

# Historisches Jahrbuch

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft  
herausgegeben von

Karl-Heinz Braun  
Thomas Brechenmacher  
Wilhelm Damberg  
Amalie Föbel  
Britta Kägler  
Christoph Kampmann  
Ludger Körntgen  
Bernhard Löffler

144. JAHRGANG 2024

VERLAG HERDER FREIBURG IM BREISGAU

ISSN 0018-2621 · ISBN 978-3-451-39906-0

**HERDER**



Geschäftsführende Herausgeber:

Prof. Dr. Thomas Brechenmacher, Prof. Dr. Christoph Kampmann

Anschrift:

Prof. Dr. Thomas Brechenmacher  
Universität Potsdam  
Historisches Institut, Neuere Geschichte  
Am Neuen Palais 10  
D-14469 Potsdam  
Email: thomas.brechenmacher@uni-potsdam.de

Redaktion und Druckvorbereitung:

Irene Ewinkel (Marburg) und Bärbel Brechenmacher (Berlin)  
Übersetzungen (Abstracts): Christof Morrissey (Berlin)

Manuskriptsendungen nur nach vorheriger Vereinbarung mit den Herausgebern.

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2024

Anschrift des Verlags: Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg im Breisgau  
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg  
Herstellung: PBTisk a. s., Pörfing  
Printed in the Czech Republic

Das „Historische Jahrbuch“ und alle in ihm enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verbreitung in elektronischen Systemen. Bei unaufgeforderter Einsendung von Rezensionsexemplaren kann keine Garantie für Besprechung oder Rücksendung übernommen werden.

Mitglieder der Görres-Gesellschaft können das Historische Jahrbuch zum ermäßigten Preis beziehen; Bestellungen sind an die Geschäftsstelle der Görres-Gesellschaft, Postfach 101618, D-50456 Köln, zu richten.

Anfragen, die sich auf die Sektion für Geschichte der Görres-Gesellschaft beziehen, werden an Prof. Dr. Christoph Kampmann, Fachbereich 06, Neuere Geschichte, Philipps-Universität Marburg, Wilhelm-Röpke-Str. 6C,  
Email: christoph.kampmann@staff.uni-marburg.de, erbeten.

INHALT  
DES HISTORISCHEN JAHRBUCHS  
144. JAHRGANG 2024

VORTRÄGE IN DER SEKTION FÜR GESCHICHTE BEI DER  
GENERALVERSAMMLUNG DER GÖRRES-GESELLSCHAFT  
2023 IN TÜBINGEN. RAHMENTHEMA: „GESCHICHTE  
UND GEFÄHRDUNG DER WISSENSCHAFTSFREIHEIT“

Matthias Asche / Peter Hoeres: Geschichte und Gefährdung der Wissenschaftsfreiheit. Einführung in das Rahmenthema . . . . .	3
Frank Rexroth: Wissenschaftsfreiheit – Gibt es eine mittelalter- liche Vorgeschichte? . . . . .	12
Wolfgang E. J. Weber: Akteure, Strukturen und Prozesse frühneuzeitlicher Wissenschaftsfreiheit . . . . .	36
Stefan Gerber: Wissenschaftsfreiheit und politische Des- integration. Hochschulkonflikte in der Weimarer Republik . . . . .	79
Dieter Langewiesche: Freiheit im deutschen Universitäts- modell. Wie Rektoren seit dem 19. Jahrhundert Wissenschafts- freiheit begründen . . . . .	103

BEITRÄGE

Jörg Rogge: „Ordnung“ (ordo) und „Einheit“ (unitas) in der Verwaltungssprache und -praxis im spätmittelalterlichen Aberdeen . . . . .	123
Simon Groth: Das Mittelalter der Anderen oder die Suche nach dem eigenen Platz. Über den Umgang der ostdeutschen Mittel- alterforschung mit ihrem westdeutschen Gegenüber . . . . .	143

Anna Maria Voci: Gottfried Kinkel und Ludwig Bamberger in ihrem Briefwechsel (1859–1868). Zwei visionäre Realpolitiker und der Wendepunkt des Jahres 1866 . . . . .	177
Matjaz Birk / Thomas Nicklas: Erinnerungsorte in der Presse aus der Krain in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg . . . . .	208
Daniel E. D. Müller: Strategisches Scheitern. Zur Funktion des Reichskirchenministeriums innerhalb der Kirchenpolitik Hitlers	242
Simon Meier: Der 74. Deutsche Katholikentag von Passau-Altötting im Jahr 1950. Konstruktion und Verteidigung einer katholischen Identität . . . . .	274
Andreas Holzem / Christoph Kösters: Von den vielen Weisen, „katholisch zu sein“. Katholischsein / doing Catholicisms als Paradigma einer Zeitgeschichte der Religionskultur 1960–1990	315
 <b>DEBATTE UND KRITIK</b>	
Rudolf Pokorny: Erzbischof Ado von Vienne als Akteur in der Diskussion des Jahres 862 um Lothars II. Ehestreit . . . . .	369
Tobias Jammerthal: Neue Forschungen zur Zürcher Reformationsgeschichte . . . . .	392
Ulrich Helbach: „... daß nach nunmehr 25–26 Jahren die Gründe für die angeordnete Vernichtung der Akten entfallen sind.“ Eine bislang unbekannte Aufzeichnung von 1967 zur Kölner Erzbischofswahl von Josef Frings 1941/42 . . . . .	413
Thomas Brechenmacher: Die Kirchen in der DDR und in der Bundesrepublik im Geflecht der staatlichen Logiken. Zur Spezifik einer Verflechtungsgeschichte der beiden Großkirchen während der Zeit der deutschen Teilung . . . . .	435
Wilhelm Damberg: Kirchengeschichten von gestern und morgen . . . . .	448

## HERAUSGEBER

Prof. em. Dr. Karl-Heinz Braun, Universität Freiburg, Theologische Fakultät, AB Mittlere und Neuere Kirchengeschichte / Frömmigkeitsgeschichte und Kirchliche Landesgeschichte, 79085 Freiburg i. Br., Karl-Heinz.Braun@theol.uni-freiburg.de

Prof. Dr. Thomas Brechenmacher, Universität Potsdam, Historisches Institut, Professur für Neuere Geschichte, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam, thomas.brechenmacher@uni-potsdam.de

Prof. em. Dr. Wilhelm Damberg, Ruhr-Universität Bochum, Kath.-theol. Fakultät, Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, 44780 Bochum, wilhelm.damberg@rub.de

Prof. Dr. Amalie Föbel, Universität Duisburg-Essen, Fakultät für Geisteswissenschaften, Historisches Institut, Geschichte des Mittelalters, 45117 Essen, amalie.foessel@uni-due.de

Prof. Dr. Britta Kägler, Universität Passau, Philosophische Fakultät, Bayerische Landesgeschichte und europäische Regionalgeschichte, 94030 Passau, britta.kaegler@uni-passau.de

Prof. Dr. Christoph Kampmann, Philipps-Universität Marburg, Fachbereich 06 Geschichte und Kulturwissenschaften, Neuere Geschichte I / Frühe Neuzeit, Wilhelm-Röpke-Str. 6 C, 35032 Marburg/Lahn, christoph.kampmann@staff.uni-marburg.de

Prof. Dr. Ludger Körntgen, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Historisches Seminar, Mittelalterliche Geschichte, Jakob-Welder-Weg 18, 55128 Mainz, koerntge@uni-mainz.de

Prof. Dr. Bernhard Löffler, Universität Regensburg, Fakultät für Philosophie, Kunst-, Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften, Universitätsstraße 31, 93053 Regensburg, bernhard.loeffler@geschichte.uni-regensburg.de

## AUTOREN

Prof. Dr. Matthias Asche, Universität Potsdam, Historisches Institut,  
Allgemeine Geschichte der Frühen Neuzeit, Am Neuen Palais 10,  
14469 Potsdam, matthias.asche@uni-potsdam.de

Prof. Dr. Matjaz Birk, Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta,  
Koroška cesta 160, 2000 Maribor, Slovenija, matjaz.birk@um.si

PD Dr. Stefan Gerber, Universität Jena, Thüringer Universitäts- und  
Landesbibliothek, Bibliotheksplatz 2, 07743 Jena,  
stefan.gerber@uni-jena.de

PD Dr. Simon Groth, Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg,  
Repertorium der deutschen Königspfalzen (Band Sachsen-Anhalt),  
sgroth1@uni-bonn.de

Dr. Ulrich Helbach, Archivleiter i. R. (Histor. Archiv des Erzbistums  
Köln), Am Birkenbruch 8, 53127 Bonn, ulrich.helbach@t-online.de

Prof. Dr. Peter Hoeres, Universität Würzburg, Institut für Geschichte,  
Lehrstuhl für Neueste Geschichte, Am Hubland, 97074 Würzburg,  
peter.hoeres@uni-wuerzburg.de

Prof. Dr. Andreas Holzem, Eberhard Karls-Universität Tübingen,  
Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstr. 12,  
72074 Tübingen, andreas.holzem@uni-tuebingen.de

Prof. Dr. Tobias Jammerthal, Universität Zürich, Institut für  
Schweizerische Reformationsgeschichte, Kirchen- und Theologie-  
geschichte, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich, tobias.jammerthal@uzh.ch

Dr. Christoph Kösters, Kommission für Zeitgeschichte,  
Adenauerallee 19, 53111 Bonn, koesters@kfzg.de

Prof. em. Dr. Dr. h.c. Dieter Langewiesche, Universität Tübingen,  
Fachbereich Geschichtswissenschaft, Seminar für Neuere Geschichte,  
Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen,  
dieter.langewiesche@uni-tuebingen.de

Simon Meier M.A., Universität Passau, Philosophische Fakultät,  
Bayerische Landesgeschichte und europäische Regionalgeschichte,  
94030 Passau, Simon.Meier@uni-passau.de

Dr. Daniel E. D. Müller, Institut für Kirchengeschichte,  
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Rabinstr. 8,  
53113 Bonn, daniel-mueller@uni-bonn.de

Prof. Dr. Thomas Nicklas, Université de Reims Champagne-Ardenne –  
UFR Lettres et Sciences humaines, Département d'études germaniques,  
57 rue Pierre Taittinger, B.P. 30, 51571 Reims Cedex, France,  
thomas.nicklas@univ-reims.fr

Dr. Rudolf Pokorny †

Prof. Dr. Frank Rexroth, Georg-August-Universität Göttingen,  
Seminar für Mittlere und Neuere Geschichte, Kulturwissenschaftliches  
Zentrum, Heinrich-Düker-Weg 14, 37073 Göttingen,  
frank.rexroth@uni-goettingen.de

Prof. Dr. Jörg Rogge, Johannes Gutenberg-Universität Mainz,  
Historisches Seminar, Mittelalterliche Geschichte, Jakob-Welder-Weg 18,  
55128 Mainz, rogge@uni-mainz.de

Prof. Dr. Wolfgang E. J. Weber, Universität Augsburg, Institut für  
Europäische Kulturgeschichte, Eichleitnerstr. 30, 86159 Augsburg,  
wolfgang.weber@iek.uni-augsburg.de

Dott. Anna Maria Voci, Roma, amvoci56@gmail.com

VON DEN VIELEN WEISEN, „KATHOLISCH ZU SEIN“  
KATHOLISCHSEIN / *doing Catholicisms*  
ALS PARADIGMA EINER ZEITGESCHICHTE  
DER RELIGIONSKULTUR 1960–1990

VON ANDREAS HOLZEM UND CHRISTOPH KÖSTERS

*Wilhelm Damberg in Freundschaft zum 70. Geburtstag*

Abstract

**On the Many Ways to ‘be Catholic’. Being Catholic and ‘Doing Catholicisms’ as Paradigms of a Contemporary History of Religious Culture, 1960–1990.** – Since the 1960s, people who consider themselves ‘Catholic’ have lived and believed in significantly different ways than before. This transformation in ‘being Catholic / doing Catholicisms’ is explored in three different spheres: Theology as a social practice, roles in ritual and gender, and Christianity within social-political interconnectedness. Scholarship on contemporary history is usually a ‘child of its times’ and the new approach ‘doing Catholicisms’ that is used here has not materialized from thin air. We consequently embed this approach in the context of its predecessors ‘Catholicism studies’ and the ‘Catholic milieu.’ If the subject matter is to be developed further, the methods must also change. The ‘cultural turn’ in the social sciences and humanities must be productively applied to the semantics, practices, and emotions of ‘doing Catholicisms.’ This research format seeks to develop a paradigmatic framework for the ‘contemporary history of religious culture’ and thereby contribute to the wider cultural history of the Federal Republic of Germany.

1.

BASTIONEN GESCHLEIFT – DENKMALE GESTÜRZT:  
GEGENWART UND ZEITGESCHICHTE VON KIRCHE UND  
KATHOLIZISMUS IN DEUTSCHLAND

Für kirchengebundene Katholiken im Ruhrgebiet hätte der Eindruck verstörender kaum sein können: Von der Pressemeldung des Bistums Essen am 19. September 2023 über „Missbrauchsvorwürfe gegen den verstorbenen Bischof Franz Hengsbach“ bis zur Entfernung der 2011 auf dem Es-



sener Domhof errichteten Statue zu Ehren des deutschlandweit bekannten, 1991 in hohem Ansehen gestorbenen ‚Ruhrbischofs‘ verging gerade einmal eine Woche.<sup>1</sup> Das Geschehen symbolisiert die tiefe Verunsicherung, die insbesondere auch die katholische Kirche durch den enormen Vertrauensverlust erfasst hat.<sup>2</sup>

Seit 2010 hält der sexuelle und psychische Missbrauch vor allem an Kindern und Jugendlichen die katholische Kirche in Atem, zumal die Hierarchie sich lange Jahre als unfähig erwies, angesichts der Ausmaße des Missbrauchs und seiner Vertuschung eine Haltung zu entwickeln, die die Betroffenen wirklich ernst nahm. Als der *papa emeritus* Benedikt XVI. die moralischen (Fehl-)Entwicklungen seit dem Scharnierjahr „1968“ als externe Ursache für den Skandal in der Kirche verantwortlich machte, markierte er einen vorläufigen Höhepunkt des Unverständnisses. Die Vertrauenskrise erfasste die Kirche als ganze und stellte ihre Struktur als solche in Frage. Die im sozialen und kulturellen Vorfeld der Kirche engagierten Vereine und Verbände – KAB, Kolping, kfd, KDFB und andere – sind gesellschaftspolitisch weitgehend verstummt und teilen kirchenintern mehr oder weniger deutlich die Hierarchiekritik.<sup>3</sup> Für den Protestantismus – ohnehin seit Anbruch der Moderne weit vielfältiger – dürfte Ähnliches gelten: Religiöse Bindungen lassen sich offenkundig nicht mehr im herkömmlichen Sinn als loyale Konfessionskirchlichkeit und stabile politische und soziokulturelle Orientierung beschreiben.

<sup>1</sup> [https://de.wikipedia.org/wiki/Franz\\_Hengsbach#Vorw%C3%BCrfe\\_sexuellen\\_Missbrauchs](https://de.wikipedia.org/wiki/Franz_Hengsbach#Vorw%C3%BCrfe_sexuellen_Missbrauchs) (18.4.2024). – Für kritische Hinweise sind wir Klaus Große Kracht (Münster/Hamburg), Frank Kleinhagenbrock (Bonn) und Alina Potempa (Berlin) sehr zu Dank verpflichtet.

<sup>2</sup> Die jüngste, 6. Studie zur Kirchenmitgliedschaft der EKD, an der sich erstmals auch die katholische Kirche beteiligte, offenbart eine geschleifte Bastion. Das organisierte Christentum vermag eine moralische Gegenkraft zu Trends und Krisen der demokratischen Gesellschaft derzeit nicht aufzubauen; vgl. „Wie hältst du’s mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung“. URL: [https://kmu.ekd.de/fileadmin/user\\_upload/kirchenmitgliedschaftsuntersuchung/PDF/Wie\\_h%C3%A4ltst\\_du%E2%80%99s\\_mit\\_der\\_Kirche\\_%E2%80%93\\_Zur\\_Bedeutung\\_der\\_Kirche%E2%80%93in%E2%80%93der%E2%80%93Gesellschaft\\_KMU\\_6.pdf](https://kmu.ekd.de/fileadmin/user_upload/kirchenmitgliedschaftsuntersuchung/PDF/Wie_h%C3%A4ltst_du%E2%80%99s_mit_der_Kirche_%E2%80%93_Zur_Bedeutung_der_Kirche%E2%80%93in%E2%80%93der%E2%80%93Gesellschaft_KMU_6.pdf).: „Nur noch vier Prozent der Katholiken sehen sich als kirchennah, katholische Christen setzen ein größeres Vertrauen in die evangelische Kirche als in ihre eigene und 43 Prozent der katholischen Kirchenmitglieder können sich einen Austritt vorstellen.“ Vgl. die Artikel auf [katholisch.de](http://katholisch.de), 14.11.2023, zur sechsten Studie der EKD zur Kirchenmitgliedschaft: <https://www.katholisch.de/artikel/48688-studie-zu-kirchenmitgliedschaft-kompass-fuer-kuenftigen-kurs-der-kirche>. – <https://www.katholisch.de/artikel/48668-dramatische-zahlen-so-steht-es-um-glaube-und-kirche-in-deutschland>.

<sup>3</sup> Vgl. Wilhelm Damberg, An der Jahrhundertwende, in: David Seeber (Hg.), Im Aufbruch gelähmt? Die deutschen Katholiken an der Jahrhundertwende, Frankfurt/M. 2000, 9–24.

Keine geschichtswissenschaftliche Disziplin führt die Vergangenheit so nah an die Gegenwart heran wie die Zeitgeschichte. Keine birgt daher ein ähnliches Streit- und Konfliktpotential, weil sie die „Epoche der Mitlebenden“ (Hans Rothfels, 1953<sup>4</sup>) zum Gegenstand historischer Auseinandersetzung macht. Gegenwärtige Konflikte um die Gestalt von Kirche und Religion und um die Rolle der Religion in der bundesdeutschen Gesellschaft sind daher in höchst kontroverser Weise auf den Untersuchungszeitraum der 1960er bis 1980er Jahre bezogen. Engführungen des ‚richtigen‘ Katholischseins stehen vielfältig andere Vorstellungen gegenüber, die vor allem die Autonomie der Person und ihr Verhältnis zu „Kirche und Welt“ neu codiert zu haben scheinen. Auch dies ist kein schlichter Gegensatz; statt eines Antagonismus zwischen Konservativen und Progressiven hat sich in der deutschen Gesellschaft der Spätmoderne eine enorme Pluralität des Katholischseins entwickelt. Zeithistorisch stellt sich die Frage: Hat sich diese Pluralität bereits in den Jahrzehnten nach dem Konzil abgezeichnet, parallel zur Liberalisierung der bundesrepublikanischen Gesellschaft insgesamt? Waren die 1970 und 1980 Jahre eine Art „Sattelzeit“ für die Religionsgeschichte der Gegenwart? Inwiefern trägt ein Blick auf die 1970 und 1980er Jahre zum Verständnis des deutschen Katholizismus und der religionskulturellen Umbrüche der Gegenwart generell bei?

Der im folgenden unterbreitete Vorschlag, über die Wege religionskultureller Wandlungsdynamik aufzuklären, ist aus einer von 2021 bis 2023 durch die DFG geförderten Forschungsgruppe „Katholischsein in der Bundesrepublik“ erwachsen.<sup>5</sup> Er öffnet methodische Zugänge zu einer Zeitgeschichte katholischer Religionskultur der 1960er bis 1980er Jahre jenseits der beiden etablierten Leitkonzepte eines deutschen „Katholizismus“ und eines „katholischen Milieus“.<sup>6</sup> Beide Paradigmen ent-

---

<sup>4</sup> Hans Rothfels, *Zeitgeschichte als Aufgabe*, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 1 (1953), 1–8, hier 2, 6. Vgl. Klaus Große Kracht, *Kriegsschuldfrage und zeithistorische Forschung in Deutschland. Historiographische Nachwirkungen des Ersten Weltkriegs*, in: *Zeitgeschichte-online*, Mai 2004, <https://zeitgeschichte-online.de/themen/kriegsschuldfrage-und-zeithistorische-forschung-deutschland>. Andreas Wirsching, „Epoche der Mitlebenden“ – Kritik der Epoche, in: *Zeithistorische Forschungen* 8 (2011), 150–155.

<sup>5</sup> Vgl. <https://katholischsein-for2973.de/>. Der Forschungsgruppe, die von der DFG in den Jahren 2020–2023 mit ca. 3 Mio. Euro gefördert wurde, gehörten neben den Autoren als Mitantragsteller an: Birgit Aschmann (Berlin), Florian Bock (Bochum), Thomas Brechenmacher (Potsdam), Dominik Burkard (Würzburg), Wilhelm Damberg (Bochum), Thomas Großbölting (Hamburg), Klaus Große Kracht (Münster/Hamburg), Michael Kießner (Mainz), Frank Kleinhagenbrock (Bonn), Nicole Priesching (Paderborn), Joachim Schmiedl † (Vallendar), Hubert Wolf (Münster).

<sup>6</sup> An Entstehung und erfolgreichem Verlauf der DFG-Forschungsgruppe hatte Wilhelm Damberg einen kaum zu überschätzenden Anteil. Treibende Kraft war dabei das für ihn

standen vor dem Hintergrund jeweils virulenter gesellschaftlicher Herausforderungen des religiösen Feldes. Das ist zunächst knapp zu rekapitulieren, bevor das „*doing Catholicisms*“ jene Transformationen, die sich in den Jahrzehnten vor der Wende 1989/90 vollzogen, inhaltlich und methodisch als ein nunmehr drittes Paradigma zu fassen versucht. Mit den jeweiligen Konzepten gingen und gehen auch methodische Orientierungen einher: Die Arbeiten zum „Katholizismus“ waren von der Politikgeschichte dominiert, die zum „katholischen Milieu“ von der Sozialgeschichte. Der Ansatz des „*doing Catholicisms*“ hingegen profitiert von jüngeren kulturgeschichtlichen Ansätzen.

## 2.

### WISSENSCHAFTSGESCHICHTLICHE KONTEXTE

#### a)

#### STAAT UND KIRCHE, DEMOKRATIE UND POLITISCHER „KATHOLIZISMUS“

Die Skepsis mancher Zeitzeugen gegenüber einer Erforschung der Zeitgeschichte war erheblich: Die überhaupt noch nicht abgeschlossene „Epoche der Mitlebenden“ wissenschaftlich zu behandeln, erschien dem renommiert mitlebenden Münsteraner Kirchenhistoriker und Kulturpolitiker Georg Schreiber (1882–1963) als wenig erstrebenswert. Es sei „so einseitig, wenn junge Historiker nur Akten [...] bearbeiten und übersehen, daß Akten nicht immer eine Seele haben“, schrieb Schreiber an Bundeskanzler Adenauer im Januar 1962.<sup>7</sup> Im Kreis ehemaliger Zen-

---

charakteristische, nie nachlassende Bemühen, die jüngste Vergangenheit in weit über den Gegenstand ausgreifenden zeithistorischen Zusammenhängen zu verstehen, die dafür notwendigen methodischen Zugänge im interdisziplinären Austausch weiterzuentwickeln und strategisch in organisatorische Forschungskontexte, die Kommission für Zeitgeschichte zumal, einzubringen. Die nachfolgenden Ausführungen verdanken sich daher nicht zuletzt seinen wegweisenden Forschungen zum Katholizismus und zur kirchlichen Zeitgeschichte. Vgl. Wilhelm Damberg (Hg.), *Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989*, Essen 2011; Ders., *Zur Einführung: Katholizismusforschung heute*, in: Ders./Karl-Joseph Hummel (Hgg.), *Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart*, Paderborn 2015, 9–21; mit einer zurückblickenden, autobiographischen Verortung: Ders., *Kirchengeschichten von gestern und morgen. Abschiedsvorlesung*, in: *Historisches Jahrbuch* 144 (2024), 448–465.

<sup>7</sup> Vgl. Rudolf Morsey (Hg.), *Georg Schreiber (1882–1963). Ein Leben für Wissenschaft, Politik und Kirche vom Kaiserreich bis zur Ära Adenauer*, Sankt Augustin/Berlin 2016, 43.

trumsabgeordneter und Kirchenmänner der Weimarer Republik stand Schreiber damit nicht allein. Für jene allerdings, die wie Heinrich Krone (1895–1989), einflussreicher CDU-Fraktionsführer im Bundestag und Vertrauter des Bundeskanzlers, oder Wilhelm Böhler (1891–1958), Leiter des Katholischen Büros und kirchenpolitischer Kopf der deutschen Bischöfe, auch in der jungen Bundesrepublik eine herausgehobene Stellung wahrnahmen, standen die zeitgeschichtlichen Fragen nach dem Scheitern des Zentrums 1932/33 und Abschluss des Reichskonkordats 1933 auf der politischen Tagesordnung und bedurften deshalb der Bearbeitung.<sup>8</sup> Noch einmal anders lagen die Dinge bei dem Bonner Historiker Max Braubach (1899–1975). Er öffnete der Zeitgeschichte den Zugang zur Universität, indem er, unmittelbar nach seiner Rückkehr aus dem Krieg, seine Studenten quellenbasiert mit Fragen nach dem deutschen Widerstand oder Hitlers Außenpolitik befasste.<sup>9</sup>

Einig waren sich indes alle darin, dass der historische Aufweis antitotalitären ‚Widerstandes‘ der Kirchen im Dritten Reich den demokratischen Gründungskonsens des westdeutschen Teilstaates fundierte – zumal gegenüber der Diktatur in der DDR. Es entsprach daher dem damaligen katholischen Geschichtsbild, wenn ein avisiertes Forschungsinstitut das Interesse über die Auseinandersetzungen in der NS-Zeit hinaus weiter zurück auf das geistige Selbstverständnis und die historischen Leistungen des deutschen Katholizismus zwischen 1850 und 1950 in Politik und Gesellschaft richten sollte. Dass in solcher Weise gedeutete Zeitgeschichte nur aus ihren historischen Wurzeln und Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert angemessen verstanden werden konnte, war auch unter den in den 1920er Jahren geborenen katholischen Nachwuchshistorikern wie zum Beispiel Konrad Repgen (1923–2017) und Rudolf

---

<sup>8</sup> Vgl. Mark E. Ruff, *Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Erinnerungspolitik und historische Kontroversen in der Bundesrepublik 1945–1980*, Paderborn 2022 (engl. Orig.: *The Battles for the Catholic Past in Germany, 1945–1980*, Cambridge u. a. 2017). Zur Institutionalisierung der Kommission für Zeitgeschichte bzw. der sogenannten „Parlamentarismus-Kommission“ vgl. auch Rudolf Morsey, *Gründung und Gründer der Kommission für Zeitgeschichte 1960–1962*, in: *Historisches Jahrbuch* 115 (1995), 453–485; Martin Schumacher, *Gründung und Gründer der Kommission für Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien*, in: Karl Dietrich Bracher u. a. (Hgg.), *Staat und Parteien. Festschrift für Rudolf Morsey zum 65. Geburtstag*, Berlin 1992, 379–395. Kritisch dazu Olaf Blaschke, *Geschichtsdeutung und Vergangenheitspolitik. Die Kommission für Zeitgeschichte und das Netzwerk kirchenloyaler Katholizismusforscher 1945–2000*, in: Thomas Pittrof/Walter Schmitz (Hgg.), *Freie Anerkennung übergeschichtlicher Bindungen. Katholische Geschichtswahrnehmung im deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/Br. 2010, 479–521.

<sup>9</sup> Vgl. Rudolf Morsey, *Max Braubach und die Zeitgeschichte*, in: *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein* 202 (1990), 63–94.

Morsey (1927–2024) unumstritten. Sie gehörten zu jener akademischen „Generationeneinheit“ (Karl Mannheim) der aus dem Krieg heimgekehrten Studenten, die nach den Erfahrungen des totalitären Hitler-Deutschlands „die Bundesrepublik [...] gewissermaßen als ihr ‚Projekt‘“<sup>10</sup> betrachteten. Repgen zählte zu Braubachs ersten Studenten nach 1945, war 1950 bei ihm mit einer Dissertation über Märzbewegung und Maiwahlen der Revolution 1848/49 im Rheinland promoviert worden und sollte später dessen Nachfolger in Bonn werden. Morsey hatte nebenamtlich als Mitarbeiter Schreibers gearbeitet und 1960 eine bahnbrechende Studie über den Untergang der Zentrumspartei als ein Resultat seiner Editions-tätigkeit in der Forschungsstelle der Bonner „Kommission für Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien“ veröffentlicht.<sup>11</sup> Dass Gegenstand und Begriff des ‚Katholizismus‘ historisch einem Gestalt- und Deutungswandel unterworfen waren, dürfte kaum jemandem deutlicher vor Augen gestanden haben als diesen beiden jungen Nachwuchshistorikern. Es war keine Definition, sondern erfahrene und gedeutete Vergangenheit, die Gegenstand und Verständnis des ‚deutschen Katholizismus‘ als Forschungsgegenstand maßgeblich bestimmte.

Die in das 19. Jahrhundert zurückreichende Geschichte des Begriffs transportierte vor allem das Selbstverständnis als konfessionell bestimmter Minderheit.<sup>12</sup> Joseph Görres, Symbolgestalt der katholischen Petitionsbewegung seit den 1830er Jahren, hatte in seiner Streitschrift „Athanasius“ 1838 vom „Katholicism“ als der „universalsten, alle menschlichen Richtungen umfassenden Form“ des Christentums gesprochen.<sup>13</sup> Der Münchner Publizist und Historiker hatte damit das Lemma gleichsam zum Fixstern einer politisch wirksamen Freiheitsbewegung für die Kirche gemacht. Die zeitgenössischen Kirchenlexika versahen den Begriff daher mit einer ultramontanen Grundierung – der katholischen Kirche in ihrer Gewissheit, die von Universalität, Autorität, Einheit und Ewigkeit bestimmte Katholizität lebensprägend und ausschließlich zu besitzen. Diese enge Verschränkung von freiheitlicher und ultramontaner Gestalt der

<sup>10</sup> Christian Schmidtman, *Katholische Studierende 1945–1973. Ein Beitrag zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland*, Paderborn u. a. 2006, 100.

<sup>11</sup> Vgl. Konrad Repgen, Dank und Rückblick, in: *Bonner Akademische Reden*, Nr. 87: Reden zum 80. Geburtstag von Konrad Repgen am 12. Mai 2003, Bonn 2003, 39–53; eine knappe Würdigung Morseys durch Hans Günter Hockerts, *Laudatio auf Rudolf Morsey* anlässlich der Verleihung des Ehrenrings der Görres-Gesellschaft am 28. September 2003 in Bamberg, in: *Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 2003*, 141–144.

<sup>12</sup> Zum folgenden Antonius Liedhegener/Christoph Kösters/Thomas Brechenmacher, *Katholizismus. Zur Geschichte, Gegenwart und Zukunft eines modernen Begriffs*, in: *Historisches Jahrbuch 139* (2019), 601–618.

<sup>13</sup> Joseph Görres, *Gesammelte Schriften*, Bd. XVII/1: *Schriften zum Kölner Ereignis*. Erster Teil, bearb. von Heinz Hürten, Paderborn u. a. 1998, 74.

Kirche im Katholizismus-Begriff nahm auch die einsetzende Selbstorganisation der Katholiken im liberalen Staat der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf: Der signifikante Vereins- und Verbandskatholizismus in Bildung, Beruf, Wissenschaft, Caritas, Kultur und Medien erhielt im Kulturkampf mit der Zentrumspartei seine politische Speerspitze. Er entfaltete in seiner hauptsächlich von Laien getragenen Gestalt im dynamischen Industriezeitalter zwischen 1860 und 1960 ein erhebliches, gesellschaftlich auch langfristig wirksames soziales Potential.<sup>14</sup>

Was junge katholische Nachwuchshistoriker wie Morsey und Repgen mit den Erfahrungen der Generation ihrer akademischen Lehrer verband, war die Einsicht, dass der Katholizismus in seinem Kampf für eine „Freiheit der Kirche“ ständig von außen, aber auch von innen bedroht erschien. Ihr unmittelbar zeitgeschichtliches Forschungsinteresse richtete sich angesichts der seit Mitte der 1950er Jahre geführten Kontroversen über die „Auflösung der Weimarer Republik“<sup>15</sup> insbesondere auf die Frage: Wie konnte es dazu kommen? Das war dem Katholizismus-Begriff entsprechend kein theologisches, sondern ein historisches, auf das politische Handeln der damaligen Akteure und deren ethische Begründungen zielendes Interesse. Methodisch waren valide Fakten empirisch aus den zugänglichen Akten zu gewinnen und die Erkenntnisse mit den Erinnerungen von Zeitzeugen zu konfrontieren: „Die Wahrheit muss auf den Tisch“,<sup>16</sup> lautete die Devise. Dieser historisch-kritische Zugriff unterschied solches Vorgehen deutlich von den frühen, auf Erinnerung und Gedenken gerichteten Dokumentensammlungen, wie sie beispielsweise Johannes Neuhäusler (1888–1973) oder Konrad Hofmann (1890–1987) unmittelbar nach dem Krieg bereits vorgelegt hatten.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Vgl. Antonius Liedhegener, *Macht, Moral und Mehrheiten. Der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960*, Baden-Baden 2006; Claudio Kullmann, „Gott braucht uns in der Politik!“ *Die Deutschen Katholikentage in der Zivilgesellschaft und Politik 1978–2008*, Wiesbaden 2016; Klaus Große Kracht, *Die Stunde der Laien? Katholische Aktion in Deutschland im europäischen Kontext 1920–1960*, Paderborn 2016.

<sup>15</sup> Vgl. Karl Dietrich Bracher, *Die Auflösung der Weimarer Republik: Eine Studie zum Problem des Machtverfalls in der Demokratie*, Stuttgart 1955. Zur Rolle Brachers im Zusammenhang des Reichskonkordats-Prozesses 1956/57 vgl. Ruff (wie Anm. 8), 109–113.

<sup>16</sup> So Repgen auf der Zeitzeugen-Tagung 1962 in Würzburg, zit. nach Morsey (wie Anm. 8), 475.

<sup>17</sup> Vgl. Ruff (wie Anm. 8), 31–54. Vgl. Johannes Neuhäusler, *Kreuz und Hakenkreuz. Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche und der kirchliche Widerstand*, 2. Aufl. München 1946; Konrad Hofmann (Hg.), *Zeugnis und Kampf des deutschen Episkopats. Gemeinsame Hirtenbriefe und Denkschriften*, Freiburg 1947.

Der Druck, der zu Beginn der 1960er Jahre auf der Suche nach historisch gesicherten Erkenntnissen lastete, rührte von zwei Seiten her: Offenkundig war, zum einen, im öffentlichen Diskurs die ‚Wahrheit‘ über die jüngste Vergangenheit des deutschen Katholizismus längst nicht mehr unumstritten. Zum anderen begannen sich die Zweifel an einem ‚katholischen Widerstand‘ zu mehren, da in den 1960er und 1970er Jahren Kirche und Katholizismus einen fundamentalen Bewertungswandel erfuhren. Das jesuitische „*Sentire cum ecclesia*“, das sich die katholischen Nachwuchshistoriker zum inneren Leitmotiv erkoren hatten, wurde mit Blick auf die demokratische Verfassung von Staat wie Kirche in den eigenen, katholischen Reihen kritisch gewendet – als Anfrage an die Demokratiefähigkeit und demokratische Praxis des Katholizismus. Der junge Jurist Ernst Wolfgang Böckenförde (1930–2019) machte dies in seiner „kritischen Betrachtung“ des „deutsche[n] Katholizismus im Jahre 1933“ besonders prägnant deutlich.<sup>18</sup> Und zu Beginn des sozialdemokratischen Jahrzehnts hatte der Historiker Michael Klöcker (\*1943) in einem weitgehend unbeachtet gebliebenen Beitrag 1971 dafür plädiert, das Verständnis des „politischen Katholizismus“ vom Missverständnis der „Anwendung katholischer Prinzipien in der Politik“ zu befreien und wertneutraler als das „Auftreten der Katholiken als politische Kraft in Staat und Gesellschaft“ zu definieren.<sup>19</sup> Jenes Verständnis von Katholizismus, das sich in der „Ära Adenauer“ in hohem Maße als anschlussfähig für die christdemokratischen Parteien erwiesen hatte, stand nun offenkundig in Frage. Katholisch gedeutete Zeitgeschichte wurde zur katholischen Streitgeschichte nicht nur über die Vergangenheit des Katholizismus, sondern zugleich über dessen demokratische Gegenwart.<sup>20</sup>

Der Streit um die ‚wahre‘ katholische Deutung der Vergangenheit, der zur Gründung der von der Deutschen Bischofskonferenz finanzierten „Kommission für Zeitgeschichte“ führte<sup>21</sup>, war nicht nur ein Generationenprojekt in einer sich wandelnden demokratischen Gesellschaft der Bundesrepublik. Es war auch die katholische Kirche selbst, die unter der Ägide von Papst Johannes XXIII. die nach dem Krieg in Gang gekom-

<sup>18</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung, in: Hochland 53 (1960/61), 215–239.

<sup>19</sup> Michael Klöcker, Der politische Katholizismus. Versuch einer Neudefinierung, in: Zeitschrift für Politik 18 (1971), 124–130, hier 130.

<sup>20</sup> Vgl. neben Morsey (wie Anm. 8) und vor allem Ruff (wie Anm. 8), 133–146, 171–181, auch Christoph Kösters, NS-Vergangenheit und Katholizismusforschung. Ein Beitrag zur Erinnerungskultur und Zeitgeschichtsschreibung nach 1945, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 120 (2009), 27–57.

<sup>21</sup> Vgl. neben Ruff (wie Anm. 8) Antonia Leugers/August H. Leugers-Scherzberg/Lucia Scherzberg, Die Wahrheitsmacher. Ludwig Volk und die Kommission für Zeitgeschichte 1962–1984, Darmstadt 2021.

mene Globalisierung theologisch bearbeitete und ihr Verhältnis zur ‚Welt‘ und ‚Moderne‘ im Zeichen eines pastoralen ‚Dialogs‘ neu bestimmte. Die Anerkennung, die das II. Vatikanische Konzil der allgemeinen religiösen Freiheit (Erklärung „*Dignitatis humanae*“), der Ökumene (Dekret „*Unitatis redintegratio*“), den nicht-christlichen Religionen (Erklärung „*Nostra aetate*“), der Demokratie und der Eigenständigkeit der Kultursachbereiche (Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“) zusprach,<sup>22</sup> ließ ein historistisch konstruiertes, ultramontan integralistisches Verständnis von Katholizismus als unzeitgemäß und fragwürdig erscheinen.<sup>23</sup> In der zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung blieb der Begriff hingegen noch kompatibel, solange sich das Interesse auf die totalitäre Diktatur und die Welt des Kalten Krieges bzw. die Verwestlichung der Adenauer-Ära richtete. Gesellschaftspolitisch aber geriet er in Zeiten sozialdemokratischer Ost- und Entspannungspolitik an den Rand. Und vor allem trat die „Teilung der Welt“<sup>24</sup> zwischen Ost und West hinter jene zwischen Nord und Süd zurück.

Dass 1989/90 die Teilung in Deutschland überwunden wurde, rückte das tradierte Verständnis auf paradoxe Weise erneut nach vorne. Es schien so, als böten der Katholizismus-Begriff, der mit ihm verknüpfte Erfahrungsraum der sozio-biotopischen Lebensform und die westdeutschen Ergebnisse der NS-Forschung eine passgenaue zeitgeschichtliche Schablone für ein Geschichtsbild des Katholizismus in der SED-Diktatur.<sup>25</sup> Das in den 1950er Jahren verwurzelte, identitätsstiftende Selbstverständnis als doppelte – konfessionelle und weltanschauliche – Diaspora nahm die etablierte westdeutsche Katholizismusforschung auf, indem sie

<sup>22</sup> Vgl. Jochen Hilberath/Peter Hünemann (Hgg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 5 Bde., Freiburg/Basel/Wien 2004–2006, hier Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Freiburg/Basel/Wien 2004.

<sup>23</sup> Vgl. etwa die theologische Neufassung des Begriffs durch Karl Rahner in Abgrenzung zum Lemma „Katholische Bewegung“. Karl Rahner, Art. „Katholizismus“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, hg. v. Josef Höfer u. a., Bd. 6, 2., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg/Br. 1961, 88 f.; Karl Buchheim, Art. „Katholische Bewegung“, in: ebd., Bd. 6, 77–81. Liedhegener/Kösters/Brechenmacher (wie Anm. 12), 608 f.

<sup>24</sup> Vgl. Wilfried Loth, Die Teilung der Welt. Geschichte des Kalten Krieges 1941–1955, München 1980 (erw. Neuausg. München 2000).

<sup>25</sup> Vgl. Ulrich von Hehl/Wolfgang Tischner, Die Katholische Kirche in der SBZ/DDR 1945–1989, in: Rolle und Selbstverständnis der Kirchen in den verschiedenen Phasen der SED-Diktatur. Materialien der Enquête-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“, hg. vom Deutschen Bundestag, Bd. 6/2: Rolle und Selbstverständnis der Kirchen in den verschiedenen Phasen der SED-Diktatur, Baden-Baden/Frankfurt a. M. 1995, 875–949; Ulrich von Hehl/Hans Günter Hockerts (Hgg.), Der Katholizismus. Gesamtdeutsche Klammer in den Jahrzehnten der Teilung? Erinnerungen und Berichte, Paderborn u. a. 1996.



antitotalitäre Verhaltensweisen katholischer Nicht-Anpassung und Aspekte des Diktaturvergleichs herausarbeitete. Dieses Bild einer resistenten Selbstbehauptung der katholischen Minderheit sah sich allerdings – den Kontroversen in den 1960er Jahren über die Kirche in der NS-Diktatur ähnlich – von zwei Seiten der Kritik ausgesetzt: Öffentlich werdende Fälle von Zusammenarbeit mit der Staatssicherheit belegten politische Verstrickungen in das SED-Regime. Zeitgenossen aus dem katholischen Binnenraum hingegen erhoben den Vorwurf, es habe sich doch vielmehr um einen kirchenhierarchisch stillgelegten und deshalb unpolitischen Ghettokatholizismus gehandelt. Vor allem aber fügte sich das dominierende westliche Begriffsverständnis nicht zu den ostdeutschen Erfahrungen der Katholiken und Katholikinnen in der DDR;<sup>26</sup> der Begriff eines vermeintlich ‚politischen Katholizismus‘ wurde als inadäquater Ausdruck für katholische Lebenswirklichkeiten in der DDR zurückgewiesen, wie sogar Helmut Kohl in seiner Begegnung mit katholischen Kirchenvertretern 1989 erfahren musste.<sup>27</sup> Die wechselseitigen Irritationen und Polarisierungen, die daraus erwachsen, zeigten vor allem eines: Der Begriff Katholizismus und die mit ihm verknüpfte Deutung der Vergangenheit stießen offenkundig erneut an Grenzen: Weder gab es in der DDR einen widerständigen, antitotalitär-politischen, weil geschlossenen Katholizismus noch war angesichts der unterschiedlichen Erfahrungen in West und Ost eine am Katholizismus-Begriff orientierte, einheitliche Deutung möglich.

## b)

### GESELLSCHAFT, MODERNISIERUNG UND „KATHOLISCHES MILIEU“

Wenn aber die Reichweite des Katholizismus-Paradigmas in seiner eingeschränkten Reaktivierung in den 1990er Jahren spürbar an Grenzen stieß, was trat dann an dessen Stelle? Am Ausgang der 1970er Jahre hatte sich das religiöse Feld weltweit von neuem zu politisieren begonnen, während gleichzeitig in den westeuropäischen Staaten die Kirchen den kalten Atem der Entkirchlichung stärker als bis dahin verspürten. Es war deshalb kein Zufall, dass sich an dieser „Zeitenwende 1979 – Als die Welt

<sup>26</sup> Vgl. Josef Pilvousek, Von der „Flüchtlingskirche“ zur „katholischen Kirche in der DDR“, in: Rolle und Selbstverständnis (wie Anm. 25), 1135–1163; Ders. (Hg.), Die katholische Kirche in der DDR. Beiträge zur Kirchengeschichte Mitteldeutschlands, Münster 2014.

<sup>27</sup> Vgl. Christoph Kösters, Minderheit zwischen Konfession und Politik. Katholisches Christentum in der SBZ und DDR (1945–1990), in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 131 (2020), 223–252, hier 246 f.

von heute begann“<sup>28</sup>, zu den katholischen Zeithistorikern Religionssoziologen und Theologen gesellten, um den Ursachen solcher gegenläufigen Entwicklungen auf den Grund zu gehen.

Heinz Hürten (1928–2018), zum inneren Kreis der in der Kommission für Zeitgeschichte organisierten Katholizismusforschung gehörend, hatte aufgrund seiner 1986 veröffentlichten Längsschnitt-Untersuchung zur Geschichte des deutschen (Laien-)Katholizismus<sup>29</sup> die pointierte These aufgestellt, dass mit einer seit dem Konzil feststellbaren „Verkirklichung“ des Katholizismus dessen Erforschung auch methodisch zu einer „kirchlichen Zeitgeschichte“ mutiere, für die dem „profanen“ Historiker die fachliche, weil eben theologische Kompetenz fehle.<sup>30</sup> Dieses seinerzeitige Argument spiegelte eine heute historisierte, methodisch geradezu unverständlich gewordene Unterscheidung zwischen einer historisch arbeitenden ‚Profan‘- und einer theologisch arbeitenden ‚Kirchen‘-Geschichte, die sich auf den renommierten Bonner Kirchenhistoriker Hubert Jedin (1900–1980) berief. Jedin postulierte, die Kirchengeschichte empfangen ihren Forschungsgegenstand, die Kirche, aus den Händen eines dogmatischen Kirchenbegriffs und habe, über eine ganz historistisch konstruierte Hermeneutik hinaus, das Wirken des Heiligen Geistes in der übernatürlich-natürlichen, „theandrisch-dualistischen“ Doppexistenz der Kirche aufzuweisen.<sup>31</sup> Hürten und die anderen Historiker der Kom-

<sup>28</sup> Vgl. Frank Bösch, *Zeitenwende 1979*. Als die Welt von heute begann, München 2019. Vgl. zum Amtsantritt Papst Johannes Pauls II. im Jahr 1979 auch Wilhelm Damberg, *Pontifikate und politische Konjunkturen. Beobachtungen zur kirchlichen Zeitgeschichte*, in: Catherine Bosshart-Pfluger/Joseph Jung/Franziska Metzger (Hgg.), *Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktion von Identitäten*. Festschrift für Urs Altmatt, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 2002, 749–767, hier 757–767.

<sup>29</sup> Vgl. Heinz Hürten, *Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800–1960*, Mainz 1986; Thomas Mittmann, *Römischer Katholizismus*, in: Lucian Hölscher/Volker Krech (Hgg.), *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*, Bd. 6/2: 20. Jahrhundert – Religiöse Positionen und soziale Formationen, Paderborn 2016, 57–91.

<sup>30</sup> Heinz Hürten, *Zukunftsperspektiven kirchlicher Zeitgeschichtsforschung*, in: Ulrich von Hehl/Konrad Repgen (Hgg.), *Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung*, Mainz 1988, 97–106; zuletzt Ders., *Deutscher Katholizismus. Ein Vierteljahrhundert nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: Ders., *Verkirklichung und Entweltlichung. Zur Situation der Katholiken in Kirche, Gesellschaft und Universität*, hg. v. Ludwig Brandl, Regensburg 2011, 11–25; Ders., *Katholizismus als Forschungsaufgabe. Gedanken beim Abschied*, in: ebd., 90–104.

<sup>31</sup> Vgl. das Vorwort Hubert Jedin in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 7: *Die Weltkirche im 20. Jahrhundert*, hg. v. Ders./Konrad Repgen, Freiburg/Br. 1979, V–VII; Andreas Holzem, *Die Geschichte des „gegläubten Gottes“*. Kirchengeschichte zwischen „Memoria“ und „Historie“, in: Andreas Leinhäupl-Wilke/Magnus Striet (Hgg.), *Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen*, Münster/Hamburg/London 2000, 73–103, hier 75–81; Florian Bock, *Konzepte der Kirchengeschichtsschreibung in Deutschland und Italien nach 1945*, in: Andreas Henkelmann u. a. (Hgg.), *Katholizismus trans-*

mission für Zeitgeschichte erklärten sich, ganz ohne Ironie, weil unbeschadet auch ihres Grundsatzes „*sentire cum ecclesia*“, für ein solches heilsgeschichtliches Paradigma unzuständig und inkompetent. „Katholizismus“ erschien hier geradezu als eine Art Gegen- oder Komplementärbegriff zu „Kirche“, so dass „Katholizismusforschung“ als etwas eigentlich ganz anderes aufgefasst wurde als „Kirchengeschichte“ mit ihrer engen kirchenzentristischen Perspektive.

Mit der von Hürten ausgerufenen Verkirchlichung des Katholischen gelangte nicht nur der Begriff des Katholizismus auf den Prüfstand. Mit der markanten Deutung seines Endes als innerkirchlich verursachter Verlustgeschichte wurde auch der während der 1970er Jahre zunehmend als krisenhaft wahrgenommene Wandel einer einst volksgeschichtlich erfahrenen katholischen Lebensweise reflektiert.<sup>32</sup> Auch deshalb sahen sich sowohl die Vertreter der Geschichtswissenschaften als auch der Theologie herausgefordert, ein anderes begriffliches und methodisches Instrumentarium zu erarbeiten. Eine „kirchliche Zeitgeschichte“, die den von Hürten aufgezeigten Aporien zeitgeschichtlicher Katholizismusforschung entgegen wollte, musste nach anderen Zugängen suchen als dem von Hubert Jedin gewiesenen heilsgeschichtlichen Paradigma. Es galt, die Begrenzungen der jeweiligen Fächer zu überschreiten, um eine neue Distanz zu dem sich gravierend wandelnden Forschungsgegenstand zu gewinnen.

Ein zentraler Impuls kam aus der Schweiz. Urs Allematt (\* 1942), seit 1980 Zeithistoriker an der Universität Fribourg, plädierte in seiner wegweisenden Studie zur „Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert“<sup>33</sup> dafür, den Wandel katholischer Substruktur und Subkultur selbst zu erforschen, und zwar „von unten und von innen“, somit als religiös-kulturelle Bearbeitung langfristiger sozialer und mentaler Veränderungen der modernen Gesellschaft. Die Forschungsperspektive verschob sich vom Katholizismus als gesellschaftspolitischen Akteur in Staat und Kirche zum katholischen Milieu als soziokultureller Gestalt katholischer Religion. „Säkularisierung“ und „Modernisierung“ avancierten als sozialwissenschaftliche Prozessbegriffe zu

---

national. Beiträge zur Zeitgeschichte und Gegenwart in Westeuropa und den Vereinigten Staaten, Münster 2019, 37–52, hier 37–41.

<sup>32</sup> Zum Wandel der „Volksgemeinschaft“ und dessen zeitgenössisch-wissenschaftlicher Deutung vgl. Christoph Kösters, Vom Wandel des katholischen Milieus und dem Ende der „Volksgemeinschaft“ nach 1945. Deutungskonflikte um „Kirche“ und „Katholizismus“ in der Bundesrepublik, in: Vicco von Bülow (Hg.), Modell Volkskirche? Ein Jahrhundert im Wandel. Strukturen, Praxis, Perspektiven, Bielefeld 2022, 207–249.

<sup>33</sup> Urs Allematt, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989, 28.

methodischen Schlüsseln für eine historische Analyse des Spannungsverhältnisses von „Katholizismus und Moderne“.<sup>34</sup>

Dieser Perspektivwechsel machte die Zeitgeschichtsforschung anschlussfähig: für das neu erwachte Interesse an Religion in den unter anderem an der Universität Bielefeld vorangetriebenen historischen Sozialwissenschaften<sup>35</sup>, aber auch für die Suche der Religionssoziologie nach einer die kirchensoziologische Binnensicht weitenden „Soziologie des Katholizismus“.<sup>36</sup> Wichtig für die weitere Entwicklung wurde aber insbesondere die Rezeption durch die Kirchengeschichtsschreibung. Die Anfragen, die eine jüngere, zum Teil in den neuen sozialen Bewegungen politisch aktive Generation katholischer Theologinnen und Theologen an ein ihnen überholt erscheinendes politisches Katholizismusverständnis hatten, führten 1987 zur Gründung des „Schwerter Arbeitskreises für Katholizismusforschung“.<sup>37</sup> Der von August Hermann Leugers-Scherzberg (\*1958) zusammen mit den Historikern Josef Mooser (\*1946) und Wilfried Loth (\*1948) initiierte Arbeitskreis führte innovative Denkformen der theologischen und historischen Fakultäten Münster, Bielefeld und Essen zusammen und ermöglichte einen interdisziplinären Austausch in dezidiert katholizismuskritischer Absicht. Damit war methodisch die Brücke zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus geschlagen. Loth und Mooser hatten selbst Studien über „Katholiken im Kaiserreich“<sup>38</sup> bzw. die „Rolle und Bedeutung des Bürgertums auf den deutschen Ka-

---

<sup>34</sup> Zentrale Beiträge zur Debatte finden sich zusammengestellt bei Johannes Horstmann/Antonius Liedhegener (Hgg.), *Konfession, Milieu, Moderne. Konzeptionelle Positionen und Kontroversen zur Geschichte von Katholizismus und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Schwerte 2001.

<sup>35</sup> Vgl. Wolfgang Schieder/Volker Sellin (Hgg.), *Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang*, Bd. 1–4, Göttingen 1986–1987; insbes.: Wolfgang Schieder, *Sozialgeschichte der Religion*, ebd., Bd. 3, 9–31.

<sup>36</sup> Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, *Zur Einführung: Erkenntnisinteressen einer Soziologie des Katholizismus*, in: Karl Gabriel/Ders. (Hgg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980, 7–23; Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg/Basel/Wien 1992. Zuletzt, mit autobiographischen Hinweisen auf seine Studienzeit 1968 in Tübingen: Ders., *Häutungen einer umstrittenen Institution. Zur Soziologie der katholischen Kirche*, Frankfurt/M. 2023, 157–169. Außerdem die Historisierung in der grundlegenden Studie von Benjamin Ziemann, *Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975*, Göttingen 2007.

<sup>37</sup> Vgl. Antonia Leugers, *20 Jahre Schwerter Arbeitskreis für Katholizismusforschung. Eine Tagungsglosse*, in: *theologie.geschichte* 1 (2006), 351–356; Leugers/Leugers-Scherzberg/Scherzberg (wie Anm. 21), 233–239.

<sup>38</sup> Vgl. Wilfried Loth, *Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands*, Düsseldorf 1984.

tholikentagen<sup>39</sup> vorgelegt. Für zwei Jahrzehnte rückten die Debatten über das „katholische Milieu“ in den Mittelpunkt.

Zwar knüpfte der Forschungsansatz methodisch an die Sozialwissenschaften an. Doch was historisch unter „katholischem Milieu“ zu verstehen sei, war deshalb keineswegs ausgemacht. Die Schwierigkeiten begannen bereits damit, dass der „Milieu“-Begriff ausgerechnet im Kontext gesellschaftlicher Kritik am Katholizismus zu Beginn der 1960er Jahre entstanden war. Inspiriert durch Carl Amerys (1922–2005) katholizismuskritischen Essay über das „*juste milieu*“, erklärte der Soziologe M. Rainer Lepsius (1928–2014) Krise und Untergang der Weimarer Republik 1966 damit, dass die moderne Gesellschaft seit der Kaiserzeit durch sozialmoralische Milieus segmentiert gewesen sei. So habe nicht zuletzt das katholische Milieu mit einem von vormodernen Orientierungen und Werten bestimmten politischen Verhalten die Ausbildung eines allgemeinen Staatsbürgertums und eine frühzeitige Demokratisierung behindert. Der Katholizismus als ideologisierte Lebensweise und mit ihm der politische Katholizismus habe also demokratietheoretisch versagt. Allerdings habe gleichzeitig, so Lepsius, die erfolgreiche subkulturelle Abschottung des Milieus an der Basis „gegenüber dem Nationalsozialismus eine [...] große Resistenz ermöglicht.“<sup>40</sup> Zwei Jahrzehnte später, von Mitte der 1980er Jahre an, wurde diese Ambiguität des Katholischen vor einem neuen Horizont erforscht, indem vor allem die fruchtlose Trennung von profaner und theologischer Geschichtsbetrachtung überwunden wurde. In diesem Kontext reflektierte das „Milieu“-Paradigma auf eine neue Weise den längst im Gang befindlichen Wandel binnenkatholischer Logiken und deren zeithistorische Fundierungen im Katholizismus. Das war innovativ, blieb aber nicht unwidersprochen: Angesehene Vertreter des deutschen Katholizismus wie Hans Maier (\* 1931), die sich der politischen Gestaltung dieses katholischen Wandels und dessen wissenschaftlicher Deutung verschrieben hatten, kritisierten den methodischen Paradigmenwechsel öffentlich als Verneigung vor den – als ‚links‘ apostrophierten und vermeintlich faktenarmen – „Gesslerhüten der Theorie“.<sup>41</sup> Die Debatte mar-

<sup>39</sup> Josef Mooser, *Katholik oder Bürger? Rolle und Bedeutung des Bürgertums auf den deutschen Katholikentagen 1871–1918*, o. O., o. J. [Bielefeld 1986].

<sup>40</sup> M. Rainer Lepsius, *Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft* in: Gerhard A. Ritter (Hg.), *Deutsche Parteien vor 1918*, Köln 1973, 56–80, hier 65.

<sup>41</sup> Vgl. Hans Maier, *Zu viel Respekt vor den Geßlerhüten der Theorie. Ein nicht ganz befriedigender Sammelband über Katholizismus und Moderne*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1. 9. 1992, 13. Die Erwiderung von Andreas Holzem, *Gesslerhüte der Theorie? Zu Stand und Relevanz des Theoretischen in der Katholizismusforschung*, in: Anselm Doering-Manteuffel/Kurt Nowak (Hgg.), *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden*, Stuttgart 1996, 180–202.

kierte einen Generationenwechsel, der bislang Unhinterfragtes im katholischen Selbstbild kontextualisierte und damit historisierte.

Jenseits solcher generellen Theorie-Skepsis stand zu Beginn der Kontroversen vor allem die Frage im Zentrum, ob und inwieweit das katholische Milieu in der „Moderne“ sozial fragmentiert oder nicht vielmehr religiös geschlossen war. Auf der einen Seite vertrat man die Auffassung einer aus sozialen „Bewegungen“ erwachsenden „Milieukoalition“ (Wilfried Loth),<sup>42</sup> deren Zusammenhalt auf der Mikro-, Meso- und Makroebene entscheidend durch die Herrschaftsstrukturen sakralisierter Klerus-Hierarchie (Olaf Blaschke/Frank Michael Kuhlemann)<sup>43</sup> bestimmt wurde. Dem wurde von anderer Seite prononciert die Vorstellung von einem durch religiöse Sinnstiftung begründeten katholischen Milieu gegenübergestellt, das soziale Grenzen durch religionskulturelle Kohäsion relativierte. Katholiken und Katholikinnen seien enorm erfolgreich gewesen, mittels ‚moderner‘ Vereins- und Organisationsstrukturen die internen sozialen Gegensätze zu überbrücken und diakonisch wie sozialpolitisch die Zumutungen der Industriemoderne lebensweltlich abzufedern, gleichzeitig mittels eindrucksvoller liturgischer Inszenierungen und einer eigenständigen populären Medienwelt den ultramontan definierten Glaubensstandard gegen moralische und ideologische Gefährdungen „von der Wiege bis zur Bahre“ (Michael Klöcker)<sup>44</sup> abzuschirmen (Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte, AKKZG Münster).<sup>45</sup> Unverkennbar besaß diese lebensweltlich-religiös argumentierende Deutung des katholischen Milieus erhebliche Schnittmengen mit dem überkommenen Katholizismus-Verständnis.

<sup>42</sup> Wilfried Loth, Soziale Bewegungen im Katholizismus des Kaiserreichs, in: *Geschichte und Gesellschaft* 17 (1991), 279–310.

<sup>43</sup> Vgl. Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann (Hgg.), *Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus*, in: Dies. (Hgg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen*, Gütersloh 1996, 7–55.

<sup>44</sup> Michael Klöcker, *Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall?*, München 1991.

<sup>45</sup> Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG) Münster, *Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe*, in: *Westfälische Forschungen* 43 (1993), 588–654. – Der AKKZG definierte „Milieu“ als „Phänomen der modernen Gesellschaft“, in der es als „Träger kollektiver Sinndeutung“ einer „sozial abgrenzbare Gruppe“ fungiert. Das allgemein und offen bestimmte Verständnis blieb weitgehend auf religiös bestimmte Milieus beschränkt. Vgl. allerdings die vergleichende, auf die Sozialisation durch das sozialdemokratische bzw. katholische Milieu abhebende Perspektive bei Klaus Tenfelde, *Historische Milieus – Erbllichkeit und Konkurrenz*, in: Manfred Hettling/Paul Nolte (Hgg.), *Nation und Gesellschaft in Deutschland. Historische Essays*, München 1996, 247–268.

Diese Vorstellung eines homogenen katholischen Milieus (im Singular) stieß auf deutliche Kritik.<sup>46</sup> Der Imagination einer die sozialen Klassen religiös-konfessionell überwölbenden Geschlossenheit wurden Forschungsbefunde entgegengehalten, die eine teils weitreichende Integration kirchengebundener Katholiken in die sozialen Milieus des Bürgertums und der Arbeiterschaft dokumentierten,<sup>47</sup> aber auch die Verschränkung katholischer mit nationalistischen und antisemitischen Deutungsmustern von Wirklichkeit.<sup>48</sup> Hinterfragt wurden auch die Bemühungen, den Wandel des Milieus empirisch zu operationalisieren. Die religiöse und soziale Praxis der Katholiken im historischen Längsschnitt anhand kirchenstatistischer Daten über Pfarreien, Geistlichkeit, Kirchenbesuch, Taufzahlen und Kommunionhäufigkeit zu vermessen, erschien als affirmatives kirchen- statt religions-soziologisches *deja-vu* eines realiter schleichend säkularisierten Katholizismus.<sup>49</sup>

Die eingehendere Erforschung der Entstehungsbedingungen des Milieus erreichte indes in zwei Punkten eine klarere Konturierung des Mi-

---

<sup>46</sup> Den jeweils erreichten Forschungsstand kritisch bilanzierend: Wilfried Loth, Milieus oder Milieu? Konzeptionelle Überlegungen zur Katholizismusforschung, in: Othmar Nikola Haberl/Tobias Korenke (Hgg.), Politische Deutungskulturen. Festschrift für Karl Rohe, Baden-Baden 1999, 123–136; Benjamin Ziemann, Der deutsche Katholizismus im späten 19. und 20. Jahrhundert. Forschungstendenzen auf dem Weg zu sozialgeschichtlicher Fundierung und Erweiterung, in: Archiv für Sozialgeschichte 40 (2000), 402–422; Ewald Frie, Das Deutsche Kaiserreich, Darmstadt 2004, 94–108; Michael Klöcker, Das ‚katholische Milieu‘ als historische Forschungsperspektive – mit besonderer Berücksichtigung der Rheinlande, in: Hermann-Josef Scheidgen (Hg.), Kirche und Gesellschaft im Wandel der Zeiten. Festschrift für Gabriel Adriány, Nordhausen 2012, 145–168. Wilfried Loth, Katholische Milieubildung, katholische Subgesellschaft und Zentrumspartei. Eine Bilanz, in: Markus Raasch/Andreas Linsenmann (Hgg.), Die Zentrumspartei im Kaiserreich. Bilanz und Perspektiven, Münster 2019, 27–40.

<sup>47</sup> Thomas Mergel, Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914, Göttingen 1994; Christopher Dowe, Auch Bildungsbürger. Katholische Studierende und Akademiker im Kaiserreich, Göttingen 2006; Michael Schneider, Die christlichen Gewerkschaften 1894–1933, Bonn 1982.

<sup>48</sup> Barbara Stambolis, Nationalisierung trotz Ultramontanisierung oder „Alles für Deutschland, Deutschland aber für Christus“. Mentalitätsleitende Wertorientierung deutscher Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, in: Historische Zeitschrift 268 (1999), 57–97. Reinhard Richter, Nationales Denken im Katholizismus der Weimarer Republik, Münster 2000; Siegfried Weichlein, Sozialmilieus und politische Kultur in der Weimarer Republik, Göttingen 1996; Olaf Blaschke, Katholizismus und Antisemitismus im Kaiserreich, Göttingen 1997. Demgegenüber kritisch: Wolfgang Altgeld, Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus, Mainz 1992; Urs Altermatt, Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1945, Frauenfeld 1999.

<sup>49</sup> Benjamin Ziemann, Sozialgeschichte der Religion. Von der Reformation bis zur Gegenwart, Frankfurt/M. 2009, 41 f.; Ders. (wie Anm. 36).

lieuverständnisses: zum einen durch Unterscheidung der Regionen, in denen sich ein katholisches Milieu ausbildete, von solchen, in denen die Religiosität der Katholiken in einer „traditionalen Lebenswelt“ aufging, bzw. solchen, in denen solche Praxis aufgrund der strukturellen Schwäche als soziale Gruppe nicht möglich war („nicht-kirchliche Regionen“); zum anderen durch den Aufweis, dass Modernisierungskonflikte (Stadt – Land; Arbeit – Kapital) ihr milieukonstitutives Potential auch dadurch entfalteten, dass sie von weiteren Konflikten (*cleavages*) moderner Nationalstaatsbildung (Zentrum – Peripherie; Staat – Kirche) überlagert wurden. Für die Formierung des katholischen Milieus kam dabei offenbar dem Staat-Kirche-Konflikt eine besonders katalytische Wirkung zu, transportierte er doch die Erblast frühneuzeitlicher Konfessionalisierungs- und post-revolutionärer Säkularisationskonflikte in das „lange“ 19. Jahrhundert und darüber hinaus.<sup>50</sup> Alles in allem erwies sich der Perspektivwechsel, die Geschichte des deutschen Katholizismus konsequent von der Gesellschaftsgeschichte zu verstehen, als wegweisend: Die Stärke des Milieukonzepts zeigte sich darin, „die Koinzidenz von Religion, regionalen Traditionen, wirtschaftlichen Lagen sowie der spezifischen Struktur der das Milieu tragenden intermediären Gruppen für eine Analyse der komplexen Zusammenhänge von religiöser Vergesellschaftung und sozialen sowie politischen Orientierungen fruchtbar zu machen.“<sup>51</sup>

Weitaus brisanter als die Frage nach seiner Formierung und Geschlossenheit erschien angesichts der globalen Zeitenwende zu Beginn der 1980er Jahre jene nach Erosion bzw. Auflösung des katholischen Milieus. Denn mit ihnen war untrennbar jener Gestaltwandel verbunden, den die Kirche mit dem II. Vatikanischen Konzil eineinhalb Jahrzehnte zuvor vollzogen hatte.<sup>52</sup> Hubert Jedin etwa hatte ausgangs der 1970er Jahre die zwischen „Kritikern“ und „Progressiven“ weit auseinandergehenden Urteile über die Auswirkungen des Konzils als Reflex tiefer innerkirchlicher Verunsicherung konstatiert: Während die einen angesichts der „Verwirrung im Glauben“ u. a. auf den „Pluralismus“ in Theologie und Verkündigung“ hinwiesen, machten die anderen für die „unbestreitbar vorhandenen Auflösungserscheinungen“ mit Recht geltend, diese seien „wenigstens teilweise nicht auf das Konzil zurückzuführen, sondern auf

---

<sup>50</sup> Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG) Münster, Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, in: Historisches Jahrbuch 120 (2000), 358–395.

<sup>51</sup> Ziemann (wie Anm. 46), 405.

<sup>52</sup> Zur zeitgenössischen Debatte vgl. z. B. Johannes Horstmann (Hg.), Ende des Katholizismus oder Gestaltwandel der Kirche?, Schwerte 1993; Franz-Xaver Kaufmann/Arnold Zingerle (Hgg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn 1996.



die Umwälzungen innerhalb der industriellen Gesellschaft und in der „Dritten Welt“.<sup>53</sup>

Der verbreiteten Säkularisierungsthese vom unaufhaltsamen religiösen Schwund hatten zwar die kirchenstatistisch langfristigen Auf- und Abwärtsentwicklungen religiöser Praxis und ihre milieugeschichtliche Einordnung in Zusammenhänge gesellschaftlicher Modernisierungs- und innerkirchlicher Wandlungsprozesse bereits sozial- und mentalitätsgeschichtliche Tiefenschärfe verliehen.<sup>54</sup> Wie aber gestaltete sich der „Abschied vom Milieu“? Handelte es sich nicht vielmehr um dessen „Transformation“? Am Beispiel der Entwicklungen im Bistum Münster und – transnational vergleichend – den Niederlanden zwischen 1945 und 1980 ging der Münsteraner Kirchenhistoriker Wilhelm Damberg (\* 1954) diesen Problemstellungen in einer 1997 veröffentlichten Pionierstudie nach. Inmitten der nach 1945 einsetzenden globalen Modernisierungsschübe erschien das II. Vatikanische Konzil historisch wie ein katholischer Transformator multipler Auf- und krisenhafter Umbrüche. Damberg versah den langen „Abschied vom Milieu“ auch deshalb mit einem Fragezeichen, weil sich mit dessen Erosion zugleich neue, zum Teil kirchenzentriert-administrative Gestaltungsformen sektoraler, christlich grundierter „Neo-Milieus“ wie etwa der Caritas als Formen gesellschaftlicher Mitwirkung des Katholizismus beobachten ließen.<sup>55</sup>

Wie eingangs bereits beispielhaft umrissen, verschoben sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts die Kräfte im Spannungsverhältnis von Gegenwart, Zeitgeschichte und Kirche erneut und in dramatischer Weise. Mit der Wiedervereinigung traten schon bald die beispiellos radikalen Auswirkungen politisch „forcierter Säkularität“ und säkularisierungsbedingter Entkirchlichung in Ostdeutschland zutage.<sup>56</sup> In Westdeutschland hingegen schlug sich der Wandel des religiösen Feldes nieder in der dezidierten Verabschiedung der lokal strukturierten „Volkskirche“<sup>57</sup> zugunsten intermediär gesteuerter „Kirchenräume“ sowie enorm anschwellender Kirchenaustrittswellen. Sie erreichten mit dem global aufbrechenden Skandal des Missbrauchs Minderjähriger durch katholische Kleriker und dem Offenbarwerden von dessen systematischer Vertuschung durch die

<sup>53</sup> Hubert Jedin, Das Zweite Vatikanische Konzil, in: Ders./ Reppen (wie Anm. 31), 147 f.

<sup>54</sup> Vgl. AKKZG (wie Anm. 45), 646–654.

<sup>55</sup> Wilhelm Damberg, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980, Paderborn 1997.

<sup>56</sup> Vgl. Monika Wohlrab-Saab/Uta Karstein/Thomas Lux (Hgg.), Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands, Frankfurt/M. 2009.

<sup>57</sup> Vgl. Kösters (wie Anm. 32).

verantwortlichen Bischöfe krisenhafte Rekordhöhen.<sup>58</sup> Angesichts solcher zugleich zentripetal und zentrifugal verlaufender, binnenkirchlich stark polarisierend wirkender und den kirchlichen Ansehensverlust beschleunigender Entwicklungen erschienen die Strömungen und Bewegungen im Katholizismus der 1970er und 1980er Jahre zeitgeschichtlich mehr denn je im Licht einer „Problemgeschichte der Gegenwart“.<sup>59</sup> Wenn aber das Forschungsparadigma des katholischen Milieus offenbar nicht hinreichte, um diesen katholischen Wandel in der globalisierten Gesellschaft der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts historisch zu verstehen, drängte die Frage auf die Tagesordnung: Was kommt – religionsphänomenologisch – „nach“ dem Milieu und – methodisch – „nach“ der Milieuforschung?<sup>60</sup> Und: Wie lässt sich die Transformation zu einem vielfältig gestalteten „Katholischsein / *doing Catholicisms*“ operativ erforschen?

## c)

RELIGION IN DER TRANSFORMATION UND  
DIE „RÜCKKEHR DER GÖTTER“

Die intensiven wissenschaftlichen Auseinandersetzungen wurden seit 2005 durch die DFG-Forschungsgruppe „Transformation der Religion in der Moderne“<sup>61</sup> (Bochum) und seit 2007 durch den Exzellenzcluster „Religion und Politik“ (Münster) und das „Centrum für Religion und Moderne“ (ebd.) vorangetrieben.<sup>62</sup> Die Aufmerksamkeit der DFG-Forschungsgruppe 1765 „Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik 1949–1989“ (Göttingen, München, Erfurt) galt den evangelischen Diskursgemeinschaften.<sup>63</sup> Der in die Debatte eingeführte Be-

<sup>58</sup> Vgl. Birgit Aschmann (Hg.), *Katholische Dunkelräume. Die Kirche und der sexuelle Missbrauch*, Paderborn 2021.

<sup>59</sup> So im Anschluss an Hans Günter Hockerts und mit Blick auf eine Religionsgeschichte der Bundesrepublik Thomas Großbölting, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013, 14.

<sup>60</sup> Vgl. den Literaturbericht Christoph Kösters/Claudio Kullmann/Antonius Liedhegener/Wolfgang Tischner, *Was kommt nach dem katholischen Milieu? Forschungsbericht zur Geschichte des Katholizismus in Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 49 (2009), 485–526.

<sup>61</sup> DFG-Forschungsgruppe 621 „Transformation der Religion in der Moderne“ (Bochum); vgl. Damberg/Bösch (wie Anm. 6).

<sup>62</sup> Vgl. <https://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/forschung/konzept.html>; <https://www.uni-muenster.de/Religion-und-Moderne>.

<sup>63</sup> Vgl. Siegfried Hermle/Claudia Lepp/Harry Oelke (Hgg.), *Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren*, Göttingen 2007; Klaus Fitschen u. a. (Hgg.), *Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre*, Göttingen 2011;

griff der „Transformation“ zeigte inhaltlich an, dass entgegen harter säkularisierungstheoretischer Annahmen Religion in der Postmoderne der 1970er/80er Jahre zwar als Praxis abnahm und gesellschaftlichen Einfluss einbüßte, aber dennoch nicht einfachhin verdunstete; vielmehr schien sich in den Jahren um die Jahrtausendwende in religionssoziologisch und zeithistorisch vielfältig zu greifenden Formen geradezu eine „Wiederkehr der Götter“ zu vollziehen.<sup>64</sup> Die DFG-Forschungsgruppe „Katholischsein“ richtete seit 2019 ihr Augenmerk neu auf den Wandel des Katholischen und stellte den eher politikgeschichtlichen Ausrichtungen der

---

Wilhelm Damberg/Traugott Jähnichen (Hgg.), *Neue soziale Bewegungen als Herausforderung sozialkirchlichen Handelns*, Stuttgart 2015; Christian Albrecht/Reiner Anselm (Hgg.), *Teilnehmende Zeitgenossenschaft. Studien zum Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik 1949–1989*, Tübingen 2015; Claudia Lepp/Harry Oelke/Detlef Pollack (Hgg.), *Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre*, Göttingen 2016.

<sup>64</sup> Vgl. aus einer systematisch-theologischen Perspektive Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, 3. Aufl. München 2004.

Vgl. als Beiträge der Politikgeschichte: José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994; Thomas Raitzel/Andreas Rödder/Andreas Wirsching (Hgg.), *Auf dem Weg in eine neue Moderne? Die Bundesrepublik Deutschland in den siebziger und achtziger Jahren*, München 2009; José Casanova/Hans Joas, *Religion und die umstrittene Moderne*, Stuttgart 2010; Hugh Hecllo/Wilfred M. McClay (Hgg.), *Religion Returns to the Public Square. Faith and Policy in America*, Baltimore u. a. 2003; Rosemarie van den Breemer/José Casanova/Trygve Wyller (Hgg.), *Secular and Sacred? The Scandinavian Case of Religion in Human Rights, Law and Public Space*, Göttingen 2014; Thomas Großbölting/Massimiliano Livi/Carlo Spagnolo (Hgg.), *Jenseits der Moderne? Die Siebziger Jahre als Gegenstand der deutschen und der italienischen Geschichtswissenschaft*, Berlin 2014; Detlef Pollack/Gergely Rosta (Hgg.), *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Bonn 2016. In diesem Kontext wurde der Versuch unternommen, religiöse Gemeinschaften wie den Katholizismus als „binnenpluralen Teilhaber und Akteur in der demokratischen Zivilgesellschaft“ zu erforschen; vgl. Liedhegener/Kösters/Brechenmacher (wie Anm. 12), 616–618.

Eher religionssoziologisch, im Anschluss an Niklas Luhmann, spricht: Ziemann (wie Anm. 49), 24 f., 28 f., von der „Reaktion [von Religion] auf Veränderungen in Form gesellschaftlicher Differenzierung“; vgl. weiter Urs Altermatt, *Katholizismus und Kultur. Europäische Forschungsperspektiven*, in: Katarzyna Stokłosa/Andrea Strübind (Hgg.), *Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA*, Göttingen 2007, 273–285; Benjamin Ziemann, *Säkularisierung und Neuformierung des Religiösen. Gesellschaft und Religion in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 51 (2011), 3–36; Karl Gabriel/Christel Gärtner/Detlef Pollack (Hgg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin 2012; Franz-Xaver Kaufmann, *Kirche in der ambivalenten Moderne*, Freiburg/Br. 2012; Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Berlin 2012; Thomas M. Schmidt/Annette Pitschmann (Hgg.), *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2014.

Katholizismus- und den eher sozialgeschichtlichen Zugängen der Milieuforschung ein prononciert kulturhistorisches Konzept zur Seite.<sup>65</sup>

Die Forschungsgruppe ist inzwischen abgeschlossen; erste Ergebnisse liegen vor.<sup>66</sup> Sie laden dazu ein, die Geschichte von Kirche und Katholizismus in eine allgemeine Zeitgeschichte der Religion in der Bundesrepublik seit 1945 zu überführen.<sup>67</sup> Diesen Forschungsansatz gilt es hier zur Diskussion zu stellen.

#### d)

### DAS II. VATIKANISCHE KONZIL UND DER KULTURWANDEL DES „KATHOLISCHSEINS“

Wilhelm Damberg hat in seiner inspirierend innovativen Antrittsvorlesung von 1997<sup>68</sup> bereits darauf hingewiesen, dass das für die Zeitgeschichte der Katholikinnen und Katholiken so eindruckliche II. Vatikanische Konzil<sup>69</sup> den „Abschied vom Milieu“<sup>70</sup> nicht eigentlich verursachte

<sup>65</sup> Vgl. Thomas Brechenmacher, „Katholizismusforschung“, „Kirchliche Zeitgeschichte“, „Katholischsein“. Der Forschungsgegenstand der Kommission für Zeitgeschichte in Praxis und Reflexion, in: Ders. u. a. (Hgg.), Kirchliche Zeitgeschichte. Bilanz, Fragen, Perspektiven, Göttingen 2021, 95–112.

<sup>66</sup> Vgl. Markus Raasch, Ein fürchterlicher Verrat? Katholischsein und die Abschaffung der staatlichen Konfessionsschulen in Rheinland-Pfalz (1963–1973), Paderborn 2023; Nicole Priesching/Andreas Henkelmann/Pia Nordblom/Derya Özdemir, Aufbruch in Grenzen. Akademisierung und Professionalisierung „weiblicher Berufe“ am Beispiel der Katholischen Fachhochschule Nordrhein-Westfalen 1970–1989, Paderborn 2024; Alina Potempa, Das katholische '68. Die Auswirkungen der „Pillenzyklika“ *Humanae vitae* auf das Katholischsein in der Bundesrepublik, Paderborn 2025 [im Druck]; Joachim Bürkle, „Ökumenische Avantgarde“ oder „Vorwärmstube für Konvertiten“? Der Stuttgarter Una Sancta-Kreis zwischen vorkonziliärer Modernität und nachkonziliarem Konservatismus 1940–1972, Paderborn 2025 [in Vorbereitung].

<sup>67</sup> Einstweilen die knappe Darstellung von Großbölting (wie Anm. 59); Thomas Brechenmacher, Im Sog der Säkularisierung. Die deutschen Kirchen in Politik und Gesellschaft (1945–1990), Berlin 2021.

<sup>68</sup> Wilhelm Damberg, Konzil und politischer Wandel. Johannes XXIII., John F. Kennedy und das Godesberger Programm, in: Orientierung 61 (1997), 253–258.

<sup>69</sup> Vgl. Giuseppe Alberigo (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, deutsche Ausgabe hg. von Klaus Wittstadt u. Günther Wassilowsky, 5 Bde., Mainz/Ostfildern/Leuven 1997–2008; Hubert Wolf (Hg.), Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum, Paderborn 2000; Norbert Trippen, Josef Kardinal Frings (1887–1978), Bd. 1: Sein Wirken für das Erzbistum Köln und für die Kirche in Deutschland; Bd. 2: Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Paderborn 2003/2005; Ders., Joseph Kardinal Höffner (1906–1987), Bd. 1: Lebensweg und Wirken als christlicher Sozialwissenschaftler bis 1962, Bd. 2: Seine bischöflichen Jahre 1962–1987, Paderborn 2009/2012; Hilberath/Hünemann (wie Anm. 22).

<sup>70</sup> Vgl. Damberg (wie Anm. 55).

und einleitete, sondern symbolisierte und erfahrbar machte. Schon Karl Gabriel hatte die 1950er Jahre als „Sattelzeit des Umbruchs“ analysiert, in der modernisierende Effekte des verfassten Katholizismus einen „Transformationsprozeß der traditionellen Fundamente“ einleiteten.<sup>71</sup> Dambergs Analyse der „Sattelzeit“ der späten 1950er Jahre machte eine globale Veränderungsdynamik sichtbar, die die Vereinigten Staaten von Amerika, die Kirche Frankreichs und die Sozialdemokratie der Bundesrepublik ebenso erreichte wie den Vatikan Johannes' XXIII. Mit vergleichbaren Schlagworten versprachlichte man eine Dynamisierung, die bisher festgefügte Lebensformen herausforderte: Ökonomie und Kommunikation vernetzten sich global; dadurch wurde die Verteilungsungerechtigkeit zwischen dem industrialisierten Westen und dem Rest der Welt bedrängender wahrnehmbar; die atomare Hochrüstung und die Blockbildung zwischen NATO und Warschauer Pakt stellten nicht nur den Weltfrieden, sondern das Überleben der Menschheit in Frage. Und gleichzeitig traute man einem frischen Wind des Fortschritts zu, diese Herausforderungen zu bewältigen. Dambergs Fazit: „Um 1959/60 stellen wir in ganz unterschiedlichen Kontexten in einer neuen politischen Generation und auch bei Johannes XXIII. überraschend ähnliche Analysen sowie Denkmuster fest: Allgemein ist die Wahrnehmung eines beschleunigten, aber in der Zielrichtung unbestimmten gesellschaftlichen Wandels, das Gefühl der Bedrohung und eines Handlungsbedarfs hinsichtlich der Steuerung dieses Prozesses.“<sup>72</sup> In diesem Kontext forderten maßgebliche politische und kirchliche Akteure, die überkommenen religiösen, nationalen und parteipolitischen Orientierungsmuster zu verlassen. Sie vermittelten Sprachmuster einer offenen Gesellschaft und einer grenzüberschreitenden Innovationsbereitschaft. Sie erzeugten damit gleichzeitig das Dilemma des vermeintlichen Verrats an der eigenen Tradition und sahen sich genötigt, Ursprungsmythen und Reformvisionen plausibel miteinander zu verklammern: „Das II. Vatikanische Konzil“, so Damberg, „muss von vornherein, und nicht erst infolge der Ergebnisse seiner Debatten, in einem weiteren Kontext gesehen werden.“<sup>73</sup>

Für katholische Menschen in Deutschland – und in den ähnlich formierten Gesellschaften der Niederlande oder der Schweiz – bedeutete der „Abschied vom Milieu“ also nicht schlechterdings „Säkularisierung“, sondern die Transformation dessen, was es bedeutete, „katholisch zu

---

<sup>71</sup> Gabriel (wie Anm. 36), 104–119, Zit. 119. Vgl. auch Antonius Liedhegener, Nachkriegszeit (1945–1960), in: Lucian Hölscher/Volker Krech (Hgg.), Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 6/1: 20. Jahrhundert – Epochen und Themen, Paderborn 2015, 135–174, hier 173 f.

<sup>72</sup> Damberg (wie Anm. 68), 256.

<sup>73</sup> Ebd., 257.

sein“. Das II. Vatikanische Konzil konnte sich deshalb als Motor des Wandels etablieren, weil die prominenten Konzilstheologen im Einvernehmen mit reformorientierten Bischöfen Texte formulierten, die den sich längst vollziehenden Umbruch normativ auf den Punkt brachten: In der Kirchenkonstitution „*Lumen gentium*“ formulierten sie, als Gegenmodell zur Klerikalisierung und Papalisierung des ultramontanen Modells der hierarchisch geordneten *societas perfecta*, den „biblischen Gedanken von der Kirche als dem gläubigen Volk Gottes [...], und zwar ohne im gleichen Atemzug von Amt und Hierarchie zu sprechen.“<sup>74</sup> Das Konzil verfocht also *ad intra* eine Sicht der römisch-katholischen Kirche, deren Wesensbestimmung von allen Getauften und nicht mehr von einer geistlichen Funktionselite her vorgenommen wurde. Der Bischof von Straßburg, Léon Arthur Elchinger (1908–1998), brachte den Umbruch 1962 in einer Aufsehen erregenden Rede in der Konzilsaula zur Sprache: „Gestern hat man die Kirche vor allem als Institution betrachtet, heute erfährt man sie als Gemeinschaft. [...] Gestern hat die Theologie die Bedeutung der Hierarchie hervorgehoben, heute entdeckt sie das Volk Gottes. Gestern hat sie vor allem gesagt, was trennt, heute sagt sie, was eint. Gestern haben die Theologen vor allem das innere Leben der Kirche betrachtet, heute schauen sie auf die Kirche, die sich ihrer Außenwelt zuwendet.“<sup>75</sup>

Kirchesein neu zu bestimmen, indem man sich der Welt zuwandte, das wurde im Dekret über den Ökumenismus „*Unitatis redintegratio*“ und in der Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „*Nostra aetate*“ auf die Außenbeziehungen des Katholischen angewendet: Damit setzte sich *ad extra* der religiöse Gedanke durch, dass den getrennten Christentümern des Protestantismus und der Orthodoxie, aber auch den großen abrahamitischen Religionen des Judentums und des Islams ein eigener Heilswert zukam, der die Exklusivität des katholischen Heilsweges zugunsten eines interreligiösen Dialoges aufbrach.

Und gleichzeitig setzte sich im letzten Konzilsdokument, der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“, *ad extra* der sozialpolitische Gedanke durch, dass dieser Dialog die Weltlichkeit des Christentums, ja der Religionen generell zur Aufgabe hatte. Mit Anhängern und Anhängerinnen dieser Religion war nicht länger um Wahrheitsansprüche zu streiten, sondern die Welt nach ethischen Gesichtspunkten zu gestalten: den Frieden zu sichern, die Gerechtigkeit zu fördern, die Schöpfung zu bewahren. Die „Öffnung zur Welt“ überwand theologisch die Abschließung gegen die

---

<sup>74</sup> Otto Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte, 3. Aufl. Kevelaer 2011, 132.

<sup>75</sup> Ebd., 142.

Moderne, die von den Schockwellen der Französischen Revolution ausgegangen und den Katholizismus des langen 19. und frühen 20. Jahrhunderts geprägt hatte: Nun ging es um die Solidarität der Christen und Christinnen mit der gesamten Menschheit. Der Impuls, dieses Thema in den Vordergrund zu rücken und damit den Weltbezug der katholischen Kirche vollkommen zu verändern – von der Abgrenzung des antimodernen Milieus hin zum Dialog mit der sich nach dem II. Weltkrieg rasant verändernden Industriekultur – war nicht nur dem wachsenden Geschichtsbewusstsein der deutschen Theologie zu verdanken: Karl Rahner (1904–1984), Hans Küng (1928–2021), Joseph Ratzinger (1927–2022). Vielmehr hatte seit den 1920er Jahren die *Nouvelle théologie* die Grundspannung der Moderne in Frankreich bearbeitet: Yves Congar (1904–1995), Henri de Lubac (1896–1991) oder Marie-Dominique Chenu (1895–1990), die *Mission de France* und die Bewegung der Arbeiterpriester nahmen Abschied vom katholischen Integralismus in einem Land, dessen kämpferisch ultramontaner Religiosität ein säkular ideologierter Laizismus gegenüberstand. Darüber hinaus kamen wesentliche Impulse erstmals aus Lateinamerika, wo die Theologie der Befreiung sich auf dem Weg in die Armenviertel formierte. Die Pastoralkonstitution formulierte eingangs programmatisch: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. [...] Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden.“ (GS 1,1<sup>76</sup>) Der ungeheure Unterschied kirchlichen Sprechens im Zuge dieser Öffnung zur Welt wird deutlich, wenn man *Gaudium et Spes* dem genau hundert Jahre vorher erlassenen *Syllabus errorum* Pius IX. von 1864 gegenüberstellt. Dieser Text hatte die Anschauung, die Kirche und der Papst müssten sich mit der modernen Welt und der modernen Gesellschaft versöhnen, als einen der gravierendsten Zeitirrtümer entschieden verworfen.

Denkt man beides zusammen: die globalhistorische „Sattelzeit der 1950er Jahre“ und den religionskulturell deutschen „Abschied vom Milieu“, dann wird die Signalwirkung des Konzils für die Aufbruchsbewegungen der katholischen Welt greifbar.<sup>77</sup> Die Dynamisierung, die hier

---

<sup>76</sup> Hilberath/Hünemann (wie Anm. 22), 593.

<sup>77</sup> Vgl. Franz Xaver Bischof (Hg.), Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004; Ders. (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2012; Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014; Ders./Robert Walz (Hgg.), Die Kirchenbilder der Synoden. Zur Umsetzung konziliarer Ekklesiologie in teilkirchlichen Strukturen, Freiburg/Br. 2015; Stefan Voges, Kon-

ihren Anfang nahm, ist mit dem Säkularisierungsparadigma nur sehr unvollständig eingefangen. Dies ist der forschungsgeschichtliche Ausgangspunkt, um „Katholischsein“ nach dem Konzil und vor dem Hintergrund der Spätmoderne mit neuen Parametern zu untersuchen. Auf den ersten Blick könnte es eng erscheinen, einen solchen Versuch nur für die (alte) Bundesrepublik zu unternehmen. Allerdings: Die Hellsichtigkeit des Ansatzes von Wilhelm Damberg bestand darin, lokale Beobachtungen international zu vergleichen und dadurch herauszustellen, wie globale Trends einen je ähnlichen lokalen Niederschlag fanden. Weil Menschen dazu tendieren, globale Trends ