

NICOLAI HANNIG

Religion und Kirche in der Mediengesellschaft des 20. Jahrhunderts

Die Liste an Referenzen, mit denen wir auf die Aktualität des Themas »Kirche in der Mediengesellschaft« verweisen können, ist lang. Zuvorderst sind hier sicherlich die jüngsten Missbrauchsfälle zu nennen, die vor allem der katholischen Kirche eine reichlich unangenehme Medienpräsenz aufgenötigt haben. Damit sind nicht nur die vielen Artikel, Sendungen und Kommentare in den sozialen Medien über die Kirche gemeint, sondern auch Pressekonferenzen und -mitteilungen ihrer Vertreter, ihre Erklärungen und Fernsehauftritte¹. Wenn wir etwas weiter zurückblicken, fallen die Papstwahlen als wiederkehrende globale Medienevents auf². Schauen wir auf die USA, erkennen wir einen rasanten Aufstieg der Evangelikalen, der sich nicht zuletzt auf ihre medialen Offensiven zurückführen lässt und neue Formate wie das des »Religiötainment« bekannt gemacht hat³. Ein Blick auf andere Religionen wie den Islam weckt unmittelbar Erinnerungen an die Karikaturen der dänischen Zeitung *Jyllands-Posten* und des französischen Satiremagazins *Charlie Hebdo*, die nicht nur ein weltweites Medienecho hervorriefen, sondern terroristische Anschläge und massive Proteste provozierten⁴. Und selbst in der Coronakrise 2020/21 zeigte sich, dass die Pandemie offensichtlich die religiöse Sinnstiftung in den sozialen Netzwerken belebte⁵.

Aber es ist nicht nur eine gewisse Aktualität des Themas zu konstatieren, sondern auch eine Historizität, die bis ins 19. Jahrhundert zurückreicht. Vor diesem Hintergrund beleuchtet dieser Artikel die wandlungsreiche Beziehungsgeschichte zwischen Medien und Kirche. Beide standen in einem engen Wechselverhältnis, das sicherlich nicht darin aufging, dass die eine Seite auf die andere reagierte, also etwa die Kirchen einer sich rasant wandelnden Medienöffentlichkeit hinterherliefen. Auch wird schnell klar, dass wir mit Kategorien wie »Beobachtung«, »Spiegelung«, »Popularisierung« oder »Repräsentation« allein nicht weit kommen. Vielmehr zeigt sich, dass beide Sphären engmaschig miteinander verwoben waren, dass sich ein Grenzgängertum entwickelte, dass man teils vonein-

1 Michael BEHNISCH/Lotte ROSE, Sexueller Missbrauch in Schulen und Kirchen. Eine kritische Diskursanalyse der Mediendebatte zum Missbrauchsskandal im Jahr 2010, Frankfurt a. M. 2011.

2 René SCHLOTT, Papsttod und Weltöffentlichkeit seit 1878. Die Medialisierung eines Rituals, Paderborn u. a. 2013; Popestar. Der Papst und die Medien, hrsg. v. Christer PETERSEN u. Peter KLIMCZAK, Berlin 2017.

3 Kathrin NIEDER-STEINHEUER, Religiötainment. Eine konstruktivistische Grounded Theory christlicher Religion im fiktionalen Fernsehformat, Wiesbaden 2016; Thomas MEYER, Die Ironie Gottes. Religiötainment, Resakralisierung und die liberale Demokratie, Wiesbaden 2005.

4 Jana SINRAM, Pressefreiheit oder Fremdenfeindlichkeit? Der Streit um die Mohammed-Karikaturen und die dänische Einwanderungspolitik, Frankfurt a. M. u. a. 2015; Lyombe EKO, The Charlie Hebdo affair and comparative journalistic cultures. Human rights versus religious rites, Cham 2019.

5 Religion, Medien und die Corona-Pandemie. Paradoxien einer Krise, hrsg. v. Daria PEZZOLI-OLGIATI u. Anna-Katharina HÖPFLINGER, Baden-Baden 2021.

ander lernte, teils in Frontstellung zueinander ging, dass man Denk- und Arbeitsweisen des jeweils anderen übernahm. Doch so wichtig diese Verflechtungsperspektive auch sein mag, ein Trend zeichnete sich mehr als deutlich ab: Während sich die Medien im Verlauf des 20. und 21. Jahrhunderts als verhältnismäßig robust und wandlungsfähig erwiesen und dadurch ihre Prägekraft für die moderne Gesellschaft weiter ausbauten, büßten die Kirchen trotz zahlreicher Wandlungsinitiativen und erhöhter Anpassungsbereitschaft an gesellschaftlicher Bedeutung ein – nicht allein wegen, sondern sicher auch trotz der Medialisierung⁶.

Damit soll kein Konkurrenzverhältnis zwischen Medien und Kirche heraufbeschworen sein. Genauso wenig sei angedeutet, dass sich die Medien anschickten, eine Leerstelle zu füllen, die vorher die Kirchen besetzt hatten⁷. Eine solche Annahme würde der engen Verbindung zwischen beiden nicht gerecht und zöge eine allzu künstliche Trennlinie. Dennoch deuteten sich im Verlauf des 20. Jahrhunderts, gerade weil Medien und Kirchen eine so enge Beziehung eingingen, gewisse Abnutzungserscheinungen und Abschleifprozesse bei letzteren an.

1. Kirchen und Massenpresse um 1900

Die Zeit um 1900 bietet sich aus zwei Gründen als Ausgangspunkt meiner Überlegungen an: Erstens beginnt mit der Jahrhundertwende das Zeitalter der Massenmedien. Die Auflagen von Zeitungen und Zeitschriften erlebten einen rasanten Anstieg, was dazu führte, dass fast alle Teile der Bevölkerung zumeist mehrmals täglich Medien konsumierten und diese einen immer größeren Einfluss auf Gesellschaftsverständnis, Meinungsbildung und Lesegewohnheiten hatten. Zugleich war die Jahrhundertwende eine Phase der Ausdifferenzierung des Medienensembles. Mit Fotografie, Rundfunk und Film wurde die Medienlandschaft audiovisuell, über die Telegrafie global. Weite Teile der Erde verschalteten sich über Drahtverbindungen miteinander, was die Nachrichtenzirkulation immens beschleunigte. Schließlich erfuhr der Mediensektor einen Professionalisierungsschub, der spezifische Berufsbilder, feste Organisations- und Unternehmensstrukturen hervorbrachte⁸.

Parallel zum Strukturwandel der Medien rückten im ausgehenden 19. Jahrhundert zweitens Religion und Kirche stärker in die Öffentlichkeit. Seit den 1870er-Jahren kamen immer mehr konfessionelle und kirchliche Zeitungen auf den Markt. Insgesamt stieg die Anzahl katholischer Zeitungen von 1871 bis 1881 von 126 auf 221 und wuchs 1903 sogar auf 325 Blätter an⁹. Zur Interessenvertretung der Belange katholischer Pu-

6 Vgl. zur mittlerweile fast unüberschaubar gewordenen Säkularisierungsdebatte Detlef POLLACK, Religion in der Moderne, in: Säkularisierung und Religion. Europäische Wechselwirkungen, hrsg. v. Irene DINGEL u. Christiane TIETZ, Göttingen 2019, 39–61; Thomas GROSSBÖLTING, Der verlorene Himmel. Glauben in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013.

7 Vgl. dazu etwa Günter THOMAS, Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens, Frankfurt a. M. 1998.

8 Zusammenfassend dazu: Frank BÖSCH, Mediengeschichte. Vom asiatischen Buchdruck zum Computer, Frankfurt a. M./New York 2019. – Zur Telegrafie: Simone MÜLLER, Wiring the World. The Social and Cultural Creation of Global Telegraph Networks, New York 2016; Roland WENZEL-HUEMER, Connecting the Nineteenth-Century World. The Telegraph and Globalization, Cambridge 2012.

9 Jürgen WILKE, Grundzüge der Medien- und Kommunikationsgeschichte, Köln/Weimar/Wien 2008, 263.

blizistik gründete sich 1878 in Düsseldorf der »Augustinus-Verein zur Pflege der katholischen Presse«. 1900 kam das »Katholische Nachrichtenbureau« hinzu, was dafür sorgte, dass sich der Katholizismus auch in der Medienöffentlichkeit stärker konfessionell abgrenzte¹⁰.

Das protestantische Pressewesen entwickelte sich im ausgehenden 19. Jahrhundert ebenfalls zu einem weit verzweigten publizistischen Netzwerk mit 238 Titeln im Jahr 1892, unter denen 118 eine Auflage von ca. 1,4 Millionen Exemplaren erreichten. Diese breit aufgestellte christlich-konfessionelle Presse verankerte die Religion fest in der massenmedialen Öffentlichkeit¹¹. Die jüdische Zeitungs- und Zeitschriftenwelt war in ihrer Gesamtheit nicht in vergleichbarer Stärke aufgestellt. Allerdings spielte sie mit einigen einflussreichen Periodika, Journalisten und Verlegern wie Rudolf Mosse (1843–1920), Leopold Ullstein (1826–1899) oder Julius Rodenberg (1831–1914) eine wichtige Rolle in öffentlichen Debatten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts¹². Zu unterscheiden ist zwischen einer stärker religiös orientierten Presse und eher säkularen, zeitgenössisch als »Judenpresse« diffamierten Zeitungen und Zeitschriften, wie etwa der *Frankfurter Zeitung*, dem *Berliner Tageblatt*, der *Vossischen Zeitung*, der *Nation* oder der *Zukunft*. Diese Blätter hatten zwar Juden begründet, sie hatten jüdische Chefredakteure und zahlreiche jüdische Mitarbeiter. Sie waren allerdings keine »jüdischen Zeitungen« im eigentlichen Sinne, sondern eher liberale und linkssozialistische Periodika¹³.

Diese Expansion und Abgrenzung kirchlicher und säkularer Publizistik waren einerseits Ausdruck einer Milieubildung, die die Konfessionen vor allem mithilfe ihrer Presse vorantrieben¹⁴. Dass der Weg dorthin weit verzweigt war, zeigen die vielen Debatten innerhalb der katholischen Kirche, ob denn katholische Zeitungen überhaupt geschäftsorientierte Nachrichtenblätter sein durften, oder ob sie sich nicht ganz einer kirchlichen Gesinnungspublizistik verschreiben sollten – Debatten, die zum Teil bis in die 20er-Jahre des 20. Jahrhunderts andauerten¹⁵. Andererseits lässt sich bereits hier erkennen, dass es zu kurz greifen würde, die Medialisierung moderner Gesellschaften pauschal als Agentin der Säkularisierung zu verstehen. Zunächst gelang es den Kirchen, ihre öffentliche Präsenz mithilfe des konfessionellen Zeitungswesens zu stabilisieren und damit auch ihre Institution zu stärken.

Darüber hinaus brachten Journalisten religiöse Themen und Konflikte immer häufiger auch in die Spalten weltlicher Blätter. Neben dem Lokalen, Politisch-Unterhalten-

10 Michael SCHMOLKE, *Die schlechte Presse. Katholiken und Publizistik zwischen »Katholik« und »Publik« 1821–1968*, Münster 1971.

