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

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 104 (2010)

Artikel: Katholische Akademien und Katholikentage als Agenturen der kirchlichen "Selbstmodernisierung" in der Bundesrepublik in den "langen 1960er Jahren"

Autor: Mittmann, Thomas

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-327761

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 03.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Katholische Akademien und Katholikentage als Agenturen der kirchlichen «Selbstmodernisierung» in der Bundesrepublik in den «langen 1960er Jahren»

Thomas Mittmann

Die bundesrepublikanische Kirchengeschichte zeigt in vielfacher Weise die bleibende Bedeutung von Religion in der modernen Gesellschaft. So waren es nicht zuletzt die christlichen Institutionen, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg als äusserst erfolgreich bei der Relevanzsicherung religiöser und genuin christlicher Sinndeutungen erwiesen. Dass das Verhältnis von «Religion» und «Moderne» vor diesem Hintergrund schwerlich als ein Gegensatz verhandelt werden kann, liegt vor allem an der Möglichkeit religiöser Organisationen zur «Selbstmodernisierung».[1] In der Bundesrepublik spielten dabei die «langen 1960er Jahre», der Zeitraum vom letzten Drittel der 1950er bis zum ersten Drittel der 1970er Jahre, in vielfacher Hinsicht eine entscheidende Rolle. In dieser Phase kam es zu bedeutenden Veränderungen der Medienlandschaft und zur Umstrukturierung der Öffentlichkeit, auf die beide Kirchen mit eigenen neuen Formen öffentlicher Präsenz reagierten. Auch ihre wachsende Entmonopolisierung durch die Konkurrenz neuer, alternativer Sinnstiftungsanbieter, welche die religiösen Individualisierungsprozesse innerhalb des kirchlichen Publikums sowie die damit einher gehende wachsende Optionalisierung religiöser Handlungsorientierungen vorantrieben, stellten die christlichen Institutionen in diesem Zeitraum vor neue Heraus-forderungen, denen sie mit spezifischen Anpassungsleistungen begegneten. Zum dritten gerieten beide Grosskirchen unter wachsenden politischen Handlungsdruck. So hatten sie bereits unmittelbar nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges aus den Erfahrungen des Nationalsozialismus und ihrer defizitären Rolle während dieser Zeit den Auftrag eines verstärkten gesellschaftspolitischen Engagements abgeleitet.

[1] Siehe Staf Hellemans, Die Transformation der Religion und der Grosskirchen in der zweiten Moderne aus der Sicht des religiösen Modernisierungsparadigmas, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte, 99 (2005), 11–35.

SZRKG, 104 (2010), 79–99

Als die in der Nachkriegszeit einzig intakten Grossorganisationen und privilegierte Ansprechpartner der Besatzungsmächte formulierten die Kirchen einen «Öffentlichkeitsauftrag», der ihre bleibende Bedeutung in der «modernen» Gesellschaft sichern sollte.

Auf protestantischer Seite ging der kirchliche Anspruch auf «christliche Weltverantwortung» insbesondere auf die Barmer Bekenntnissynode von 1934 und den dort artikulierten allumfassenden christlichen Verkündigungsauftrag im Sinne der «Königsherrschaft Christi» zurück. Daher war der politische Raum im Nachkriegsprotestantismus Ziel einer verstärkten öffentlichen Einflussnahme, wobei sich hier bald eine heftige Debatte über ihren Umfang und ihre Reichweite vor allem zwischen konservativen Lutheranern und bruderrätlichen Barthianern entzündete. Der Katholizismus dagegen – infolge von Vertreibungen und Binnenwanderung in der Nachkriegszeit in Deutschland nicht mehr länger konfessionell in der Minderheit – erhielt und nutzte seine herausragenden politischen Gestaltungsmöglichkeiten selbstverständlicher. Der politische Erfolg der christdemokratischen Parteien bot der katholischen Kirche herausragende Spielräume zur politischen Einflussnahme und beachtliche Mitspracherechte in den Länderverfassungen und dem Grundgesetz im Sinne der katholischen Soziallehre.

Im Verlauf der 1960er und 1970er Jahre verlangten die Protestbewegungen beiden Kirchen mit ihren Reformforderungen ebenfalls spezifische Veränderungsleistungen ab. Die Relevanz der Kirche wurde in der Öffentlichkeit nun zunehmend an ihrer Modernisierungsbereitschaft gemessen, die diese wiederum auch an ihrem gesellschaftspolitischen Engagement abzulesen glaubte. Beide Konfessionen sahen sich so sowohl mit Forderungen nach einer stärkeren politischen Parteinahme etwa für gesellschaftliche «Randgruppen» als auch mit Ansprüchen einer «Demokratisierung» der Kirche selbst konfrontiert, was deutliche Veränderungen im kirchlichen Selbstverständnis zur Folge hatte. Darüber hinaus beteiligten sich kirchliche Adressaten seit den 1960er verstärkt an der diskursiven und semantischen Konstruktion von «Kirche». Die Vorgaben der christlichen Institutionen stiessen auf geringere Akzeptanz und das kirchliche Publikum entwarf eigene Modelle von «Kirche», denen sich beide Konfessionen stellen mussten.

Diese Entwicklungen sollen im Folgenden für den Katholizismus vor allem am Beispiel der Akademien und der Katholikentage skizziert werden. In diesen kirchlichen Arbeitstypen kam der verstärkte Modernisierungsdruck, dem sich die katholische Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg in der Bundesrepublik ausgesetzt sah, programmatisch zum Ausdruck. Dabei sind diese neuen, «modernen» Formen kirchlicher Präsenz in der Öffentlichkeit hier vor allem im Hinblick auf den Wandel der kirchlichen Fremd- und Selbstdeutungen von Interesse. Denn historische Transformationen, wie die der Religion in der Moderne, spiegeln sich nicht lediglich organisations- und sozialgeschichtlich, sondern auch in diskursiven und semantischen Prozessen wider.[2] Die veränderte Semantik kann struktu-

[2] Freilich sind die Katholikentage älter, jedoch standen die katholischen Nachkriegsveranstaltungen ebenfalls unter dem neuen Imperativ einer «Hinwendung» der «Kirche» zur «Welt».

relle Wandlungen sowohl abbilden als auch vorantreiben, aber auch erhofften beziehungsweise tatsächlich eintretenden Strukturveränderungen vorgreifen. Im Hinblick auf die Geschichte der katholischen Akademien und der Katholikentage wirft diese relationale Abbildung von strukturellen und diskursiv-semantischen Transformationen die Frage auf, mit welchen Konzepten von «Kirche» diese auf die spezifischen Herausforderungen der Moderne und die veränderten Erwartungen kirchlicher Adressaten reagierten.

Dieser theoretisch-methodische Zugriff ermöglicht eine Analyse der gesellschaftlichen Veränderungen hinsichtlich ihrer Auswirkungen auf den spezifischen Wandel kirchlicher und religiöser Selbstdeutungen. Damit werden sozialstrukturelle Ansätze, wie sie bis dato in kirchengeschichtlichen Untersuchungen dominierten, um eine wichtige neue Dimension erweitert. Ausgangspunkt ist dabei die Überzeugung, dass sich Vorstellungen von «Kirche» in der modernen Gesellschaft nicht hinreichend nur an deren institutionellen und sozialen Strukturen ablesen lassen, denn «Kirche» ist immer auch ein semantisch-diskursives Konstrukt, dessen Gestalt zu jeder Zeit neu verhandelt wird.[3]

Die diskursiven und semantischen Selbstentwürfe, mit denen sich katholische Akademien und Katholikentage in der Bundesrepublik an der Bestimmung der Rolle der Kirchen in der modernen Gesellschaft beteiligten, müssen in erster Linie als Reaktion auf gewandelte gesellschaftliche Konstellationen und neue Formen von Religiosität gewertet werden. Denn die christlichen Kirchen in der Bundesrepublik waren in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts weniger Impulsgeber für die Gesellschaft, vielmehr nahmen umgekehrt gesellschaftliche Transformationen vermehrt Einfluss auf die Kirchen und ihre diskursiven und semantischen Formationen. Aus diesem Blickwinkel kann die Entwicklung der christlichen Institutionen und ihrer Selbstentwürfe als ständige Anpassungsstrategie an die «moderne» Gesellschaft im Sinne einer «Selbstmodernisierung» gewertet werden.

Katholische Akademien und Katholikentage: «Moderne» Formen kirchlicher Präsenz in der Öffentlichkeit

Vor dem Hintergrund der Erfahrungen aus der Zeit des Nationalsozialismus bildeten nach 1945 zunächst Vorstellungen einer umfassenden Rechristianisierung Deutschlands die Grundlage des kirchenpolitischen Handelns beider Konfessionen. Auch die katholischen Akademien verstanden sich nach ihrer Gründung zunächst als reine «Vorposten» der Kirche und reflektierten die ihnen weitge-

---

Zur Gründungsgeschichte der katholischen Akademien siehe Oliver M. Schütz, Begegnung von Kirche und Welt. Die Gründung katholischer Akademien in der Bundesrepublik Deutschland, 1945–1975, Paderborn 2004. In bikonfessioneller Perspektive siehe Thomas Mittmann, Kirchliche Akademien in der Bundesrepublik Deutschland. Gesellschaftliche, politische und religiöse Selbstverortungen, Göttingen 2010.

[3] Siehe Frank Bösch/Lucian Hölscher (Hg.), Kirche – Medien – Öffentlichkeit. Transformationen kirchlicher Selbst- und Fremddeutungen seit 1945, Göttingen 2009.

hend entfremdete Gesellschaft lediglich als ein Missionsobjekt. In Folge der wachsenden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Stabilisierung während der 1950er Jahre allerdings betätigten sich die neuen kirchlichen Arbeitstypen zunehmend als Gesprächsforen für die neuen Repräsentanten des öffentlichen Lebens. Eine ähnliche Entwicklung zeigen die Katholikentage. Hatte die erste Nachkriegsveranstaltung 1948 in Mainz Deutschland noch zum «Missionsland»[4] erklärt, veränderte sich das Selbstverständnis Mitte der 1960er Jahre ganz im Zeichen des Aufbruchs nach dem Zweiten Vatikanum. Das «dialogische Prinzip» wuchs nun zum «Ferment einer sich wandelnden Kirche»[5] heran. Katholikentage und Akademien öffneten sich vermehrt gesellschaftskritischen Fragen, sahen sich dadurch aber gleichzeitig auch zunehmend mit den Reformforderungen ihres Publikums konfrontiert.

Darüber hinaus rückten innerkirchliche Fragestellungen und die Zukunft der Kirche in der «modernen» Welt mehr und mehr auf die Tagessordnung und das speziell vor dem Hintergrund der drastischen Austrittsbewegungen, von denen beide Grosskirchen seit Ende der 1960er Jahren in der Bundesrepublik betroffen waren. Diese kirchlichen Erosionserscheinungen lösten eine breite innerkirchliche Strategiedebatte über «Gestalt», «Wesen» und «Auftrag» der christlichen Institutionen aus, die insbesondere an der Peripherie der Anstaltskirchen, also eben etwa in den Akademien oder im Rahmen der Katholikentage geführt wurde. Gerade hier waren Strukturen einer dialogischen Diskussionskultur entstanden, welche die experimentelle Entwicklung und kritische Verhandlung neuer zukunftsfähiger Kirchenmodelle begünstigten.

Die gesellschaftlichen Modernisierungsschübe, die sich in den «langen 1960er Jahren», insbesondere in der Zeit vom Ende der Regierung Konrad Adenauers bis zur Etablierung der sozialliberalen Koalition zeigten, blieben auch für den Katholizismus nicht folgenlos und spiegelten sich nach dem Tod von Papst Pius XII. in den vielfältigen Erneuerungsbemühungen von Johannes XIII. und Paul VI. wider. Besondere Impulse gingen vom Zweiten Vatikanischen Konzil aus, das auch die Katholikentage und die katholische Akademiearbeit entscheidend prägte. Eine der wesentlichen Neuerungen bestand aus binnenkirchlicher Perspektive gesehen dabei in dem Anspruch eines veränderten Verhältnisses der «Kirche» zur «Welt», das unter dem Imperativ einer «Öffnung» oder «Hinwendung» stand. Dieser Wandel von einem instruktionstheoretischen zu einem kommunikationstheoretischen Bild von Kirche war in den katholischen Akademien bereits lange vor den Konzilsverhandlungen vollzogen worden.[6] So hatte etwa der Moral-

[4] Ivo Zeiger, Die religiös-sittliche Lage und die Aufgabe der deutschen Katholiken, in: Der Christ in der Not der Zeit. Der 72. Deutsche Katholikentag vom 1. bis 5. September 1948 in Mainz, hg. vom Generalsekretariat der Katholiken Deutschlands zur Vorbereitung der Katholikentage, Paderborn 1949, 24–39, hier 35.

[5] Bernhard Hanssler, Ansprache zur Eröffnungsfeier, in: Auf dein Wort hin. 81. Deutscher Katholikentag vom 13. Juli bis 17. Juli 1966 in Bamberg, hg. vom Zentralkomitee der Deutschen Katholiken, Paderborn 1966, 88–100, hier 90.

[6] Siehe Thomas Mittmann, Moderne Formen der Kommunikation zwischen «Kirche» und «Welt». Der Wandel kirchlicher Selbstentwürfe in der Bundesrepublik in evangelischen und

theologe und Gründungsdirektor der Einrichtung der Diözese Rottenburg Alfons Auer zu Beginn der 1960er Jahre eine «neue Theologie der irdischen Wirklichkeiten» entworfen, die der «Welt» eine relative Eigenständigkeit mit eigenen Seins- und Entwicklungsgesetzen zuschrieb, die auch Christen zu berücksichtigen hatten.[7] Dieses Konzept der «Autonomie der irdischen Wirklichkeiten», das innerhalb der katholischen Akademien auf grosse Resonanz stiess, wurde vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausdrücklich bestätigt.[8]

Noch früher war Alfons Auer darum bemüht gewesen, seine neuen theologischen Ansätze für die katholische Akademiearbeit fruchtbar zu machen. Bereits zu Beginn der 1950er Jahre hatte der Rottenburger Gründungsdirektor zu verstehen gegeben, dass eine katholische Akademie keine «apologetische Trutzburg» sei, sondern ein Ort, in dem Kirche «die monologische Form der Verkündigung weiterbilden» werde «zu einer im echten Sinn dialogischen».[9] Diese Ablösung der monologischen kirchlichen Ausrichtung zugunsten eines «Dialoges» mit der «Welt» bildete fortan die Richtschnur der katholischen Akademiearbeit. Vorrangiges Ziel war es, so drückte es der Essener Bischof Franz Hengsbach 1960 bei der Einweihung der katholischen Akademie «Die Wolfsburg» in Mülheim an der Ruhr aus, «die Grenze zu überschreiten, durch die eine selbstgesetzlich in sich stehende Welt einerseits und die Kirche andererseits voneinander geschieden sind».[10] Auch andere Beispiele machen deutlich, dass die Dialogorientierung des Zweiten Vatikanischen Konzils stark von den Vorarbeiten der katholischen Akademien beeinflusst worden ist.

Die Bedeutung des Konzils wurde in den katholischen Akademien auch programmatisch sichtbar. So gewannen seit den Konzilsverhandlungen theologische Inhalte stark an Bedeutung. In der katholischen Thomas-Morus-Akademie in Bensberg etwa beschäftigten sich in den 1960er Jahren rund 25 Veranstaltungen mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Im Fokus standen dabei die kirchliche Erneuerung, die Ökumene, das kirchliche Amt und die Bedeutung der Laien.[11] In der katholischen Akademie in Freiburg wuchs der theologische Anteil der Tagungen infolge des Konzils während der 1970er Jahre gar auf ein Drittel der Ver-

---

katholischen Akademien, in: Bösch/Hölscher (Hg.), Kirche – Medien – Öffentlichkeit (wie Anm. 3), 216–246.

7 Siehe Alfons Auer, Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit, Düsseldorf 1960

8 Siehe etwa: Gaudium et spes, 36. Siehe auch: Oliver M. Schütz, Von Inspiration zu Rezeption. Die Katholische Akademie der Diözese Rottenburg und das Zweite Vatikanische Konzil, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte, 26 (2007), 165–178.

9 Alfons Auer, Was will unsere katholische Akademie? Gedanken über ihren theologischen Ort und die innere Gestalt ihrer Arbeit, Stuttgart 1953 (Beiträge zur Begegnung von Kirche und Welt, Nr. 7).

10 Franz Hengsbach, Über die Aufgaben der katholischen Erwachsenenbildung, in: ders./Georg Scherer, Wahrheit und Macht. Reden zur Eröffnung der Wolfsburg, Essen 1960 (Wolfsburgreihe 1), 7–17, hier 9.

11 Das geht aus den Tagungslisten von 1949 bis 2003 hervor, für deren Überlassung ich der Thomas-Morus-Akademie in Bensberg herzlich danke.

anstaltungen heran.[12] Das Zweite Vatikanische Konzil prägte jedoch nicht nur die bereits bestehenden katholischen Einrichtungen in ihrer Tagungsprogrammatik, sondern gab den Impuls für die Gründung neuer Akademien in Trier (1962), Lingen (1963), Augsburg, Berlin-West (1965), Bremen-Lilienthal (1966), Schwerte (1967), Nürnberg (1970) und Hamburg (1973).

Mit ihrer dialogischen Ausrichtung kam katholischen Akademien im Verlauf der 1960er Jahre eine wichtige Funktion im Selbstmodernisierungsprozess der katholischen Kirche in der Bundesrepublik zu. Die neuen Einrichtungen bedienten einerseits die Kommunikationsbedürfnisse moderner kirchlicher Adressaten, indem sie die traditionelle thetische Verkündigungspraxis durch dialogorientierte Konzepte ersetzten und somit im Sinne einer «Verwirklichung des Konzils» wirkten. Das zeigt sich auch auf der semantischen Ebene. So korrespondierte die kirchliche Neupositionierung zur «Welt» mit einer Umsemantisierung zentraler theologischer Begriffe, die aus dem Bewusstsein der schwindenden gesellschaftlichen Anschlussfähigkeit kirchlicher Semantik resultierte. «Mission» etwa bedeutete nicht mehr länger bloss frontales Dozieren, sondern zeichnete sich sukzessive durch kommunikative Strategien aus, bei denen es mehr um «Überzeugung», «Vermittlung» und «Dialog» ging. Ausgangspunkt war die Annahme, dass Kirche in der Moderne nur erfolgreich sein könne, wenn ihr Kommunikation mit der «Welt» gelinge. Dass diese strategische Umstellung in der Semantik aber weiterhin einen Missionsauftrag implizierte, auch wenn nun «Dialog» zum entsprechenden Leitbegriff heranwuchs, räumten Vertreter der katholischen Kirche durchaus ein. Alfons Auer etwa definierte «Dialog» als eine weniger autistische zukunftsträchtige missionarische Strategie für die moderne Gesellschaft.[13]

