

GESCHICHTE DER RELIGION  
IN DER NEUZEIT

Herausgegeben von Lucian Hölscher

Band 2

# Kirchen – Medien – Öffentlichkeit

*Transformationen kirchlicher  
Selbst- und Fremddeutungen seit 1945*

Herausgegeben von  
Frank Bösch und Lucian Hölscher



WALLSTEIN VERLAG

Gedruckt mit Unterstützung der  
Deutschen Forschungsgemeinschaft  
im Rahmen der Bochumer DFG-Forschergruppe  
«Transformation der Religion in der Moderne»

Zentrum für  
Zeithistorische Forschung e.V.  
Bibliothek

ZZF 21989

Erworben mit Mitteln vom  
**Verein der Förderer  
und Freunde**  
des Zentrums für  
Zeithistorische Forschung

## Inhalt

FRANK BÖSCH / LUCIAN HÖLSCHER Die Kirchen im öffentlichen Diskurs . . . . .	7
I. Mediale Interaktionen zwischen Kirche und Welt	
NICOLAI HANNIG Von der Inklusion zur Exklusion? <i>Die Medialisierung und Verortung des Religiösen in der Bundesrepublik Deutschland (1945-1970)</i> . . . . .	33
UTA ANDREA BALBIER Billy Grahams Crusades der 1950er Jahre <i>Zur Genese einer neuen Religiosität zwischen medialer Vermarktung und nationaler Selbstvergewisserung</i> . . . . .	66
II. Visuelle Entwürfe von Kirche und Religion	
BENJAMIN STÄDTER Visuelle Deutungen des Geistlichen <i>Zur Transformation von Bildwelten in der Bundesrepublik 1945-1970</i> . . . . .	89
JÜRGEN KNIEP Von den »unblutigen Martyrern unserer Zeit« <i>Die Kirchen und die Filmzensur in Westdeutschland zwischen der Nachkriegszeit und den siebziger Jahren</i> . . . . .	115
REINHOLD ZWICK Provokation und Neuorientierung: <i>Zur Transformation religiöser Vorstellungen im Kino der langen sechziger Jahre</i> . . . . .	144

III. Semantiken kirchlicher Medien und Öffentlichkeiten

SVEN-DANIEL GETTYS

Theologische Kontroversen um Gestalt und Zukunft der Kirche  
*Die Debatten über die »Volkskirche« und das »Volk Gottes«*  
*in kirchlichen Zeitschriften. . . . .*

177

THOMAS MITTMANN

Moderne Formen der Kommunikation  
 zwischen »Kirche« und »Welt«  
*Der Wandel kirchlicher Selbstentwürfe in der Bundesrepublik*  
*in evangelischen und katholischen Akademien. . . . .*

216

SUSANNE BÖHM

Veränderungen der Selbstbeschreibung evangelischer Akademien  
 in der DDR . . . . .

247

Über die Autorinnen und die Autoren . . . . . 264

Die Kirchen im öffentlichen Diskurs

FRANK BÖSCH/LUCIAN HÖLSCHER

Die christlichen Großkirchen haben sich in Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts stark gewandelt. Das gilt nicht nur für ihre Strukturen. Auch ihr Selbstverständnis und ihre Wahrnehmung durch die Gesellschaft veränderten sich maßgeblich. Ausmachen lässt sich dieser Wandel an den öffentlichen Diskursen innerhalb wie außerhalb der Kirchen, die insbesondere seit den späten 1950er Jahren die theologische und gesellschaftliche Gestalt der Kirchen neu verhandelten. Dies ging mit einer Veränderung der Strukturen der Öffentlichkeit und des gesellschaftlichen Umfeldes einher, in dem sich die Kirchen bewegten. Vor allem die Expansion und Umstrukturierung der Massenmedien spielte dabei eine wichtige Rolle. Der vorliegende Band analysiert diese vielfach verflochtenen Transformationsprozesse anhand ausgewählter Beispiele, wobei der zeitliche Schwerpunkt insbesondere auf den ersten drei Nachkriegsjahrzehnten liegt. Dabei betrachtet er den Wandel kirchlicher Selbstdeutungen und medialer Fremddeutungen als einen dialektischen Prozess, aus dem heraus sich die Transformation der Kirchen und der Religion in der Moderne mit erklären lässt.

Motor des Niederganges?  
 Die Medienexpansion und die Kirchen

Die Entwicklung der Medien wurde lange als gegenläufig zu der der Kirchen gedeutet. Im Sinne klassischer Modernisierungsansätze dominierte die Annahme, die Ausbreitung des Medienkonsums habe die Menschen zunehmend von der Ausübung religiöser Praktiken abgehalten und säkulare Weltdeutungen verstärkt, die den Bedeutungsverlust der Kirchen förderten. Spätestens die aktuelle Entwicklung seit Ende des Kalten Krieges sensibilisiert jedoch dafür, dass der Zusammenhang zwischen Medialisierung und Religion differenzierter verstanden werden muss. Denn offensichtlich können Medien auch das Interesse an der Religion fördern und zugleich zum Wandel der Kirchen und des Religionsverständnisses beitragen. Denn schließlich veränderte der Strukturwandel der Öffentlichkeit auch die Kommunikation der Kirchen.

In den letzten Jahren zeigte sich an vielfältigen Beispielen, wie Medien nicht nur eigenständig die Wahrnehmung der Kirchen und Religion prä-

ten, sondern auch soziale, religiöse und kirchliche Veränderungen auslösten, auf die die Kirchen wiederum mit neuen Interpretations- und Kommunikationsformen reagieren mussten. Besonders augenscheinlich wurde dieses dialektische Verhältnis zwischen Medien, Kirchen und Religion bei der katholischen Kirche und ihren Päpsten Johannes Paul II. und Benedikt XVI. Deren starke mediale Präsenz konnte selbst bei jungen Menschen das öffentliche Religions- und Kircheninteresse fördern. Die sechsbis siebenstellige Besucherzahl bei den Papstreisen, der Beisetzung des Papstes oder den Weltjugendtagen belegten dies.<sup>1</sup> Die Medien berichteten dabei nicht einfach nur ganz überwiegend positiv über diese Ereignisse, sondern ermöglichten sie durch ihr Agenda-Setting und aktive Werbung mit. So ließ die *Bild*-Zeitung vor dem Weltjugendtag 500 000 Anstecker, 150 Großflächenplakate und 150 000 freifrankierte Postkarten mit dem Papstbild verbreiten, und in der Teenager-Zeitung *Bravo* fand sich vorab ein riesiges »Star-Schnitt«-Poster des Papstes.<sup>2</sup>

Zugleich erfuhr die katholische Kirche nicht minder deutlich, wie sehr die Medialisierung ihre Reputation und Autorität auch schmälern kann. Dies unterstrich insbesondere die Anfang 2009 geführte Debatte um die Wiederaufnahme des Pius-Bruders und Holocaust-Leugners Richard Williamson. Die medialen Deutungen beschädigten hier nicht nur in Windeseile das Ansehen der Kirche, sondern lösten auch eine handfeste innerkirchliche Krise aus, die zu der schwersten innerkirchlichen Kritik am Vatikan seit langem führte.<sup>3</sup> Bezeichnenderweise erfuhren selbst die Bischöfe und Theologen die maßgeblichen Entwicklungen erst aus den Medien und reagierten darauf über mediale Stellungnahmen.<sup>4</sup> Damit ga-

- 1 Katrin Döveling, Feeling is believing. Eine kommunikationswissenschaftliche Analyse der Trauer um Papst Johannes Paul II., in: Jamal Malik u. a. (Hg.), Religion in den Medien – Medien der Religion, Münster 2007, S. 73–92; Irmela Schneider, »Wo keine neuen Fakten sind, da steigert man die Adjektive«. Der Tod von Johannes Paul II. und die Medien, in: Irmela Schneider/Christina Bartz (Hg.), Formationen der Mediennutzung I: Medienereignisse, Opladen 2007, S. 159–182.
- 2 Vgl. zum Kölner Weltjugendtag: Paul Jobst, Das »tragende Bekenntnis«. Globalisierung und Jugendmarketing, in: DISS-Journal 14, 2005, S. 6 f.; Winfried Gebhardt u. a., Megaparty Glaubensfest Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation, Wiesbaden 2007; Christian Klenk, Ein deutscher Papst wird Medienstar. Benedikt XVI. und der Kölner Weltjugendtag in der Presse, Berlin 2008, S. 84 f.
- 3 Der Spiegel berichtete bereits am 19.1.2009, also vor der Aufnahme der Pius-Brüder, über die antisemitischen Äußerungen, die dann durch ein Interview mit dem schwedischen Fernsehsender SVT untermauert wurden.
- 4 Vgl. etwa die Kritik vom Berliner Erzbischof Georg Sterzinsky in der *Bild*-Zeitung, 4.2.2009, der die Rücknahme der päpstlichen Entscheidung forderte, oder des Regensburger Bischofs Gerhard Ludwig Müller, der im ARD-Morgenmagazin den Papst verteidigte, da er davon nichts gewusst hätte (4.2.2009, 8:00 Uhr).

ben die Medien die Agenda vor, die Sprache, das Tempo, die Formate und die Rezeptionsformen der Auseinandersetzung. All dies zwang selbst das Oberhaupt der katholischen Kirche zu einlenkenden Reaktionen.

In den USA wurde diesem komplexen Zusammenhang zwischen Medien und Religion bereits seit längerem Aufmerksamkeit geschenkt.<sup>5</sup> Schließlich hatte sich in den Vereinigten Staaten besonders frühzeitig und deutlich gezeigt, dass die Expansion der Medien nicht automatisch in eine säkulare liberale Gesellschaft mündet. Denn obwohl alle Medieninnovationen sich zuerst in den USA ausbreiteten und die Mediennutzung der Amerikaner frühzeitig besonders intensiv war, spielte die Religion in der amerikanischen Öffentlichkeit seit den 1970er Jahren eine wachsende Rolle.<sup>6</sup> Vor allem der Siegeszug evangelikaler Gruppen wurde damit erklärt, dass sie sich professionell auf dem modernen Medienmarkt bewegen: sei es durch den »Tele-Evangelism« mit seiner starken Präsenz im Fernsehen und Rundfunk, dem Einmischen in die politische Öffentlichkeit und dem frühen Ausbau eigener Sender oder sei es durch die Inszenierung medienkompatibler Events und den medienaffinen Starkult, den etwa spektakuläre Prediger wie Billy Graham erreichten.<sup>7</sup>

Eine dritte markante Entwicklung, die derzeit das komplexe Verhältnis zwischen der Entwicklung von Medien und Religion unterstreicht, ist die dynamische Ausbreitung des islamischen Fundamentalismus. Gerade eine scheinbar völlig antimoderne religiöse Strömung profitiert dabei von modernsten Medientechniken wie Handy-Bildern, Internet-Botschaften oder Satellitensendern. Insbesondere der Konflikt um die dänischen Mohammed-Karikaturen belegte dabei, wie Journalisten *und* Fundamentalisten durch gezielt verbreitete Medieninhalte unkontrollierbare religiöse Dynamiken auslösen können, die diplomatische Krisen, religiös fundierte Proteste und Todesopfer nach sich ziehen.<sup>8</sup> Auch hier stießen die Medien

- 5 Als knappen Forschungsüberblick vgl. Lynn Schofield Clark/Stewart M. Hoover, At the Intersection of Media, Culture, and Religion. A Bibliographical Essay, in: Stewart M. Hoover/Knut Lundby (Hg.), Rethinking Media, Religion and Culture, Thousand Oaks u. a. 1997, S. 15–36.
- 6 José Casanova, Public Religions in the Modern World, London/Chicago 1994.
- 7 Vgl. etwa: Berit Bretthauer, Televangelismus in den USA, Frankfurt a. M./New York 1999; Peter A. Kerr, The Framing of Fundamentalist Christians Network Television News, 1980–2000, in: Journal of Media and Religion 2, 2003, S. 203–236. Vgl. auch den Beitrag von Uta Balbier in diesem Band.
- 8 Arun Kumar Wesley, Media and Religion. Reflections on the Cartoon Controversy, in: Religion and Society Bd. 51, 2006, S. 31–43; Risto Kunelius, Reading the Mohammed Cartoons Controversy. An International Analysis of Press Discourses on Free Speech and Political Spin, Bochum 2007; Elisabeth Eide, Transnational Media Events. The Mohammed Cartoons and the Imagined Clash of Civilizations, Göteborg 2008.

nicht nur Deutungen über den Islam an, sondern ebenso auch soziale Handlungen und religiöse Gemeinschaftsbildungen.

Viertens sensibilisiert der Blick auf die Gegenwart dafür, in welchem Maße Medien religiöse Dogmen, Texte oder religionsgeschichtliche Schlüsselereignisse interpretieren. Durch die sinkende Bedeutung der Konfirmation, der Kommunion und des Religionsunterrichtes mag die Bibelkenntnis abnehmen. Zugleich fand ein in aramäischer Sprache gehaltenes Low-Budget-Film wie *The Passion of Christ* mit Unterstützung der katholischen Kirche ein Millionenpublikum und konturierte so maßgeblich die derzeitige Vorstellung von Jesus.<sup>9</sup> Nicht minder erfolgreich war in Deutschland der von der EKD mitfinanzierte Film über Luther von 2003. In beiden Fällen zeigte sich, wie die christlichen Großkirchen, die die Filme jeweils bewarben, sich in ihrer Kommunikationsform erfolgreich an die Medien anschmiegen. Man muss nicht so weit gehen, deswegen Religion vornehmlich als Teil der Konsumkultur zu sehen.<sup>10</sup> Alle diese hier nur exemplarisch aufgeführten Beispiele unterstreichen, dass eine moderne Kirchen- und Religionsgeschichte nicht ohne die Berücksichtigung der sich wandelnden gesellschaftlichen Kommunikationsstrukturen geschrieben werden kann. Das gilt umso mehr, wenn man Religiosität nicht allein mit Blick auf die institutionelle Entwicklung der Kirchen und die nominellen Kirchenmitglieder reduziert. Von religionssoziologischer Seite wurde zwar programmatisch eingefordert, Religion als etwas zu fassen, das sich maßgeblich als Kommunikation vollzieht und reproduziert,<sup>11</sup> aber empirische mediengeschichtliche Analysen blieben dennoch rar. Zumindest setzt sich aber die Einsicht durch, dass die Bedeutung der Kirchen, von religiösen Gruppen oder der Religion insgesamt nicht in einer statistisch fassbaren Quantität aufgeht, sondern stärker an der öffentlichen Kommunikation und Präsenz auszumachen ist.<sup>12</sup> Ansonsten wäre

<sup>9</sup> Reinhold Zwick/Thomas Leutes (Hg.), *Die Passion Christi*. Der Film von Mel Gibson und seine theologischen und kunstgeschichtlichen Kontexte, Münster 2004.

<sup>10</sup> So auch mit Verweis auf den religiösen Medienmarkt: Mara Einstein, *Brands of Faith. Marketing Religion in a Commercial Age*, Abingdon 2008.

<sup>11</sup> Vgl. Hartmann Tyrell u. a. (Hg.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg 1998.

<sup>12</sup> Vgl. etwa Olaf Blaschke, *Abschied von der Säkularisierungslegende. Daten zur Karrierekurve der Religion (1800-1970) im zweiten konfessionellen Zeitalter. Eine Parabel*, in: *zeitenblicke* 5, 2006, URL: [http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Blaschke/index\\_html](http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Blaschke/index_html), URN: urn:nbn:de:0009-9-2691 (zuletzt 02.03.2009); Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004; Ders., *Euro-Gott im starken Plural? Einige Fragestellungen für eine europäische Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts*, in: *Journal of Modern European History* 3, 2005, S. 231-256.

in Deutschland die zahlenmäßig relativ kleine Gruppe der jüdischen Gemeinde ebenso bedeutungslos wie die kleine Gruppe der fundamentalistisch ausgerichteten Moslems.

Die massenmediale Strukturierung der gesellschaftlichen Kommunikation entstand freilich nicht erst in den letzten Jahren. Jedoch nahm die Intensität der täglichen medialen Kommunikation in den letzten Jahrhunderten schubweise zu. Dabei spricht einiges dafür, dass nach dem Beginn einer »medialen Sattelzeit«<sup>13</sup> um 1880 insbesondere die 1960er Jahre als die Phase gelten können, in der sich das Medienensemble neu formierte. Vor allem die Ausbreitung des Fernsehens als tägliches Leitmedium, die Etablierung eines kritischen politischen Journalismus mit stark steigenden Zeitungsauflagen und das Aufkommen einer öffentlichen Meinungsforschung zählen zu den Merkmalen dieses Prozesses, der in einen breiteren gesellschaftlichen Wandel eingebettet war.<sup>14</sup> Bemerkenswerterweise verdichteten sich genau in dieser Zeit auch bei den Kirchen und der Religiosität maßgebliche Transformationsprozesse. Erinnerung sei an die Kirchenreformen im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils und die starke Zunahme der Kirchenaustritte in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre.

Beide Prozesse standen, so die Hypothese unseres Buches, in einer engen Beziehung miteinander. Der Wandel der öffentlichen Kommunikation führte demnach mit dazu, dass sich auch die Kommunikation und das Selbstverständnis der Kirchen veränderten. Insofern geht der Band der Leitfrage nach, welche Deutungen die öffentliche Kommunikation insbesondere in den »langen sechziger Jahren« über die Kirchen und die Religion aufbrachten und wie die Kirchen auf den Wandel der Öffentlichkeit reagierten. Denn offensichtlich entwickelten die Kirchen in dieser Phase selbst zunehmend neue Kommunikationsstrukturen und öffentliche Deutungen. Kirchliche Akademien, Kirchentage, kirchliche Fernseh- und Rundfunksendungen positionierten sich neu, und auch die kirchlichen Medienpolitiken gaben nicht nur Antworten auf die Entfaltung der Massenmedien, sondern sie waren selbst Teil eines beschleunigten Strukturwandels der kirchlichen und der allgemeinen gesellschaftlichen Öffentlichkeit, der seit den späten fünfziger Jahren eine besondere Dynamik entwickelte.

<sup>13</sup> Zum Begriff der medialen Sattelzeit von 1880 bis 1960 vgl. Habbo Knoch/Daniel Morat (Hg.), *Medienwandel und Gesellschaftsbilder 1880-1960*, München 2003.

<sup>14</sup> Unter den zahlreichen Bänden zu den 1960er Jahren vgl. weiterhin bes.: Axel Schildt u. a. (Hg.), *Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften*, Hamburg 2000.

