebung spätestens aber in Selbstbeschreibungen etwa des Zwecks der Organisation oder des Programms erkenntlich, auch wenn Johannes Wallmann zu Recht darauf hinweist, dass im 20. Jahrhundert der Begriff des Protestantismus aus „dem offiziellen kirchl. Sprachgebrauch [...] als Selbstbez. in Deutschland so gut wie verschwunden“ ist.⁷⁴ Diese Entwicklung liegt vor allem an der kirchenpolitischen Aufladung der Selbstbezeichnungen als protestantisch und als evangelisch seit Mitte des 19. Jahrhunderts, als der Protestantismusbegriff zum Inbegriff liberaler Theologie wurde. „Die von Friedrich Wilhelm III. von Preußen erlassene Sprachregelung, in der Benennung kirchlicher Institutionen das Wortfeld P. [Protestantismus, H.M.-M.] zu meiden, wurde auch in den außerpreußischen Landeskirchen übernommen und prägt bis heute die kirchenamtliche Nomenklatur.“⁷⁵ Dass in der Folge vor allem Karl Barth und seine Schüler den Protestantismusbegriff aus theologischen Gründen rigoros ablehnten,⁷⁶ tat ein Übriges, um den Begriff des Protestantischen gegenüber dem Evangelischen zurücktreten zu lassen. Es geht also nicht um die strikte historische Selbstbezeichnung protestantischer Akteure als protestantisch, sondern um eine analytische Zuordnung zum Protestantismus, die vor dem Hintergrund der kirchenpolitischen Begriffspolitik auch bei einer Selbstbezeichnung als evangelisch sinnvoll erscheint.

Dennoch ist dieses erste Kriterium in vielen Fällen heuristisch nicht ausreichend. Insbesondere bei individuellen Akteuren ließe sich deren individuelles Selbstverständnis als dezidierte Repräsentanten des Protestantismus quellenkritisch belastbar letztlich nur sehr aufwendig erheben, was eine eigene Forschungsarbeit abseits der Beteiligung dieser Akteure an der hier untersuchten Kriegsdienstverweigerungsdebatte nötig machen würde. Gleichwohl kann in diesen Fällen der konstitutive Bezug individueller Akteure zur Kirche weiterhelfen, den Albrecht und Anselm im oben genannten Zitat anmahnen. Im Sinne der vorgenommenen Erweiterung von kirchlichen auf kollektive protestanti-

⁷³ ALBRECHT/ANSELM, Nachkriegsprotestantismus, 2015, S. 390.

⁷⁴ Vgl. WALLMANN, Protestantismus, 2003, Sp. 1730–1731, Zitat: Sp. 1730.

⁷⁵ ALBRECHT BEUTEL: Art. „Protestantismus“, in: Taschenlexikon Religion und Theologie 3 (2008), S. 955–957, hier: S. 956, Zitat: ebd.

⁷⁶ Vgl. GRAF, Protestantismus, 1997, S. 557–558.

sche Akteure lässt sich dann formulieren: Wenn ein individueller Akteur einen konstruktiven Bezug zu einem nach dem ersten Kriterium als protestantisch identifizierten kollektiven Akteur aufweist, sich also in einer protestantischen Organisation engagiert – etwa durch die Übernahme von Ämtern, den Besuch und die Mitgestaltung von Veranstaltungen, der Mitwirkung an Publikationen usw. – kann auch er als protestantisch gelten, solange nicht andere formale Gründe – etwa eine fehlende Konfessionszugehörigkeit – dem eindeutig widersprechen.

Damit sind zwei formale Kriterien benannt, nämlich eine Selbstzuschreibung als protestantisch oder eine klare Zugehörigkeit zu einem anderen bereits identifizierten kollektiven protestantischen Akteur. Letztlich scheinen diese beiden Kriterien aber noch nicht ausreichend trennscharf zu sein – zu denken wäre etwa an Akteure, die als wissenschaftliche Experten in protestantischen Gremien mitwirken, ihre Tätigkeit aber auf die wissenschaftliche Beratung dieses Gremiums beschränken und sich nicht mit der protestantischen Prägung dieses kollektiven Akteurs identifizieren. Daher braucht es noch ein weiteres inhaltliches Kriterium.

Albrecht und Anselm formulieren, protestantische Akteure zeichneten sich dadurch aus, in ethischen Debatten *das Protestantische* zu artikulieren. Was ist dieses Protestantische? Es besteht offenbar darin, dass Akteure, um als protestantische Akteure gelten zu können, eine letztlich nicht aufgebbare „Bindung zur *Sache* der Kirche“ aufweisen müssen, wie sich mit Eberhard Stammler formulieren lässt.⁷⁷ Diese Sache kann grundlegend aus dem eingangs bereits geschilderten Rückbezug auf die Geschichte und Theologie der Reformation gewonnen werden. Damit geht es letztlich um die Bindung an die rechte Sakramentsverwaltung und vor allem die rechte Verkündigung des Evangeliums gemäß des VII. Artikels der *Confessio Augustana* (CA).⁷⁸ Martin E. Marty schreibt in Hinblick auf die sozialen und ethischen Dimensionen dieser Verkündigung: „*In general, Protestantism has called not just for applying the faith within the Christian community but for taking it into the world as well.*“⁷⁹ Vor diesem Hintergrund kann so das Protestantische als Verkündigung und Explikation des evangelischen Glaubens in Kirche und Gesellschaft bestimmt wer-

⁷⁷ STAMMLER, Protestanten ohne Kirche, 1960, S.24, Hervorhebung H.M.-M.

⁷⁸ Vgl. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Hrsg. i. Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession, Göttingen ¹²1998, S.61. Damit werden protestantische Gruppen, die sich nicht auf das Augsburgische Bekenntnis berufen, aus der heuristischen Perspektive dieser Arbeit ausgenommen, obwohl etwa Quäker, Mennoniten und Anglikaner wie auch andere Gruppierung durchaus als Protestanten bezeichnet werden. Vgl. HONECKER, Protestantismus, 1987, S.517; MARTY, Protestantism, 1987, S.25.

⁷⁹ MARTY, Protestantism, 1987, S.35.

den.⁸⁰ Protestantische Akteure müssen über die genannten zwei formalen Kriterien hinaus die grundlegende Ansicht teilen, dass die Verkündigung und Entfaltung des evangelischen Glaubens in irgendeiner Form einen Beitrag zu kirchlichen und gesellschaftlichen Debatten leisten und in diesen einen Unterschied ausmachen könne.⁸¹

Davon bleibt unbenommen, dass protestantische Akteure durchaus in sehr kritische Auseinandersetzungen darüber geraten können, was genau der Inhalt dieser Verkündigung des evangelischen Glaubens zu sein habe und wie dessen Explikation in der Kirche und der Gesellschaft aussehen solle. Damit kommt der von Trutz Rendtorff benannte Aspekt der „Distanz zur kirchlichen Lehre und Autorität“,⁸² die viele Protestanten auszeichne, in einem erweiterten Sinne wieder ins Spiel. Albrecht und Anselm sprechen hier, wie gesehen, vom Handeln als Konsequenz des eigenen Verhältnisses zur Kirche. Protestantische Akteure, so ist anzunehmen, müssen sich keineswegs immer einig sein über die Form und den Inhalt der Verkündigung und die rechte Explikation des Glaubens. Individuelle und kollektive protestantische Akteure vertreten so ihr grundlegendes Interesse an der Verkündigung des Evangeliums in ihrem je eigenen Verständnis nicht nur gegenüber der Gesellschaft, sondern auch in einer protestantischen und insbesondere kirchlichen Öffentlichkeit selbst. Sie konkurrieren um das rechte Verständnis dieses Auftrags und distanzieren sich bisweilen voneinander und auch von der Lehre und Autorität der Kirche.

Es ergeben sich zusammengefasst drei Kriterien, zwei formale und ein inhaltliches, die in ihrer Interdependenz helfen können, individuelle und kollektive protestantische Akteure und die von ihnen hinterlassenen Quellen als protestantisch zu identifizieren: Erstens können Selbstbeschreibungen der Akteure vorliegen, die sich darin dezidiert als protestantisch ausweisen. Zweitens können konstruktive Zuordnungen zu anderen protestantischen Akteuren als Indiz gesehen werden, wo solche Selbstbeschreibungen nicht vorliegen. Gerade weil

⁸⁰ Vgl. auch: JUDITH KÖNEMANN ET AL.: Religiöse Interessenvertretung. Kirchen in der Öffentlichkeit – Christen in der Politik (*Gesellschaft – Ethik – Religion 4*), Paderborn 2015, S.229.

⁸¹ Vgl. zu einer ähnlichen heuristischen Identifizierung religiöser Akteure auch: KÖNEMANN ET AL., Religiöse Interessenvertretung, 2015, S.11. Gerade im Kontext gesellschaftlicher und ethischer Debatten erscheinen dezidiert protestantische Akteure nicht vorstellbar, die an diesem Auftrag zur Verkündigung und Explikation des evangelischen Glaubens völlig desinteressiert sind oder ihn gar ablehnen. Dies widerspräche dem öffentlichen Charakter des Christentums überhaupt. Vgl. WOLFGANG HUBER: Kirche und Öffentlichkeit (*Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 28*), Stuttgart 1973, S.31–45; WOLFGANG HUBER: Öffentliche Kirche in pluralen Öffentlichkeiten, in: Evangelische Theologie 54/2 (1994), S.157–180, hier: S.159–160.

⁸² RENDTORFF, Christentum außerhalb der Kirche, 1969, S.16.

hier das Engagement in einer ethischen Debatte untersucht werden soll, müssen diese Akteure drittens durch ein in den Quellen erkennbares Interesse gekennzeichnet sein, in dieser Debatte ihre je eigene und spezifische Auffassung über Inhalt und Form der Verkündigung und Explikation des Evangeliums in Kirche und Gesellschaft zu Gehör zu bringen.

Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Nachkriegszeit kommt so durch die genannten drei Kriterien als ein Geflecht aus individuellen und kollektiven Akteuren in den Blick, die ihrem jeweiligen Verständnis des protestantischen Beitrags in diesen Debatten Ausdruck verleihen. Ein heuristisch derart zugeschnittener Protestantismusbegriff hat damit immer eine individuelle Dimension, die die individuellen Überzeugungen und Aktivitäten von protestantischen Persönlichkeiten in ethischen Debatten betrifft. Er hat eine kollektive Dimension in einem über die Amtskirche hinausgehenden Sinne, weil individuelle Protestanten auch und gerade in protestantischen Vergemeinschaftungsformen ihre Überzeugungen und Gestaltungsansprüche geltend machen – unter denen die Kirche allerdings eine Zentralstellung einnimmt. Nicht zuletzt hat der Protestantismus immer auch eine öffentliche Dimension, als dass er in individuellen wie kollektiven Formen – in, abseits und bisweilen auch gegen die Amtskirche – auf die Gestaltung der Gesellschaft drängt.⁸³

2.2 Theoretische Perspektive: die soziologische Individualisierungstheorie

Die Untersuchung des Engagements des Protestantismus in der Kriegsdienstverweigerungsdebatte der Bundesrepublik von 1949–1960 erfolgt aus der Perspektive einer soziologischen Individualisierungstheorie.⁸⁴ Individualisierung als Thema der Soziologie hat eine lange Tradition. Bereits bei den soziologischen Klassikern war das Individuum integraler Bestandteil des soziologischen Nachdenkens.⁸⁵ So steht die Frage nach dem Individuum und seinem Verhältnis zur Gesellschaft seit der Entstehung der Soziologie als eigenständige Wis-

⁸³ Vgl. zu ähnlichen heuristischen Zugriffen auf den Protestantismus: THOMAS GROSS-BÖLTING: *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Bonn 2013, S. 18–20; MICHAEL KLEIN: *Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien. Anti-Parteien-Mentalität und parteipolitisches Engagement von 1945 bis 1963*, Tübingen 2005, S. 17; THOMAS SAUER: *Westorientierung im deutschen Protestantismus? Vorstellungen und Tätigkeiten des Kronberger Kreises (Ordnungssysteme – Studien zur Ideengeschichte der Neuzeit 2)*, München 1999, S. 14.

