

Die kommunizierte Krise : Kirche und Religion in der Medienöffentlichkeit der 1950er und 60er Jahre

Autor(en): **Hannig, Nicolai / Städter, Benjamin**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **101 (2007)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-130402>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die kommunizierte Krise. Kirche und Religion in der Medienöffentlichkeit der 1950er und 60er Jahre

Nicolai Hannig / Benjamin Städter

Als sich das Nachrichtenmagazin *Spiegel* Ende der 1960er Jahre in einer Titelgeschichte mit den Strömungen moderner Theologie auseinandersetzte, wurde eine Krise der Kirchen wortreich beschworen: «Die Summe der Hiobsbotschaften: Schwund der päpstlichen Autorität, Aufweichung der Hierarchie, wachsender Ungehorsam der Priester und Laien, zunehmende Zweifel an den Dogmen (...), an der Eucharistie und der leiblichen Auferstehung Christi, an der Himmelfahrt Marias und der Unfehlbarkeit des Papstes.»¹ Die Krisensymptome schienen für den *Spiegel* nahezu ubiquitär zu sein. Sowohl innerhalb als auch ausserhalb der Kirchen seien die Anzeichen einer Kirchenkrise kaum mehr zu übersehen. Doch nicht nur in den Fremd-, sondern auch in den Selbstwahrnehmungen der Kirchen hatte sich seit den späten 1960er Jahren eine Krisensemantik herausgebildet, die sich im Katholizismus einerseits auf den zunehmenden Rückgang zählbarer Kirchlichkeit und andererseits auf annähernd alle Bereiche kirchlicher Organisation und pastoralen Handel bezog.² In zeitgenössischen sowie in retrospektiven Beschreibungen und Deutungen dieser Krisenkommunikation wurde der Krisenbegriff meist synonym mit Begriffen wie «Niedergang», «Erosion», «Verfall» oder «Verschlechterung» gebraucht. Die eigentliche Offenheit einer Krise, die eben nicht nur pessimistisch gedacht die Bedrohung einer alten Stabilität und festen Ordnung, sondern auch im optimistischen Sinne die Aussicht auf Reform und Erneuerung ankündigen kann, fand dabei kaum Berücksichtigung.³

¹ «Splittern und Spalten», in: *Spiegel* 18/1969.

² Benjamin Ziemann, Zwischen sozialer Bewegung und Dienstleistung am Individuum. Katholiken und katholische Kirche im therapeutischen Jahrzehnt, in: *AfS*, 44 (2004), 357–393, hier 360f.

³ Vgl. zu diesem Deutungsmuster einer Krise, dem sich die folgenden Überlegungen anschliessen Moritz Föllmer/Rüdiger Graf/Per Leo, Einleitung, Die Kultur der Krise in der Weimarer Republik, in: Moritz Föllmer/Rüdiger Graf (Hg.), Die «Krise» der Weimarer Republik. Zur Kritik eines Deutungsmusters, Frankfurt/New York 2005, 9–41, hier 12–15.

Die Krise als «geschichtsimmanenter Übergangsbegriff»⁴ ist eng an die menschliche Wahrnehmung gebunden. So ist eine Krise nicht per se in der Welt, sondern konstituiert sich erst in den Betrachtungen der Zeitgenossen oder im historischen Rückblick, wenn beispielsweise versucht wird, bestimmte Wandlungsprozesse und Strukturveränderungen zu beschreiben. Damit sind Krisen zunächst völlig offene Prozesse, deren Anfang, Höhepunkt und Ende meist recht genau zu datieren sind. Nach Reinhart Koselleck enthält der Gebrauch des Begriffes Krise zudem einen diagnostischen und prognostischen Gehalt, denn in Krisen seien Entscheidungen fällig, aber noch nicht gefallen. Während also die Diagnose der Notwendigkeit einer Veränderung und Neuorientierung der Kirchen in den Massenmedien bereits seit dem Ende der 1950er Jahre thematisiert wurde, lassen sich erste Anzeichen einer breiten Krisenkommunikation im innerkirchlichen Diskurs erst später festmachen. Hierbei schien ein Ende der Krise, ein Umschwung bestehender Verhältnisse, durchaus gewiss, die Richtung der möglichen Lösung blieb in der Perspektive der Zeitgenossen jedoch eher offen. Eine erfolgreiche Überwindung erschien gerade in der Beschreibung der Kirchen ebenso möglich wie die ausserkirchlich nun verstärkt vorausgesagte Transformation der Krise in einen allmählichen Zerfalls- und Auflösungsprozess.⁵

Trotz der einhellig akzeptierten Relevanz der beiden Grosskirchen für das bundesrepublikanische Gesellschaftsgefüge der 1950er Jahre bildeten sich erste Krisenherde innerhalb der Kirchen bereits in dieser Zeit heraus.⁶ In teilweise resignativer Offenheit schilderten einzelne Amtsträger der katholischen Kirche einen dramatischen Niedergang individueller Frömmigkeit und den damit einhergehenden Verlust kirchlicher Bindungen innerhalb ihrer Verantwortungsbereiche.⁷ Diese zumeist lokal beschränkten Berichte blieben jedoch innerhalb eines eng umgrenzten kirchlichen Kommunikationsraumes verhaftet und konnten eine massenmediale Öffentlichkeit nicht erreichen. Auch auf protestantischer Seite zeichneten sich bereits im Verlauf der 50er Jahre latente Umbruchsituationen ab. Neben eine sukzessive Transformation der volkshirchlichen Struktur trat ein Wandel auch der Stimmführerschaft innerhalb der evangelischen Kirche. Hier waren es vor allem die Kirchlichen Bruderschaften, die noch zuvor eine wesentliche Rolle sowohl in theologischen als auch in kirchenpolitischen Auseinandersetzungen spielten, die innerhalb der protestantischen Öffentlichkeit zunehmend

⁴ Reinhart Koselleck, Art. Krise, in: Otto Brunner/Werner Conze/ders. (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 3, Stuttgart 1982, 617–650, Zitat 627.

⁵ Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt/Main⁶1989, 105 und 134.

⁶ Dies kann auch in internationaler Perspektive gelten. Vgl. Hugh McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s*, in: *Journal of Modern European History*, 3 (2005), H 2, 205–229 und Denis Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965–1978)*, Paris 2002.

⁷ Wilhelm Damberg, *Pfarrgemeinden und katholische Verbände vor dem Konzil*, in: Günther Wassilowsky (Hg.), *Zweites Vatikanum - vergessene Anstösse, gegenwärtige Fortschreibungen*, Freiburg / Basel / Wien 2003, 9–30.

an Resonanz und Wirkmacht verloren.⁸ Dass diese Wandlungsprozesse über eine begrenzte Reichweite nicht hinaus kamen,⁹ ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass weder kirchliche Entscheidungsträger ein Interesse daran hatten, eine hohe Publizität solcher Entwicklungen zu fördern, noch die Massenmedien in den 1950er Jahren die unterschweligen Krisen- und Umbruchphänomene in ihre Berichterstattungen aufnahmen.

Erst als sich Journalisten im Übergang zu den 60er Jahren verstärkt einem konflikt- und kritikorientierten Journalismus verschrieben, fand diese noch subkutane Kirchenkrise Einzug auch in das Blickfeld einer breiteren Öffentlichkeit. Theologisierende Journalisten popularisierten die Krise in gross angelegten Serien und Reportagen, jedoch nicht ohne die Unterbreitung eigener Lösungsvorschläge und Deutungsmuster. Dabei kann das Zweite Vatikanische Konzil als ein wichtiger Wendepunkt und entscheidender Dynamisierungsfaktor der massenmedialen Kommunikation über Kirche und Religion gelten, da das Konzil in Rom als Medienereignis Anlass zur Diskussion bot und die Journalisten zu eigenständigen Deutungen über Wert, Zustand und Zukunft von Religion herausforderte. In dieser medial kommunizierten Krise kann zweifelsohne ein entscheidendes Scharnier zwischen latenten, lokal begrenzten Krisenphänomenen der 1950er Jahre und der allumfassenden Krisensemantik der späten 1960er Jahre gesehen werden, die nicht mehr nur den massenmedialen Diskurs, sondern ebenso den innerkirchlichen Diskurs bestimmen sollte.

Daher werden nun im Folgenden die Kirchen- und Religionsberichterstattungen in der frühen Bundesrepublik vor dem Hintergrund des hier vorgestellten analytisch angewandten Krisenbegriffs untersucht. Diese, so die These unserer Ausführungen, können als ein entscheidender Dynamisierungsfaktor der allseits konstatierten Kirchenkrise der späten 1960er Jahre gelten. So sah ein Grossteil der Massenmedien die Kirchen schon seit dem Ende der «kurzen» 50er Jahre in einer Situation der fälligen Entscheidungen über ihre Selbstverortung in der modernen Gesellschaft, deren Ausgang noch offen erschien. Das Auftauchen der Krise als Quellenbegriff in den späten 60er Jahren markierte dann im strengen Sinne bereits die Endphase der medial kommunizierten und dynamisierten Krise, in der grundlegende Entscheidungen über die Positionierung der Kirchen in der sich liberalisierenden Bundesrepublik bereits getroffen worden waren. Die Verfasstheit der Kirchen war nunmehr weniger von einem offenen Entscheidungsprozess als vielmehr von einem dynamischen Rückgang der Kirchlichkeit breiter

⁸ Martin Greschat, Protestantismus und Evangelische Kirche in den 60er Jahren, in: Axel Schildt/Detlef Siegfried/Karl Christian Lammers (Hg.), *Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften*, Hamburg 2000, 544–581, hier 547–552.

⁹ So Detlef Pollack, *Der Protestantismus in Deutschland in den 1960er und 1970er Jahren. Forschungsprogrammatische Überlegungen*, in: *Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte*, 24 (2006), 103–125, hier 110.

Bevölkerungsmassen gekennzeichnet, der sich etwa in den allseits bekannten steigenden Austrittszahlen, der Abnahme der Gottesdienstbesuche und der Teilnahme an liturgischen Feiern äusserte.¹⁰

Die nun folgenden Untersuchungen der massenmedialen Krisenkommunikation orientieren sich in ihrer Analyse an den grundlegenden Prämissen der Medien- und Kommunikationsgeschichte sowie der Visual History, deren Methoden und Mehrwert zu Beginn kurz skizziert werden. Im Anschluss daran sollen die Kirchen- und Religionsberichterstattungen ausgewählter Massenmedien in den 1950er und 60er Jahren ausgewertet und in gesamtgesellschaftliche Zusammenhänge eingelesen werden. Dabei stehen nicht unbedingt die meist anlassorientierten Diskussionen über einzelne, an anderer Stelle bereits thematisierten Streitpunkte wie etwa die Enzyklika *Humanae Vitae* oder die Konfessionsschulen im Vordergrund.¹¹ Vielmehr geht es um einen diachronen Blick auf die Medialisierung des Religiösen, der etwa die Berichterstattung über die Individualisierung von religiöser Erfahrung oder die Stellung der Kirchen zu einer sich liberalisierenden Gesellschaft fokussiert. Damit können Themenstränge aufgegriffen werden, die nicht nur über einen eng begrenzten Zeitraum, sondern über mehrere Jahrzehnte zwischen Journalisten, Vertretern der Kirchen und Medienrezipienten im massenmedialen Diskursraum ausgehandelt wurden.

Zum Mehrwert einer Mediengeschichte als Religionsgeschichte

Der Fokus vieler religions- und kirchengeschichtlicher Untersuchungen und Forschungsprojekte hat sich in den vergangenen Jahren neu ausgerichtet. Im Vordergrund stehen nicht mehr nur vergangene institutionelle und organisatorische Strukturen, Parteien und Vereine sowie Personalfragen. Vielmehr rücken die Produktion und Verbreitung allgemeiner Wissensbestände, Wirklichkeits- und Rationalitätsgefüge sowie religiöse Lebenswelten und Riten in das Blickfeld aktueller Forschungen.¹² In zahlreichen Plädoyers für eine Hinwendung zu kulturgeschichtlichen Ansätzen sowie in einer Vielzahl der neueren religions- und kirchengeschichtlichen Studien blieben indes das Gewicht der massenmedialen Öffentlichkeit und noch mehr die Rolle der Medienwirkungen nur wenig beachtet.¹³ Konnten in der Erforschung der west- und ostdeutschen Gesellschaftsgeschichte nach 1945 bereits Studien mit mediengeschichtlichen Schwerpunkten zu

¹⁰ Neuerdings Staf Hellemans, Die Transformation der Religion und der Grosskirchen in der zweiten Moderne aus der Sicht des religiösen Modernisierungsparadigmas, in: SZRKG, 99 (2005), 11–35, hier 21–25.

¹¹ Vgl. dazu 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; Stefanie Faber, «Paul VI. in der Wahrnehmung und Beurteilung der deutschen Presse (1963–1978)», in: Hermann J. Pottmeyer (Hg.), Paul VI. und Deutschland. Studententag Bochum, 24–25.10.2003, Brescia 2006, 223–240.

¹² So unter anderem bei Christin Schmidtman, Katholische Studierende 1945–1973. Eine Studie zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland, Paderborn u.a. 2006.

¹³ Eine Ausnahme ist sicherlich Christian Kuchler, Kirche und Kino. Katholische Filmarbeit in Bayern (1945–1965), Paderborn u.a. 2006.

einem festen Bestandteil werden,¹⁴ so bleibt die Einflussnahme der Massenmedien auf die Kirchen- und Religionsgeschichte weiterhin ein Desiderat der Forschung. Dies mag paradox erscheinen, wird doch immer wieder so vehement die Bedeutung von Mentalitäten, von Wissen und Ideen, kulturellen Codes und Kommunikationsprozessen betont.¹⁵ Medieninhalte bilden in der Tat nicht nur Zeitläufe ab und beschränken sich ebenso wenig auf eine schlichte Spiegelung von Ereignissen oder Zusammenhängen. Vielmehr waren und sind sie aktiv an der Ausformung von Politik und Gesellschaft und auch an der Verortung von Kirche und Religion im Gesellschaftssystem der Bundesrepublik beteiligt, so dass eine Ausblendung ihres Einflusses auf gesellschaftliche Transformationsprozesse ein allzu verzerrtes Bild der Realität abgeben würde. Zu selten kommen allerdings bisherige Forschungen über diese Grundannahme hinaus. Welchen Gebrauchswert soll dann also die Mediengeschichte für die Zeit- oder genauer für die Religionsgeschichte einnehmen?

Ihre gesteigerte Untersuchungswürdigkeit für historische Forschungen erhalten Medien durch ihre exponierte Stellung in gesellschaftlichen Kommunikationsprozessen. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts gelang es ihnen immer mehr, gesellschaftliche Entwicklungen und Wandlungen in unterschiedlicher Weise zu prägen, zu initiieren und zu konstruieren.¹⁶ Daher ist es längst überfällig, mediengeschichtliche Perspektiven, gerade in Zeiten kulturgeschichtlicher Neuorientierungen, auch für die Kirchen- und Religionsgeschichte operationalisierbar zu machen. Empfehlenswert erscheint es dabei, den Begriff der ‚Öffentlichkeit‘ als zentralen Bezugspunkt der Medien- und Kommunikationsgeschichte und damit als einen Raum zu verstehen, der durch Kommunikation konstituiert wird. Forschungsstrategisch ist dabei die Annahme eines vertikal und horizontal unterteilten Öffentlichkeitssystems sinnvoll, das eine Analyse der Beziehungen der verschiedenen Teilöffentlichkeiten untereinander ermöglicht.¹⁷ So befinden

¹⁴ Exemplarisch gelten hierfür unter anderem: Christina von Hodenberg, *Konsens und Krise. Eine Geschichte der westdeutschen Medienöffentlichkeit 1945–1973*, Göttingen 2006; Daniela Münkler, *Willy Brandt und die «Vierte Gewalt». Politik und Massenmedien in den 50er bis 70er Jahren*, Frankfurt 2005; Peter Reichel, *Erfundene Erinnerung. Weltkrieg und Judenmord in Film und Theater*, Wien 2004; Uta Schwarz, *Wochenschau, westdeutsche Identität und Geschlecht in den fünfziger Jahren*, Frankfurt, New York 2002; Hubertus Knabe, *Der diskrete Charme der DDR. Stasi und Westmedien*, Berlin, München 2001; Axel Schildt, *Moderne Zeiten. Freizeit, Massenmedien und «Zeitgeist» in der Bundesrepublik der 50er Jahre*, Hamburg 1995.