Kirchen, Medien und die Transformationen  
der langen 1960er Jahre

Mittlerweile ist unumstritten, dass Massenmedien in hohem Maße unsere Vorstellungen von Gesellschaft konstruieren und vermitteln. Wie zahlreiche Studien argumentieren, bilden Medien nicht nur Information ab, sondern kreieren als Beobachtungssysteme eigenständig Sinnbildungen und Deutungen.<sup>15</sup> Allerdings wurde diese Einsicht von der Geschichtswissenschaft und der Theologie kaum berücksichtigt, um gesellschaftliche oder gar kirchliche Transformationsprozesse zu erklären. So weisen die einschlägigen Darstellungen, die einen Wandel von Religion und Kirchen in den sechziger Jahren ausmachten, zwar auf gesellschaftliche Veränderungen hin, berücksichtigten aber kaum die Rolle veränderter medialer Darstellungen und Strukturen.<sup>16</sup> Dabei produzierte der massive Medialisierungsschub der 1960er Jahre für die Kirchen eine doppelte Herausforderung: Sie verloren nicht nur an gesellschaftlicher Interpretationsfähigkeit zugunsten der Massenmedien, sondern auch die gesellschaftlichen Vorstellungen über Kirche und Religion wurden zunehmend von den Massenmedien ausgelegt.

In der bisherigen Forschung lassen sich generell vor allem drei Zugänge ausmachen, um das Verhältnis von Medien, Religion und Kirchen für die Zeitgeschichte zu untersuchen: (1) die Analyse kirchlicher Selbstdarstellung in Medien, (2) die Außendarstellung von Kirche und Religion ohne direkten kirchlichen Einfluss, also »Fremdbeschreibungen«, und (3) implizite mediale Religionsdarstellungen, die oft als »Medienreligion« bezeichnet werden. Alle diese Zugänge arbeiten in der Regel mit einem engen Medienbegriff, der sich vor allem auf Massenmedien bezieht, die indirekt und regelmäßig ein disperses Publikum erreichen (Presse, TV, Radio, Film, Internet). Dem stehen freilich weite, kulturwissenschaftlich geprägte Medienbegriffe gegenüber, die jegliche Kommunikationsmittel, von der Oblate bis zum Körper, als Medium fassen. Gerade im Feld der

15 Niklas Luhmann, Die Realität der Massenmedien, Opladen 1996, S. 9; Karl Christian Führer u. a., Öffentlichkeit – Medien – Geschichte. Konzepte der modernen Öffentlichkeit und Zugänge ihrer Erforschung, in: Archiv für Sozialgeschichte 41, 2001, S. 1-38.

16 Vgl. Martin Greschat, Protestantismus und Evangelische Kirche in den 60er Jahren, in: Schildt u. a. (Hg.), Dynamische Zeiten (s. Anm. 14), S. 544-582; Karl Gabriel, Zwischen Aufbruch und Absturz in die Moderne. Die katholische Kirche in den 60er Jahren, in: ebd., S. 528-543; Siegfried Hermle u. a., Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren, Göttingen 2007.

Religion erscheint dabei ubiquitär jedes Symbol als Medium.<sup>17</sup> Entsprechend postulierte der Medienwissenschaftler Jochen Hörisch, der einen entsprechenden Ansatz vertritt: »Christologie ist *ab ovo* Mediologie.«<sup>18</sup> Unser Buch konzentriert sich dagegen, insbesondere zur Stärkung der analytischen Schärfe, auf die Massenmedien.

Blickt man zunächst auf die Forschungen zu kirchlichen Medien, so fällt zunächst auf, dass gerade die älteren Studien von den beteiligten Pressevertretern der Kirchen selbst geschrieben wurden und sich dementsprechend zumeist nur auf eine Konfession beziehen.<sup>19</sup> Zu den bisherigen Schwerpunkten zählten inhaltlich insbesondere die kirchliche Presse, Verkündigungssendungen im Rundfunk und Fernsehen sowie in deutlich geringerem Maße die konfessionellen Nachrichtenagenturen.<sup>20</sup> Die langen sechziger Jahre lassen sich in dieser Perspektive in mehrfacher Hinsicht als eine Transformationsphase ausmachen. Erstens erreichten die kirchlichen Medien in der ersten Hälfte der 1960er Jahre ihren Zenit und verloren dann kontinuierlich an Auflagen und Zuschauerzahlen. Das gilt für die Bistumspresse, die 1963 mit 2,5 Millionen ihren Höhepunkt erreichte, ebenso wie für erfolgreiche Wochenblätter wie *Christ und Welt*, die nun erst ihre Spitzenposition an die zunehmend liberale *Zeit* verloren.<sup>21</sup> Ebenso sank die Zuschauerzahl beim *Wort zum Sonntag* von 40 Prozent (1963) auf 27 Prozent (1969).<sup>22</sup> Erfolgreiche Blätter wie die katholische Fernsehzeitung *Gong* lösten sich dagegen Ende der 1960er Jahre von den Kirchen. Ebenso verloren die Kirchen in dieser Phase in den

17 So etwa das knappe Plädoyer von: Peter J. Bräunlein, Religionsgeschichte als Mediengeschichte, in: MTHZ 55, 2004, S. 325-329.

18 Jochen Hörisch, Eine Geschichte der Medien. Von der Oblate zum Internet, Frankfurt a. M. 2004, S. 54.

19 Vgl. etwa ältere Überblicksdarstellungen wie: Gottfried Mehnert, Evangelische Presse. Geschichte und Erscheinungsbild von der Reformation bis zur Gegenwart, Bielefeld 1983; Michael Schmolke, Die schlechte Presse. Katholiken und Publizistik zwischen »Katholik« und »Publik«, 1821-1968, Münster 1971.

20 Dennoch wäre auch diese Literatur archivgestützt zu vertiefen; vgl. bisher exemplarisch zu den genannten Bereichen: Roland Rosenstock, Evangelische Presse im 20. Jahrhundert, Zürich 2002; Joan Bleicher, Zur historischen Entwicklung kirchlich-religiöser Sendungen, in: Hans Dieter Erlinger/Hans-Friedrich Foltin (Hg.), Unterhaltung, Werbung und Zielgruppenprogramme, München 1994, S. 279-312; Ruth Ayaß, Das Wort zum Sonntag. Fallstudie einer kirchlichen Sendereihe, Stuttgart 1997; Jürgen Wilke (Hg.), Agenturen im Nachrichtenmarkt. Reuters, AFP, VWD/dpa, dpa-fwt, KNA, epd, Reuters Television, Worldwide Television News, Dritte-Welt-Agenturen, Köln u. a. 1993.

21 Michael Schmolke, Die kirchliche Publizistik im jüngeren Strukturwandel der Öffentlichkeit, in: *Communicatio Socialis* 38, 2005, S. 121-137, hier S. 124.

22 Ayaß, Das Wort zum Sonntag (s. Anm. 20), S. 68-71.

Rundfunkanstalten Einfluss auf die Erstellung kirchlicher Sendungen, die seit den 1960er Jahren unabhängiger Kirchenredaktionen erstellten.<sup>23</sup> Dieser Prozess lässt sich auch in den Nachbarländern beobachten. So entwickelte sich etwa in den Niederlanden die katholische Tageszeitung *de Volkskrant* ab 1965 zu einem liberalen Blatt, während der kirchliche Zugang zum Fernsehen und Radio über die katholische Rundfunkanstalt KRO (Vereniging Katholieke Radio Omroep) und VEO (Vereniging Evangelische Omroep) bis heute bestehen blieb.<sup>24</sup>

Bereits der Blick auf die kirchlichen Medien verdeutlicht jedoch, wie sehr diese Krise mit Reformen der kirchlichen Kommunikation verbunden war, die insbesondere in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre einsetzten. Dazu zählten neue, dialogorientierte Zeitschriften-Formate wie *Publik* (1968-1972), eine Professionalisierung der konfessionellen Journalisten und der Einsatz von kirchlichen Umfragen als Reaktion auf die medial verbreiteten Meinungsumfragen.<sup>25</sup> Viele Zeitschriften trugen das Wort »Dialog« im Titel und eröffneten durch ihre Gründung bereits einen Dialog darüber, wie der kirchliche Austausch mit der Gesellschaft zu führen sei. Ein Blick in die Zeitschriften verrät zusätzlich, wie sich ihre Sprache veränderte, die sich nun offener und weniger theologisch an die Gesellschaft richtete.<sup>26</sup> Auf den Einbruch der Verkündigungssendungen reagierten die Kirchen mit neuen Fernsehformaten, die von kirchlichen Produktionsgesellschaften wie Eikon erstellt wurden. Dazu zählte das erfolgreiche Format von Ratgebersendungen, wie insbesondere *Pastor Sommerauer antwortet* (ZDF 1963-1978), aber auch das kirchlich produzierte Genre von Familienserien wie *Familie Mack verändert sich* (ZDF 1969) oder *Unser Walter* (ZDF 1974).<sup>27</sup> Im Unterschied zu den Verkündigungssendungen verzichteten sie auf eine explizite Bibel-Fokussierung, sondern

23 Vgl. hierzu den Beitrag von Nicolai Hannig in diesem Buch; vgl. auch Ders.: Religion gehört. Der Kirchenfunk des NWDR und WDR in den 1950er und 60er Jahren, in: *Geschichte im Westen* 22, 2007, S. 113-137.

24 Joan Hemels, The Revival of Religion in Dutch Journalism. A Case Study in Multireligious Society, in: *Communicatio Socialis* 40, 2007, S. 129-157.

25 Vgl. Benjamin Ziemann, Öffentlichkeit in der Kirche. Medien und Partizipation in der katholischen Kirche der Bundesrepublik 1965-1972, in Frank Bösch/Norbert Frei (Hg.), *Medialisierung und Demokratie im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2006, S. 179-206.

26 Vgl. dazu den Beitrag von Sven-Daniel Gettys in diesem Band und sein im Abschluss befindliches Dissertationsprojekt »Konzepte des Wandels in der Semantik kirchlicher Selbstbeschreibung. Eine Analyse konfessioneller Monatszeitschriften in der westdeutschen Nachkriegszeit«.