⁸⁴ Vgl. dazu auch: ANSELM, *Individualisierungsprozesse*, 2015, S. 94–104.

⁸⁵ Vgl. JUNGE, *Individualisierung*, 2002, S. 10–11.

senschaft im Zentrum des soziologischen Interesses.⁸⁶ Armin Nassehi stellt gar die Vermutung auf: „Womöglich ist Soziologie selbst nichts anderes als eine Reaktion auf das Problem, wie Soziales trotz der Individualität sozialer Akteure möglich ist.“⁸⁷ Moderne Individualisierungsprozesse wären so nicht nur Thema, sondern geradezu Voraussetzung der Soziologie als Wissenschaft.

Die soziologische Diskussion über Individualisierung ist mittlerweile sehr weitläufig und verzweigt. Auch in der Öffentlichkeit ist Individualisierung inzwischen zu einem viel strapazierten Schlagwort geworden. Es erscheint manchem gar als das „Zauberwort unserer Tage“.⁸⁸ So gehört es beinahe zum guten Ton in der Einführungsliteratur zum Thema, die Vielfältigkeit und undefinierbarkeit des Individualisierungsbegriffs gleich zu Beginn herauszustellen.⁸⁹ Entsprechend zahlreich und divers sind auch die Entwürfe, die in der Einführungsliteratur als Individualisierungstheorien aufgeführt und behandelt werden.⁹⁰

Unter diesem Eindruck mangelt es nicht an Versuchen, die Diskussionslage zu systematisieren.⁹¹ Dabei überzeugt vor allem der Versuch des Marburger Soziologen Markus Schroer, der die verschiedenen Ansätze insgesamt drei Theoriesträngen zuordnet und damit ein greifbares Klassifizierungswerkzeug bietet,

⁸⁶ Vgl. MARKUS SCHROER: Individualisierte Gesellschaft, in: Georg Kneer, Armin Nassehi und Markus Schroer (Hgg.): Soziologische Gesellschaftsbegriffe. Konzepte moderner Zeitdiagnosen, München 1997, S. 157–183, hier: S. 159.

⁸⁷ ARMIN NASSEHI: Die Geburt der Soziologie aus dem Geiste der Individualität. Einige systemtheoretische Bemerkungen, in: Thomas Kron (Hg.): Individualisierung und soziologische Theorie (*Lehrtexte Soziologie*), Opladen 2000, S. 45–67, hier: S. 45.

⁸⁸ MARKUS SCHROER: Das Individuum der Gesellschaft. Synchrone und diachrone Theoriewertungen, Frankfurt a.M. 2001, S. 9.

⁸⁹ Vgl. etwa: THOMAS KRON und MARTIN HORÁČEK: Individualisierung, Bielefeld 2009, S. 5–6; JUNGE, Individualisierung, 2002, S. 9 und 15–16.

⁹⁰ Am deutlichsten ist dieser Befund vielleicht im Vergleich der jeweils behandelten Theoretiker in den Einführungen von Thomas Kron und Martin Horáček sowie von Markus Schroer. Vgl. KRON/HORÁČEK, Individualisierung, 2009; SCHROER, Individuum der Gesellschaft, 2001.

⁹¹ Thomas Kron und Martin Horáček versuchen, das Forschungsfeld nach einem Prozess des *Rein und Raus* darzustellen. Vgl. KRON/HORÁČEK, Individualisierung, 2009, besonders S. 10–11. Matthias Junge klassifiziert die Debatte hingegen nach vier gesellschaftlichen Problembereichen – Sozialstruktur, Lebenslauf und Identität, Solidarität sowie Politik –, in denen er jeweils strukturelle und kulturelle Individualisierungsdimensionen ausmachen kann. Vgl. JUNGE, Individualisierung, 2002, besonders S. 21–28. Wolfgang Jagodzinski und Markus Klein plädieren wiederum dafür, die soziologischen Individualisierungsperspektiven nach Makro-, Meso- und Mikroperspektiven aufzuschlüsseln. Vgl. WALTER JAGODZINSKI und MARKUS KLEIN: Individualisierungskonzepte aus individualistischer Perspektive. Ein erster Versuch, in das Dickicht der Individualisierungskonzepte einzudringen, in: Jürgen Friedrichs (Hg.): Die Individualisierungs-These, Opladen 1998, S. 13–31, hier besonders: S. 13–15.

sich in der Debatte zu orientieren:⁹² Der erste Strang besteht aus einer *negativen Individualisierung* bei Karl Marx, Max Weber, in der Frankfurter Schule, bei Michel Foucault und Zygmunt Bauman, deren Gemeinsamkeit in der Annahme eines durch die gesellschaftlichen Zwänge gefährdeten Individuums liegt. Den zweiten Strang stellt die *positive Individualisierung* bei Émile Durkheim sowie den Systemtheoretikern Talcott Parsons und Niklas Luhmann dar, die von einer fortschreitenden Freisetzung des Individuums aus der Gesellschaft ausgehen. Da hier die Gefahr einer *Hyperindividualisierung* droht, kann Schroer hier auch vom sozial *gefährlichen Individuum* sprechen und dieser Traditionslinie letztlich auch den Kommunitarismus zuordnen, der als Reaktion auf diese Gefahr zu verstehen ist.⁹³ Schließlich führt Schroer als dritten Strang den Theorietypus der *ambivalenten Individualisierung* ein, dessen soziologischer Urahn in Georg Simmel zu finden ist, dem in der Folge aber auch Norbert Elias zugeordnet werden kann. Ihnen ist gemein, dass sie sowohl die Freiheiten als auch die Zwänge der beiden erstgenannten Typen bedenken. Individuen haben Chancen und Risiken, sie sind aber weder einseitig gefährdet noch gefährlich – es handelt sich vielmehr um den Typus der *Risikoindividualisierung*. In dieser Traditionslinie ambivalenter Individualisierung steht letztlich auch der Münchener Soziologe Ulrich Beck.⁹⁴

Mit dem Namen Ulrich Beck ist eine „Neuaufgabe der Individualisierungsthese“ verbunden.⁹⁵ Diese Neuaufgabe muss als einschneidend für die soziologischen Überlegungen zur Individualisierung betrachtet werden. Markus Schroer betont diesen Neuansatz mit den Worten: „Alle Indizien sprechen dafür: Es begann in Bamberg!“⁹⁶ Dort hatte Ulrich Beck eine Professur für Sozi-

⁹² Markus Schoer hat diese Systematik vor allem in seiner Dissertationsschrift entfaltet und in einer Reihe weiterer Artikel komprimiert dargestellt. Vgl. SCHROER, Individualisierte Gesellschaft, 1997; MARKUS SCHROER: Negative, positive und ambivalente Individualisierung – erwartbare und überraschende Allianzen, in: Thomas Kron (Hg.): Individualisierung und soziologische Theorie, Opladen 2000, S. 13–42; SCHROER, Individuum der Gesellschaft, 2001, hier besonders: S. 9–14; MARKUS SCHROER: Das gefährdete, das gefährliche und das Risiko-Individuum. Drei Argumentationslinien in der Individualisierungstheorie [sic!], in: Berliner Journal für Soziologie 11/3 (2001), S. 319–336; MARKUS SCHROER: Individualisierung, in: Nina Baur et al. (Hgg.): Handbuch Soziologie, Wiesbaden 2008, S. 139–161.

⁹³ Vgl. SCHROER, Individualisierung, 2008, S. 139–151. Vgl. zum Schlagwort der *Hyperindividualisierung* bereits: SCHROER, individualisierte Gesellschaft, 1997, S. 164–167.

⁹⁴ Vgl. SCHROER, Individualisierung, 2008, S. 140–141 und 151–155. Vgl. zum Schlagwort der *Risikoindividualisierung* bereits: SCHROER, individualisierte Gesellschaft, 1997, S. 168–174. Vgl. zur ambivalenten Individualisierung auch: NICOLA EBERS: „Individualisierung“: Georg Simmel – Norbert Elias – Ulrich Beck, Würzburg 1995, hier besonders: S. 355–364.

⁹⁵ SCHROER, ambivalente Individualisierung, 2000, S. 13.

⁹⁶ SCHROER, Individualisierte Gesellschaft, 1997, S. 157.

ologie inne, als im Jahre 1983 sein Aufsatz *Jenseits von Stand und Klasse?* und kurz darauf die Monographie zur *Risikogesellschaft* die Diskussion der deutschen Soziologie zur Individualisierung neu anstieß.⁹⁷ Diese Publikationen aus der Mitte der 1980er Jahre sind bei aller Modifikation und Kritik in den vergangenen Jahrzehnten der zentrale Bezugspunkt der jüngeren soziologischen Individualisierungsdebatte geblieben. Seitdem ist die Theorie von weiteren Autorinnen und Autoren aufgegriffen, fortgeschrieben, weitergedacht, kritisiert und präzisiert worden. Ulrich Beck bleibt aber nach wie vor „der exponierteste Vertreter des Individualisierungstheorems in der bundesdeutschen Soziologie.“⁹⁸ Aber auch die mit Ulrich Beck verheiratete Soziologin Elisabeth Beck-Gernsheim muss als Mutter der Theorie genannt werden, da sie ebenfalls bereits Mitte der 1980er Jahre zum Stichwort Individualisierung publizierte⁹⁹ und mit ihrem Mann im Vorfeld der *Risikogesellschaft* viele Ideen *gemeinsam durchlebte* – wie Ulrich Beck die gemeinsame Denkarbeit umreißt.¹⁰⁰ Nicht zu vergessen ist auch der Hinweis der Leipziger Theologin und Soziologin Monika Wohlrab-Sahr, dass die Individualisierungsdebatte der deutschen Nachkriegssoziologie einen zweiten Vater in dem Schweizer Soziologen Martin Kohli hat, der zeitgleich und unabhängig von Beck das Nachdenken über Individualisierung durch soziologische Forschungen zu Lebensläufen und sozialen Institutionen auf den Weg brachte.¹⁰¹

Im Folgenden sollen zunächst vor allem Ulrich Becks Überlegungen zur Individualisierung mit ihren Ambivalenzen im Zentrum stehen. In die Darstellung fließen allerdings Impulse, Kritik und Präzisierungen aus der weiteren Diskussion mit ein. Besonders die Anregungen von Monika Wohlrab-Sahr als auch die Forschungen Martin Kohlís finden dabei eine breitere Würdigung.

⁹⁷ Vgl. ULRICH BECK: *Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten*, in: Reinhard Kreckel (Hg.): *Soziale Ungleichheiten (Soziale Welt Sonderband 2)*, Göttingen 1983, S.35–74; BECK, *Risikogesellschaft*, 1986. Vgl. auch: ULRICH BECK: *Jenseits von Stand und Klasse?* in: Ders. und Elisabeth Beck-Gernsheim (Hgg.): *Risikante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 1994, S.43–60.

⁹⁸ EBERS, *Individualisierung*, 1995, S.30.

⁹⁹ Vgl. ELISABETH BECK-GERNSHEIM: *Von der Liebe zur Beziehung? Veränderungen im Verhalten von Mann und Frau in der individualisierten Gesellschaft*, in: Johannes Berger (Hg.): *Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren*, Göttingen 1986, S.209–233.

¹⁰⁰ Vgl. BECK, *Risikogesellschaft*, 1986, S.20.

¹⁰¹ Vgl. WOHLRAB-SAHR, *Individualisierung*, 1997, S.23.

2.2.1 Die Theorie reflexiver Modernisierung

Ulrich Becks bekanntestes Buch ist seine Monographie *Risikogesellschaft* aus dem Jahre 1986.¹⁰² Interessanterweise trägt es das Stichwort Individualisierung weder im Titel noch im Untertitel. Beck untertitelt sein Buch vielmehr: *Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Daran wird ersichtlich, dass die Individualisierungsthese vielleicht Becks einflussreichster soziologischer Theoriebeitrag ist, sich aber in seinem Denken nicht losgelöst von seinen übrigen soziologischen Überlegungen verorten lässt. Das Individualisierungstheorem ist systematisch eingebettet in seinen Theorieentwurf zu einer *zweiten Moderne* und wird flankiert von weiteren Theoriesträngen zur *Risikogesellschaft* und zur *Globalisierung*.¹⁰³

Zusammengefasst wird Becks soziologischer Theorieansatz zumeist unter dem Begriff einer *Theorie reflexiver Modernisierung*. Ulrich Beck versuchte ab Mitte der 1980er Jahre, gesellschaftliche Umgestaltungen innerhalb der Moderne nachzuvollziehen. Diese in den frühen Schriften grundgelegten Überlegungen baute er aber erst in den 1990er Jahren zu einer systematischen Theorie aus.¹⁰⁴ Beck bezieht seine Überlegungen dabei explizit auf die westlichen Wohlfahrtsstaaten und insbesondere auf die Entwicklung der Bundesrepublik Deutschland in den 1960er und 1970er Jahren.¹⁰⁵ Hier, so Becks grundlegende These, modernisiere sich die Moderne selbst noch einmal: die hergebrachte Industriegesellschaft, die er auch als *erste Moderne* bezeichnet, werde durch eine in sich selbst *reflexive Modernisierung* in die zweite Moderne überführt.¹⁰⁶

Was ist damit gemeint? Modernisierung der Moderne heißt für Beck zunächst, dass die Modernisierungsprozesse innerhalb der Moderne selbst ablaufen. Reflexiv seien diese Prozesse nicht etwa im Sinne einer kognitiven Selbstreflektion der Moderne – schließlich gehöre diese zur Moderne wie die „Farbe Weiß zum Schimmel“. Reflexiv werde die Moderne vielmehr dahingehend, als

¹⁰² Vgl. MARKUS SCHROER: Theorie reflexiver Modernisierung, in: Georg Kneer und Markus Schroer (Hgg.): Handbuch soziologische Theorien, Wiesbaden 2009, S.491–515, hier: S.492.

¹⁰³ Vgl. ULRICH BECK: Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen, Frankfurt a.M. 2008, S.92.

¹⁰⁴ Vgl. SCHROER, Theorie reflexiver Modernisierung, 2009, S.491.

¹⁰⁵ Vgl. BECK, Risikogesellschaft, 1986, S.27.

¹⁰⁶ Vgl. ULRICH BECK, WOLFGANG BONß und CHRISTOPH LAU: Theorie reflexiver Modernisierung – Fragestellungen, Hypothesen, Forschungsprogramm, in: Ulrich Beck und Wolfgang Bonß (Hgg.): Die Modernisierung der Moderne, Frankfurt a.M. 2001, S.11–59, hier: S.11–14.

dass die Moderne sich selbst zum Thema, Problem und Gegenstand ihrer eigenen Modernisierung werde.¹⁰⁷

„Reflexive Modernisierung“ soll heißen: *Selbsttransformation* der Industriegesellschaft (was nicht identisch ist mit der Selbstreflektion dieser Selbsttransformation); also Auf- und Ablösung der *ersten* durch eine *zweite* Moderne, deren Konturen und Prinzipien es zu entdecken und zu gestalten gilt. Das heißt: die großen Strukturen und Semantiken nationalstaatlicher Industriegesellschaften werden (z.B. durch Individualisierungs- und Globalisierungsprozesse) transformiert, verschoben, umgearbeitet, und zwar in einem radikalen Sinne; keineswegs – wie das Allerweltswort ‚reflexive‘ Modernisierung nahelegt – unbedingt bewusst und gewollt, sondern eher *unreflektiert*, *ungewollt*, eben mit der Kraft verdeckter (verdeckt gehaltener) ‚Nebenfolgen‘.¹⁰⁸

In dieser längeren Passage sind einige Schlüsselbegriffe genannt, die zur weiteren Entfaltung Becks Theorie reflexiver Modernisierung genutzt werden können: Erstens geht es um eine *Auf- und Ablösung der ersten durch eine zweite Moderne* und die damit verbundene *radikale Transformation von Strukturen und Semantiken* (Kap. 2.2.1.a). Weiter wird der Begriff der *Nebenfolgen* (Kap. 2.2.1.b) eingeführt und schließlich *Individualisierung* und *Globalisierung* (Kap. 2.2.1.c) als wichtige Prozesse im Rahmen dieses Übergangs benannt.

a) *Kontinuität und Bruch*

Die Auf- und Ablösung der ersten durch die zweite Moderne geschieht nach Beck innerhalb der Moderne selbst. Während in der Entstehung der ersten Moderne eine vormoderne und vorindustrielle Gesellschaft modernisiert wurde, werde nun die dadurch entstandene Industriegesellschaft selbst noch einmal modernisiert.¹⁰⁹ Beck bezeichnet es in diesem Zusammenhang als einen modernen Mythos, dass die Industriegesellschaft bereits eine vollständig moderne Gesellschaft sei.¹¹⁰ Vielmehr stimmt er mit Max Weber darin überein, dass die Klassengesellschaft der Industriemoderne eigentlich als eine spätständische Kultur zu verstehen sei, die aller Modernität zum Trotz noch beträchtliche vor-kapitalistische und vorindustrielle Traditionen mitführe und zur eigenen Stabi-

¹⁰⁷ Vgl. BECK/BONB/LAU, Theorie reflexiver Modernisierung, 2001, S.11–12, Zitat: S.11. Vgl. auch: ULRICH BECK und BORIS HOLZER: Reflexivität und Reflexion, in: Ulrich Beck und Christoph Lau (Hgg.): Entgrenzung und Entscheidung. Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung?, Frankfurt a.M. 2004, S. 165–192.

¹⁰⁸ ULRICH BECK: Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne, in: Ders., Anthony Giddens und Scott Lash (Hgg.): Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse, Frankfurt a.M. 1996, S. 19–112, hier S.27, Hervorhebung im Original.

¹⁰⁹ Vgl. BECK, Nebenfolgen, 1996, S. 39–40.

¹¹⁰ Vgl. BECK, Risikogesellschaft, 1986, S. 15.

lität kultiviere.¹¹¹ In diesem Sinne sei die Industriegesellschaft nur eine *halbierte Moderne*, heißt es an anderer Stelle.¹¹² Paradoxerweise sei es so gerade die weitere Durchsetzung der Moderne, die über die Industriemoderne hinausführte. So ist es Beck möglich, die reflexive Moderne auch als Ergebnis *radikalisierten Modernität* zu fassen.¹¹³ Aus dieser Perspektive erscheint der Übergang von der ersten in die zweite Moderne dann als ein Kontinuitätsphänomen innerhalb der Moderne.

Eine erste Ambivalenz der Beckschen Theoriefiguren kommt nun bereits darin zum Ausdruck, dass Beck sehr wohl auch den Bruch in diesem Übergang ins Auge fasst, wenn er die grundlegenden Transformationen von Strukturen und Semantiken der Moderne betont:

„In der Ersten (oder einfachen) Moderne wurden die leitenden Ideen und Koordinaten des Wandels konstant gesetzt, ja für ultrastabil gehalten. Die Theorie reflexiver Modernisierung behauptet und expliziert demgegenüber einen *Meta-Wandel* der Moderne: die kategorialen Grundlagen, Grundunterscheidungen, Koordinaten und Leitideen des Wandels wandeln sich.“¹¹⁴

Wenn nun auch die Leitideen der ersten Moderne mit fortschreitender Modernisierung infrage gestellt würden, kann der Übergang in die zweite Moderne auch als tiefgreifende Diskontinuität aufgefasst werden, so Beck.¹¹⁵ Sei in der Industriemoderne Modernisierung immer nur in gegenmodernen Käfigen möglich, werde nun die Moderne erst richtig entfesselt.¹¹⁶

Ulrich Beck und seine Kollegen haben diese Ambivalenz aus Kontinuität und Diskontinuität noch einmal begrifflich klarer gefasst, indem sie die Unterscheidung zwischen modernen *Basisprinzipien* und *Basisinstitutionen* einführen. Dabei verstehen sie als ein modernes Prinzip etwa den Zwang zu rationalen Begründungen, während als Institutionen die Formen zu verstehen seien, in denen sich in den jeweiligen Modernen solche Prinzipien manifestierten.¹¹⁷ „Auf eine Formel gebracht: Die *Kontinuität* der Basisprinzipien (ihre Entgren-

¹¹¹ Vgl. BECK, Risikogesellschaft, 1986, S.134–137. Vgl. auch: BECK, Nebenfolgen, 1996, S.56–64 und 66–67.

¹¹² Vgl. BECK, Risikogesellschaft, 1986, S.118.

¹¹³ Vgl. BECK/BONB/LAU, Theorie reflexiver Modernisierung, 2001, S.26.

¹¹⁴ BECK/BONB/LAU, Theorie reflexiver Modernisierung, 2001, S.12, Hervorhebung im Original.

¹¹⁵ Vgl. BECK/BONB/LAU, Theorie reflexiver Modernisierung, 2001, S.25–30.

¹¹⁶ Vgl. BECK/BONB/LAU, Theorie reflexiver Modernisierung, 2001, S.59.