Die neuen kirchlichen Arbeitstypen reagierten im Verlauf der 1960er Jahre jedoch nicht nur mit neuen theoretischen Kirchenentwürfen auf die veränderten gesellschaftlichen Kontextbedingungen, sondern sie stellten andererseits zunehmend Angebote und Formate bereit, die den veränderten Bedürfnissen kirchlicher Adressaten Rechnung tragen sollten. Erfüllt werden sollten in erster Linie die lauter werdenden Forderungen nach vermehrten Partizipations- und Mitsprachemöglichkeiten, die speziell von Teilnehmern an Akademieveranstaltungen und Katholikentagen verstärkt formuliert wurden. Die Thomas-Morus-Akademie in Bensberg beispielsweise reagierte unter ihrem neuen Leiter, dem katholischen Journalisten und Publizisten Hermann Boventer, mit dem seit 1968 der erste Laie an der Spitze der katholischen Einrichtung stand, durch Tagungen zu Marxismus, Revolution und kritischer Philosophie nicht nur thematisch auf die gesellschaftlichen Umbrüche in der Bundesrepublik. Vielmehr wurden im Übergang von den 1960er zu den 1970er Jahren dem veränderten Nachfrageverhalten des

[12] Siehe Oskar Saier, Zum Wechsel in der Leitung der Katholischen Akademie, in: Katholische Akademie Freiburg (Hg.), Das Akademiegespräch als Chance für die Kirche. Zum Wechsel in der Leitung der Katholischen Akademie Freiburg am 12. Januar 1990, Freiburg im Breisgau 1990, 34–45, hier 38.

[13] Alfons Auer, Was heisst «Dialog der Kirche mit der Welt»? Überlegungen zur Enzyklika «Ecclesiam suam» Pauls VI., in: Leo Scheffczyk u.a. (Hg.), Wahrheit und Verkündigung, Bd. II, München u.a. 1967, 1507–1531, hier 1509.

kirchlichen Publikums verpflichtete interaktive Angebote wie «Offene Akademietagungen», Meditationstage, Teach-ins, Workshops und Seminare zu Gruppendynamik und Selbsterfahrung oder «Gospel-Festivals» etabliert. Auch die stärker partizipatorisch ausgerichteten Programmsegmente «Bensberger Clubabend», «Primanerforum» und «Bensberger Forum aktuell» entstanden in dieser Zeit und gewannen rasch an Bedeutung. Das Franz-Hitze-Haus, die Katholisch-Soziale Akademie des Bistums Münster, entwickelte ebenfalls nicht nur neue interaktive Veranstaltungsformen, sondern nahm die Partizipation seiner Tagungsadressaten 1974 gar durch die Wahl einer Teilnehmervertretung in seine Satzung auf.[14]

Auch im Rahmen ihrer Versammlungsöffentlichkeiten verstärkte die katholische Kirche im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil ihre Bemühungen um eine stärkere Partizipation des kirchlichen Publikums. Für die Katholikentage beschloss die zuständige Programmkommission 1967 die Einrichtung von sechs Grossforen und 27 Forumsgesprächen, die dann ein Jahr später in Essen realisiert wurden. Erklärtes Ziel war es, die Formen «elastisch» zu halten, da eine «möglichst grosse Mitbeteiligung der Teilnehmer angestrebt»[15] wurde.

Allerdings amtierten katholische Akademien und Katholikentage über ihre «Kommunikation der Differenz» zu lehramtlichen Vorgaben angesichts der wachsenden innerkirchlichen Polarisierungen seit Mitte der 1960er Jahre zunehmend auch als Disziplinierungsagenturen, die mit Erfolg die wachsende Kirchenkritik zu absorbieren wussten. So erweckten Akademietagungen und Veranstaltungen im Rahmen der Katholikentage zu aktuellen und umstrittenen Themen nicht selten den Eindruck, die theologisch klaren Positionen der katholischen Kirche seien verhandelbar. In erster Linie gelang es den neuen kirchlichen Arbeitstypen so, kirchenkritische und -ferne Adressaten an die katholische Kirche zu binden. Auch darin bestand die Modernisierungsleistung von Akademien und Katholikentagen für die Amtskirche. Das zeigt insbesondere die Entwicklung zum Ende der 1960er Jahre.

Akademien und Katholikentage unter Modernisierungsdruck

In der zweiten Hälfte der 1960er Jahre wurde die mangelnde Modernisierungsbereitschaft des offiziellen Katholizismus vor allem in der Formierung kirchlicher und randkirchlicher Gruppierungen deutlich. Angesichts der Reformresistenz ihrer Anstaltskirche formulierten diese Reformbewegungen im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil vermehrt Ansprüche auf Mitsprache- und Partizipationsrechte innerhalb kirchlicher Strukturen sowie ein stärkeres gesellschaftskritisches Engagement ihrer Kirche. Sie wollten die Dokumente des Konzils als konkrete Handlungsanweisungen im politischen Raum verstanden wissen, die nicht

[14] Siehe Schütz, Begegnung von Kirche und Welt (wie Anm. 2), 150.

[15] Zit. nach: Franz-Maria Elsner, Essen war anders. Rückblick auf den 82. Deutschen Katholikentag aus der Essener Perspektive, in: Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Hg.), Mitten in dieser Welt. 82. Deutscher Katholikentag vom 4. September bis 8. September 1968 in Essen, Paderborn 1968, 15–65, hier 45.

nur den einzelnen Katholiken, sondern auch die Institution «Kirche» betrafen. Dabei entwickelte sich im Diskurs reformorientierter Katholiken wie auch an der Peripherie der protestantischen Kirche die «Demokratisierung» zu einem wichtigen Programmbegriff.

Diese Forderungen nach einer «Demokratisierung» kirchlicher Strukturen und nach einem deutlicheren politischen Engagement der katholischen Institutionen wurden in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre in erster Linie von aussen an die Kirche herangetragen und äusserten sich insbesondere in den Akademien und den kirchlichen Versammlungsöffentlichkeiten. Im Rückblick auf den Essener Katholikentag von 1968 erklärte Friedrich Kronenberg, der Generalsekretär des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken, dass die Veranstalter entsprechende Ansprüche «aus der öffentlichen Diskussion auf diesen Katholikentag zukommen sahen».[16] Bereits auf dem Katholikentag 1964 in Stuttgart war dieser wachsende Veränderungsdruck auf die Anstaltskirche spürbar gewesen. Dort hatten Studenten Plakate der sogenannten «Subversiven Aktion» mit kirchen- und religionskritischen Programmpunkten öffentlich sichtbar platziert.[17] Zwei Jahre später, auf der Bamberger Veranstaltung, wurden Forderungen nach einer konsequenteren und auch politisch wirksamen Umsetzung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils laut. Der Katholikentag kam diesen Bedürfnissen mit der Einrichtung zahlreicher Foren entgegen, in denen entsprechende Anliegen diskutiert und damit kanalisiert werden konnten.[18]

Die Disziplinierung von Kirchenkritikern durch die Schaffung von Partizipationsmöglichkeiten in den Akademien und bei Katholikentagen war allerdings nicht immer erfolgreich. Das verdeutlicht vor allem der Katholikentag in Essen 1968, der zu Recht als regelrechter «Aufstand der Laien»[19] gilt. Auf dieser kirchlichen Grossveranstaltung eskalierte der Protest gegen die Wirkungslosigkeit der Konzilsbeschlüsse und den wachsenden Reformstau in der katholischen Kirche. Im Zentrum der Kritik stand die Enzyklika *Humanae vitae* Pauls VI. vom Juli 1968 mit ihrer rigiden Absage an die Kontrazeption. Katholikentagsteilnehmer verfassten nicht nur eine Resolution gegen das Rundschreiben aus Rom, die Aktionsgruppe «Kritischer Katholizismus» forderte gar den Rücktritt des Papstes.[20] Insbesondere von der katholischen Studentenschaft in Münster, Frankfurt, München und West-Berlin waren im Vorfeld des Essener Katholikentags die Initiativen ausgegangen, die zur Gründung dieses kirchen- und gesellschaftskritischen Arbeits- und Aktionskomitees geführt hatten.

[16] Friedrich Kronenberg, Rückblick auf den 82. Deutschen Katholikentag, in: Generalsekretariat der Deutschen Katholiken (Hg.), Berichte und Dokumente 2, Bad Godesberg Juni 1969, 3–14, hier 5.

[17] Abgedruckt in: Religionsbeschimpfung als Sachbeschädigung, in: Kritischer Katholizismus, Nr. 5, Mai 1969, 7.

[18] Siehe etwa: Arbeitsversammlung 2. Unser politischer Auftrag, in: Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Hg.), 81. Deutscher Katholikentag vom 13. Juli bis 17. Juli 1966 in Bamberg, Paderborn 1966, 140–190.

[19] Ferdinand Oertel, Aufstand der Laien, in: Die politische Meinung, Nr. 378, Mai 2001, 39–44.

[20] Siehe David Andreas Seeber (Hg.), Katholikentag im Widerspruch. Ein Bericht über den 82. Katholikentag in Essen, Basel u.a. 1968, 156.