27 Bisher standen eher aktuellere Serien seit den 1980er Jahren im Vordergrund der Forschung; vgl. Thomas H. Böhm, *Religion durch Medien – Kirche in den Medien und die »Medienreligion«*, Stuttgart 2005, S. 107-142; Elisabeth Hurth, *Der*

betteten die Religion eher in die Lösung von Alltagsproblemen ein, was ihnen recht hohe Einschaltquoten bescherte.<sup>28</sup> Zu dieser inhaltlichen Umorientierung trat eine stärker medienkompatible Eventkultur – etwa bei Kirchentagen oder Akademie-Gesprächen, aber auch durch spektakuläre Massenpredigten wie von Billy Graham auf seinen Deutschlandtouren.<sup>29</sup>

Diese Interaktionen zwischen den Kirchen, den Medien und den Mediennutzern sind im Vergleich zu den USA bisher für Deutschland kaum untersucht worden.<sup>30</sup> Bekannt ist, dass in den 1960er Jahren die Presseabteilungen in den bundesdeutschen Kirchenverwaltungen expandierten und die professionelle Beobachtung der Medien zunahm. Deutlichen Niederschlag fand dies in der 1968 gegründeten katholischen Fachzeitschrift *Communicatio Socialis*, die bis heute kirchlich relevante Medienentwicklungen beobachtet. Nicht nur die Bistümer, sondern auch der Papst professionalisierte dabei ihre Ansprache der Journalisten, indem er etwa 1967 den »Tag der sozialen Kommunikationsmittel« als Welttag der Massenmedien einführte. Seitdem veröffentlichen die Päpste jährlich zum Fest des heiligen Franz von Sales (24. Januar) – der zum Patron der Journalisten ernannt wurde – eine Botschaft zur Ethik der Massenmedien. Auch dies stellte den konstruktiven Dialog mit den Medien auf Dauer.<sup>31</sup> Insgesamt, so lässt sich für die kirchlichen Medien bilanzieren, kam es damit zu einer deutlichen Öffnung gegenüber den Medien, die mit einer Zurückstellung religiöser Diskurse im engeren Sinne einherging. Auch wenn insbesondere der Auflageneinbruch der kirchlichen Printmedien damit nicht zu stoppen war, steht dieser Prozess nicht nur für den Niedergang der Kirchen und der Religion, sondern auch für ihre Reform und Transformation.

kanalisierte Glaube. Wie das Medium Fernsehen Religion und Kirche in Szene setzt, Nürnberg 2006.

28 Vgl. zu den Einschaltquoten von »Familie Mack verändert sich« das ZDF Jahrbuch 1969, S. 36.

29 Billy Grahams Wirken in Europa ist noch wenig erforscht; zu seinen Auftritten in Deutschland: Billy Graham, *So wie ich bin. Die Autobiographie*, Gießen 1998.

30 Vgl. etwa einleitend zu soziologischen Studien, die Kirchenengagement in den Medien und Mediennutzung von Gläubigen dokumentieren: Daniel A. Stout/Judith M. Buddenbaum (Hg.), *Religion and Mass Media. Audiences and Adaptations*, Thousand Oaks u. a., 1996.

31 Zu diesem Wandel der päpstlichen Kommunikation mit den Medien unter Paul VI., der bekanntlich besonders mit der Medienzyklika »Miranda Prosus« 1957 von Pius XII. einsetzte, vgl. Giselbert Deussen, *Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI.*, München 1973.

Ein zweiter Weg, um das Verhältnis von Medien und Kirchen zu erforschen, ist die Analyse von nichtkirchlichen Medien, die Kirche und Religion explizit thematisieren. Dieser Zugang fand bisher deutlich weniger Aufmerksamkeit, obwohl die Reichweite dieser kirchen- und religionsbezogenen Kommunikation um ein Vielfaches größer war und ist. Einzelne Studien analysierten entsprechende Artikel der großen Zeitschriften *Spiegel*, *Stern* und *Zeit*. Hier zeichnete sich bereits der Befund ab, dass der Rückgang von kirchlicher Religiosität in den 1960er Jahren mit einer zunehmenden Präsenz von Kirche und Religion in den Medien einherging.<sup>32</sup> Ebenso stiegen in dieser Zeit die Fernsehbeiträge über die Kirchen und Religion an.<sup>33</sup> Das galt insbesondere für die politischen Magazinsendungen oder die regelmäßigen religionsbezogenen Magazine, die die Kirchenredaktionen gestalteten. Letztere nahmen besonders in der zweiten Hälfte der 1960er und frühen 1970er Jahre zu und trugen Namen wie *Kirche und Gesellschaft* (HR) oder *Gott und die Welt* (WDR). Zu den Fernsehsendungen über die Kirchen und Religion liegen bisher nur eher knappe inhaltsanalytische Überblicke zu einzelnen fiktionalen Serien mit Geistlichen vor, dabei überwiegend zu neueren Produktionen. Sie argumentierten, dass die Medien durchaus mit religiösen Themen Quoten zu erreichen versuchten.<sup>34</sup> Das Fernsehen knüpfte dabei indirekt an die erfolgreichen Kinoverfilmungen der Bibel aus den 1950er Jahren an, brachte aber durch andere Erzählformen ein neues Religionsverständnis in die häusliche Privatsphäre.

Bereits dieser Befund zeigt erneut die dialektische Verschränkung von Medien und Religion: Die christlichen Kirchen verloren zwar den direkten Kontakt zu ihren Mitgliedern, erreichten zeitgleich aber eine deutlich stärkere Präsenz in den Medien, wodurch sie im Bewusstsein der Menschen dennoch präsent blieb. Zweifelsohne etablierten die Medien auf diese Weise eine Außenbeschreibung, die von kirchlichen Lesarten differenzierte und die die Kirchen vielfach kritisch betrachtete. Dass die neue Generation der Journalisten, die in den 1960er Jahren in die Redaktionen rückte, überproportional häufig konfessionslos war, mag das gefördert haben. So gehörten Anfang der 1970er Jahre nach zeitgenössischen Zählungen 40 Prozent der Redakteure bei Printmedien, 44 Prozent der freien

32 Vgl. Uwe Beck, *Kirche im SPIEGEL – Spiegel der Kirche? Ein leidenschaftliches Verhältnis*, Ostfildern 1994; Hans Joachim Dörger, *Religion als Thema in Spiegel, Zeit und Stern*, Hamburg 1973.

33 Vgl. dazu den Beitrag von Nicolai Hannig in diesem Buch und seine Dissertation über »Mediale Debatten über Kirche und Religion in Deutschland nach 1945«.

34 Vgl. bisher bes.: Hurth, *Der kanalisierte Glauben* (s. Anm. 27).

Mitarbeiter beim Fernsehen keiner Kirche an; beim WDR-Funkhaus waren es immerhin noch 25 Prozent.<sup>35</sup>

Dennoch war das Verhältnis zwischen Medien und Kirchen auch hier komplexer. Zunächst ist nicht a priori von einer glasklaren Trennung in Außen- und Selbstdarstellungen auszugehen, da selbst kirchenkritische Journalisten durchaus religiöse Kirchenmitglieder sein konnten. Einflussreiche Edelfedern wie der Katholik Rudolf Augstein waren durchaus gläubig, nur entsprach ihre Interpretation der Bibel nicht der Lesart der Theologen.<sup>36</sup> Der auflagenstärkste deutsche (und europäische) Verleger, Axel Springer, zog sich sogar teilweise tagelang betend in den eigens eingerichteten Gebetsraum seiner Villa zurück.<sup>37</sup> Andere Journalisten in den Kirchenredaktionen hatten sogar Theologie studiert. Wenn sie eine Reform der kirchlichen Institutionen verlangten, so sprachen sie zwar als unabhängige Journalisten, aber durchaus auch als Christen. Zudem entstanden nicht allein kritische Darstellungen. Axel Springer untersagte sogar vielfach kirchenkritische Beiträge.<sup>38</sup> Charakteristisch waren vielmehr Darstellungen, die Gegenentwürfe zeigten: Pastoren, die im Stile von Sozialarbeitern auf Menschen zuzugingen, oder Kirchengemeinden, die in Fußgängerzonen oder mit Rockmusik für sich warben. Auf diese Weise wurden Ausnahmefälle zu positiven Leitbildern erhoben.

Trotz dieser Überschneidungen ist die Unterscheidung zwischen der Selbst- und der Fremdbeschreibung kirchlicher Normen und Handlungen, Organisationen und Akteure ein konstitutiver Ausgangspunkt des Bandes, an dem sich dessen diskursanalytischer Zugriff exemplarisch darstellen lässt: Auf welcher Seite ein Sprecher im Diskurs jeweils steht, hängt nämlich nicht allein von seiner beruflichen Stellung innerhalb oder außerhalb der kirchlichen Organisationen ab, sondern auch von der selbstgewählten Berufsrolle, seiner diskursiven Selbstverortung oder von sprachlichen Semantiken, also ob etwa über die Kirchen im Modus des »wir«, »ihr« oder »sie« gesprochen wird.

Schwer zu beantworten ist die Frage, wie die kirchlichen und nichtkirchlichen Medieninhalte angeeignet wurden. In der Regel wird eine direkte Wirkungsannahme unterstellt. Die Medienwirkungsforschung geht hingegen davon aus, dass mediale Inhalte durch die mündliche Kommu-

35 Daten nach Christina von Hodenberg, *Konsens und Krise. Eine Geschichte der westdeutschen Medienöffentlichkeit 1945-1973*, hier S. 232.

36 Das gilt besonders für Augsteins Jesus-Interpretation, die 1958 erstmals umfangreich im Spiegel erschien (»Jesus von Nazareth. Der Erwählte«, in: Spiegel 52/1958). Vgl. ders., *Jesus Menschensohn*, München 1972.

37 Hans-Peter Schwarz, Axel Springer. *Die Biographie*, Berlin 2008, S. 245.

38 Ebd., S. 176.

nikation, Erwartungen und kulturelle Prägungen stark verändert die Menschen erreichen.<sup>39</sup> Zur Aneignung religiöser Medieninhalte liegen nur einzelne gegenwartsbezogene Studien vor, die mit Interviews diesen Zusammenhang zu klären suchten. Insbesondere der Theologe Jörg Hermann kam durch qualitative Interviews zu dem Schluss, dass die heutige kirchliche Religionskultur nur wenige Ressourcen für die individuelle religiöse Selbstbildung anbieten könne. Zentral seien vielmehr außerkirchliche Quellen, wie er bilanziert: »In der rituellen Religiosität erscheinen das Fernsehen, das Video und die Zen-Meditation als kulturelle Bezugssysteme, im Blick auf Transzendierungserfahrungen erscheinen Kino, Esoterik und Meditation als bedeutsam [...]«. <sup>40</sup> Leicht relativiert werden diese Befunde dagegen durch eine Befragung von Stewart Hoover zur individuellen Aneignung von Religion in den USA. Danach haben Medien weniger direkte religiöse Effekte, sondern seien vor allem für Momente der Verzauberung verantwortlich, die für das religiöse Empfinden sensibilisierten.<sup>41</sup> In beiden Fällen scheint freilich problematisch, den Selbsteinschätzungen zu viel Gewicht beizumessen. Denn Medien stehen eher für eine kontinuierliche Verschiebung des Diskurses, weniger für plötzliche Erweckungserlebnisse, die stark erinnert und reflektiert werden.

Ein dritter Zugang, um das Verhältnis von Medien-, Religions- und Kirchenentwicklung zu analysieren, ist das Konzept der »Medienreligion«, das in diesem Buch jedoch kaum verfolgt wird. Dieser Ansatz geht von einer »impliziten Religion« aus, die sich in Medieninhalten oder den Funktions- und Rezeptionsweisen niederschlägt, ohne direkt als Verweis auf die Kirchen oder die Religion erkennbar zu sein. Derartige Ansätze konzentrieren sich vor allem auf das Medium Fernsehen, das religiöse Funktionen übernommen habe. So stellte der führende deutsche Fernsehhistoriker Knut Hickethier die These auf, das Fernsehen insgesamt sei als eine religiöse Institution zu verstehen, die christliche Werte vermittele, indem sie einen entsprechenden Orientierungsrahmen gewähre.<sup>42</sup> Unter den Theologen sprach sich insbesondere Günther Thomas dafür aus, das Fernsehen als »religiöses Sinnsystem«, religiöse Symbolwelt und Mittel der

39 Vgl. als Überblick zu den vielfältigen Ansätzen: Heinz Bonfadelli, *Medienwirkungsforschung*, 2 Bde., Konstanz 2004.

40 Vgl. Jörg Hermann, *Medienerfahrung und Religion. Eine empirisch-qualitative Studie zur Medienreligion*, Göttingen 2007, S. 154 f.

41 So Stewart Hoover, *Religion in the Media Age*, New York 2006, S. 281.

42 Knut Hickethier, *Sinnstiftung, Wertevermittlung und Ritualisierung des Alltags durch das Fernsehen*, in: Günther Thomas (Hg.), *Religiöse Funktionen des Fernsehens? Medien-, kultur- und religionswissenschaftliche Perspektiven*, Opladen 2000, S. 29-44.

Lebensbewältigung zu fassen.<sup>43</sup> Dabei wird beispielsweise der Fernsehkonsum als ein religionsähnlicher Ritus gesehen, der die Zeit fest strukturiert, Katastrophen ordnend Sinn verleiht und anschließend erfolgreich zu Spenden aufrufe. Hinzu kämen performative Parallelen, da das Fernsehen vielfach religiöse Riten (wie Hochzeiten und Begräbnisse) aufgreife, wenn auch ohne explizite Bezüge zur Religion.<sup>44</sup> Rekurse auf die christliche Sprache in der Werbung oder die Verehrung für Heilige im Fernsehzeitalter (wie Prinzessin Diana) zählen zu weiteren Untersuchungsbeispielen.<sup>45</sup> Der habilitierte Pastor Jörg Hermann bilanziert sogar: »Ohne Rekurs auf die heutige Medienkultur bleiben die religiösen Begriffe der kirchlichen Religionskultur leer.«<sup>46</sup>

Dass die Medien Aufgaben der Sinnstiftung, Tagesstrukturierung und Moralerziehung von den Kirchen übernommen haben, ist sicherlich eine recht einleuchtende Beobachtung. Fraglich ist jedoch, ob man dafür den Religionsbegriff verwenden sollte, ohne dass etwa ein Bezug zum Transzendenten besteht. Sinnvoll erscheint hingegen, die mit diesem Ansatz verbundene Beobachtung medialer Performanz und Rituale genauer zu erforschen. Hier ließe sich etwa an Grace Davies Argument anschließen, dass zwar einerseits die religiösen Institutionen zunehmend nur noch aus kleinen aktiven Kerngemeinden bestehen, andererseits aber bestimmte Medienereignisse auch zeigen, dass religiöse Deutungsmuster in der Bevölkerung recht weit verbreitet und durch die Medien abrufbar sind.<sup>47</sup> Insbesondere der Tod von Prominenten und Naturkatastrophen haben sich in den letzten Jahren zu derartigen medialen Ereignissen entwickelt. Gerade wenn man Religion nicht auf sakrale Handlungen reduziert, sondern als ein Teil der Kultur versteht, der sich auf transzendente Sinnbildungen bezieht, wird man in diesem Feld von medialen Prägungen ausgehen können. Medien sind auch in dieser Perspektive nicht allein als eine Gefahr für die Religion zu bewerten, die die »authentische Religion« bedroht. Vielmehr kann aus der Interaktion zwischen Medien und Kirchen, so der Ansatz des Bandes, jeweils ein neues Verständnis der Religion und der Kirchen entstehen.

43 Günther Thomas, *Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens*, Frankfurt a. M. 1998.

44 Ders., *Religiöse Funktionen des Fernsehens* (s. Anm. 42).

45 Böhm, *Religion durch Medien*, S. 170-217 (s. Anm. 27).

46 Hermann, *Medienerfahrung* (s. Anm. 40), S. 347.

47 Grace Davie, *The Sociology of Religion*, Los Angeles u. a. 2007.

## Der diskursive Umbau der christlichen Kirchen

Während die Medienentwicklung oft als eine Erfolgsgeschichte der Expansion, Optimierung und Beschleunigung geschrieben wird, wurde die Geschichte der westeuropäischen Kirchen zumeist mit Narrativen des Niedergangs verbunden. Die Kirchenaustritte und die Überalterung der Gottesdienstbesucher seit den sechziger Jahren gelten dabei als schlagende Belege. Dennoch erscheint es uns sinnvoller, eher von einer Transformation der Kirchen zu sprechen.<sup>48</sup>

Ein für unsere Perspektive besonders markantes Merkmal dieser Transformation ist, dass die sozialen, institutionellen und mentalen Grenzen der Kirchen zur säkularen Gesellschaft, in Deutschland wie in anderen Teilen Europas, seit dem Zweiten Weltkrieg fließender geworden sind. Sozial gesehen öffneten sich die Kirchen beispielsweise, nach der katholischen nun verstärkt auch die protestantischen, den Interessen und Anschauungen der Arbeiterschaft, auch dort wo diese sozialdemokratisch organisiert war. Institutionell wurde die Arbeit kirchlicher und kirchennaher Organisationen, etwa der diakonischen Werke, zunehmend von staatlichen Institutionen mitfinanziert. Und neben Mitgliedern der eigenen Kirche arbeiteten zunehmend auch solche anderer Konfessionen und konfessionell ungebundene Mitarbeiter in ihnen.

Der Zusammenarbeit säkularer und kirchlicher Kräfte kam dabei in hohem Maße zugute, dass die konfessionellen Feindschaften, welche gerade in Deutschland über mehr als ein Jahrhundert hinweg das gesellschaftliche Klima vergiftet hatten, nun zunehmend an Bedeutung verloren.<sup>49</sup> Unter der Regierung Adenauer zunächst durch die konfessionell paritätische Besetzung politischer und gesellschaftlicher Leitungsgremien vorbereitet, trat der Religionsproporz seit den 1970er Jahren allmählich hinter anderen proportionalen Besetzungskriterien wie vor allem dem Geschlechterproporz zurück.<sup>50</sup> Die Entkonfessionalisierung wirkte sich bis weit in den privaten Bereich, etwa auf die Erleichterung von Eheschließungen zwischen konfessionell unterschiedlichen Ehepartnern, aus und senkte überhaupt die Grenzen der formalen Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft.

48 Dieser Ansatz wird in der DFG-finanzierten Forschergruppe »Transformationen der Religion in der Moderne. Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts« verfolgt, aus der dieser Forschungsband hervorgegangen ist.

49 Vgl. Olaf Blaschke, Das 19. Jahrhundert, Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft 26, 2000, S. 38-74.

50 Vgl. Frank Bösch, Die Adenauer-CDU. Gründung, Aufstieg und Krise einer Er-folgspar-tei 1945-1969, Stuttgart 2001.

Dadurch wurden auch die mentalen Grenzen der Kirchen fließender. Seit den 1960er Jahren, dem Wendepunkt der neueren Kirchen- und Religionsgeschichte, belegen zahlreiche Umfragen und Erhebungen immer wieder, dass in den meisten politischen und ethischen Fragen zwischen Mitgliedern und Nichtmitgliedern der Kirchen keine nennenswerten Unterschiede mehr bestanden.<sup>51</sup> Menschen, die keiner kirchlichen Gemeinschaft angehörten, schlossen sich in vielen Lebenssituationen den Ansichten und Verhaltensempfehlungen der Kirchen an. Doch auch umgekehrt ließen sich Kirchenmitglieder in ihrem Denken und Handeln weniger stark als früher von kirchlichen Vorgaben bestimmen. All dies stellte sich statistisch zwar häufig als Erosion der Kirchen dar, tatsächlich spricht es jedoch mehr für eine Transformation der Kirchenform. Die Grenzen der Kirchengemeinden sind poröser geworden, doch trotz rückläufiger Mitglieder- und Partizipationszahlen haben die Kirchen kaum an öffentlicher Ausstrahlung und öffentlichem Einfluss verloren.<sup>52</sup>

Das zeigt sich besonders bei einer längerfristigen geschichtlichen Betrachtung. Das Verhältnis der Kirchen zur säkularen Gesellschaft war, nach einer Phase starker Öffnung im Zeitalter der Aufklärung, im mittleren und späten 19. Jahrhundert eher durch eine Tendenz zur wechselseitigen feindlichen Abschließung, durch eine gleichzeitige Verkirchlichung der Religion und eine Entkirchlichung der Gesellschaft bestimmt.<sup>53</sup> Die Kirchen verstanden sich in ganz Europa als Anwälte und Vertreter einer christlichen Gesellschaft, die Tendenzen zur Weltlichkeit meist abwehrte und in ihren Institutionen eine Art von Gegenwelt zur säkularen Gesellschaft aufbauten. Ein säkularistisches bzw. laizistisches Staatsverständnis, wie es sich daneben erst seit der zweiten Jahrhunderthälfte entfaltete, in dem die Kirchen nichts weiter als mehr oder weniger privilegierte religiöse Anstalten waren, stand dazu in unvermitteltem Widerspruch.

Nach dem Ersten Weltkrieg, als dieser Weg sich als weitgehend erfolglos herausgestellt hatte, setzte dann, zunächst noch zaghaft und nur von einer Minderheit in Politik und Kirche getragen, ein Prozess der wechselseitigen Öffnung ein.<sup>54</sup> Erst nach dem Dritten Reich und dem Zweiten

51 Vgl. dazu die von der EKD seit 1972 in jedem Jahrzehnt durchgeführte Kirchenmitgliedschaftserhebung, insbesondere Wolfgang Huber u. a. (Hg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006.

52 Vgl. hierzu im internationalen Vergleich Casanova (s. Anm. 6).

53 Vgl. hierzu Lucian Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, München 2005, S. 181 ff.

54 Vgl. Kurt Nowak, Evangelische Kirche in der Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932, Göttingen 1988; Ders., Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und

Weltkrieg setzte er sich auf breiter Front durch. Kirche und Gesellschaft traten sich jetzt mehr und mehr als zwei gleichgestellte und doch ungleiche Größen gegenüber. Eine klare Festlegung von gesellschaftspolitischen Zuständigkeiten ist zwischen ihnen seither eher die Ausnahme und auch nur selten wirklich durchsetzbar gewesen. Gesellschaftspolitische Zuständigkeiten wie die für das Schulwesen oder die Filmzensur, die Sexualmoral oder den Schutz des Lebens werden zwischen den Kirchen und anderen gesellschaftlichen Institutionen oft erst in einem offenen Kompetenzwettbewerb ausgehandelt.

Die neue politische Linie setzte sich nach dem Zweiten Weltkrieg zunächst vor allem bei den neuen Formen kirchlicher Öffentlichkeit, vor allem auf den Kirchen- bzw. Katholikentagen und den kirchlichen Akademien durch. Für deren Gründer, auf evangelischer Seite etwa Reinhold von Thadden-Trieglaff und Eberhard Müller, war das Ziel, die Kirche zur Gesellschaft hin zu öffnen, ein wesentliches Motiv ihrer Arbeit. Christen sollten sich ihrer Vorstellung nach in ihren Gemeinden nicht länger gegen die säkulare Gesellschaft abschotten, aber auch in Staat und Gesellschaft nicht bloß kirchliche Interessen vertreten. Bei ihrer Mitarbeit in kirchlichen und staatlichen Gremien sollten sie sich zwar weiterhin vom Bekenntnis zum Evangelium leiten lassen, dort aber gegenüber Nichtchristen nicht als Besserwisser, sondern eher als Lernende und Zuhörer auftreten. Kirchliche Organisationen mit Breitenwirkung in die Gesellschaft hinein wie die Akademien und Kirchentage verstanden sich dementsprechend in erster Linie als Lernorte und Foren eines gesellschaftlichen Dialogs, in dem die Kirchenvertreter mehr als Moderatoren denn als Lehrer und Missionare auftraten.<sup>55</sup>

Theologisch flankiert wurde diese Öffnung der Kirchen zur Gesellschaft hin von einer Konzeption von Säkularität, welche die Grundmuster christlicher Weltdeutung massiv verschob.<sup>56</sup> Das Konzept der Säkularisierung, als Schlagwort schon seit den späten 1920er Jahren bekannt, stieg in den 1950er Jahren mit rasanter Geschwindigkeit zum dominanten Beschreibungsmodell der neuen Stellung der Kirche in der Gesellschaft auf. Dem Beispiel des evangelischen Theologen Friedrich Gogarten folgend<sup>57</sup>

Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995.

<sup>55</sup> Vgl. hierzu den Beitrag von Thomas Mittmann in diesem Band S. 216-247.

<sup>56</sup> Vgl. zum Folgenden Lucian Hölscher, Kirche im Zeitalter der Säkularisierung, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 52, 2007, S. 3-11.

<sup>57</sup> Vgl. Friedrich Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Stuttgart 1953; dazu Ulrich Barth, Art. »Säkularisierung I«, in: Theologische Realenzyklopädie Bd. 29, 1998, S. 609 ff.

verstanden fortschrittliche Katholiken wie Protestanten darunter jetzt nicht mehr nur einen Abfall der Menschen vom christlichen Glauben, sondern auch gerade umgekehrt die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, theologisch gesprochen die Inkarnation Christi. Säkularität und Säkularisierung wurden damit für die kirchliche Reformbewegung der 1960er Jahre in beiden christlichen Kirchen zu positiven Leitideen für das Wirken der Kirchen in der modernen Gesellschaft.

Aber auch jenseits solcher geschichtlich-theologischen Selbstverortungen vollzog sich unter dem Schlagwort der Säkularisierung seit den späten 1950er Jahren eine bemerkenswerte Hinwendung der Kirchen zu Kernfragen des politischen und gesellschaftlichen Lebens: Einer Forderung des Soziologen Helmut Schelsky von 1957 folgend<sup>58</sup> ließen sich kirchliche Amtsträger und Laien nun mehr als früher auf die »Eigenlogik« gesellschaftlicher Sachbereiche ein, von der Mitbestimmung in den Wirtschaftsbetrieben bis zur Gleichberechtigung der Geschlechter, von den Problemen der Dritten Welt bis zu denen des ökologischen Wirtschaftens. Die Arbeit der Kirchen, insbesondere die christliche Verkündigung gewann dadurch an sachlicher Präzision und gesellschaftlichem Engagement, sie wurde zugleich aber auch pluralistischer in ihren Übersetzungen des Evangeliums.

Nicht zuletzt unter dem Druck der Berichterstattung in den Massenmedien passte sich dabei auch die Sprache der Kirchen zunehmend derjenigen der Gesellschaft an, verlor dabei allerdings zugleich auch eine neue theologische Tiefendimension. Kirchliche und theologische Aussagen wurden so gewissermaßen von zwei Seiten her, aus christlicher und aus säkularer Perspektive, lesbar und erhöhten so ihre Akzeptanz in der säkularen wie in der kirchlichen Öffentlichkeit. So wurden, um hier nur auf wenige Beispiele zu verweisen, in kirchlichen Schriften etwa der theologische Begriff der »Welt« und der soziologische Begriff der »Gesellschaft« oft austauschbar und bezeichneten nur noch zwei Seiten derselben Sache. Wie ökologische Probleme unter dem religiösen Begriff der »Schöpfung Gottes«, so wurden soziale Probleme unter einem theologisch neu geschärfen Begriff von »Gerechtigkeit« verhandelt.

### Neue Formen kirchlicher Öffentlichkeit

Diese Verschiebung der Sichtweisen hatte schließlich auch Folgen für das Verständnis davon, was Kirche sei und leisten solle, überhaupt. Einem Trend in den politischen und Sozialwissenschaften folgend, die in den spä-

<sup>58</sup> Helmut Schelsky, Ist Dauerreflexion institutionalisierbar?, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 1, 1957, S. 153-174.

ten 1950er Jahren das Konzept der Öffentlichkeit für die Beschreibung demokratischer Institutionen normativ stark aufwerteten,<sup>59</sup> entdeckten nun auch die Kirchen für ihr gesellschaftliches Wirken – im Anschluss an den biblischen Missionsauftrag »Gehet hin in alle Welt ...« – einen spezifisch biblisch begründeten »Öffentlichkeitsauftrag«.<sup>60</sup> »Öffentlichkeit« wurde in den 1960er Jahren zu einer semantisch schillernden, doch gerade darin politisch potenten Schlüsselkategorie kirchlicher Arbeit und kirchlichen Selbstverständnisses.<sup>61</sup> Durch ihn sah sich nicht nur die kirchliche Mission zum öffentlichen Wirken in den Massenmedien, in Rundfunk und Fernsehen, im Film und der Massenpresse legitimiert,<sup>62</sup> sondern auch kirchliche Veranstalter fühlten sich zur Erschließung neuer Formen von Öffentlichkeit herausgefordert.