¹¹⁷ Vgl. ULRICH BECK, WOLFGANG BONB und CHRISTOPH LAU: Entgrenzung erzwingt Entscheidung: Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung?, in Ulrich Beck und Christoph Lau (Hgg.): Entgrenzung und Entscheidung. Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung?, Frankfurt a.M. 2004, S.13–62, hier: S.20–22.

zung) führt zur *Diskontinuität* der Basisinstitutionen.“¹¹⁸ So sei es beispielsweise gerade die weitere Durchsetzung des medizinischen Fortschritts als modernes Basisprinzip, der die Grundlage des Rentensystems als wohlfahrtsstaatliche Institution aufhebe, indem er dazu beitrage, dass Menschen bei guter Gesundheit immer älter würden und so die Bevölkerung überaltere.¹¹⁹ Beck ist der Meinung, dass die Prinzipien der Moderne sich im Übergang in die zweite Moderne gegen die klar definierten Institutionen der ersten Moderne wenden und diese in einen Pluralismus der Institutionen aufheben.¹²⁰ Galt in der ersten Moderne, dass sich alles fortschreitend ändert, aber dieser Wandel in einem Bezugssystem stabiler moderner Basisinstitutionen stattfand, bleibt davon in der zweiten Moderne nur das nackte Prinzip der Moderne – nämlich dass sich alles immer ändert.¹²¹

Insgesamt versucht Beck so mit seiner „Theorie eines *immanenten* Grundlagewandels“¹²² der Moderne genau zwischen den soziologischen und gesellschaftlichen Programmen einer naiven *Anti-Moderne*, einer zu einfach gedachten *Weiter-So-Modernisierung* als auch einer rein dekonstruktivistischen Postmodernetheorie hindurchzusteuern.¹²³ Beck geht es stattdessen um die Beschreibung einer sehr grundlegenden Neustrukturierung der Moderne, die diese weder einfach fortschreibt noch abschafft.¹²⁴

„Damit meint reflexive Modernisierung beides: *Kontinuität* und *Bruch* in der Moderne. Die Kontinuitätsbehauptung stützt sich auf Grundprinzipien der Moderne [...]. Der Bruch zwischen erster und zweiter, einfacher und reflexiver Moderne ergibt sich nun daraus, daß diese Grundprinzipien *gegen* die Institutionen und Basisselbstverständlichkeiten der ersten Moderne durchgesetzt, die Moderne also *radikalisiert* wird.“¹²⁵

¹¹⁸ ULRICH BECK: Weltrisikogesellschaft, Frankfurt a.M. 2008, S.408, Hervorhebung im Original.

¹¹⁹ Vgl. BECK, Weltrisikogesellschaft, 2008, S.381.

¹²⁰ Vgl. BECK/BONß/LAU, Entgrenzung, 2004, S.32–33.

¹²¹ Stefan Böschen, Nick Kratzer und Stefan May haben an der Leistungsfähigkeit der Unterscheidung von Basisprinzipien und -institutionen Kritik angemeldet und sie um die Begriffe der *Basisheuristiken* und *Grundunterscheidungen* ergänzt. Vgl. STEFAN BÖSCHEN, NICK KRATZER und STEFAN MAY: Zusammenfassung: Zeitalter der Nebenfolgen. Kontinuität und Diskontinuität in der Entwicklungsdynamik moderner Gesellschaften?, in: Dies. (Hgg.): Nebenfolgen. Analysen zur Konstruktion und Transformation moderner Gesellschaften, Weilerswist 2006, S.185–256, hier besonders: S.227–232.

¹²² BECK, Nebenfolgen, 1996, S.99, Hervorhebung im Original.

¹²³ Vgl. BECK, Nebenfolgen, 1996, S.23–25 und 38–39. Vgl. zur Kritik dieser Abgrenzung: SCHROER, Theorie reflexiver Modernisierung, 2009, S.495–496.

¹²⁴ Vgl. BECK/BONß/LAU, Theorie reflexiver Modernisierung, 2001, S.13–14 und 17.

¹²⁵ BECK, Nebenfolgen, 1996, S.45, Hervorhebung im Original.

Es sind für Ulrich Beck nicht die Krisen und nicht die Pathologien der industriellen Moderne, die ihre Auflösung herbeiführen, wie noch Karl Marx meinte, sondern gerade ihre Erfolge: Die Industriemoderne siegt sich zu Tode.¹²⁶

b) Nebenfolgen und Risikogesellschaft

Wie kommt es nun zu dieser Selbstüberwindung der Industriemoderne? Wie kommt es dazu, dass die Moderne sich in einer Art *Autoimmunerkrankung*, so Markus Schroer,¹²⁷ gegen sich selbst wendet und sich von innen heraus auflöst? Becks Vorstellung ist hier, dass „die Industriegesellschaft sich in ihrer *Durchsetzung*, also *auf den leisen Sohlen der Normalität, über die Hintertreppe der Nebenfolge von der Bühne der Weltgeschichte verabschiedet*“.¹²⁸ Teil des Meta-Wandels der Moderne sei, dass der zweckrationale Motor der ersten Moderne ins Stocken gerate, je deutlicher die negativen Folgen der Industrialisierung ins Bewusstsein drängten. So würden gerade diese Nebenfolgen zur neuen Triebkraft gesellschaftlicher Entwicklungen.¹²⁹ Die Theorie reflexiver Modernisierung hebt so die „unintendierten Nebenfolgen als das entscheidende Medium gesellschaftlicher Transformation“¹³⁰ ins soziologische Bewusstsein und „macht die Frage nach den Nebenfolgen zu einem zentralen Motiv der Gesellschaftstheorie.“¹³¹

Eine Nebenfolge lässt sich mit Ulrich Beck, Boris Holzer und André Kieserling ganz grundlegend als eine nichtintendierte Folge sozialen oder individuellen Handelns verstehen.¹³² Bei Ulrich Beck sind es vor allem Risiken, die als – vor allem negativ konnotierte – Nebenfolgen in den Blick genommen werden. Konkret stellt er fest, dass die Reichtumsproduktion der industriellen Moderne

¹²⁶ Vgl. BECK, Nebenfolgen, 1996, S.44. Vgl. auch: BECK, Weltrisikogesellschaft, 2008, S.375–413.

¹²⁷ Vgl. SCHROER, Theorie reflexiver Modernisierung, 2009, S.494.

¹²⁸ BECK, Risikogesellschaft, 1986, S.15, Hervorhebung im Original. Vgl. auch: BECK/BONB/LAU, Theorie reflexiver Modernisierung, 2001, S.19.

¹²⁹ Vgl. BECK, Nebenfolgen, 1996, S.40.

¹³⁰ STEFAN BÖSCHEN, NICK KRATZER und STEFAN MAY: Einleitung, in: Dies. (Hgg.): Nebenfolgen. Analysen zur Konstruktion und Transformation moderner Gesellschaften, Weilerswist 2006, S.7–38, hier: S.9.

¹³¹ BORIS HOLZER: Denn sie wissen nicht, was sie tun? Nebenfolgen als Anlass soziologischer Aufklärung und als Problem gesellschaftlicher Selbstbeschreibung, in: Stefan Böschen, Nick Kratzer und Stefan May (Hgg.): Nebenfolgen. Analysen zur Konstruktion und Transformation moderner Gesellschaften, Weilerswist 2006, S.39–64, hier: S.39.

¹³² Vgl. ULRICH BECK, BORIS HOLZER und ANDRÉ KIESERLING: Nebenfolgen als Problem soziologischer Theoriebildung, in: Ulrich Beck und Wolfgang Bonß (Hgg.): Die Modernisierung der Moderne, Frankfurt a.M. 2001, S.63–81, hier: S.69.

immer schon mit der nichtbeabsichtigten Produktion von Risiken einhergeht.¹³³ Diese Nebenwirkungen oder -folgen würden von der Industriegesellschaft aber ignoriert. Sie sollten, genauer gesagt, nicht gesehen werden und würden daher diskursiv tabuisiert – „nach dem Motto: ‚in dubio pro Fortschritt‘, und das heißt: in dubio pro Weggucken.“¹³⁴ In der klassischen Industriemoderne sind Risiken nach Beck damit als tabuisierte oder, wie bereits zitiert, *verdeckt gehaltene* Nebenfolgen zu verstehen. Soziologisch kann in diesem Sinne dann von einer *latenten* Nebenfolge gesprochen werden, die sich gerade dadurch auszeichnet, dass sie „von niemandem *intendiert* und zumindest einem Teil der Akteure auch *unbewusst*“ ist.¹³⁵

Konkret wird diese Überlegung, wenn man sich vor Augen hält, dass Beck sein Buch zur Risikogesellschaft unter dem Eindruck der Reaktorkatastrophe von Tschernobyl schrieb.¹³⁶ Tschernobyl kann als Beispiel und als „Symbol für den Umschlag der industriellen Moderne zu einer industriellen Risikogesellschaft“ herhalten, so Markus Schroer.¹³⁷ Mit Bezug auf die latenten Risiken der Atomenergie war nach der Reaktorkatastrophe ein *Weggucken* nicht mehr möglich. Die Risiken und Nebenfolgen der Industrialisierung konnten im gesellschaftlichen Diskurs nicht mehr geleugnet werden. Aus verdeckt gehaltenen, latenten Nebenfolgen wurden in diesem Sinne reale und anerkannte Nebenfolgen.¹³⁸

Tschernobyl ist ein drastisches Beispiel für diesen Übergang. Nach der Theorie der Risikogesellschaft hängt die soziale Realität von Nebenfolgen aber nicht vom Eintreten realer Konsequenzen ab. Soziale „Risiken erschöpfen sich [...] nicht in bereits eingetretenen Folgen und Schädigungen.“¹³⁹ Es zeichne die Risikogesellschaft im Gegenteil gerade aus, dass bereits drohende Risiken in die gesellschaftlichen und politischen Entscheidungsprozesse einbezogen werden, „das heißt, Nebenfolgen sind manchmal als sich-selbst-widerlegende Prophezeiungen wirksam, bevor sie Nebenfolgen-Wirkungen entfalten.“¹⁴⁰ Dies wird wieder an einem Beispiel deutlich: Ist das Risiko des Waldsterbens durch sauren Regen erst einmal beschrieben,¹⁴¹ beginnt die Politik im Ange-

¹³³ Vgl. BECK, Risikogesellschaft, 1986, S.25.

¹³⁴ Vgl. BECK, Risikogesellschaft, 1986, S.45, Zitat: ebd.

¹³⁵ Vgl. HOLZER, Nebenfolgen, 2006, S.44–46, Zitat: S.44, Hervorhebung im Original.

¹³⁶ Vgl. dazu: BECK, Risikogesellschaft, 1986, S.7–14.

¹³⁷ SCHROER, Theorie reflexiver Modernisierung, 2009, S.496.

¹³⁸ Vgl. BECK, Risikogesellschaft, 1986, S.45.

¹³⁹ BECK, Risikogesellschaft, 1986, S.43.

¹⁴⁰ THOMAS KRON: Zeitgenössische soziologische Theorien. Zentrale Beiträge aus Deutschland, Wiesbaden 2010, S.160, Hervorhebung im Original. Vgl. auch: BECK, Risikogesellschaft, 1986, S.103–105.