¹⁵ Urs Altermatt, *Plädoyer für eine Kulturgeschichte des Katholizismus*, in: Karl-Joseph Hummel (Hg.), *Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz*, Paderborn u. a. 2004, 169–187.

¹⁶ Andreas Schulz, *Der Aufstieg der «vierten Gewalt». Medien, Politik und Öffentlichkeit im Zeitalter der Massenkommunikation*, in: *HZ*, 270 (2000), 65–97.

¹⁷ Vgl. dazu vor allem Frank Bösch, *Historische Skandalforschung als Schnittstelle zwischen Medien-, Kommunikations- und Geschichtswissenschaft*, in: Fabio Crivellari/Kay Kirchmann/Marcus Sandl/Rudolf Schlögl (Hg.), *Die Medien der Geschichte. Historizität und Medialität in interdisziplinärer Perspektive*, Konstanz 2004; Bernd Weisbrod, *Medien als symbolische Form der Massengesellschaft. Die medialen Bedingungen von Öffentlichkeit im 20. Jahrhundert*, in: *Historische Anthropologie*, 9 (2001), 270–283; Jörg Requate, *Öffentlichkeit und Medien als Gegenstände historischer Analysen*, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 25

sich auf der *vertikalen Ebene* unterschiedliche Teilöffentlichkeiten nebeneinander, die sich über bestimmte Milieus, Konfessionen, gemeinsame politische oder soziale Auffassungen und Praktiken oder etwa über Alterskohorten mit ihren jeweiligen Medien als Kommunikationsräume ausbildeten. Anhand eines solchen Modells liesse sich nun überprüfen, wann und aus welchen Anlässen die Grenzen dieser Teilöffentlichkeiten durchlässig wurden; sich also Kommunikationsprozesse zwischen den Teilöffentlichkeiten ereigneten oder Akteure des einen Sektors nun in einem anderen wirken konnten. Solche Grenzverschiebungen lassen sich beispielsweise beobachten, wenn Journalisten und Verleger wie Rudolf Augstein oder Axel Springer in evangelischen Akademien redeten oder Vorträge bei kirchlichen Veranstaltungen hielten, aber auch, wenn sich Theologen und Kirchenvertreter mit Artikeln und Sendungen in säkularen Medien zu Wort meldeten. Medien und Kirche sind damit auch als zwei sich wechselseitig beeinflussende Systeme zu verstehen, die miteinander kommunizieren und sowohl institutionell als auch personell eng miteinander verwoben sind.¹⁸ Darüber hinaus wäre zu ermitteln, wie sich die Gestalt eines bestimmten Themas verändert, wenn es von der einen in eine andere Teilöffentlichkeit transportiert wird. Ergebnisse und Erkenntnisse, die in wissenschaftlichen Diskursen zum gängigen Wissensrepertoire gehören, können durch die Massenmedien unerwartet popularisiert und für Sensationsberichte abgeschöpft werden. Ebenso schaffen sie durch teils aufwendige Recherchen oder auch durch eigenständige, meist an wissenschaftlichen Methoden orientierte empirische Erhebungen neue Wissensformationen.¹⁹

Auf der *horizontalen Ebene* werden nach Jürgen Gerhards und Friedhelm Neidhardt die massenmediale Öffentlichkeit, die Versammlungsöffentlichkeit und die Encounteröffentlichkeit – meist zufällig zustande kommende, situative Gesprächssituationen – angesiedelt.²⁰ Auch hier ergeben sich zwischen den einzelnen Sektoren bestimmte Berührungspunkte und Grenzverschiebungen. So können Inhalte, die in der Versammlungsöffentlichkeit, etwa auf Katholiken- oder Kirchentagen, verhandelt wurden, in die massenmediale Öffentlichkeit hineinwirken und dort neue Akzente in den Berichterstattungen setzen. Andererseits erhalten Ereignisse wie der Essener Katholikentag von 1968 ihre entscheidende Dynamik auch erst im Forum der Medienöffentlichkeit, sodass sich durch eine fortschreitende Medialisierung der Gesellschaft gewisse Abhängigkeitsver-

(1999), 5–32; Kurt Imhof, «Öffentlichkeit» als historische Kategorie und als Kategorie der Historie, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 46 (1996), 3–25.

¹⁸ Zu denken ist vor allem an die Präsenz von Kirchenvertretern in verschiedenen Rundfunkräten. Vgl. dazu Dieter Altmannspurger, *Der Rundfunk als Kanzel? Die evangelische Rundfunkarbeit im Westen Deutschlands 1945–1949*, Neukirchen-Vluyn 1992; Heinz Glässgen, *Katholische Kirche und Rundfunk in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1962*, Berlin 1983.

¹⁹ Vgl. Christine Brecht/Barbara Orland, *Populäres Wissen*, in: *Werkstatt Geschichte*, 23 (1999), 4–12.

²⁰ Jürgen Gerhards/Friedhelm Neidhardt, *Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit. Fragestellungen und Ansätze*, in: Stefan Müller-Doohm/Klaus Neumann-Braun (Hg.), *Öffentlichkeit, Kultur, Massenkommunikation. Beiträge zur Medien- und Kommunikationssoziologie*, Oldenburg 1991, 31–89.

hältnisse entwickeln können. Dabei konstituiert sich die massenmediale Öffentlichkeit gewiss nicht nur über vermitteltes politisches Wissen in Form von Nachrichten, Dokumentationen oder Wahlkampfberichten. Vielmehr manifestieren sich mediale Öffentlichkeiten auch als «Kultur- und Unterhaltungsöffentlichkeiten», die im Unterschied zur Meinungsbildung im politischen Bereich auch zunehmend andere Funktionen wie etwa eine allgemeine Sinnstiftung, Wertevermittlung oder eben emotionale und religiöse Weltorientierung übernehmen, die bis in die Encounteröffentlichkeiten hineinwirken.²¹

Religiöse Deutungsmuster wurden demnach auch zunehmend über die Massenmedien ausgehandelt. Somit sahen sich Kirchenvertreter vor allem in den 1960er Jahren mehr und mehr dazu aufgefordert, sich der medialisierten Zivilgesellschaft anzupassen, weshalb sie verstärkt in der Öffentlichkeit reagieren und agieren mussten. Um die entstehenden öffentlichen Aushandlungsprozesse angemessen erfassen zu können, sind daher auch die medialen Eigenlogiken in religionsgeschichtliche Perspektiven einzulesen. Betrachtet man in diesem Sinne die Massenmedien nicht nur als einen Verstärker, sondern als einen entscheidenden Motor für gesellschaftliche Transformationsprozesse, so ist zunächst im Sinne der Agenda-Setting-Forschung davon auszugehen, dass Medien weniger bestimmen, was ihre Rezipienten denken als worüber sie nachdenken.²² Gewiss müssen Medienangebote dabei als Wirklichkeitsbeschreibungen angesehen werden, die Manipulationen und Verzerrungen der dargestellten Realität implizieren. Denn die Selektion der Nachrichten, Meldungen und der zu behandelnden Themen, die einerseits den Nachrichtenagenturen, andererseits einigen wenigen Redakteuren obliegt, richtet sich meist an konkreten Nachrichtenfaktoren aus. So entscheidet oftmals die Frequenz, d.h. der zeitliche Ablauf oder der Grad der Personalisierung eines Ereignisses ebenso über die Ausrichtung der Berichterstattungen wie der Negativismus, also die Konflikt-, Krisen- oder Aggressionsbezogenheit eines bestimmten Themas.²³

Der Nutzen einer mediengeschichtlichen Untersuchung der Kirchenkrise in den 1960er Jahren wäre jedoch begrenzt, würde man den Blick auf medial produzierte Texte einengen. Gerade für die frühe Bundesrepublik lässt sich ein Boom von Illustrierten und Magazinen ausmachen, die primär durch opulent ausgestattete Bildberichte ihre Leser an sich zu binden suchten.²⁴ Von den Qualitäts- und Tageszeitungen unterschieden sich die Illustrierten meist durch eine pointierte Zuspitzung der Themen, durch die sie den massenmedialen Diskurs mit ihren Argumentationslinien und visuellen Ikonen prägten. Wenn es im Folgen-

²¹ Karl Christian Führer/Knut Hickethier/Axel Schildt, Öffentlichkeit – Medien – Geschichte. Konzepte der modernen Öffentlichkeit und Zugänge zu ihrer Erforschung, in: Archiv für Sozialgeschichte, 41 (2001), 1–38, hier 18.

²² Hans-Bernd Brosius, Agenda-Setting nach einem Vierteljahrhundert Forschung. Methodischer und theoretischer Stillstand?, in: Publizistik, 33 (1994), 269–288.

²³ Michael Jäckel, Medienwirkungen. Ein Studienbuch zur Einführung, Wiesbaden ³2005, 188.

²⁴ Für die steigenden Auflagenzahlen einzelner Illustrierten siehe: Heinz-Dietrich Fischer (Hg.), Publikumszeitschriften in der Bundesrepublik Deutschland, Konstanz 1985.

den darum gehen soll, den Einfluss der massenmedialen Öffentlichkeit auf die bundesrepublikanische Religionsgeschichte zu hinterfragen, so muss diesem Aufkommen der bilderreichen Illustrierten sicherlich Rechnung getragen werden.

In Anlehnung an die Forderungen der modernen Kulturgeschichte nach einer «Visual History»²⁵ soll ein Schwerpunkt der folgenden Ausführungen daher auch in der Betrachtung und Analyse der massenmedialen Bildberichterstattung liegen. Hier wurde die Krise durch die visuellen Deutungsangebote der Redakteure und Fotografen in eine breite Öffentlichkeit hinein kommuniziert, so dass sie auch diejenigen Rezipienten erreichen konnte, die sich nicht für die Lektüre der ausführlichen Textberichterstattungen entschieden, sondern nur einen «flüchtigen Blick» in die Presse warfen. Gerade immer wiederkehrende Motive oder Personen brannten sich durch ihre stetige Repetition in das Gedächtnis einer breiten Öffentlichkeit ein und wurden zu Ikonen von Religion und Kirche.²⁶ Sie gaben der Krise gleichsam ein Gesicht, aus den nackten Zahlen über Kirchenaustritte und Kirchenbesuchsstatistiken wurden Bilder von resignierenden Bischöfen und rebellierenden Laien. Die emotionale Wirkung, die diese Bilder auf die Rezipienten ausübten²⁷, kann dabei als Verstärkung der medialen Kommunikation gelten, die den Blick des Betrachters auf die Kirchen entscheidend prägten.

Bei den folgenden Überlegungen zum massenmedialen Bildhaushalt, der zu einem Grossteil aus Pressefotografien bestand, sollen Bilder nicht als blosser Ästhetisierung des sprachlich konstruierten Diskurses oder als fotografische Quellen betrachtet werden, die den Verlauf der kirchlichen Krisenentwicklung in den späten 60er Jahren visuell illustrierten. Vielmehr trugen sie als eigenständiges, sinnstiftendes Medium in einer erheblichen Masse performativ zur Konstruktion der medialen Kirchenkrise bei, vollbrachten also eine poetische Leistung.²⁸ Gerade hierin bestand die Chance für Journalisten, eine bestimmte Sichtweise als scheinbar objektiv zu verbreiten, indem sie Bilder durch Auswahl, Bearbeitung und Zusammenstellung mit impliziten Botschaften füllten. Sie inszenierten bekannte Metaphern in ihren Fotos, griffen auf bereits vorhandene Ikonologien zurück, folgten bestimmten Zeigbarkeitsregeln oder durchbrachen diese bewusst, um neue Ikonen zu schaffen und damit wiederum im Sinne eines Agen-

²⁵ Stellvertretend für die grosse Anzahl an programmatischen Arbeiten zur «Visual History» seien genannt: Gerhard Paul (Hg.), *Visual History. Ein Studienbuch*, Göttingen 2006; Bernd Roeck, *Visual Turn? Kulturgeschichte und die Bilder*, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 29 (2003), 294–315; Habbo Knoch, *Renaissance der Bildanalyse in der Neuen Kulturgeschichte*, in: *Historisches Forum*, 5 (2005), 49–62.

²⁶ Vgl. dazu mit verschiedenen Beispielen Hans-Michael Koetzle (Hg.), *Photo Icons. The Story behind the pictures 1928–1991*, Köln 2005.

²⁷ Sabine Holicki: *Pressefoto und Preetext im Wirkungsvergleich. Eine experimentelle Untersuchung am Beispiel von Politikerdarstellungen*, München 1993; Hans Mathias Kepplinger, *Darstellungseffekte. Experimentelle Untersuchungen zur Wirkung von Pressefotos und Fernsehfilmen*, Freiburg / München 1987.

²⁸ Gottfried Boehm, *Die Wiederkehr der Bilder*, in: ders. (Hg.), *Was ist ein Bild?*, München 1994, 11–38, hier 16.

da-Setting neue Diskurse anzustossen. Bildwelten innerhalb einer medialen Öffentlichkeit können also einerseits als selbstreferentiell gelten, andererseits waren sie stetigen Veränderungsprozessen unterworfen.

Gerade diese Veränderungsprozesse des massenmedialen Bildhaushalts gilt es zu untersuchen, um ihre Relevanz für die medial konstatierten Krisensymptome innerhalb der beiden Grosskirchen herauszufiltern. Grundlegend sind für eine Analyse des massenmedialen Bildhaushalts die von Erwin Panofsky für die Kunstgeschichte entwickelten methodischen Überlegungen zur Beschreibung und Untersuchung von Kunstwerken, die auch für die moderne Kulturgeschichte immer noch massgebend sind²⁹: In einem ersten Schritt soll der Bildinhalt erfasst werden. Ein solcher rein deskriptiver Ansatz trägt dabei dem Faktum Rechnung, dass keinesfalls davon ausgegangen werden kann, dass jeder zeitgenössische Betrachter die im Bild implizit angelegte Symbolik erfasst. Dieser erste Schritt erarbeitet gleichermassen den kleinsten gemeinsamen Nenner, also eine Sicht auf das Bild, die sich sämtlichen Betrachtern erschloss.

Da die in den Medien verbreiteten Fotografien einen Grossteil ihrer Aussagekraft durch ihre oft an traditionelle christliche Symbolik angelehnte Bildsprache erhielten, soll in einem zweiten Schritt die fotografische Inszenierung von Metaphern diskutiert werden. Hier wird etwa eine Taube als ein Zeichen des Friedens gelesen oder der brennende Petersdom als Zerstörung der Institution Kirche. Ein dritter Schritt, in dem Panofsky die zugrunde liegenden mentalitätsgeschichtlichen Prinzipien eines Kunstwerks zu analysieren sucht, soll hier die Einbettung des Dargestellten und der Darstellung in den massenmedialen Diskurs leisten. Dabei sollen neben der Entwicklung der Pressefotografie auch die Textberichterstattungen Berücksichtigung finden. Die hier skizzierten drei Schritte sollen jedoch nicht streng aufeinander folgend aufgereiht werden. Vielmehr geht es nicht zuletzt wegen der unterschiedlichen Qualität und Aussagekraft der verschiedenen Bilder um einen flexiblen Umgang des Methodenkonzepts Panofskys.

Bei der Zusammenführung sprachlicher Debatten und visueller Ikonologien wird dann zu hinterfragen sein, ob die bildliche Konstruktion der Krise mit den textlichen Semantiken Hand in Hand ging, oder ob Unterschiede im Hinblick auf Quantität, Qualität oder Entwicklungslinien zu konstatieren sind.