Diese neu entstandenen Gruppierungen an der Peripherie der Anstaltskirche richteten ihre Kritik zum einen an die vermeintlich «feudalen» Strukturen ihrer Kirche. In ihren Fokus rückten so vor allem die «Traditionalisten», die sich gegen eine vermeintlich notwendige Modernisierung sträubten. Zum anderen bezog der «Kritische Katholizismus» gegen gesellschaftliche Missstände und deren Unterstützung durch die christlichen Institutionen Stellung. Das gilt etwa für das Vorgehen westlicher Staaten in Vietnam, für die Rassenkämpfe während der Civil-Rights-Bewegung und die Ermordung Martin Luther Kings in den USA. Aber auch die Ausbeutung der «neu entdeckten» «Dritten Welt» geriet auf die Agenda des «Kritischen Katholizismus».

Die katholischen Leitungsgremien reagierten auf diese scharfen und offensichtlich unkontrollierbaren Kritiker mit einer regelrechten Stigmatisierungskampagne. 1971 verabschiedete der Politische Beirat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken einstimmig «neun Thesen gegen den Missbrauch der Demokratie», in denen er die Ausweitung demokratischer Prinzipien auf «nichtpolitische Bereiche» wie Schule, Universität und eben auch Kirche ablehnte.[21] Am 23. September 1971 trennte die Deutsche Bischofskonferenz darüber hinaus ihre Verbindung zum offiziellen Dachverband der katholischen Studenten, der «Katholischen Deutschen Studenten-Einigung» (KDSE), der sie einseitiges politisches Handeln vorwarf.[22]

Darüber hinaus waren die Planungen der katholischen Kirche für die Durchführung der kommenden Katholikentage nun auch von dem Ziel charakterisiert, dem «Kritischen Katholizismus» keine Plattform mehr zu bieten. In Reaktion darauf formierte sich im Vorfeld des Trierer Katholikentages 1970 ein «Aktions-Komitee kritischer Katholikentag», das die vermeintliche Aussperrung kirchenkritischer Gruppen zu verhindern suchte.[23] Allerdings waren diese Versuche weitgehend erfolglos und Mitglieder der kirchenkritischen Gruppierungen kamen zu der nüchternen Erkenntnis, es bliebe «nur noch der Widerstand in Untergrundkirchen» oder die Bildung einer «neuen Konfession» jenseits der etablierten Kirchen.[24]

Der erfolgreiche Ausschluss der Kirchenkritiker von den katholischen Versammlungsöffentlichkeiten führte schliesslich dazu, dass kritisch-christliche Gruppen auf dem Katholikentag 1978 in Freiburg beschlossen, für die nächste kirchliche Veranstaltung, einen «Katholikentag von unten» vorzubereiten, da sie ihren Positionen nicht anders Gehör zu verschaffen glaubten. So trat parallel zum Katholikentag 1980 in Berlin erstmals das Aktionsbündnis «Katholikentag von unten» in Erscheinung, aus dem wenig später die «Initiative Kirche von unten»

[21] Abgedruckt in: Hans Buchheim/Felix Raabe (Hg.), Thesen gegen den Missbrauch der Demokratie, Stuttgart-Degerloch 1972, 9–34. Siehe auch ZK gegen «zuviel Demokratie», in: Kritischer Katholizismus, Nr. 8, August 1971, 3. Siehe ferner den Kommentar von Walter Dirks, «Ein Papier, das sich seriös gibt», in: Der Spiegel, 34 (1971), 33.

[22] Siehe Bischofskonferenz treibt ungeliebtes Kind ab, in: Kritischer Katholizismus, Nr. 10, Oktober 1971, 2–4.

[23] Siehe Aktions-Komitee kritischer Katholikentag, in: Kritischer Katholizismus, Nr. 12/1969–1/1970, 11.

[24] Was kommt nach Trier? Abgesang auf eine überholte Kategorie kirchlicher Selbstdarstellung: den Katholikentag, in: Kritischer Katholizismus, Nr. 9/10, 1970, 2–3, hier 3.

(Ikvu) hervorging. Ihre Schwerpunktthemen waren zunächst die Rüstungsfrage und der Umgang mit kritischen Theologen wie Johannes Baptist Metz, dem 1979 die Berufung nach München verweigert und Hans Küng, dem im selben Jahr die kirchliche Lehrbefugnis entzogen worden war.[25] Dabei orientierten sich die Initiatoren des «Katholikentags von unten» vor allem am evangelischen Pendant. So galt etwa der 1973 auf dem Evangelischen Kirchentag in Düsseldorf eingerichtete «Markt der Möglichkeiten» als Vorbild, weil man dort innerkirchliche Meinungsvielfalt und die «Parteinahme» der Kirche für gesellschaftliche Randgruppen angemessen realisiert sah.[26]

Auch im Umfeld der katholischen Akademien organisierten sich in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre angesichts der deutlich werdenden mangelnden Umsetzbarkeit der Reformvorhaben innerhalb der katholischen Amtskirche kirchenkritische Gruppen. Ein prominentes Beispiel dafür ist der Bensberger Kreis, der im Mai 1966 anlässlich eines Treffens katholischer Publizisten, Politikwissenschaftler und Vertreter der Friedensbewegung «Pax Christi» in der katholischen Thomas-Morus-Akademie in Bensberg bei Köln ins Leben gerufen wurde. Seine Mitglieder, unter ihnen prominente katholische Publizisten wie Walter Dirks oder Eugen Kogon und Theologen wie Johannes Baptist Metz und Norbert Greinacher, rückten die Friedenspolitik, die Fortentwicklung der Demokratie und die Reform kirchlicher Strukturen in den Mittelpunkt ihrer Arbeit. Analog zur staatlichen und gesellschaftlichen Demokratisierung, so hiess es in einem Memorandum von 1970, stelle auch die Demokratisierung der Kirche einen stetigen Prozess und damit eine bleibende Aufgabe dar.[27] Dabei ging es auch hier darum, die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils in die Tat umzusetzen.[28] Neben dem Memorandum zu deutsch-polnischen Fragen, durch das der Bensberger Kreis schlagartig bekannt wurde, machte sich die Initiative von Beginn an gegen den Vietnamkrieg stark.[29]

Katholische Akademien wirkten in den Auseinandersetzungen der 1960er Jahre über ihre Dialog- und Forumsfunktion ebenfalls als Ventil- und Disziplinierungsagenturen für die öffentliche und innerkirchliche Kritik. Erblickt man in der Herstellung von Öffentlichkeit eine der selbst zugeschriebenen Schlüsselfunktionen der kirchlichen Akademien, so lässt sich der Kurs mancher katholischer Einrich-

[25] Siehe Michael Steiner, Kirche lebt von unten. 20 Jahre Initiative Kirche von unten, in: ders./ Martin Seidler (Hg.), Kirche lebt von unten. Erfahrungen aus 20 Jahren, Wuppertal 2000, 7–14, hier 7 sowie Chronik der Initiative Kirche von unten, ebd. 15–24.

[26] Tom Schmidt, «Kehrt um. Entrüstet euch!» Die Ikvu in der Friedensbewegung, in: Steiner/ Seidler (Hg.), Kirche lebt von unten (wie Anm. 25), 27–36, hier 27.

[27] Siehe Bensberger Kreis (Hg.), Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Memorandum deutscher Katholiken, Mainz 1970, 85. Zum Bensberger Kreis siehe Heinrich Missalla, Der Bensberger Kreis, in: Mike Schmeitzner/Heinrich Wiedemann (Hg.), Mut zur Freiheit. Ein Leben voller Projekte. Festschrift zum 80. Geburtstag von Wolfgang Marcus, Berlin 2007, 227–231.

[28] Siehe Bensberger Kreis (Hg.), Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland (wie Anm. 27), 7.

[29] Siehe Spätes Memorandum. Der Bensberger Kreis zum Vietnamkrieg, in: Kritischer Katholizismus, 6 (Juni 1969), 11.

tung sogar als Verweigerung von Öffentlichkeit für Kirchenkritiker deuten. Das belegen etwa die Auseinandersetzungen zwischen Vertretern des «Kritischen Katholizismus» und dem Direktor der katholischen Thomas-Morus-Akademie in Bensberg Hermann Boventer, der sich dem Vorwurf ausgesetzt sah, im Januar 1969 drei Redakteuren des «Kritischen Katholizismus» die Teilnahme an einem Seminar katholischer Publizisten verweigert zu haben.[30]

Katholische Akademien sahen ihren Öffentlichkeitsauftrag vor allem darin, die Position der Amtskirche deutlich zu machen. Man wolle, so hiess es etwa aus der Einrichtung in München, «zu konkreten – auch politischen – Fragen *theologisch* Stellung nehmen».[31] Dabei erweckten die katholischen Akademien zwar den Eindruck, die lehramtlichen Äusserungen des Katholizismus seien verhandelbar, doch konkrete Handlungsanweisungen an die Amtskirche resultierten aus entsprechenden Tagungsveranstaltungen nicht. Die Ventil- und Disziplinierungsfunktion der katholischen Akademien zeigt sich noch in den 1970er und 1980er Jahren. Ein anschauliches Beispiel ist ihre Reaktion auf die von aussen kommende und innerkirchliche Kritik an der mangelnden Gleichstellung der Frau in der katholischen Kirche. Während in den meisten Gliedkirchen der EKD in den 1950er und zu Beginn der 1960er Jahre die Frauenordination eingeführt und seit 1978 die formale Gleichstellung von Frauen im Pfarramt realisiert worden war, entpuppte sich die mangelnde Partizipation von Frauen katholischerseits, insbesondere im Bereich des Rechts und des liturgischen Vollzugs in der Fremdwahrnehmung als Prüfstein für die Inklusionsfähigkeit der Kirche in die moderne Gesellschaft.[32]

Katholische Akademien boten Christinnen vor diesem Hintergrund ein seltenes Forum zur Formulierung ihrer Anliegen, wobei der lehramtlich relativ klare Kurs der katholischen Kirche Reformüberlegungen enge Grenzen setzte. Auf Tagungen zum Thema wurde nun zwar meist eingestanden, dass nach der christlichen Überlieferung von einer Geschlechterhierarchie als gottgewolltem Faktum keine Rede sein könne, doch die Diskussionen über die offizielle Haltung der katholischen Kirche blieben weitgehend wirkungslos. Mehr noch rückten anwesende Theologen in diesem Kontext vorrangig die Gefahren der Diskussionen für die Einheit der Kirche in den Vordergrund.[33] Warum die katholischen Einrichtungen

[30] Siehe Ein Eigentor, in: Kritischer Katholizismus, Nr. 3, 1. März 1969, 8. Siehe auch: Boventers Schmerz für 10'000DM?, in: ebd., Nr. 6, 1. November 1968, 1.

[31] Johannes Neumann, Ende einer Partnerschaft?, in: Zur Debatte, 5. Jg., Nr. 6, September/Oktober 1975, 7–8, hier 8.

[32] Zum stufenweisen Weg von Frauen ins Pfarramt siehe Helga Kuhlmann, Protestantismus, Frauenbewegung und Frauenordination, in: Siegfried Hermle u.a. (Hg.), Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren, Göttingen 2007, 147–162, hier 148–152.

[33] Siehe etwa die Beiträge der Wochenendtagung der Katholischen Akademie in Bayern am 25. und 26. Oktober 1980 in München, abgedruckt in: Zur Debatte, 11. Jg., Nr. 1, Januar/Februar 1981, 1–8; Siehe vor allem: Walter Kasper, Als Person ernstgenommen, in: ebd., 6–8. Siehe auch den Vortrag beim Münchener Studientag am 4. Februar 1979: Karl Hermann Schelkle, Frau in der Bibel, in: ebd., 9. Jg., Nr. 3, Mai/Juni 1979, 9; siehe ferner: Wolfgang Beinert, Frau in der Kirche, in: ebd., 16. Jg., Nr. 1, Januar/Februar 1986, 16. Siehe auch die Beiträg

dennoch ein spezielles Interesse an entsprechenden Veranstaltungen hatten, zeigt das Beispiel der Akademie in München, die im Oktober 1980 eine Wochenendtagung unter dem Titel «Wie lange noch unmündig gehalten? – Die Frau in der Kirche» organisierte. Die Entscheidung zu dieser Veranstaltung, so lautete die Begründung, sei angesichts des «vielfach zu beobachtenden Rückzugs der Frauen aus dem kirchlichen Leben» gefallen.[34]

Deutlicheres Unbehagen an der mangelnden Gleichstellung von Frauen in der katholischen Kirche wurde auf gemeinsamen Tagungen katholischer und evangelischer Akademien laut. Auf einer Veranstaltung der Akademien in Bayern und Tutzing im April 1983 unter dem Titel «Maria in Theologie, Frömmigkeit und Kirche» mit 230 Besuchern sprach sich die feministische Theologin Christa Mulack dafür aus, «hinter die Bedeutung patriarchalischer Sprache und Vorstellungen zurückzufragen» und forderte angelehnt an protestantische Vorbilder eine eigene feministische Bibelexegese.[35] Auch Marianne Dirks, von 1951 bis 1972 erste Vorsitzende der «Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands», reklamierte auf der Veranstaltung neue, feministische Zugänge zur Bibel.[36]

Kritik an der Haltung der katholischen Kirche formierte sich dann 1986 auch beim Katholikentag in Aachen. Dort kam es zur Gründung der Initiative «Maria von Magdalena», die sich für die volle Gleichberechtigung für Frauen in der Kirche aussprach. Nichtsdestotrotz entwickelten katholische Akademien und Katholikentage bei Weitem nicht das kritische Potenzial, dass den protestantischen Pendants in Fragen der kirchlichen Gleichstellung von Frauen zuzurechnen ist. So entstanden in katholischen Einrichtungen auch keine eigenständigen Fraueninitiativen, die mit denen in den protestantischen Einrichtungen vergleichbar wären.[37] So gesehen gelang es der katholischen Kirche auch in diesem Handlungsfeld besser, Reformansätze zu kontrollieren und Kritik von Frauen an der Kirche zu absorbieren.

«Selbstmodernisierung» als Kompetenz- und Relevanzsicherung kirchlichen Handelns

Neben der Disziplinierung von Kirchenkritikern lag der Beitrag der Akademien und der Katholikentage bei der «Selbstmodernisierung» der katholischen Kirche vor allem in der erfolgreichen Ausweitung des kirchlichen Verantwortungs- und Handlungsraumes. Damit verbunden war die Sicherung und Erweiterung kirchli-

---

zur Tagung der Akademie in Bayern vom 28. und 29. Mai 1988 unter dem Titel «Emanzipiert – und doch nicht gleichwertig? Die Frau – In der Sicht der Anthropologie und Theologie», in: ebd., 18. Jg., Nr. 5, September/Oktober 1988, 4–12.

[34] Zur Debatte, 11. Jg. (wie Anm. 33), 1. Siehe auch: Gregor Siefer, Kirchentreue oder lautloser Auszug, in: ebd., 4–5.

[35] Christa Mulack, Maria und die Weiblichkeit Gottes, in: Zur Debatte, 13. Jg., Nr. 5, September/Oktober 1983, 5–6.

[36] Marianne Dirks, Magd oder Schwester im Glauben?, in: Zur Debatte, 13. Jg. (wie Anm. 35), 6–7.

[37] Siehe dazu: Mittmann, Kirchliche Akademien in der Bundesrepublik Deutschland (wie Anm. 2).

cher Kompetenzen, die insbesondere vor dem Hintergrund des Mitgliederschwundes zum Ende der 1960er Jahre an Bedeutung gewann. Die neuen kirchlichen Arbeitstypen erleichterten so zudem die Annäherung des Katholizismus an die neuen sozialen Bewegungen in der Bundesrepublik. Ihre Handlungsträger schalteten sich nun vermehrt mit eigenen Positionen in öffentliche Diskussionen ein und offerierten kirchliche Botschaften dabei als gesellschaftspolitische Lösungsalternativen. Dabei gelang auch die Revitalisierung religiöser Semantik, was sich vor allem in den seit Ende der 1960er Jahren an Aktualität gewinnenden Themenfeldern «Dritte Welt», «Umwelt», «Friedenssicherung», aber seit Ende der 1980er Jahre auch im verstärkten Trend zur religiösen Codierung von Wirtschaftsdiskursen zeigte.[38]

In diesen Handlungsfeldern konnte für die katholische Kirche die Relevanz der christlichen Lehre gemessen und eingelöst werden. Vor diesem Hintergrund wurde der zunehmend in die eigenen Selbstbeschreibungen einfliessende religionssoziologische Befund einer funktionalen Differenzierung des Religionssystems nicht nur als Bedeutungsverlust der Kirchen in der modernen Gesellschaft interpretiert, sondern auch als Möglichkeit zur Wiedergewinnung religiöser Zuständigkeiten. Dabei definierten die Akademien besonders die «Tagung» als «Arbeitsform», «die den Lebensbedingungen der funktionalisierten Gesellschaft angemessen ist».[39]

Diese Ausweitung der kirchlichen Handlungs- und Verantwortungsraumes löste im Übergang von den 1960er zu den 1970er Jahren innerhalb des Kirchenpublikums Forderungen nach einer Umcodierung der kirchlichen Rolle im Sinne eines stärkeren gesellschaftspolitischen Engagements aus, die insbesondere auf den katholischen Versammlungsöffentlichkeiten aber auch in den Akademien reklamiert wurden. Der Arbeitskreis 8 des Deutschen Katholikentages 1970 in Trier etwa brachte in einer Resolution das Ansinnen zum Ausdruck, durch die Nutzung von Protesten und Solidaritätserklärungen «die gesellschaftliche Relevanz des Glaubens unter Beweis zu stellen».[40] Auch die katholischen Akademien gerieten nun unter wachsenden Veränderungsdruck und meldeten sich fortan mit deutlicheren politischen Standortbestimmungen zu Wort. «Die Kirche kann nicht neutral sein, wenn Menschenrechte verletzt werden», hiess es etwa 1977 aus der

[38] Siehe dazu: Sven-Daniel Gettys/Thomas Mittmann, «Der Tanz um das Goldene Kalb der Finanzmärkte» – Konjunkturen religiöser Semantik in deutschen Kapitalismusdebatten seit den 1970er Jahren, in: Michael Hochgeschwender/Bernhard Löffler (Hg.), Religion und liberaler Markt: Beiträge zur kulturellen und ethischen Dimension des Ökonomischen, Bielefeld 2011 (im Druck).

[39] Zit. nach: Otto B. Roegele, Über Gott und die Welt. Evangelische und Katholische Akademien in Deutschland – ein Überblick im Jahre 1961, in: Hermann Boventer (Hg.), Evangelische und Katholische Akademien. Gründerzeit und Auftrag heute, Paderborn u.a. 1983, 35–60, hier 40.

[40] 83. Deutscher Katholikentag Trier 1970, Resolution des Arbeitskreises 8, abgedruckt in: Entwicklung heisst: Befreiung und Gerechtigkeit. Stellungnahmen aus der Katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland zur Dritten Welt und zur Entwicklungspolitik 1970–1983, hg. und eingeleitet von Hans Zwiefelhofer, München u.a. 1983, 61–62, hier 62.

katholischen Akademie in Bensberg, die nun Tagungen zu gesellschaftspolitischen Fragestellungen in Kooperation mit Organisationen wie dem «Katholischen Arbeitskreis Entwicklung und Frieden» veranstaltete und dazu auch Vertreter von NGOs wie Amnesty International zur Diskussion lud.[41]

Dass die Akademien die Neuansätze des Zweiten Vatikanischen Konzils seit dem Ende der 1960er Jahre verstärkt auf gesellschaftspolitischem Gebiet umzusetzen suchten, dokumentiert auch die Friedensdebatte. Dabei nahmen die katholischen Einrichtungen zwar die Konzilsimpulse zu einer zumindest offiziellen Abkehr von der «Lehre vom gerechten Krieg» auf, wirkten jedoch auch in diesem Handlungsfeld in erster Linie als innerkirchliche Disziplinierungsagenturen. Obwohl katholische Akademien nämlich herausragende Diskussionsforen für die sicherheitspolitischen Neuansätze kirchenkritischer Organisationen wie «Pax Christi» oder des Bensberger Kreises boten, wurden diese jedoch im Rahmen entsprechender Akademieveranstaltungen meist zurückgewiesen und eine Einigung zwischen der offiziellen Kirche und den Gruppierungen an ihrer Peripherie blieb aus.[42] Forderungen nach einer einseitigen Abrüstung etwa erteilten katholische Theologen auf Akademietagungen eine Absage, so beispielsweise mit dem Hinweis auf eine «menschlich vernünftige Lebenssicherung, die die Moraltheologie für den Grenzfall aus dem natürlichen Recht auf Selbstverteidigung begründet».[43]

«Kompetenz»- und «Relevanzsicherung» sind auch die Stichworte, mit denen die Strategien katholischer Akademien und der Katholikentage in der Auseinandersetzung mit den sogenannten «Fremdreligionen» und alternativreligiösen Sinnstiftungsanbietern in der Bundesrepublik seit den 1960er Jahren bewertet werden können. So schrieben die neuen kirchlichen Arbeitstypen ihrer Kirche Koordinations- und Steuerungsfunktionen innerhalb des religiösen Feldes zu. Diese hatte zwar den übrigen «Weltreligionen» im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils immerhin einen partiellen Wahrheitsgehalt eingeräumt, dabei jedoch an ihrer Selbstverortung als exklusiver Akteur innerhalb des «göttlichen Heilsplans» festgehalten.

Obwohl es die Herausforderung religiöser Konkurrenz auch schon Ende des 19. Jahrhundert gegeben hatte, gewann sie nach dem Zweiten Weltkrieg stärkeren Einfluss auf die kirchliche Selbstwahrnehmung. Einerseits ist das auf die veränderte mediale Präsenz beider Kirchen und religiöser Alternativangebote seit den 1960er Jahren zurückzuführen. So ging der Verlust der medialen Monopolstellung der christlichen Konfessionen mit einer stärkeren Berücksichtigung nichtkirchlicher Heilsanbieter einher, welche die in der medialen Fremdbeschreibung der frühen Bundesrepublik gängige «Synonymisierung» von «Kirche» und «Reli-

[41] Harry Neyer, Wenn Menschenrechte verletzt werden. Einführung in die Studienkonferenz, in: ders. u.a., Wenn Menschenrechte verletzt werden. Die Kirche kann nicht neutral sein, Bensberg 1977 (Bensberger Protokolle, Nr. 21), 5–8, hier 6.

[42] Siehe etwa: Thomas-Morus-Akademie Bensberg, Zum Friedensauftrag und zu den Friedensaufgaben von Christen, Bensberg 1986 (Bensberger Protokolle, Nr. 49).

[43] Karl Kertelge, Gerechtigkeit schafft Frieden. Biblische Aspekte zur aktuellen Friedensthematik, in: Ermutigung zum Frieden. Das Friedenswort der deutschen Bischöfe, Bensberg 1984 (Bensberger Protokolle, Nr. 42), 25–44, hier 39.

gion» beendete.[44] Dabei löste sich «Religion» in der Öffentlichkeit von ihrer rein konfessionellen Codierung. Andererseits waren die kirchlichen Erosionserscheinungen ab Ende der 1960er Jahre Grund des gewachsenen Interesses beider Konfessionen an vermeintlicher Konkurrenz. Damit verbunden verorten sich die Kirchen durch die Adaption entsprechender religionssoziologischer Erklärungsmodelle zunehmend in einem «religiösen Markt», dessen Beschreibungskategorien nun verstärkt in ihre Selbstreflexionen einflossen. Daraus resultierte eine zunehmende Funktionalisierung des eigenen Handelns, die sich darin äusserte, dass in beiden Kirchen seit den 1960er Jahren die «Funktion» von Religion gegenüber ihrer substanziellen Bestimmung an Bedeutung gewann.[45] Die wachsende Funktionalisierung des eigenen Handelns kann als Versuch gewertet werden, Zustimmungsbereitschaft für die Notwendigkeit und Unverwechselbarkeit der Kirche in der modernen Gesellschaft zu erzeugen.

Die insbesondere nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil verfolgte «Öffnung» zur «Welt» verpflichtete die katholische Kirche auch zu einer Hinwendung zu anderen, nichtchristlichen Religionen, die ebenfalls unter den semantischen Vorzeichen eines «Dialoges» stand. Dabei gab es allerdings erhebliche Differenzen in den Strategien abhängig von den jeweiligen Erscheinungsformen der neuen religiösen Konkurrenzanbieter. Obwohl die Auseinandersetzung mit den sogenannten «Fremd»- oder «Weltreligionen», vor allem dem Islam, Hinduismus und Buddhismus unter dem Imperativ eines «Dialoges» geführt wurde, schrieb sich die katholische Kirche zunehmend Vorbild- und Modellcharakter für eine «moderne» europäische Religion und damit erstrangige Steuerungsfunktionen im religiösen Feld zu. Die Auseinandersetzung mit alternativreligiösen Anbietern hatte ähnliche Auswirkungen auf die Selbstbeschreibungen der katholischen Kirche, die hier nun als weltanschaulicher «Lotse» besondere Kompetenzen bei der Frage nach «legitimer» und «illegitimer» Religionsausübung in Anspruch nahm.[46]

Im religiösen Handlungsfeld konnte die Relevanz der katholischen Kirche vor allem an ihrer Integrationsfähigkeit in die moderne pluralistische Gesellschaft und an ihrer Veränderungsbereitschaft gemessen werden, die eben auch an der Entschlossenheit zum gleichberechtigten interreligiösen Dialog deutlich gemacht wurde. Trotz dieser Dialogbereitschaft anderen Religionen gegenüber ging es für katholische Akademien und im Rahmen von Katholikentagen darum, jeglichen «religiösen Relativismus» zu vermeiden.[47] Nach einem Urteil des Direktors der Katholischen Akademie in Bayern Karl Forster aus dem Jahre 1965 etwa bestand kein Zweifel daran, dass «der religiöse Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens»[48] auch im «interreligiösen Dialog» unberührt blieb.

[44] Siehe Nicolai Hannig, Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik 1945–1980, Göttingen 2010, 15.
[45] Siehe Mittmann, Kirchliche Akademien in der Bundesrepublik Deutschland (wie Anm. 2).
[46] Siehe Mittmann, Kirchliche Akademien in der Bundesrepublik Deutschland (wie Anm. 2).
[47] Karl Forster, Vorwort, in: Das Christentum und die Weltreligionen, Würzburg 1965 (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, Heft 37), 11.
[48] Forster, Vorwort (wie Anm. 47).

Für diese Tendenzen sind die Auseinandersetzungen mit dem Islam seit Beginn der 1970er Jahre besonders aufschlussreich, denn die Strategien beider christlicher Kirchen tragen bis heute erheblich zum bleibenden Erfolg bei der Exklusion der «eingewanderten Religion»[49] aus einem christlich reklamierten Europa bei. Dieser Erfolg liegt in erster Linie in der Sicherung der Definitionshoheit darüber, wie eine Religion für die «moderne» europäische Gesellschaft beschaffen sein muss, um inklusionsfähig zu sein. Da diese Definition weniger an der Frage der «Substanz» oder «Wahrheit» als an der gesellschaftlichen «Funktionsfähigkeit» und «Kompatibilität» von Religion und damit stets an der institutionellen Praxis der Grosskirchen orientiert ist, sichern diese sich gleichzeitig die öffentlichen Kompetenzen bei der Beantwortung der Frage, wie eine notwendige Umgestaltung des Islam im Sinne einer «Modernisierung» auszusehen hat und anzugehen ist.

Die Exklusion des Islam blieb allerdings auch deshalb erfolgreich, weil es beiden Kirchen gelungen ist die «fremde Religion» über diskursive und semantische Strategien als das entscheidende Integrationshindernis der muslimischen Migrantenpopulation in der Bundesrepublik und in Westeuropa zu identifizieren. Muslime waren und sind im kirchlichen Diskurs vor die Alternative gestellt zwischen einem Festhalten an ihrem überlieferten religiösen Bekenntnis mit der Folge einer «Ghettobildung» in der modernen Gesellschaft und einer «Modernisierung» des Islam nach christlichen Vorgaben.

Der katholische Diskurs über den Islam, der im starken Masse in den Akademien und auf den Katholikentagen geprägt wurde, steht bis heute im Wesentlichen unter dem Imperativ einer notwendigen Anpassung der «eingewanderten Religion» an christliche Vorlagen. Aus der Suche nach Gemeinsamkeiten, die zunächst den theologischen Diskurs der nachkonziliaren Zeit über den Islam geprägt hatte, wurde katholischerseits seit Beginn der 1970er Jahre der Versuch, zu verdeutlichen, dass die muslimische Religion sich in allen Belangen «grundlegend von der europäischen Tradition» unterscheidet und mit europäischen Interessen nicht zu vereinbaren ist.[50] So fordert die katholische Kirche Muslime nach ihrem Vorbild bis heute unermüdlich auf, die «Säkularität» der modernen Gesellschaft anzuerkennen und schreibt sich dabei vor allem die Rolle einer Emanzipationsagentur zu. So heisst es aus katholischer Sicht, dass «Christen aufgrund ihrer zum Teil leidvollen, wegen der Befreiung der Kirche von politischen Aufgaben aber inzwischen bejahten Erfahrung mit dem Säkularisierungsprozess Muslimen helfen» können, «im säkularen Staat den geeigneten Rahmen für das Zusammenleben in Verschiedenheit zu erkennen».[51]

[49] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Integration fördern – Zusammenleben gestalten. Wort der deutschen Bischöfe zur Integration von Migranten, 22. September 2004, Bonn 2004, 11.

[50] Peter Antes, Der Islam, in: Zur Debatte, 17. Jg., Nr. 3, Mai/Juni 1987, 9. Siehe auch: Baber Johansen, Der politische Islam, in: Zur Debatte, 10. Jg., Nr. 6, November/Dezember 1980, 17.

[51] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Christen und Muslime in Deutschland. 23. September 2003, Bonn 2003 (Arbeitshilfen, 172), 166. Siehe auch: Thomas Mittmann,

Katholische «Selbstmodernisierung» auf der diskursiv-semantischen Ebene

Auch auf der semantischen Ebene leisteten Akademien und Katholikentage seit den 1960er Jahren wichtige Beiträge zur «Selbstmodernisierung» der katholischen Kirche. So waren die theologischen Debatten in entsprechenden Veranstaltungen angesichts des kirchlichen Mitgliederschwundes von umfassenden sprachpolitischen Initiativen begleitet. Dabei wurde die «Krise» der Kirche zu einem erheblichen Anteil als Kommunikationskrise gewertet. Schon im Vorfeld und dann besonders nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sahen sich Kirchenrepräsentanten in den katholischen Akademien Forderungen nach einer «Übersetzung» der Theologie in eine «säkulare Sprache»[52] ausgesetzt. Bereits auf einer Tagung der katholischen Einrichtung der Diözese Rottenburg im Juni 1960 bemängelten Beiträger einen «starren blutleeren Ritualismus», und eine «Kult-Fremdsprache», die zu ungeeigneten kirchlichen «Kommunikationsmitteln» gezählt wurden, da sie den eigentlichen Sinn der biblischen Botschaft verschütteten.[53] In diesem Zusammenhang geriet auch die Predigt zur «Rede ohne Partner, ohne Ohren, die sie hören» und damit zum «Wort ohne Antwort».[54] Aus diesen Befunden erwuchs die Forderung, dem Bedürfnis kirchlicher Adressaten nach einem Gottesdienst, in den «religiöse Sucher von heute hineinfinden könnten», zu entsprechen.[55]

Dass die zunehmende Abwendung kirchlicher Adressaten von den christlichen Institutionen innerhalb des Katholizismus auch als «theologische Kommunikationskrise» bewertet wurde, brachte der katholische Priester und Religionsphilosoph Eugen Biser in Anlehnung an die Forderungen einer «anthropologischen Wende» durch Theologen wie Paul Tillich, Romano Guardini und Karl Rahner noch 1979 für die katholischen Akademien zum Ausdruck. Bisher unterstrich, dass sich die Tagungsteilnehmer auch bei der Vermittlung theologischer Inhalte nicht mehr länger «passiv-empfangend», sondern zunehmend «mitwirkend und mitgestaltend» verhielten und forderte eine Beschäftigung mit dem «von der Gegenwartstheologie noch immer nicht gebührend rezipierten Sprachproblem».[56] Auch auf den Katholikentagen hiess es angelehnt an den protestantischen Theologen

---

«Säkulare Kirche» und «eingewanderte Religion». Transformationen des kirchlichen Islam-Diskurses in der Bundesrepublik Deutschland, in: IMIS-Beiträge, 36 (2010), 67–85.

[52] Franz Pöggeler, Die Kirche und das «Politikum» der Erwachsenenbildung, in: ders., u.a., Kirchlichkeit und Weltlichkeit der theologischen Erwachsenenbildung, Bensberg 1970 (Bensberger Protokolle, Nr. 2), 4–17, hier 8.

[53] Rudolf Müller-Erb, Über den Schwund des eucharistischen Lebens, in: ders./Joseph Ernst Mayer, Gottesdienst ohne Anziehungskraft, Rottenburg 1961 (Beiträge zur Begegnung von Kirche und Welt 56/57), 3–19, hier 8–11.

[54] Müller-Erb, Über den Schwund des eucharistischen Lebens (wie Anm. 53), 11.

[55] Joseph Ernst Mayer, Lebendige Eucharistiefeier, in: ders./Müller-Erb, Gottesdienst ohne Anziehungskraft (wie Anm. 53), 20–43, hier 41.

[56] Eugen Biser, Der Erkenntniswert der Vermittlung. Zur theologischen Kreativität der Akademiearbeit, in: Boventer (Hg.), Evangelische und Katholische Akademien (wie Anm. 39), 86–92, hier 87–89. Auch die Einführung der Muttersprache in die katholische Messe im Zuge der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils kann als ein Instrument zur Überwindung der kirchlichen «Kommunikationskrise» gewertet werden.

Dietrich Bonhoeffer bereits zum Ende der 1960er Jahre, man wolle im Sinne einer «Entsakralisierung» «weltlich» von «Gott» sprechen. Daher, so lautete die Forderung, müsse die Kirche «gerade in ihrer Verkündigung aus ihrer isolierten Sprach- und Denkwelt heraustreten und den Menschen den Glauben in einer Sprache und Denkweise verkünden, die ihnen vertraut sind».[57]

Diese sprachpolitischen Vorstösse waren in den katholischen Akademien seit den 1960er Jahren von einer «Pluralisierung des Kirchenverständnisses» begleitet. Das zeigt sich auf der theologisch-ekklesiologischen Ebene in einer Hinwendung von der «sichtbaren Kirche» zur «unsichtbaren» Glaubens- oder Bekenntniskirche. So gewann auf katholischer Seite nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil das ekklesiologische Modell des «Volkes Gottes» an Bedeutung. Infolge dieser theologisch-ekklesiologischen Umorientierung konnte «Kirche» nun nicht mehr ausschliesslich als «Institution», sondern überdies als enthierarchisierte Kommunikations- oder Erlebnisgemeinschaft entworfen werden. Diese Neubestimmung der kirchlichen Gestalt kann als Reaktion auf die wachsende Entkirchlichung und als Anpassungsstrategie an das verändernde «Nachfrageverhalten» und gewandelte religiöse Bedürfnisse kirchlicher Adressaten gewertet werden. Diese zeichneten sich weniger durch eine enge Kirchenbindung, als vielmehr durch eine zunehmende Partizipationswilligkeit an temporären kirchlichen Angeboten aus. Messbare Kirchenzugehörigkeit gewann zwar aus binnenkirchlicher Sicht zunehmend an Bedeutung und wurde unter Verwendung empirisch-sozialwissenschaftlicher Methoden regelmässig sondiert, doch diese war nicht mehr lediglich über die blosse Mitgliedschaft und die Teilnahme an kirchlichen Riten zu ermitteln. Zur «Kirche» gehörten seit Mitte der 1960er Jahre auch die den kirchlichen Ritualen «Entfremdeten» oder «Fernstehenden», vorausgesetzt, man beschrieb Kirche nicht länger ausschliesslich als Institution, sondern darüber hinaus als Kommunikations- oder Erlebnisgemeinschaft.

Für diese zunehmende Pluralisierung der Konzepte von «Kirche» und «Kirchlichkeit» innerhalb des Katholizismus prägte Karl Rahner 1972 den Begriff der «Kirche der Ungleichzeitigkeit».[58] Damit verwies er auf den Topos von der «Vielheit in der Einheit der Kirche», der im katholischen Diskurs der 1970er Jahre Konjunktur hatte. Rahner brachte zum Ausdruck, dass die Grenze zwischen Mitgliedern und Nichtmitglieder der Kirche nicht mehr zwischen Getauften und Ungetauften verlaufe, denn nach seinem Urteil hatten sich die «Momente, die für eine volle Kirchenzugehörigkeit konstitutiv sind», geändert und waren «nicht mehr so leicht festzustellen».[59] Folgerichtig forderte er, man müsse auch «die ‹Sympathisanten› um die Kirche herum praktisch zu ihr rechnen».[60]

[57] Norbert Greinacher, Ja zur weltlichen Welt, in: Mitten in dieser Welt. 82. Deutscher Katholikentag vom 4. September bis 8. September 1968 in Essen, hg. vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Paderborn 1968, 185–200, hier 196.

[58] Karl Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg im Breisgau 1972, 38.

[59] Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (wie Anm. 58), 76.

[60] Rahner, Sturkturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (wie Anm. 58), 107.

Angesichts einer in Zunahme vermuteten Privatisierung und Individualisierung von Religion wurde speziell in katholischen Akademien die Unterscheidung zwischen «verfasster» Kirche und freien kirchlichen Gemeinschaften, zwischen der «Institution Kirche» und der «Bewegung Kirche»[61] sowie zwischen der «Kirche mit klaren Ordnungen» und der «Kirche des Wandels und des Experiments»[62] als Chance zur Revitalisierung eines invaliden christlichen Bekenntnisses gewertet. Die Konjunktur dieser neuen kirchlichen Selbstentwürfe hing zweifelsohne mit der Tatsache zusammen, dass die Protestbewegungen Ende der 1960er Jahre mit ihrem starken Misstrauen gegenüber Institutionen als Zeichen eines wachsenden Selbstbewusstseins des Individuums, mit der Folge einer Schwächung kirchlicher Positionen, gewertet wurden. Das hatte zur Folge, dass Konzepte von «Kirche» und «Kirchlichkeit» vermehrt an die individualisierten Muster der Lebensführung angepasst wurden und zwar so sehr, dass es weniger um die zukünftige Gestaltung von «Kirche», sondern mehr um die der individuellen «christlichen Existenz» überhaupt ging, die auch «nichtkirchliche» Züge annehmen konnte. Insbesondere die Akademien hatten so gesehen erheblichen Anteil an der Suche nach einem zeitgenössischen christlichen «Lebensstil» und fungierten als «moderne» Heimat «mündiger», das heisst von der institutionellen Kirche unabhängiger Christen.

Die «Gemeinschaft der Kirche» sei in erster Linie eine «gemeinsame Erfahrung desselben Glaubens und ein gegenseitiger Austausch von pastoralen Inspirationen»[63], verlautete aus der Katholischen Diözesan-Akademie Augsburg. Und auch die Katholische Akademie in Bayern erkannte, dass sich das bleibende und wachsende Bedürfnis nach religiöser Erfahrung und Sinngebung nicht länger an die «verfasste» Kirche richtete. Insbesondere Jugendliche, so hiess es aus München, ersetzten die Teilnahme an Gottesdiensten häufig durch Engagement in kirchlichen Arbeitskreisen oder politischen Initiativen, da ihnen die Institution «Kirche» zu undemokratisch, kapitalistisch oder einfach «verfilzt» erschien.[64]

Fazit

Die Entwicklung der katholischen Akademien und der Katholikentage in der Bundesrepublik dokumentiert sowohl die bleibende Relevanz von Religion als auch die Anpassungsfähigkeit ihrer Institutionen in der modernen Gesellschaft. Die neuen kirchlichen Arbeitstypen spielten eine beachtliche Rolle bei der «Selbstmodernisierung» der katholischen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg. Insbesondere seit den 1960er Jahren bewährten sich die neu gegründeten beziehungs-

[61] Hans Wolfgang Heidland, Institution und Bewegung, in: Zur Debatte, 6. Jg., Nr. 4, Juli/August 1976, 5–6, hier 6.

[62] Reinhold Waltermann, Jugend und kirchlicher Glaube, in: Zur Debatte, 7. Jg., Nr. 5, September/Oktober 1977, 9–10, hier 10.

[63] Walbert Bühlmann, Kirche aus Satellitenschau: Es kommt die dritte Kirche. Kurzfassung, in: Magnus Löhrer u.a., Zukunft der Religion – Religion der Zukunft, Augsburg 1978 (Akademie-Publikationen, 47), 51–54, hier 51.

[64] Siehe Waltermann, Jugend und kirchlicher Glaube (wie Anm. 62), 10.

weise aufgelegten Einrichtungen als wandelbare und flexible kirchliche Formate unter veränderten gesellschaftlichen und politischen Konstellationen. Dabei erschlossen die Akademien und Katholikentage ihrer Kirche nicht nur Kompetenzen in neuen Themen- und Handlungsfeldern und schufen neue dialogorientierte Kommunikationsformen, sondern partizipierten darüber hinaus auf der diskursiv-semantischen Ebene federführend an der Umcodierung der kirchlichen Rolle und der Entwicklung neuer zukunftsträchtiger Vorstellungen von «Kirche».

Die katholischen Arbeitstypen übernahmen darüber hinaus wichtige Kompensations- und Disziplinierungsfunktionen. So wuchs ihnen in den gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen der «langen 1960er Jahre» in erster Linie die Aufgabe zu, über die «Kommunikation der Differenz» zu lehramtlichen Vorgaben öffentliche und innerkirchliche Kritik zu absorbieren.

Beschränkt man die Leistungsmerkmale von Religion und ihrer Institutionen nicht lediglich auf die Reduktion von Kontingenz, sondern misst ihr darüber hinaus Bedeutung auch bei der kulturellen Sinnstiftung, der Herstellung von Identität, der Legitimation von Gemeinschaftsbildung und Sozialintegration sowie der Handlungsorientierung zu, dann war die katholische Kirche in der modernen Gesellschaft vor die Herausforderung gestellt, dass zahlreiche dieser Funktionen im Verlauf der Geschichte an den Staat und andere gesellschaftliche Akteure übergegangen waren. Angesichts dieser Überlegungen ist die Entwicklung der katholischen Akademien und der Katholikentage in der Bundesrepublik auch als Geschichte des Versuchs zu bewerten, kirchliche Kompetenzen zu verteidigen, zurückzugewinnen oder auszuweiten. Da die Bedeutung der Kirche zunehmend an ihrer Modernisierungsbereitschaft gemessen wurde, war der Katholizismus gezwungen, die Anpassungsforderungen der «säkularen» Gesellschaft in neuen zukunftsfähigen Konzepten von «Kirche» umzusetzen. Vor diesem Hintergrund dienten die immer auch kritisch betrachteten Veränderungsleistungen der katholischen Kirche in der Bundesrepublik so vor allem der Relevanzsicherung des christlichen Glaubens in der modernen Gesellschaft.

Katholische Akademien und Katholikentage als Agenturen der kirchlichen «Selbstmodernisierung» in der Bundesrepublik in den «langen 1960er Jahren»

Mit den katholischen Akademien und den wieder aufgelegten Katholikentagen entstanden nach dem Zweiten Weltkrieg in der Bundesrepublik neue Formen kirchlicher Präsenz in der Öffentlichkeit. Die neuen kirchlichen Arbeitstypen sorgten für die bleibende Relevanz religiöser und genuin christlicher Sinndeutungen in der modernen Gesellschaft. Ihnen kam insbesondere in den «langen 1960er Jahren» eine herausragende Rolle bei der «Selbstmodernisierung» der katholischen Kirche zu. So erwiesen sich katholische Akademien und Katholikentage als flexible und anpassungsfähige kirchliche Formate. Wichtige Bedeutung erlangten sie bei der Sicherung und Ausweitung kirchlicher Kompetenzen und der Schaffung neuer dialogorientierter Kommunikationsformen. Ferner waren katholische Akademien und Katholikentage auf der diskursiv-semantischen Ebene federführend an der Entwicklung neuer zukunftsträchtiger Vorstellungen von «Kirche» beteiligt.

Académies catholiques et Katholikentage: agences d'«automodernisation» ecclésiale dans la République fédérale d'Allemagne dans les «longues années soixante»

Dans la République fédérale d'Allemagne après la Seconde Guerre mondiale, les académies catholiques et les Katholikentage réédités représentèrent pour l'Eglise de nouvelles formes de présence publique. Ces nouveaux types de travail assurèrent la continuité de la portée dans la société moderne des interprétations religieuses et chrétiennes originelles. On leur doit un rôle prépondérant dans l'«automodernisation» de l'Eglise catholique, principalement dans les «longues années soixante». Les académies catholiques et les Katholikentage se révélèrent être des formats ecclésiaux flexibles et malléables. Ils garantirent et élargirent les compétences ecclésiastiques et créèrent de nouvelles formes de communication basées sur le dialogue. Les académies catholiques et les Katholikentage menaient également le dialogue sur le plan discursif et sémantique relatif à l'élaboration de nouvelles représentations prometteuses de l'«Eglise».

Catholic academies and Katholikentage as agencies of the Church's self-modernization during the ‹long nineteen-sixties› in the Federal Republic of Germany

In West Germany after the Second World War the Catholic academies and the revived *Katholikentage* offered new opportunities for the Church to be present in public life. Such new ways of working secured for the Church the continuing relevance of religious and genuinely Christian interpretations within modern society. In the ‹long nineteen-sixties› especially they played an outstanding role in the self-modernization of the Catholic Church. Catholic academies and *Katholikentage* proved to be flexible adaptable formats which contributed decisively to the safeguarding and extension of church competences and to the creation of new forms of communication oriented towards dialogue. Within their discourse, Catholic academies and Catholic Days led the development of the new representations of the Church required for the future.

Schlüsselbegriffe – Mots clés – Keywords

Demokratisierung – Démocratisation – democratisation, Dialog – dialogue – dialogue, Katholische Akademien – académies catholique – catholic academies, Katholikentag, Kritischer Katholizismus – catholicisme critique – ciritical catholicism, Öffentlichkeit – présence publique – public sphere, Pluralisierung – pluralisation – pluralisation, Selbstmodernisierung – automodernisation – self-modernization, Zweites Vatikanisches Konzil – IIème concile du Vatican – Second Vatican Council.

Thomas Mittmann, Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl Neuere Geschichte III und Theorie der Geschichte der Ruhr-Universität Bochum, derzeit im Rahmen des DFG-Forschungsprojekt «Transformation der Religion in der Moderne».