

Benjamin Ziemann

Zwischen sozialer Bewegung und Dienstleistung am Individuum

Katholiken und katholische Kirche im therapeutischen Jahrzehnt*

Für die historiografische Behandlung von Katholiken und katholischer Kirche in der Bundesrepublik haben sich in der sozialgeschichtlichen Forschung der letzten Jahre Deutungsmodelle und Erzählmuster eingespielt, die im Kern um die Schrumpfung und Auflösung des katholischen Milieus kreisen.¹ Dieses sei, so lautet mit einigen Abweichungen im Detail der Tenor der vorliegenden Arbeiten zu den 1950er- und 1960er-Jahren, im Zuge der voranschreitenden Modernisierung und Individualisierung einem Prozess der inneren Auszehrung seiner öffentlichen Verbindlichkeit und der Kraft zur Vergesellschaftung von Religion erlegen. In seinen äußeren Anzeichen wie etwa dem Bedeutungsverlust des dicht geknüpften und vielfältigen Netzwerkes der katholischen Vereine wie in seiner fundamentalen Bedeutung für den Übergang zur pluralistischen Massen- und Konsumgesellschaft wird dieser Prozess der Milieuauflösung oftmals mit dem des klassischen sozialdemokratischen Arbeitermilieus verglichen, der sich in etwa im selben Zeitraum abspielt habe. Das zentrale Erzählmuster, das diesen Arbeiten zugrunde liegt, ist das des unaufhaltsamen Rückgangs und damit des Bedeutungsverlustes kirchengebundener Religiosität. Das ist vielleicht auf den ersten Blick einleuchtend, birgt aber auch Gefahren in sich. Denn es dürfte nicht zuletzt diese Selbstmarginalisierung der katholischen Kirchengeschichte durch die große Erzählung von der Auflösung des Milieus gewesen sein, die maßgeblich dazu beigetragen hat, dass in den neueren Sammelbänden zur Gesellschaftsgeschichte der Bundesrepublik in den Sechziger- und Siebzigerjahren Religion und Kirchen kaum einmal am Rande erwähnt werden.²

* Der vorliegende Text ist in der konzentrierten Arbeitsatmosphäre des Department of History an der University of York entstanden. Mein Dank gilt der Alexander von Humboldt-Stiftung, die diesen Forschungsaufenthalt mit einem Feodor Lynen-Stipendium ermöglicht hat. Für Hinweise und Unterstützung danke ich Richard Bessel (York), Pascal Eitler (Bielefeld), Dr. Christoph Schmider (Freiburg) und Krunoslav Stojaković (Bochum).

1 Vgl. z.B. *Wilhelm Damberg*, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945-1980, Paderborn 1997; *Antonius Liedhegener*, Katholisches Milieu in einer industriellen Umwelt am Beispiel Bochum. Strukturen und Entwicklungslinien 1830-1974, in: *Matthias Frese/Michael Prinz* (Hrsg.), Politische Zäsuren und gesellschaftlicher Wandel im 20. Jahrhundert. Regionale und vergleichende Perspektiven, Paderborn 1996, S. 545-595; für den Vergleich mit dem sozialdemokratischen Arbeitermilieu vgl. *Klaus Tenfelde*, Historische Milieus – Erbllichkeit und Konkurrenz, in: *Manfred Hettling/Paul Nolte* (Hrsg.), Nation und Gesellschaft in Deutschland. Historische Essays, München 1996, S. 247-268; als Forschungsüberblick: *Benjamin Ziemann*, Der deutsche Katholizismus im späten 19. und im 20. Jahrhundert. Forschungstendenzen auf dem Weg zu sozialgeschichtlicher Fundierung und Erweiterung, in: AfS 40, 2000, S. 402-422.

2 Dies gilt für *Ulrich Herbert*, Liberalisierung als Lernprozeß. Die Bundesrepublik in der deutschen Geschichte – eine Skizze, in: *ders.* (Hrsg.), Wandlungsprozesse in Westdeutschland. Belastung, Integration, Liberalisierung 1945-1980, Göttingen 2002, S. 7-49, ebenso wie für *Matthias Frese/Julia Paulus*, Geschwindigkeiten und Faktoren des Wandels – die 1960er Jahre in der Bundes-

In methodischer Hinsicht basiert diese Sozialgeschichte, die von der Auflösung des Milieus berichtet, vor allem auf einem Kranz von statistischen Daten, bei denen quantifizierbare Parameter der Kirchlichkeit wie der Kirchenbesuch und die Zahl der jährlichen Kommunionen mit Angaben über die Mitgliedschaften in kirchlichen Vereinen und das Wahlverhalten verknüpft werden.³ Man kann diese Form des sozialhistorischen Zugriffs zunächst als eine trennscharfe Operationalisierung von empirischen Fragen und damit als einen Zugewinn an methodischer Klarheit verbuchen. Dies gilt zumal, wenn man sie mit Arbeiten zur neueren Kirchengeschichte vergleicht, in denen politik- und ideologiegeschichtliche Erklärungsmuster ganz traditionellen Zuschnitts fröhliche Urständ feiern.⁴

Aber der Teufel, so muss man wohl formulieren, steckt auch an dieser Stelle im Detail. Als sich seit den 1950er-Jahren empirische Sozialforscher im kirchlichen Auftrag daran machten, mit soziografischen Erhebungstechniken ein realistisches Bild von der Kirchlichkeit der westdeutschen Katholiken zu gewinnen, stellten sie alsbald gravierende Abweichungen zwischen dem Zahlkorpus der amtlichen kirchlichen Statistik und ihren eigenen Daten fest. In Großstädten, wo die meisten dieser Erhebungen stattfanden, lag die Abweichung nach unten bei bis zu einem Viertel der mit den herkömmlichen Methoden ermittelten Zahl der Kirchenbesucher.⁵ Das Manko der bislang vorliegenden Arbeiten zur Sozialgeschichte des katholischen Milieus in den 1950er- und 1960er-Jahren liegt aber nicht nur darin, dass sie diese empirischen Differenzen nicht in ihr Kalkül einbezogen haben. Bereits die bevorzugte und beinahe ausschließliche Verwendung des Kategoriensystems der quantifizierbaren Kirchlichkeit bringt Gefahren mit sich, da auf diese Weise nur das um innere Geschlossenheit und äußere Unerschütterlichkeit kreisende Selbstbild des Milieukatholizismus reproduziert wird, anstatt es zum Gegenstand einer historiografischen Reflexion und Dekonstruktion zu machen. Denn das Zahlenmaterial, auf dem diese Studien basieren, geht durchweg auf eigene Anstrengungen der katho-

republik, in: *Matthias Frese/Julia Paulus/Karl Teppe* (Hrsg.), *Demokratisierung und gesellschaftlicher Aufbruch. Die sechziger Jahre als Wendezeit der Bundesrepublik*, Paderborn 2003, S. 1-23; ähnlich in englischsprachigen Kompendien: *Reiner Pommerin* (Hrsg.), *Culture in the Federal Republic of Germany, 1945-1995*, Oxford etc. 1996; *Mary Fulbrook*, *The Divided Nation. A History of Germany 1918-1990*, New York etc. 1992, S. 278 f.; *dies.*, *Interpretations of the Two Germanies, 1945-1990*, Basingstoke 2000, S. 70, wo auf der Basis eines völlig veralteten Forschungsstandes den christlichen Kirchen ein Satz gewidmet ist, der nur festhält, dass die »salience of religion in everyday life declined for many people«. Eine wichtige Ausnahme: *Karl Gabriel*, *Zwischen Aufbruch und Absturz in die Moderne. Die katholische Kirche in den 60er Jahren*, in: *Axel Schildt/Detlef Siegfried/Karl Lammers* (Hrsg.), *Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften*, Hamburg 2000, S. 528-543; *dies.*, *Die Katholiken in den 50er Jahren: Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung eines konfessionellen Milieus*, in: *Axel Schildt/Arnold Sywottek* (Hrsg.), *Modernisierung im Wiederaufbau. Die westdeutsche Gesellschaft der 50er Jahre*, Bonn 1993, S. 418-430; *dies.*, *Von der »vordergründigen« zur »hintergründigen« Religiosität: Zur Entwicklung von Religion und Kirche in der Geschichte der Bundesrepublik*, in: *Robert Heitlage* (Hrsg.), *Die Bundesrepublik. Eine historische Bilanz*, München 1990, S. 255-279; vgl. die methodische Warnung in *dies.*, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, 3. Aufl. Freiburg/Br. 1994, S. 192.

- 3 Dazu grundlegend *Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte*, *Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe*, in: *Westfälische Forschungen (WF)* 43, 1993, S. 588-654.
- 4 Vgl. *Rainer Bendel*, *Aufbruch aus dem Glauben? Katholische Heimatvertriebene in den gesellschaftlichen Transformationen der Nachkriegsjahre (1945-1965)*, Köln 2003.
- 5 *Benjamin Ziemann*, *Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Soziographie und soziale Schichtung im deutschen Katholizismus 1945-1970*, in: *GG* 29, 2003, S. 409-440, hier: S. 422-429.

lischen Kirche zum Aufbau einer kirchlichen Statistik in der Auslaufphase des Ultramontanismus um 1900 zurück.⁶

Demgegenüber wird hier für die 1970er-Jahre, für die man mit Blick auf Religion und Kirche vorläufig einen Zeitraum von Mitte der Sechzigerjahre bis ca. 1980 abstecken kann⁷, eine andere Lesart vorgeschlagen. Sie geht an den Momenten der Krise, die nicht nur die Motivation der Kirchenmitglieder betraf, sondern auch viele Handlungsfelder der Pastoral und das Selbstverständnis weiter Teile der Priesterschaft, nicht vorbei. Allerdings werde ich versuchen, dieses Problem in ein komplexeres Arrangement einzubinden, das die Geschichte der katholischen Kirche in diesem Jahrzehnt im Spannungsfeld von formaler Organisation und sozialer Bewegung verortet. Insbesondere Erstere ist eine Kategorie, deren sozialhistorische Relevanz vielleicht nicht auf Anhieb einleuchtend erscheinen mag. Das liegt wohl in erster Linie daran, dass Fragen formaler Organisation in der Tradition Max Webers unter dem Rubrum der Bürokratie geführt worden sind und deshalb eher dem Staat zugeschlagen wurden, während sich die Sozialhistoriker in erster Linie für die Gesellschaft und ihre innere Gliederung in Klassen, Schichten und Ethnien für zuständig erklärt haben. Erst die neuere Unternehmensgeschichte hat mit dieser Tradition gebrochen, indem sie Unternehmen – als die für die Wirtschaft typische Form der Organisation – mit den Mitteln der neo-institutionalistischen Theorie zu untersuchen begann. Auf jeden Fall sollte man die katholische Kirche der Siebzigerjahre mit dem begrifflichen Instrumentarium der modernen Organisationstheorie analysieren. Diese konzentriert sich vor allem auf die spezifische und stets variable Verknüpfung von Entscheidungen über die Mitgliedschaft in einer Organisation und Entscheidungen, welche die Ausgestaltung von Mitgliederrollen und Arbeitsprogrammen und damit die innere Strukturbildung der Organisation betreffen.⁸ Für ein solches Verständnis spricht nicht zuletzt die Tatsache, dass die katholische Kirche in der Bundesrepublik Ende der Sechzigerjahre damit begonnen hat, sich selbst mit diesen Kategorien zu begreifen und Ansätze zu erproben, die eine organisationssoziologisch informierte Reform wichtiger kirchlicher Strukturen zum Gegenstand hatten. Die älteren organisatorischen Metaphern der Kirche als eines *Corpus Christi mysticum*, welche die vorkonziliare Ekklesiologie geprägt hatten, wurden damit nicht nur theologisch, sondern auch im Hinblick auf die praktische Neuordnung kirchlicher Arbeitsformen außer Kurs gesetzt.⁹

Jede Überlegung zur Geschichte der katholischen Kirche in den Siebzigerjahren argumentiert momentan vor dem Hintergrund eines praktisch noch nicht einmal vorhandenen Forschungsstandes. Die einzig substanzielle und empirisch gesättigte Darstellung, die diesen Zeitraum abdeckt, ist die wichtige Studie von Wilhelm Damberg zum Bistum Münster. Vor allem die kirchliche Jugendarbeit und die Schulpolitik der Kirche werden hier in eigenen Abschnitten ausführlich behandelt.¹⁰ Ohne diese Salvierungsklausel im

6 Vgl. Benjamin Ziemann, Vermessung eines Milieus. Die katholische Kirche in Deutschland unter dem Einfluß der Humanwissenschaften 1900-1975, Habil. Bochum 2004 (Ms.), S. 33-55.

7 So auch Detlef Pollack, Secularisation in Germany after 1945, in: Christoph Kleßmann (Hrsg.), The Divided Past. Rewriting Post-War German History, Oxford 2001, S. 105-125, hier: S. 110.

8 Als Einstieg in die moderne Organisationstheorie, v.a. mit Blick auf Kirchen, vgl. Niklas Luhmann, Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, in: Jakobus Wössner (Hrsg.), Religion im Umbruch, Stuttgart 1972, S. 245-285; ders., Funktion der Religion, Frankfurt/Main 1977, S. 272-316; in anderem Kontext die überaus anregenden Ausführungen bei Hartmann Tyrell, Weltgesellschaft, Weltmission und religiöse Organisationen – Einleitung, in: Artur Bogner/Bernd Holtwick/Hartmann Tyrell (Hrsg.), Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Würzburg 2004, S. 13-134, hier: S. 76-91.

9 Ziemann, Vermessung, S. 274-290.

10 Damberg, hier: S. 349-383, 451-503.

Folgenden ständig wiederholen zu wollen, sei demnach hier ausdrücklich darauf hingewiesen, dass die folgende Skizze eher den Charakter einer Denkübung als den einer ausgearbeiteten historischen Darstellung hat.¹¹ Dies ist im Übrigen nicht nur, aber auch eine Folge der Benutzungsbedingungen für die kirchlichen Archive, die eine gleitende Sperrfrist von 40 Jahren vorsehen, die im Moment also im Jahr 1964 steht. Von dieser Regelung wird oftmals durch großzügige Sonderregelungen für wissenschaftliche Vorhaben abgewichen, aber auch das stößt oftmals an die Grenzen, welche die noch unzureichende archivalische Erschließung des Materials setzt. Hier gibt es wenige Ausnahmen, von denen die auch für die Siebzigerjahre bereits sehr gut erschlossenen Bestände des Bistumsarchivs Münster und des Archivs des Zentralkomitees der deutschen Katholiken hervorgehoben seien. Die folgende Argumentation geht in drei Abschnitten vor. Der erste (I.) skizziert die Überlagerung und wechselseitige argumentative Aufladung der zäsurbildenden Ereignisse des Zweiten Vatikanums und der auch in der Kirche aufbrechenden Protestbewegung von »1968« als Kontext für die in der Folgezeit ablaufenden Prozesse. In einem zweiten Schritt (II.) wird die Spannung umrissen, die zwischen dem Aufbruch der sozialen Bewegungen von katholischen Jugendlichen, Priestern und Studenten bestand, die eine Therapie der moralisch defizienten Gesellschaftsstrukturen in der ersten Welt auf die Tagesordnung setzten, und dem Imperativ einer Ausweitung und Vervollkommnung des kirchlichen Dienstleistungsapparates, der sich der therapeutischen Intervention bei psychosozialen Krisen von Individuen verschrieben hatte. Der dritte Teil (III.) erörtert die Diskrepanz, die zwischen dem zentral gesteuerten Aufbau neuer organisatorischer Formen in der Kirche und Bestrebungen zur tendenziell heterarchischen Selbststeuerung von nur noch lose verkoppelten »Basisgemeinden« in einer »Gemeindekirche« bestand.¹²

I. DIE ÜBERLAGERUNG VON KONZIL, KRISE UND »1968«

Das Zweite Vatikanische Konzil, das von 1962-1965 getagt hatte, wird in der neueren Forschung als eine wichtige Zäsur in der katholischen Kirche gewürdigt. Mit den zentralen Konzilsdokumenten, insbesondere der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, habe diese ihre durch das Erste Vatikanum zementierte »Fundamentalopposition« gegen zentrale Strukturprinzipien der modernen Gesellschaft aufgegeben, unter denen neben der Geltung einer von Eingriffen und Regulierungen freien Öffentlichkeit als Sphäre gesellschaftlicher Selbstverständigung insbesondere die Anerkennung der Ausdifferenzierung funktional bestimmter Sachkomplexe wie Wissenschaft, Recht und Erziehung zu nennen ist. Es ist noch umstritten, ob diese Deutung tatsächlich den Kern der Konzilsdokumente trifft, oder ob diese nicht durchaus andere Lesarten zulassen, bei denen weiter bestehende Vorbehalte der Konzilsväter gegenüber dem liberalen Gedanken der Autonomie des individuellen Subjekts zu konstatieren sind.¹³

11 Zumal ein extrem wichtiges Thema wie die Reaktionen auf die »Pillenenzyklika« *Humanae vitae* hier ausgeklammert werden muss. Als Einstieg vgl. *Thomas Sartory*, Strukturkrise einer Kirche. Vor und nach der Enzyklika »Humanae vitae«, München 1969. Eine umfassende Darstellung zur Geschichte der »Pille« in der Bundesrepublik bereitet Sybille Steinbacher (Bochum) vor.

12 Zu den Folgen formaler Organisation vgl. bereits die luziden Bemerkungen bei *Gabriel*, Christentum, S. 185-188, die allerdings in einer gewissen Spannung zu der dort vorgenommenen Einteilung der Kirche in »Sektoren« stehen.

13 *Karl Gabriel*, Die Interpretation des II. Vatikanums als interdisziplinäre Forschungsaufgabe, in: *Peter Hünermann* (Hrsg.), Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung, Paderborn 1998, S. 35-47, Zitat S. 35; *Friedrich-Wilhelm Graf*, Die nachholende Selbstmodernisierung des Katholizismus? Kritische Anmerkungen zu Karl Gabriels Vorschlag einer interdisziplinären Hermeneutik des II. Vatikanums, in: ebd., S. 49-65.

Doch wichtiger als eine Antwort auf diese Frage ist die Verortung der zeitgenössischen Reaktionen auf das Konzil, und hier muss noch sehr viel stärker, als dies durch die von Karl Gabriel geprägte Formel der Koinzidenz von »Aufbruch und Absturz« geschehen ist, die Überlagerung der Konzilsrezeption mit dem Durchbruch einer Semantik betont werden, welche eine allgegenwärtige und akute Gefährdung der Kirche durch ihre »Krise« wortreich beschwor.¹⁴ Der breite Durchbruch dieser Krisensemantik lässt sich, von einigen vereinzelt Vorläufern abgesehen, relativ exakt auf die Jahre 1967/68 datieren. Der Kirchenhistoriker Hubert Jedin hatte, wie er in seinen Erinnerungen notierte, noch 1966 geglaubt, der Rede von einer »Krise der Kirche« entgegenzutreten zu müssen. Zwei Jahre später konnte kein Zweifel mehr sein, daß sie da war.¹⁵ Die Beschreibung der Krise bezog sich nicht nur auf die Beobachtung eines Rückgangs der zählbaren Kirchlichkeit, sondern erstreckte sich auf nahezu alle Felder kirchlicher Organisation und pastoralen Handelns. Neben einer Glaubenskrise und einer Priesterkrise wurde eine Krise des Vertrauens ebenso wie eine der Beichte, der Bistumspresse und der Kirche im Allgemeinen beschworen.¹⁶ Diese sich rasch ausbreitende und zunehmend inflationäre Verwendung des Krisenbegriffs, die Anfang der Siebzigerjahre ihren Höhepunkt erreichte, war nicht nur ein Indiz für die tiefgreifende Verunsicherung, welche weite Teile der Geistlichen und aktiven Laien nur wenige Jahre nach dem Ende des Konzils erfasst hatte. Die zumindest teilweise anzutreffende eschatologische Aufladung des Krisendiskurses muss zudem als eine spezifische Variante der Konzilsrezeption interpretiert werden, welche neben dem allgemeinen Trend zur Demokratisierung der Gesellschaft und den Einflüssen der Massenmedien die falsche Auslegung des Zweiten Vatikanums durch die Progressiven als Kern des Problems ansah und mit dramatischem Gestus anprangerte, nicht ohne dem, implizit oder explizit, eine eigene Deutung des Konzils entgegenzusetzen.

Beispielhaft für diese Form der Problemprezeption ist eine Eingabe, die Hubert Jedin zusammen mit einem anderen, namentlich nicht bekannten Kirchenhistoriker am 16. September 1968 an die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) adressierte. Denn allein diese schien ihm berufen, mit energischem Handeln die gegenwärtig rapide voranschreitende »Kirchenkrise« und »Desorientierung« zu beenden, welche ansonsten zu einer »Kirchenspaltung« oder einer »vollständigen Kirchenentfremdung« führen könne. Der Episkopat sei dazu gerade durch die Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* aufgefordert, welche ihm »weitergehende Rechte und Möglichkeiten«, aber auch eine »höhere Verantwortung« verliehen habe.¹⁷ Jedin und seine Kollegen widersprachen damit ausdrücklich der Auffassung, dass traditionalistische Gruppen einer kirchlichen »Rechten« die berufenen Vertreter im Kampf gegen die »Auswüchse der kirchlichen »Linken«« seien. Den Kampf gegen Hochschultheologen, die »eindeutig Glaubensirrtümer lehren«, und gegen die »Diktatur« der angeblich beinahe durchgängig »links« stehenden Radio- und Fernsehanstalten inklusive des Kirchenfunks sollten die Bischöfe führen, nicht selbsternannte Sachwalter des vorkonziliaren Katholizismus. Bezeichnend für die Schärfe, mit welcher der Problemdruck einer in krisenhafte Unordnung geratenen Kirche empfunden wurde, war ferner der Vorschlag von Jedin, vakante Gemeinden besser durch die

14 Gabriel, Aufbruch, hier: S. 532.

15 Hubert Jedin, Lebensbericht, Mainz 1984 (hrsg. von Konrad Repgen), S. 220; zur Datierung der Krise auch Rudolf Graber, Zur nachkonziliaren Situation der Kirche, Abensberg 1968, S. 7.