²⁹ Erwin Panofsky, *Ikonographie und Ikonologie. Eine Einführung in die Kunst der Renaissance*, in: Erwin Panofsky (Hg.), *Sinn und Deutung in der bildenden Kunst*, Köln 1975, 36–64. Vgl. für dessen Rezeption in der Kulturgeschichte: Jens Jäger, *Photographie. Bilder der Neuzeit*, Tübingen 2000, 75f. Des Weiteren: Peter Burke, *Augenzeugenschaft. Bilder als historische Quelle*, Berlin 2004, 39–52; Karin Hartewig, *Fotografien*, in: Michael Maurer (Hg.), *Aufriss der Historischen Wissenschaften. Band 4: Quellen*, Stuttgart 2002, 427–448, hier 441f.

Die Kirchen- und Religionsberichterstattungen der 1950er Jahre als Ausgangspunkt der medial inszenierten Kirchenkrise

Für die westdeutsche Medienlandschaft der 1950er Jahre hat sich in der Mediengeschichte das Signum des Konsensjournalismus etabliert.³⁰ Auch im Bereich der Kirchenberichterstattung kann in Deutschland im Zeitraum zwischen 1949 und etwa 1958 eine zumeist unkritische, wenig reflektierende Text- und Bildberichterstattung über Religion und Kirche festgestellt werden, die die kirchlich normierte Religiosität und die Stellung der Kirchen in der Bundesrepublik weder hinterfragte noch herausforderte und statt dessen ihre moralische Integrität zu unterstreichen versuchte. Dabei wurde Religion vorwiegend durch die Abbildung kirchlicher Autoritäten dargestellt. Als einzige Institutionen, die die politischen Umwälzungen des Nationalsozialismus scheinbar integer überlebt hatten, verstärkten auch die Kirchen selbst etwa mit der Einrichtung der kirchlichen Akademien ihr Engagement in der neu zu errichtenden postfaschistischen Gesellschaft und nahmen so die ihnen zugetragene Rolle beim Wiederaufbau demokratischer Strukturen an.³¹ Zudem inszenierten die Massenmedien die Kirchen als herausragende gesellschaftliche Instanzen und versetzten sie damit in eine Fallhöhe, die die Krisenerscheinungen der 1960er Jahre und die spätere Abkehr breiter Gesellschaftsschichten von kirchlich normierter Religiosität umso dramatischer erscheinen lassen mussten.³² Dass etwa der westdeutsche Milieukatholizismus bereits vielerorts hinter seinen festen Wänden zu erodieren begonnen hatte,³³ wurde in der breiten medialen Öffentlichkeit hingegen kaum reflektiert. So blieben die Auseinandersetzungen über grosse Teile der Jugend, die sich immer häufiger von den Kirchen und ihren Jugendorganisationen abwandten, noch vorwiegend auf den innerkirchlichen Diskursraum beschränkt.³⁴

In der Auswertung und Analyse der Kirchen- und Religionsberichterstattungen der 50er Jahre wird dieser Trend einer oftmals unkritischen und verklärenden Sicht auf kirchliche Würdenträger deutlich. Realisiert wurde die idealisierende Perspektive in den auflagenstarken Magazinen und Illustrierten zumeist vi-

³⁰ Christina von Hodenberg, *Die Journalisten und der Aufbruch zur kritischen Öffentlichkeit*, in: Ulrich Herbert (Hg.), *Wandlungsprozesse in Westdeutschland. Belastung, Integration, Liberalisierung 1945–1980*, Göttingen 2002, 278–311.

³¹ Vgl. Christoph Klessmann, *Kontinuitäten und Veränderungen im protestantischen Milieu* und Karl Gabriel, *Die Katholiken in den 50er Jahren. Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung eines konfessionellen Milieus*, beide in: Axel Schildt/Arnold Sywottek (Hg.), *Modernisierung im Wiederaufbau. Die Westdeutsche Gesellschaft der 50er Jahre*, Bonn 1998 (aktual. Studienausg.), 403–417 und 418–430.

³² Hierbei können die Massenmedien gewiss nicht als ihre Wirkung kalkulierende und einheitlich handelnde Meinungsmacher verstanden werden, sondern vielmehr als ein heterogenes Ensemble verschiedenster Akteure, das die Tendenzen der Berichterstattungen nur selten über längere Zeiträume hinweg plante.

³³ Wilhelm Damberg, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965), Joseph Kardinal Frings und die katholische Kirche in Deutschland*, in: *Historisches Jahrbuch*, 125 (2005), 473–494, hier 490–494.

³⁴ Vgl. zu den Abwanderungsprozessen innerhalb der katholischen Jugend jetzt auch Mark Edward Ruff, *The Wayward Flock. Catholic Youth in Postwar Germany 1945–1965*, Chapel Hill/London 2005.

suell. So wurde dort das von der Kirche intendierte, aber durch die Massenmedien erst einer breiten Öffentlichkeit vermittelte Bild integrierter, glaubensfester und von einer breiten Masse akzeptierter kirchlicher Würdenträger durch die stetige Wiederaufnahme bestimmter Personen und Gesten popularisiert. Hierbei gerieten weniger protestantische, als vielmehr katholische Würdenträger in das Blickfeld der Presse, in dessen Zentrum zweifelsohne Papst Pius XII. stand. Es ragten zwei Bildmotive aus dem breit gefächerten Angebot heraus, die im Folgenden skizziert werden sollen.

Ein Jahr vor seinem Tod zeigt ein Titelbild der Illustrierten *Quick*, die bereits 1956 eine Auflage von 1.3 Millionen verzeichnen konnte und damit zu den auflagenstärksten Presseerzeugnissen der frühen Bundesrepublik zählte,³⁵ eine Profilaufnahme Papst Pius XII., in der er mit geneigtem Kopf, gefalteten Händen und geschlossenen Augen im Gebet versunken scheint. (Siehe Abbildung 1)

Die traditionsverhaftete Visualisierung lässt Pius als typisches Beispiel eines in sich gekehrten stillen Beters wirken. Die Darstellung seiner gefalteten Hände greift dabei auf eine Ikone zurück, die in der christlich geprägten Kunst seit Jahrhunderten (etwa zu Beginn des 16. Jahrhunderts in Dürers gefalteten Händen) für eine innige Frömmigkeit steht. Die Medialisierung ist hier also nicht als innovative Neuschaffung von visuellen Deutungen zu verstehen, sondern als Aufnahme und Verbreitung traditioneller christlicher Bilder. Der wie eine Hommage wirkende Schriftzug des Titels «Zu seinem Jubiläum: Papst Pius XII.» ist nicht als Blickfang ins Bild gesetzt, sondern fügt sich dezent auf dem Gebetskissen in den rechten unteren Bildrand ein und lenkt somit den Blick des Betrachters ausschliesslich auf den betenden Papst. Dessen Kopf verdeckt im linken oberen Bildrand einen Teil des Schriftzugs «QUICK». Hiermit erzeugen die Illustratoren eine quasi dreidimensionale Wirkung des Bildes, die dem Papst eine zusätzliche Präsenz verleiht. Während diese dreidimensionale Wirkung durchaus nicht ungewöhnlich für einen Illustriertentitel der 1950er Jahre ist,³⁶ so erscheint der Blickwinkel hingegen untypisch: Im Gegensatz zu den meist dominierenden Frontalaufnahmen, auf denen die abgelichteten Persönlichkeiten direkt den Betrachter anblickten, wendet sich Pius hier vom Betrachter ab. Das Bild wird so durch eine eigentümliche Spannung zwischen scheinbarer Nähe des Papstes einerseits und seiner von Welt und Betrachter abgewandten Haltung andererseits dominiert, die ihrerseits die Idee eines «Heiligen auf Erden» reflektiert. Indem sich das Licht des Raumes im Körper des Papstes zu bündeln scheint, greift das Foto ferner ein für Christusdarstellungen typisches Merkmal auf: Mit dem strahlenden Körper des Protagonisten scheint die Lichtquelle der Szenerie im Bild selbst zu sein.

³⁵ Johannes Leeb, *Quick*, in: Hans-Dietrich Fischer (Hg.), *Publikumszeitschriften in der Bundesrepublik Deutschland*, Konstanz 1985, 199–214, hier 200f.

³⁶ Diese Art der Illustrationstechnik fand in den 1950er Jahren in vielen Illustrierten und Magazinen Anwendung. Vgl. hierzu etwa: Hans-Dieter Schütt, Oliver Schwarzkopf, *Die SPIEGEL-Titelbilder 1947–1999*, Berlin 1999.

Die wohl dominanteste Visualisierung zeigt Pius XII. mit zwei Tauben auf seinen Händen. Wiederum schaut der Papst in weisser Soutane nicht den Betrachter an, sondern wendet seinen Blick auf die Tauben.³⁷ Die visuelle Verbindung von Tauben als Symbol des Friedens und der Person des Papstes legt eine Lesart der Fotografien nahe, die sowohl dem Papstamt als auch der Person Pius XII. die Autorität eines Friedensbringers verleiht. Die Friedenssymbolik wird hier ausschliesslich visuell vermittelt, in keinem Bericht wird sie schriftlich artikuliert, die abgebildeten Tauben haben keinen Bezug zur eigentlichen Nachricht der Artikel. In besonderer Weise wird das Motiv von der Springer-Illustrierten *Kristall* in einen Artikel über das II. Vatikanische Konzil im Jahr 1962 eingebettet.³⁸ Hier wird Pius XII. in einer Art Ahnengalerie der Päpste neben einem Bild seines Vorgängers zur linken und einem seines Nachfolgers zur rechten abgebildet. Das Symbol des Friedens wird so zum Erkennungszeichen des Papstes, der – so die implizite Botschaft der Motive und ihrer Anordnung – in der Reihe der Bischöfe Roms derjenige ist, der in Zeiten des Krieges für den Frieden unermüdlich kämpfte. Die intendierte Aussage gewinnt durch ihre visuelle Einbettung in die Sukzession der Päpste somit eine historische Dimension und bringt die Ikone des Friedenspapstes in einen direkten Zusammenhang mit der Zeit, in der er die Regentschaft über die katholische Kirche inne hatte.

Neben die aufschauende Berichterstattung über die Kirchen und deren Vertreter als scheinbar natürlicher Ort der Religion gesellte sich in der massenmedialen Religionsberichterstattung der 50er Jahre der Blick auf nichtchristliche Religionsgemeinschaften. Meist boten die sich grösster Beliebtheit erfreuenden Reisereportagen der Illustrierten eine Plattform für solche Berichte. Diese anthropologisch anmutenden Reportagen bedeuteten im Jahrzehnt vor der Blütezeit des Massentourismus für viele Leser einen Blick in die ferne Welt. Fremde Kulturen wurden so in den meist opulent bebilderten Berichten der Illustrierten allseits erfahrbar. Für die grossen Illustrierten wie *Stern*, *Kristall* oder *Quick* galten die aufwendig gestalteten Reportagen meist als Prestigeobjekte, mit denen man breite Leserschaften an sich zu binden versuchte.³⁹ Aussereuropäische Religionen wurden hier zumeist mit den überkommenen bildlichen Narrativen des Kolonialismus visualisiert.⁴⁰ Dabei standen zwei Ikonen im Vordergrund: die des kulturlosen Wilden, der erst unter dem Einfluss des europäischen Christentums zum zivilisierten Menschen wurde, und die Ikone der religiösen Bedrohung, in der das Fremde – sei es Person oder Religion – durch eine aggressive Missionierung nach Europa eindrang. Beide stereotypen Darstellungsweisen verweisen in

³⁷ Siehe etwa: Stern 3/1953, Stern 49/1955, Stern 10/1957.

³⁸ *Kristall* 21/1962.

³⁹ Jürgen Grohne/Kurt Zentner (Hg.), 1948–1958. Die ersten zehn Jahre, München 1958, 58ff.

⁴⁰ Zur Visual History des deutschen Kolonialismus siehe: David Ciarlo, Rasse konsumieren. Von der exotischen zur kolonialen Imagination in der Bildreklame des Wilhelminischen Kaiserreichs, in: Birte Kundrus (Hg.), Phantasiereiche. Zur Kulturgeschichte des deutschen Kolonialismus, Frankfurt a.M./New York 2003, 135–179. Des Weiteren: Jens Jäger, Bilder aus Afrika vor 1918. Zur visuellen Konstruktion Afrikas im europäischen Kolonialismus, in: Gerhard Paul, Visual History. Ein Studienbuch, Göttingen 2006, 134–148.

ihrem Blick auf nichtchristliche Religionen auf ganz unterschiedliche Weise auf das Christentum zurück. Die Idee des kulturlosen Wilden und dessen Kultivierung durch Konversion setzt das Christentum als die den anderen Glaubensgemeinschaften überlegene Religion ins Licht. Diese Visualisierung deckt sich in ihrer Aussage in etwa mit der überhöhten und kritiklosen Visualisierung der kirchlichen Amtsträger, die deutlich an der Darstellung Pius' XII. auszumachen ist.

Hingegen ist bei der anderen Darstellungsart eine scheinbar konträre Botschaft zu beobachten, so etwa in einem *Quick*-Artikel mit dem Titel «Missions Gebiet Deutschland» aus dem Jahr 1957 (siehe Abbildung 2).⁴¹ Zum Zwecke der Mission haben die hier vorgestellten drei asiatischen Mönche ihre Heimat Ceylon verlassen, um in Deutschland die Glaubenslehren des Buddhismus zu verbreiten. Der knappe Bericht wird mit drei Fotografien visualisiert, wobei die grossformatige Aufnahme eines kahl geschorenen schwarzen Mönches die mittlere der drei Spalten nahezu komplett ausfüllt. Ein Fächer und ein bestickter Stoffbeutel weisen den in helles Tuch gehüllten Ordensmann als Fremden aus, ein Eindruck, den die Bildunterschrift bestätigt, die ihn als «fremdartige(n) Mann» titulierte. Sein stechender Blick scheint am Betrachter vorbei zu gehen und lässt ihn entschlossen und aggressiv wirken. Der gebieterische Gesichtsausdruck unterstreicht seine scheinbare Siegesicherheit, als habe er keinen Zweifel, dass seine Missionierungsversuche in Deutschland Erfolg haben werden. Der Mönch gerät so zur sichtbaren Verkörperung der Gefahr, die von der fremden Religion für die europäische Kultur auszugehen scheint.

Auch ähnliche Berichte etwa über einen Tempelbau der persischen Baha'i-Religion in Hessen⁴² oder die Ausbreitung des Islams⁴³ sind geprägt von der Angst des Niedergangs und der Verdrängung der traditionellen europäischen Religiosität. Hiermit standen sie bereits im Gegensatz zu der überhöhenden Darstellung barocker Kirchlichkeit und liessen diese als obsoletere Inszenierung vergangener Epochen wirken. Sie scheinen ferner der erste Ausdruck einer Berichterstattung zu sein, die in den 1960er Jahren die Schwächen kirchlich normierter Religiosität und der Institution Kirche zunehmend kritisch thematisierte und das vermeintlich unvereinbare Gegenüber kirchlicher Positionen und der sich nun zunehmend liberalisierenden und modernisierenden Gesellschaft aufdeckte. Somit können gerade diese Berichte über eine expandierende aussereuropäische Religiosität als erste, noch äusserst subtil und vornehmlich in visuellen Botschaften vorgetragene Thematisierung der krisenhaften Erscheinungen in den christlichen Grosskirchen gelten, die sich in der massenmedialen Berichterstattung der Folgezeit auch in aufwendig recherchierten Textbeiträgen zunehmend verstärkte.

⁴¹ Quick 40/1957.

⁴² Stern 34/1954

⁴³ «Gott in Afrika», in: Stern 46/1961

Von «Reform» und «Kadaverkosmetik». Die medial inszenierte Kirchenkrise in den 1960er Jahren

Den Beginn einer reflektierteren und kritischeren sowie den Umschwung von einer eher meinungsabbildenden zu einer mehr und mehr meinungslenkenden Kirchen- und Religionsberichterstattung läutet das Ende des Jahres 1958 ein. Besonders die Systematische Theologie wurde nun zunehmend zum Gegenstand umfangreicher Berichterstattungen und ausführlicher Reportagen. Die verschiedenen Artikel präsentierten sich als scheinbar wissenschaftliche Kritik an kirchlichen Lehren und Dogmen. Strömungen der Gegenwartstheologie, wie etwa die Auseinandersetzung um Bultmanns Entmythologisierungsprogramm oder der Theologie von Karl Barth wurden für ein breites Publikum aufbereitet und durch viele unterschiedliche Zielgruppen ansprechende Zeitungen und Zeitschriften popularisiert.⁴⁴ Den entscheidenden Wendepunkt dieser Akzentverschiebungen markiert sicherlich die 1958 zur Weihnachtszeit erschienene *Spiegel*-Titel-Story «Jesus von Nazareth. Der Erwählte», in der Rudolf Augstein die Rollenfunde von Qumran zum Anlass nahm, den Umgang der Theologie mit der Heiligen Schrift zu problematisieren und über Jesu historische Gestalt ausführlich zu berichten.⁴⁵ Blieben die *Spiegel*-Titelgeschichten in den Jahren zuvor noch stark personalisiert und hinterfragten eher selten die Institution Kirche,⁴⁶ so initiierte der *Spiegel* mit «Jesus von Nazareth» eine umfassende Wissenschaftsberichterstattung, die sowohl biblisch als auch dogmatisch die scheinbar fehlenden historischen Grundlagen der christlichen Religion aufzuzeigen versuchte. Mit Augstein schaltete sich hier eine Medienfigur in theologische Diskussionen ein, die zwar in wissenschaftlichen Kreisen kaum Beachtung, eher Geringschätzung fand, so aber doch durchaus massenwirksam ihre Thesen in weiteren Artikeln und Buchpublikationen veröffentlichen konnte.⁴⁷ Seine exponierte Stellung beim *Spiegel* erlaubte es ihm, in prominenter Position kirchen- und theologiekritische Berichterstattungen salonfähig zu machen.⁴⁸ Wie bei vielen anderen Zäsuren stand auch dieser Artikel Augsteins freilich nicht allein für einen plötzlichen Umschwung. Vielmehr ist er als markanter Ausdruck einer beginnenden Umgestaltung der Kirchen- und Religionsberichterstattungen vieler deutscher Tages- und Wochenzeitungen zu erfassen.

⁴⁴ So etwa in «Hieronymus der Löwe», in: *magnum* 2/1956.

⁴⁵ «Jesus von Nazareth. Der Erwählte», in: *Spiegel* 52/1958.

⁴⁶ So etwa in «Ein Christ ist niemals ausser Dienst. Moskau-Reisender Bischof Dibelius», in: *Spiegel* 46/1952; «Seelsorger vorm Fabrikator, Religion nach Feierabend. Arbeiter-Pater Lepich», in: *Spiegel* 3/1954; «Religion für den Massenkonsum. Gottes Werbefachmann Billy Graham», in: *Spiegel* 26/1954. «Wohin mit dem Evangelium? Prediger vor vollem Haus. Helmut Thielicke», in: *Spiegel* 52/1955.

⁴⁷ Gesammelte Kritik findet sich in Rudolf Pesch/Günter Stachel (Hg.), Augsteins Jesus. Eine Dokumentation, Zürich, Einsiedeln, Köln ²1973.

⁴⁸ Nicolai Hannig, Art. Rudolf Augstein (1921–2002), in: *BBKL*, Bd. XXVI (2006), Sp. 71–81.

Im Umbruch zu den 1960er Jahren ergriff die bundesdeutsche Medienlandschaft eine Welle der Politisierung, die sich vor allem in den überregionalen Publikumszeitschriften niederschlug. Getragen wurde dabei ein zunehmend kritik- und konfliktorientierter Journalismus von einer jungen liberalen Journalistengeneration, die in den beginnenden 60er Jahren mehr und mehr in einflussreiche Positionen der Redaktionen und Funkhäuser gelangen konnte und dafür sorgte, dass die Staatskunst Aussenpolitik von der Innenpolitik als dominantem Thema abgelöst wurde.⁴⁹ Im Zuge dieser Entwicklungen wandelten sich auch die Kirchen- und Religionsberichterstattungen, die jetzt immer mehr Abstand von einer Konsensorientierung nahmen und verstärkt Kritik an den christlichen Grosskirchen und ihren Repräsentanten übten. So etablierte sich in der massenmedialen Öffentlichkeit als Vorstufe einer breiten Krisenkommunikation zunächst eine Konfliktkommunikation, die stark von einem Enthüllungscharakter geprägt und auf Konfrontation ausgerichtet war. Bedingt waren diese Wandlungsprozesse sicherlich auch dadurch, dass nun nicht mehr nur die bekannten Qualitätszeitungen wie *Spiegel*, *Zeit*, *Frankfurter Allgemeine* oder *Süddeutsche Zeitung* über Religion und Kirche berichteten, sondern auch Illustrierte wie *Stern* und *Quick*, Jugend-, Kultur- und Politikzeitschriften wie *Twen*, *Magnum* und *Konkret* oder selbst überregionale Schülerzeitungen wie das Magazin *Underground*. Eindrucksvoll lässt sich jener Wandel am Beispiel des *Stern* aufzeigen: Beschränkte sich die auflagenstarke Illustrierte in den 1950er Jahren in ihren Berichterstattungen über Kirche und Religion noch vornehmlich auf konsensstiftende Artikel, in denen weite Bildstrecken meist dominierten, so veröffentlichte das Blatt Anfang 1962 einen Bericht, der eine breit diskutierte Affäre auslösen sollte. Jürgen von Kornatzki kritisierte in seinem Artikel «Brennt in der Hölle wirklich ein Feuer?» das vermeintliche Machtstreben der katholischen Kirche, das sich nicht nur während des beginnenden Konzils zeigen würde, sondern auch in der Bundespolitik, denn hier sei von der katholischen Kirche ein stark katholisch-fundamentalistisches Ehe- und Scheidungsrecht durchgesetzt worden.⁵⁰ Es folgten empörte Reaktionen, in denen dem *Stern* «Konfessionshetze» und «Schnoddrigheit» im Stil vorgeworfen wurde.⁵¹ Der CDU-Fraktionsvorstand hielt ferner den damaligen *Stern*-Verleger Gerd Bucorius, der auch gleichzeitig CDU-Abgeordneter war, dazu an, derartige Veröffentlichungen künftig zu unterbinden.⁵² Letztlich

⁴⁹ Christina von Hodenberg, Politische Generationen und massenmediale Öffentlichkeit. Die «45er» in der Bundesrepublik, in: Ulrike Jureit/Michael Wildt (Hg.), Generationen. Zur Relevanz eines wissenschaftlichen Grundbegriffs, Hamburg 2005, 266–294.

⁵⁰ Jürgen von Kornatzki, Brennt in der Hölle wirklich ein Feuer?, in: *Stern* 2/1962.

⁵¹ Fraktionssitzung, 10.1.1962. ACDP, VIII-001-1009/1, in: Die CDU/CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag. Sitzungsprotokolle 1961–1966, Erster Teilband September 1961–Juli 1963, 154–158, Zitat 157.

⁵² Fraktionsvorstandssitzung, 12.2.1962. ACDP, VIII-001-1503/4, in: Sitzungsprotokolle. Vgl. auch «Das Höllenfeuer beschäftigt die CDU. Kritik der Unionsparteien an einer Veröffentlichung im «Stern»», in: *SZ*, 12.1.1962, 3.

trat Bucerius jedoch am 8. Februar 1962 aus der CDU aus und legte sein Mandat nieder, wodurch sich die so genannte «Höllengeuer-Affäre» noch zusätzlich zu einem Polit-Skandal ausweitete.⁵³

Das Christentum und kirchliche Institutionen seien im Verlauf der 50er Jahre immer mehr zu einem Tabu geworden, konstatierten Henri Nannen, Chefredakteur des *Stern*, und Bucerius im Rahmen einer Diskussionsrunde des Polit-Magazins *Panorama*, die sich mit der Höllengeuer-Affäre auseinandersetzte.⁵⁴ Spätestens mit dieser breit diskutierten Affäre wurde diese Tabu jedoch gebrochen, die Konfliktkommunikation gegenüber den Kirchen in der bundesdeutschen Medienöffentlichkeit etabliert und die Grenzen medialer Sag- und Zeigbarkeit im kirchenkritischen Journalismus enorm ausgedehnt. So vermag es auch kaum zu überraschen, dass der *Stern* zunehmend Abstand von einer reinen Anlassorientierung in seinen Kirchen- und Religionsberichterstattungen nahm und dazu überging, neue Themen eigenständig auf die Agenda zu setzen. Bereits wenige Monate nach den Auseinandersetzungen um Bucerius und das Höllengeuer publizierte die Illustrierte eine aufwendig recherchierte 12-teilige Serie mit dem Titel «Gott in Deutschland».⁵⁵ Joachim Heldt, der die gesamte Serie verantwortete, beschrieb die bundesdeutsche Gesellschaft einerseits als eine religiöse Gesellschaft, die Antworten auf Sinnfragen des Lebens und des Todes suche, andererseits aber auch als eine Gesellschaft, die mit der kirchlich normierten Religiosität nur noch wenig anzufangen wisse: Zwar sei der überwältigende Teil der Bevölkerung Mitglied in einer der beiden Grosskirchen, deren Glaubensbekenntnissen wolle man jedoch nicht mehr zustimmen. Damit artikulierte Heldt bereits 1962 einige wesentliche Inhalte der über die Massenmedien kommunizierten Kirchenkrise: Es fehle den christlichen Grosskirchen vor allem an Sensibilität dafür, dass durchaus vorhandene religiöse Bedürfnisse immer weniger von ihnen befriedigt werden könnten. In der unmittelbaren Vorzeit zum Zweiten Vatikanischen Konzil platziert, präsentierte der *Stern* mit «Gott in Deutschland» Deutungen, in denen Journalisten nicht unbedingt die generelle Abkehr von Religiosität zu beobachten glaubten, sondern vielmehr Entkirchlichungsprozesse, die einhergingen mit einer zunehmenden Individualisierung von Religiosität. Die Werte und Ideale der Kirchen, so das durchgehende Argument der Gesamtserie, seien nicht die der modernen Welt.

Die Gegenüberstellung von Kirche und moderner Welt ist auch eines der Hauptgestaltungsmerkmale der zur *Stern*-Serie gehörenden Fotografien von Stefan Moses. Der Münchener Fotograf etablierte sich in den 1950er Jahren als ei-

⁵³ Gerd Bucerius: Warum ich aus der CDU austrat. Gründe und Hintergründe einer politischen Entscheidung, in: *Zeit* 7/1962, 3.

⁵⁴ *Panorama* (Norddeutscher Rundfunk), Diskussion mit Dr. Gerd Bucerius, Henri Nannen, Erik Blumenfeld und Prof. Eugen Kogon um den CDU-Austritt des «Stern»-Verlegers, ausgestrahlt am 18.2.1962, in: NDR-Hamburg/Fernseharchiv.

⁵⁵ Joachim Heldt/Herbert Ludz, *Gott in Deutschland*, in: *Stern* 38-50/1962. Nach Auskunft des Co-Autors Herbert Ludz recherchierten die Journalisten etwa ein halbes Jahr lang in verschiedenen Archiven und führten Interviews mit zahlreichen Theologen, Kirchenführern und Ordensleuten. Interview mit Herbert Ludz am 2.7.2007 in Berlin.

ner der bedeutendsten deutschen Pressefotografen und arbeitete unter anderem für die *Revue*, den *Stern*, *magnum* und *Twen*. Hierbei gehörte er zu den profiliertesten Vertretern der Life-Fotografie, für dessen fototheoretische Fundierung in den späten 1950er Jahren in Deutschland vor allem der österreichische Verleger und Fototheoretiker Karl Pawek verantwortlich zeichnete. Dieser argumentierte, dass es das Ziel einer modernen Fotografie sein müsse, von der Realität vorgegebene komplexe Zusammenhänge visuell darzustellen, indem sich die abgelichteten Szenen quasi metaphorisch ausdeuten liessen und somit eine generelle Aussage über vielschichtige Themen trafen.⁵⁶ Der Einfluss Paweks auf die Entwicklung der deutschen Pressefotografie kann indes kaum unterschätzt werden, konnte er doch für das von ihm verlegte Hochglanzmagazin *magnum* und seine breit rezipierten Fotoausstellungen einige der erfolgreichsten deutschen Pressefotografen gewinnen wie etwa Thomas Höpker, Franz Hubmann, Robert Lebeck oder den angesprochenen *Stern*-Fotograf Stefan Moses. Mit seinem Einfluss forcierte Pawek so eine fotografische Ausdrucksform, die in den folgenden Jahren auch für die visuelle Erfahrbarkeit von Religiosität in den Massenmedien entscheidend werden sollte. Hier dominierte nun das zentrale Bild einer scheinbar unauflösbaren Dichotomie zwischen kirchlich normierter Religiosität und modernem Zeitgefühl. So zeigt etwa der elfte Teil der *Stern*-Serie «Gott in Deutschland» unter dem Titel «Die Jugend und der liebe Gott»⁵⁷ zwei querformatige Fotos, auf denen einerseits ein Zug von evangelischen Schwesternschülerinnen und andererseits die jungen Besucher eines Jazzfestivals in Hamburg abgelichtet sind. (Siehe Abbildung 3) Die Inszenierung der beiden Gruppen, die hier als beispielhafte Stellvertreter von traditioneller Kirchlichkeit und moderner Welt dargestellt werden, provoziert eine vergleichende Betrachtung: Die einheitlich gekleideten Schwesternschülerinnen schreiten als Teil eines grösseren Zuges in eine Richtung, ihre maskulin anmutenden Kurzhaarschnitte betonen ihre Uniformität. Diese findet ihren Gegensatz im zweiten Foto, in dem drei Frauen und zwei Männer interessiert einem Jazzkonzert zuhören. Ihre modischen, unterschiedlichen Kleidungsstile verweisen auf die Individualität der abgebildeten Personen. Somit geraten Uniformität und Individualität zum unvereinbaren Gegensatzpaar, das sich in der Gegenüberstellung von kirchlicher Frömmigkeit und moderner Jugend manifestiert.

Durch derartige Artikel und Serien, die sich zudem mit einer massiven, viel rezipierten Katholizismus-Kritik überlagerten, die nahezu gleichzeitig von mehr oder weniger populären Nonkonformisten wie Rolf Hochhuth, Carl Amery oder Heinrich Böll vorgetragen wurde,⁵⁸ formierte sich eine breite Konflikt- und Krisenkommunikation, die die Kirchen zunehmend als Institutionen der Behinderung von Individualität und Autonomie wahrnahm und häufig in einen Gegensatz zur Befriedigung religiöser Bedürfnisse brachte.⁵⁹ Deutlich wird der Trend

⁵⁶ Margarethe Szeless, *Die Kulturzeitschrift magnum. Photographische Befunde der Moderne*, Marburg 2007.

⁵⁷ Joachim Heldt, *Die Jugend und der liebe Gott*, in: *Stern* 48/1962.

⁵⁸ Schmidtman, *Studierende* (wie Anm. 12), 228–237.