¹⁴¹ Vgl. zur sozialen Risikodefinition: BECK, Risikogesellschaft, 1986, S.35–45.

sicht dieses Risikos gegenzusteuern: „Das, was bislang als *unpolitisch* galt, wird *politisch* – die Beseitigung der ‚Ursachen‘ im Industrialisierungsprozeß selbst.“¹⁴²

In diesem Sinne unterscheidet Beck dann auch noch einmal zwischen den *unmittelbaren* Nebenfolgen, also etwa gesundheitlichen und ökologischen Risiken durch industrielle Abfallprodukte, und den „*sozialen, wirtschaftlichen und politischen Nebenfolgen dieser Nebenfolgen*: Markteinbrüche, Entwertung des Kapitals, bürokratische Kontrollen betrieblicher Entscheidungen, Eröffnung neuer Märkte, Mammutkosten, Gerichtsverfahren, Gesichtsverlust.“¹⁴³ Soziologisch relevant, so könnte man formulieren, werden die Nebenfolgen der Industriegesellschaft erst, wenn diese gesellschaftlich verarbeitet werden müssen: Nicht der Rinderwahn an sich und die gesundheitliche Gefährdung von Tieren und Menschen ist sozial und soziologisch als Nebenfolge von Interesse, sondern wie diese sozial bearbeitet werden.¹⁴⁴ Letztlich seien es diese Nebenfolgen *zweiter Ordnung*, die Institutionen in der zweiten Moderne von innen her gefährden und in eine Legitimationskrise führen könnten.¹⁴⁵ Insgesamt krisele damit die Logik der Reichumsverteilung und mache Stück für Stück Platz für das neue Paradigma, das Beck in seinem Buch *Risikogesellschaft* beschreiben will und in dem die Moderne im genannten Sinne reflexiv wird. Die Frage lautet nun:¹⁴⁶

„Wie können die im fortgeschrittenen Modernisierungsprozeß systematisch mitproduzierten Risiken [...], wo sie nun einmal in Gestalt ‚latenter Nebenwirkungen‘ das Licht der Welt erblickt haben, so eingegrenzt und wegverteilt werden, daß sie weder den Modernisierungsprozeß behindern, noch die Grenzen des (ökologisch, medizinisch, psychologisch, sozial) ‚Zumutbaren‘ überschreiten?“¹⁴⁷

Ein großer Teil von Becks Monographie *Risikogesellschaft* beschreibt nun die Konturen und Mechanismen der Risikogesellschaft aus verschiedenen Perspektiven und unter verschiedenen Aspekten.¹⁴⁸ Diese Überlegungen sind nur punktuell für den hier verfolgten Argumentationsgang von Interesse. Eines soll jedoch hier nicht unerwähnt bleiben: Beck legt Wert darauf, dass sich die Fra-

¹⁴² BECK, *Risikogesellschaft*, 1986, S.31, Hervorhebung im Original.

¹⁴³ Vgl. BECK, *Risikogesellschaft*, 1986, S.31, Zitat: ebd., Hervorhebung im Original.

¹⁴⁴ Vgl. BECK, *Nebenfolgen*, 1996, S.27.

¹⁴⁵ Vgl. BECK/BONN/LAU, *Theorie reflexiver Modernisierung*, 2001, S.32–34. Vgl. auch: BÖSCHEN/KRATZER/MAY, *Zusammenfassung*, 2006, S.190–195 und 211–212.

¹⁴⁶ Vgl. BECK, *Risikogesellschaft*, 1986, S.25–26.

¹⁴⁷ BECK, *Risikogesellschaft*, 1986, S.26.

¹⁴⁸ Vgl. BECK, *Risikogesellschaft*, 1986, S.31–112. Vgl. auch: ARMIN NASSEHI: *Risikogesellschaft*, in: Georg Kneer, Armin Nassehi und Markus Schroer (Hgg.): *Soziologische Gesellschaftsbegriffe. Konzepte moderner Zeitdiagnosen*, München 1997, S.252–279.

gen und Probleme der Risikogesellschaft erst in einer gesellschaftlich-ökonomischen Situation stellen, in der der materielle Mangel durch die Reichtumsproduktion und -verteilung soweit behoben ist, dass deren Nebenfolgen eben nicht mehr länger diskursiv tabuisiert werden können. Beck sieht diesen Umschaltzeitpunkt für die Bundesrepublik spätestens in den 1970er Jahren erreicht, als die Wohlstandsentwicklung soweit fortgeschritten war, dass sich der gesellschaftliche Blick von der Reichtumsverteilung auf die Risikoverteilung fokussieren konnte. Allerdings beschreibt Beck auch hier eine ambivalente Dynamik: „Wir leben *noch nicht* in einer Risikogesellschaft, aber auch *nicht mehr nur* in Verteilungskonflikten der Mangelgesellschaft“ schreibt er Mitte der 1980er Jahre.¹⁴⁹

c) Individualisierung und Globalisierung

Beck kommt bereits schon 1986 darauf zu sprechen, dass die neuen Risikolagen eine Globalisierungs- und Entgrenzungstendenz in sich bergen: „Nicht ist hierarchisch, Smog ist demokratisch“ lautet eine in diesem Zusammenhang berühmt gewordene Formel Becks.¹⁵⁰ Zwar existiere weiterhin eine Relation von Armuts- und Risikolagen, aber letztendlich fielen die neuen Risiken durch einem *Bumerang-Effekt* selbst auf die Reichen und Mächtigen zurück, die sie maßgeblich produzieren.¹⁵¹ Schon Mitte der 1980er Jahre denkt Beck daher über eine „Utopie der Weltgesellschaft“ nach,¹⁵² um diesen weltweiten Gefährdungslagen effektiv begegnen zu können – ein Konzept, das er erst nach der Jahrtausendwende systematisch ausgearbeitet hat, aber hier nicht weiter verfolgt werden soll.¹⁵³ Neben der Globalisierung komme auch der Individualisierung eine wichtige Funktion zu:¹⁵⁴ In der Transformation der Basisprämissen der ersten Moderne spielt sie für Beck als „Erosion *ständisch eingefärbter, kollektiver Lebensmuster*“ eine wichtige Rolle.¹⁵⁵ Es seien Prozesse der Globalisierung und Individualisierung von Risiken, die dazu führten, dass in den „Sicherheitsmilieus der Wohlfahrtsstaaten“ wieder neue Unsicherheiten auf-

¹⁴⁹ Vgl. BECK, Risikogesellschaft, 1986, S.26–27, Zitat: S.27, Hervorhebung im Original.

¹⁵⁰ ULRICH BECK: Die Gefahr verändert alles. Über das Leben in der Risikogesellschaft, in: Die Zeit vom 29. September 1986, S.92.

¹⁵¹ Vgl. BECK, Risikogesellschaft, 1986, S.48–58.

¹⁵² Vgl. BECK, Risikogesellschaft, 1986, S.61–63.

¹⁵³ Vgl. BECK, Weltrisikogesellschaft, 2008. Vgl. auch: SCHROER, Theorie reflexiver Modernisierung, 2009, S.496–500 und 503–506.

¹⁵⁴ Vgl. dazu: SCHROER, Theorie reflexiver Modernisierung, 2009, S.493.

¹⁵⁵ Vgl. BECK/BONB/LAU, Theorie reflexiver Modernisierung, 2001, S.20–24, Zitat: S.23, Hervorhebung im Original. Vgl. auch: BECK, Nebenfolgen, 1996, S.40.

brächen.¹⁵⁶ Gerade Individualisierung ist dabei, in den Worten Markus Schroers, das „Auflösungsmittel par excellence [...]: Sie zersetzt die alten Formen, zersplittert althergebrachte Großgruppen.“¹⁵⁷

Damit ist systematisch der Punkt erreicht, den das Individualisierungstheorem in Ulrich Becks Theoriegebäude einnimmt: Bei der Überführung der Industriegesellschaft der ersten Moderne in die Risikogesellschaft der zweiten Moderne treten Individualisierungsprozesse hervor, die es nun näher zu beschreiben gilt.

2.2.2 Die Individualisierungstheorie

Die neuen Unsicherheiten der Risikogesellschaft müssen nicht zuletzt individuell ausgehalten werden.¹⁵⁸ Das lenkt den soziologischen Blick auf das Individuum der zweiten Moderne. Ulrich Beck vertritt hier die These: „In allen reichen westlichen Industrieländern – besonders deutlich in der Bundesrepublik Deutschland – hat sich in der wohlfahrtsstaatlichen Modernisierung nach dem Zweiten Weltkrieg ein *gesellschaftlicher Individualisierungsschub* von bislang unerkannter Reichweite und Dynamik vollzogen“.¹⁵⁹ Die Individualisierungstheorie selbst erhebt damit den Anspruch, eine historisch orientierte „Gegenwartsdiagnose für westliche Gesellschaften seit etwa den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts“¹⁶⁰ zu liefern. Der Erfolg der Thesen Ulrich Becks lässt sich zweifelslos daraus erklären, dass er gerade für die Bundesrepublik „eine pointierte Zeitdiagnose“ geliefert hat.¹⁶¹ Beck versteht Individualisierung als einen nicht nur ideengeschichtlichen, sondern realgesellschaftlichen Prozess, der „eine strukturelle Transformation sozialer Institutionen und der Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft beschreibt.“¹⁶² Damit hat seine Individualisierungstheorie „alle Zutaten für eine historische Theorie“, die auch explizit historisch argumentiert.¹⁶³

Becks Überlegungen zur Individualisierung im Rahmen der Risikogesellschaft sind nun wiederum als ambivalent zu bezeichnen.¹⁶⁴ Beck zeichnet diese Ambivalenz im Modell einer dreifachen Individualisierung nach. Individuali-

¹⁵⁶ Vgl. BECK, Nebenfolgen, 1996, S.20–21, Zitat: S.20.

¹⁵⁷ SCHROER, Individuum der Gesellschaft, 2001, S.389.

¹⁵⁸ Vgl. BECK, Risikogesellschaft, 1986, S.101–102.

¹⁵⁹ BECK, Risikogesellschaft, 1986, S.116, Hervorhebung im Original.

¹⁶⁰ NICOLE BURZAN: Soziale Ungleichheit. Eine Einführung in die zentralen Theorien, Wiesbaden 2004, S.165. Vgl. auch: BECK, Risikogesellschaft, 1986, S.12–13.

¹⁶¹ JUNGE, Individualisierung, 2002, S.9. Vgl. auch: SCHROER, Individuum der Gesellschaft, 2001, S.408.

¹⁶² ULRICH BECK: Individualisierung, in: Günter Endruweit und Gisela Trommsdorff (Hgg.): Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart 2002, S.227–229, hier S.227.

¹⁶³ BÖSCHEN/KRATZER/MAY, Zusammenfassung, 2006, S.196.

¹⁶⁴ Vgl. BECK, Weltrisikogesellschaft, 2008, S.388.

sierung bedeutet für ihn zunächst eine „Herauslösung aus historisch vorgegebenen Sozialformen“, dann den „Verlust von traditionellen Sicherheiten im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitende Normen“ sowie schließlich auch „eine neue Art der sozialen Einbindung“.¹⁶⁵ Die Darstellung des Individualisierungsparadigmas orientiert sich im Folgenden an diesen drei Dimensionen der *Freisetzung* (Kap. 2.2.2.a), *Entzauberung* (Kap. 2.2.2.b) und *Kontrolle bzw. Reintegration* (Kap. 2.2.2.c).

a) Die Freisetzungsdimension

Beck setzt seinen Ausgangspunkt in der Freisetzungsdimension der Individualisierungstendenzen der zweiten Moderne: „Im Zentrum [...] steht die Einschätzung, daß wir Augenzeugen eines Gesellschaftswandels innerhalb der Moderne sind, in dessen Verlauf die Menschen aus den Sozialformen der industriellen Gesellschaft – Klasse, Schicht, Familie, Geschichtslagen von Männern und Frauen – *freigesetzt* werden“.¹⁶⁶

In der zweiten Moderne werden die Menschen aus sozialen Klassenzugehörigkeiten freigesetzt – dieser Gedanke liegt bereits dem Aufsatz *Jenseits von Stand und Klasse?* von 1983 zu Grunde. Beck geht dabei davon aus, dass sich das Leben der Menschen bei relativ konstant bleibender Ungleichheitsverteilung in der Gesellschaft drastisch geändert habe, indem „durch Niveauverschiebungen (Wirtschaftsaufschwung, Bildungsexpansion usw.) subkulturelle Klassenidentitäten zunehmend weggeschmolzen, ‚ständisch‘ eingefärbte Klassenlagen enttraditionalisiert und Prozesse einer *Diversifizierung* und *Individualisierung* von Lebenslagen und Lebenswegen ausgelöst wurden, die das Hierarchiemodell sozialer Klassen und Schichten unterlaufen und in seinem Realitätsgehalt zunehmend in Frage stellen.“¹⁶⁷ In diesem Sinne sei die Bundesrepublik bereits „*jenseits* der Klassengesellschaft“ angekommen.¹⁶⁸

¹⁶⁵ BECK, Risikogesellschaft, 1986, S.206, Hervorhebung im Original.

¹⁶⁶ BECK, Risikogesellschaft, 1986, S.115, Hervorhebung im Original.

¹⁶⁷ BECK, *Jenseits von Stand und Klasse*, 1983, S.36, Hervorhebung im Original.

¹⁶⁸ BECK, *Jenseits von Stand und Klasse*, 1983, S.36, Hervorhebung im Original. Vgl. auch: JOSEF MOOSER: Auflösung der proletarischen Milieus. Klassenbindung und Individualisierung in der Arbeiterschaft vom Kaiserreich bis in die Bundesrepublik Deutschland, in: Soziale Welt 34 (1983), S.270–306. Nicola Ebers verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass Becks Klassenbegriff stark an denjenigen von Max Weber erinnert. Vgl. EBERS, Individualisierung, 1995, S.265. Vgl. zur Kritik einer Verabschiedung der Klassengesellschaft durch die Individualisierungsthese: DITMAR BROCK: Rückkehr der Klassengesellschaft? Die neuen sozialen Gräben in einer materiellen Kultur, in: Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim (Hgg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt a.M. 1994, S.61–73.

Neu an dieser Entwicklung sei, dass die Individualisierung, die lange als ein bürgerliches Phänomen gelten konnte, nun auch den proletarischen Lohnarbeiter erreiche.¹⁶⁹ Abgesehen von der Verschiebung des Wohlstandsniveaus liege dies daran, dass die Logiken des Arbeitsmarktes immer breitere Bevölkerungskreise integrierten. Damit werde aber auch das Risiko der falschen Qualifizierung am Markt und insbesondere der Arbeitslosigkeit breiter gestreut und je individuell zugeordnet. Arbeitslosigkeit werde zu einer temporären, immer wieder drohenden Begleiterscheinung durchschnittlicher Erwerbsbiographien. Grundsätzlich könne jeder jederzeit betroffen sein. Darin liegt, so Beck später, eine „Massenhaftigkeit und Vereinzelung des ‚Schicksals‘“. ¹⁷⁰ Was so im Gegensatz zur bürgerlichen Individualisierung unter den Bedingungen der Risikogesellschaft entstehe, sei eine sogenannte „kollektiv individualisierte Existenzweise“, in der die je individuell zu tragenden Risiken am Arbeitsmarkt als *Kollektivschicksal* der Lohnarbeiterexistenz für alle nachvollziehbar werden.¹⁷¹

Es entstehe eine neue „Klasse der Unselbständigen“, ¹⁷² womit aber für Beck eben keine Klassenbildung im Sinne Marx oder Webers mehr gemeint ist. Seit den 1950er Jahren würden, so Beck, die sozialen Klassen im Gegenteil erodieren. Arbeitslosigkeit und Beschäftigungssicherheit würden zu vom Arbeitsmarkt abhängigen Optionen, die gerade quer zu überkommenen Klassenlagen lägen.¹⁷³ Während bislang Klassenzugehörigkeiten die Arbeitsmarktstellung vermitteln und ihre Risiken auffangen hätten können, greife der Arbeitsmarkt in der zweiten Moderne nun direkter auf das Individuum zu: „Individuum und Gesellschaftsstruktur werden mehr und mehr sozusagen *direkt* kurzgeschlossen, so daß das Kollektivschicksal *unmittelbar in ein individuelles Schicksal und in psychische Konflikte umschlägt und durchschlägt*“. ¹⁷⁴

Ironischerweise geschehe diese Auflösung der Klassen gerade durch die Durchsetzung arbeitsrechtlicher und sozialstaatlicher Interessen der Arbeiterklasse, etwa durch Gewerkschaften: Diese Interessendurchsetzung führe nämlich zu einer Homogenisierung der Lebenslagen breiter Teile der Bevölkerung

¹⁶⁹ BECK, *Jenseits von Stand und Klasse*, 1983, S.41. Vgl. auch: MARTIN KOHLI: Normalbiographie und Individualität. Zur institutionellen Dynamik des gegenwärtigen Lebenslaufregimes, in: Hanns-Georg Brose (Hg.): *Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende*, Opladen 1988, S.33–53, hier: S.38–39.

¹⁷⁰ Vgl. BECK, *Risikogesellschaft*, 1986, S.143–151, Zitat: 146, Hervorhebung im Original. Vgl. auch: BECK, *Jenseits von Stand und Klasse*, 1983, S.39 und 69.

¹⁷¹ Vgl. BECK, *Jenseits von Stand und Klasse*, 1983, S.41–45, Zitat: S.42.

¹⁷² BECK, *Jenseits von Stand und Klasse*, 1983, S.57. Vgl. auch: BECK, *Risikogesellschaft*, 1986, S.157–160.

¹⁷³ Vgl. BECK, *Jenseits von Stand und Klasse*, 1983, S.47–49 und 64.

¹⁷⁴ BECK, *Jenseits von Stand und Klasse*, 1983, S.57, Hervorhebung im Original.

auf einem insgesamt höheren Niveau. Das wiederum resultiere in Individualisierung: „Prozesse der Vereinheitlichung und ‚Klassenformierung‘ nehmen – das scheint mir der Kern der neuen Entwicklungen zu sein – unter den Bedingungen von relativem Wohlstand, Bildung und Mobilität etc. die Gestalt von Individualisierungsprozessen an.“¹⁷⁵ Die Auflösung von Klassenlagen erscheint so als ambivalenter, widersprüchlicher und unbeabsichtigter Individualisierungsprozess. In Becks späterer Theoriesprache ließ sich dieser als unintendierte Nebenfolge wohlfahrtstaatlicher Politik begreifen, die – indem sie Klassenlagen verbessert – diese Klassenlagen abschafft. Entsprechend heißt es 1986: „Wohlfahrtsstaatlich geregelt schlägt die Ausweitung der Lohnarbeit in eine *Individualisierung* sozialer Klassen um.“¹⁷⁶

In *Jenseits von Stand und Klasse?* sind es vor allem die Entwicklungsfaktoren Bildung, Mobilität und Konkurrenz, die die von Beck sogenannte *Arbeitsmarkt-Individualisierung* vorantreiben.¹⁷⁷ In seinem Buch *Risikogesellschaft* sortiert Beck diese Faktoren noch einmal anders und löst die Individualisierungsfigur aus der unmittelbaren Debatte um soziale Ungleichheit und Klassenzugehörigkeit, um sie insgesamt im Rahmen seiner Gesellschaftstheorie weiter auszubauen: In den 1950er und 1960er Jahren führten, nach Beck, Einkommensverbesserungen, das gleichzeitige Absinken der Erwerbsarbeitszeit und der Anstieg der Lebenserwartung zu einem drastischen Anstieg der Real-löhne auch im vormals proletarischen Milieu.¹⁷⁸ Auf der Wohlstandsskala werde so die Gesellschaft „*insgesamt* eine Etage höher gefahren.“¹⁷⁹ Dabei bleiben nach Beck zwar soziale Ungleichheitsrelationen konstant, aber die Arbeitermilieus könnten nun ein Wohlstandsniveau erreichen, in dem auch für sie das Verhältnis von Arbeit und Leben umgestaltet wird: Breitere Schichten könnten es sich leisten, das über die Befriedigung der elementaren Bedürfnisse hinaus verfügbare Geld für Konsumgüter und die Gestaltung der nun neu gewonnen Freizeit auszugeben. Auch das Proletariat könne es sich mehr und mehr erlauben, zu arbeiten um zu leben anstatt zu leben um zu arbeiten. Im bundesdeutschen Wirtschaftswunder hätten so auch die Lohnarbeiter begonnen, an Konsumgütern zu partizipieren, sich etwa Fernsehgeräte und Autos leisten zu können. Beck nennt das mit einer seiner griffigen Formulierungen den *Fahrstuhl-Effekt*.¹⁸⁰

¹⁷⁵ Vgl. BECK, *Jenseits von Stand und Klasse*, 1983, S. 51–53, Zitat: S. 53.

¹⁷⁶ BECK, *Risikogesellschaft*, 1986, S. 131, Hervorhebung im Original.

¹⁷⁷ Vgl. BECK, *Jenseits von Stand und Klasse*, 1983, S. 45–47.

¹⁷⁸ Vgl. BECK, *Risikogesellschaft*, 1986, S. 122–123.

¹⁷⁹ BECK, *Risikogesellschaft*, 1986, S. 122, Hervorhebung im Original.

¹⁸⁰ Vgl. BECK, *Risikogesellschaft*, 1986, S. 122–125. Vgl. zur Diskussion über soziale Ungleichheit und zur Verabschiedung der soziologischen Theorie von Klassen- und Schicht-

Eine weitere, an die Erwerbsarbeit gekoppelte Veränderung tritt für Beck hinzu: Besonders durch den seit den 1960er Jahren expandierenden Dienstleistungssektor seien die sozialen Aufstiegschancen erhöht worden.¹⁸¹ Michael Vester spricht ergänzend und in Anlehnung an den französischen Phänomenologen Maurice Merleau-Ponty diesbezüglich von einer zumindest vorübergehenden „Öffnung des sozialen Raums“.¹⁸² Becks Schlussfolgerung lautet, dass diese neue soziale Mobilität in Verbindung mit der jetzt auch geforderten geografischen und alltäglichen Mobilität zwischen Wohn- und Arbeitsort die Bindungskraft der traditionellen Lebenszusammenhänge nachhaltig schwächt. Das gelte neben der Klassenzugehörigkeit auch für Ehe und Familie, wozu nicht zuletzt auch die zeitgleich ansteigende Frauenerwerbsquote beigetragen habe.¹⁸³

Was 1983 noch vor allem auf die Frage der Konkurrenz am Arbeitsmarkt bezogen war, bezieht Beck in seinem späteren Buch nun stärker auf den Bildungssektor: Auch hier gebe es seit der Bildungsexpansion der 1960er und 1970er Jahre einen signifikanten Anstieg des Bildungsniveaus. Dieser betreffe auch vormals eher bildungsferne Schichten. Besonders augenfällig sei zudem auch der erleichterte Zugang von Frauen zu höherer Bildung – ohne dass jedoch zunächst auch ein Zugang zu entsprechenden Arbeitsplätzen möglich wurde. Die junge Generation besser ausgebildeter Arbeiterkinder orientierte sich nun, so Beck, deutlicher am sozialen Aufstieg und verabschiedete sich so von ihren klassenkulturellen Milieus, in denen sie aufgewachsen waren. Dazu käme eine zweite individualisierende Wirkung des Bildungssystems: Prüfungen und Bildungsabschlüsse verteilten Zugangschancen zum Arbeitsmarkt individuell und vermeintlich unabhängig von den Herkunftsmilieus der Individuen: „Dies ist die Dynamik des Individualisierungsprozesses, der im Zusammenwirken aller genannter Komponenten – mehr arbeitsfreie Zeit, mehr Geld, Mobilität, Bildung usw. – seine strukturverändernde Intensität entwickelt und die Lebenszusammenhänge von Klasse *und* Familie aufbricht.“¹⁸⁴

modellen: STEFAN HADRIL: Individualisierung, Pluralisierung, Polarisierung: Was ist von den Schichten und Klassen geblieben?, in: Robert Hettlage (Hg.): Die Bundesrepublik. Eine historische Bilanz, München 1990, S. 111–138.