Was traditionelle kirchliche Gottesdienste etwa an öffentlicher Repräsentativität verloren, gewannen kirchliche Rundfunk- und Fernsehensendungen an Zugang zum privaten Raum eines Großteils der Bevölkerung.<sup>63</sup> Von den neuen Formen medialer Öffentlichkeit profitierten vor allem Großveranstaltungen wie die Kirchen- und Katholikentage, Papstbesuche, ökumenische Treffen und kirchliche Heirats- und Beerdigungsgottesdienste von Prominenten. Die Medien hatten dabei erheblichen Anteil an der Gestaltung solcher Veranstaltungen zu religiösen Großevents. Doch auch abseits der Medienöffentlichkeit bemühten sich die Kirchen, besonders seit dem Mitgliederschwund Ende der 1960er Jahre, um die Öffnung ihrer Veranstaltungen gegenüber Nichtkirchenmitgliedern. Als

<sup>59</sup> Eine geradezu epochale Bedeutung gewann dafür das Buch von Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1961.

<sup>60</sup> Vgl. Wolfgang Conrad, *Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen. Eine Untersuchung über den Rechtscharakter der Einigungsformel der deutschen Staatskirchenverträge seit 1945*, Göttingen 1964; Götz Klostermann, *Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen – Rechtsgrundlagen im kirchlichen und staatlichen Recht. Eine Untersuchung zum öffentlichen Wirken der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland*, Tübingen 2000; Hodenberg, *Konsens* (s. Anm. 35), S. 31-86.

<sup>61</sup> Aus der mittlerweile reichhaltigen Sekundärliteratur vgl. etwa Josef Sauer (Hg.), *Zum Verhältnis von Staat und Kirche*, Karlsruhe 1976; Wolfgang Huber, *Kirche und Öffentlichkeit*, Münster 1991; Peter Szyszka (Hg.), *Öffentlichkeit. Diskurs zu einem Schlüsselbegriff der Organisationskommunikation*, Opladen u. a. 1999; sowie die einschlägigen Artikel in den neueren Auflagen der RGG, TRE und LThK.

<sup>62</sup> Vgl. Andreas Beierwaltes, *Demokratie und Medien. Der Begriff der Öffentlichkeit und seine Bedeutung für die Demokratie in Europa*, Baden-Baden 2000.

<sup>63</sup> Vgl. Karl Gabriel, *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996; *Jahrbuch für Biblische Theologie, Glaube und Öffentlichkeit*, Bd. 11, 1996; Raimond Geuss, *Privatheit. Eine Genealogie*, Frankfurt a. M. 2002.

»öffentliche« Kirchen gewannen die alten Volkskirchen so noch einmal eine neue politische und ideelle Rechtfertigung.

Die Kirchen öffneten sich jedoch auch auf andere Weise zur konfessionell nicht verfassten Öffentlichkeit hin, etwa durch ihre Teilnahme an Bürgerinitiativen, Friedensdemonstrationen und Dritte-Welt-Läden, durch seelsorgerliche Gesprächsangebote in Krankenhäusern, der Telefonseelsorge und anderen Formen akuter Krisenintervention. In ihnen war nicht mehr die christliche Gemeinde als geschlossener sozialer Raum Ansprechpartner kirchlicher Initiativen, sondern ein konfessionell offenes Publikum, das sich nur aus gegebenem Anlass und zur Verfolgung bestimmter politischer, sozialer oder kultureller Interessen zusammenfand. Dies galt schließlich auch für die seit den 1970er Jahren zunehmenden Meditations- und Spiritualitätsangebote, welche oft christliche mit buddhistischen und esoterischen Ideen und Praktiken kombinierten.

Die Vieldimensionalität seiner Bedeutungen macht es heute erforderlich, »Öffentlichkeit« als analytischen Beschreibungsbegriff differenziert zu handhaben: Zu den traditionellen Bedeutungsdimensionen einer politischen (*publicus*), einer sozialen (*communis*) und einer intellektuell-normativen Öffentlichkeit (*apertus*) sind seit den 1960er Jahren neue hinzutreten: Dabei veränderten sich insbesondere durch die Medialisierung und den kulturellen Wandel die Vorstellungen von der Öffentlichkeit und die gesellschaftlichen Kommunikationsformen.<sup>64</sup> Im hier interessierenden Kontext kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit erscheint es uns daher hilfreich, den analytischen Begriff der Öffentlichkeit nicht nur in Teilöffentlichkeiten zu unterteilen (etwa die der Kirchen, der Universitäten, der einzelnen Parteien etc.), sondern zugleich auch drei strukturelle Ebenen zu unterscheiden: die Medienöffentlichkeit, die Versammlungsöffentlichkeit (Akademiegespräche, Kirchentage, Demonstrationen etc.) und die Encounter-Öffentlichkeit (alltägliche nichtstrukturierte Gespräche in Kneipen etc.).<sup>65</sup> Nur so lässt sich der von José Casanova bereits 1994 diagnostizierten öffentlichen Bedeutung von Religion in der Moderne Rechnung tragen.<sup>66</sup>

Zugleich lässt sich für die 1960er Jahre eine Verschiebung der Grenzen zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten ausmachen, die ebenfalls die Kirchen betraf. Da die Kirchen als öffentliche Orte der religiösen Pra-

<sup>64</sup> Bernd Weisbrod, *Medien als symbolische Form der Massengesellschaft. Die medialen Bedingungen von Öffentlichkeit im 20. Jahrhundert*, in: *Historische Anthropologie* 9 (2001), S. 270-283.

<sup>65</sup> Vgl. zu dem Ansatz: Jörg Requate, *Öffentlichkeit und Medien als Gegenstände historischer Analysen*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 25, 1999, S. 5-32.

<sup>66</sup> Vgl. Casanova (s. Anm. 6).

xis an Bedeutung verloren haben, wurde von einer Individualisierung und »Privatisierung der Religion« gesprochen.<sup>67</sup> Allerdings berichteten die Medien nun jedoch vielfach in Text und Bild über genau diese private Praxis und machten sie damit wieder öffentlich, so dass die generelle These von der »Privatisierung der Religion« nicht haltbar scheint. Vielmehr wurden über die Medien Formen individueller Religionspraktiken veröffentlicht und mit und gegen die Kirchen diskutiert, welche davon als akzeptabel galten. Auch die von den Medien erhobenen Meinungsumfragen über den privaten individuellen Glauben, der stark von kirchlichen Lehren abwich, stand für diese Verschiebungen von Privatheit und Öffentlichkeit im Feld der Religion.

#### Zu den Beiträgen

Um das sich wandelnde Verhältnis zwischen den Medien und den Kirchen und deren Selbst- und Fremdverortung zu fassen, benutzt *Nicolai Hannig* in seinem Beitrag die sozialwissenschaftlichen Kategorien Inklusion und Exklusion. Wie er aus Sicht der Massenmedien zeigt, seien die Kirchen in den 1950er Jahren noch ein integraler Teil der Gesellschaft gewesen. Die Medien berichteten intensiv, bestärkend und mit großer Resonanz über sie, wobei vor allem die religiösen Grundlagen der Kirchen im Vordergrund standen. So wurde etwa die Bibel vielfältig mit archäologischen Entdeckungen verifiziert. Dabei kooperierten die Medien eng mit den Kirchen. Seit 1958 zeigte sich jedoch eine wachsende Asymmetrie zwischen der semantischen Öffnung der Kirche gegenüber der Gesellschaft (Inklusion) und ihrer Ausgrenzung durch Medien (Exklusion). Den Kirchen wurde dabei kritisch eine Konzentration auf ihren Kernbereich abverlangt, gerade um ihre Funktion nicht zu verlieren. Zugleich zeigt Hannigs Beitrag, dass es sich dabei nicht um eine Marginalisierung der Kirchen handelte, da sie vielmehr in den 1960er Jahren stark in den Mittelpunkt der Medienberichte rückten.

*Uta Andrea Balbier* blickt, komplementär dazu, von kirchlicher Seite auf die expandierende Mediengesellschaft in den USA, die das Fernsehen bereits in den 1950er Jahren neu strukturierte. Am Beispiel von Billy Grahams Kampagnen verdeutlicht sie, wie die Evangelikalen sich in die Gesellschaft integrierten: durch eine Einbindung in den antikommunistischen Grundkonsens und durch ein marktorientiertes Angebot der Religion.

<sup>67</sup> Als Überblick vgl. u. a. Hubert Knoblauch, *Religionssoziologie*, Berlin u. a. 1999, S. 120-122; Ders., *Die populäre Religion*, in: *Theologische Quartalschrift* 154, 2006, S. 164-172.

Graham agierte bei seinen spektakulären Massenauftritten über eine recht neuartige Form der Versammlungsöffentlichkeit, die sich zugleich an die stärker visuell ausgerichtete Medienöffentlichkeit richtete und sogar vor dem Fernseher daheim ein Konversionserlebnis versprach. Das exzeptionelle Beispiel Billy Graham belegt nicht nur, welchen Erfolg ein Einlassen auf die Logiken der Massenmedien haben konnte, sondern wie sich auf diese Weise das Selbstverständnis, die Sprache und die Praxis der Religion veränderte.