16 Vgl. die Belege bei Ziemann, Vermessung, S. 200-202.

17 Text der Eingabe in Jedin, S. 266-272, Zitate S. 268 f.; vgl. *Lumen Gentium*, Nr. 23; Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg 12. Aufl. 1978, S. 123-200, hier: S. 149 f.

Weihe verheirateter Männer zum Diakon »notdürftig« zu versorgen, als sie durch »aufsässige und demagogische Priester« pastorieren zu lassen. Denn damit machte er sich eine Forderung zu eigen, die auf der seit 1971 tagenden Würzburger Synode der Bistümer in der Bundesrepublik von Seiten der Progressiven als ein zentrales Reformprojekt vertreten wurde. Sie stieß aber auf entschiedene Ablehnung der Bischöfe, die in der Synodenvollversammlung im Würzburger Kiliansdom bereits durch ihre Platzierung »in einem eigenen Block«, die nicht der alphabetischen Sitzordnung der Synodalen folgte, über eine hohe symbolische Sichtbarkeit und Geschlossenheit verfügten. Aber selbst ein dialogbereiter Bischof wie Heinrich Tenhumberg rechtfertigte dieses Arrangement im Seelsorgerat seines Bistums mit dem Hinweis, er wolle es erst dann sofort aufgeben, wenn niemand mehr die Ansicht vertrete, »daß die Bischöfe und die übrigen Synodalen gleichberechtigt seien«. ¹⁸ Die Bischöfe verweigerten sich einer Zulassung des Themas der *virī probatī* zur Beratung von vornherein mit großer Mehrheit, unter Verweis auf die begrenzten Kompetenzen der deutschen Ortskirche in dieser Frage. ¹⁹ Bezeichnend für die Verknüpfung von Konzil und Krise war eine Formulierung Jedin, nach der all jene, die er für die Krise verantwortlich machte, eben »nicht auf ein rechtverstandenes »aggiornamento«, sondern wie im 16. Jahrhundert auf eine Revolution der Kirche hin« tendierten. ²⁰ Damit hatte er den Progressiven die legitime Berufung auf den Schlüsselbegriff des Konzils abgesprochen. Die falschen Interpreten des Konzils, das waren im Kontext dieses Krisendiskurses immer die anderen. Diese semantische Denunziation und Exklusion all jener präsumptiven Protestanten aus der Kirche, welche nicht völlig hinter der Bischofskonferenz standen, war zugleich symptomatisch für die verbale Schärfe in jenem »innerkirchlichen Kriegszustand«, den ein Beobachter rückblickend für die Jahre von 1966 bis 1972 in der katholischen Kirche vorherrschen sah. ²¹

Das Zweite Vatikanum wurde somit zum polarisierenden Bezugspunkt für eine zeittypische Form der Krisenkommunikation, welche ein für die Sozialgeschichte der katholischen Kirche in den späten Sechziger- und Siebzigerjahren charakteristisches Phänomen ist. Die nachhaltigsten Wirkungen zeichneten sich dabei auf dem Gebiet der Liturgiereform ab, welche bereits ab 1964 schrittweise in den deutschen Diözesen umgesetzt wurde, und zwar zunächst, indem die Lesungen während der Messe in deutscher Sprache erfolgten. Damit wurden die durch das Konzil angestoßenen Veränderungen in jeder Kirche auf unmittelbar sichtbare und effektive Weise symbolisiert. ²² Mit der Liturgiereform wurde die rituelle Trennung zwischen den Zelebranten und den »circumstantes« aufgehoben. Sie zielte im Kern auf eine Eucharistie, die von der Gemeinde als Ganzes gefeiert wurde und die bisherige »kommunikative Differenz« zwischen dem Priester und seinem Publikum einebnete. Neben der Einführung der Landessprache, die an eine alte Forderung der Liturgischen Bewegung anknüpfte, diente diesem Ziel auch die Veränderung der Messrubriken und das Zulassen von variablen Formen der Gottesdienstgestaltung. ²³

18 Protokoll des Seelsorgerates vom 20.1.1971, Bistumsarchiv Münster, Generalvikariat Neues Archiv (BAM, GV NA), A-101-376.

19 Jedin, S. 270 f.; vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe, 2 Bde., Freiburg 1976/1977, Bd. 1: S. 583 f., 909 f.

20 Jedin, S. 271.

21 So der Titel des Artikels in der SZ vom 22.11.1974.

22 Erwin Gatz, Deutschland, in: ders. (Hrsg.), Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd. 1: Mittel-, West- und Nordeuropa, Paderborn 1998, S. 53-158, S. 101 f.

23 Vgl. hier und im Folgenden die wichtige Interpretation bei Peter Fuchs, Gefährliche Modernität. Das zweite vatikanische Konzil und die Veränderung des Messeritus, in: KZfSS 44, 1992, S. 1-11, Zitat S. 8.

Diese Strategie entsprach offenkundig den Vorstellungen vieler Pfarrgeistlicher und den in Fragen der Pastoral engagierten Laien in den Gemeinden und Bistümern. Die Liturgiereform wurde dort als ein angemessenes Mittel interpretiert, um »in Symbol, Bild und Sprache dem Lebensgefühl und Ausdruckverlangen des modernen Menschen« zu entsprechen und dabei den »Gestaltungsfähigkeiten der Gemeinden mehr Raum« zu geben. Problematisch und von den Konzilsvätern sicher nicht impliziert war jedoch die damit verbundene Hoffnung, durch eine Weiterführung der Liturgiereform »die der Kirche Entfremdeten anzusprechen«, was mit liturgischen Formen, die als »langweilig, unverständlich und fremdartig« empfunden würden, eben nicht geschehen könne.²⁴ Manch ein Pfarrer versuchte sich einen Reim darauf zu machen, warum die so genannten randständigen Katholiken nicht, »wie man erwartet und gewünscht hätte«, nach der Liturgiereform wieder für die Teilnahme am Gottesdienst gewonnen wurden, sondern die Zahl der Kommunikanten weiter »stetig« zurückging.²⁵ Genau diese Hoffnung musste jedoch wie ein Bumerang zu den Befürwortern des Konzils zurückkehren, als sich bei eher konservativen Katholiken die Überzeugung durchsetzte, in der Liturgiereform sei eine wesentliche Ursache für den in den Siebzigerjahren weiter voranschreitenden Prozess der Entkirchlichung zu finden.

Die Konturen dieses Diskurses, der sich negativ über die Folgen der Liturgiereform äußerte und in ihr die eigentliche Verbindung von Konzil und Krise sah, können hier nur angedeutet werden. Dabei muss man betonen, dass die Reichweite solcher Stimmungen weit über jene in der Bundesrepublik nur sehr kleine Schar der Traditionalisten hinausreichte, die sich in Bewegungen wie »Una Voce« oder der »Bewegung für Papst und Kirche« sammelten und sich dort für eine entschiedene Wahrung der Tradition oder eine gänzliche Rückkehr zur lateinischen Messe einsetzten.²⁶ Eine solche Extremposition stand für die große Mehrheit der Katholiken in der Bundesrepublik jedoch außerhalb jeder Diskussion, ganz im Unterschied etwa zu Frankreich. Dort unterstützte einer Umfrage zufolge 1976, kurz vor seiner Verurteilung durch ein päpstliches Dekret, knapp ein Drittel aller Katholiken die Positionen des umstrittenen Erzbischofs Marcel Lefebvre, der sein Seminar im schweizerischen Fribourg sowie seine Priesterbruderschaft St. Pius X. dem Kampf gegen das 1969 von Rom erlassene neue *Missale romanum* gewidmet hatte und die alleinige Feier der tridentinischen Messe forderte.²⁷ Die Krise um den abtrünnigen Erzbischof war jedoch selbst für die ultrakonservative katholische *Deutsche Tagespost* Anlass genug, in einer Umfrage unter deutschen Liturgiewissenschaftlern denjenigen Stimmen breiten Raum zu geben, welche die Intentionen und das Verhalten von Lefebvre entschieden ablehnten und die Legitimität der vatikanischen Reform betonten.²⁸

24 Die Sorge um die der Kirche Entfremdeten. Stellungnahme des Seelsorgerates, o.D. (in der Sitzung vom 19.11.1968 verabschiedet), BAM, GV NA, A-101-376.

25 Dechant Quatmann aus Lindern, Bericht aus dem Dekanat Löningen (Kreis Cloppenburg), 28.2.1970, BAM, GV NA, A-0-195.

26 Zu »Una voce« Ziemann, Vermessung, S. 195 f.; »Manifest« der »Bewegung für Papst und Kirche«, Juni 1969, in: Thomas Sartory, Präsenz I. Kritisches Jahrbuch zur Kirche 1969, München 1970, S. 11-13; vgl. Michael N. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt/Main 1998, S. 241-256.

27 Denis Pelletier, La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978), Paris 2002, S. 191-217, hier: S. 202.

28 »Umfrage der DT über die Messreform«, in: Deutsche Tagespost Nr. 153 vom 23./24.12.1976, S. 10-15; zu den Ergebnissen demoskopischer Umfragen vgl. Emil Joseph Lengeling, Fragen des Gottesdienstes, in: Karl Forster (Hrsg.), Befragte Katholiken. Zur Zukunft von Glaube und Kirche, Freiburg 1973, S. 106-132, S. 115 f.

Die in der Bundesrepublik geübte Kritik an der neuen Liturgie war in der Zielsetzung gemäßiger, aber nichtsdestotrotz in ihrer Schuldzuweisung entschieden. So stellte beispielsweise der Publizist Otto B. Roegele 1977 die Liturgiereform in den Mittelpunkt einer Reflexion über die »Verwirrung in der nachkonziliaren Kirche«. Roegele bezog sich dabei vor allem auf die enorme »Diversifikation der Riten, Texte und Gewohnheiten«, die bei der konkreten Ausgestaltung der Messfeier landauf und landab in den Gemeinden anzutreffen sei. Er vermisste bei vielen Zelebranten die Bereitschaft und die Fähigkeit, auch Momente der Stille zuzulassen, die Würde des Rituals zu wahren und dessen Kern angemessen herauszuarbeiten. Stattdessen herrsche eine beliebige und oft ans Lächerliche grenzende »Wortmacherei« vor, welche die Texte des Messformulars zum Beispiel mit Terminhinweisen zu Kaffeenachmittagen in der Gemeinde verknüpfe, und die in ihrer Angestrengtheit erkennbar von der »Dauerberieselungswirkung« der Fernsehprogramme beeinflusst sei.²⁹

Einen anderen wichtigen Aspekt der Kritik an den Folgen der Liturgiereform griff bereits 1968 Rudolf Graber auf, der von 1969 bis 1982 als Bischof von Regensburg amtierte. Er beobachtete eine Umdeutung der Eucharistiefeyer zu einem rein horizontal gelagerten Mahl, bei dem »Kultisch-Sakrales« ausgemerzt werden solle und das derart nur noch als Symbol der »Mitmenschlichkeit und Brüderlichkeit« und damit der Feier einer »zwischenmenschlichen Begegnung« gelte. Diese Verdrängung des vertikalen Gottesbezuges im zentralen Ritus der Kirche gab für Graber Anlass zu den schlimmsten Befürchtungen, auch wenn der »postkonziliare Triumphalismus« letztlich nur ein »seichter Abguß« des Fortschrittsglaubens von Aufklärung und Modernismus sei. Rettung sah der Bischof allein in der Schar der »anonymen betenden und opfernden Gläubigen«, welche die vom Konzil »ersehnte innere Erneuerung« bewirken könnten. Mit der Stilisierung der Kirche zu einem »unerschütterlich[en]« Fels inmitten der turbulenten Unruhe der modernen Gesellschaft griff der Regensburger Bischof Bilder auf, die auf die Vorstellungswelt der ultramontanen Volksreligiosität des späten 19. Jahrhunderts verwiesen und dort zuletzt in dieser Prägnanz zur Geltung gekommen waren.³⁰

Die Unterscheidung von innerer, letztlich vom Heiligen Geist her kommender »Erneuerung« und Reformen, die von »außen herangetragen« würden, bemühte auch der Geistliche und Liturgiewissenschaftler Klaus Gamber in einer Kritik des nachkonziliaren Umbruchs. Auch er beschwor die Messfeier als einen »ruhenden Pol« im Getriebe und der hektischen »Unruhe« der Gegenwart, und auch der »stille Beter«, dessen Teilnahme an der Messe von Bedeutung sei, wurde hier als Topos bemüht. Die zentrale Stoßrichtung dieser Polemik bezog sich auf die schwindende »Achtung vor jeder Autorität« in der Gegenwartsgesellschaft. Dazu habe auch die liberale Theologie ihren Beitrag geleistet, indem liturgisch nur noch das »aktive Mittun« und das »Mitgestalten« der Gemeinemitglieder am Gottesdienst eine positive Wertung erfuhr. Wie die immer leerer werdenden Kirchen belegen würden, erwarteten die Gottesdienstbesucher dagegen etwas ganz anderes von der liturgischen Feier, nämlich einen »Gegenpol zur Unrast der Welt«. ³¹ Mit diesen Bemerkungen markierte Gamber eine explizite Gegenposition zum

29 Otto B. Roegele, Die Verwirrung in der Nachkonziliaren Kirche, in: ders./Heinz Beckmann, Warum unsere Kirchen leerer werden..., Zürich 1977, S. 7-57, Zitate S. 28, 30, 41. Zur Diversifikation der Gottesdienstangebote bereits J. Christian, »Die Zeit ist reif für einen Kirchen-»Michelin««, in: Rheinischer Merkur vom 13.11.1970.

30 Graber, S. 17, 26; vgl. Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), hrsg. von Walter Kasper u.a., 3. Aufl. Freiburg 1993-2001, Bd. 4, Sp. 970 f.; Josef Mooser, Katholische Volksreligion, Klerus und Bürgertum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Thesen, in: Wolfgang Schieder (Hrsg.), Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993, S. 144-156.

31 Klaus Gamber, Erneuerung durch Neuerungen? Zur Gegenwartslage der römischen Kirche vor allem auf liturgischem Gebiet, Regensburg 1981, S. 7, 48, 66.

Programm der Liturgiereform, die das Zweite Vatikanum vertreten hatte. Mit der liturgischen Aufwertung der Gemeinde und der Einführung der Landessprache hatte man eine Umstellung vollzogen, welche, sozialtheoretisch formuliert, die Inklusion und damit auch das Mittun potenziell aller (getauften) Menschen in die religiöse Kommunikation ermöglichen sollte. Die katholische Kirche hatte auf diese Weise bei einem zentralen religiösen Ritual auf die Umstellung der Gesellschaft in Richtung des Strukturmusters funktionaler Differenzierung reagiert, bei dem niemand mehr von vornherein von der Inklusion in die gesellschaftlichen Teilsysteme ausgeschlossen werden kann. Ungefähr zur gleichen Zeit, in den Sechziger- und frühen Siebzigerjahren, wurde die katholische Kirche in der Bundesrepublik auch durch die Ergebnisse der von ihr in Auftrag gegebenen demoskopischen und organisationssoziologischen Erhebungen über die Folgerungen informiert, die sich aus dem Voranschreiten funktionaler Differenzierung für die Motivationsressourcen der Kirchenmitglieder und die Notwendigkeit organisatorischer Reformen ergaben.³² Mit der Beschwörung des Glaubens an übergeordnete Autoritäten hatte Gamber dagegen noch einmal die Gültigkeit des Ordnungsmodells der hierarchischen Differenzierung aufgerufen und beschworen, bei dem gegeneinander abgeschlossene und übereinander angeordnete Kommunikationssysteme dominieren, die sich von einer Spitze aus hierarchisch steuern lassen. Bis weit in die Fünfzigerjahre hinein hatte dieses Muster gesellschaftlicher Differenzierung in den für den Katholizismus typischen Mustern einer »Väterherrschaft« Bestätigung gefunden, in der Gottvater, Heiliger Vater, Beichtvater und Familienvater eine quasi naturwüchsige »stabile Allianz« von Herrschaftsgewalten verkörperten.³³

Genau diese Ballung von autoritären Vaterfiguren war es jedoch, die im Kontext des dritten Ereigniskomplexes, der sich mit Konzilsrezeption und Krisendiskurs überlagerte, einer intensiven öffentlichen Kritik unterzogen wurde. Es war die Protestbewegung der 68er, welche offensiv die Forderung nach einer Demokratisierung der Kirche erhob und sich dafür nicht zuletzt auf die Volk-Gottes-Theologie des Zweiten Vatikanums bezog, auch wenn Hubert Jedin befand, es sei »unmöglich«, diesen argumentativen Zusammenhang herzustellen.³⁴ Seinen symbolischen Ort und den ersten öffentlichkeitswirksamen Auftritt fand der Protest der 68er in der katholischen Kirche auf dem Katholikentag in Essen, der vom 4. bis 8. September 1968 stattfand.³⁵ Zwar hatte sich bereits seit den späten Fünfzigerjahren der Charakter der Katholikentage gewandelt. An die Stelle der früheren Heerschau katholischer Laienorganisationen mit einem starren Ablaufschema und einem rein proklamatorischen Charakter der öffentlichen Veranstaltungen waren Arbeitstagungen getreten, die problembezogenen Vorträgen von Experten ebenso Raum gaben wie offenen Diskussionen in kleinen Arbeitsgruppen.³⁶ Aber Essen

32 Vgl. *Fuchs*, hier: S. 5-8. Die Zusammenhänge zwischen dem Voranschreiten funktionaler Differenzierung und deren innerkirchlicher Beobachtung und Verarbeitung als »Säkularisierung« sind ein zentrales Thema in *Ziemann*, Vermessung, v.a. Kap. 4 u. 5, S. 171-328.

33 *Andreas Heller*, »Du kommst in die Hölle...« Katholizismus als Weltanschauung in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen, in: *ders./Therese Weber/Olivia Wiebel-Fanderl* (Hrsg.), Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen, Wien etc. 1990, S. 28-54, S. 30 f.

34 *Jedin*, S. 221.

35 Vgl. *Thomas Großmann*, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1945-1970, Mainz 1991, S. 210-216; *Ferdinand Oertel*, Aufstand der Laien. Kritik prägte den Katholikentag 1968 in Essen, in: *Die Politische Meinung* Nr. 378, 2001, S. 39-44. Eine Gesamtdarstellung des Essener Ereignisses bleibt ein Desiderat der Forschung.

36 *Thomas Großbölting*, Als Laien und Genossen das Fragen lernten. Neue Formen institutioneller Öffentlichkeit im Katholizismus und in der Arbeiterbewegung der sechziger Jahre, in: *Frese/Paulus/Tepp*, S. 147-179, hier: S. 152-160. Großbölting geht allerdings fehl, wenn er daraus eine Relativierung des Zäsurcharakters von Essen 1968 ableitet (S. 155).

markierte dennoch eine entscheidende Zäsur in der Geschichte der katholischen Kirche in der Bundesrepublik. Das lag nicht an dem lautstarken Aktionismus der kleinen Gruppe des sogenannten »Kritischen Katholizismus«, der sich dort spektakulär in Szene setzte.³⁷ Entscheidend war vielmehr der materielle Dissens vieler Laien zu den Positionen der Bischöfe, der in Essen erstmals offen aufbrach. Dies bezog sich nicht nur auf der Frage der Enzyklika *Humanae Vitae* zur Geburtenkontrolle, sondern auch auf die »Einbeziehung der Laien« in die Regelung und Entscheidungsbildung kirchlicher Strukturfragen, und gerade das waren »sehr ernste« und vor allem in ihrer Dynamik »kaum noch abzufangende Ereignisse«.³⁸

Seit diesem Katholikentag mussten sich Hierarchie und Laien mit der Tatsache abfinden, dass der innerkirchliche Konflikt nicht mehr ein Phänomen war, welches sich auf isolierte, um die punktuelle Intervention einzelner Personen zentrierte Fälle reduzieren ließ. Damit hatte sich das Muster der Politisierung und damit auch der Bewältigung heikler Themen wie etwa der Rolle der Kirche im Nationalsozialismus entscheidend verändert. In den Sechzigerjahren waren es vorwiegend Publikationen einzelner Personen gewesen, welche auf die Brisanz dieses Themas hinwiesen und damit die öffentliche Diskussion inner- und außerhalb der katholischen Kirche entfachten. Dies galt für das Stück »Der Stellvertreter« von Rolf Hochhuth ebenso wie die 1963 erschienene Streitschrift von Carl Amery über die Selbstabkapselung des katholischen Milieus oder die ebenfalls 1963 erstmals publizierten Thesen von Ernst Wolfgang Böckenförde zur unrühmlichen Rolle des Zentrums bei der nationalsozialistischen Machtergreifung 1933.³⁹ Die in diesen Texten diskutierten Themen waren seit Essen nun nicht mehr nur Thesen, die gleichsam von außen an die Kirche herangetragen wurden, sondern hatten sich zu Streitpunkten entwickelt, die innerhalb der Kirche diskutiert und ausgetragen werden mussten.