11 Roland ROSENSTOCK, *Evangelische Presse im 20. Jahrhundert*, Stuttgart/Zürich 2002, 35–59.

12 Uffa JENSEN, *Gebildete Doppelgänger. Bürgerliche Juden und Protestanten im 19. Jahrhundert*, Göttingen 2005, 128–136; Elisabeth KRAUS, *Die Familie Mosse. Deutsch-jüdisches Bürgertum im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1999; Kurt KOSZYK, *Der jüdische Beitrag zum deutschen Presse- und Verlagswesen*, in: *Jüdische Unternehmer in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*, hrsg. v. Werner Eugen MOSSE u. Hans POHL, Stuttgart 1992, 196–217.

13 Barbara SUCHY, *Die jüdische Presse im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*, in: *Juden als Träger bürgerlicher Kultur in Deutschland*, hrsg. v. Julius H. SCHOEPS, Stuttgart/Bonn 1989, 167–191.

14 Frank BÖSCH, *Medien und Religion im 20. Jahrhundert*, in: *20. Jahrhundert – Epochen und Themen* (Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 6/1), hrsg. v. Volkhard KRECH u. Lucian HÖLSCHER, Paderborn 2015, 285–311, hier: 293.

15 Michael SCHMOLKE, *Von der »schlechten Presse« zu den »guten Medien«*. Katholische Publizistik im 20. Jahrhundert, in: *Katholische Publizistik im 20. Jahrhundert. Positionen, Probleme, Profile*, hrsg. v. Walter HÖMBERG u. Thomas PITTRUF, Freiburg i. Br. u. a. 2014, 21–38.

den, Kurzweiligen aus dem Alltagsleben, Romanen und Erzählungen erhielten religiöse und kirchliche Fragen feste Rubriken¹⁶. Nähere Informationen geschweige denn repräsentatives Zahlenmaterial über die konfessionelle Zusammensetzung in den Zeitungsredaktionen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts sind allerdings kaum zu recherchieren. Allenfalls können wir für ausgewählte Jahrgänge und Regionen biographische Angaben rekonstruieren. So wiesen beispielsweise zeitgenössische Erhebungen des preußischen Innenministeriums für das Jahr 1899 unter allen Berliner Redakteuren rund 68 % Protestanten, 18 % Juden und lediglich 11 % Katholiken aus. Ein Drittel des Anteils katholischer Journalisten entfiel dabei auf die katholische *Germania* und die *Märkische Volkszeitung*¹⁷. Auch wenn in anderen Regionen als dem protestantischen Berlin der prozentuale Anteil katholischer Journalisten etwas höher ausgefallen sein dürfte, ist davon auszugehen, dass in journalistischen Berufsfeldern ähnlich wie in anderen bürgerlichen Berufen Katholiken unterrepräsentiert waren. Katholische Zeitungen wie die *Kölnische Volkszeitung* oder die Dortmunder *Tremonia* hatten sogar lange Zeit Probleme, überhaupt qualifizierte Redakteure zu finden, weshalb sich immer mehr Geistliche in den kirchlichen Redaktionen einfanden – Zeitgenossen diffamierten die katholische Presse daher oftmals als »Kaplanspresse«¹⁸.

»Neun Zehntel aller Zeitungen« seien mit »militärischen und kirchlichen Angelegenheiten gefüllt«, argwöhnte 1872 Wilhelm Liebknecht (1826–1900), freilich nicht ohne parteipolitische Polemik¹⁹. Doch er brachte damit die Wahrnehmung vieler Zeitgenossen auf den Punkt. Entgegen geläufiger Säkularisierungstheorien lässt sich eine große Bedeutung kirchlicher und religiöser Themen für die Medienöffentlichkeit des Kaiserreichs ausmachen. Dabei fällt auf, dass es oftmals die religiös eher unmusikalischen, oder zumindest ungebundenen Redakteure waren, die sich ausgesprochen intensiv mit Fragen der Religion auseinandersetzten – ein Trend, der eher als typisch für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts gilt²⁰. Ausgangspunkt der intensiven öffentlichen Auseinandersetzungen mit Religion und Kirche seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert war sicherlich die breite mediale Präsenz des Kulturkampfes als deutsches und europäisches Phänomen²¹. Antiklerikale Journalisten, Wissenschaftler und Künstler sahen im Katholizismus einen Anachronismus, den sie durch Skandalisierungen klerikaler, oft moralisch-sexueller Fehlertitte in der Öffentlichkeit zu untermauern versuchten²². Seine größte Wirkung erzielte der medial kommunizierte Antiklerikalismus jedoch hauptsächlich auf die ohnehin schon

16 So druckte die »Illustrierte Zeitung« beispielsweise in jeder Ausgabe unter der Überschrift »Culturgeschichtliche Nachrichten« die Rubrik »Kirche und Schule« ab.

17 Jörg REQUATE, Journalismus als Beruf. Entstehung und Entwicklung des Journalistenberufs im 19. Jahrhundert. Deutschland im internationalen Vergleich, Göttingen 1995, 140–142.

18 BÖSCH, Medien und Religion (wie Anm. 14), 293.

19 Zit. nach Olaf BLASCHKE/Frank-Michael KUHLEMANN, Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus, in: Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, hrsg. v. DENS., Gütersloh 1996, 7–56.

20 Nicolai HANNIG: Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik 1945–1980, Göttingen 2010.

21 Wolfram KAISER, »Clericalism – that is our enemy!« European anticlericalism and the culture wars, in: Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe, hrsg. v. Christopher CLARK u. Wolfram KAISER, Cambridge 2003, 47–76.

22 Lisa DITTRICH, Antiklerikalismus in Europa. Öffentlichkeit und Säkularisierung in Frankreich, Spanien und Deutschland (1848–1914), Göttingen u. a. 2014; Manuel BORUTTA, Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Göttingen 2009.

kirchenferneren Zeitungsleser, deren Vorurteile gegenüber Geistlichen er nochmals bekräftigte²³.

In den Massenblättern des Kaiserreiches war es besonders die katholische Hierarchie, die über ihre Päpste oder prominenten Bischöfe und Ordensgemeinschaften mediale Aufmerksamkeit auf sich zog²⁴. Die Kirchenkritik von Seiten der auflagenstarken Zeitungen und Zeitschriften blieb allerdings eher moderat, da sie auf ein großes, nicht nur überregionales, sondern auch überkonfessionelles Publikum abzielten und christliche Leser nicht vergraulen wollten²⁵. So sahen Illustrierte in Papst Leo XIII. (1878–1903) ein imposantes Kirchenoberhaupt, dem »auch der Nichtkatholik vollste Hochachtung nicht versagen« dürfe. Vielfach lässt sich hier bereits ein Stil erkennen, der später als Human-Interest Story bekannt wurde. Informationen über das Papstamt verknüpften sich mit Betrachtungen zur Persönlichkeit Leos, seinem äußeren Erscheinungsbild und Habitus: »Die blasse Gesichtsfarbe wird durch das weiße Käppchen und das lange, weiße Gewand noch durchsichtiger. [...] Ebenso scharf und durchdringend wie sein Verstand ist sein Gedächtnis. Das Auge ist von seltener Klarheit, die Stimme voll und stark, die scharfmarkierten Züge sind ebenso edel als gewinnend.«²⁶

Ferner gaben imposante Kirchenbauten wie auch konkrete Ereignisse, etwa die alljährlichen Wallfahrten nach Lourdes oder die Marienerscheinungen im saarländischen Marpingen 1876, Anreiz für größere Reportagen²⁷. Bei letzteren wechselten Journalisten jedoch häufig in einen aggressiveren Tonfall. Liberale Zeitungen sowie ein großer Teil der Lokalpresse nahmen vermeintlich übernatürliche Erscheinungen zum Anlass, Stereotypen von Katholiken als eine servile, größtenteils ungebildete von Pilgerfahrt zu Pilgerfahrt eilende Masse zu bedienen und wundersame Ereignisse als Trugbilder bigotter Religionseiferer zu karikieren²⁸. Die Kritik an einem allzu biblizistischen Wunderglauben korrelierte mit der allgemeinen Abneigung gegenüber kirchlichen Jenseits- und Wundervorstellungen, die sich Mitte des 19. Jahrhunderts im Bürgertum außerordentlicher Popularität erfreute und als Bildungsmerkmal galt²⁹. Die katholische Milieupresse wiederum fand in der Abwehr solcher Invektiven eine ihrer Hauptaufgaben und erhielt infolgedessen das Image eines konfessionellen Bollwerks, das ihr noch bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts anhaftete³⁰.

23 Manuel BORUTTA, Geistliche Gefühle. Medien und Emotionen im Kulturkampf, in: Die Massen bewegen. Medien und Emotionen in der Moderne, hrsg. v. Frank BÖSCH u. Manuel BORUTTA, Frankfurt a. M. 2006, 119–141, hier: 137f.

24 So etwa in »Die päpstliche Familie«, in: Berliner Illustrierte Zeitung 12/1899; »Pius X.«, in: Illustrierte Zeitung, 3713/1914; »Aus dem Leben Papst Pius' X.«, in: Die Woche 33/1903.

25 BÖSCH, Medien und Religion (wie Anm. 14), 293.

26 Beide Zitate aus »Papst Leo XIII.«, in: Berliner Illustrierte Zeitung 10/1893.

27 So etwa »Die Kaiser-Friedrich-Gedächtniskirche in Berlin«, in: Berliner Illustrierte Zeitung 44/1895; »Eine alte Dorfkirche bei Potsdam«, in: Berliner Illustrierte Zeitung 14/1896; »Die Willibrordi-Kirche in Wesel«, in: Berliner Illustrierte Zeitung 31/1896; W. SCHULZ-HASSERODE, Ein Juwel deutscher Baukunst. Der Dom in Halberstadt nach seiner Neugestaltung, in: Berliner Illustrierte Zeitung 40/1896; »Die neuen Garnisonskirchen in Berlin«, in: Berliner Illustrierte Zeitung 21/1897; »Russische Kirchen in Berlin«, in: Berliner Illustrierte Zeitung 5/1898; »Die neue Georgenkirche in Berlin«, in: Berliner Illustrierte Zeitung 7/1898. – Ähnlich auch »Der Eucharisten-Kongreß«, in: Berliner Illustrierte Zeitung 34/1909.

28 Diese Reaktionen aus dem liberalen Lager sind zusammengefasst bei David BLACKBOURN, Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, Hamburg 1997, 451–480.

29 Lucian HÖLSCHER, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland, München 2005, 320–324.

30 SCHMOLKE, Von der »schlechten Presse« zu den »guten Medien« (wie Anm. 15), 26–29.

Diese immer wieder zitierten Polemiken und Abwehrreaktionen aus dem Milieu sollten jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass daneben – insbesondere in den populären Massenblättern der Jahrhundertwende – auch weitaus differenziertere und neutralere Betrachtungen zu Glaubenspraktiken zu finden waren. Wertschätzung für christliche Überzeugungen hielt sich mit Kritik an naivem und femininem Wunderglauben durchaus die Waage. »Ob die Wasser der berühmten Grotte wirklich wunderwirkend sind?«, fragte die *Berliner Illustrirte Zeitung* 1895 in einer Reportage über Wallfahrten zur Grotte von Mas-sabielle, »wir wollen diese Frage nicht beantworten. Bei gewissen Krankheiten mag die Wirkung nicht ausbleiben; wenn aber, wie schon oft vorgekommen, Krüppel und Lahme nach dem Eintauchen in die Grotte unter priesterlicher und ärztlicher Assistenz, plötzlich erklärten, ihrer Krücken nicht mehr zu bedürfen, so wird man dies wohl mehr auf Rechnung der auf's höchste gesteigerten seelisch-religiösen Erregung setzen müssen.«³¹ Die religiöse Erfahrung überlagerte sich in solchen Darstellungen mit psychologischen Deutungen, die man allerdings nicht einsetzte, um religiöse Glaubensvorstellungen zu desavouieren, sondern um sie zu erklären.

2. Herausforderungen zwischen Medienboulevard und Audiovisualität

In den letzten Jahren des Kaiserreiches und dann in der Weimarer Republik drückten zunächst die Boulevardpresse und ein gesteigerter Sensationalismus der deutschen Medienöffentlichkeit ihren Stempel auf³². Dies ging jedoch nicht unbedingt mit einer Entpolitisierung einher, wie es die zeitgenössische Kulturkritik oftmals postulierte. Vielmehr leitete der neue Stil eine Symbiose zwischen Unterhaltung und Politik ein. Durch Emotionalisierung und an Sensationen ausgerichteter Artikel häuften sich Skandale³³. Politiker waren oftmals überfordert mit dieser intensiven Medialisierung und Visualisierung, die nun auch vermehrt in private Bereiche vordrang³⁴.

In Reportagen zu Religions- und Kirchenthemen lassen sich in den 20er-Jahren ähnliche Entwicklungen ausmachen. Jedoch zeigte sich der Skandalisierungstrend in einer noch gedämpften Intensität. Rhetoriken des Kulturkampfes waren in weiten Teilen der Medien kaum noch zu hören. Ähnlich wie im Kaiserreich und in der aktuellen Politikberichterstattung setzten Journalisten auch bei Religionsthemen auf Personalisierung. Die Kirchen nahmen sie daher fast ausschließlich über ihre Vertreter und Geistlichen wahr. Päpste und Bischöfe waren nahezu ideale Kandidaten dafür. Dabei kombinierten vor allem populäre Magazine ganz unterschiedliche Herangehensweisen: alte Traditionen kaiserlicher Hofberichterstattung, Unterhaltung im Stil der modernen Homestory, Sachinformationen sowie die Inszenierung katholischer Riten. »Ein Prälat überprüft alles, und schon naht sich, durch die Reihe der Säle sichtbar, Seine Heiligkeit Papst Pius XI.«, schrieb das prototypische Mas-

31 »Lourdes (mit 2 Illustrationen auf S. 1 und 5)«, in: *Berliner Illustrirte Zeitung* 28/1895. – Ähnlich auch »Die Krippe«, in: *Illustrirte Zeitung* 2999/1900; »Die Calixt-Katakomben in Rom«, in: *Illustrirte Zeitung* 1847/1878.

32 Marcus MENDE, *Sensationalismus als Produktionsmittelgestaltung. Eine empirische Analyse über die verlegerische und journalistische Orientierung am Sensationsbedürfnis in der deutschen Presse zwischen 1914 und 1933*, Köln 1996.

33 Frank BÖSCH, *Öffentliche Geheimnisse. Skandale, Politik und Medien in Deutschland und Großbritannien 1880–1914*, München 2009.

34 Vgl. Bernhard FULDA, *Press and Politics in Weimar Republic*, Oxford 2009, 107–130.

senmagazin der 20er-Jahre *Uhu*. »Ihm folgend oder zur Seite sein ständiger Begleiter, der Maestro di Camera Graf Caccia, von dessen hünenhafter Erscheinung in schwarzem Gewand, roter Schärpe und rotem Mantel sich die weiße Gestalt des Papstes scharf abhebt. Mit Elastizität und Straffheit betritt der Papst den Saal, die Haltung des Kopfes, die Bewegung der Hände verraten Diszipliniiertheit, Energie, Frische, gepaart mit kindlicher Güte und väterlichem Wohlwollen. [...] Es erscheint, um Bericht zu erstatten, der erste Minister des Papstes, Seine Eminenz der Kardinalstaatssekretär Gasparri. Fast achtzigjährig, beweglich, mit lebhaften durchdringenden Augen, die von buschigen Brauen fast verdeckt sind, früher Nuntius in Südamerika, Universitätsprofessor in Paris, seit 1914 Staatssekretär – einer der interessantesten Köpfe Roms. In dem verträumten Park der Villa Doria Pamphili sah ich ihn, sein Brevier betend, im schwarzen, rotgefaßten Gewand, roten Strümpfen und Handschuhen, in respektvoller Entfernung sein Kammerdiener mit dem Mantel.«³⁵

Päpste erfreuten sich in den 20er-Jahren einer breiten Medienaufmerksamkeit³⁶. Die Forschung führt dieses Interesse auf die von ihnen erstmals genutzten öffentlichen Audienzen und mit großer Besucherzahl zelebrierten Jubiläen zurück. Häufig ist dabei von »Inszenierung« oder »Medienwirksamkeit« die Rede. Päpste und Bischöfe »setzten sich in Szene« und nutzten Massenmedien als Kommunikatoren³⁷. Etwas aus dem Blick geraten dabei Interessen und sich verändernde Berufspraktiken der Redakteure, die kirchliche Medienstrategien ja erst notwendig machten. Auch sie verfolgten bestimmte Absichten mit ihrer ganz eigenen Inszenierung kirchlicher Würdenträger. Die zitierte *Uhu*-Autorin Elisabeth Keimer-Dünkelsbühler etwa illustrierte ihre Reportage über das »Leben in der vatikanischen Stadt« mit selbst gezeichneten Bildern, die Mönche auf dem Weg zum Tennisplatz oder beim Baden im Meer zeigten (Abb. 1).



Abb. 1: »Mönche an der Haltestelle in Rom auf dem Wege zum Tennisplatz«, in: *Uhu* 6 (3/1929–30), 32.

35 Elisabeth KEIMER-DÜNKELSBÜHLER, *Leben in der vatikanischen Stadt*, in: *Uhu* 6 (3/1929–30), 31–35, hier: 31–33.

36 Dieses Interesse lässt sich bis ins 19. Jahrhundert zurückverfolgen: SCHLOTT, *Papsttod und Weltöffentlichkeit* (wie Anm. 2); DERS.: *Wettlauf um den Exitus. Die Inszenierung des Papsttodes zu Beginn des massenmedialen Zeitalters. Pius IX. (1878) und Leo XIII. (1903)*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 36 (2017), 57–72.

37 So etwa bei Jörg SEILER, *Somatische Solidarität als Moment ultramontaner Kommunikation. Die Inszenierung der Körperlichkeit Pius' IX.*, in: *SZRKG* 101 (2007); 77–106. – Ähnlich auch Christian KLENK, *Ein deutscher Papst wird Medienstar. Benedikt XVI. und der Kölner Weltjugendtag in der Presse*, Münster 2008.

Besonders Journalisten der noch jungen populären Magazine der Weimarer Republik trugen für ihre Artikel möglichst vielfältiges Material zusammen, das sie mit Blick auf ein antizipiertes Leserinteresse verarbeiteten. So interessierten nicht nur öffentliche Audienzen des Papstes, sondern ebenso die päpstliche Familie, die vatikanischen Gemächer und andere Bereiche der Privatsphäre, die sich sachlich-informativ und zugleich als Faszinosum in boulevardisierenden Reportagen aufbereiten ließen³⁸.

Die breite Medienpräsenz der katholischen Kirche war also nicht nur Resultat kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit. Mindestens genauso entscheidend war das Wesen des Katholizismus. In hohem Maße ist die katholische Kirche auf Sichtbarkeit angelegt – im Gegensatz zum Protestantismus, dem das Fehlen sakraler Orte und seine Innerlichkeit ein geringeres Medieninteresse bescherten³⁹. Imposante Kirchbauten, farbige Gewänder und edles Messgeschirr entfalteten eine visuelle Opulenz, die ähnlich wie die straffe Kirchenhierarchie den Aufmerksamkeitskriterien der Massenmedien entsprach.

Die 20er-Jahre waren allerdings nicht allein aufgrund der Veränderungen im Pressewesen eine medienhistorische Zäsur. Eine ganz neue Dynamik erfuhr der Wandel des Mediensystems durch die Entwicklung von Film und Radio. Beide etablierten sich schnell und zogen ein breites Publikum in ihren Bann⁴⁰. Die Kirchen sahen früh die Potentiale dieser neuen Medien. Zugleich glaubten sie aber auch, enorme Gefahren in ihnen zu erkennen⁴¹. Zwischen diesen beiden Polen bewegte sich schließlich auch ihr Umgang mit Film und Radio. Auf der einen Seite engagierten sich die Kirchen in der Prüfung, Kritik und Zensur weltlicher Programme. Sie gingen teils energisch gegen sittlich oder moralisch bedenkenswerte Produktionen vor und versuchten in der Frühphase des Films sogar Regisseure zu stoppen, die Bibelszenen nachstellen ließen⁴².

Auf der anderen Seite stiegen sie selbst in die Produktion ein, drehten Filme und gestalteten Hörfunkprogramme. Zwischen 1917 und 1945 produzierten die Kirchen rund 500 Filme⁴³. Auf Initiative von Laienverbänden gründeten sich Unternehmen wie die katholische Münchener Leo-Film-AG, die in kirchlicher Trägerschaft Filme drehten und verließen. Das Spektrum war breit und reichte von erbaulichen Kleinstproduktionen bis hin zu kommerziellen Unterhaltungsfilmern. Begleitet war dieses Engagement durch eigens aufgelegte kirchliche Filmzeitschriften und Vorführstätten, den sogenannten Pfarrkinos, die, ähnlich wie im Pressewesen, das Milieu mit eigenen konfessionellen

38 So etwa in »Was muß man vom Papste wissen?«, in: *Das Magazin* 1 (1/1924–25), 56–58; Carl Misch, Wenn der Papst reist. Zur Rückkehr aus seiner freiwilligen Gefangenschaft, in: *Uhu* 5 (8/1928–29), 51–55.

39 Vgl. als typische Reportage zum Themenfeld Protestantismus etwa: Hans Hartmann, Die Ehe in der Krise des Protestantismus, in: *Der Querschnitt* 12 (10/1932), 689–692.

40 Bösch, *Mediengeschichte* (wie Anm. 8), 157–169.

41 Rolf Schieder, *Religion im Radio. Protestantische Rundfunkarbeit in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Stuttgart 1995; Gabriele Wandersleb-Andersen, *Evangelische Kirche und Rundfunk in der Weimarer Republik. Ein Beitrag zur Rundfunkgeschichte*, Stuttgart 1989; Günther Bauer, *Kirchliche Rundfunkarbeit 1924–1939*, Frankfurt a. M. 1966; *Katholische Filmarbeit in Deutschland seit den Anfängen des Films. Probleme der Forschung und der Geschichtsschreibung*, hrsg. v. Hermann-Josef Braun u. Johannes Horstmann, Frankfurt a. M. 1998.

42 Diese Kritiken ließen jedoch spätestens mit der Enzyklika »*Divini illius magistri*« (1927) Pius XI. (1922–1939) nach. Siehe dazu: Christian Kuchler, Der Heilige Stuhl und die Massenmedien Film und Rundfunk am Beginn des 20. Jahrhunderts (1895–1939), in: *Der Heilige Stuhl in den internationalen Beziehungen (1870–1939)*, hrsg. v. Jörg Zedler, München 2010, 361–378.

43 Heiner Schmitt, *Kirche und Film. Kirchliche Filmarbeit in Deutschland von ihren Anfängen bis 1945*, Boppard a. Rh. 1979.

Angeboten versorgen sollte⁴⁴. Der große Erfolg blieb allerdings aus. Der Anteil der in Deutschland vorgeführten Filme kirchlicher Provenienz war in den 20er-Jahren verschwindend gering⁴⁵.

Darüber hinaus produzierten die kirchlichen Missionsgesellschaften und -orden in den 20er- und 30er-Jahren zahlreiche sogenannte Missionsfilme – größtenteils im Ausland. Sie waren damit Vorreiter kirchlicher Filmarbeit, da sie bereits produzierten und vorgeführten, während die Amtskirche noch grundsätzlich diskutierte, ob sie der Kinematografie überhaupt Tür und Tor öffnen sollte⁴⁶. Auch wenn die Missionsfilme häufig nur in kleinsten Kreisen, an Universitäten, Schulen oder in Gemeinden gezeigt wurden, ist ihr Einfluss auf die Vermittlung kultureller Werte innerhalb des Milieus nicht zu unterschätzen⁴⁷. Inhaltlich wiesen sie ein breites Spektrum auf. Viele Streifen beschäftigten sich mit Bräuchen und Ritualen afrikanischer und asiatischer Gesellschaften. Der koloniale Blick war dabei prägend, und im Sinne gängiger Missionstopoi verwiesen die Produktionen zumeist auf die vermeintliche Sittenlosigkeit ihrer Protagonisten.

Einige Filme allerdings, wie etwa *Die Perle des Ostens* (1927) oder *Im Land der Morgenstille* (1927), die Erzabt Norbert Weber (1870–1956) für die Erzabtei Sankt Ottilien auf den Philippinen bzw. in Korea gedreht hatte, zeigten ein deutlich differenzierteres Verständnis anderer Kulturen⁴⁸. Dennoch, oder gerade deswegen kamen sie in vielen Gemeinden, vor allem den ländlichen, nicht gut an. Trotz der weiterhin dominanten kolonialen Perspektive setzten sie stärker auf Dokumentation und übten sich in teils ethnografischen Beobachtungen⁴⁹. Dementsprechend fanden die Uraufführungen beider Produktionen in eher wissenschaftlichem Rahmen statt, und zwar am 2. Februar bzw. am 3. Juni 1927 im Hörsaal des Münchener Völkerkundemuseums⁵⁰. Die missionarischen Szenen schnitt Weber zum Teil sogar für Vorführungen heraus und trat bei Vorträgen zu seinen Filmen eher als Ethnograf, denn als Erzabt auf⁵¹. Die Blickrichtung beider Streifen blieb jedoch im Gewohnten: Missionare waren Lehrer, Koreaner/-innen die Lernenden, deren Volksglauben markierten sie als Aberglauben. Auch die Vermarktung der Filme war ganz auf die zeitgenössischen Sehgewohnheiten ausgerichtet. Sie pries die Produktionen als Kampf gegen »die wachsende Gottlosenbe-

44 Die Zahl der Pfarrkinos stieg bis 1932 auf rund 600 an. Ebd., 98.

45 Ebd., 36f.

46 Gerlinde WAZ, »Zieht fröhlich hinaus zum heiligen Krieg«. Die Missionsfilmproduktion in Deutschland (1926–1943), in: Grüße aus Viktoria. Film-Ansichten aus der Ferne, hrsg. v. Sabine LENK, Frankfurt a. M., Basel 2002, 139–180.

47 Über die Rezeption der Missionsfilme ist noch wenig bekannt. Vgl. F. T. MEYER, Bekehrung mit der Kamera. Filme der Äußerer Mission, in: Geschichte des dokumentarischen Films in Deutschland (Geschichte des dokumentarischen Films in Deutschland 2), Bd. 2: Weimarer Republik (1918–1933), hrsg. v. Klaus KREIMEIER, Antje EHMANN u. Jeanpaul GOERGEN, Stuttgart 2005, 204–218.

48 Der Film »Im Land der Morgenstille« zählt zu den bekanntesten Produktionen. 2009 wurde er sogar als DVD-Edition aufgelegt und lief im koreanischen Fernsehen. Jihee HONG, Deutschsprachige Reiseberichte über Korea um 1900. Figurationen des Wissens über das Fremde, Baden-Baden 2020, 265. – Weber hatte einige Jahre zuvor unter gleichem Titel bereits Reiserinnerungen publiziert, die der Film zum Teil aufgriff: Norbert WEBER, Im Land der Morgenstille. Reise-Erinnerungen an Korea, Freiburg i. Br. 1915.

49 You Jae LEE, Koloniale Zivilgemeinschaft. Alltag und Lebensweise der Christen in Korea (1894–1954), Frankfurt a. M., New York 2017, 117–131.

50 Christine EGGER, Transnationale Biographien. Die Missionsbenediktiner von St. Ottilien in Tanganjika (1922–1965), Köln/Weimar/Wien 2016, 280.

51 HONG, Reiseberichte (wie Anm. 48), 342.

wegung« und verwies auf »barbarische Sitten« oder »wilde Stämme«, die in den Streifen zu bestaunen seien⁵².

Mit der Enzyklika »Divini illius magistri« (1929) und Filmkongressen in Den Haag (1928) und München (1929) lösten sich allgemeine Vorbehalte innerhalb der Kirchen gegenüber dem Medium Film immer weiter auf⁵³. Davon profitierten auch die Missionsfilme. Ihre Produzenten reisten mit Filmrollen durch Städte und Dörfer, führten die Streifen vor und umrahmten sie mit einem Programm aus Predigten, Gebeten, Gesang und Orgelmusik. Film und Pastoral gingen Hand in Hand und verbanden sich mit konfessionellen Ansprüchen der Volksbildung und Unterhaltung⁵⁴.

Der Rundfunk etablierte sich etwas später als der Film. Daher versuchten die Kirchen hier, aus ihrer zunächst zögerlichen Haltung gegenüber dem Bewegtbild zu lernen und möglichst früh dieses neue Medium mitzuprägen. Dazu organisierten sich Pioniere christlicher Rundfunkarbeit wie Bernhard Marschall (1888–1963), Gründer und Leiter des Internationalen Katholischen Rundfunkbüros, in kirchlichen Gremien und produzierten früh bereits eigene Sendungen⁵⁵. Im Wesentlichen bestanden die Produktionen aus Verkündigungsformaten, Morgenfeiern und kirchlichen Nachrichten. Bei aller Modernität des Mediums blieben die Inhalte jedoch im Traditionellen verhaftet. Pfarrer und Professoren hielten missionarische Ansprachen in sonntäglichen Morgenfeiern oder entwarfen christliche Bildungssendungen. Das Hauptaugenmerk lag dabei auf der vermeintlich homogenisierenden Wirkung und der Volksbildungsaufgabe des Rundfunks. Zumeist stellten Kirchenvertreter in ihren Rundfunkbeiträgen dem fortschreitenden gesellschaftlichen Wandel eine nicht genauer spezifizierte Volksreligion als Kontrapunkt und Heilmittel gegenüber⁵⁶. Zudem gründeten einzelne Diözesen Ausschüsse zur »Überwachung der Radio-Darbietungen«, um eine »größere Vereinheitlichung und Gleichmäßigkeit« zu erzielen⁵⁷. Das aus den Umgangsweisen mit anderen Medien bekannte Kontrollmuster griff also auch beim Radio⁵⁸.

Gegner christlicher Rundfunkarbeit gab es zuhauf. Ihnen missfielen nicht Kontrolle und Überwachung, sondern die kirchlichen Sendungen. Teils entstammten die Kritiker nationalistisch-antisemitischen Kreisen und sahen im Einzug der Religion in den Rundfunk einen verwerflichen Individualismus und eine fehlgeleitete Verweltlichung des Heiligen⁵⁹. Sie engagierten sich vor allem in den Diskussionen darüber, ob überhaupt

52 Zit. nach MEYER, *Bekehrung* (wie Anm. 47), 213.

53 KÜCHLER, *Der Heilige Stuhl* (wie Anm. 42).

54 MEYER, *Bekehrung* (wie Anm. 47), 214f.

55 Hans-Ulrich WAGNER: »Mittler zwischen Kirche und Rundfunk«. *Der Kirchenfunk*, in: *Die Geschichte des Nordwestdeutschen Rundfunks*, Bd. 2, hrsg. v. DEMS., Hamburg 2008, 182–195.

56 Siehe dazu etwa die von der Bayerischen Bischofskonferenz 1927 verabschiedeten »Leitsätze über Rundfunk«, in: *Historisches Archiv des Westdeutschen Rundfunks*, Köln (HA WDR), Sign. 9916. Die homogenisierende Wirkung des Rundfunks blieb jedoch eine Fehleinschätzung, denn die Wahlmöglichkeiten des Hörers und das individuelle Rezeptionsverhalten wirkten sich genau gegenteilig aus. Vgl. dazu SCHIEDER, *Religion* (wie Anm. 41), 114–129.

57 Brief Adolph Kardinal Bertrams an die Fuldaer Bischofskonferenz, vom 12.3.1928, in: HA WDR, Sign. 9916.

58 Protestantische Rundfunkpioniere setzten ebenfalls auf »Kontrolle durch Mitarbeit«. Siehe dazu: Rolf SCHIEDER, *Protestantische Mentalitäten im Radio-Diskurs der Jahre 1923 bis 1939*, in: *Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes*, hrsg. v. Manfred GAILUS u. Hartmut LEHMANN, Göttingen 2005, 149–162.

59 Wilhelm STAPEL, *Das Rundfunkchristentum*, in: *Deutsches Volkstum* 33 (1931), 529–537.

am Sonntagmorgen ein Radioprogramm gesendet werden dürfe⁶⁰. Rundfunksendungen, seien sie religiös oder unterhaltend, so hieß es, beeinträchtigten die Bereitschaft zum Gottesdienstbesuch. Der Rundfunk dürfe keinesfalls als Ersatz für den Kirchgang in Frage kommen. Radio-Zeitschriften griffen diese Zwistigkeiten satirisch auf und provozierten die Kirchen mit Karikaturen, die den deutschen Michel beim Hören der Frühmesse im Bett zeigten (Abb. 2).



Abb. 2: »Rundfunk im Bett«, in: Der Deutsche Rundfunk 23 (1924), S. 1253.

Die »Schlafmützigkeit« des »Rundfunk-Kirchenbesuchers« entweihete die traditionelle Form des Gottesdienstes, bespöttelte die Programmrundschau *Der Deutsche Rundfunk* 1924 eine Schreckensvision christlicher Rundfunkkritiker. Bilder wie diese deuteten an, was das Lager der Radiogegner befürchtete: Jegliche Sakralität kirchlicher Riten drohte durch ihre Rundfunkübertragung verloren zu gehen. Eine »Profanierung des Wortes Gottes« durch den Rundfunk, so die Kritiker, galt es um jeden Preis zu »verhüten«⁶¹. Daher einigten sich die Programmverantwortlichen schnell darauf, in christlichen Rundfunk-Morgenfeiern Kirchenmusik zwar zu erlauben, Predigten allerdings zu untersagen. In diesem Sinne schrieb der katholische Rundfunkbeauftragte Marschall 1927 an das Erzbischöfliche Generalvikariat in Köln, er sei »bestrebt, dem Programm der Morgenfeier jede gottesdienstliche Art zu nehmen. Deshalb nennen wir den Vortrag ausdrücklich Referat und weisen den Redner an, nur nicht im entferntesten in eine Predigt zu kommen.«⁶²

60 Vgl. Ansgar DILLER, »Außerdem ruht der Rundfunk nach der Morgenfeier...«, in: epd/Kirche und Rundfunk, Nr. 20 vom 13.3.1976, 5f.

61 Zit. aus einem Schreiben des Erzbischöflichen Generalvikariats an das Generalvikariat in Münster, vom 22.12.1925, in: HA WDR, Sign. 9916.

62 Brief von Bernhard Marschall an das Erzbischöfliche General-Vikariat Köln, vom 29.3.1927, in: HA WDR, Sign. 9916.

Ungeachtet dieser Debatten blieb der Kirchenfunk reines Zielgruppenprogramm, das wie der Land-, Frauen-, Schul- oder Arbeiterfunk fast ausschließlich die eigene Klientel ansprach. Im Programm der Westdeutschen Rundfunk A. G. (WERAG) sendeten die Kirchen beispielsweise in den Jahren 1928–1932 insgesamt etwa 30 katholische und 22 evangelische Morgenfeiern pro Jahr⁶³. Hinzu kamen die regelmäßigen kirchlichen Nachrichten und andere kleinere Beiträge. Damit gehörten die kirchlichen Sendungen zwar mit einem Anteil von 1,5 bis 2 % des gesamten Sendevolumens noch zu den quantitativ stärksten Zielgruppenprogrammen. Im Vergleich zur leichten Unterhaltung (30–35 %) oder zum Zeitfunk, der Meldungen, Sport und Aktuelles brachte (11–15 %), war der Anteil am Gesamtprogramm jedoch verschwindend gering⁶⁴.

Dennoch bleibt festzuhalten: Infolge des medialen Wandels seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert hatte sich die Gestalt der Religion einem Transformationsprozess unterzogen. Bis zum Ende der Weimarer Republik hatten die Massenmedien dem Religionen einen Öffentlichkeitscharakter verliehen, der die Erfahrbarkeit von Religion im vermeintlichen »Zeitalter der Säkularisierung« entgrenzte⁶⁵. Presse, Film und Rundfunk rückten in die Rolle eines Vermittlers religiöser Inhalte und wurden im übertragenen Sinne zu einem Markt der Religionen. Obwohl die kirchlichen Rundfunkpioniere genau dies vermeiden wollten, rückte vor allem das Radio die Religion stärker in den Konsum- und Unterhaltungsbereich. Sie wurde ein- bzw. abschaltbar und stand in direkter Konkurrenz zur Unterhaltung, die nur einen Knopfdruck weit entfernt war.

3. Die Verdrängung der Religion aus der Medienöffentlichkeit

Im Nationalsozialismus ging die gewachsene Vielfalt des Verhältnisses von Kirche und Medien sukzessive zurück. Grob lassen sich drei Perioden voneinander abgrenzen⁶⁶: Bis etwa 1935 konnten die Kirchen in einer ersten Phase ihre Presse-, Film- und Rundfunkarbeit mit Einschränkungen und Selbstanpassungen fortsetzen. Sie zentralisierten die konfessionelle Presse und banden sie stärker an sich. Markantester Ausdruck dieser Veränderungen, die häufig als »Verkirchlichung der Medienarbeit« beschrieben werden, war sicherlich die auf das Reichskonkordat 1933 zurückgehende sogenannte Ein-Blatt-Politik, also ein Bistumsblatt pro Bistum, für das jeweils der Bischof verantwortlich zeichnete⁶⁷. Bis Kriegsbeginn folgten in einer zweiten Phase Jahre verschärfter Unterdrückung und Überwachung der Kirchenmedien. Begleitet waren diese Repressionen von antikirchlichen Kampagnen, die 1936/37 ihren Höhepunkt in den Sittlichkeitsprozessen gegen katholische Ordensangehörige und Priester fanden. Im Forum der medialen Öffentlichkeit, so die Hoffnung des Regimes, sollten diese Schauprozesse ihre volle Wirkung entfalten. Aus rezeptionsgeschichtlicher Perspektive liegt jedoch die Vermutung nahe, dass die

63 Wolf BIERBACH, *Rundfunk zwischen Kommerz und Politik. Der Westdeutsche Rundfunk in der Weimarer Zeit*, Bd. 1: Darstellungsteil, Frankfurt a. M. u. a. 1986, 322.

64 Renate SCHUMACHER, *Programmstruktur und Tagesablauf der Hörer*, in: *Programmgeschichte des Hörfunks in der Weimarer Republik*, Bd. 1, hrsg. v. Joachim-Felix LEONHARD, München 1997, 353–420, hier: 383.

65 Vgl. zum Begriff »Zeitalter der Säkularisierung« Lucian HÖLSCHER, *Kirche im Zeitalter der Säkularisierung*, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik*, Sonderheft, 2008, 5–11.

66 Die folgende Periodisierung nach BÖSCH, *Medien* (wie Anm. 14), 298.

67 Manfred HÜSGEN, *Die Bistumsblätter in Niedersachsen während der nationalsozialistischen Zeit*, Hildesheim 1975.

oftmals fragwürdig wirkenden Berichterstattungen die Glaubwürdigkeit der NS-Presse eher unterminierten. Denn dort, wo Zeitungsleser die Möglichkeit hatten, Meldungen aus eigener Kenntnis, bei Ortsgeistlichen, über Hirtenbriefe oder in den Gemeinden zu überprüfen, führte der mediale Feldzug eher dazu, dass sich Laien mit dem Klerus solidarisierten, als dass die angeblichen Delikte zu öffentlicher Empörung animierten⁶⁸.

Mit Kriegsbeginn häuften sich in einer dritten Phase die Schließungen kirchlicher Medienhäuser. Vom Rundfunk waren die Kirchen fortan gänzlich ausgeschlossen. Ohnehin waren Intendanten, die den Nationalsozialisten besonders nahestanden, schon 1935 dazu übergegangen, „Predigtthemen und Predigtentwürfe vorzuschreiben“⁶⁹. Auch der kirchliche Spielfilm war bereits vor Kriegsbeginn fast vollständig von der Bildfläche verschwunden⁷⁰. Nicht zu vergessen ist in diesem Zusammenhang jedoch die Arbeit am kirchlichen Dokumentarfilm, die mit Themen der Jugend- und Sozialarbeit, der »Heidenmission« sowie dem katholischen Ordensleben bis zum Zweiten Weltkrieg durchaus produktiv blieb⁷¹. Es waren nicht direkt die Landeskirchen oder Bistümer, die die Filme verantworteten, sondern eher ihnen angegliederte Organisationen wie die Innere Mission, die Caritas, konfessionelle Jugendverbände oder auch Privatpersonen. So produzierten etwa der Franziskanerorden sowie die Missions-Verkehrs-Arbeitsgemeinschaft (MIVA) bis etwa 1938 mehrere Filme über die Missionsarbeit im Ausland⁷². Filme wie *MIVA. Deutsche Pioniere in der Südsee* (1935) oder *Aus der China-Mission der deutschen Franziskaner* (1934) changierten zwischen der Vorstellung christlicher Mission mit all ihren Gefahren und Abenteuern einerseits und Versuchen, einem Verbot des eigenen Engagements zu entgehen andererseits. So näherten sich die meisten Filme der Regimelinie an, verwiesen etwa darauf, wie sich deutsche Bräuche im Ausland verbreiteten oder hoben ausführlich deutsche koloniale Interessen hervor⁷³.

Am Gesamtbild änderte dies jedoch wenig. Das Christentum war aus Presse, Rundfunk und Film weitgehend herausgedrängt. Im Bereich der Religion waren in den Massenmedien hauptsächlich Formen einer neueren Säkularreligion präsent, die vor allem der nicht-fiktionale Film vermitteln sollte. Dazu behandelten regimetreue Produzenten überwiegend mythisch-germanische Geschichtsbilder, okkulte Theorien und Auserwähltheitsphantasien. Der knapp zehnminütige Tonfilm *Wintersonnenwende* (1936), der hauptsächlich im Beiprogramm der deutschen Kinos lief, inszenierte beispielsweise Sonnenwendfeiern und Feuerrituale als Zeremonien religiöser Sinnstiftung. Katholische Bräuche wie die Fronleichnamsprozession dienten dabei als Vorbild. Dies vermengten die Filmemacher mit mythischen Herleitungen und vermeintlichem Geheimwissen, das

68 Hans G. HÖCKERTS, Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936/37. Eine Studie zur nationalsozialistischen Herrschaftstechnik und zum Kirchenkampf, Mainz 1971, 167.

69 Brief Heinrich Glasmeiers an die Gauleitung Koblenz, vom 3.8.1935, in: HA WDR, Sign. 9917.

70 Heiner SCHMITT, Kirche und Film. Kirchliche Filmarbeit in Deutschland von ihren Anfängen bis 1945, Boppard a. Rh. 1979, 151–162.

71 In den Jahren 1933–1939 legten evangelische Filmproduzenten 77, katholische Filmemacher 100 Filme der Zensur vor. Johannes HORSTMANN, Exkurs: Im Zeichen des Kreuzes. Kirchen, Film & Kino, in: Geschichte des dokumentarischen Films in Deutschland. Bd. 3: »Drittes Reich« (1933–1945), hrsg. v. Peter ZIMMERMANN u. Kay HOFFMANN, Stuttgart 2005, 496–504, hier: 499 u. 502.

72 Heiner SCHMITT, Kirchliche Filmproduktion zur Missionstätigkeit der Kirchen bis 1945, in: Mission in filmischen Dokumenten. Kirchliche Filmproduktion zur deutschen Missionstätigkeit bis 1945. hrsg. v. Johannes HORSTMANN, Loseblattsammlung, Schwerte 1986, 1–10.

73 F.T. MEYER, »Endsieg für den Samariter«. Missionsfilme der evangelischen und katholischen Kirche, in: ZIMMERMANN/HOFFMANN, Geschichte (wie Anm. 71), 414–420.

mithilfe archäologischer Forschungen und durch neue Quellen über vergangene Hochkulturen zutage gefördert worden sei, so etwa die Argumentation in *Germanen gegen Pharaonen* (1939) oder *Deutsche Vergangenheit wird lebendig* (1936)⁷⁴.

Die zeitgenössische Bedeutung dieser Produktionen lässt sich empirisch nur schwer einschätzen. Vergleiche mit ritualisierten Veranstaltungen, Jugend- und Lebensfeiern, die nur selten große Gruppen anziehen konnten, legen jedoch den Schluss nahe, dass sie kaum die erwünschten Effekte erzielten. Gleichwohl ist festzuhalten, dass nationalsozialistische Film-Dokumentationen ein breites Publikum erreichten und mithilfe moderner Film- und Tricktechniken an zeitgenössische Sehgewohnheiten – etwa an Kultur- und Naturfilme der 20er-Jahre – anzuknüpfen vermochten⁷⁵. Sie sind daher vor allem wichtige Quellen für die Wahrnehmung und bewusste Umdeutung zeitgenössischer Religionsformen im Nationalsozialismus. Sie verdeutlichen den Versuch, Filme als staatliche Vermittlungsinstanz neuer religiöser Ideen zu etablieren.

4. Vom Aufschwung zur Kritik

Die Verbindung, die sich seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert in den Beziehungen zwischen Religion, Kirche und Medien gebildet und die das NS-Regime zerschlagen hatte, lebte nach 1945 wieder auf. Zunächst intensivierte sie sich sogar. Wir können feststellen, dass sich die Repressionen und Verbote der Nationalsozialisten ins Gegenteil verkehrten und die Kirchen unter den veränderten politischen Vorzeichen bevorteilten⁷⁶. Die Nachkriegszeit der Bundesrepublik war eine Phase der Expansion kirchlich-medialer Kommunikation, und zwar in zweierlei Hinsicht: *Erstens* konnten die Kirchen ihr eigenes Medienangebot neu auf- und ausbauen. Das betraf zunächst die konfessionelle Presse, die im Gegensatz zur traditionellen Parteipresse regelrecht aufblühte, zum Teil sogar deren Platz einnahm⁷⁷. Die Kirchenleitungen sicherten sich dabei großen Einfluss auf die einzelnen Blätter und knüpften damit eher an die Frühphase des Nationalsozialismus als an die weiter zurückliegenden Traditionen an.

Im Rundfunk profitierten die Kirchen von medienpolitischen Reformen der Alliierten, die in den Westzonen ein öffentlich-rechtliches Modell installierten. In den Aufsichtsgremien erhielten Kirchenvertreter, konfessionell paritätisch, einen festen Platz, was ihnen auch einen gewissen Einfluss auf die weltlichen Sendungen sicherte. In den einzelnen Sendern bekamen sie ihre eigene Sendezeit, Kirchenfunkredaktionen und prominente Programmplätze, wie etwa den Samstagabend für das Wort zum Sonntag⁷⁸.

74 Kerstin D. STUTTERHEIM, *Okkulte Weltvorstellungen im Hintergrund dokumentarischer Filme des »Dritten Reiches«*, Berlin 2000, 187–201.

75 Vgl. Peter ZIMMERMANN, *Die Debatte über einen neuen deutschen Dokumentarfilmstil*, in: ZIMMERMANN/HOFFMANN, *Geschichte* (wie Anm. 71), 568–574.

76 GROSSBÖLTING, *Himmel* (wie Anm. 6), 22–26.

77 Zu denken ist hier vor allem an Blätter wie »Christ und Welt«, den »Rheinischen Merkur« oder das »Sonntagsblatt«. Vgl. Klaus GROSSE KRACHT, »Schmissiges Christentum«. *Die Wochenzeitung Christ und Welt in der Nachkriegszeit (1948–1958)*, in: *Das evangelische Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1871–1963)*, hrsg. v. Michael GRUNEWALD u. Uwe PUSCHNER, Bern 2008, 505–531.

78 HANNIG, *Religion* (wie Anm. 20), 47–53.

In der Filmpolitik bauten sie ebenfalls ihren Einfluss aus⁷⁹. Die Beteiligung an der Freiwilligen Selbstkontrolle Film (FSK) erlaubte es ihnen, ihre Medienwächter-Rolle aus den 20er-Jahren wieder aufzunehmen und sie weiterzuentwickeln. Mitgliederstarke Organisationen wie die Katholische Filmliga oder die Evangelische Filmgilde, genauso wie eigens aufgelegte Programm- und Filmzeitschriften wie *Kirche und Fernsehen* (evangelisch), *Gong* (katholisch) oder *Film-Dienst* (katholisch) stärkten den kirchlichen Kontrollanspruch auf den Medienkonsum vieler Christen⁸⁰. Einzig die kirchliche Filmarbeit konnte mit diesem hohen Expansionstempo nicht ganz mithalten. In der Kinolandschaft der Nachkriegszeit spielten Produktionen aus kirchlicher Trägerschaft nur eine untergeordnete Rolle⁸¹.

Zweitens lässt sich der expansive Einfluss von Kirche und Religion auf die Medienöffentlichkeit an deren Präsenz in den weltlichen Medien erkennen. Auffällig ist, dass die Kirchen nicht nur aus Anlass politischer Debatten oder aufgrund großer Events wie etwa der Krönungsmesse Johannes XXIII. (1958–1963) oder dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) ins Blickfeld rückten. Auch der christliche Glaube spielte eine bedeutende Rolle. Besonders eindrücklich ist in diesem Zusammenhang, dass vor allem die auflagenstarken Illustrierten, die sich mit unterhaltenden Storys wöchentlich an ein breites Publikum wandten, in den 50er-Jahren regelmäßig Reportagen zu Religionsthemen veröffentlichten. Diese handelten zumeist von christlichen Glaubensfundamenten und bereiteten bekannte Bibelgeschichten vor dem Hintergrund moderner archäologischer Forschungen auf. Damit bauten sie eine Brücke zwischen Moderne und Religion und unterstützten die Öffnung der Kirche zur Welt. Zugleich bedienten die Medien damit gleichsam therapeutisch das in den 50er-Jahren stark ausgeprägte Sicherheitsbedürfnis, indem sie christliche Frömmigkeit und Heilswahrheiten wissenschaftlich beglaubigten⁸². Selbst in populären Filmen waren sie auffallend häufig präsent, meist personifiziert durch Geistliche, die durch ihr gutmütiges und zugleich souveränes, stets moralisch überlegenes Auftreten zu Helden der Kinolandschaft wurden⁸³.

Die häufig beschriebene und mittlerweile auch differenzierte Revitalisierung der Religion in der Nachkriegszeit ist vor diesem Hintergrund vor allem als Medienphänomen zu sehen⁸⁴. Oder anders formuliert: Die hervorstechende Präsenz der Kirchen in den Medien, ihr Einfluss auf Medienpolitik und -strukturen bestimmen noch bis heute unser Bild einer christlich geprägten Nachkriegszeit, ein Eindruck, der sich häufig in der Rede vom ›Kirchenboom‹, von der ›Rückkehr zum Religiösen‹ oder vom ›Glaubensrevival‹ wiederfindet⁸⁵. Dass die Kirchen vielen als moralische Instanz mit großem gesellschaftlichen

79 Christian KUCHLER, *Kirche und Kino. Katholische Filmarbeit in Bayern (1945–1965)*, Paderborn 2006.

80 Jürgen KNIEP, Von den »unblutigen Märtyrern unserer Zeit«. Die Kirchen und die Filmzensur in Westdeutschland zwischen der Nachkriegszeit und den siebziger Jahren, in: *Kirchen – Medien – Öffentlichkeit. Transformation kirchlicher Selbst- und Fremddeutungen seit 1945*, hrsg. v. Frank BÖSCH u. Lucian HÖLSCHER, Göttingen 2009, 115–143.

81 Christian KUCHLER, Zwischen Rechristianisierung und säkularer Medienwelt. Die katholische Filmarbeit in Westdeutschland nach 1945, in: *Zwischen Kriegs- und Diktaturerfahrung. Katholizismus und Protestantismus in der Nachkriegszeit*, hrsg. v. Andreas HOLZEM u. Christoph HOLZAPFEL, Stuttgart 2005, 109–136.

82 HANNIG, *Religion* (wie Anm. 20), 77–102.

83 Benjamin STÄDTER, *Verwandelte Blicke. Eine Visual History von Kirche und Religion in der Bundesrepublik 1945–1980*, Frankfurt a. M. 2011, 97.

84 Vgl. GROSSBÖLTING, *Himmel* (wie Anm. 6), 22–26.

85 Vgl. Friedrich W. GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.

Einfluss galten, war sicherlich auch ihrer prominenten Stellung im Mediensystem, insbesondere im öffentlich-rechtlichen, geschuldet, in dem sie Schlüsselpositionen besetzten.

In den 60er-Jahren nahm die öffentliche Präsenz von Kirche und Religion noch einmal zu. Diese Entwicklung korrelierte jedoch mit einem breiten gesellschaftlichen und medialen Wandel, der wiederum auch innerkirchliche Veränderungen anstieß. Es lässt sich sogar mit guten Gründen argumentieren, dass die christlichen Religionsgemeinschaften mit ihrer exponierten Stellung in der Öffentlichkeit im Zentrum dieses Medienwandels standen. In den 50er-Jahren blieben Zerfallserscheinungen innerhalb der kirchlichen Milieus, die sich in den Statistiken bereits deutlich zeigten, noch weitgehend im Verborgenen. Mit Beginn der 60er-Jahre wandte sich jedoch das Blatt. Der zuvor noch akzeptierte autoritäre Umgang mit den Medien geriet in die Kritik. Öffentlich diskutierte Polit-Skandale häuften sich. Pläne, einen eigenen Staatssender durchzudrücken, scheiterten. Auch die Filmzensur ging zurück⁸⁶. Vor diesem veränderten medienpolitischen Hintergrund rückten Journalisten nun auch die Erosion der Kirchenbindung ins Rampenlicht. So waren vor allem die Kirchen, die das neue Selbstvertrauen einer jungen Journalistengeneration zu spüren bekamen. Viele arbeiteten sich regelrecht an ihnen ab, und der Erfolg, bescheinigt durch Auflagenzahlen und Einschaltquoten, schien ihnen recht zu geben⁸⁷.

Kritische Kirchenstorys, ob zum Thema Kirchensteuer, zur Enzyklika *Humanae Vitae* oder zur Demokratisierung der Konfessionen, prominent auf den Titelseiten der Nachrichtenmagazine und Illustrierten in Szene gesetzt, verkauften sich besonders gut⁸⁸. Zudem nutzten Redakteure die moralische Fallhöhe der Kirchen, die weite Teile der Medienlandschaft zuvor selbst aufgebaut hatten, um sie in der breiten Öffentlichkeit zu skandalisieren. Das Verhalten prominenter Kirchenvertreter im Nationalsozialismus war dabei die Hauptangriffsfläche⁸⁹. Laienvertreter wurden genauso wie einzelne Bischöfe oder der Vatikan zur Zielscheibe. Bemerkenswert daran ist, dass die Kritik eben nicht nur aus den weltlichen Medien kam. Auch Kirchenfunkredaktionen der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten preschten vor, wie etwa 1963, als Kirchenredakteure des WDR das Fehlverhalten Karl Fürst zu Löwensteins (1904–1990), von 1948 bis 1967 Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, während des NS anprangerten⁹⁰.

Wie schon in den Jahrzehnten zuvor war es aber nicht nur die Kirchenhierarchie, die Journalisten zum Thema machten. Auch den persönlichen Glauben rückten sie ins Rampenlicht⁹¹. Dabei konstruierten Zeitschriften wie *Spiegel* oder *Stern*, Jugendmagazine wie *Twen* und Fernsehreports wie *Panorama* oder *Monitor* zunächst das Bild eines christlichen Heilsfundaments, das sie aus einem reichlich naiven Wunderglauben zusammensetzten, also etwa dem Glauben an die unbefleckte Empfängnis, an Himmel, Hölle und Fegefeuer, an Gott als den Schöpfer und Dreieinigen, an den Teufel, der Sünder im Feuer röstet usw. Im gleichen Atemzug folgte die Diagnose, dass genau diese angeblich elementaren Heilswahrheiten keine Überzeugungskraft mehr hätten und nur noch von

86 Christina VON HODENBERG, *Konsens und Krise. Eine Geschichte der westdeutschen Medienöffentlichkeit 1945–1973*, Göttingen 2006.

87 STÄDTER, *Blicke* (wie Anm. 83), 164–171; HANNIG, *Religion* (wie Anm. 20), 163–176.

88 Siehe dazu etwa die Beiträge in: *Liebe und tu, was du willst? Die »Pillenenzyklika« Humanae Vitae von 1968 und ihre Folgen*, hrsg. v. Wilhelm DAMBERG u. Birgit ASCHMANN, Paderborn 2021.

89 Mark RUFF, *The Battle for the Catholic Past in Germany (1945–1980)*, Cambridge 2017.

90 Nicolai HANNIG, *Die Affäre Waltermann. Formen der Skandalisierung im Kirchenfunk*, in: *Rundfunk und Geschichte* 34 (2008), 5–17.

91 Judith STANDER-DULISCH, *Glaubenskrisen. Neue Religionen und der Papst. Religion in »Stern« und »Spiegel« von 1960 bis 2014*, Bielefeld 2019, 209–248.

einer Minderheit geglaubt würden⁹². Unterfüttert waren diese Befunde mit demoskopischen Umfragen, die Medienhäuser selbst in Auftrag gegeben hatten und in extenso in ihren Reportagen ausbreiteten. Das kirchliche Leben sei von einem Taufscheinchristentum geprägt, so die abschließende Diagnose, dessen überwiegender Teil nur noch Mitglied einer Religionsgemeinschaft sei, weil er sich nicht dazu durchringen könne, aus der Kirche auszutreten⁹³.

Der modernen, progressiven Reformtheologie erteilte ein Großteil der Journalisten ebenfalls eine Abfuhr. Wer politisch agieren wolle, solle das außerhalb der Kirchen tun. Kirche sei dafür da, den Kontakt zum Transzendenten herzustellen. Gott sei Bewahrer und Erlöser und sollte sich nicht im Diesseits verlieren⁹⁴. Anhand solcher Positionen zeigte sich eine nicht immer konsistente Argumentationslinie, hatte man den Glauben an das Numinose zuvor doch ebenfalls scharf kritisiert. Zugleich offenbarte sich ein recht traditioneller Kirchenbegriff, mit dem selbst ansonsten so gegensätzliche Medienakteure wie Rudolf Augstein (1923–2002) und Axel Springer (1912–1985) gemeinsam gegen die Verzweigung christlicher Mythen anschrieben⁹⁵.

Dieser kirchenkritische Journalismus war sicherlich nicht allgegenwärtig, aber er dominierte doch den populären Mainstream⁹⁶. Allerdings sollte er nicht darüber hinwegtäuschen, dass es den Kirchen gelang, ihrer proklamierten Öffnung zur Welt Taten folgen zu lassen. Das zeigte sich zuvorderst in ihrer Medienpolitik. *Kontraste*, eine »Illustrierte für junge Erwachsene« rief die katholische Kirche 1960 als Pendant zum erfolgreichen Jugendmagazin *Twen* ins Leben. Die Erstausgabe verkaufte sich beachtliche 100.000 Mal⁹⁷. Bekannte Fotografen und Illustratoren, die zuvor für *Twen* gearbeitet hatten, konnten die Herausgeber auch für das neue katholische Magazin gewinnen. Inhaltlich gab sich das Blatt ebenfalls offen, brachte Themen wie »Liebe, Flirt, Sex« ins Heft. »Moraltheologische Erwägungen«, so die verantwortlichen Redakteure, hätten zurückzutreten⁹⁸. Mit etwa 15 Millionen DM förderte die katholische Kirche 1968 zudem die reformfreundige Wochenzeitung *Publik*, die junge Redakteure vor allem als Ausdruck des konziliaren

92 Diesen Trend erkannten schon zeitgenössische Theologen, vgl. Thomas SARTORY, Kirchenkritik auf eigene Faust. Theologie in deutschen Zeitungen und Magazinen, in: Präsenz II. Kritisches Jahrbuch, Katholische Kirche 1970, hrsg. v. DEMS., München 1971, 261–272.

93 Benjamin ZIEMANN, Öffentlichkeit in der Kirche. Medien und Partizipation in der katholischen Kirche der Bundesrepublik 1965–1972, in: Medialisierung und Demokratie im 20. Jahrhundert, hrsg. v. Frank BÖSCH u. Norbert FREI, Göttingen 2006, 179–206; Nicolai HANNIG: »Wie hältst du's mit der Religion?« Medien, Meinungsumfragen und die öffentliche Individualisierung des Glaubens, in: Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989, hrsg. v. Wilhelm DAMBERG, Essen 2011, 171–185.

94 So etwa bei Rudolf AUGSTEIN, Das große Schisma, in: Der Spiegel 18/1969.

95 Nicolai HANNIG: Axel Springer, Rudolf Augstein und die mediale Politisierung der Religion, in: Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre, hrsg. v. Klaus FITSCHEN u. a., Göttingen 2010, 198–220.

96 Vgl. Pascal EITLER, Wissenschaftliche Ressourcen religiösen Wissens. Informationshoheiten und Politisierungsfelder in der Bundesrepublik Deutschland 1965–1990, in: Archiv für Sozialgeschichte 51 (2011), 291–310.

97 Allerdings schwankten die Auflagenzahlen der ersten Hefte mit 26.000 bis 97.000 stark. Auflagenzahlen finden sich in: Felix RAABE, Aktennotiz zur Kenntnisnahme an die Mitglieder der Bundesführung, 29.5.1962, in: Archiv des Jugendhaus Düsseldorf e.V. (AdjD), Bestand »Kontraste«, Sign. A538/16.

98 Aktennotiz, Betr.: kontraste 5, Liebe, Flirt, Sex, Erscheinungsdatum: 1. März 1962, in: AdjD, Best. »Kontraste«, Sign. A538/16.

aggiornamento verstanden wissen wollten. Das Blatt schrieb allerdings schnell rote Zahlen und zerrieb sich bereits 1971 in der bischöflichen Hierarchie⁹⁹.

Gleichwohl lässt sich eine Strategie erkennen: Die kirchlichen Medien setzten verstärkt auf Dialog und bezogen selbst bei kontroversen Fragen auffallend häufig einen liberalen Standpunkt¹⁰⁰. Allmählich gaben sie ihr selbsterklärtes Wächteramt innerhalb des Mediensystems auf. Immer seltener wiesen sie ihr Publikum an, was und wie zu lesen, hören und schauen war. Dafür verantwortlich waren nicht zuletzt Signale aus dem Vatikan, die aus der Enzyklika »Miranda Prorsus« (1957) und dem Dekret »Inter Mirifica« des Zweiten Vaticanums hervorgingen¹⁰¹.

Diese Impulse erfassten in den 70er-Jahren schließlich auch die Fernsehgottesdienste. Lange Zeit waren sie ganz gezielt auf besondere Feiertage und die theologisch unbedenkliche Ausstrahlung von Vespern beschränkt, um nicht zum Konkurrenzprodukt gegenüber den sonntäglichen Veranstaltungen in den Kirchen zu werden. 1977 brach man jedoch mit diesen Prämissen. Und so begannen zunächst die Katholiken, wenig später die Protestanten, mit regelmäßigen Sonntagsgottesdiensten im Fernsehen, die in den 80er-Jahren sogar verhältnismäßig hohe Einschaltquoten bekamen¹⁰².

Die forcierte Anpassung an die weltliche Medienlandschaft hatte jedoch ihren Preis. Das zeigte sich insbesondere in Film und Fernsehen. Die meisten Filme kirchlicher Produktionsgesellschaften wie Eikon (evangelisch) oder Tellux (katholisch) reduzierten den christlichen Mythos bis hin zur Selbstsäkularisierung. Stattdessen setzte sich ein gewisser Moralismus durch, der die Kirchen auf ihre Rolle als sozialer Problemlöser reduzierte¹⁰³. Der kirchliche Hintergrund vieler Spiel- und Familiensehserien sei gar nicht mehr zu erkennen, hieß es in den 70er-Jahren von Seiten der TV-Kritik, was sogar in den Vorwurf mündete, die Kirchen und Sendeanstalten wie das Zweite Deutsche Fernsehen (ZDF) verschleierte ganz bewusst die Herkunft ihrer Programme. Gänzlich abwegig waren diese Unterstellungen nicht, ging es den Produzenten doch in erster Linie um soziales, nicht unbedingt religiöses Engagement¹⁰⁴.

Der Trend zur Selbstsäkularisierung und eine stärkere Einpassung in die Logik der modernen Mediengesellschaft griffen ineinander. Denn schnell mussten auch die kirchlichen Produzenten die Macht der Quote erkennen. Zu viel Spiritualität und Frömmelei, so die Annahme, vergraulen eher ein breites Publikum, als dass sie es anzogen. Und so setzte sich der Rückzug religiöser Inhalte weiter fort. Mit der Veröffentlichung der dystopisch-christlichen ZDF-Spielserie *Tribunal 82* (1972) schlug das Pendel schließlich um. Das Format versuchte, auf die Verantwortung der Industrienation für Armut, Hunger und Ausbeutung in den sogenannten Entwicklungsländern aufmerksam zu machen. Aus dem konservativen Spektrum kam Kritik an einer vermeintlich einseitigen linken Politisierung des Formats, weshalb der Sender die letzten Folgen mit einem Untertitel

99 Florian BOCK, *Der Fall »Publik«*. Katholische Presse in der Bundesrepublik Deutschland um 1968, Paderborn 2015.

100 Sven-Daniel GETTYS, *Wie die Kirchen die Öffentlichkeit entdeckten. Publizistische Kursbestimmungen im 20. Jahrhundert*, in: DAMBERG, *Soziale Strukturen* (wie Anm. 93), 137–154.

101 Matthias VON GERSDORFF, *Der Einfluß von Film und Fernsehen auf den Menschen. Die Lehre der Päpste von Pius XI. bis Johannes Paul II.*, Frankfurt a. M. 1997.

102 Ronald FUNKE, *Bilder des Glaubens. Das Fernsehen und der Wandel des Religiösen in der Bonner Republik*, Göttingen 2020, 35–76.

103 Theologen der Gegenwart wie Günter THOMAS sehen darin noch heute die Hauptursache für die Krise des christlichen Glaubens. Vgl. Günter THOMAS, *Im Weltabenteuer Gottes leben. Impulse zur Verantwortung für die Kirche*, Leipzig 2020.

104 FUNKE, *Bilder* (wie Anm. 102), 355.

ausstrahlte, der auf die kirchliche Provenienz der Produktion hinwies. Ähnliche Vorwürfe zogen eine Sendung der evangelischen Theologin Dorothee Sölle (1929–2003) und andere Produktionen der ARD auf sich¹⁰⁵. Hier setzte sich im TV-Bereich fort, was schon in den allgemeinen Mediendebatten seit dem Ende der 60er-Jahre begonnen hatte: eine massive Frontstellung vieler einflussreicher Medienverantwortlicher gegen eine (links-) politisierende Theologie¹⁰⁶.

5. Ausblick

Im Zulauf auf die Gegenwart scheint sich im Verhältnis Medien, Kirche und Religion eine gewisse Dominanz zweier Trends abzuzeichnen, die auch die weiterhin durchaus produktive kirchliche Film- und Rundfunkarbeit überwölben: *Erstens* nimmt die Inszenierung kirchlicher Events als weltumspannende Medienereignisse zu. Dazu zählen vor allem die eingangs angesprochenen Papstwahlen und Weltjugendtage¹⁰⁷. *Zweitens* forcieren Journalisten und Filmproduzenten eine teils scharfe öffentliche Skandalisierung, die vor allem mit Blick auf die katholische Kirche eine kompensatorische Funktion übernimmt. Medien versuchen vermeintliche Defizite im Konflikt- und Krisenmanagement der Amtskirche auszugleichen, indem sie auf intransparente Aufarbeitung und Fehlinformationen verweisen¹⁰⁸.

Zu den prägnantesten Beispielen zählen hier einerseits die Missbrauchsfälle innerhalb der Kirchen, die über mehrere Jahre wiederkehrende Medienskandale auslösten und durch prominente Filmproduktionen wie etwa dem Hollywood-Drama *Spotlight* (2015) ihren Weg auf die große Kinoleinwand fanden¹⁰⁹. Andererseits sind singuläre Fälle zu nennen, wie etwa 2013 der Skandal um den Limburger Bischof Franz-Peter Tebartz-van Elst. Medien deckten den über 30 Millionen Euro teuren Umbau seiner Bischofsresidenz auf. Mehr als 15.000 Presseartikel erschienen zum Thema. Hinzu kamen zahlreiche Nachrichtensendungen, die den Limburger Bischof in großer Mehrheit scharf kritisierten¹¹⁰. Dies lag nicht unbedingt an einer per se kirchenfeindlichen Einstellung der Medien, wie Teile der Kirchenhierarchie zwischenzeitlich argumentierten. Vielmehr aktualisierte sich hier ein bereits eingespielter Mechanismus, dessen Ausgangspunkt die moralische Fallhöhe der Kirche war. Wer für sich selbst ein »Wächteramt« reklamierte, »Normen und Tugenden« predigte, musste sich an seinen »eigenen Maßstäben messen lassen«, argumentiert Christian Klenk¹¹¹.

105 Ebd., 336–341 u. 401.

106 Vgl. Pascal EITLER, »Gott ist tot – Gott ist rot«. Max Horkheimer und die Politisierung der Religion um 1968, Frankfurt a. M. 2009.

107 Andreas HEPP / Veronika KRÖNERT: Medien, Event und Religion. Die Mediatisierung des Religiösen, Wiesbaden 2009.

108 Diese Mechanismen griffen auch bei anderen Skandalisierungen, siehe dazu: Hans M. KEPPLINGER, Die Mechanismen der Skandalisierung, Zu Gutenberg, Kachelmann, Sarrazin & Co.: Warum einige öffentlich untergehen – und andere nicht, München 2012.

109 BEHNISCH/ROSE, Missbrauch (wie Anm. 1); siehe auch: Melanie VERHOVNIK, Medienkampagne oder schlechtes Krisenmanagement? Podiumsdiskussion zur Berichterstattung über Missbrauchsfälle in der Katholischen Kirche, in: *Communicatio Socialis* 43 (2010), 317–319.

110 Barbara-Henrika ALFING, Skandalereignis oder Skandalberichterstattung? Vom Hoffnungsträger zum Sündenbock. Die Berichterstattung über den Fall Tebartz-van Elst, in: *Communicatio Socialis* 48 (2015), 449–464.

111 Christian KLENK, Medialisierter Skandal oder skandalöse Medien? Eine kritische Betrachtung der Berichterstattung im Fall Tebartz-van Elst, in: Der »Fall« Tebartz-van Elst. Kirchenkrise unter dem Brennglas, hrsg. v. Joachim VALENTIN, Freiburg i. Br. 2014, 25–50, hier: 44.

Von der Hand zu weisen sind diese Trends sicher nicht. Doch vor dem Hintergrund der Mediengeschichte des 20. Jahrhunderts sind sie sicherlich nicht ganz so neu, wie sie auf den ersten Blick wirken. Erinnert sei etwa an die charismatischen Auftritte des Massenpredigers Billy Graham (1918–2018) in den 50er-Jahren, die vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) 1968 in Uppsala oder an die Reisen Papst Johannes Pauls II. (1978–2005) 1979. Sie waren ähnlich orchestriert wie jüngste Kirchen-events und wurden ebenfalls zu transnationalen Medienereignissen¹¹². Eher zeigt sich in den aktuellen Trends also die fortgesetzte Anpassung der Kirchen an die Mediengesellschaft, in diesem Fall an die medial begleitete Eventkultur.

Auch die Skandalisierung ist nicht unbedingt neu, wie ein Blick auf die Kontroversen um die NS-Vergangenheit von Kirchenvertretern in den 60er-Jahren zeigt. Die Dynamik der aktuellen Skandale, von der Enthüllung durch einzelne Medien, über öffentliche Empörung bis hin zur teils verzögerten Aufarbeitung verlief ähnlich wie in früheren Jahrzehnten¹¹³. So konzentrierten sich die Mediendebatten erstens schnell auf einzelne herausgehobene Personen und intransparente Verwaltungsstrukturen der Institution Kirche. Zweitens mischten sich Komplementärthemen in die Debatte, die den Kirchen erratische, rückständige, ignorante und übermäßig autoritäre Verhaltensweisen attestierten, also etwa Fragen der Sexualmoral, Laienmitbestimmung oder der Priesterrolle. Damit wurde die Debatte über Missbrauchsfälle schnell zu einer Projektionsfläche für eine allgemeine Kirchenkrise – wie bereits in der frühen Bundesrepublik.

Und noch eine Gemeinsamkeit lässt sich feststellen: Die Debatten der 60er-Jahre wie auch die des beginnenden 21. Jahrhunderts hatten ein so zerstörerisches Ausmaß, weil sich die Vorwürfe nicht mehr durch ein »zentrales Sinnmoment« der katholischen Kirche abwehren ließen, und zwar durch einen Verweis auf das »Handeln Geistlicher in persona christi«. Dieses beanspruche, »in der Verkündigung des Wortes Gottes zu handeln und im Sinne Christi zu wirken«, ganz gleich wie unmodern andere dies empfinden mögen, schreiben die beiden Sozialforscher Michael Behnisch und Lotte Rose im Rekurs auf Pater Klaus Mertes, Rektor des Jesuitengymnasiums Canisius-Kolleg Berlin, später Direktor des Kollegs St. Blasien¹¹⁴. Im Falle des sexuellen Missbrauchs an Kindern und Jugendlichen versage dieses Sinnmoment – gleiches gilt übrigens für die Vorwürfe der Beteiligung an Kriegsverbrechen des NS-Regimes, was der Kern vieler Skandale in den 60er-Jahren war. Dass dieses Sinnmoment versagt, bleibt also nicht unbedingt den jüngsten Debatten um Missbrauch innerhalb der Kirchen vorbehalten.

Ob das Internetzeitalter eine neue Dynamik in Gang gesetzt hat, ist noch zu klären. Fest steht sicherlich, dass die religiöse Vielfalt sichtbarer geworden ist, zumindest für diejenigen, die sie suchen. Kleineren Zirkeln und esoterischen Gruppen kommen die neuen Angebotsstrukturen des World Wide Web entgegen. Das Argument, dass die sozialen Netzwerke Hierarchien der Kommunikation abbauen, eine der häufigsten Beobachtungen der letzten Jahre, überzeugt mit Blick auf Religion und Kirche noch nicht. Zwar ist

112 Uta A. BALBIER, Billy Graham in West Germany. German Protestantism between Americanization and Rechristianization, 1954–70, in: Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History, Online-Ausgabe 7 (3/2010), URL: <https://zeithistorische-forschungen.de/3-2010/4402> (Stand: 25.06.2021); Frank BÖSCH, Verwandlung des sozialistischen Raums. Papst Johannes Paul II. in Polen 1979, in: Jenseits der Kirche. Die Öffnung religiöser Räume seit den 1950er Jahren, hrsg. v. DEMS. u. Lucian HÖLSCHER, Göttingen 2013, S. 149–176

113 Vgl. Monika FROMMEL, Sexueller Missbrauch in Institutionen. Die neuen Formen der Achtung von Pädophilie und des Medienhype um ihre Verarbeitung, in: Kritische Justiz 45 (2012), 54–69.

114 BEHNISCH/ROSE, Missbrauch (wie Anm. 1), 5f., Zit. S. 7; »Der Zorn ist richtig.« Interview mit Pater Klaus Mertes, in: Die Zeit, Nr. 16, 15.04.2010.

eine direktere Kommunikation zwischen Religionsgemeinschaft und Gläubigen möglich, ohne dass sie Redakteure filtern. Die breite Teilhabe und gesteigerte Mitteilungsbereitschaft haben jedoch ganz neue Hierarchien und Regeln eingebracht, etwa die Umfänge von Inhalten oder deren Präsentations- und Vermittlungsweisen betreffend, deren Effekte es im Bereich der religiösen Kommunikation erst noch zu ergründen gilt¹¹⁵.

Bleibt schließlich noch die Frage, inwieweit denn nun Medialisierung und Säkularisierung zusammenhängen. Lange Zeit galt es als ausgemacht, dass das eine das andere begünstigt und beschleunigt hat. Neuere Forschungen, die sich aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive mit diesen Zusammenhängen beschäftigten, verwiesen darauf, dass sich die Kommunikation innerhalb des religiösen Feldes geöffnet und zu großen Teilen in die Medienöffentlichkeit verlagert habe. Sie machten auf enorme Anpassungsleistungen der Kirchen aufmerksam und betonten, dass sich in der modernen Mediengesellschaft Säkularisierung eben nicht mehr allein an Kirchenmitgliedschaft, Gottesdienstbesuch und Taufstatistik festmachen ließe. Die Präsenz von Kirche und Religion in der Öffentlichkeit weise in eine andere Richtung. So plausibel letztere Position auch erscheinen mag, um eine wichtige Unterscheidung kommt sie nicht herum, und das ist die Differenzierung zwischen einem Sprechen über den Glauben und einem Sprechen aus dem Glauben heraus. Keine Frage, ein Blick auf die Mediengeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts hat eines gezeigt: Kirche und Religion wurden permanent thematisiert. Schauen wir jedoch etwas genauer auf die Inhalte und großen Debatten, so überwog doch die Kommunikation von Krise und Kritik, während das Sprechen aus einem überzeugten christlichen Glauben heraus zurückging – übrigens parallel zu den bekannten kirchlichen Beteiligungsstatistiken.

115 Vgl. Nadja MICZEK, *Biographie, Ritual und Medien. Zu den diskursiven Konstruktionen gegenwärtiger Religiosität*, Bielefeld 2013.