Charakteristisch für die Mediengesellschaft war seit den 1950er Jahren eine starke Visualisierung. Bildillustrierte und Boulevardblätter erreichten Massenaufgaben und das Kino seine absolute Blütezeit, bis Ende der 1950er Jahre das Fernsehen die visuelle Deutung der Welt erneut verstärkte. Den Wandel der visuellen Repräsentation der Kirchen in den Zeitschriften und fiktionalen Filmen untersucht *Benjamin Städter* am Beispiel der Geistlichen. Auch hier lassen sich bereits die späten 1950er Jahre als ein Wendepunkt erkennen, als zölibatskritische Filme die Pfarrer nicht mehr wie bisher als ländliche Autorität zeigten, sondern als Scheiternde, was ab Mitte der 1960er Jahre auch die großen Illustrierten aufgriffen. Der allgemeinen Medienlogik und -ästhetik folgend wurden die Geistlichen nun nicht allein über ihr Amt, sondern auch über ihr individuelles Schicksal wahrgenommen. Die medial kommunizierenden Pfarrer repräsentierten dabei die neue Dialogbereitschaft der Kirche, die sich in Interviews und Diskussionen niederschlug. Der medial aufgebrachte Rollenwandel der Geistlichen ging dabei mit neuen Leitbildern in den Kirchen einher.

Unter den visuellen Medien stand besonders der Film im Mittelpunkt öffentlicher Debatten. So lösten Filme vielfach emotionale Auseinandersetzungen aus, da ihnen auch die Kirchen eine besonders intensive Wirkung auf die Gesellschaft zugeschrieben. Wie *Jürgen Kniep* zeigt, gelang es den Kirchen bis in die 1960er Jahre erfolgreich, Filme zu zensieren, bei denen sie eine Verletzung des religiösen Empfindens ausmachten. Ebenso erreichten sie eine Vorzensur durch Vorabsprachen vor der offiziellen Begutachtung durch die FSK, die zu abgesprochenen Manuskriptänderungen führten oder die Kirchen bei der Synchronisation einbanden. Seit den 1960er Jahren galten jedoch nicht mehr die Filme, sondern die Kirchen als ein moralisches Problem, da ihr Eingreifen jetzt als Zensur kritisiert wurde. Dies führte wiederum zu einem Umdenken bei den Kirchen. Sie wandten sich vom moralischen Erziehungsanspruch ab und offerierten stattdessen eine professionalisierte Filmkritik nach ästhetischen Gesichtspunkten, die ihren Filmkritiken wieder Ansehen verschaffte. Zumindest Erwachsene galten den Kirchen nunmehr als mündige Bürger, wodurch die Kirchen das Recht auf eine freie Meinungsäußerung höher setzten als die Verletzung des religiösen Empfindens. Damit passten sich die Kirchen

im doppelten Sinne an die gewandelte Öffentlichkeit an: an die öffentliche Kritik und an das Postulat des freien Meinungs austausches.

*Reinhold Zwick* schließt direkt an diesen Beitrag an, nun aber mit Blick auf die tabubrechenden Filme. Nachdem in den 1950er Jahren pompöse Bibelverfilmungen zur Stärkung des Glaubens entstanden waren, häuften sich um 1960 kritische, leicht sozialistisch angehauchte Bibellesarten, die die Kritik der Kirchen geradezu herausforderten. Ausländische Filme gaben dabei den ersten maßgeblichen Anstoß. Zudem zeigt *Zwick*, wie das Medium Film dazu beitrug, neue Formen der Religiosität zu offerieren. Wie der Beitrag ausmacht, präsentierten selbst Kultfilme der Hippiebewegung (wie *Easy Rider*) naturreligiös-synkretistische Praktiken, die sich nicht einfach auf eine pauschale Kirchenkritik reduzieren lassen, die freilich auch aufblühte. Selbst die »Sexfilm-Welle« Ende der 1960er Jahre, so der pointierte Befund, bediente sich der Kirchenkritik, wenn auch mit sehr banalen Anspielungen.

Das letzte Kapitel unseres Buches geht der Frage nach, wie sich die Kirchen an den Strukturwandel der Öffentlichkeit anpassten. *Sven-Daniel Gettys* untersucht dies anhand der in katholischen und protestantischen Zeitschriften verhandelten Leitvorstellungen von dem, was Kirche sein solle und in Zukunft sein werde: Seine Analyse zeigt, wie auf katholischer Seite in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils ein Streit um die theologischen Kirchenkonzepte »Leib Christi« und »Volk Gottes«, auf protestantischer Seite um das schon ältere, aber neu definierte Konzept der »Volkskirche« aufbrach. Deutlich werden dabei aber nicht nur die Unterschiede zwischen den Konfessionen und einzelnen kirchenpolitischen Fraktionen in ihnen, sondern auch zahlreiche Gemeinsamkeiten zwischen den Konfessionen: so etwa die starken Reformimpulse der 1960er Jahre und deren Tendenz zur Demokratisierung und Pluralisierung der jeweiligen Kirchenbegriffe. Die kirchlichen Zeitschriften erweisen sich dabei als ein besonders geeignetes Medium innerkirchlicher Richtungsdebatten, welche sich je nach Charakter an sozial und konfessionell unterschiedliche kirchliche Teilöffentlichkeiten wandten.

Zu einem zentralen neuen Ort der kirchlichen Öffentlichkeit entwickelten sich nach dem Zweiten Weltkrieg die kirchlichen Akademien. *Thomas Mittmann* zeigt anhand der westdeutschen Akademiegespräche, wie sie als kirchliche Vordenker bereits in dieser Phase den Dialog entdeckten und die Kirche als Kommunikationsgemeinschaft verstanden und entwarfen. Die bundesdeutschen Akademien lassen sich als moderne Formen kirchlicher Präsenz in der Öffentlichkeit fassen, die für eine Öffnung zur Welt stehen und neue, pluralisierte Kirchenmodelle entwickelten. Anhand der Analyse der von den Akademien entwickelten Semantiken kann *Mittmann* eine dreidimensionale Transformation von einem in-

struktionstheoretischen zu einem kommunikationstheoretischen, von einem parochial-räumlichen zu einem funktional-überräumlichen sowie zu einem sukzessive marktökonomisch ausgerichteten Verständnis von Kirche ausmachen. Dabei kommt er zu dem Befund, dass die christlichen Kirchen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der Bundesrepublik weniger Impulsgeber für die Gesellschaft waren, sondern dass vor allem umgekehrt gesellschaftliche Transformationen auf die Kirchen und ihre diskursiven und semantischen Formationen Einfluss nahmen. Deutlich werden zudem die Differenzen zwischen den Konfessionen: Während sich die protestantischen Akademien von ihrem Selbstverständnis her eher als progressiver Teil der säkularen Gesellschaft verstanden und sich seit Ende der 1960er Jahre immer mehr vom Makler zum Anwalt für einzelne soziale Gruppen entwickelten, bewahrten die katholischen Akademien stärker eine Lotsenrolle, einen exklusiven Wahrheitsanspruch und sahen die Welt stärker als ein Gegenüber zur Kirche.

Die in diesem Buch vertretenden Ansätze lassen sich kaum auf die DDR beziehen, da dort weder die Medien- noch die Versammlungsöffentlichkeit frei agieren konnten. Allerdings erscheint es reizvoll, zumindest in Bezug auf die kirchlichen Akademien einen vergleichenden Blick über die innerdeutsche Grenze zu wagen, da diese zumindest eine gewisse Autonomie in der interpersonalen Kommunikation aufwiesen. Generell zeigt *Susanne Böhm* auf, dass im Unterschied zur Bundesrepublik das kirchliche Weltbild auf einem Gegensatz zur Gesellschaft aufbaute, auf einem Gegenüber von Kirche und Welt. In den 1960er Jahren kam es zu einer stärkeren Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Veränderungen, wobei die DDR als Teil einer gesamteuropäischen Moderne verstanden wurde. Ab 1970 macht sie eine Hinwendung zur Empirie aus, die sich sowohl im Sinne einer stärkeren Alltags- und Umweltbezogenheit als auch im Sinne einer aufgeschlossenen Rezeption der Sozialwissenschaften vollzog. Jene Fixierung auf die Semantik des Dialoges, die im Westen bereits in den 1960er Jahren aufblühte, zeigten die ostdeutschen Akademien jedoch erst vor der Wende.

\* \* \*

Mit diesem Buch legen wir die Ergebnisse einer Bochumer Tagung vom 4./5. April 2008 vor. In diesem Zusammenhang ist herzlich den Kommentatoren und weiteren Referenten für ihre Impulse zu danken, die vielfach in die Beiträge gingen: Karl Gabriel (Münster), Jan Hermelink (Göttingen), Hubert Knoblauch (TU Berlin), Hartmut Lehmann (Göttingen) und Franziska Metzger (Fribourg). Die Tagung wurde im Rahmen der Anfang 2006 eingerichteten DFG-Forschergruppe »Transformation der

Religion in der Moderne. Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts« durchgeführt, der neben den beiden Herausgebern Wilhelm Damberg, Traugott Jähnichen, Volkhard Krech und Klaus Tenfelde angehören. Die Hälfte der Beiträge ist direkt aus der Forschungsarbeit der dort angesiedelten Projektsektion »Mediale Repräsentationen und Semantiken von Kirche und Religion« hervorgegangen. Ohne die langjährigen und intensiven Diskussionen mit allen Kollegen und Mitarbeitern wäre eine derartige Ergebnisbildung sicher schwer möglich gewesen.

## I. Mediale Interaktionen zwischen Kirche und Welt