Der Essener Katholikentag von 1968 avancierte aber nicht nur dadurch zu einer wichtigen Zäsur, dass er die Konfliktlinien und -themen innerhalb der Kirche schlaglichtartig freilegte und damit für die Vertreter des innerkirchlichen Protests, wie gleich zu zeigen sein wird, generations- und erfahrungsprägend wirkte. Ebenso bedeutsam war die Tatsache, dass diese Konflikte sogleich im Forum der massenmedialen Öffentlichkeit beobachtet und verstärkt wurden und die Dynamik massenmedialer Verbreitung des Geschehenen wiederum unmittelbar auf die kirchlichen Akteure zurückwirkte. Ein eindringliches Zeugnis für diese Zusammenhänge legen »Thesen« ab, die Friedrich Kronenberg, der Generalsekretär des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), für ein Gespräch zwischen Bischofskonferenz und ZdK am 9. November 1968 vorbereitet hatte. Mit diesem Treffen reagierten die Spitzengremien von katholischen Laien und der Kirche auf die Notwendigkeit, die Folgen des Essener Katholikentages ebenso zu reflek-

37 Vgl. dazu die von Martin Stankowski herausgegebene und seit September 1968 erscheinende Zeitschrift *Kritischer Katholizismus. Zeitung für Theorie und Praxis in Gesellschaft und Kirche* 1, 1968-7, 1974; Ben van Onna/Martin Stankowski (Hrsg.), *Kritischer Katholizismus. Argumente gegen die Kirchen-Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1969.

38 Heinz Beckmann, »Wer rebellierte in Essen? Der 82. Katholikentag wird lange nachwirken«, in: *Rheinischer Merkur* vom 13.9.1968 (Zitat); vgl. die ausführliche Übersicht in Herder-Korrespondenz (HK) 22, 1968, S. 441 ff.

39 Exemplarisch zum »Fall« Hochhuth die Analyse der öffentlichen Resonanz bei *Karl-Heinz Wiest*, *Der Stellvertreter. Ein Stück und seine Wirkung*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 2, 1983, S. 203-247; vgl. *Carl Amery*, *Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute*, Reinbek 1963; *Ludwig Pesch*, *Das Milieu in uns. Zur katholischen Diskussion um Amerys Streitschrift*, in: *Wort und Wahrheit* 19, 1964, S. 218-223; *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Kirche und demokratisches Ethos. Mit einem historiographischen Rückblick von Karl-Egon Lönne*, Freiburg 1988.

tieren wie die Konsequenzen, die daraus für das künftige Handeln der Kirche zu ziehen seien. Kronenberg bezog sich zunächst auf das Motto von Essen, »Mitten in dieser Welt«. Mit Bezug auf die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* hätten die Teilnehmer von Essen diese Tage durchaus »als Aneignung des Konzils verstanden«, und seien überwiegend der Meinung, »dort die Sprache des Konzils gesprochen zu haben«. Die Bedeutung von Essen sah Kronenberg vor allem darin, dass dort in einer »großen Meinungschau [...] vorhandene Meinungen sichtbar gemacht und ins öffentliche Gespräch gebracht« worden seien, was er als einen »Erfolg« wertete. »Öffentliche Meinung« bilde sich nun einmal »nach anderen Gesetzen als die Willensbildung in verantwortlichen Gremien«. Damit wandte er sich zugleich gegen die von manchen Kritikern vertretene Meinung, das Forum des Katholikentages sei von einer »Minderheit umfunktioniert« worden. Als wichtigste Aufgabe für die Zukunft leitete Kronenberg die Forderung ab, die Kernfrage nach dem »Verhältnis von Amt und Laie in der Kirche« weiterzuverfolgen und dabei zu verhindern, dass die Aktivierung der Laien folgenlos verpuffe, »weil die kirchlichen Strukturen den nachkonziliaren Erfordernissen nicht schnell genug angepaßt werden«. ⁴⁰

Der weitere Gang der Ereignisse bestätigte die Einsicht von Kronenberg in die Eigen-gesetzlichkeit der öffentlichen Meinung und verfestigte den Zusammenhang von Konzilsrezeption, Krise und »1968«, bis er schließlich in institutionelle Bahnen gelenkt wurde. Eine auf dem Treffen vom 9. November 1968 eingesetzte Studiengruppe griff die bereits während des Katholikentages erhobene Forderung nach einem Pastoralkonzil oder einer Nationalsynode auf und adressierte sie weiter an die DBK. Dem Druck nach raschen Entscheidungen lag auch die Befürchtung zugrunde, dass die Ergebnisse einer solchen Synode durch den Druck der öffentlichen Meinung präjudiziert werden könnten. Schon auf ihrer Frühjahrskonferenz 1969 beschloss die DBK deshalb, eine Gemeinsame Synode der Diözesen in der Bundesrepublik vorzubereiten und mit deren Verhandlungen bereits 1972 zu beginnen. ⁴¹ Es blieb der Würzburger Synode vorbehalten, auf den verschiedenen Sachfeldern der kirchlichen Arbeit nach tragfähigen Lösungen zu suchen, mit denen die Impulse des Konzils umgesetzt und zugleich Wege aus der Krise der Kirche gewiesen werden konnten. ⁴²

II. DIE KIRCHE ZWISCHEN DEM PROTEST VON JUGENDLICHEN UND STUDENTEN UND DER THERAPEUTISCHEN DIENSTLEISTUNG AM INDIVIDUUM

In den Jahren seit 1968 spitzte sich nicht nur die Verknüpfung von Konzilsreform, Krisendiskurs und Protest zu einem Syndrom zu, das die innerkirchlichen Auseinandersetzungen der Siebzigerjahre entscheidend prägen sollte. Zugleich traten kollektive Akteure auf den Plan, welche die Anliegen dieses Protests innerhalb der Kirche und in der Öffentlichkeit artikulierten. Diese Gruppen lassen sich nicht nur deshalb als soziale Bewegungen bezeichnen, weil sie die in Essen 1968 aufgebrochenen Konflikte in je spezifischer Weise aufnahmen und fortsetzten und dabei wiederholt in offene Auseinan-

40 Friedrich Kronenberg, Thesen für das Gespräch zwischen Bischofskonferenz und Zentralkomitee am 9. November 1968, 7.11.1968: Archiv des ZdK, Bonn, 60/1, 1.

41 Ziemann, Vermessung, S. 204-209.

42 Zur Arbeit der Würzburger Synode vgl. Manfred Plate, Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode. Bericht und Deutung, Freiburg 1975, sowie die Texte in Gemeinsame Synode, Bd. I; als Einstieg in zeitgenössische Bewertungen der Synode vgl. Heinz Wilhelm Brockmann, »Fünf Jahre Demokratie ist zuwenig«, in: FR vom 24.11.1975; »Die Synode endet, die Synode beginnt. Ergebnis unserer Synodenumfrage unter Synodalen und DT-Lesern«, in: Deutsche Tagespost vom 23./24.12.1975, S. 15-20.

dersetzungen mit den Bischöfen eintraten, die in dieser Form und Intensität ein Novum für die katholische Kirche waren. Nicht nur die *Form* des Protests war charakteristisch für diese Gruppen, sondern auch die *Weise*, in der sie nicht nur kirchliche Fragen, sondern ganz verschiedene Folgeprobleme der modernen Gesellschaft als *Themen* adressiert und sich dabei des Mediums der moralischen Kommunikation bedient haben.⁴³ Erst in dieser Perspektive wird hoffentlich mit hinreichender Klarheit die Bedeutung des Umstandes deutlich, dass die sozialen Bewegungen in der katholischen Kirche der Siebzigerjahre weder vorrangig Probleme der Kirche oder der Bundesrepublik, sondern vornehmlich solche der Weltgesellschaft bzw. der Dritten Welt thematisiert haben. Eine Besonderheit des kirchlichen Protests in dieser Dekade lag zudem darin, dass hier Mitglieder einer Organisation und ihr direkt verbundener Institutionen gegen diese Organisation protestierten, ein Umstand der, wie sich zumindest an einem Beispiel zeigen wird, letztlich unhaltbar war. In der Terminologie von Alfred Hirschman reagierten die Protestierenden mit »voice«, mit dem Erheben ihrer Stimme, auf den erkennbaren Niedergang der Kirche, der sie als Mitglieder und Kunden angehörten und verbunden waren. Erst als sich diese Option erschöpft hatte, gingen sie zur »exit«-Option über und verließen die Kirche gänzlich oder nahmen zumindest keines ihrer Angebote mehr wahr.⁴⁴

Als erstes Beispiel für die Protestbewegungen der Siebzigerjahre seien hier die Priester- oder »Soldaritätsgruppen« erwähnt, die seit 1968 in allen Diözesen der Bundesrepublik entstanden und sich im Mai 1969 in einer Arbeitsgemeinschaft zusammenschlossen.⁴⁵ Mit dieser eher losen Form der Assoziation reagierten die dort aktiven Priester zunächst auf den gestiegenen Bedarf an kollektiver Verhandlungsmacht gegenüber den Bischöfen und Generalvikariaten, der sich im Gefolge des Zweiten Vatikanums ergeben hatte. Mit der weitgehenden Abschaffung der Inamovibilität (Nichtversetzbarkeit) des Pfarrers im Gefolge des Konzils hatten die Bistumsverwaltungen einen sehr viel weitreichenderen Durchgriff auf die Person und die pastoralen Aktivitäten der Pfarrgeistlichen, als dies in einer auf Lebenszeit verliehenen Pfarre mit Benefizium der Fall gewesen war. Zumindest tendenziell war der Pfarrer damit in einem bisher nicht gekannten Ausmaß zum Erfüllungsgehilfen des Bischofs geworden, der nun zudem nach dem Gutdünken der Bistumsverwaltung versetzt werden konnte.⁴⁶ Die Priestergruppen adressierten deshalb zunächst vor allem solche Themen wie Zölibat, Ökumene oder Ehepastoral, in denen die kirchenamtliche Normierung der Priesterrolle als besonders unflexibel und problematisch empfunden wurde. Aufgrund dieser Schwerpunktsetzung wurden die Priestergruppen in der Öffentlichkeit zunächst auch oft als »Priester-Gewerkschaften« bezeichnet.⁴⁷ Sie erzielten innerhalb sehr kurzer Zeit einen beachtlichen Mobilisierungserfolg.

43 Dies im Anschluss an Niklas Luhmann, *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, Frankfurt/Main 1996.

44 Alfred Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations and States*, Cambridge/Mass. 1970.

45 Als Überblick vgl. Hans Werners, *Priestergruppen – Konzeption und Erfahrung*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 12, 1971, S. 185-204; Erwin Gatz, *Entwicklungen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *ders.* (Hrsg.), *Der Diözesanklerus*, Freiburg 1995, S. 218-249, S. 230 f.; Günther Saltin, *Das Elend der kirchlichen Berufe*, in: *ders.* (Hrsg.), *Impulse zur Freiheit*, Düsseldorf 1971, S. 123-140.

46 Speziell zu diesem Punkt: Günther Grote, *Bleibe im Amt und wehre dich redlich*, in: *Forum. Organ des Presbyteriums im Bistum Münster* Nr. 35, 1972, S. 2 f.; Karl Gertler, *Thema Versetzung*, in: *ebd.*, Nr. 36, 1972, S. 4; Projektgruppe Teamarbeit, in: *FK-Information* Nr 1, 1974, S. 7.

47 Ziemann, *Vermessung*, S. 260 f.; exemplarisch Thomas Großbölting, »Wie ist Christsein heute möglich?« *Suchbewegungen des nachkonziliaren Katholizismus im Spiegel des Freckenhorster Kreises*, Altenberge 1997, S. 126-146, 162-167, Zitat S. 99.

auch wenn bundesweite Zahlen über den Organisationsgrad bislang nicht vorliegen. Immerhin gehörten dem Freckenhorster Kreis, der stark von Universitätstheologen und Pfarrern in besonderen Einsatzfeldern wie den Studentenpfarrern geprägten Priestergruppe des Bistums Münster, 1970 etwa 17 Prozent des dortigen Diözesanklerus an.⁴⁸ Nicht allen diesen Priestergruppen ist es offenbar gelungen, über den gesamten Zeitraum der Siebzigerjahre einen kontinuierlichen Arbeitszusammenhang aufrechtzuerhalten, und einige Priestergruppen lösten sich Mitte der Siebzigerjahre wieder auf.⁴⁹ Aber wo dies der Fall war, wie etwa im gut untersuchten Beispiel des Freckenhorster Kreises, zeigten sich im Verlauf dieser Dekade charakteristische Verschiebungen in den Kommunikationsformen dieser Gruppen und den von ihnen adressierten Themen.

In den ersten Jahren ihres Bestehens hatte sich die Münsteraner Priestergruppe mit Bedacht um ein Verhältnis zu dem 1969 geweihten Bischof Heinrich Tenhumberg bemüht, das von Rücksichtnahme trotz divergierender Positionen geprägt war. Dies änderte sich 1972, als römische Instruktionen über ein weitgehendes Verbot der »Offenen Kommunion«, also der Zulassung von Nichtkatholiken zur Eucharistie, und über den nicht gegebenen sakramentalen Charakter der Bußandachten und Bußgottesdienste ergingen. Der erste Punkt widersprach dem ökumenischen Selbstverständnis der Freckenhorster. Der zweite kollidierte mit den auch von vielen Laien gehegten Hoffnungen, in der Bußandacht eine zeitgemäße Alternative zur herkömmlichen Einzelbeichte gefunden zu haben, die seit Ende der Sechzigerjahre eine rapide abnehmende Beteiligung erfahren hatte und in vielen Gemeinden kaum noch praktiziert wurde. In dieser Situation wagte die Priestergruppe den offenen Konflikt, indem sie öffentlich erklärte, sich in der Praxis nicht an die entsprechenden Ausführungsbestimmungen und Verordnungen der Deutschen Bischofskonferenz halten zu wollen, deren Geltung Tenhumberg umgehend in einem persönlichen Schreiben an alle Mitglieder des Freckenhorster Kreises bekräftigte. Diese Form des offenen Protests riss auch innere Widersprüche in der Priestergruppe auf, die Mitglieder verlor, etwa im selben Umfang aber auch neue hinzugewann. Aber die Priestergruppe wurde letztlich durch die moralische Empörung darüber gestärkt, dass man dem Bischof die Intention unterstellte, den Kreis durch sein rigides Vorgehen spalten zu wollen. Dasselbe galt für den paternalistischen Tonfall des zu diesem Zeitpunkt gerade einmal 39 Jahre alten Generalvikars Reinhard Lettmann, der die im Durchschnitt gleichaltrigen Priester dieses Kreises in einem Treffen ermahnte: »Kinder, es fällt Euch doch kein Zacken aus der Krone, wenn Ihr zugebt, dass Ihr euch vergaloppiert habt.«⁵⁰

Mit einer solchen, an den tradierten Mustern hierarchischer Differenzierung orientierten Semantik war es in den Siebzigerjahren nicht mehr möglich, die von Konflikten aufgewühlte katholische Kirche in ruhigeres Wasser zu steuern. Der Freckenhorster Kreis setzte sich auch weiterhin in der Öffentlichkeit für Belange ein, die Kernfragen der priesterlichen Existenz ebenso betrafen wie Konflikte um die Person einzelner Mitglieder der Gruppe. Daneben öffnete man sich aber auch neuen Themen wie Fragen der Ökologie und des Friedens, die von den neuen sozialen Bewegungen der Siebzigerjahre auf die Tagesordnung gesetzt worden waren. Diese Verschiebung hatte zum einen mit

48 *Großbölting*, Suchbewegungen, S. 96; dies gegen *Gatz*, Entwicklungen, S. 231; *Alfons Fischer*, Pastoral in Deutschland nach 1945, Bd. 3: Kirche und Seelsorge in der Ära des Konzils und der Kulturrevolution, Würzburg 1990, S. 254, schätzt die Gesamtzahl aller Mitglieder auf etwa 1.000, was angesichts der 160 Mitglieder allein des Freckenhorster Kreises als zu wenig erscheint.

49 *Großbölting*, Suchbewegungen, S. 223.

50 *Großbölting*, Suchbewegungen, S. 84, 188-210, Zitat S. 204; vgl. *Ziemann*, Vermessung, S. 225 zu einer ähnlichen Semantik Lettmanns in einem anderen Konfliktfall, S. 357-365 zur Beichtkrise und den Bußgottesdiensten.

dem veränderten Mitgliederprofil des Kreises zu tun, der seit 1970 auch offen für die Mitgliedschaft von Laien war. Deren Anteil betrug in den ersten Jahren nach diesem Beschluss nicht mehr als zehn Prozent, war aber bis 1980 auf ein Drittel gestiegen, wobei nunmehr zehn Prozent der Mitglieder Frauen waren. Neben Religionslehrern handelte es sich bei diesen Personen vorwiegend um Mitglieder der neuen Berufsgruppe der Pastoralassistenten, die in dieser Dekade zunehmend Aufgaben innerhalb der Gemeindepastoral übernahmen. Die Verbreiterung des Themenprofils über Fragen der priesterlichen Existenz hinaus hatte aber mehr noch mit der seit Mitte der Siebzigerjahre um sich greifenden Einsicht zu tun, dass grundlegende Reformen der kirchlichen Organisation nicht durchzusetzen waren und der weiter voranschreitende Substanzschwund des Engagements in der Kirche deshalb nicht aufzuhalten sei. Bestehen blieb der kritische Impetus der Priestergruppen und ihr Bemühen, pluralen Lebens- und Glaubensformen an der Basis der Kirche, die sich unabhängig von hierarchischer Steuerung entwickelten, ein Forum zu geben.⁵¹

Ein anderes Beispiel für die Virulenz von sozialen Bewegungen innerhalb der katholischen Kirche der Siebzigerjahre, auf das hier nur kurz hingewiesen werden kann, ist die Jugendarbeit. Den Auftakt hatte hier ein Deutschlandtreffen der zu diesem Zeitpunkt noch nach Geschlechtern getrennten Verbände Katholische Frauenjugend Gemeinschaft (KFG) und Katholische Jungmänner Gemeinschaft (KJG) gemacht, das Pfingsten 1968 in Münster mit 13.000 Teilnehmern stattfand. Die Delegierten erklärten sich hier mit der studentischen Protestbewegung solidarisch und stellten die »Erziehung zu Kritikfähigkeit und Protest« in den Mittelpunkt ihres Selbstverständnisses. Die Politisierung der kirchlichen Jugendlichen, die mit einer steigenden Mitgliederzahl des seit 1971 als »Katholische Junge Gemeinde« (KJG) firmierenden Verbandes einherging, führte in der Folge zu zwei parallel laufenden Tendenzen: zum einen zu einer Pluralisierung der Handlungsfelder und Zielstellungen kirchlicher Jugendarbeit, die sich mehr und mehr einer generellen, allgemeinpolitischen Interessenvertretung für Jugendliche in der Gesellschaft entwickelte und sich thematisch an den zu dieser Zeit entstehenden Bürgerinitiativen ausrichtete. Die Semantik dieser Interventionen war die des »Alternativen« und der soziologisch informierten Gesellschaftskritik, welche in Anlehnung an Helmut Schelsky die »Dauerreflexion« als Aufgabe proklamierte und dies in bewusster Distanz zur kirchlichen Hierarchie vortrug. Denn sonst, so formulierte die 1975 gegründete unabhängige Christliche Arbeiterjugend (CAJ), die sich von der Anbindung der weiter bestehenden CAJ an die Katholische Arbeiterbewegung (KAB) lossagte, wäre man nicht mehr als eine »zum sozialen Ausstellungsstück degenerierte sakrale Kirchenmaus«.⁵²

Auf der anderen Seite kam es zu einer Pädagogisierung der Jugendarbeit, die von der nach 1970 beinahe explosionsartig gestiegenen Zahl der pädagogisch geschulten hauptamtlichen Mitarbeiter in den Verbänden und den entsprechenden Stellen der Diözesanverwaltungen getragen wurde. Das allmähliche Abflauen der sozialen Bewegung der Jugendlichen und die wieder nachlassende Politisierung motivierte die Bundesleitung der KJG dann 1976 zu einem neuerlichen »Aktionsprogramm«, das alsbald zu einem tiefen Konflikt mit Bischof Tenhumberg und der DBK führte.⁵³ In der Folgezeit prallten die divergierenden Perspektiven von Jugendlichen und Bischöfen in den Versuchen aufeinander, die wieder nachlassende Mobilisierungskraft der kirchlichen Verbände zu er-

51 *Großbötling*, Suchbewegungen, S. 213-244; vgl. unten, Teil III.

52 *Damberg*, S. 349-355; *Fischer*, S. 146-151, Zitate S. 148 f.; vgl. *Helmut Schelsky*, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie (1957), in: *Joaquim Matthes*, Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I, Reinbek 1967, S. 164-189.