⁵⁹ So etwa in «Warum treten Sie nicht aus der Kirche aus?», in: *Stern* 13/1967.

der vermeintlichen Unvereinbarkeit kirchlich normierter Religiosität mit dem modernen «Zeitgeist» besonders in den Zeitschriften, die eine eher jüngere Generation als Zielgruppe ansprachen. So entstand ein Grossteil der kulturellen Erneuerungsimpulse, auch im Bereich der Kirchen- und Religionsberichterstattungen, zunächst eher abseits der Hoch- und Massenkultur in Jugendmagazinen, die durch ihre moderne Aufmachung ein neues öffentliches Stilinventar zur Verfügung stellten und durch ihre Themensetzung oftmals die Rolle eines Taktgebers innerhalb der bundesrepublikanischen Medienöffentlichkeit übernahmen.⁶⁰ 1961 eröffnete beispielsweise das Jugend-Magazin *Twen* eine «Diskussion über Gott, Religion, Konfession», in deren ersten Teil acht junge Frauen zum Thema «Glauben» befragt wurden. Dabei offenbarte sich ein äusserst heterogenes Bild bezüglich des Glaubens an Gott und der Bindung an die Institution Kirche. *Twen* kommentierte: «Acht Mädchen sprachen über Gott. Drei sagten ja, zwei nein und der Rest na ja. Alle acht Ansichten sind sehr persönlich und daher unvollkommen. Aber sie sind typisch. Typisch für unsere Generation. *Twen* eröffnet mit diesen Interviews eine Diskussion über Gott, Religion, Konfession. Oder darf es darüber keine Diskussion geben? Wir meinen: Es muss sie geben. Schreiben Sie uns Ihre Meinung oder Überzeugung.»⁶¹ In der Folge blieben kirchlich-religiöse Themen im Fokus des Magazins. So wurde im nächsten Heft ein Beitrag des Schriftstellers Hermann Kesten publiziert, für den die christliche Religion und Religionen im Allgemeinen nur «Kosmogonien», die «Mythisierung der Todesangst» und «zum Scheitern verurteilte Bemühungen der Menschen» seien. Doch auch hier beschränkte sich das Magazin nicht allein auf Provokation, sondern setzte vielmehr auf Diskussion. Denn neben Kestens Anmerkungen zum Christentum stand ein Beitrag des Dominikanerpaters und Publizisten Rochus Spiecker, der Kestens Text aus der Sicht eines gläubigen Christen kommentierte.⁶² Ihren Abschluss fand die Serie dann in einer Leserbrief-Aktion, in der *Twen* die Frage stellte «Brauchen wir einen Gott?», die Antworten einiger Leser abdruckte und kommentierte.⁶³ Durch Konzeption und Aufmachung dieser Reportagen stellte das Magazin der normativen Dogmatik der katholischen Kirche scheinbar offene Diskussionen als Verfahren eines vermeintlich herrschaftsfreien Erkenntnisgewinns basierend auf Leserbriefen und Diskussionsbeiträgen einzelner Redakteure gegenüber, in denen kirchliche Normvorstellungen als obsolet und regressiv wahrgenommen wurden. Symbolisiert wurde damit eine Demokratisierung und Pluralisierung von Glaubensinhalten, womit Religiosität von Journalisten zunehmend als diskursiv verhandelbar wahrgenommen wurde.⁶⁴ In Jugendmagazinen wurden damit die latenten krisenhaften Tendenzen innerhalb der christlichen Jugendverbände, die im innerkirchlichen Diskurs bereits seit den

⁶⁰ Detlef Siegfried, *Time Is on My Side. Konsum und Politik in der westdeutschen Jugendkultur der 60er Jahre*, Göttingen 2006, 280f.

⁶¹ «Acht Mädchen über Gott», in: *Twen* 3/1961.

⁶² Hermann Kesten, *Flüchtige Anmerkungen eines Moralisten zum Christentum*; Rochus Spiecker, *Notizen zu Herrn Kestens Zorn*, beide in: *Twen* 4/1961.

⁶³ «Brauchen wir einen Gott?», in: *Twen* 5/1961.

⁶⁴ So auch in Gerhard Zwerenz, *Fort mit der Kirchensteuer*, in: *Twen* 2/1963.

50er Jahren diskutiert wurden,⁶⁵ aufgenommen, weitergeführt und für ein Massenpublikum aufbereitet. Gesucht würde von der jungen Generation nicht mehr die in kirchlichen Jugendorganisationen gemeinschaftlich ausgeübte und kirchlich normierte Religiosität, sondern vielmehr die individuelle und frei wählbare religiöse Erfahrung.

Diese Tendenzen in den Kirchen- und Religionsberichterstattungen nahmen im Verlauf der 60er Jahre nun auch immer häufiger die auflagenstärkeren Illustrierten auf. So lässt sich beispielsweise in *Stern* oder *Quick* der Trend beobachten, religiöse Themen mit grossem Aufwand eigenständig auf die Agenda zu setzen. Für seine Weihnachtsausgabe 1968 gab der *Stern* beim Institut für Demoskopie in Allensbach eine Repräsentativ-Umfrage in Auftrag, um in Erfahrung zu bringen, welche verschiedenen Gottesbilder denn unter der westdeutschen Bevölkerung vorherrschten.⁶⁶ Vor dem Hintergrund dieser empirischen Datensätze formulierte der *Stern*-Redakteur Ulrich Schippke dann einen Artikel, in dem er vor allem die sich herauskristallisierte Pluralität der verschiedenen Gottesbilder in den Vordergrund stellte. Diese Entwicklung, so Schippke, gehe Hand in Hand mit einer Abkehr vom kirchlich tradierten personalen Gottesbild. Den 18% der Befragten, die angaben, mit Gott eine konkrete Person zu verbinden, stünden nunmehr 72% gegenüber, «die sich auf die Suche nach einem neuen Begriff von Gott gemacht» hätten. Somit wurde die Abwendung von den kirchlichen Glaubensformen nicht mehr als Minderheitenposition, sondern als breite Massenbewegung gedeutet. Zudem suggerierte der Einsatz empirischer Sozialforschung in Umfrageform eine zunehmende Demokratisierung des religiösen Diskurses. Nicht mehr die kirchlichen Glaubensnormen seien ausschlaggebend für die persönliche Religiosität, sondern eine individuelle Sinnsuche nach Gott.

Das Themenfeld Kirche und Religion blieb auch infolge des Zweiten Vatikanums weiterhin im Fokus der Massenmedien. Zwar verfolgte das Konzil anfänglich noch eine äusserst restriktive Öffentlichkeitspolitik und versuchte, die Beratungen in völliger Abgeschlossenheit von den Massenmedien abzuwickeln, doch stellte man sich im Verlauf der Beratungen zunehmend liberaler gegenüber der Presse und dem Rundfunk ein.⁶⁷ Damit bot das Zweite Vatikanum die Möglichkeit, das in den vielen verschiedenen Redaktionen entwickelte Profil in den Kirchen- und Religionsberichterstattungen weiter herauszubilden und zu formen. So entwickelte sich das Konzil zu einem Medienereignis, dessen Beratungs- und Rezeptionsprozesse durch die enorme Medialisierung performativ beeinflusst bzw. gelenkt wurden.⁶⁸ Noch in der Zeit der Konzilsvorbereitungen hatte in den Berichterstattungen vielerorts eine Aufbruchstimmung dominiert, die dazu führ-

⁶⁵ Ruff, *Wayword Flock* (wie Anm. 34), 187–202.

⁶⁶ Ulrich Schippke, *Wie sieht Gott aus?*, in: *Stern* 52/1968.

⁶⁷ Vgl. aus zeitgenössischer Sicht Josef Schmitz van Vorst, *Die Öffentlichkeit und das Konzil. Die Berichterstattung wird es schwer haben*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20.2.1962 und «Besorgnisse über die Geheimhaltung der Konzilsvorbereitung», in: *HerKorr* 15 (1960/1961), 443f.

⁶⁸ Vgl. Otto Hermann Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 2001, 85–88.

te, dass vor allem progressive Theologen, für die man immer wieder beispielhaft Hans Küng anführte, durchaus wohlwollend begleitet und als notwendige Reformer gewürdigt wurden.⁶⁹ Zudem sorgten «reformfreudige Theologen»⁷⁰ wie Küng dafür, dass die Grenzen zwischen unterschiedlichen Teilöffentlichkeiten verblichen. So war es Küng selbst, der für den Westdeutschen Rundfunk einen gewichtigen Teil der Konzils-Vorberichterstattungen übernehmen durfte und in einer umfangreichen Serie den Rahmen für die Folgeberichte des WDR-Kirchenfunks absteckte.⁷¹ Doch schon im Verlauf des Konzils wandelten sich die öffentlich ausgehandelten Konnotationen. Sowohl in den Qualitätszeitungen als auch in den Illustrierten und Kulturzeitschriften wurde dem Konzil, das in Bezug auf die Modernisierungsaufgabe eine tiefe «Kluft zwischen den Kirchenfürsten» aufgeworfen hätte und zu einem «Schlachtfeld» geworden sei, zunehmend die Möglichkeit abgesprochen, die vermeintlich notwendigen Reformen einzuleiten.⁷² Rasch wurden die Konzilsberichte wieder mit krisenhaften Erscheinungen und der medial kommunizierten Gegensätzlichkeit zwischen Kirche und moderner Gesellschaft überlagert. So widmete das Hochglanzmagazin *magnum* dem «Katholizismus in Deutschland» unmittelbar nach Beendigung des Konzils eine eigene Ausgabe.⁷³ Ein Grossteil der breit gestreuten Bildbeiträge reflektierte dabei neben den überkommenen Ikonen einer barock inszenierten Kirchlichkeit die sich seit Beginn der 1960er Jahre entwickelnde kritische Gegenüberstellung des Katholizismus mit der modernen Welt. Immer noch aber blieben die Fotografien und ihre Anordnung einer eher analytischen Idee der Krise verschrieben: Es wurde nicht einseitig eine Institution visualisiert, die von Erosionsprozessen gekennzeichnet war, vielmehr wurden verschiedene Möglichkeiten der Zukunft von Kirche in der modernen Gesellschaft aufgezeigt, wobei ein schleichender Niedergang zweifelsohne eine Option darstellte.

Das Titelbild des Magazins von Freddie Vogt greift die bereits diskutierten konstituierenden Faktoren der Kirchenkrise auf. (Siehe Abbildung 4) Aus der Vogelperspektive blickt der Betrachter auf den Rücken eines Geistlichen in Soultane, der einen alleeähnlichen Weg abschreitet und auf eine Weggabelung stösst. Sinnbildlich rekuriert das Bild auf die Situation der nahenden Entscheidung, in der sich der Katholizismus befindet. Hierfür stehen – symbolisiert durch den sich gabelnden Weg – prinzipiell mehrere Möglichkeiten offen. Das Layout der Titelseite legt demnach nicht den erst später einsetzenden Rückgang katholischer Kirchlichkeit in Deutschland nahe, sondern vielmehr eine ergebnisoffene Situ-

⁶⁹ «Konzil. Schwarzes Schaf», in: Spiegel 47/1961; «Konzil-Küng», in: Spiegel 16/1963.

⁷⁰ Ebenda.

⁷¹ Hans Küng, Gedanken zum kommenden Konzil, 4 Teile 8.9.–29.9.1962; die Manuskripte der Sendungen finden sich in: Historisches Archiv des WDR, Sign. 5924. Vgl. zum Kirchenfunk auch Nicolai Hannig. Religion gehört. Der Kirchenfunk des NWDR und WDR in den 1950er und 60er Jahren, in: Geschichte im Westen, 22 (2007).

⁷² Zitate aus «Kampf um Rom», in: Kristall 25/1963. Weniger blumig aber ähnlich in der Argumentation: Josef Schmitz van Vorst, Der zweite Akt des Konzils. Die Frage der Konzilsmehrheit. Sind die überarbeiteten Schemata im neuen Geist gefasst?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 28.9.1963.

⁷³ «Katholizismus in Deutschland», in: magnum 58/1966.

ation der nahenden Entscheidung. Somit impliziert das Foto durchaus noch die Möglichkeit einer grundlegenden Reform des Katholizismus, die eine Entwicklung zugunsten der kirchlich normierten Religion hätte eröffnen können. Auch die Farbe des Titels und der Artikelüberschriften kann als Anspielung auf die Situation des Katholizismus gelesen werden: So gilt die liturgische Farbe lila in der Advents- und Fastenzeit als Farbe der Busse und Vorbereitung auf ein nahendes Hochfest. Hier suggeriert der lilafarbene Titel die Vorbereitung, also die innerkirchliche Diskussion auf die nahende Entscheidung, die der Katholizismus über seine Selbstverortung in der modernen Welt zu treffen hat.

Eine ganz andere Aussage trifft hingegen ein Bild von Stefan Moses, der 1962 bereits für den *Stern* die Serie «Gott in Deutschland» illustrierte. (Siehe Abbildung 5) Moses Fotografie zeigt einen Kirchenbau inmitten einer Industrieanlage. Der marode anmutende Kirchturm wird dabei von den neun rauchenden Schloten der Fabrik überragt. Die rationalisierte Industriegesellschaft, die im unaufhalt-samen Fortschritt beharrlich ihre Güter produziert, lässt die verwahrlost wirkende Kirche als ein Relikt der Vergangenheit wirken, das stetig seinem Untergang entgegen schreitet. Moses sinnbildliche Darstellung der an den Rand gedrängten Kirche visualisiert dabei die Möglichkeit des Niedergangs der Institution Kirche, die in der sich modernisierenden Gesellschaft mit ihrer traditionell an Kirchlichkeit gebundenen Religiosität nur noch einen kleinen Teil der Öffentlichkeit für sich zu gewinnen vermag. Dabei kann das Motiv durchaus auch als romantisierende Rückschau auf die vorindustrialisierte Zeit gelesen werden, als eine Art Reminiszenz an die vergangene Grösse und Machtfülle der Kirche in einer vermeintlich lebenswerteren Vergangenheit.

Als unverzichtbare Grösse in der modernen Gesellschaft weist die Kirche hingegen eine Bilderfolge von Stefan Moses, Rudolf Dietrich und anderen aus, die eine Doppelseite des Themenheftes ausfüllen. (Siehe Abbildung 6) Sie zeigen Szenen aus der karitativen Arbeit von Nonnen in einem Altersheim, einem Behindertenheim, einem Krankenhaus und einer Schule. Vor allem die querformatige Fotografie, die eine Nonne vor einer Schulklasse zeigt, widerspricht der Idee der Unvereinbarkeit von kirchlich geprägter Religiosität und moderner Welt. Mit ausgestreckten Armen und geöffnetem Mund scheint die vor einem Skelett temperamentvoll gestikulierende Ordensschwester ihre jungen Zuhörer zu fesseln, die ihr lächelnd Aufmerksamkeit schenken. Die Fotografien räumen damit dem karitativen Dienst eine herausragende Stellung in den kirchlichen Aufgaben ein. Das biblische Motiv des «Dienstes am Geringsten» suggeriert als Überschrift der sechs Bilder eine theologische Grundlage dieser Arbeit und lässt sie zum genuinen Auftrag der Kirchen werden. So zeigte das Kulturmagazin *magnum* zunächst noch die generelle Offenheit einer Krise an, indem vor allem in der karitativen Arbeit und sozialem Engagement eine Option für die Kirchen gesehen wurde, sich in der Gesellschaft neu zu positionieren.

Die wohl entscheidende Dynamik wurde der medial kommunizierten Krise jedoch dann durch die Berichterstattungen über innerkirchliche Diskussionen zwischen «Traditionalisten» und «Reformern» verliehen. Diese Auseinandersetzungen entwickelten sich für die Massenmedien zum Ende der 60er Jahre zu

einem thematischen Schwerpunkt, der über einen Zeitraum von etwa fünf Jahren die Agenda dominierte. Waren in früheren Diskussionen noch allein scharfe Verurteilungen einzelner scheinbar allzu konservativer Haltungen festzustellen, während reformerische Ideen oftmals begrüßt wurden, so weitete sich in der Folge die mediale Kritik noch weiter aus. Auch progressiven Theologen wurde zunehmend Unfähigkeit attestiert. Schon 1967 beobachtete der *Stern* in einer ausführlichen Reportage vermeintliche Spaltungen innerhalb der christlichen Kirchen. Ergebnisse einer Umfrage, die von der Illustrierten in Auftrag gegeben wurde, zeigten laut *Stern*, dass die Christen «verwirrt» seien ob der zunehmenden «Entgöttlichung des Christensohnes,» die vor allem auf «theologische Bilderstürmer» wie Bultmann zurückzuführen sei, die «praktisch alle Wunder, die bis dahin den Lebensweg Christi markiert und ihn damit als göttlich ausgewiesen hatten, zur mythologischen Phantasterei erklärt» hätten.⁷⁴ Während noch zu Beginn der 1960er Jahre Theologen wie Hans Küng wohlwollend in ausführlichen biografischen Artikeln vorgestellt wurden, wandelte sich das Bild im Verlauf der 60er Jahre deutlich: Aus dem «prominenten Gelehrten» und dem «bedeutendsten theologischen Talent in Deutschland seit dem Zweiten Weltkrieg» war ein «Theologen-Rebell» und «aufsässiger Katholik», aus den «Kirchenreformern» und «Erneuerern» waren «kirchliche Herostraten» geworden.⁷⁵

In der massenmedialen Öffentlichkeit konnte im Verlauf der 60er Jahre also kaum eine Parteinahme für reformtheologische Ansätze Verbreitung finden. Ganz im Gegenteil sahen viele prominente Journalisten in den Theorien und Praktiken der Reformen eine Verfehlung der in ihren Augen vorrangigen kirchlichen Aufgabe. Prominentestes Beispiel ist dafür gewiss die Springer-Presse. Eine Grundposition des Verlages besagte, dass sich die einzelnen Blätter stets für eine Wahrung religiöser Prinzipien einzusetzen und für eine Beachtung christlicher Glaubenssätze Sorge zu tragen hätten.⁷⁶ Als das zur Springer-Presse gehörende *Hamburger Abendblatt* dann zum Jahreswechsel 1968/69 eine Artikelserie mit dem Titel «Rebellen im Namen Christi» von Erich Hoepfner publizierte⁷⁷, sah Axel Springer diese von ihm aufgestellten Massgaben derart übergegangen, dass er sich in einem Brief an den damaligen Chefredakteur des *Abendblattes*, Martin Saller, wandte und seinen Unmut über die Serie zur Sprache brachte. In diesem Brief, dessen Entwurf auf Horst Mahnke, dem damaligen Geschäftsführer des Redaktionellen Beirats im Verlag und Springers persönlichem Referent, zurückging, kritisierte Springer vor allem eine seiner Meinung nach verzerrte Darstellung der Wirklichkeit.⁷⁸ Es seien Thesen «exzentrischer Minoritäten» vor-

⁷⁴ «Warum treten sie nicht aus der Kirche aus?», in: *Stern* 13/1967.

⁷⁵ Zitate aus «Konzil-Küng», in: *Spiegel* 16/1963 und «Splintern und Spalten», in: *Spiegel* 18/1969.

⁷⁶ Gudrun Kruij, *Das «Welt»-«Bild» des Axel Springer Verlags. Journalismus zwischen westlichen Werten und deutschen Denktraditionen*, München 1999, 232–240.

⁷⁷ Erich Hoepfner, *Rebellen im Namen Christi*, 5 Teile, in: *Hamburger Abendblatt*, 24.12.1968–7.1.1969.

⁷⁸ Brief Axel Springers an Martin Saller vom 23.1.1969, in: Axel Springer AG, Unternehmensarchiv, Nachlass Horst Mahnke, Ordner 5.

gestellt worden, ohne diese «auf den Prüfstand» der Realitäten» zu stellen. Das *Hamburger Abendblatt* hatte zwar tatsächlich einige Forderungen von Jugendlichen, Theologiestudenten, Vikaren und Pfarrern vorgestellt, deren Ziel eine zunehmende Politisierung der Kirchen und eine stärkere Zuwendung zu weltlichen Aufgaben war. Doch die fünfteilige Serie präsentierte auch durchaus kritische Aspekte und wies auf Schwächen dieser Bewegung hin. Zudem war es ausdrückliches Ziel Hoepfners, jene neuen theologischen Strömungen lediglich vorzustellen. Springer ignorierte diese Tatsachen jedoch und vertrat die Ansicht, das *Abendblatt* hätte sich zum «Lautsprecher gewisser Exzentriker» gemacht. Er zitierte in der Folge den «Dritten Imperativ» seines Verlages, der zu einem Kampf gegen den Radikalismus verpflichtet. Dieser Radikalismus könne sich nun nicht nur auf einer politischen, sondern auch auf einer religiösen Ebene niederschlagen. Die «moderne Theologie», von der Hoepfner im *Abendblatt* berichtete, sei also nichts anderes als ein religiöser Radikalismus, den es im Hause Springer zu bekämpfen gelte. Betrachtet man nun das Kirchenverständnis Springers, das er in seinem programmatischen Brief, den er auch an den gesamten deutschen Episkopat weiterleitete⁷⁹, so wird deutlich, warum er in Hoepfners Serie eine «böse Weihnachtsbotschaft» sah: Eigentliche Aufgabe der Kirche und ihrer «Diener» sei es, «Bindeglied zu sein zwischen dem Höchsten und den Menschen» bzw. «Mittler zwischen Gott und den Menschen». Nimmt die Kirche dagegen Stellung zu politischen, soziologischen oder wirtschaftlichen Problemen, so verlöre sie unweigerlich ihre Autorität in der für sie so elementaren Seelsorge.⁸⁰ Die Kirche müsse sich nach Springers Auffassung also von gesellschaftspolitischen Konflikten fernhalten und auf Stellungnahmen zu tagespolitischen Auseinandersetzungen verzichten; lediglich solle sie die Hoffnung auf eine transzendente Vollendung aufrechterhalten.⁸¹ Überraschend dabei ist, dass sich in diesem Bereich selbst Antipoden wie Axel Springer und Rudolf Augstein einig waren. Auch für Augstein war eine Kirche, deren vorrangiges Ziel das Heil der Seele im Jenseits ist, die einzig mögliche und begrüßenswerte theologische Position. So schliesst Augstein in seinem Artikel «Das grosse Schisma» aus dem Jahr 1969 mit der Überlegung: «Wäre richtig, dass nicht das Heil der Seele im Jenseits sondern die Vermenschlichung der Gesellschaft euer Ziel ist, nach einem immer wieder von Menschen zu entwerfenden Bild, euer Ziel die «Schaffung der Einheit unter der Weltbevölkerung» (Schillebeeckx): Wozu dann Kirche?»⁸²

Selbst in der linken Satire-Zeitschrift *Pardon* trat die Ablehnung gegenüber den reformerischen Kräften innerhalb der Kirchen deutlich hervor: Nachdem die so genannten «Rebellen», gemeint sind hier politisierte Priestergruppen und progressive Theologen, zu Beginn der Reportage «Rebellion in der Kirche» in kurzen Interviews zu Wort kommen konnten, gehörte das Schlusswort der Reportage Karlheinz Deschner, der in jenen Reformern, den «Una-Sancta-Sirenen» nur

⁷⁹ Die Briefe und auch die Antwortschreiben einzelner Bischöfe finden sich in ebenda.

⁸⁰ Ebenda.

⁸¹ Brief Axel Springers an Horst Bannach vom 29.4.1968, in: UA-ASV NL Mahnke, O. 5. Vgl. auch das Interview von Ben Witter: Mit Axel Springer am Wannsee, in: *Die Zeit*, 8.12.1967.

⁸² Rudolf Augstein, *Das grosse Schisma*, in: *Spiegel* 18/1969.

noch «Helfershelfer der Hierarchie,» «Kadaverkosmetiker» und «bestallte Konservierer einer Leiche» sah.⁸³ Die Visualisierung des Artikels, eine Parodie auf Delacroix' «Die Freiheit auf den Barrikaden», zeigt dabei ein Untergangsszenario der katholischen Kirche. (Siehe Abbildung 7) Bezeichnend für den medialen Diskurs der späten 1960er Jahre wird die grösste Gefahr für die Kirchen statt in der Auseinandersetzung mit der modernen Gesellschaft, nun in einem innerkirchlichen Konflikt gesehen: Angetrieben von einer Marianne im Ordensgewand und mit roter Fahne schreiten ein rebellierender Mönch, ein Weltpriester und ein mit Weihrauchfass bewaffneter Messdiener über die Leichen von Papst und Kardinälen. Schemenhaft sind weitere Personen zu erkennen, die mit ausgestrecktem Arm und geballter Faust ihre Kampfbereitschaft kundtun und durch ihren Priesterhut als katholische Geistliche zu identifizieren sind. Im rechten Bildhintergrund sieht man weissen Rauch aus dem zerstörten Petersdom aufsteigen. Die Aussage des Bildes unterstreicht den Wandel der medial transportierten Botschaft solcher und ähnlicher Artikel: Es ist nicht mehr eine ergebnisoffene Krise, die konstatiert wird, vielmehr sei eine Revolution in der katholischen Kirche ausgebrochen, deren Grundpfeiler, wie etwa der Petersdom als Zentrum des Weltkatholizismus, die päpstliche Tiara als Symbol der hierarchischen Strukturen und die Bischöfe als Repräsentanten dieser Strukturen in den Ortskirchen, zerstört werden. Vermehrt kamen nun ähnliche parodistische Karikaturen und Fotomontagen zum Einsatz, zum einen, weil sich in den späten 1960er Jahren auch ausgewiesene Satiremagazine mit dem Thema Kirche beschäftigten, zum anderen, weil auch die übrigen Massenmedien zunehmend sarkastisch über Kirche und Religion berichteten.⁸⁴

Die Konflikt- und Krisenkommunikation in diesem Themenspektrum bestand nun also darin, dass in der massenmedialen Öffentlichkeit und auch in Teilöffentlichkeiten, die sich über links-liberale Zeitschriften wie *Stern*, *Twen*, *Pardon* oder *Konkret* konstituierten, sowohl traditionsbewusste, konservative als auch moderne, reformerische Positionen einer massiven Kritik unterzogen wurden, während man gemässigte Ansichten weitgehend ausblendete. Bekräftigt wurde die medial kommunizierte Krise dadurch, dass sie als ubiquitär dargestellt und durch zahlreiche Fallbeispiele aus unterschiedlichen Regionen dramatisiert wurde.⁸⁵ Darüber hinaus verstärkten Journalisten die Idee eines Zerfalls von Kirchlichkeit durch eine Aufladung der vielen Artikel mit einer Kriegs- und Kampfsemantik, die eine vermeintlich selbstverschuldete Erosion des Systems Kirche auch metaphorisch anzeigte.⁸⁶

⁸³ «Rebellion in der Kirche», in: *Pardon* 12/1969.

⁸⁴ Eine weitere Umgestaltung eines klassischen Kunstwerks findet sich in der Titelillustration von Hermann Degkwitz, in: *Spiegel* 18/1969. Hier diente Mathias Grünewalds «Versuchung des Antonius» als Vorlage: Papst Paul VI. liegt in defensiver Pose umringt von den von der Kirche ausgerufenen Dämonen der Moderne.

⁸⁵ Besonders in: Erich Hoepfner, *Aufstand gegen die Autorität*, in: *Hamburger Abendblatt*, 2.1.1969.

⁸⁶ So war beispielsweise die dreiteilige *Twen*-Serie «Christenglauben heute» durchzogen von Begriffen wie «Schlachtenlärm», «Schutz-und-Trutz-Bündnis», «Heiliger Feldzug» oder «Kampfverbände». «Christenglauben heute», in: *Twen* 11/12/1969 und 1/1970.

Diese medial ausgehandelte Krisenkommunikation schürte gewiss auch die innerhalb der Kirchen gärenden Krisenängste. Schon 1965 erkannte der damalige Münsteraner Bischof Joseph Höffner für die katholische Kirche eine zwar rechtlich, institutionell und wirtschaftlich verhältnismässig günstige Lage. Jedoch dürfe dies «nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Stellung der Kirche in der öffentlichen Meinung, d.h. im Bewusstsein breiter Schichten unseres Volkes, von Jahr zu Jahr problematischer wird. Die Kirche wird vielfach mit kritischen, argwöhnischen, ja feindseligen Augen betrachtet, wobei gewisse Massenmedien den Ton angeben.»⁸⁷ Gegen Ende der 60er Jahre verdichteten sich in kirchlich-konservativen Kreisen derartige Ansichten zu einer regelrechten «Dämonologie der Massenmedien,» die immer wieder den vermeintlich manipulativen Charakter der Medien und ihrer Themensetzung herausstellte.⁸⁸ Wie hoch der Einfluss auch auf kirchliche Berater des bundesdeutschen Episkopats war, zeigt beispielsweise eine Eingabe des renommierten Kirchenhistorikers Hubert Jedin an die deutsche Bischofskonferenz aus dem Jahr 1968, in der Jedin zunächst konstatierte, die katholische Kirche mache eine schwere Krise durch. Schliesslich sei nicht zu übersehen, dass «die Radio- und Fernsehanstalten – einschliesslich des Kirchenfunks – mit wenigen Ausnahmen <links> orientiert sind. Deren Diktatur zu brechen, wird nicht von heute auf morgen möglich sein.» Der innerkirchliche Diskurs vermittelte zum Ende der 60er Jahre immer mehr den Eindruck, dass progressive Theologen im Verbund mit einer zunehmend linksorientierten Medienlandschaft eine «Revolution der Kirche» anstrebten.⁸⁹ Im Lichte der oben angeführten Artikel und Reportagen ist die kirchlicherseits unterstellte Partnerschaft zwischen Reform-Theologie und Massenmedien jedoch nicht zu bestätigen. Denn die Kirchen- und Religionsberichterstattungen erwiesen sich keineswegs als blinde Zustimmung und Unterstützung moderner, progressiver Ideen. Der mediale Diskurs konstituierte sich vielmehr über eine allumfassende Kritik an zeitgenössischen theologischen Strömungen sowohl progressiver als auch konservativer Couleur.

Die eigentliche Krise im analytischen Sinne nach Koselleck scheint gegen Ende der 1960er Jahre beendet. Während die Massenmedien zu Beginn der 1960er Jahre die Kirchen noch als dysfunktionales und reformbedürftiges System wahrnahmen und den ergebnisoffenen Charakter der Situation der Kirchen etwa in ihren frühen Berichterstattungen über das II. Vatikanum beschrieben, scheint der spätere Verlauf in der massenmedialen Perspektive von einem Prozess des Verfalls und Niedergangs geprägt. Berichte über quantifizierbare Parameter wie steigende Kirchenaustrittszahlen und sinkender Gottesdienstbesuch bestimmten nun

⁸⁷ Joseph Höffner, Nachkonziliare Aufgaben im Bistum, Vortrag auf der Dechantenkonferenz in Kevelaer vom 8.6.1965, in: ders., Weltverantwortung aus dem Glauben. Reden und Aufsätze, Bd. 2, hrsg. von Wilhelm Dreier, Münster 1969, 161–165, Zitat 161.

⁸⁸ 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, 179–206, hier 186.

⁸⁹ Hubert Jedin, Eingabe an die Deutsche Bischofskonferenz, Bonn 16.9.1968, in: ders., Lebensbericht, hrsg. von Konrad Repgen, Mainz 1984, 271.

zunehmend die Agenda.⁹⁰ Die in früheren Jahren beschriebene Konstitution der Kirchen, die zumindest die Möglichkeit einer Stabilisierung oder gar Zunahme einer reformierten Kirchlichkeit implizierte, geriet damit aus dem Blickfeld.

Resümee. Mediengeschichtliche Perspektiven einer Transformation des Religiösen

Die hier exemplarisch vorgenommenen Analysen des massenmedialen Diskurses in der Bundesrepublik wollen sich als ein Plädoyer verstanden wissen, die Fremdwahrnehmungen von Kirche und Religion stärker in das Blickfeld der Religionsgeschichte und -soziologie zu rücken. Durch eine nachdrücklichere Historisierung der Medieninhalte kann somit einer vielerorts beklagten, simplen Übernahme oder Zurückweisung journalistischer Zuschreibungen seitens der Religionswissenschaft entgegengewirkt werden. Fragt man nun nach der Relevanz der Medienberichterstattungen für die Religionsgeschichte der 1950er und 1960er Jahre, so legen die hier vorgestellten Thesen nahe, dass der kirchliche Krisendiskurs durch die Berichterstattungen in den Medien eine entscheidende Dynamisierung erfahren hat: Erst durch die Aufnahme in die Massenmedien gewann der in den 1950er Jahren regional sehr begrenzte Krisendiskurs innerhalb und vor allem ausserhalb des kirchlichen Kommunikationsraums an Relevanz. Hierbei kann die Leistung der Massenmedien in der Herstellung eines Massenpublikums und der Kommunikation eigener Sinn- und Deutungsangebote gesehen werden. Denn Journalisten beschränkten sich nicht auf eine einfache Wiedergabe der verschiedenen Positionen über die vermeintliche Krise der kirchlich gebundenen Religiosität, sondern deuteten die Diskussionen mit ihren eigenen Ansichten über die Relevanz der Kirchen für das kulturelle Leben der Bundesrepublik aus.

Als ein Wendepunkt kann dabei zweifelsohne das Jahr 1958 gelten, in dem Rudolf Augstein seine aufwendig recherchierte Abhandlung über die historische Jesusforschung publizierte, die einerseits als erste breit rezipierte massenmediale Thematisierung einer spezifischen theologischen Strömung, andererseits als Startschuss für eine verstärkte mediale Auseinandersetzung mit der Thematik Kirche und Theologie gelten kann. Im Gegensatz zu den aufschauenden Berichterstattungen der frühen 1950er Jahre, die die Idee der Unumstösslichkeit kirchlicher Institutionen und Würdenträger nahe legten, dominierte die Medienberichte nun zunehmend eine Konfliktkommunikation, die die Werte der kirchlich geprägten Religion im Kontrast zu den zeitgleich entworfenen liberalen Gesellschaftsmodellen sah. Als Gegenkonzept zur kirchlichen Religiosität standen nun verstärkt individuelle Religionsentwürfe im Fokus der Medienberichte, denen eine zunehmende Bedeutung auf dem sich pluralisierenden religiösen Markt vorausgesagt wurde.

⁹⁰ So etwa in der dreiteiligen Serie: «Stirbt die Kirche?», in: Quick 47–49/1970. Oder auch in der Spiegel-Titelstory «Priester – Beruf ohne Zukunft?» in: Spiegel 43/1971.

Auch für die Bildberichterstattung kann eine ähnliche Relevanz für das Wendejahr 1958 geltend gemacht werden: So veröffentlichte der Publizist und Fototheoretiker Karl Pawek in diesem Jahr seinen ersten fototheoretischen Aufsatz, in dem er die aus den USA stammende Life-Fotografie als dominierende fotografische Stilrichtung innerhalb der Massenmedien zu etablieren suchte.⁹¹ Das besondere und von Pawek immer wieder eingeforderte Interesse der Life-Fotografie am einzelnen Menschen und der Beziehung zu seinem sozialen Umfeld⁹² forderte die Darstellung einer Individualisierung des Glaubens geradezu heraus. Diese Individualisierung und Entkirchlichung des Religiösen erschloss sich dem Rezipienten zunehmend in der visuellen Betrachtung des persönlichen Glaubens, der fernab von barocker Kirchlichkeit im eigenen Wohnzimmer bezeugt werden konnte.

Eine weitere Qualität gewannen die Berichterstattungen mit einer Verschärfung der Krisenkommunikation, die sich parallel zu der ab Mitte der 1960er Jahre zunehmenden Distanzierung der Generation der um 1940 Geborenen zu den Kirchen herausbildete.⁹³ Hierbei wurde der Konflikt immer weniger zwischen den Kirchen und der sich liberalisierenden Gesellschaft gesehen, vielmehr verorteten die Medien den spannungsgeladenen Antagonismus zwischen liberaler Reform und beharrendem Traditionalismus nun in den Kirchen selbst. Zahlreiche Berichte in den Jahren 1968 und 1969 prognostizierten dabei eine Zerstörung traditioneller Kirchenstrukturen von innen heraus. Wie die Auswertungen zeigten, lässt sich in den Medienberichten dabei keine unkritische Zustimmung der reformerisch progressiven Ideenwelten feststellen. Die Konzepte der Reformbewegungen wurden grösstenteils als gänzlich unbrauchbar und fehlgeleitet apostrophiert. Somit können die Medien keineswegs als Propagandisten für die Modernisierung und Reform der Kirchen gesehen werden, die eine «enttraditionalisierte Gesellschaft»⁹⁴ herbei geschrieben haben, sondern als Plattform für öffentliche Aushandlungsprozesse über die Verfassung und Verfasstheit der Kirchen in der Bundesrepublik.

Dabei mag es kein Zufall sein, dass diese Entwicklung etwa zeitgleich mit der Debatte um die so genannte Pillenzyklika «*Humanae Vitae*» (1968) zusammenfiel. Diese wird in der neueren Religionsgeschichtsschreibung meist an exponierter Stelle in den Transformationsprozessen des Katholizismus gerade in der Auseinandersetzung zwischen einem liberalen Laienkatholizismus und einem scheinbar konservativ und gegen den Zeitgeist argumentierendem Episkopat angeführt.⁹⁵ Verdeutlicht doch gerade diese Debatte einen zunehmenden Dissens

⁹¹ Karl Pawek, Die neue Epoche der Photographie, in: *magnum - Die Zeitschrift für das moderne Leben* 17 (1958), 31–34

⁹² Siehe etwa Paweks Artikel zu der von ihm initiierten «Ersten Weltausstellung der Photographie», die bezeichnenderweise den Titel «Der Mensch» trug: Karl Pawek (Hg.), *Weltausstellung der Photographie*, Hamburg 1964.

⁹³ Damberg, *Pfarrgemeinden* (wie Anm. 7), 13ff.

⁹⁴ Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg im Breisgau 1996, 123.

⁹⁵ Benjamin Ziemann, *Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975*, Göttingen 2007, 160f. Vgl. jetzt auch Eva-Maria Silies, *Familienplanung und Bevölkerungswachstum*

auch innerhalb des Katholizismus.⁹⁶ Parallel zu den sich ausbreitenden Kriegs-, Kampf- und Zerstörungsemantiken der Artikel traten nun vermehrt Karikaturen in den Bildhaushalt der Massenmedien: Ähnlich wie in den antikatholischen Schriften liberaler Journalisten der Kulturkämpfe des 19. Jahrhunderts dominierten zunehmend Zeichnungen, die sich humoristisch derb mit der scheinbaren Verlogenheit des priesterlichen Zölibats auseinandersetzten. Eine neue Qualität erreichten die Karikaturen der späten 1960er Jahre in der expliziten erotisch-pornografischen Darstellung von Priestern und Ordensleuten, die im 19. Jahrhundert zumindest in der deutschen Presse noch äusserst selten anzutreffen war.⁹⁷

In den evangelischen Kirchen verlief die Diskussion über deren Stellung in der modernen Gesellschaft freilich weniger im Licht der Öffentlichkeit. So deckt sich die hier festgestellte mediale Vernachlässigung der evangelischen Diskussionen mit dem Interpretament der 1960er und 1970er Jahre als «Übergangs- und Inkubationszeit» des deutschen Protestantismus, in der zukunftssträchtige Konzepte von Kirche, dessen Organisation und Aufgaben in der Gesellschaft zwar intern diskutiert, aber nicht öffentlich verhandelt wurden.⁹⁸

Der zweite Befund aus den Analysen der massenmedialen Berichterstattungen über Kirche und Religion in den 50er-70er Jahren ergibt sich nun, liest man diese medienanalytischen Ergebnisse in die religionssoziologischen Forschungen zur frühen Bundesrepublik ein. Die Frage, ob Religion immer mehr an gesellschaftlicher Bedeutung verloren oder ob sich das religiöse Feld vielmehr differenziert habe, ist weiterhin Gegenstand vielfältiger Diskussionen.⁹⁹ Folgt man zunächst der Definition Detlef Pollacks, Säkularisierung sei ein Prozess der Abnahme der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion, so findet die These eines anhaltenden Säkularisierungsprozesses in einer mediengeschichtlichen Perspektive auf die Religions- und Kirchengeschichte jedoch keine Bestätigung. Ein *öffentlicher* Relevanzverlust der Religion muss daher bestritten werden. Vielmehr lassen sich über die Massenmedien besonders in den 60er und 70er Jahren ein gesteigertes Interesse an Religion – auch an kirchlich normierter Religion – und damit auch ein Bedeutungszuwachs zumindest im Teilsystem der Massenmedien beobachten. Diese gesteigerte Relevanz von Kirche und Religion im massenmedialen Diskurs äusserte sich in zwei weitgehend parallel verlaufenden Prozessen. Einer-

als religiöse Herausforderung. Die katholische Kirche und die Debatte um die Pille in den 1960er Jahren, in: HSR 32 (2007), No. 2, 187–207.

⁹⁶ Als zeitgenössische Auseinandersetzung mit der Debatte vgl. Thomas und Gertrude Sartory, Strukturkrise einer Kirche. Vor und nach der Enzyklika «Humanae Vitae», München 1969.

⁹⁷ Friedhelm Jürgensmeier, Die katholische Kirche im Spiegel der Karikatur der deutschen satirischen Tendenzzeitschriften von 1848 bis 1900, Trier 1969. Des Weiteren: Manuel Borutta, Liberaler Antikatholizismus in Deutschland und Italien in der Zeit der europäischen Kulturkämpfe, 337f. (im Druck).

⁹⁸ Wolf-Dieter Hauschild, Evangelische Kirche in der BRD zwischen 1961–1979, in: Siegfried Hermlle/Claudia Lepp/Harry Oelke (Hg.), Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren, Göttingen 2006, 51–90, hier 52–54.

⁹⁹ Detlef Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, 132–148.

seits wurden seit Beginn der 60er Jahre zunehmend kritische Berichte über die Kirchen publiziert, die in einen stark antikirchlichen Journalismus zum Ende der 60er Jahre mündeten. Andererseits begann ebenfalls in den frühen 60er Jahren eine intensive mediale Auseinandersetzung mit dem Thema Religion. Dabei wurde nicht mehr nur – so belegen es beispielsweise die grossen Serien in *Stern* oder *Twen* – rein anlassorientiert berichtet, es waren nicht allein bestimmte Ereignisse wie Kirchen- oder Katholikentage, die ein Medienecho auf sich zogen. Eher wurden religiöse Themen seitens der Massenmedien vermehrt eigenständig auf die Agenda gesetzt. Die kirchlich normierte Religion war dabei oft nur noch Ausgangspunkt der journalistischen Auseinandersetzungen. Vielerorts unternahmen die Redakteure nun den Versuch, Religion selber neu zu definieren, meist im vermeintlich demokratischen Rückbezug auf Lesermeinungen und Repräsentativ-Umfragen. Somit drücken sich in den Semantiken und visuellen Darstellungen des massenmedialen Diskurses über Kirche und Religion eher Prozesse der Individualisierung und Pluralisierung des Religiösen in der frühen Bundesrepublik aus, die einher gingen mit einer sukzessiven Entkirchlichung der Medieninhalte. Säkularisierung kann demzufolge auch unter Einbeziehung einer mediengeschichtlichen Perspektive eher im Sinne Ziemanns als eine Veränderung des gesellschaftlichen Ortes von Religion verstanden werden, die sich aus der «voranschreitenden funktionalen Verselbständigung und damit der religiösen Neutralisierung von Politik, Wirtschaft, Massenmedien, Wissenschaft und Erziehung ergibt.»¹⁰⁰

Religiosität wurde seit dem Ende der 60er Jahre immer häufiger in einen Gegensatz zu traditioneller Kirchlichkeit gebracht und damit zunehmend von den Kirchen abgekoppelt. Konfessionsgrenzen verblichen in den Berichterstattungen. Immer häufiger flossen Formen radikalierter und alternativer Religiosität ineinander, während es jedoch weiterhin um Fragen nach dem Jenseits, der Transzendenz und Kontingenz, um den Tod und ein Leben nach dem Tod ging.¹⁰¹ Freilich darf von der medialen Präsenz neuer alternativer Religionsformen nicht pauschal auf religiöse Aufschwungsprozesse geschlossen werden, die den Rückgang traditioneller Kirchlichkeit kompensieren könnten.¹⁰² Dennoch bleibt zu fragen, ob sich die gesellschaftliche Relevanz von Religion ausschliesslich mit Umfragedaten und Mitgliederzahlen messen lässt, oder ob nicht auch die Zuschreibungen und Deutungsmuster der Massenmedien, die sich immer mehr in die Rolle eines Vermittlers zwischen neuen synkretistischen Religionsformen und Rezipienten hineindrängten, als Ausdruck einer Transformation der Religion in der Moderne gelesen werden können.

¹⁰⁰ Ziemann, *Katholische Kirche* (wie Anm. 95), 10f.

¹⁰¹ Hubert Knoblauch subsumiert diese neuen medial vermittelten Formen von Religiosität, jedoch ohne historische Perspektive, unter dem Begriff «Populäre Religion». Vgl. Hubert Knoblauch, *Populäre Religion. Markt, Medien und die Popularisierung der Religion*, in: *ZfR* 8 (2000), 143–161.

¹⁰² Vgl. zu Mitgliederzahlen neuer religiöser Bewegungen Frank Usarski, *Die Stigmatisierung Neuer spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland*, Köln, Wien 1988.

Abbildungen

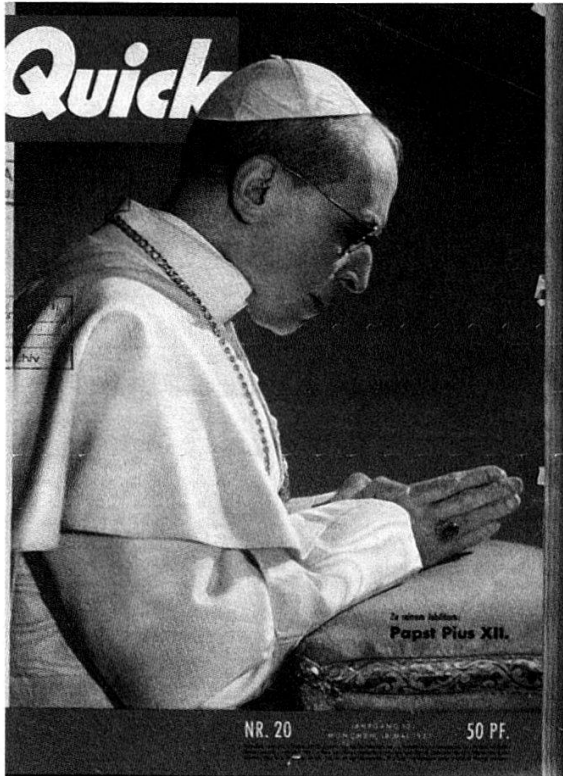


Abbildung 1: Quick 20/1957



Abbildung 2: Quick 40/1957



Junge Mädchen von 1962 nehmen als evangelische Schwägerinnen teil an der feierlichen Einweihung einer neu erbauten Kirche in...

...und die besondere Luft über seine charakteristische Haltung sprechen werden.

Was er aber genau betrie, blieb die Öffentlichkeit in Landshut noch ein Rätsel. Erst vier Tage vor dem Einweihungstag, am 18. Juni 1962, die Klammern haben keine Kraft mehr, nur eine leuchtende "Gemeinschaft" in seiner Kirche bezeugt wurde.

Ein Mädchen entsetzt brachen die Wachen sich Landshut. (Gefahren für die katholische Missionsarbeit ist nicht. Er hat... in hohem Maße, was die Jugend der Kommunisten bezeugt die Wahrheit, dass genau, und es heißt genau: "Ich diskutiere über Glaubensfragen vor mir selbst."

Die gleiche in Landshut. Er such die Luft, er ist dem Land... und das Mädchen "Gemeinschaft" in die Augen.

Man war in Landshut gerade, er suchte ein unerschütterliches Vertrauen. Er ist ein Bittsteller, der betrogen die Jugend für die neue Generation bezeugt. Die Wahrheit nach Informationen sind gegenseitig nicht.

"Die Generation, die in Europa geboren wurde, ist vorwärts zu bewegen."

Das Kind der Ober der Generationen steigt sich vorwärts auf eines Kammes.

Die Generation der Heranwachsenden ist vor allem abgesehen. Sie hat sich nicht an, aber es überkommt sie ein Gefühl.

- Sie ist pragmatisch. Sie prüft alles nach dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit.
- Sie ist materialistisch. Sie versteht sich nicht auf spirituelle, geistige Lehren.
- Sie ist ohne Lebenskraft. Sie reagiert nicht mehr. Die verlorene Klasse ist nicht mehr zu retten. Sie ist eine Klasse, die nur noch existiert, um zu sterben.

Aber diese Generation ist... in der Welt der Wissenschaft hat... in einer ganz anderen Weise aufzukommen. Die religiösen Fragen, wie es der Fall war.

Im Gegensatz zu der Tradition, sondern ihrem Vorstand... "Wir wollten wissen, was es für Sie war."

Wahre Fragen aber lauten auf, und wenn die religiöse Revolution auch zu werden ist. Sie ist nicht mehr möglich, ist es eine Bewegung, die nicht mehr zu bewegen ist.

Die Frage führt nicht zu den ersten Missionen nach der Welt. In katholischen Klammern werden die jungen Missionen nicht...

...spürt, die Erde selbst vorwärts zu bewegen. Einmal, die ergetzt werden, können nicht in die Zukunft. Sondern die katholische Kirche, dass die Klammern von der Welt, nicht bedeutet. Sie ist nicht in die Welt, sondern in die "Welt".

In der ersten Landshutener Kirche, die Kirche selbst nicht. Die Christen sind nicht mehr religiös, sondern die Überzeugung. Wie Christen werden, wenn sie lang unterworfen werden, aber die Protesten sind. Ein halbes Jahrhundert hat den Weg von Himmel fallen.

Es ist ein Kind der politischen Missionen geworden, welche die Welt zum Maßstab. Christliche Missionen können immer stärker auf Klammern für neuen Religionen.

In evangelischen Kreisen werden nur evangelische Missionen und es wird nur bei Landshut vorwärts. Diese Vorwärts aber nicht mehr. Christen, Landshut, dass die Kirche für die Welt der Missionen, die nicht mehr. Christen werden, weil sie die "Welt" nicht mehr, selbst sich als "Welt" nicht mehr.



Junge Mädchen von 1962 als christliche Beobachterinnen auf einem Amateur-Jazzfestival in der Hamburger Ernst-Merck-Halle

Abbildung 3: Stern 48/1962

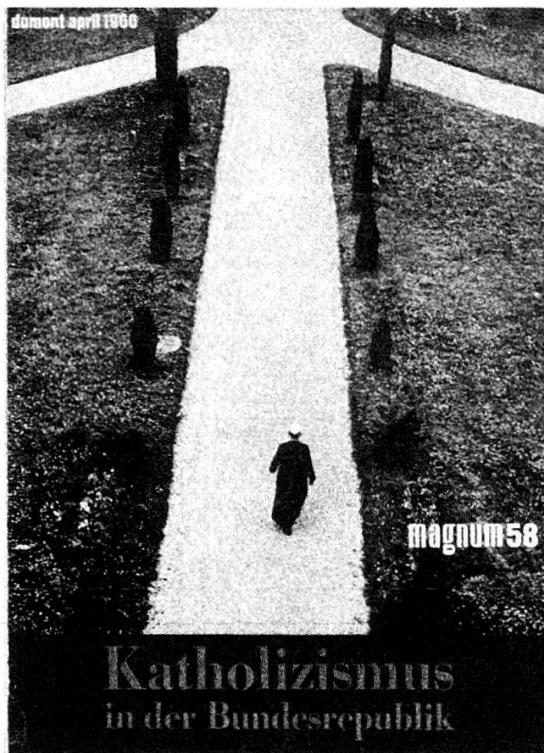


Abbildung 4: magnum 58/1966

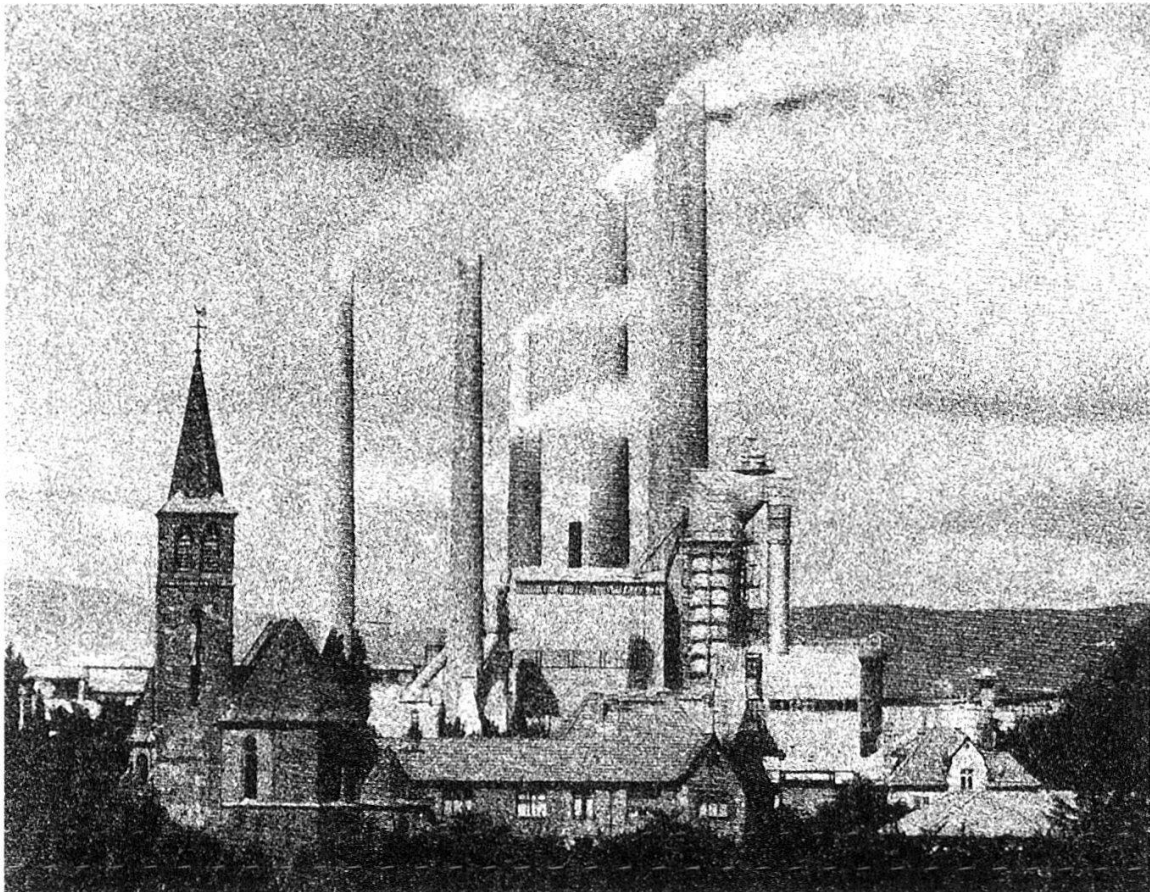


Abbildung 5: magnum 58/1966

Diener am Geringsten

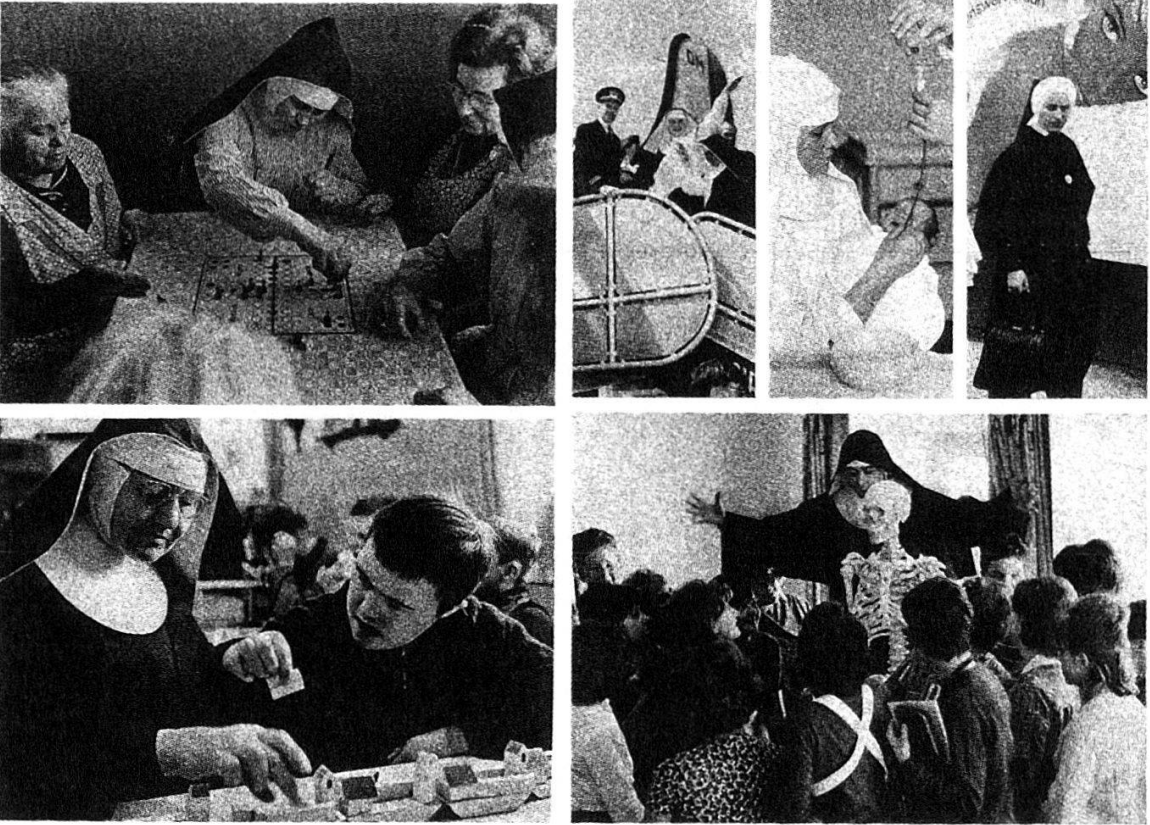


Abbildung 6: magnum 58/1966



Abbildung 7: Pardon 12/1969

Die kommunizierte Krise. Kirche und Religion in der Medienöffentlichkeit der 1950er und 60er Jahre

Zwischen 1950 und 1970 wurden öffentliche Vorstellungen über Religion und Kirche in einem beträchtlichen Masse von dem Massenmedien gebildet. Diese These wird offensichtlich an der Krise der traditionellen Kirchen in den 1960er Jahren. Während in den 1950er Jahren die Medienberichterstattung über Religion und Kirche von einer unkritischen Berichterstattung über Kirchenverantwortliche wie Priester, Bischöfe oder über den Papst dominierte, wurde ab den 1960er Jahren ein vermehrt kritischer Blick auf die zwei Grosskirchen und ihre traditionelle Religiosität geworfen. Die Massenmedien bekamen in diesem Fall eine wichtige Rolle als Begründer einer Krise, da sie für die Kommunikation derselben zuständig zeichneten. Berichte über innerkirchliche Kontroversen zwischen so genannten progressiven Theologen und Traditionalisten oder über die offenkundigen Gegensätze zwischen der modernen Gesellschaft und der Religion, wie sie die Kirchen repräsentierten, wurden mittels Zeitungen und Zeitschriften im öffentlichen Diskurs aufgeworfen. Dabei wurden Vorstellungen über die Kirche durch Wörter als auch Bilder geformt. Mit der Illustration von Artikeln entwickelten die Journalisten gewisse Narrative mit Kultsymbolcharakter, welche oft die Aussage des Textes unterstrichen, aber gelegentlich auch eine deutliche Bedeutung transportierten. Die Krise der Kirchen wurde hauptsächlich durch eine Forderung der Pluralisierung von Religion, geäußert von den Medien, ausgedrückt. Die früher unbestrittene Verbindung zwischen Kirche und Religion wurde aber nicht in Frage gestellt. Religion wurde mehr und mehr als individuelle Erfahrung gesehen, die ausserhalb der Kirche praktiziert werden konnte.

La crise communiquée. Eglise et religion dans la sphère publique des années 1950 et 1960

Entre 1950 et 1970, les idées du public sur la religion et l'Eglise étaient profondément influencées par les médias de masse. Dans les années 1960, lors de la crise des Eglises traditionnelles, cette thèse devient la plus évidente. Alors que durant les années 1950 la couverture médiatique de la religion et de l'Eglise était dominée par des reportages noncritiques sur des représentants de l'Eglise comme des prêtres, des évêques ou le pape, les années 1960 connurent les débuts d'un point de vue plus critique et provocateur sur la religiosité traditionnelle standardisée par les deux Eglises principales. Puisqu'ils étaient responsables de la communication, les médias de masse devinrent l'acteur principal d'une crise. Des reportages à propos de controverses entre théologiens soi-disant progressistes ou traditionalistes, ou sur des apparentes contradictions entre la société moderne et la religion représentée par les Eglises étaient lancés dans l'opinion publique aussi bien par des journaux de grand format que des tabloïds. De ce fait, les idées à propos des Eglises étaient influencées à la fois par des mots et des images. En illustrant les articles, les journalistes développaient certains récits emblématiques qui soulignaient souvent les messages des textes, mais apportaient parfois une signification distincte. La crise des Eglises s'exprima principalement par des appels à la pluralisation de la religion publiés dans les médias. Le lien autrefois indiscutable entre religion et Eglise était désormais remis en question. La religion était vue de plus en plus comme une expérience individuelle qui pouvait être pratiquée hors de l'Eglise.

The communicated crisis. Church and religion in the public sphere of the 1950s and 60s

Between 1950 and 1970 public ideas on religion and church were profoundly shaped by the mass media. This is clearly apparent in the crisis of the traditional churches in the 1960s. During the 1950s media coverage of religion and church consisted predominantly of uncritical reports about church representatives: priests, bishops, and the Pope, but the 1960s introduced a more critical and challenging view of the traditional religiosity standardised by the two main churches. The mass media became one of the prime constitutors of a crisis, as the media were responsible for its communication. Both broadsheet newspapers and popular tabloids published aggressive reports of internal church controversies, between what were referred to as progressive theologians and the traditionalists. Other reports focused on the apparent contradictions between religion as represented by the churches and contemporary society, thus bringing new issues into public discourse. Ideas about the churches were shaped by images as well as words, for when illustrating the articles, journalists developed a number of iconic narratives. These typically underlined the messages of the texts, though occasionally they carried a distinct meaning.

The crisis of the churches was mainly expressed by calls from the media for a pluralization of religion, challenging the earlier undisputed link between religion and the church. Religion was more and more seen as individual experience which could be practised outside the church.

Schlüsselwörter – Mots clés – Keywords

Religion – religion – religion, Kirche – Eglise – church, Krise – crise – crisis, Modernisierung – modernisation – modernization, Pluralisierung der Religion – pluralisation de la religion – pluralization of religion, Mediengeschichte – histoire des médias – media history, visuelle Geschichte – histoire visuelle – visual history

Nicolai Hannig, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Historischen Institut der Justus-Liebig-Universität Gießen, Mitarbeiter in der Bochumer DFG-Forschergruppe «Transformation der Religion in der Moderne»

Benjamin Städter, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Historischen Institut der Justus-Liebig-Universität Gießen, Mitarbeiter in der Bochumer DFG-Forschergruppe «Transformation der Religion in der Moderne»