¹⁸¹ Vgl. BECK, Risikogesellschaft, 1986, S. 125.

¹⁸² Vgl. MICHAEL VESTER: Soziale Milieus und Individualisierung. Mentalitäten und Konfliktlinien im historischen Wandel, in: Ulrich Beck und Peter Sopp (Hgg.): Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus?, Opladen 1997, S. 99–123, hier: S. 102.

¹⁸³ Vgl. BECK, Risikogesellschaft, 1986, S. 125–127.

¹⁸⁴ Vgl. BECK, Risikogesellschaft, 1986, S. 127–130, Zitat: S. 130, Hervorhebung im Original.

Ulrich Beck postuliert also einen sozialstrukturellen Freisetzungsprozess der Individuen aus traditionellen Einbindungen in den ersten zwei bis drei Jahrzehnten der bundesrepublikanischen Nachkriegsgeschichte. Dabei hat seine Theorie einen ökonomisch geprägten Ansatzpunkt: Die Wohlstands- und Arbeitsmarktphänomene lösten Klassenbindungen auf. Spätestens in der Risikogesellschaft werde dieser Effekt auf andere gesellschaftliche Sozialformen ausgedehnt: Vor allem Geschlechterrollen, Ehe und Familie stehen nun für Beck zur Disposition.¹⁸⁵

In späteren Publikationen hat Ulrich Beck diese Freisetzungsdimension wiederholt mit dem Bild von *russischen Puppen* beschrieben.¹⁸⁶ Das Individuum – die innerste Puppe – stehe nun von allen sie ummantelnden sozialen Formationen entkleidet der Gesellschaft gegenüber und müsse fortan alle Rechte, Pflichten, Ansprüche, Chancen und Risiken selbst und auf sich selbst gestellt mit der Gesellschaft aushandeln.¹⁸⁷ Sozialstrukturell entstehe so eine „neue Unmittelbarkeit von Individuum und Gesellschaft“.¹⁸⁸ Augenfällig würde dies etwa an dem Umstand, dass sowohl die Anforderungen des Bildungssystems aber auch gerade die Leistungen des Wohlfahrtsstaates in aller Regel auf Individuen, nicht etwa auf Familien, ausgerichtet sind.¹⁸⁹ Den damit verbundenen individualisierenden Effekt des Sozialstaates in Becks Theorie hat besonders Lutz Leisering noch einmal unterstrichen: Er argumentiert, dass der Sozialstaat individuelles Handeln fordere und fördere und so zum Individualisierungsschub in den Wohlfahrtsstaaten nach dem Zweiten Weltkrieg beigetragen habe. Der Sozialstaat richtet sich an Individuen und eröffnet ihnen, so Leisering, auch in tendenziell arbeitsmarktfernen Teilen der Gesellschaft Gestaltungschancen und Handlungsressourcen. Er setze so Individuen gerade auch in gesellschaftlich marginalen Gruppen frei und beziehe diese in die Individualisie-

¹⁸⁵ Vgl. BECK, Risikogesellschaft, 1986, S. 118.

¹⁸⁶ Vgl. ULRICH BECK: Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung, Frankfurt a.M. 1993, S. 150; ULRICH BECK: Die „Individualisierungsdebatte“, in: Bernhard Schäfers (Hg.): Soziologie in Deutschland: Entwicklung, Institutionalisierung und Berufsfelder, theoretische Kontroversen, Opladen 1995, S. 185–197, hier: S. 191; ULRICH BECK und ELISABETH BECK-GERNSHEIM: Nicht Autonomie, sondern Bastelbiographie. Anmerkungen zur Individualisierungsdiskussion am Beispiel des Aufsatzes von Günter Burkart, in: Zeitschrift für Soziologie 22/3 (1993), S. 178–187, hier: S. 185.

¹⁸⁷ Vgl. BECK, Individualisierungsdebatte, 1995, S. 185.

¹⁸⁸ BECK, Risikogesellschaft, 1986, S. 117.

¹⁸⁹ Vgl. ULRICH BECK und ELISABETH BECK-GERNSHEIM: Individualisierung in modernen Gesellschaften – Perspektiven und Kontroversen einer subjektbezogenen Soziologie, in: Dies. (Hgg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt a.M. 1994, S. 10–39, hier: S. 14.

rungsprozesse ein.¹⁹⁰ Indem der Sozialstaat so das Individuum erst voraussetzt und dann regulativ adressiert, trage er zu dessen sozialer Erzeugung bei.¹⁹¹ Der Sozialstaat sei geradewegs eine „Versuchsanordnung zur Konditionierung ich-bezogener Lebensweisen.“¹⁹²

b) Die Entzauberungsdimension

Die von Ulrich Beck sogenannte Entzauberungsdimension¹⁹³ der Individualisierung wird sowohl von ihm selbst als auch in der weiteren Diskussion zwischen Freisetzungs- und Reintegrationsdimension etwas stiefmütterlich behandelt.¹⁹⁴ Es geht Beck hier, wie bereits zitiert, um den „Verlust von traditionellen Sicherheiten im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitende Normen“.¹⁹⁵ Dieser mehr auf die individuelle moralische Handlungsorientierung bezogene Aspekt wird zwar, soweit ich sehe, bei Beck nirgends explizit ausgearbeitet, weil er sich auf objektive, sozialstrukturelle Prozesse der Lebenslagen und Sozialformen konzentriert.¹⁹⁶ Dennoch wird bei näherem Hinsehen auch die Entzauberungsdimension von Individualisierung stets mitgeführt. Wie lässt sich diese aufschlüsseln?

Monika Wohlrab-Sahr hat in der Diskussion um das Individualisierungstheorem für weitere begriffliche Klarheit gesorgt. Neben der von Ulrich Beck betonten, eher sozialstrukturellen Freisetzungsdimension der Individualisierung laufe ein zweiter Prozess mit:

„Dabei geht es um eine *Veränderung des gesellschaftlichen Zurechnungsmodus* [...] in Richtung auf Verinnerlichung und Subjektivierung. Gemeint ist damit also eine qualitative Veränderung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft und ein damit einherge-

¹⁹⁰ Vgl. LUTZ LEISERING: Individualisierung und „sekundäre Institutionen“ – der Sozialstaat als Voraussetzung des modernen Individuums, in: Ulrich Beck und Peter Sopp (Hgg.): Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus?, Opladen 1997, S. 143–159, hier besonders: S. 154 und 157. Vgl. auch: LUTZ LEISERING: Sozialstaat und Individualisierung, in: Jürgen Friedrichs (Hg.): Die Individualisierungs-These, Opladen 1998, S. 65–78.

¹⁹¹ Vgl. BECK, Individualisierungsdebatte, 1995, S. 191.

¹⁹² BECK/BECK-GERNSHEIM, Bastelbiographie, 1993, S. 180, Hervorhebung im Original.

¹⁹³ Die Terminologie Becks erinnert hier stark an diejenige Max Webers. Vgl. dazu: EBERS, Individualisierung, 1995, S. 265.

¹⁹⁴ Bezeichnend ist etwa, dass Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim 1994 nur noch von zwei Seiten der Individualisierung sprechen. Vgl. BECK/BECK-GERNSHEIM, Individualisierung, 1994, S. 11–12.

¹⁹⁵ BECK, Risikogesellschaft, 1986, S. 206.

¹⁹⁶ Vgl. EBERS, Individualisierung, 1995, S. 267.

hendes Deutungsmuster, das Selbstkontrolle, Selbstverantwortung und Selbst-Steuerung akzentuiert.¹⁹⁷

Wohlrab-Sahr weißt damit darauf hin, dass sich neben der sozialstrukturellen Individualisierung auch kulturelle *Deutungsmuster* im Zuge der Individualisierung verändern – anders gesagt: der *kulturelle Code* und der *soziale Diskurs* verändern sich, mit denen Handlungsverantwortung und -orientierung gesellschaftlich zugeschrieben werden.¹⁹⁸

Diese Änderungen im sozialen Diskurs sind in der schon angesprochenen sozialstrukturellen Freisetzung des Individuums aus Sozialformen sowie in der direkten Adressierung des Individuums durch Arbeitsmarkt, Bildungssystem und Sozialstaat bereits angelegt. Allerdings wird hier die Aufmerksamkeit noch einmal auf einen anderen Aspekt gelenkt: Indem die sozialstrukturelle *Meso-Ebene* abschmelze,¹⁹⁹ falle diese als sozialer Puffer zwischen Individuum und Gesellschaft aus mit der Folge, dass Handlungsentscheidungen und deren Verantwortung dem Individuum direkt zugerechnet würden:

„Chancen, Gefahren, Unsicherheiten der Biographie, die früher im Familienverband, in der dörflichen Gemeinschaft, im Rückgriff auf ständische Regeln oder soziale Klassen vordefiniert waren, müssen nun von den einzelnen selbst wahrgenommen, interpretiert, entschieden und bearbeitet werden. Die Folgen – Chancen oder Lasten – verlagern sich auf die Individuen, wobei diese freilich, angesichts der hohen Komplexität der gesellschaftlichen Zusammenhänge, vielfach kaum in der Lage sind, die notwendig werdenden Entscheidungen fundiert treffen zu können, im Abwägen von Interesse, Moral und Folgen.“²⁰⁰

Gewissermaßen auf der Innenseite der sozialstrukturellen Prozesse der Individualisierung geraten so die einzelnen Individuen, ob sie wollen oder nicht, unter den kulturellen Imperativ, sich selbst zum „Zentrum ihrer eigenen Lebensplanung und Lebensführung“ zu machen.²⁰¹ Der alte Handlungszwang, sich ge-

¹⁹⁷ Vgl. WOHLRAB-SAHR, Individualisierung, 1997, S.28, Hervorhebung im Original. Vgl. zu dieser Unterscheidung auch schon: KOHLI, Normalbiographie, 1988, S.38. Es scheint, dass auch Ulrich Beck diese Klarstellung von Monika Wohlrab-Sahr später aufgenommen hat, spricht er doch in der Einleitung des selben Sammelbandes ebenfalls von einem veränderten *Zurechnungsmodus* in der Individualisierung. Vgl. ULRICH BECK und PETER SOPP: Individualisierung und Integration – Versuch einer Problemskizze, in: Dies. (Hgg.): Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus?, Opladen 1997, S.9–19, hier: S.14.

¹⁹⁸ Vgl. WOHLRAB-SAHR, Individualisierung, 1997, S.24 und 28–29.

¹⁹⁹ Vgl. BECK, Individualisierungsdebatte, 1995, S.191. Vgl. zur Analyse eines soziologischen Mehrebenenmodells im Werk Ulrich Becks: JÜRGEN FRIEDRICH: Die Individualisierungs-These. Eine Explikation im Rahmen der Rational-Choice-Theorie, in: Ders. (Hg.): Die Individualisierungs-These, Opladen 1998, S.33–47, hier: S.37–38.

²⁰⁰ BECK/BECK-GERNSHEIM, Bastelbiographie, 1993, S.179.

²⁰¹ BECK, Risikogesellschaft, 1986, S.116–117.

mäß der sozialen Einbettung zu verhalten, transformiere sich in den generellen Zwang, sein Leben selbst zu gestalten.²⁰² Beck benutzt hier wiederholt das von Jean-Paul Sartre entlehnte Schlagwort, die Individuen seien zur Individualisierung *verdammt*.²⁰³ In diesem Sinne geht auch der Einwand gegen die Individualisierungsthese fehl, der meint, Individualisierung sei immer noch ein bürgerliches Phänomen, das gerade für die Arbeitermilieus nach wie vor nicht gelte.²⁰⁴ Sozialstrukturell mag es durchaus stimmen und wird von Beck auch eingeräumt, dass individuelle Entfaltungsmöglichkeiten und Risiken je nach gesellschaftlicher Position variieren mögen.²⁰⁵ Der kulturelle und diskursive Imperativ, selbst der Schmied seines eigenen Glücks zu sein, trifft aber, so Beck, jeden gleichermaßen:²⁰⁶ „Der kulturelle Code, der diese Individualisierung flankiert, ist der Imperativ der ‚Selbstverwirklichung‘.“²⁰⁷ Zumindest als

²⁰² Vgl. BECK, *Jenseits von Stand und Klasse*, 1983, S.58.

²⁰³ Vgl. BECK, *Individualisierungsdebatte*, 1995, S.192; BECK, *Erfindung des Politischen*, 1993, S.152; BECK/BECK-GERNSHEIM, *Individualisierung*, 1994, S.14.

²⁰⁴ Vgl. etwa: VESTER, *Soziale Milieus*, 1997. Vester versucht dabei, Individualisierungsprozesse empirisch milieuspezifisch aufzuschlüsseln und kommt zu dem Ergebnis, dass Individualisierung nur in bestimmten, eher bürgerlichen und progressiven Milieus vorzufinden ist. Dies als Kritik an Becks Individualisierungstheorem zu interpretieren, scheitert aber allein schon daran, dass Vester unter Individualisierung explizit einen empirisch abfragbaren Wertewandel versteht. Es geht ihm damit um einen mentalitätsgeschichtlichen Wandel. Das ist gerade nicht die gesellschaftstheoretische Auffassung von Individualisierung, die Beck vertritt. Vgl. zur dieser Kritik an Ulrich Becks Theorie auch die Darstellung bei: SCHROER, *Individuum der Gesellschaft*, 2001, S.422–429. Günter Burkart ist gar der Meinung, die Individualisierungsthese Becks sei selbst nichts weiter als ein Stück bürgerliche Ideologie und damit nicht nur empirisch falsch, sondern auch normativ gefährlich. Vgl. GÜNTER BURKART: *Individualisierung und Elternschaft. Eine empirische Überprüfung der Individualisierungsthese am Beispiel der USA und ein Systematisierungsvorschlag*, in: Jürgen Friedrichs (Hg.): *Die Individualisierungs-These*, Opladen 1998, S.107–141, hier: S.126–127. Nicht geleugnet werden kann dabei die wissenschaftstheoretische Einsicht, dass soziologische Theorien nie rein deskriptiv sind, sondern bei aller Beschreibung immer auch normative Gehalte transportieren. Vgl. dazu: CHRISTIAN REINICKE und THOMAS MERGEL: *Das Soziale vorstellen, darstellen, herstellen: Sozialwissenschaften und gesellschaftliche Ungleichheit im 20. Jahrhundert*, in: Dies. (Hgg.): *Das Soziale ordnen. Sozialwissenschaften und gesellschaftliche Ungleichheit im 20. Jahrhundert (Eigene und fremde Welten. Repräsentationen sozialer Ordnungen im Wandel 27)*, Frankfurt a.M. 2012, S.7–30, hier besonders: S.11.

²⁰⁵ Vgl. BECK, *Risikogesellschaft*, 1986, S.145.

Vgl. auch: BECK/BECK-GERNSHEIM, *Individualisierung*, 1994, S.16.

²⁰⁶ Vgl. dazu: ULRICH BECK: *Das Zeitalter des „eigenen Lebens“*. Individualisierung als „paradoxe Sozialstruktur“ und andere offene Fragen, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 51/29 (2001), S.3–6, hier S.3.

²⁰⁷ EBERS, *Individualisierung*, 1995, S.303.

eine solche *Zumutungs-Individualisierung* erreicht die Individualisierung auch die unteren Gesellschaftsschichten.²⁰⁸ Diskursiv zur Individualisierung verdammt sind so für Ulrich Beck alle – oder um mit Émile Durkheim zu sprechen: Das Kollektivbewusstsein reduziert sich „immer mehr auf den Kult des Individuums.“²⁰⁹

Indem die sozial-moralischen Milieus seit den 1950er Jahren abschmelzen,²¹⁰ werde ein aktives Handeln und eigeninitiatives Gestalten des Lebens und des Alltags von den Individuen verlangt. Das Individuum werde so sein eigenes *Planungsbüro* des Lebens.²¹¹ Damit verbinde sich immer die Gefahr des individuellen Scheiterns des Biographieprojektes.²¹² „Der falsche Beruf oder die falsche Branche, dazu die private Unglücksspirale Scheidung, Krankheit, Wohnungsverlust – Pech gehabt!“²¹³ Die Freiheiten der Lebensgestaltung sind ambivalente und daher immer *riskante Freiheiten*.²¹⁴

Die kulturelle Zuschreibung von Handlungsverantwortung direkt an das Individuum geht, nach Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim, einher mit dem Verlust der Handlungsorientierungen traditionaler Sozialformen auf der gesellschaftlichen Meso-Ebene. Selbstverständlichkeiten und Routinen brä-chen weg,²¹⁵ oder um mit dem Begriff Ralf Dahrendorfs zu sprechen: die *Liga-turen* des Lebens, kulturelle Bindungen, die als Koordinaten bei der Wahl von Optionen helfen, zerbrechen.²¹⁶ Dem Individuum böten sich unzählige Entscheidungschancen, es stehe aber, so Ronald Hitzler und Anne Honer, ohne überwältigendes *Sinn-Dach* im Regen moderner Selbstdeutung.²¹⁷ Die Anforde-

²⁰⁸ Vgl. LEISERING, Individualisierung, 1997, S. 145.

²⁰⁹ Vgl. ÉMILE DURKHEIM: Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt a.M. 1992, S. 478.

²¹⁰ Vgl. BECK, Risikogesellschaft, 1986, S. 137.

²¹¹ Vgl. BECK, Jenseits von Stand und Klasse, 1983, S. 59. Vgl. auch: BECK, Risikogesellschaft, 1986, S. 216–217.

²¹² Vgl. ULRICH BECK: Eigenes Leben. Skizzen zu einer biographischen Gesellschaftsanalyse, in: Bayerische Rückversicherung (Hg.): Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben, München 1995, S. 9–15, hier: S. 11–12.

²¹³ BECK/BECK-GERNSHEIM, Individualisierung, 1994, S. 13.

²¹⁴ Vgl. BECK/BECK-GERNSHEIM, Individualisierung, 1994, S. 11.

²¹⁵ Vgl. BECK/BECK-GERNSHEIM, Individualisierung, 1994, S. 17–18.

²¹⁶ Vgl. RALF DAHRENDORF: Das Zerbrechen der Ligaturen und die Utopie der Weltbürgergesellschaft, in: Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim (Hgg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt a.M. 1994, S. 421–436, hier: S. 422–423.

²¹⁷ Vgl. RONALD HITZLER und ANNE HONER: Bastelexistenz. Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung, in: Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim (Hgg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt a.M. 1994, S. 307–315, hier: S. 307–308.

rung, die die zugeschriebene Selbstverantwortung für das Individuum darstelle, potenziere sich also noch dadurch, dass es zudem nicht länger auf die handlungsorientierenden *Meso-Sicherheiten* der Sozialformen der ersten Moderne zurückgreifen kann.²¹⁸ Das Leben werde anstrengend, aus der Anforderung werde leicht eine Überforderung.²¹⁹

Die kulturelle, diskursive Seite von Individualisierung entzaubert den normativen Orientierungswert der Sozial- und Lebensformen der ersten Moderne – das ist die Pointe der Entzauberungsdimension von Individualisierung. Indem Individuum und Gesellschaft sozialstrukturell kurzgeschlossen werden, geschieht in dieser kulturellen Perspektive ein Doppeltes: eine gesellschaftliche Zuschreibung der Handlungsverantwortung an das Individuum und eine gesellschaftliche Abschreibung der handlungsorientierenden Funktion der Sozialformen der ersten Moderne. In dieser Hinsicht „besteht Individualisierung in einer Veränderung des Entscheidungsmodus auf der Mikro-Ebene des einzelnen Individuums.“²²⁰ Damit weisen Wolfgang Jagodzinski und Markus Klein darauf hin, dass die veränderte soziale Konfiguration im Individuum ebenfalls Veränderungsprozesse induziert.

Die abnehmende Einbindung auf der gesellschaftlichen Meso-Ebene und die damit steigenden sozialen Anforderungen an die Individuen bezüglich Handlungsverantwortung und -orientierung müssen von diesen selbst nicht unbedingt als Mangel und Überforderung interpretiert werden. Im Gegenteil beschreibt Ulrich Beck, wie die gesellschaftliche Zuschreibung individueller Handlungsverantwortung und -orientierung längst in eine *Sozialmoral des eigenen Lebens* übergegangen ist, so der Titel eines Essays.²²¹ Im Vergleich mit den 1950er Jahren habe ein tatsächlicher Wertewandel stattgefunden: Hätten in der unmittelbaren Nachkriegsepoche etwa das glückliche Familienleben, das Eigenheim und das Familienauto als Lebensziele gegolten, sei unlängst die Suche nach Selbsterfüllung an die Stelle dieser Ziele getreten.²²² Es ist jedoch wichtig festzuhalten, dass für Beck Individualisierung nicht in diesem Wertewandel aufgeht. Individualisierung bleibt für ihn primär ein soziologischer, kein mentalitätsgeschichtlicher Vorgang.²²³ Das Verhältnis von Individualisie-

²¹⁸ Vgl. BECK/BECK-GERNSHEIM, *Bastelbiographie*, 1993, S. 179.

²¹⁹ Vgl. BECK/BECK-GERNSHEIM, *Individualisierung*, 1994, S. 18.

²²⁰ JAGODZINSKI/KLEIN, *Individualisierungskonzepte*, 1998, S. 23.

²²¹ Vgl. ULRICH BECK: *Die Sozialmoral des eigenen Lebens. Ein Essay*, in: Günter Lüschen (Hg.): *Das Moralische in der Soziologie*, Opladen/Wiesbaden 1998, S. 87–91.

²²² Vgl. BECK, *Sozialmoral*, 1998, S. 87. Vgl. auch: HELMUT KLAGES: *Wertewandel und Moralität*, in: Günter Lüschen (Hg.): *Das Moralische in der Soziologie*, Opladen/Wiesbaden 1998, S. 107–125.

²²³ Vgl. anders: VESTER, *Soziale Milieus*, 1997.