53 *Damberg*, S. 356-383, 417-421, Zitat S. 351.

klären. Die Leitungsgremien der Jugendverbände machten die »Amtskirche« dafür verantwortlich, die »keine befreiende Perspektive« aufzeigen könne und zu sehr mit Formen der »Herrschaft« verquickt sei, was die Jugendlichen in die Resignation treibe. Die Kirchenführung reagierte mit einer Schuldzuweisung an die Funktionäre der Verbände und versuchte mit einem Austausch des Führungspersonals und anderen Maßnahmen, die Autonomie der sozialen Bewegung unter den katholischen Jugendlichen nachhaltig einzudämmen.⁵⁴

Ein guter Einblick in die Perzeptions- und Argumentationsmuster des innerkirchlichen Konfliktes um die Protestbewegungen der Siebzigerjahre lässt sich am Beispiel der katholischen Studenten gewinnen. In den an jedem Hochschulort vorhandenen Katholischen Studentengemeinden (KSG) wurde seit 1968 eine politische »Gärung« beobachtet. Diese zeigte sich zum einen im Umbruch der in den KSG üblichen Formen der Arbeit und Willensbildung, etwa in der rasch aufkommenden Forderung nach der demokratischen Wahl des Studentenfarrers. Zum anderen setzten die in den KSG aktiven Studenten, welche bereits zu diesem Zeitpunkt nur noch einen sehr kleinen Teil aller katholischen Studierenden ausmachten, eine ganze Palette von neuen Themen auf die Agenda ihrer politischen Arbeit. In der bereits zeitgenössisch als besonders radikal bezeichneten KSG an der eben gegründeten Ruhr-Universität Bochum umfasste dieses Spektrum Flugblattaktionen gegen den Vietnamkrieg und das Schweigen der Kirche dazu ebenso wie offene Briefe an die Bundesminister Lücke und Strauß, die Betreuung einer Obdachlosensiedlung sowie die Beratung von Wehrdienstverweigerern. Der gemeinsame Nenner all dieser sorgfältig inszenierten Proteste⁵⁵ lag im Kampf für die »Durchsetzung demokratischer Strukturen in Kirche und Gesellschaft« sowie im Einsatz für die »Bewältigung« sozialer Spannungen in »der einen Welt«.⁵⁶

Man mag nach den Ursachen der Unruhe und Politisierung unter den katholischen Studenten fragen, und stößt auch hier auf einen Erklärungsansatz, der die unter ihnen weit vorangeschrittene »Distanzierung von den Milieustandards« in den Mittelpunkt stellt, ohne dass damit bereits erklärt wäre, warum sich die Abneigung gegen den sonntäglichen Kirchgang und die »rigide katholische Sexualmoral« gerade in diesem Personenkreis so nachhaltig artikuliert hat.⁵⁷ Die Forschung zur 68er-Bewegung täte auf jeden Fall gut daran, hier künftig einen Erklärungsansatz aufzugreifen, den Talcott Parsons bereits 1970 mit Blick auf die Studentenunruhen in den USA entwickelt hat, zumal er geeignet erscheint, die emotional aufgeladenen, konträren Deutungen der meisten Zeitgenossen zu relativieren.⁵⁸ Im Rahmen seiner struktur-funktionalen Differen-

54 Gerd Brenner, Verbandsautonomie. Zur Krise der katholischen Jugendarbeit, in: Deutsche Jugend 26, 1978, S. 456-465, Zitat aus einem 1978 veröffentlichten Memorandum der KSJ S. 456.

55 Als vom BDJ verfasste Anleitung zur sachgemäßen Durchführung von Protesten vgl. Bernd Böger/Karlheinz Bialas/Siegfried Baumgartner, Protestieren, Demonstrieren..., Düsseldorf 1969.

56 Gärung in den Studentengemeinden, in: HK 22, 1968, S. 274-278, das Zitat aus einem im Februar 1968 diskutierten Satzungsentwurf der Bochumer KSG S. 277; vgl. Neue Entwicklungen in den Studentengemeinden, in: HK 23, 1969, S. 524-529; Wolfgang Bender, Die Katholischen Hochschulgemeinden, in: Stimmen der Zeit 184, 1969, S. 390-403.

57 Thomas Großbölting, Zwischen Kontestation und Beharrung. Katholische Studierende und die Studentenbewegung, in: WF 48, 1998, S. 175-189, Zitat S. 184.

58 Ein Bezug auf die Thesen von Parsons fehlt z.B. bei Nick Thomas, Protest Movements in 1960s West Germany: A Social History of Dissent and Democracy, Oxford 2003; Carole Fink/Philipp Gassert/Detlef Junker, Introduction, in: dies. (Hrsg.), 1968. The World Transformed, Cambridge 1998, S. 1-27; Jeremi Suri, Power and Protest. Global Revolution and the Rise of Detente, Cambridge/Mass. London 2003, S. 88-94, erläutert den Hintergrund, aber ohne theoretische Einordnung; zu den Deutungen vgl. Franz-Werner Kersting, »Unruhediskurs«. Zeitgenössische Deutungen der 68er-Bewegung, in: Frese/Paulus/Teppe (Hrsg.), S. 715-740.

zierungstheorie hat Parsons die neuartigen Sozialisationskontexte betont, welche das Verweilen eines immer größeren Anteils jeder Alterskohorte in den Institutionen der universitären Bildung mit sich gebracht hat. Die Entwicklung der Studienphase zu einem eigenständigen Lebensabschnitt der Adoleszenz habe demnach wie ein »Moratorium« gewirkt, in dem die Studenten nicht mehr in die Familie eingebunden waren, sondern, vor dem endgültigen Eintritt in das Berufsleben, den pluraleren und normativ weitaus differenzierteren Gruppenloyalitäten und Werthorizonten der »peer solidarities« an den Universitäten unterlagen.⁵⁹

Aber noch wichtiger als die Frage nach den Ursachen des Protests der katholischen Studenten scheint die nach den semantischen Figuren und Motiven, mit denen von ihnen begründet wurde, warum die Gegenwartsgesellschaft grundlegenden Veränderungen unterzogen werden musste. In dieser Hinsicht ist das Beispiel der Katholischen Deutschen Studenteneinigung (KDSE) aufschlussreich, die seit ihrer Gründung 1947 als Dachverband der traditionellen katholischen Studentenverbände und der lokalen Studentengemeinden (KSG) fungiert hatte. Erst im Zuge der 68er-Bewegung kam es zur Lösung der Verbindungen von der KDSE, die sich seit 1969 in einer eigenen Arbeitsgemeinschaft katholischer Studentenverbände (AGV) organisierten.⁶⁰ Damit war zugleich der Weg freigemacht für eine weitere Intensivierung der politischen Arbeit der KDSE, die auch dann noch andauerte, als in vielen Studentengemeinden seit 1970 der Impuls zu einer politischen und gesellschaftskritischen Arbeit bereits wieder abflaute. Wie der Vorsitzende der KDSE, Klaus Lang, zu diesem Zeitpunkt kurzfristig Assistent an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster, 1970 nach einer Rundreise durch die Studentengemeinden festhielt, hielten viele von ihnen die KDSE für einen »Kampfverband«, dessen radikales politisches Engagement nicht mehr unbedingt ihren eigenen Vorstellungen entsprach.⁶¹

Diesen Umstand machten sich auch die Kritiker des Verbandes zu eigen, als dieser spätestens nach der Verabschiedung eines »Schwerpunktprogramms« auf dem Gemeindevertretertag (GVT) der KDSE in Würzburg im Juli 1971 in einen tiefen und rasch eskalierenden Konflikt mit der Deutschen Bischofskonferenz geriet. Den formalen Aufhänger für diesen Konflikt, der sich bereits seit der Trennung von den Studentenverbindungen angebahnt hatte und bereits 1970 zu mehreren Gesprächen zwischen DBK und KDSE führte⁶², boten diejenigen Passagen des Grundsatzprogramms, die eine »Bewußtmachung der Widersprüche der gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaftsstruktur« als Ausgangspunkt und programmatische Leitlinie für die weitere Arbeit der

59 *Talcott Parsons/Gerald M. Platt*, Age, Social Structure, and Socialization in Higher Education, in: *Sociology of Education* 43, 1970, S. 1-37, Zitate S. 1, 34.

60 *Großhölting*, *Kontestation*, S. 162 f.; HK 23, 1969, S. 528 f.; LThK, 3. Aufl., Bd. 9, Sp. 1053 f.; *Klaus Lang*, Sicher in die 70er Jahre? Überlegungen zur Situation der KDSE, in: *Initiative. Katholische Studentenzeitung* 9, 1969, Nr. 4, S. 26 f.; *ders.*, *Katholische Studentenbewegung – Traum oder Trauma*, in: ebd. 10, 1970, Nr. 2, S. 15.

61 *Großhölting*, *Kontestation*, S. 171 (Zitat), 178. Klaus Lang, 1943 in Iglau (heute Tschechische Republik) geboren, hatte bis 1966 in Bonn, Graz und Wien katholische Theologie, Psychologie und Politikwissenschaft studiert. Er promovierte 1969 in Wien in katholischer Theologie. Von 1976 bis 1979 war er im Bundesministerium für Forschung und Technologie bei Hans Matthöfer als Referent und stellvertretender Pressesprecher tätig. 1979 wechselte er zum Vorstand der IG Metall, wo er in verschiedenen Funktionen als Abteilungsleiter tätig war. Seit dem 1. August 2003 ist Lang Arbeitsdirektor des Stahlunternehmens Georgsmarienhütte. Er ist seit 1970 SPD-Mitglied und war Mitglied des Bensberger Kreises. Vgl. *Neue Osnabrücker Zeitung* vom 4.4.2003.

62 Übersicht über die Auseinandersetzung zwischen der DBK und der KDSE, Ms., o.D.: Archiv des ZdK, 5191, Schachtel 1.

Studentengemeinden und der KDSE formulierten.⁶³ Das bot den Kritikern der KDSE Anlass für den Vorwurf, man gehe von einer »ziemlich einseitigen marxistischen Gesellschaftsanalyse« aus, die man mit einem »politische[n] Mandat« der KSG zudem für die gesamte katholische Studentenschaft verbindlich machen wolle. Das sei aber umso weniger zu rechtfertigen, so war sich jedenfalls der Aachener Studentenpfarrer Klaus Clasen in einem Artikel der Herder-Korrespondenz sicher, als spätestens seit dem GVT in Aachen im Februar 1972 der »Mythos« zu bröckeln begonnen habe, nach welchem der Vorstand der KDSE sich für seine politische Linie auf ein »einheitliches Votum« des Verbandes und damit der katholischen Studentenschaft insgesamt stützen könne.⁶⁴

Dieser im Raum stehende Vorwurf, der Vorstand der KDSE spreche letztlich nur für sich selbst, hinderte die Deutsche Bischofskonferenz jedoch nicht daran, im Winter 1970 eine Gutachterkommission unter dem Vorsitz des Speyrer Bischofs Friedrich Wetter einzusetzen, welche die Arbeit der KDSE einer Prüfung unterziehen und Vorschläge für den weiteren Umgang mit ihr unterbreiten sollte. Zum gleichen Zeitpunkt hatte man damit begonnen, finanziellen Druck auf den Verband auszuüben, indem eine über das erste Vierteljahr 1971 hinausgehende Bezuschussung durch die DBK vom Votum dieser Kommission abhängig gemacht wurde.⁶⁵ Die äußerst verwickelte und nicht immer völlig durchsichtige Geschichte dieser Kommission und der Forderungen und Maßnahmen, mit denen die DBK den Protest der Studenten unterbinden wollte, kann hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden. Es sei jedoch zumindest auf zwei wichtige Aspekte der Dynamik dieses Konfliktes hingewiesen. Zum einen musste sein Ausgang im Nachhinein all diejenigen eines Besseren belehren, welche den Konflikt allein auf die extreme marxistische Politisierung einer kleinen Gruppe um den KDSE-Vorsitzenden Klaus Lang hatten zurückführen wollen, der im Übrigen seit 1970 Mitglied der SPD war. Auf ihrer Vollversammlung im Frühjahr 1973 fasste die DBK den Beschluss, die KDSE nicht mehr als Vertretung der katholischen Studenten anzuerkennen, und der Verband beschloss daraufhin Anfang Dezember desselben Jahres auf einem Gemeindevertretertag seine Selbstauflösung.⁶⁶ Die zeitgleich erfolgende Neugründung einer Arbeitsgemeinschaft katholischer Studenten- und Hochschulgemeinden (AGG) war jedoch nicht von vornherein ein Erfolg. Denn viele Gemeinden mochten sich den nunmehr von der DBK vorgegebenen »Richtpunkten« für die weitere Arbeit nicht sofort anschließen. So wurde ein von den Bischöfen gesetztes Ultimatum erforderlich, nach welchem eine »Klärung des Selbstverständnisses in den Gemeinden« auf Grundlage der Richtpunkte und eine anschließende Approbation durch den Ortsbischof bis zum Juni 1974 erfolgen sollte, während ansonsten die Mitgliedschaft in der AGG erlösche. Auch eine 1975 erarbeitete Satzung der AGG wurde von der DBK nur mit Zögern anerkannt, und in der Folge gab es dort weiterhin Argwohn wegen der linken politischen Orientierung in vielen Studentengemeinden.⁶⁷

63 Zitiert nach *Norbert Mette*, Der »Fall KDSE« und seine symptomatische Bedeutung, in: *Diakonia* 3, 1972, S. 128-134, S. 129.

64 *Klaus Clasen*, Die Kirche und die Studenten. Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der KDSE, in: *HK* 26, 1972, S. 432-435, Zitate S. 433 f.

65 *Mette*, S. 128 f. (mit einer nicht ganz zutreffenden Chronologie); Ergebnisprotokoll über das Gespräch der Kommission für Fragen der Wissenschaft und Kultur der DBK mit dem Vorstand der KDSE, 2.2.1971; Archiv des ZdK, 5191, Schachtel 1; weitere Unterlagen zu diesem Konflikt finden sich ebd., 5191, Schachtel 2 und 5. Für weitere Forschungen zur Arbeit und Binnenstruktur der KDSE sind auch die Akten im Archiv der sozialen Demokratie, Depositum Klaus Lang, sowie das Depositum KDSE im Historischen Archiv des Erzbistums Köln heranzuziehen.

66 Auszug aus dem Protokoll der Vollversammlung der DBK, 12.-15.3.1973, Ergebnisprotokoll der ad-hoc-Kommission vom 20.12.1973; Archiv des ZdK, 5191, Schachtel 1.

67 Ergebnisprotokoll über das Gespräch von Mitgliedern der ad-hoc-Kommission und Vertretern der KSG und der Studentenpfarrer, 15.1.1974 (Zitat): ebd., *Fischer*, S. 154 f.

Zum anderen wurde im Verlauf des Konflikts die prekäre Rolle der Studentenpfarrer deutlich. Einige von ihnen hatten sich weitgehend mit den protestierenden Studenten solidarisiert, wie etwa eine von dem Studentenseelsorger an der Pädagogischen Hochschule in Lörrach abschätzig als »Fa. Kerstiens u. KG« titulierte Gruppe um den Münsteraner Studentenpfarrer Ferdinand Kerstiens, der zugleich Mitglied der Sprechergruppe des Freckenhorster Kreises war.⁶⁸ Der Studentenseelsorger Reinhold Waltermann aus Münster warf den Bischöfen offen vor, sie hätten »keine Ahnung« vom Geschehen in den Hochschulgemeinden, und anstatt die »politische Richtung« der KDSE zu skandalisieren, müsse man vielmehr nach dem »schlechten Image« der Bischöfe bei den jungen Leuten fragen.⁶⁹ Wie der Aachener Studentenpfarrer Klaus Clasen im Nachhinein feststellen musste, hatten er und andere dagegen stets »zu vermitteln versucht« und sich bemüht, »Resignation, Ärger und Aufbegehren« bei den Studenten zu kanalisieren. Aus »pastoraler Verantwortung« habe man auch das »unwürdige Spiel der Opferung von Personen« mitgemacht, wobei er sich vor allem auf die persönlichen Attacken gegen den KDSE-Vorsitzenden Klaus Lang bezog. Spätestens mit den für die Mitgliedschaft in der AGG aufgebauten Hürden war jedoch für Clasen klar geworden, dass die Einnahme dieser vermittelnden Position ein Fehler gewesen war. Er sah auch angesichts des Ausgangs dieses Konfliktes inzwischen die Lage der katholischen Kirche als »hoffnungslos« an, und beklagte in der Rückschau den verhängnisvollen Einfluss, den der allgemein als ebenso autoritär wie machtbewusst bekannte Essener Bischof Franz Hengsbach offenbar in der DBK ausgeübt hatte, um dort einen harten Kurs gegenüber der KDSE und damit letztlich deren Auflösung durchzusetzen.⁷⁰

Soweit zum Verlauf und zu den Ergebnissen des Konflikts zwischen der Bischofskonferenz und der KDSE. Doch welche inhaltlichen Gesichtspunkte waren es, die ihm diese Unversöhnlichkeit und Brisanz verliehen? Aus Sicht der führenden KDSE-Mitglieder ist diese Frage schnell und eindeutig zu beantworten. Diese distanzierten sich ausdrücklich von der Gruppe des »Kritischen Katholizismus«, die »ausgesprochen antikirchlich« eingestellt sei. Stattdessen bekannte man sich zum Ziel eines innerkirchlichen Pluralismus, bei dem man der Kirche eine »kritische Solidarität« entgegenbringe. Die Bischöfe und ihre Berater⁷¹ hatten allerdings mit ihrem Verhalten genau den Bedenken aller jungen »kritisch engagierten Menschen« entsprochen, indem sie »zunächst das Geld zu sperren« begannen, aber eine Bereitschaft zu einem inhaltlichen Dialog über die tatsächlichen Ziele der katholischen Studenten nicht erkennen ließen.⁷² Aus der Selbstreflexion der KDSE-Spitze lassen sich zugleich Hinweise dafür gewinnen, welche der in ihrem Protest angesprochenen Themen den Argwohn der Bischöfe erregt und deren unversöhnliche Haltung bewirkt haben. So monierte etwa der Zeithistoriker und Politologe Hans Buchheim in einer Sitzung der Gutachterkommission, dass das Schwerpunktprogramm der

68 Dr. Alfons Benning an [Pfr. Dr. Wilhelm Nyssen, Köln], 28.6.1973: Archiv des ZdK, 5191, Schachtel 1.

69 Protokoll des Gespräches der Bischöflichen Kommission für KDSE-Fragen mit Vertretern der KDSE und der Studentenpfarrerkonferenz in St. Georgen 27.3.1972: ebd.

70 Klaus Clasen 28.12.1973 an Prof. Aloys Heck, Leiter der Zentralstelle Bildung in der DBK, ders. 28.12.1973 an Bischof Friedrich Wetter (Zitate): ebd.

71 Mit einer wichtigen Ausnahme: Der Fundamentaltheologe Hermann J. Pottmeyer hatte in einem Gutachten hervorgehoben, dass solche Konflikte nicht »obrigkeitlich unterdrückt« werden dürften, sondern »ausgetragen« werden müssten, da nur so das Bewusstsein einer »communio« der Teilkirchen und einer »legitimen Selbstbestimmung der Gemeinden« wachsen könne. Hermann J. Pottmeyer, Bemerkungen zum Schwerpunktprogramm der KDSE, o.D.: ebd.

72 So die Vertreter der KDSE, zitiert in Ergebnisprotokoll über das Gespräch der Kommission für Fragen der Wissenschaft und Kultur der DBK mit dem Vorstand der KDSE, 2.2.1971: ebd.; zum »Kritischen Katholizismus« vgl. *Onna/Stankowski; Fischer*, S. 290 f.

KDSE die politische Arbeit mit einer »Politisierung der Gemeinde« gleichsetze, wofür er keinerlei Legitimation erkennen konnte. An diesem Punkt wies Klaus Lang darauf hin, dass aus seiner Sicht die Kommunikationsprobleme und Verständnisschwierigkeiten in einem differierenden »Politikverständnis« begründet seien. Denn für ihn wie für andere KDSE-Mitglieder beschränkte sich politisches Handeln nicht auf eine (partei-)politische Aktivität, die allein in den geregelten Bahnen der parlamentarischen Demokratie oder in den tradierten Institutionen des politischen Katholizismus wie dem ZdK oder den von ihm repräsentierten Verbänden erfolgte:

»Auch das Soziale müsse er als politisch bezeichnen. Politisierung im Sinne einer Überprüfung von Wirklichkeit an der christlichen Botschaft müsse Aufgabe einer Gemeinde sein. Das verstehe er als politisches Handeln.«⁷³

Es spricht vieles dafür, dass genau an diesem Punkt eine entscheidende Ursache für die nachhaltige Irritation der Bischöfe und die Intensivierung des Konflikts zu suchen ist. Dies entsprach einer in einem Brief an Kardinal Döpfner geäußerten Vermutung von Klaus Lang, wobei er auf den Trierer Katholikentag 1970 als Auslöser verwies.⁷⁴ In seinem dortigen Referat über »Politisches Engagement in der Gemeinde« hatte Lang praktisch dieselben Thesen vertreten wie in der Gutachterkommission. Sein Argument machte direkte Anleihen bei der Politischen Theologie von Johann Baptist Metz. Die Radikalität, man kann auch sagen der fundamentalistische Charakter dieser Thesen lag darin, dass sie diametral einem von der Theorie funktionaler Differenzierung geprägten Verständnis entgegentrat, nach der Politik ein »abgegrenzter Sach- und Wirklichkeitsbereich« der Gesellschaft sei. An Stelle dieses Verständnisses trat eine neue Sicht des »Politische[n]« – nicht der Politik –, womit ein durchlaufender Aspekt jeden menschlichen Handelns gemeint war. Dieses Politische müsse eine alle Bereiche sozialer Wirklichkeit und individueller Existenz umfassende »gesellschaftskritische Praxis« sein, mit welcher der Einzelne überhaupt erst der »Verheißung des Evangeliums« und damit dem christlichen Glauben gerecht werden könne. Damit war nicht nur eine neue Interpretation von Kernelementen des katholischen Glaubensverständnisses avisiert. Zugleich lag darin eine polemische Spitze gegen die Tradition des seit dem Reichsdeputationshauptschluss von 1803 überlieferten deutschen Staatskirchenrechts, das die Kirche zu einem Faktor für die »Beibehaltung des status quo« gemacht habe, in welchem sie durch die faktische Verbindung von Staat und Kirche auf gemütliche Weise aufgehoben sei.⁷⁵

An diesem Punkt wird deutlich erkennbar, dass es sich bei der Protestbewegung der 68er zuallererst um einen Versuch handelte, neue Formen der Beobachtung des Sozialen in die gesellschaftliche Kommunikation einzuführen, und das heißt letztlich: neue Unterscheidungen. An die Stelle der auch im Katholizismus überlieferten und eingeführten Unterscheidung von Staat/Gesellschaft oder Politik/Gesellschaft, welche der

73 Protokoll des Gespräches der Bischöflichen Kommission für KDSE-Fragen mit Vertretern der KDSE und der Studentenpfarrerkonferenz in St. Georgen 27.3.1972: Archiv des ZdK, 5191, Schachtel 1.

74 Klaus Lang 14.9.1972 an Kardinal Döpfner: ebd. Zu Döpfner als Vorsitzendem der Bischofskonferenz vgl. Klaus Wittstadt, Julius Kardinal Döpfner (1913-1976). Anwalt Gottes und der Menschen, München 2001, S. 226 ff.

75 Vgl. das Referat von Klaus Lang in: *Zentralkomitee der deutschen Katholiken* (Hrsg.), *Gemeinde des Herrn*. 83. Deutscher Katholikentag vom 9. September bis 13. September 1970 in Trier 1970, Paderborn 1970, S. 801-817, Zitate S. 806 f.; zur »politischen Theologie« vgl. Pascal Eitler, »In dieser Zeit des Dialogs zwischen Christen und Marxisten...« Politik und Religion – semantische Grenzen und Grenzverschiebungen in der Bundesrepublik Deutschland (1965-1975), in: *Ute Frevert/Heinz-Gerhard Haupt* (Hrsg.), *Historische Politikforschung*, Göttingen 2004.

Religion und dem Glauben einen als Freiheit zum Glauben verstandenen Raum jenseits der politischen Institutionen zuwies, trat die Unterscheidung von Politisch/Unpolitisch, wobei das Politische den Designationswert, also die erwünschte und für weitere Kommunikation anschlussfähige Seite dieses Codes bezeichnete, der von nun an den christlichen Glauben tragen sollte. Aber das Politische als Medium einer permanenten Überprüfung von Wirklichkeit bedurfte einer Form, in der es zum Ausdruck gebracht werden konnte. Diese Form fand es im Katholizismus der Siebzigerjahre, und zwar nicht nur in den Reihen der KDSE, in einem Verständnis des christlichen Glaubens, der das »Evangelium als Botschaft der Befreiung« interpretierte. Diese in verschiedenen Texten des KDSE gebrauchte Formulierung fanden die Gutachter der Bischofskonferenz besonders erklärungsbedürftig. Die Antwort auf diese Frage bestand nicht nur im Hinweis darauf, dass sie bereits von Paulus benutzt und deshalb »klassisch« sei. Entscheidend für die Legitimität des Programms der Befreiung als Maßstab des Glaubens war vielmehr ihre Verwendung durch die lateinamerikanische Bischofskonferenz CELAM. In dieser Verwendungsweise richte sich der Begriff »gegen all jene Tendenzen, durch die [das] Leben von Einzelnen oder Gruppen gemindert oder beeinträchtigt werde«. Und nach Auffassung der führenden KDSE-Mitglieder seien viele solcher Zwänge durch »wirtschaftliche und strukturelle Fakten« in der Gegenwartsgesellschaft bestimmt.⁷⁶

Mit diesen Formulierungen machten die Vertreter der KDSE klar, dass für sie die vornehmlich authentische Formulierung der Botschaft des Evangeliums und damit zugleich der Maßstab für die Beurteilung der sozialen Wirklichkeit auch in der Bundesrepublik in der von Theologen und Bischöfen in Lateinamerika entwickelten Theologie der Befreiung zu suchen sei. Seit dem Treffen der lateinamerikanischen Bischofskonferenz CELAM im kolumbianischen Medellín im September 1968 und dem dort verabschiedeten Dokument konnte die Befreiungstheologie als die repräsentative Stimme der katholischen Kirche in Lateinamerika verstanden werden.⁷⁷ Dort war auch der an die Thesen des Friedensforschers Johan Galtung zur »strukturellen Gewalt« erinnernde Terminus der »institutionalisierten Gewalt« geprägt worden. Die Theologie der Befreiung adaptierte damit Thesen der von André Gunder Frank und anderen Autoren entwickelten *dependencia*-Theorie über die Ursachen der Unterentwicklung in Lateinamerika und verband sie mit Anleihen bei der marxistischen Theorie des Klassenkampfes, dessen Realität man in Lateinamerika als gegeben ansah. Das Kernproblem dieser Theologen bestand darin, die christliche Botschaft im Hinblick auf die Lebensbedingungen in Lateinamerika zu reformulieren, die von massenhafter Armut und politischer Unterdrückung durch die in vielen Ländern herrschenden Militärdiktaturen geprägt waren. Wie mit Gustavo Gutiérrez einer der namhaftesten Befreiungstheologen formulierte, musste man die missionarische Botschaft des Evangeliums umformulieren: Welche

76 Ergebnisprotokoll über das Gespräch der Kommission für Fragen der Wissenschaft und Kultur der DBK mit dem Vorstand der KDSE, 2.2.1971: Archiv des ZdK, 5191, Schachtel 1.

77 Als Einstieg in Kontext, Genese und Bedeutung der Befreiungstheologie vgl. u.a. *Cecilio de Lora Soria*, History, Structure and Present Activities of CELAM, in: *Henry A. Landsberger* (Hrsg.), *The Church and Social Change in Latin America*, Notre Dame etc. 1970, S. 173-190; *Michael Dodson*, Liberation Theology and Christian Radicalism in Contemporary Latin America, in: *Journal of Latin American Studies* 11, 1979, S. 203-222; *Manzar Foroohar*, Liberation Theology: The Response of Latin American Catholics to Socioeconomic Problems, in: *Latin American Perspectives* 13, 1986, S. 37-58; *Christian Smith*, *The Emergence of Liberation Theology. Radical Religion and Social Movement Theory*, Chicago 1991; *David Lehmann*, *Struggle for the Spirit. Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*, Cambridge 1996, hier: S. 48-77.

Worte konnte man überhaupt benutzen, um denen von Gott zu erzählen, die noch nicht einmal als »Personen« anerkannt waren?⁷⁸ Das Anliegen der Befreiungstheologie stellte sich demnach als Suche nach einer Form religiöser Kommunikation dar, welche die Inklusion von Personen ermöglichte, die unter Bedingungen der vielfachen Exklusion aus zentralen Funktionsbereichen der modernen Gesellschaft ihr Leben fristen mussten. Dieser Form der Übersetzung des »Elends« und der »Not« mit ihren »existentiellen Aspekten« in die Sprache der Theologie konnten sich auch diejenigen Theologen in der Bundesrepublik kaum entziehen, die an der fachwissenschaftlichen Begründung und Überzeugungskraft dieser Strömung erhebliche Zweifel anmeldeten.⁷⁹

Es besteht Anlass zu der Vermutung, dass die Befreiungstheologie die weltweit einflussreichste politische Ideologie der Linken in den Siebziger- und Achtzigerjahren gewesen ist.⁸⁰ Auf jeden Fall war sie, so die hier vertretene These, weit über die KDSE hinaus der wichtigste semantische Bezugspunkt für alle Formen des Protests und der Unruhe in der bundesdeutschen katholischen Kirche der Siebzigerjahre. Davon legt nicht nur ihre breite Rezeption in den Priestergruppen und in der Bewegung der Basisgemeinden bzw. der Gemeindekirche Zeugnis ab. Dasselbe gilt für die massiven öffentlichen Auseinandersetzungen, die es seit einem 1977 publizierten Memorandum namhafter Theologen und Publizisten wie Karl Rahner, Walter Dirks und anderen gab. Dieses richtete sich gegen die »Kampagne« eines Studienkreises »Kirche und Befreiung« um Bischof Hengsbach und der kirchlichen Hilfsaktion »Adveniat«, welche massiv gegen die Befreiungstheologie polemisiert und ihren internationalen Einfluss entsprechend geltend gemacht hatten.⁸¹

Noch weitaus bedeutender als die inhaltliche Bezugnahme und Rezeption von Argumenten der Befreiungstheologie war jedoch die symbolische Bedeutung ihrer wichtigsten Vertreter für den innerkirchlichen Protest in der Bundesrepublik. Mit ihrer persönlichen Lebensführung, ihrem Habitus und ihrer Körperlichkeit markierten sie einen symbolischen Bruch mit den deutschen Bischöfen als der Verkörperung einer bei vielen deutschen Katholiken weithin ungeliebten Amtskirche. Im Brennpunkt der Aufmerksamkeit stand dabei Dom Hélder Câmara (1909-1999), seit 1964 Erzbischof von Recife, einer der ärmsten Regionen Brasiliens. Mit dem Austausch des Bischofskreuzes gegen ein ein-

78 *Smith*, Zitate S. 18, 32; vgl. *Johan Galtung*, *Violence, Peace, and Peace Research* (1969), in: *ders.*, *Essays in Peace Research*, Bd. 1, Kopenhagen 1975, S. 109-134, hier: S. 110 f.; *Andre Gunder Frank*, *Latin America. Underdevelopment or Revolution*, New York etc. 1969; zur Kritik vgl. u.a. *Tony Smith*, *The Pattern of Imperialism. The United States, Great Britain and the Late-Industrializing World since 1815*, Cambridge 1981, S. 69-84.

79 Vgl. *Karl Lehmann*, *Methodisch-hermeneutische Probleme der »Theologie der Befreiung«*. Einleitung, in: *ders.* (Hrsg.), *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln 1977, S. 11-45, hier: S. 13.

80 Für ihre Bedeutung in den sozialen Bewegungen Italiens in den Siebzigerjahren vgl. die Hinweise bei *Massimo De Giuseppe/Giorgio Vecchio*, *Die Friedensbewegungen in Italien*, in: *Mitteilungsblatt des Instituts für soziale Bewegungen* 32, 2004; ihre Rezeption in der Studentenbewegung wird nicht behandelt in der Studie von *Ingo Juchler*, *Die Studentenbewegungen in den Vereinigten Staaten und der Bundesrepublik Deutschland der sechziger Jahre. Eine Untersuchung hinsichtlich ihrer Beeinflussung durch Befreiungsbewegungen und -theorien aus der Dritten Welt*, Berlin 1996.

81 Vgl. *Großhölting*, *Suchbewegungen*, S. 170-184; unten, Teil III.; *Norbert Greinacher* (Hrsg.), *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*, Zürich 1985, das Memorandum hier: S. 98-105, Zitat S. 98; *Wilhelm Weber* (Hrsg.), *Angriff und Abwehr. Berichte, Kommentare, Dokumente zum Streit um Adveniat und die »Theologie der Befreiung«*, Aschaffenburg 1978; *Eine befreiende Pastoral für Lateinamerika? Zur jüngsten Auseinandersetzung um Adveniat*, in: *HK* 32, 1978, S. 10-13; kaum überzeugend ist die Sekundäranalyse bei *Markus Bleistein*, *Kirche im Prozeß gesellschaftlicher Kommunikation. Zum Konflikt um die Theologie der Befreiung in der deutschen Presse*, St. Ottilien 1987.

faches Holzkreuz, dem Verzicht auf einen PKW und seiner spartanischen Lebensführung sprach Cãmara viele Katholiken in der Bundesrepublik an. Obwohl man ihn nicht als einen »gewaltigen Redner« bezeichnen konnte, strömten 1972 mehr als 6.000 zumeist junge Menschen in den Münchener Zirkus Krone, um ihn sprechen zu hören. Bereits auf dem Trierer Katholikentag 1970 hatte sich Kardinal Döpfner in einer Fragestunde darüber beklagt, ob es denn »kein anderes Problem in Deutschlands Kirche« gebe »als Helder Cãmara«? Der brasilianische Befreiungstheologe verkörperte das, was der deutschen Kirche nach Ansicht vieler fehlte, nämlich einen »Propheten«, und es war die unterstellte »Einheit von Wort und Tat«, die ihn in dieser Rolle glaubwürdig machte.⁸² Die Fokussierung auf die Person von Helder Cãmara erreichte im Übrigen 1973 einen Höhepunkt, als er zum zweiten Mal für den Friedensnobelpreis nominiert war und mancherorts bereits dessen Verleihung gemeldet wurde.⁸³

Die erhebliche Resonanz der Befreiungstheologie in den sozialen Bewegungen der bundesdeutschen katholischen Kirche lag aber nicht nur an den von ihr formulierten Inhalten und der physischen und habituellen Performanz ihrer Symbolfiguren, an denen sich die moralische Empörung über die als verknöchert empfundene Amtskirche wie in einem Brennspiegel sammeln und entzünden konnte. Je mehr die zeitliche Entfernung von dem symbolischen Datum 1968 zunahm, desto mehr wurden die Befreiungstheologie und die Kirchen Lateinamerikas auch zu einer Projektionsfläche für die enttäuschten Hoffnungen auf eine tiefgreifende Erneuerung der Kirche in der Bundesrepublik. Ein sehr frühes und äußerst eindringliches Zeugnis dafür ist ein Schreiben, das Klaus Lang im September 1972 in der Erwartung an Kardinal Döpfner richtete, dass eine negative Entscheidung der DBK über die KDSE unmittelbar bevorstehe. Lang bezog sich auf den Katholikentag in Trier 1970, wo er den Beginn des Konflikts mit den Bischöfen lokalisierte:

»Aber es war in Trier nicht mehr jener ›Kritische Katholizismus‹ des Katholikentages 1968 in Essen, Folge innerkirchlichen Aufbruchs, Folge des Konzils, auf dessen Forderung, die von BDKJ [Bund der Deutschen Katholischen Jugend; BZ] und KAB modifiziert übernommen wurde, nicht zuletzt auch die ›Gemeinsame Synode‹ zurückgeht. Er war es deshalb nicht, weil die besten Mitarbeiter dieser Generation von '68 – zu Recht oder zu Unrecht – während dieser zwei Jahre ihre Hoffnung enttäuscht sahen, innerhalb von Kirche und Katholizismus innerhalb der Bundesrepublik das eingelöst zu bekommen, was sie sich vom Konzil erwarteten und was ihnen dieses Konzil auch verheißen hatte, an Erneuerung der Kirche, an menschlichem Verhalten, an Eintreten der Kirche für gesellschaftliche Veränderung, gerade zugunsten jener, die in einer Gesellschaft, die in den Augen der Bischöfe eine ›Wohlstandsgesellschaft‹ zu sein scheint, besonders kraß benachteiligt sind, weil der Wohlstand nicht für alle da ist, und die Entwicklung auch gar nicht dahin geht, immer mehr Wohlstand und immer mehr materielle und ideelle Chancen gerade für die untersten Schichten zu bekommen. Zusammen mit den Mitarbeitern, mit denen ich im Herbst 1969 bei der KDSE angefangen habe, waren wir davon überzeugt, jene kirchliche Reformtätigkeit und gesellschaftskritische Arbeit fortsetzen zu können, die innerhalb vieler katholischer Studenten- und Hochschulgemeinden im Gefolge des Konzils und

82 Mario von Galli, Cãmara – Rufer in der Wüste. Dom Helder: Einheit von Wort und Tat, in: Publik-Forum 1, 1972, Nr. 10, S. 6 f. (Zitate); vgl. Reinhold Waltermann, »Ob gelegen oder un-gelegen...« Drei Predigten eines Pfarrers nach Rückkehr von einer Reise nach Brasilien, in: Horst Goldstein (Hrsg.), Befreiungstheologie als Herausforderung. Anstöße, Anfragen, Anklagen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung an Kirche und Gesellschaft hierzulande, Düsseldorf 1981, S. 207-219, hier: S. 217; Großbölting, Suchbewegungen, S. 172 f.; zur Biografie vgl. knapp, mit weiterer Literatur, Friedrich Wilhelm Bautz (Hrsg.), Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Herzberg etc. 2000, Bd. 18, Sp. 218-222.

83 Vgl. Publik-Forum 2, 1973, Nr. 16, S. 20, Nr. 23, S. 3; Arbeitskreis 2/3-Welt im BDKJ (Hrsg.), Revolution für den Frieden. Wege in eine gerechtere Zukunft für uns und die Menschen der Entwicklungsländer. Dom Helder Cãmara. Der Brasilianische Bischof der Armen und Unterdrückten, München 1973, hier: insb. das Titelbild u. S. 16-19.

auch angesichts der Entwicklung an den Hochschulen und der Studentenbewegung als sinnvolle Praxis christlichen Glaubens angesehen wurde.«⁸⁴

Was dagegen in Lateinamerika von der Bischofskonferenz gesagt werde, da war sich Lang sicher, könne keine »Verkürzung des Evangeliums« sein, auch wenn es den »Geruch von Sozialismus« an sich trage, welcher den etablierten Kräften in der katholischen Kirche der Bundesrepublik allerdings »wie die Pest vorkommen« müsse. Und mit Blick auf den offensiven Konfliktkurs der Bischöfe gegenüber der KDSE ergänzte er:

»Ich weiß nicht, ob das ganze zu dem ›Schrumpfungsprozeß‹ gehört, von dem Sie in ihrem Rechenschaftsbericht vor der Vollversammlung der DBK gesprochen haben. Aber wenn die Kirche jene verliert oder schon verloren hat, die damals in den Studentengemeinden mitarbeiteten oder noch mitarbeiten, so ist das sicherlich keine ›Gesundsschrumpfung‹. Ihre Aussage auf der Studentenpfarrerkonferenz in Freising unmittelbar nach der Bischofskonferenz, es würde auch noch andere treffen, mußte man schon fast zynisch nennen.«⁸⁵

An diesem enttäuschten Abgesang auf die Hoffnungen der 68er-Bewegung ist nicht nur die Tatsache interessant, dass dieser Terminus bereits 1972 als Selbstbezeichnung einer generationsspezifischen Interessenlage verwendet wurde und nicht erst zum zwanzigjährigen Jubiläum der Bewegung, wie die Forschung bislang angenommen hat.⁸⁶ Wichtig und symptomatisch ist zugleich das hellsichtige Augenmerk für eine in den Siebzigerjahren sowohl bei progressiven wie bei konservativen Theologen verbreitete Ideologie, die ihre Erwartungen darauf setzte, dass eine in ihrer quantitativ messbaren Substanz geschrumpfte Kirche als eine »kleine Herde« (Karl Rahner) überdauern und Zeit zur Sammlung und Selbstfindung haben werde.⁸⁷ Dies musste all jenen wie ein Verrat vorkommen, deren Interesse sich weiterhin auf eine »Verlebendigung der Kirche von unten« richtete, und die deshalb wiederholt Reisen nach Brasilien und in andere Länder der Befreiungstheologie unternahmen, um dort Hoffnung für ihre eigene Arbeit zu schöpfen.⁸⁸ Während sich in der Bundesrepublik eine »Kirche ohne Zuversicht« entwickelte, fanden viele in den Kirchen Lateinamerikas ein Motiv für weiteres Engagement und Anlass zu dem weithin fehlenden und doch so dringend benötigten »Vertrauen« in die Kraft des Glaubens.⁸⁹

Der Aufbruch der sozialen Bewegungen war ein die Kirche in den Siebzigerjahren prägendes Moment, auch, aber nicht nur wegen der großen medialen Aufmerksamkeit, die er auf sich lenkte. Selbst innerhalb der katholischen Kirche weitgehend unbemerkt blieb dagegen die parallele Ausweitung und Professionalisierung eines kirchlichen Dienstleistungsapparates, der sich der therapeutischen Intervention und der personenbezogenen Zuwendung bei Individuen widmete, die Rat oder konkrete Hilfe benötigten. Dieser Trend widersprach explizit dem Impetus der katholischen Studenten, die ihr sozial-kritisches Engagement und ihre Sympathie für die Befreiungstheologie gerade aus dem Gefühl eines Ungenügens an den üblichen Formen »individuelle[r] Caritas« schöpften,

84 Klaus Lang an Kardinal Döpfner 14.9.1972: Archiv des ZdK, 5191, Schachtel 1.

85 Ebd.; Döpfner hatte vor der Herbstvollversammlung der DBK 1971 davon gesprochen, den »gegenwärtigen Schrumpfungsprozeß zur Sammlung der Kräfte zu nehmen, die für die Zukunft tragfähig sind«; zit. nach Mette, S. 134. Zu dieser Frage auch *Otto Betz*, Kirchenflucht, in: Publik Nr. 1 vom 2.1.1970, S. 23.

86 So *Wolfgang Kraushaar*, Der Zeitzeuge als Feind des Historikers? Ein Literaturüberblick zur 68er-Bewegung, in: *ders.*, 1968 als Mythos, Chiffre und Zäsur, Hamburg 2000, S. 253-347, hier: S. 256-258.

87 Vgl. *Ziemann*, Vermessung, S. 326 f.; Bezugspunkt war gewöhnlich Lk. 12, 32.

88 *Reinhold Waltermann*, Operation Hoffnung. Bericht von einer Brasilienreise, in: Publik-Forum 2, 1973, Nr. 17, S. 11; *ders.*, Reise, Zitat S. 210.

89 *David A. Seeber*, Kirche ohne Zuversicht?, in: HK 27, 1973, S. 491-495, Zitat S. 492, unter Berufung auf Niklas Luhmann.

Diese könne man zwar nicht von vornherein als »kleinbürgerlich« abschreiben, aber sie ersetze eben nicht den »notwendigen gesellschaftspolitischen Einsatz«. ⁹⁰ Die kirchliche Dienstleistung am Individuum hatte zwei Facetten.

Bei der ersten handelte es sich um das Vordringen eines Konzeptes der Pastoral, das diese vornehmlich als eine Form der therapeutischen Zuwendung und der problemorientierten Kommunikation mit Individuen verstand, welche sich prinzipiell um alle Aspekte von deren Lebensgeschichte kümmerte und damit den ganzen Menschen adressierte, wie eine häufig verwendete Formel lautete. Diese Reformulierung der Seelsorge erhielt ihre wichtigsten Impulse aus einer zunehmend intensiveren und praxisorientierten Rezeption pastoralpsychologischer Modelle, die seit Ende der Sechzigerjahre erfolgte. In dieser Strömung kamen Vorbilder aus der amerikanischen Tradition des *pastoral counseling*, langjährige Bemühungen einer kleinen Gruppe katholischer Moraltheologen und Psychoanalytiker sowie die Auseinandersetzung mit evangelischen Modellen einer psychologisch informierten Gesprächsseelsorge zusammen. Für die praktische Ausgestaltung einer solchen heilenden Seelsorge stand eine verwirrende Vielfalt psychologisch-therapeutischer Schulen und Strömungen zur Verfügung, die erst im Verlauf der Achtzigerjahre in handbuchartigen Kompendien gebündelt und verfügbar gemacht wurde. Aber es war frühzeitig offensichtlich geworden, dass in der katholischen Pastoral ebenso wie in den meisten anderen therapeutischen Praxisformen die von Carl Rogers entwickelte Methode der klientenzentrierten Gesprächspsychotherapie, die maßgeblich auf das Konzept des *pastoral counseling* eingewirkt hatte, favorisiert wurde. Damit erhielt zugleich ein Rollenmodell des als Berater konzipierten Seelsorgers Einzug in die katholische Kirche, das Empathie und Echtheit als dessen wichtige persönliche Eigenschaften postulierte und damit die Akzeptanz eines autoritär-paternalistischen Priestertyps weiter zurückschraubte. ⁹¹

Das Modell der klientenzentrierten Gesprächsführung wurde durchaus als eine Anleitung zum pastoralen Handeln verstanden, welche von den in der Pfarrseelsorge tätigen Geistlichen eingeübt und praktiziert werden sollte. Seinen augenfälligsten Ausdruck fand der Aufstieg des therapeutischen Interventionsmodells jedoch in der wachsenden Zahl professioneller Berater, die in Einrichtungen verschiedener kirchlicher Träger in der Telefonseelsorge, der Ehe-, Familien- oder Lebensberatung oder der Erziehungsberatung tätig waren. In der katholischen Kirche waren die Siebzigerjahre eindeutig die Dekade der auf breiter Front erfolgenden Durchsetzung dieser Form psycho-sozialer Beratung. ⁹² Diese wurde nur noch in geringem Umfang haupt- oder nebenamtlich von Geistlichen ausgeübt, sondern vor allem von der steigenden Zahl der in diesem Berufsfeld rasch dominierenden Psychologen und Psychotherapeuten getragen. Einen Einblick in die wachsende Bedeutung dieses Handlungsfeldes vermittelt die Zahl der katholischen Beratungsstellen für Ehe-, Familien- und Lebensberatung. Sie lag 1965 bei 50, hatte sich zehn Jahre später mit 193 fast vervierfacht und betrug 1980 bereits 253. Zählt man Einrichtungen der Erziehungsberatung und der Telefonseelsorge hinzu, gab es in diesem Jahr 556 katholische Beratungsstellen in der Bundesrepublik. ⁹³

90 Zitat aus einem 1969 von der Studentenpfarrerkonferenz verabschiedeten Pastoralplan für die Hochschulgemeinden: Neue Entwicklungen in den Studentengemeinden, in: HK 23, 1969, S. 524-529, hier: S. 526.

91 Vgl. Ziemann, Vermessung, S. 372-413.

92 Zur Historisierung dieses Handlungsfeldes die anregenden Überlegungen bei Sibylle Brändli, Towards a History of Psycho/Social Counseling as a Cultural Practice. Notes on Research on the City of Basel, Florenz 2003 (European University Institute, Working Papers).

93 Zahlen bei Georg Kamphausen, Hüter des Gewissens? Zum Einfluß sozialwissenschaftlichen Denkens in Theologie und Kirche, Berlin 1986, S. 298; vgl. exemplarisch Norbert Wetzel, Telefonseelsorge. Der Geistliche als Berater, in: Hans-Dieter Bastian (Hrsg.), Kirchliches Amt im Umbruch, München 1971, S. 184-196.

Mit ihrer zunehmenden Verbreitung bewegte sich die psychosoziale Beratung in der katholischen Kirche in einem eigentümlichen Dilemma, dessen Konturen nicht erst mit dem aktuellen Streit um die Fortführung der Schwangeren-Konfliktberatung zutage getreten sind. Auf der einen Seite waren kirchliche Berater, im Unterschied zu solchen in städtischen oder staatlichen Beratungsstellen, an den überwölbenden Wertehimmel der katholischen Morallehre und der daraus für Ehe, Kindererziehung, Familienplanung und Lebensgestaltung abgeleiteten Handlungsnormen gebunden. Sie waren gehalten, ihn in ihrer Tätigkeit möglichst unverkürzt zur Geltung zu bringen, zumal sonst die Frage akut wurde, was kirchliche Beratung von der anderer Träger wie der Kommunen oder des Roten Kreuzes überhaupt noch »unterscheidet«. ⁹⁴ Diese Aufgabe widersprach jedoch nicht nur dem autoritärer Einflussnahme widerstrebenden Methodenverständnis der in der nicht-direktiven Therapie von Carl Rogers geschulten Berater. Die Zielstellung, den Klienten zu einem religiös definierten Lebenssinn zu verhelfen, kollidierte auch mit der Alltagserfahrung vieler katholischer Seelsorger und Berater, nach denen erst der Verzicht auf die Vermengung von Verkündigung und Lebenshilfe im therapeutischen Gespräch den Erfolg Letzterer sicherstellen konnte. Die »Glaubwürdigkeit« der pastoralen Beratung hing davon ab, dass sie gänzlich »absichtslos« erfolgte, ohne sofort nach einem missionarischen »Gewinn« zu fragen. ⁹⁵ Gerade in der personalen Zuwendung und Hilfe bei der stetig steigenden Zahl der »Kirchenfremden« erlebten die in der Pastoral tätigen Geistlichen und Laien tagtäglich, dass sie notwendigerweise »Kompromisse« schließen mussten, wenn sie diese überhaupt noch erreichen wollten. ⁹⁶

Eine solche Spannung zwischen den normativ-kirchlichen Vorgaben und den Erfordernissen des Umgangs mit individuellen Klienten prägte auch die Arbeit der Caritas im engeren Sinne des Caritasverbandes, welcher das zweite wichtige Feld der kirchlichen Dienstleistung am Individuum in dieser Dekade darstellte. Auf der einen Seite erbrachten die vielfältigen Einrichtungen der Caritas – in erster Linie Krankenhäuser sowie Einrichtungen der Jugend- und Altenhilfe – »wichtige Integrationsleistungen« für die Kirche, indem sie die diakonische Ausrichtung kirchlichen Handelns plausibilisierten und damit auch die stetig steigende Mehrheit der kirchenfernen Katholiken ansprachen. Auf der anderen Seite gab es einen zumindest impliziten »Verkirchlichungsdruck«, der diese »Inkurationsleistungen« des Caritas-Verbandes tendenziell gefährdete, aber durch die Wahrnehmung einer schleichenden Säkularisierung der Caritasarbeit permanent herausgefordert wurde. ⁹⁷ Gerade im Hinblick auf die Arbeit der Caritas stellte sich das Problem einer »Zementierung« des »Nebeneinanders« von Caritas und Pastoral als Grundfunktionen kirchlichen Handelns. Für Kenner der Materie machte sich dies auf gemeindlicher Ebene durch eine »beklemmende Wand des Schweigens« geltend, welche die

94 So Pater Konrad Egger, Leiter der katholischen Telefonseelsorge in München, zit. in »Am Apparat: der Seelsorger«, in: SZ vom 2./3.1.1971; vgl. *Albert Görres*, Kirchliche Beratung – eine dringende Antwort auf Symptome und Ursachen seelischer Krisen?, in: *Sekretariat der DBK* (Hrsg.), Kirchliche Beratungsdienste, Bonn 1987, S. 5-31, hier: S. 30.

95 So die Aussage eines katholischen Pfarrers, zit. bei *Kamphausen*, S. 222; vgl. *Wetzel*, S. 193 f.

96 *Rolf Zerfaß*, Was sind letztlich unsere Ziele? Pastoralpsychologische Thesen zur Motivationskrise in der Pastoral der Kirchenfremden, in: *Katholische Glaubens-Information* (Hrsg.), Erfahrungen mit Randchristen. Neue Horizonte für die Seelsorge, Freiburg 1985, S. 43-64, Zitate S. 43.

97 *Karl Gabriel*, Caritas angesichts fortschreitender Säkularisierung, in: *Erwin Gatz* (Hrsg.), Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, Bd. V: Caritas und soziale Dienste, Freiburg 1997, S. 438-455, hier: S. 447 f.; zur funktionalen Verteilung der Caritas-Einrichtungen vgl. *Thomas Rauschenbach/Matthias Stilling*, Die Dienstleistenden. Wachstum, Wandel und wirtschaftliche Bedeutung des Personals in Wohlfahrts- und Jugendverbänden, in: *Thomas Rauschenbach/Christoph Sachße/Thomas Olk* (Hrsg.), Von der Wertgemeinschaft zum Dienstleistungsunternehmen. Jugend- und Wohlfahrtsverbände im Umbruch, Frankfurt/Main 1996, S. 321-355, S. 345.

Gemeindepfarrer von ihren Kindergärtnerinnen und die Krankenhauseelsorger von den in derselben Einrichtung tätigen Krankenschwestern trennte, obwohl beide Gruppen sich dem Dienst an denselben Personenkreisen verpflichtet fühlten.⁹⁸

Im Verlauf der Siebzigerjahre vollzog sich ein »historisch einmaliger Expansionsprozeß« der Caritas, der sich am eindringlichsten an der Personalstatistik dieses Wohlfahrtsverbandes ablesen lässt. Zwischen 1970 und 1980 stieg die Zahl der hauptberuflich angestellten Mitarbeiter um 48 Prozent von rund 190.000 auf etwa 283.000. Der Anstieg des Personals ging zwar in der folgenden Dekade noch weiter, doch bei einer deutlich gesunkenen Zuwachsrate. Dieser enorme Expansions Schub hat, weitgehend unbemerkt von der Öffentlichkeit, die Caritas zu einem der größten privaten Arbeitgeber in Westeuropa gemacht.⁹⁹ Die bislang unerforschte Geschichte der Caritas in den Siebzigerjahren ist jedoch nicht nur wegen der enormen quantitativen Bedeutung dieses Verbandes wohlfahrtsstaatlicher Dienstleistungen ein dringendes Desiderat der Forschung im Spannungsfeld von Kirchengeschichte, der Geschichte des Sozialstaates und der Professionalisierung von Dienstleistungsberufen. Sie ist es auch deshalb, weil sich an ihr die religionssoziologisch bedeutsame Verschiebung von der Orientierung an der primären Funktion der Religion (im Sinne der geistlichen Kommunikation über das Unbestimmte) in einen sekundären Bereich analysieren lässt, in dem Hilfeleistungen für Personen erbracht werden. Wie der Soziologe Niklas Luhmann in der ihm eigenen stoischen Distanz gegenüber dem Pathos des Engagements formuliert hat, wird damit die »relative Schwäche« der Religion durch ein »Mehr an sozialem Aktivismus« kompensiert.¹⁰⁰ Ein äußeres Indiz für diese Verschiebung war, dass während der enormen Expansion des Personals in den Siebzigerjahren der Anteil der in der Caritas tätigen Ordensangehörigen von knapp 30 Prozent auf nur noch zwölf Prozent zurückging.¹⁰¹ Die Expansion der Caritas bei gleichzeitigem Rückgang ihrer Prägung durch geistliches Personal kennzeichnet die Siebzigerjahre als eine Dekade, in der sich die Auswirkungen der Säkularisierung als Folgeprobleme funktionaler Differenzierung in der katholischen Kirche nachhaltig geltend machten und zu einer weitreichenden thematischen Verschiebung kirchlicher Arbeitsfelder führten.

III. DIE KIRCHLICHE ORGANISATION ZWISCHEN DEM ZENTRALEN AUFBAU NEUER STRUKTUREN UND FORMEN HETERARCHISCHER KOPPELUNG AN DER »BASIS«

In den meisten Diözesen der Bundesrepublik hat es seit 1968 Versuche gegeben, durch eine substantielle Reform der kirchlichen Organisationsstruktur auf die Herausforderungen zu reagieren, die insbesondere der sich immer deutlicher abzeichnende Priestermangel mit sich brachte. In der einen oder anderen Form versuchten diese Projekte der kirchlichen Strukturreform, die traditional durch den Rahmen der Territorialpfarrei definierten Angebote der Pastoral durch funktional ausgerichtete Angebote auf überörtlicher Ebene zu ergänzen und zugleich eine Regionalisierung der Bistümer in die Wege zu leiten, welche arbeitsfähige Strukturen unterhalb der Ebene der Bistumsverwaltung schuf. Das wohl ehrgeizigste Vorhaben dieser Art, der im Bistum Münster seit 1969 diskutierte »Strukturplan«, wollte die Pastoral durchgängig entlang von vier kirchlichen

98 Rolf Zerfuß, *Beratung – ein Zankapfel zwischen Caritas und Pastoral?*, in: Konrad Baumgartner/Wunibald Müller (Hrsg.), *Beraten und Begleiten. Handbuch für das Seelsorgliche Gespräch*, Freiburg 1990, S. 31-41, Zitat S. 31.

99 Gabriel, *Caritas*, S. 444; vgl. Rauschenbach/Schilling, S. 338 f.

100 Luhmann, *Funktion*, S. 264 (Zitat); Ziemann, *Vermessung*, S. 409 f.

101 Gabriel, *Caritas*, S. 445. Auf diesen für die Geschichte der Caritas grundlegenden Aufsatz sei hier nachdrücklich verwiesen.

Grundfunktionen gliedern und dafür neue Strukturen schaffen, die von eigens zu bildenden Großpfarreien bis in das reorganisierte Generalvikariat reichten. Das rasch deutlich werdende Scheitern dieses Planes lag jedoch nicht nur daran, dass die Bistumsleitung um Bischof Tenhumberg ihn stillschweigend fallen ließ, was den internen Protest der damit befassten Mitarbeiter provozierte. Eine Welle des Unverständnisses und der Ablehnung schlug diesem Reformvorhaben auch von den in den Pfarrkomitees aktiven Laien entgegen. Diese artikulierten ihr primäres Interesse an einer Gemeinschaftsbildung im überschaubaren Kontext gemeindlicher Interaktionen, und wurden durch die nüchternfunktionale Sprache und Zielstellung des Strukturplanes abgestoßen. Wie in praktisch allen anderen Diözesen während der Siebzigerjahre, so versuchte man auch in Münster nach dem Scheitern des Strukturplanes, den anhaltenden Priestermangel durch die Kooperation von Pfarreien in Pfarrverbänden aufzufangen.¹⁰² Es spricht vieles für die These, dass die bereits in den späten Sechzigerjahren zur Verbesserung der Seelsorge konzipierten Pfarrverbände erst im Verlauf der Siebzigerjahre »ernst genommen« wurden, als sie vornehmlich den »Priestermangel verdecken« sollten.¹⁰³

Parallel zum Scheitern weitreichender Reformvorhaben ging jedoch in dieser Dekade der Ausbau und die Arbeit von hierarchisch aufgebauten und zentral gelenkten oder koordinierten Organisationsstrukturen in der Kirche weiter. Sehr deutlich und sichtbar vollzog sich diese Entwicklung vor allem durch die im März 1966 gemäß dem Konzilsdekret *Christus Dominus* erfolgende Bildung der Deutschen Bischofskonferenz. Mit diesem alle Diözesan- und Weihbischöfe umfassenden Gremium verfügte die katholische Kirche in der Bundesrepublik erstmals über ein einheitliches Spitzengremium, das im Namen der Organisation Erklärungen abgeben und Beschlüsse fassen konnte.¹⁰⁴ Den Aufbau entsprechender formaler Strukturen übernahm der Prälat Karl Forster, der in München das Sekretariat der DBK leitete. Dieses bestand allerdings zunächst praktisch nur aus ihm und seiner Schwester, welche die meisten Büroarbeiten ausführte.¹⁰⁵ Nichtsdestotrotz avancierte Forster rasch zu einer zentralen Symbolfigur der Kirche als Organisation, zumal seit der Übernahme der Doppelfunktion eines Generalsekretärs der Würzburger Synode, bis er beide Ämter im Herbst 1971 nach zahlreichen Konflikten und Anfeindungen abgab. Als der symbolische »Generalmanager des deutschen Katholizismus« hatte der oftmals technokratisch agierende Forster die Abneigung der Progressiven, aber auch vieler konservativ denkender Katholiken auf sich gezogen.¹⁰⁶ Unter der Ägide seines Nachfolgers Josef Homeyer erfolgte dann die Professionalisierung der Arbeit des Sekretariats und die Straffung und Koordinierung der zahlreichen Kommissionen und Arbeitsstellen, die der DBK zugeordnet waren. Diese wiesen 1978 immerhin rund 300 hauptamtliche Mitarbeiter auf. Mit dieser Entscheidung über die Neuordnung von Kompetenzen zielten die Bischöfe auf mehr »Überschaubarkeit und Effizienz«, um die bislang nur auf dem Papier des Haushaltsplanes miteinander verbundenen

102 Ziemann, Vermessung, S. 274-302, 309-323; zur Schaffung und Arbeit von Pfarrverbänden exemplarisch Hans Kühn, Strukturreform im Bistum Speyer 1969-1980, Speyer 1992; zu den Regionen vgl. Die Region als Seelsorgszone, (Sozialinstitut Essen, Kirchliche Sozialforschung, Handreichung Nr. 29), Essen 1965; Hubert Dewald, Die Kirche in der Region. Ein Jahr Katholisches Regionalbüro »Mittelbaden« in der Erzdiözese Freiburg, in: Lebendige Seelsorge 22, 1971, S. 135-140.

103 Paul Michael Zulehner, »Leutereligion«. Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre, Wien 1982, S. 90; vgl. den Hinweis in Bernhard Honsel, Der rote Punkt. Eine Gemeinde unterwegs, Düsseldorf 1983, S. 49.

104 Gatz, Deutschland, S. 104 f.

105 Gespräch mit Franz-Xaver Kaufmann am 27.9.2000.

106 Hannes Burger, »Der Manager des deutschen Katholizismus«, in: SZ vom 5./6.1.1971 (Zitat); vgl. Knut Barrey, »Prälat Forster sucht neue Aufgaben«, in: FAZ vom 21.9.1971.

Gremien tatsächlich zu koordinieren und zu gemeinsamer Arbeit zu führen. Linke »Strukturkritiker« und eher konservative Katholiken waren sich allerdings auch hier einig in ihrer Befürchtung, dass eine zu große »Zentralisierung« und eine »Vormachtstellung« des Sekretariats die Folge sein müsse.¹⁰⁷

Der koordinierte Aufbau von neuen Organisationsstrukturen in der Kirche vollzog sich aber nicht nur an der Spitze der westdeutschen Teilkirche, sondern auch auf lokaler und regionaler Ebene in den Pfarreien und Diözesen, und zwar in den neu geschaffenen Räten des Laienapostolats. Deren Bildung ging auf Beschlüsse des Konzils zurück, in denen sich die Aufwertung der Laien im Rahmen der Volk-Gottes-Theologie materialisierte. Dabei sind die Pfarrkomitees bzw. Pfarrgemeinderäte, die Diözesankomitees als Zusammenfassung der Laien und Laienverbände auf Bistumsebene sowie die Diözesanräte bzw. Diözesanpastoralräte zu unterscheiden, in die Priester und Laien berufen wurden und die bei der Leitung des Bistums beratend mitwirkten. Für diese Gremien wurden in allen westdeutschen Diözesen 1967/68 Statuten festgelegt und Wahlen durchgeführt.¹⁰⁸ Den Pfarrgemeinderäten kam dabei eine zweifache Aufgabe zu, die auf diözesaner Ebene in der Doppelung von Diözesankomitee und Diözesanrat auseinandergezogen war. Sie konnten zum einen als »zusammengefasste Vertretung der Katholiken« einer Pfarrei zur Gesellschaft hin verstanden werden. Zum anderen berieten viele der Räte mit ihren bundesweit rund 185.000 Mitgliedern den Pfarrer bei Fragen der Seelsorge und kirchlichen Verkündigung und waren damit als »kirchliche Organe« markiert. In einer deutlichen Mehrheit von 14 Bistümern fand diese Auffassung, welche den Pfarrgemeinderat als ein synodales Organ der Teilhabe am »Leitungsamt« der Kirche konzipierte und dies durch die Placierung des Pfarrers im Vorstand des Rates symbolisierte, Eingang in die diözesanen Mustersatzungen.¹⁰⁹

Die Funktion der Pfarrgemeinderäte war eindeutig als eine beratende konzipiert, was in manchen Bistümern durch ein ausdrückliches Vetorecht des Pfarrers unterstrichen wurde.¹¹⁰ Allerdings gab es unter den Mitgliedern der Räte von Beginn an starke Tendenzen, die auf eine Ausweitung ihrer Rechte und die Anerkennung von Entscheidungsbefugnissen drängten. Dies geschah charakteristischerweise allerdings vornehmlich in solchen Bereichen, die man als traditionelle Domäne der Laien betrachtete, wie etwa die Caritas, die Durchführung von lokalen Veranstaltungen oder die Stellungnahme zu aktuellen Themen. Hier gab es nicht nur ein Streben nach Partizipation, sondern in vielen Pfarreien auch eine de facto erfolgende Inanspruchnahme von Entscheidungskompetenzen. In traditionell dem Pfarrer zugesprochenen Feldern wie der Gottesdienstgestaltung, der Seelsorge und Verkündigung begnügten sich die Mitglieder der Pfarrgemeinderäte dagegen von vornherein mit einer beratenden Funktion.¹¹¹ Die Würz-

107 David A. Seeber, Organisationsreform in der Deutschen Bischofskonferenz, in: HK 29, 1978, S. 540-543, hier: S. 541.

108 Vgl. exemplarisch Damberg, S. 268-277. Die Terminologie war schwankend. Im Bistum Limburg hieß die Vertretung der Laien »Diözesanrat«, und das gemischte Gremium »Seelsorgerat«. Klaus Schatz, Geschichte des Bistums Limburg, Mainz 1983, S. 332 f.

109 Egon Golomb, Repräsentationen des Kirchenvolkes. Überlegungen zur Funktion, zum Wahlmodus und zur Arbeitsweise der Räte in der Kirche, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 12, 1971, S. 53-70, 64-67.

110 Damberg, Abschied, S. 273.

111 Probleme und Arbeitsweise der Pfarrgemeinderäte. Eine empirische Untersuchung der Pfarrgemeinderäte der Diözesen der Bundesrepublik Deutschland im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz und in Zusammenarbeit mit dem Zentralkomitee der Deutschen Katholiken, Essen 1972 (Institut für Kirchliche Sozialforschung Essen, Bericht 81), S. 91-94, 127; Gerhard Schmied, Pfarrgemeinderat und Kommunikation. Zur Soziologie einer neuen Institution, München. Freiburg 1974, S. 154-166.

burger Synode folgte letztlich dieser Entwicklung, indem sie den Pfarrgemeinderäten je nach Sachgebiet ein durch das Veto des Pfarrers begrenztes Beschlussrecht einräumte.¹¹² In der Praxis mussten die zumeist der bürgerlichen Mittelschicht angehörenden Mitglieder der Räte allerdings erfahren, dass nicht nur im Bereich der Seelsorge die Bindewirkung von Entscheidungen zunächst einmal nur die Mitglieder des Gremiums selbst band, und hier vor allem den Pfarrer, der nicht bei jeder Entscheidung sein Veto einlegen wollte, nicht aber unbedingt auch Außenstehende. Es war dagegen höchst problematisch für die Außenwirkung des Pfarrgemeinderates, wenn man, wie in einer Gemeinde geschehen, mit acht gegen sieben Stimmen die Abschaffung der Fronleichnamsprozession beschloss.¹¹³ Die Bindewirkung und auch die Akzeptanz von Beschlüssen der Laiengremien wurde allerdings dann dramatisch erhöht, wenn sie mit der Verausgabung des symbolischen Kommunikationsmediums Geld einherging, weshalb die Verfügungsmöglichkeit über Finanzmittel zu einem wichtigen limitierenden Faktor für die praktische Arbeit der Pfarrgemeinderäte wurde.¹¹⁴

Die öffentliche Aufmerksamkeit konzentrierte sich in den Siebzigerjahren zumeist auf die Frage, ob die Räte der Laienapostolate eine Kompetenz zur Mitentscheidung haben sollten und inwiefern dies als legitimer Ausdruck einer Tendenz zur Demokratisierung der Kirche zu werten sei, über die in diesen Jahren intensiv gestritten wurde.¹¹⁵ Seinen spektakulärsten Ausdruck fand diese Frage in dem Konflikt um ein auf den 26. August 1973 datiertes Schreiben des Apostolischen Nuntius in Bonn, Corrado Bafile, an den Kardinalstaatssekretär Villot in Rom. In diesem wenige Wochen später durch eine Indiskretion in der Presse veröffentlichten Brief hatte Bafile schwere Vorwürfe gegen den Limburger Bischof Wilhelm Kempf erhoben und unumwunden dessen Amtsenthebung gefordert. Stein des Anstoßes war insbesondere die seit 1968 in Limburg gültige Synodalordnung, die den Laienräten und insbesondere dem Diözesansynodalrat eine umfassende Beratungsfunktion zuwies, ohne dass dabei tatsächlich die Letztentscheidungskompetenz des Bischofs ausgehebelt worden wäre. Der Konflikt wurde relativ rasch bereinigt, zumal ohnehin eine Neuordnung des Rätewesens durch die Würzburger Synode anstand. Aber die rasch und umfassend einsetzende Solidarisierung der Limburger Katholiken mit ihrem Bischof, die in vielen Gemeinden Unterschriftenlisten auslegten, zeigte doch sehr deutlich, welch sensiblen Punkt der an Kempf gerichtete Vorwurf einer zu weitgehenden Demokratisierung der Kirche getroffen hatte.¹¹⁶

Die von den Laienräten ausgehenden Effekte auf die Organisation Kirche müssen insgesamt als ambivalent bezeichnet werden. Auf der einen Seite war die zeitliche Koinzidenz ihrer Etablierung mit der Protestbewegung der 68er nicht nur ein Zufall, da sich

112 *Damberg*, S. 275; *Gemeinsame Synode*, Bd. I, S. 659.

113 *Ludwig Stenner*, *Das Pfarrkomitee, seine Wahl, Zusammensetzung und Aufgaben*. Dargestellt anhand einer Analyse im Bistum Münster, Diplom-Arbeit Institut für Christliche Sozialwissenschaften Münster 1970 (Ms.), S. 23; vgl. *Bernhard Starke*, *Erfahrungen mit einem Pfarrgemeinderat*, in: *Sein und Sendung* 1, 1969, S. 27-32, S. 30.

114 *Arbeitsweise der Pfarrgemeinderäte*, S. 94-101; zu Geld als Kommunikationsmedium vgl. *Benjamin Ziemann*, *Überlegungen zur Form der Gesellschaftsgeschichte angesichts des »cultural turn«*, in: *AfS* 43, 2003, S. 600-616, S. 607 f.

115 *Zur Diskussion um die Demokratisierung der Kirche: Bensberger Kreis* (Hrsg.), *Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland*. Ein Memorandum deutscher Katholiken, Mainz 1970; dazu: *V. Schwarz*, *Mitbestimmung in der Kirche*, in: *Publik* Nr. 37 vom 11.9.1970, S. 4; *Wie ist Demokratie in der Kirche möglich?*, in: *HK* 23, 1969, S. 97-101; *Disput zum Thema Demokratisierung in der Kirche*, in: *HK* 26, 1972, S. 30-36; *Hans Maier/Josef Ratzinger*, *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren*, Limburg 1970.

116 *Schatz*, S. 334-341, 349 f.

auch in diesen Gremien das partizipatorische Anliegen vieler Katholiken auf Mitbeteiligung an den Geschicken ihrer Kirche spiegelte, selbst wenn die Wahlbeteiligung zu den Pfarrgemeinderäten zumeist nur sehr gering gewesen war.¹¹⁷ Das Interesse an einer Demokratisierung der Kirche in den neuen Laiengremien erhielt zudem zusätzliche Schubkraft durch die Regierungsübernahme der SPD 1969 und die symbolischen Markzeichen, die Willy Brandt alsbald zugunsten einer weiteren Demokratisierung der bundesdeutschen Gesellschaft setzte. In diesem Kontext ist etwa die Gründung einer »Katholischen Gesellschaft für Kirche und Demokratie« durch den SPD-Landtagsabgeordneten Bernd Feldhaus in Münster 1968 zu sehen, die im Frühjahr 1969 mit knapp hundert Mitgliedern einen Höchststand erreichte und sich für innerkirchliche Reformen und eine demokratische Wahl der Bischöfe einsetzte. Bereits 1970 hatte diese Initiative jedoch den Höhepunkt ihrer Resonanz überschritten und löste sich 1972 auch formell auf.¹¹⁸ Diese Chronologie scheint symptomatisch für die Grenzen der Hinwendung von Katholiken zur SPD zu sein, auch wenn man das Wahlverhalten als einen wichtigen Indikator heranzieht. Von der Bundestagswahl 1969 bis zu der des Jahres 1972 stieg die Zahl der katholischen SPD-Wähler unter den praktizierenden Katholiken mit regelmäßigem Kirchgang zwar um zwölf Prozent an. Bis zur Wahl des Jahres 1980 hatte sich dieser Wert allerdings fast wieder auf den Stand von 1969 eingependelt, und bei den Katholiken ohne enge Kirchenbindung waren die SPD-Wähler von 1969 bis 1972 sogar zurückgegangen. Die konfessionelle Rekrutierungsbasis der Parteien zeigt insgesamt das Bild einer langfristigen Kontinuität, inmitten derer die Jahre 1969 bis 1972 nur eine kurzzeitige Abweichung markieren.¹¹⁹ Linkskatholische Gruppen hatten zwar vielfach personelle und programmatische Überschneidungen mit der SPD, blieben aber insgesamt marginal.

Es sprechen andererseits systematische Gründe dafür, die von den neuen Laiengremien ausgehende Demokratisierungswirkung nicht zu überschätzen. Denn neben einem kurzfristigen Partizipationsschub vergrößerten sie die Organisationsprobleme der Kirche noch einmal immens, und das auf Dauer. Sie trugen zwar zur Einlösung der oft erhobenen Forderung bei, dass die Kirche in vertikaler Richtung auch über von unten nach oben verlaufende Kommunikationskanäle und damit über ein organisationsinternes *feedback* verfügen müsse.¹²⁰ Sie taten dies allerdings im Medium der für Organisationen typischen Form von Entscheidungen, und vergrößerten damit das Problem der Abstimmung und Relationierung der durch die Zerlegung von Entscheidungsprozessen geschaffenen Komplexität. Die im Gefolge des Konzils geschaffenen Laiengremien waren in der Kirche somit vor allem ein sichtbarer Ausdruck des Aufbaus von »riesigen Partizipationsbürokratien«, der ein für die Dekade nach 1968 charakteristisches Phänomen darstellt.¹²¹

117 Im Bistum Münster lag sie 1968 bei 21,2% aller Katholiken über 18 Jahre. Bernd Plettendorff, Zur Soziologie der Pfarrkomitees im Bistum Münster, in: Mitteilungen, Anregungen, Berichte und Hinweise des Diözesankomitees der Katholiken im Bistum Münster 15, 1970, S. 7 f.

118 Wilhelm Damberg, Bernd Feldhaus und die »Katholische Gesellschaft für Kirche und Demokratie« (1968-1972), in: WF 48, 1998, S. 117-125.

119 Karl Schmitt, Konfession und Wahlverhalten in der Bundesrepublik Deutschland, Berlin 1989, S. 214, 314. Die bisherige Forschung zum Verhältnis von katholischer Kirche und SPD ist unbefriedigend; vgl. z.B. Thomas Brehm, SPD und Katholizismus – 1957 bis 1966. Jahre der Annäherung, Frankfurt/Main 1989. Aufschlussreich dagegen die allerdings nur bis 1965 reichenden Hinweise bei Dietmar Süß, Kumpel und Genossen. Arbeiterschaft, Betrieb und Sozialdemokratie in der bayerischen Montanindustrie 1945 bis 1976, München 2003, S. 398-405.

120 Wilhelm Weber, Probleme der Kirche als Informations- und Kommunikationssystem, in: Adolf Exeler (Hrsg.), Fragen der Kirche heute, Würzburg 1971, S. 143-156, hier: S. 146.

121 Niklas Luhmann, 1968 – und was nun?, in: ders., Universität als Milieu, Bielefeld 1992, S. 147-156, Zitat S. 152.

Ein typisches Indiz dafür war die Inflationierung von Gremien, die mit dem Aufbau der Laienräte einherging. Dies zeigte sich bereits auf der gemeindlichen Ebene, wo vor allem die Pfarrgemeinderäte in städtischen Pfarreien verschiedene Sach- und Unterausschüsse schufen, um ihre Arbeit zu differenzieren. Sehr viel gravierender war die Problematik allerdings auf der diözesanen Ebene. So hatte das Diözesankomitee Münster 1970 neben dem Vorstand, dem Hauptausschuss und diversen Unterausschüssen nicht weniger als acht Sachausschüsse gebildet, von »Caritas« über »Grundsatzfragen« bis hin zu »Synode« und »Weltverantwortung«. Letzterer schuf sich noch einmal zwei Unterausschüsse, nämlich »Entwicklung und Frieden« sowie »Gesellschaftspolitik«.¹²² In dieser Vielzahl von Untergremien spiegelte sich die Vielzahl der kirchlichen und gesellschaftlichen Handlungsfelder, welche das Diözesankomitee als relevant für seine Arbeit betrachtete und die es thematisch adressieren wollte. Angesichts dieser Bandbreite musste sich die Arbeit des Hauptausschusses darauf beschränken, eine »gewisse Koordinierung« der von dort einlaufenden Vorlagen vorzunehmen. Man betrachtete sich aber nicht als befugt und wohl auch nicht als in der Lage, die auf Entscheidungen basierenden Vorlagen der Sachausschüsse jeweils umfassend mit der Mehrheitsmeinung im Hauptausschuss abzustimmen.¹²³ Diese Auffassung, die Wilhelm Pötter, der Vorsitzende des Diözesankomitees, Bischof Tenhumberg 1970 mitteilte, wurde jedoch bereits durch den ersten größeren Konflikt mit dem Bischof überholt, in dessen Kontext er diese Position formuliert hatte. Denn der Sachausschuss Synode hatte eine massive Kritik an der bisherigen Vorbereitung der Würzburger Synode formuliert und beschlossen, die Pötter dem Bischof nunmehr brieflich übermitteln musste.¹²⁴ Dieser Konflikt zog nicht nur mehrere Beschlüsse und Einwendungen des Sachausschusses nach sich, der sich über Eingriffe des Hauptausschusses in den von ihm formulierten Brief und damit seine Arbeit beschwerte. Er provozierte auch eine Entscheidung des Hauptausschusses über das Vorgehen bei Entscheidungen, in denen die Gremien des Diözesankomitees divergierende Auffassungen vertraten, und dementierte damit die von Pötter zunächst behauptete Zurückhaltung des Hauptausschusses.¹²⁵

Selbst unter der von vornherein unrealistischen Annahme stetigen Einvernehmens und des Ausbleibens von Konflikten musste die katholische Kirche also seit 1968 mit dem selbstgeschaffenen Problem leben, dass die Umsetzung der Konzilsbeschlüsse zu einer dramatischen Vermehrung von Entscheidungen und den damit verknüpften bürokratischen Routinen führte. Man kann diesen Befund auch im Sinne der von Heinz Hürten formulierten These einer »Verkirchlichung« der Laienarbeit deuten, nach der die von den Laien getragenen organisierten Aktivitäten seit dem Abschmelzen des Milieus weitgehend »in die kirchenamtliche Struktur eingebunden« und damit auch von »offiziellen kirchlichen Vorgaben abhängig« sind. Man wird dabei allerdings kaum seiner Behauptung folgen können, dass die Zeitgeschichte des Laienapostolats deshalb zum Teil einer »theologisch zu bewältigenden Kirchengeschichte« werde.¹²⁶ Dies wäre auch deshalb

122 Mitteilungen, Anregungen, Berichte und Hinweise des Diözesankomitees der Katholiken im Bistum Münster 13, 1970, S. 6.

123 Wilhelm Pötter 27.5.1970 an Heinrich Tenhumberg, BAM, Diözesankomitee A 55.

124 Ziemann, Vermessung, S. 223-225.

125 Hans Lüning für den Sachausschuss Synode 2.6.1970 an Bernd Plettendorff, den Geschäftsführer des Diözesankomitees, Wilhelm Pötter 7.7.1970 an Heinrich Lüning; BAM, Diözesankomitee A 55. Als Beispiele für den Dissens zwischen Hauptausschuss und dem Unterausschuss Öffentlichkeitsarbeit vgl. die Materialien in BAM, Diözesankomitee A 58.

126 Heinz Hürten, Zukunftsperspektiven kirchlicher Zeitgeschichtsforschung, in: Ulrich von Hehl/Konrad Repgen (Hrsg.), Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung, Mainz 1988, S. 97-106, Zitat S. 101.

unergiebig, weil die tatsächlich bestehende Aufgabe einer historischen Soziologie organisierter Religiosität schon in den Siebzigerjahren mit bestechender Klarheit als ein zentrales Gegenwartsproblem der katholischen Kirche formuliert worden ist. Denn der auch als Berater der Würzburger Synode tätige Soziologe Franz-Xaver Kaufmann hat bereits 1978 von einer »Verkirchlichung des Christentums« gesprochen und diesen Befund mit skeptischen Hypothesen über die negativen Folgen der Bürokratisierung der katholischen Kirche verbunden. Problematisch schien ihm insbesondere, dass nur eine passive »Konsumentenhaltung« auf Seiten der Gläubigen solch bürokratisierten Strukturen »adäquat« sei und die Kirche deshalb dauerhaft an missionarischer Kraft verlieren werde.¹²⁷

Aber diese These über die Konsequenzen der Vermehrung zentral gesteuerter bürokratischer Strukturen in der katholischen Kirche der Siebzigerjahre ist nur dann zutreffend, wenn man das Bild um die entgegenlaufende Tendenz ergänzt und damit präzisiert. Denn es gab eine nicht unbedeutende Strömung in der Kirche, welche an die Stelle zentraler, hierarchisch gesteuerter Organisation die heterarchische Selbstorganisation tendenziell autonom agierender Pfarrgemeinden setzen wollte. Im Blick auf den offenkundig nicht zum Erfolg führenden Impetus einer überorganisierten Seelsorge konnte man dabei ein Wort des französischen Kardinals Maurice Feltin (1883-1975) als Motto aufgreifen, der auf eine eigenständige Aktivierung der Laien gesetzt und deshalb gefordert hatte: »Kirche darf nicht länger geistliche Verpflegungsstelle für praktizierende Mitglieder sein.«¹²⁸ Die verschiedenen Versuche, die Kirche eher »von der Basis her« zu begreifen und zu konzipieren, konnten sich auch auf Thesen des Theologen Karl Rahner stützen.¹²⁹ Den wichtigsten theologischen Bezugspunkt und damit auch die Quelle innerkirchlicher Legitimität für alle Bestrebungen zu einer Selbstorganisation der Basis bildete jedoch das Konzept der »Gemeindekirche«. Es war seit Ende der Sechzigerjahre maßgeblich von dem Pastoraltheologen und -soziologen Norbert Greinacher entwickelt und vertreten worden. Auf breitere Aufmerksamkeit und heftige Kritik namhafter Theologen und Bischöfe wie Lothar Roos, Karl Forster und Joseph Höffner stieß es jedoch erst seit Mitte der Siebzigerjahre, nachdem es über das dem Thema »Gemeinde« gewidmete Faszikel des »Pastorale«, einer Serie praktischer pastoraler Handreichungen, Eingang in eine kontrovers diskutierte Beschlussvorlage der Würzburger Synode über die »Ordnung pastoraler Strukturen« gefunden hatte.¹³⁰

127 *Franz-Xaver Kaufmann*, Wie kann das Christentum heute tradiert werden? Soziologische Überlegungen zu innerkirchlichen Entwicklungen, in: HK 32, 1978, S. 353-360, Zitate S. 355, 360; vgl. *ders.*, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg 1979; *Stephan Goertz*, Moralthologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, Münster 1999, S. 412-423.

128 Zitiert in: Arbeitstagung zum Abschluß des »Dialogs«. Die missionarische Sendung der Gemeinde, Arbeitskreis 2, 22.-24.9.1966, BAM, Diözesankomitee A 41; vgl. LThK, 3. Aufl., Bd. 3, Sp. 1224 s.v. Feltin.

129 Als Kritik vgl. z.B. *Hellmut Tourneau*, »Kiche von der Basis her«. Anmerkungen zu einem Kapitel in Karl Rahners »Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance«, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Köln, Osnabrück 25, 1973, S. 226-229; vgl. *Karl Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 1972.

130 *Henry Fischer/Norbert Greinacher/Ferdinand Klostermann*, Die Gemeinde, (Pastorale. Handreichung für den pastoralen Dienst), Mainz 1970; Gemeinsame Synode, Bd. I, S. 681; *Karl-Ernst Apfelbacher*, Reform zwischen Utopie und Getto. Über die neuere Diskussion zum Thema Gemeindekirche, in: HK 29, 1975, S. 515-522; *Lutz Hoffmann*, Anpassung an die Wirklichkeit, in: Publik Nr. 26 vom 27.6.1969, S. 24; vgl. *Ziemann*, Vermessung, S. 302 f.; *Norbert Mette*, »Volkskirche« – Zeichen von Zerfall oder Aufbruch?, in: Volkskirche – Gemeindekirche – Parakirche (Theologische Berichte X), Zürich 1981, S. 11-41.

Wichtiger als die etwas verwickelte Genealogie dieser Kontroverse ist hier jedoch die zentrale Botschaft der »Realutopie Gemeindekirche«, welche die bisherige »Volkskirche« mit ihrer »hierarchischen Gliederung« und »zentralen Autorität« ersetzen sollte. Anders als diese sollte die Gemeindekirche ihre Kraft aus dem »Freiwilligkeitsprinzip« beziehen und forderte deshalb von ihren Mitgliedern eine prinzipielle »Glaubensbereitschaft«. Dafür sollte sie ihnen aber auch die Chance einer »personalen Begegnung« eröffnen, die in den verknöcherten und deshalb längst nicht mehr integrativ wirkenden Strukturen der Volkskirche verloren gegangen sei. Zur Umsetzung dieser Chance war eine plurale Vielfalt von Gemeindeformen und -aktivitäten avisiert, welche sich inner- und unterhalb der gewohnten Territorialgemeinde, aber auch in funktionalen Gemeinden wie den Hochschulgemeinden entfalten sollte. Dieses Modell offerierte die Vision einer Kirche, die anstelle einer alles erfassenden und mit Entscheidungsroutrinen behandelnden *Organisation* der persönlichen *Interaktion* unter den Gläubigen den Vorrang gab und dabei von deren gegenseitigem Vertrauen getragen werden sollte.¹³¹

Ansätze zu einer praktischen Gemeindegemeinschaft, die sich von den Überlegungen zur Gemeindekirche inspirieren ließ, gab es vornehmlich in zwei Strömungen, die vor allem anhand des unterschiedlichen Grades ihrer Politisierung und Vernetzung unterschieden werden können. Bei der ersten handelte es sich um die Initiativen sogenannter »Basisgemeinden«, die diese Bezeichnung in Anlehnung an von der Befreiungstheologie propagierte Modelle wählten, wo in vielerorts priesterlosen Gemeinden die Laien alle kirchlichen Funktionen bis hin zur Liturgie übernommen hatten.¹³² Eine ähnliche Tendenz zeichnete sich, in deutlich schwächerer Form, auch in der Bundesrepublik während der Siebzigerjahre wegen des wachsenden Priestermangels ab. Geistliche wurden deshalb als Seelsorgekräfte mehr und mehr durch Laien ersetzt, die in den Berufsbildern des Pastoralreferenten und Gemeindeassistenten arbeiteten. Der in den Siebzigerjahren konzipierte Stellenplan des Bistums Limburg, in dem der Priestermangel allerdings extrem war, ging von 176 Priestern und 20 Kaplänen, aber 306 hauptamtlich tätigen Laien in der Pfarrseelsorge aus.¹³³ Dieser Prozess der Ersetzung von Geistlichen durch Laienkräfte wurde zumeist unter dem Rubrum der »Laientheologen« diskutiert, weil diese Tendenz zuerst an den theologischen Fakultäten bemerkt worden war. Dort hatte sich seit Anfang der Siebzigerjahre eine steigende Zahl von Studenten eingeschrieben, die nicht die Priesterweihe anstrebten und zunächst vor allem als Religionslehrer eingesetzt wurden. Die Pastoralreferenten und Gemeindeassistenten verfügten dagegen zumeist

131 Alle Zitate aus *Norbert Greinacher*, *Realutopie Gemeindekirche*, in: *Lebendige Seelsorge* 18, 1967, S. 177-185; zur zeitgenössischen Diskussion und Kritik *Ziemann*, *Vermessung*, S. 303-309; zur Konzeptualisierung und Historisierung der Vergesellschaftungsform »Interaktion« vgl. *Moritz Föllmer*, Einleitung: *Interpersonale Kommunikation und Moderne in Deutschland*, in: *ders.* (Hrsg.), *Sehnsucht nach Nähe. Interpersonale Kommunikation in Deutschland seit dem 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2004, S. 9-44. Man kann hier eine Parallele zum Militär ziehen, das ebenfalls als formale Organisation aufgebaut ist, aber für eine effektive Umsetzung seiner Ziele die Interaktion in den informellen Kameradschaftsgruppen respektiert und gezielt kultiviert. In der katholischen Kirche ist die Funktionalität und Legitimität solch informeller Gruppen dagegen immer noch nicht voll erkannt und anerkannt. Vgl. zum Militär *Ulrich Brückling*, *Schlachtfeldforschung. Die Soziologie im Krieg*, in: *Steffen Martus/Marina Münkler/Werner Röcke* (Hrsg.), *Schlachtfelder. Codierung von Gewalt im medialen Wandel*, Berlin 2003, S. 189-206.

132 *Smith*, S. 19; *Horst Goldstein*, *Lateinamerikanische Basisgemeinden. Basis einer neuen Form von Kirche hierzulande?*, in: *ders.* (Hrsg.), S. 139-167.

133 Nach den letzten verfügbaren Zahlen für 2001 standen den insgesamt 7.107 Gemeindeassistenten und Pastoralreferenten gerade noch 9.605 Ordens- und Weltpriester in der Pfarrseelsorge gegenüber; vgl. *Ziemann*, *Vermessung*, S. 320.

über eine Fachhochschulausbildung.¹³⁴ Der Einzug dieser »Laientheologen« in kirchliche Berufe war von intensiven Diskussionen und von klerikalen Befürchtungen begleitet, die Loyalität dieser Berufsgruppe gegenüber der Kirche könne zu wenig ausgeprägt sein. Die verbliebenen Priester in der Pfarrseelsorge hatten in diesem Zusammenhang erhebliche Probleme in der Anpassung an ein neues Rollenprofil, das anstelle der Ausübung des früher weitgehend unumstrittenen Amtsscharismas nun von ihnen verlangte, die Teamarbeit von geweihten und ungeweihten Seelsorgskräften zu koordinieren und verantwortlich zu repräsentieren.¹³⁵ Das Gesicht der traditionellen »Priesterkirche« hat sich durch das Vordringen der Laientheologen in den Siebzigerjahren vermutlich stärker als durch jede andere Entwicklung verändert.¹³⁶ Der flächendeckende Einzug von Laien in die Pfarrseelsorge war zugleich eine wichtige Voraussetzung für die Aktivierung von Laien in den informellen Gruppen und Pfarrgemeinderäten nicht nur der als solche deklarierten »Basisgemeinden«, sondern weit darüber hinaus.

Das einigende Moment der Basisgemeinden war der explizite Wille, sich nicht »als Filiale einer Institution Kirche« zu verstehen, sondern als Kirche im Sinne einer eucharistischen Gemeinschaft.¹³⁷ Dabei waren die konkreten Anlässe zur Bildung und lokalen Vernetzung dieser zumeist nur kleinen Gruppen ebenso vielfältig wie ihre Tätigkeitsfelder und Interessen. In der »Offenen Gemeinde Krefeld« etwa fanden sich eine von Priestern und Laien getragene »Soldaritätsgruppe«, eine Obdachlosenaktion »Helder Camara«, ein gemeindlicher »Arbeitskreis Entwicklungshilfe« sowie weitere Formen »kritischer Gruppen« zu einer lose vernetzten Form von Aktivitäten zusammen. Es ist auffällig, dass Fragen der Ehe und Familienbildung offenbar ein zentrales Thema dieser Gruppen waren, von der Mischehenfrage über die Pastoral an den wiederverheirateten Geschiedenen bis hin zu den Problemen der verheirateten Priester, die es Anfang der Siebzigerjahre in kleiner, aber durchaus nennenswerter Zahl gab.¹³⁸ Dies ist zunächst nur ein weiterer Beleg für die Tatsache, dass die offizielle kirchliche Politik gerade in diesen Themenfeldern für sehr viele Gläubige nicht nur völlig unplausibel, sondern ein

134 Aus der umfangreichen Literatur vgl. *Charlotte Leitmaier*, Die Laien im kirchlichen Dienst. Die Schwierigkeiten, in: *Hans Asperger/dies./Ferdinand A. Westphalen* (Hrsg.), Ein Chor der Antworten. Glaube und Beruf, Wien 1969, S. 105-126; *Ludger Zinke*, Kein neuer Stand in der Kirche. Zur Problematik der Laientheologen, in: Publik vom 30.4.1971; *Leo Karrer*, Laientheologen in pastoralen Berufen. Chance in der Kirche? Chance für die Kirche?, Mainz 1974; Berufsbild und Selbstverständnis von Laientheologen. Eine empirische Untersuchung. (Institut für Kirchliche Sozialforschung Essen, Bericht 88), Essen 1975; *Gisbert Greshake*, Der theologische Ort des Pastoralreferenten, Freiburg 1977; *Ulrich Wagener*, Der Beruf des Gemeindefreferenten. Anmerkungen zu einem neuen (alten) kirchlichen Laienberuf aus der Sicht der Ausbildung, in: Lebendiges Zeugnis 32, 1977, H. 3, S. 21-35; *Michael Gartmann*, Laien-Theologen in der Gemeindepastoral. Notstandsmaßnahme oder Beruf mit Zukunft?, Düsseldorf 1981.

135 Vgl. u.a. *Heinz-Joachim Fischer*, »Laien«-Theologen verdrängen die Priester. Gefahr des Zweiklassensystems in der katholischen Kirche«, in: FAZ vom 11.2.1976; *Wagener*, S. 34 f.

136 Zum Begriff Priesterkirche vgl. *Michael N. Ebertz*, Die Bürokratisierung der katholischen »Priesterkirche«, in: *Paul Hofmann* (Hrsg.), Priesterkirche, Düsseldorf 1987, S. 132-163.

137 *Heinz-Alfred Schulz*, Die territoriale Gemeinde als Basisgemeinde, in: *Hubert Frankemölle* (Hrsg.), Kirche von unten. Alternative Gemeinden. Modelle – Erfahrungen – Reflexionen, München 1981, S. 111-139, Zitat S. 111; vgl. *Rafael J. Kleiner*, Basisgemeinden in der Kirche. Was sie arbeiten, wie sie wirken, Graz. Wien. Köln 1976; theologische Reflexionen enthält *Elmar Klinger* (Hrsg.), Die Basisgemeinden. Ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils, Würzburg 1984.

138 *Heinz Fuhrmann/Barbara Schmidt*, Die Offene Gemeinde Krefeld. Ein deutsches Modell, in: *Walter Weymann-Weye* (Hrsg.), Offene Kirche. Analysen zur Situation – Modelle der Praxis, Düsseldorf 1974, S. 183-216, insb. S. 185, 189; *Gatz*, Deutschland, S. 117.

offener Stein des Anstoßes geworden war.¹³⁹ Charakteristisch ist aber zudem, dass auch die rituelle Selbstdarstellung und Selbstvergewisserung dieser Gruppen sich vor allem in der Form von »Familientreffen« und »Familienmessen« vollzog, bei denen Kindergartenkinder in die Messliturgie einbezogen wurden und in einer »gelösten Atmosphäre« das Brot gebrochen und zusammen mit dem Wein von einem zum anderen weitergereicht wurde.¹⁴⁰ Die Interaktionsform der Familie mit ihren hohen Ansprüchen an die Ganzheit und Echtheit der involvierten Personen war offenbar das in den Basisgemeinden favorisierte Modell für die Ordnung kirchlicher Sozialbeziehungen.

Die Basisgemeinden waren nicht nur durch einen relativ hohen Grad an Politisierung und Konfliktbereitschaft gegenüber den kirchlichen Behörden ausgezeichnet, sondern auch durch die Tatsache ihrer schrittweisen Vernetzung im gesamten deutschsprachigen Raum, die in engem Zusammenhang mit jener der Priestergruppen stand. Zu diesem Zweck wurde seit 1977 alle zwei Jahre ein »Gemeindeforum« organisiert, bei dem sich Vertreter von Basisgemeinden austauschten. Und auch die seit 1979 bestehende »Initiative Kirche von unten«, welche den »Katholikentag von unten« organisiert, entstand im Zusammenhang der Basisgemeinden-Bewegung.¹⁴¹ Ein weiteres wichtiges Charakteristikum der Basisgemeinden ist in der Tatsache zu sehen, dass die dort aktiven Katholiken über extrem hohe Motivationsleistungen für ihr Engagement verfügten, ganz im Gegensatz zu dem in der Amtskirche beklagten Rückgang an freiwilliger Teilnahme an gemeindlichen Aktivitäten. Und dieses Engagement erlaubte den Gemeinden nicht nur die Verfügung über einen erheblichen Zeitaufwand ihrer Mitglieder, sondern auch über zum Teil erhebliche Gelder, die neben und jenseits der Kirchensteuer aufgebracht werden mussten. Eine ältere Dame im Umkreis des Freckenhorster Kreises spendete 1974 nicht weniger als 45.000 DM, die an Dom Hélder Câmara weitergeleitet wurden.¹⁴²

Ohne die politischen Ziele und die Vernetzung der Basisgemeinden vollzogen sich ähnliche Entwicklungen, bei denen die Laien in einer in vielen Punkten mit der Kirche nur noch lose verkoppelten Form aktiviert wurden, in vielen anderen Gemeinden. Ein gut dokumentiertes Beispiel ist die Pfarrei St. Ludwig im westfälischen Ibbenbüren, das allerdings in anderen Teilen des Bistums Münster in dem Ruf stand, eine »kleines Holland zu sein«, was um 1970 ein innerkirchliches Symbol für extrem progressive Einstellungen und eine laxen Sozialmoral war.¹⁴³ Ähnlich wie bei manchen Basisgemeinden bildete hier das Empfinden den Wendepunkt, durch die ersatzlose Versetzung eines Kaplans von der Organisation Kirche »alleingelassen« worden zu sein und deshalb andere Wege gehen zu müssen. Im Falle von Pfarrer Bernhard Honsel hieß das, zusammen mit dem Pfarrgemeinderat Wege zur intensiven Mitarbeit der Laien zu suchen, die fortan in großer

139 Hartmann Tyrell, Die Familienrhetorik des Zweiten Vatikanums und die gegenwärtige Deinstitutionalisierung von Ehe und Familie, in: Franz-Xaver Kaufmann/Arnold Zingerle (Hrsg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn 1996, S. 375-399; die voluminöse Studie von Lukas Rölli-Allkemper, Familie im Wiederaufbau. Katholizismus und bürgerliches Familienideal in der Bundesrepublik Deutschland 1945-1965, Paderborn 2000, unterschätzt diesen Sachverhalt.

140 Fuhrmann/Schmidt, S. 186 f., 192.

141 »Vertraulich! Nur zur persönlichen Kenntnis«. Auszüge aus einem geheimen Bischofskonferenz-Gutachten über die »Initiative Kirche von unten«, in: Publik-Forum 15, 1986, Nr. 14, S. 18, 23-24. Dieses Anfang der Achtzigerjahre von Hermann Josef Pottmeyer für die DBK erstellte Gutachten gibt einen guten und objektiven Überblick über Genese und Charakteristika dieser Strömung; vgl. Großbölting, Suchbewegungen, S. 226-232.

142 Vertraulich, S. 23; Fuhrmann/Schmidt, S. 215; FK-Information, Nr. 1, 1974, S. 8.

143 Pfarrkomitee Ibbenbüren 16.3.1970, BAM, GV NA, A-201-23; zum niederländischen Katholizismus um 1970 vgl. Damberg, Abschied, S. 584-609.

Zahl Funktionen nicht nur in Katechese oder Jugend- und Seniorenarbeit übernahmen, sondern auch in der Liturgie, bei der Krankenkommunion, der Firmung mit Bußandachten und der Vorbereitung des Gottesdienstes und der Predigt. Nicht nur durch die Zulassung von Protestanten zur Eucharistie, sondern auch mit der Beauftragung von Laien mit der Predigt verstieß Pfarrer Honsel explizit und mit Wissen des Bischofs fort-dauernd gegen geltendes kirchliches Recht. Da Bischof Tenhumberg jedoch auf ein »ausdrückliches Verbot verzichtete«, konnte diese Praxis in einer Grauzone organisierten Entscheidens fortgeführt werden.¹⁴⁴ Dies ist als ein deutliches Indiz für die Grenzen hierarchischer Steuerungs- und Entscheidungsfähigkeit in der Kirche der Siebzigerjahre zu werten. Ein anderes Beispiel dafür waren jene verheirateten Priester, die mit Wissen und Billigung ihres Ortsbischofs in der Seelsorge aushalfen oder gar ordentliche Stellen in der Pfarrseelsorge bekamen.¹⁴⁵

Der Umfang, in dem einzelne Pfarreien sich derart im Sinne der Gemeindekirche verstanden und zunehmend selbst organisierten, ist momentan kaum zu bestimmen. Er sollte keinesfalls überschätzt werden, wobei allerdings auch nicht außer Acht zu lassen ist, dass diese Form der religiösen Praxis in einer mit der Amtskirchen nur noch lose verkoppelten Form zumindest als »Leitbild im Bewußtsein engagierter Laien und zahlreicher Geistlicher« vermutlich sehr weit verbreitet war.¹⁴⁶ Immerhin haben die vielfältigen Aktivitäten informeller Gruppen in den Pfarrgemeinden und die Tendenz zur Bildung von Gemeinden, die sich »in wichtigen Zügen gegenüber der Kirche verselbständigt« hatten, bereits Anfang der Siebzigerjahre manchen argwöhnischen Beobachter von »Sekten in der Kirche« sprechen lassen. Mit dieser von Ernst Troeltsch und Max Weber eingeführten Unterscheidung, welche die heutige Religionssoziologie allerdings weitgehend als überholt verworfen hat, brachte man eine Entwicklung auf den Begriff, die als »Verfallsprozess der Kirche« wahrgenommen wurde, und das hieß hier: der auf zentralisierten Entscheidungen und bürokratischen Routinen basierenden Organisation Kirche.¹⁴⁷

Aus der Sicht einiger kritischer Beobachter sind die Siebzigerjahre in der katholischen Kirche bereits 1978 mit dem Beginn des Pontifikates von Johannes Paul II. an ein Ende gekommen. Die autoritär-konservative Revision des Kirchenrechtes im *Corpus Iuris Canonici* von 1983, die dilatorischen und unklaren Beschlüsse der römischen Bischofs-synode von 1985 und die kompromisslose Ausgrenzung von Kritikern wie im Entzug der Lehrbefugnis für Hans Küng 1979 und der Maßregelung des Befreiungstheologen Leonardo Boff 1985 schien ihnen zu bestätigen, dass in einer Abfolge von gezielten Schritten die rund 15 Jahre lang prägenden Tendenzen zur Pluralisierung und Liberalisierung der Kirche zurückgeschraubt werden sollten und damit »Verrat am Konzil« betrieben wurde.¹⁴⁸ Zumindest mit Blick auf die deutsche Teilkirche wird demgegenüber

144 Honsel, insb. S. 41, 48-50, 128, Zitate S. 50, 55; vgl. Paul Wess, *Gemeindekirche, Zukunft der Volkskirche. Der Lernweg einer Pfarrgemeinde*, Freiburg/Br. 1976.

145 Horst Hohmann, »Es war einmal ein Priester. Gespräche mit Männern die ihr Gelübde auf sagten um ein bürgerliches Leben zu führen«, in: *Christ und Welt* vom 2.4.1971; Gespräch mit Dr. Karl Hans Pauli (München) am 13.3.1999.

146 Gerhard Schmied, *Kirche oder Sekte? Entwicklungen und Perspektiven des Katholizismus in der westlichen Welt*, München. Zürich 1988, Zitat S. 24. Diese interessante Studie untersucht weitere Facetten des hier angesprochenen Prozesses, allerdings mit irreführender Terminologie.

147 Wigand Siebel, »Sekten in der Kirche? Zur Frage der Gruppenbildung«, in: *Rheinischer Merkur* vom 23.9.1973; vgl. Hartmann Tyrell, *Religionssoziologie*, in: GG 22, 1996, S. 428-457, S. 438-440; Ziemann, *Vermessung*, S. 253.

148 So der Tenor in Norbert Greinacher/Hans Küng (Hrsg.), *Katholische Kirche – wohin? Wider den Verrat am Konzil*, München etc. 1986.

hier die These vertreten, dass viele der in den Siebzigerjahren zum Durchbruch gekommenen Tendenzen auch weiterhin prägend waren und den Problemhorizont kirchlichen Handelns umrissen. Dies betrifft nicht nur die Spannungslagen, die sich aus dem Vordringen der für eine formale Organisation typischen Entscheidungsroutrinen auf der einen und der tendenziellen Abkoppelung der gemeindlichen Interaktion von diesen Entscheidungen auf der anderen Seite ergab. Es betrifft auch die verschiedenen Formen, in denen kirchliche Akteure während der Siebzigerjahre sowohl gesellschaftliche als auch individuelle Störungen durch therapeutische Formen der Intervention und der »Gegenirritation« auflösen wollten. Die sozialen Bewegungen der von der Befreiungstheologie inspirierten Priestergruppen sowie der katholischen Jugendlichen und Studenten, welche die soziale Ungerechtigkeit und vielfache Exklusion in der Bundesrepublik wie in Lateinamerika durch die »Gesellschaftstherapie« einer umfassenden Politisierung bekämpfen wollten, hatten Mitte der Siebzigerjahre bereits den Zenit ihrer öffentlichen Wirksamkeit überschritten.¹⁴⁹

Aber der Ausbau des Apparates der Caritas, der sich der personenbezogenen Hilfeleistung bei hilfebedürftigen Individuen widmete, ging ebenso weiter wie die Therapeutisierung der Pastoral durch die Inkorporierung pastoralpsychologischer Handlungsmodelle und das wachsende Angebot pastoraler Beratungsdienste. Es scheint nicht nur deshalb wenig sinnvoll, einer eher oberflächlichen politikgeschichtlichen Periodisierung zu folgen und die Siebzigerjahre in diesem Rahmen als sozialdemokratisches Jahrzehnt zu etikettieren. Eine solche Periodisierung geht insbesondere dann völlig fehl, wenn sie die Politik und damit die SPD als das Zentrum der bundesrepublikanischen Gesellschaft interpretiert. Denn diese Behauptung steht im Widerspruch zu der sozialtheoretisch informierten und begründeten These, dass die moderne, funktional differenzierte Gesellschaft kein Zentrum mehr aufweist, sondern vielmehr eine polykontexturale Vielfalt von Beobachtungsperspektiven und kommunikativen Codes nicht nur erlaubt, sondern auch erzwingt.¹⁵⁰ Nicht nur in der katholischen Kirche waren die Siebzigerjahre deshalb in vielerlei Hinsicht das therapeutische Jahrzehnt in der Geschichte der Bundesrepublik.¹⁵¹ Die Krise der Vergesellschaftung von Religion, die in der katholischen Kirche seit 1968 unübersehbar geworden war, konnte durch diese therapeutische Praxisform nicht grundlegend behoben werden. Allerdings hatte sie damit eine Form gefunden, in der sie sich fortan mit einiger Stabilität bewegen konnte.

149 Zu diesem weiten Therapiebegriff vgl. *Niklas Luhmann*, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1992, S. 648-651.

150 Vgl. dazu *Ziemann*, *Gesellschaftsgeschichte*; *ders.*, *Sozialgeschichte jenseits des Produktionsparadigmas. Überlegungen zu Geschichte und Perspektiven eines Forschungsfeldes*, in: *Mitteilungsblatt des Instituts für soziale Bewegungen* 28, 2003, S. 5-35.

151 Ein Indiz dafür ist auch die seit Ende der Siebzigerjahre wachsende Kritik an der Therapeutisierung der Gesellschaft, die eingehender Untersuchung bedürfte. Einige Hinweise bei *Sabine Maasen*, *Genealogie der Unmoral. Zur Therapeutisierung sexueller Selbstes*, Frankfurt/Main 1998, S. 49 ff. Auch die Befunde zur Durchsetzung selbstreflexiver Handlungsmodelle in der betrieblichen Sozialordnung lassen sich in dieser Richtung interpretieren; vgl. dazu den Beitrag von *Ruth Rosenberger* in diesem Band. Ruth Rosenberger danke ich dafür, dass sie mir ihr Manuskript zur Einsicht überlassen hat.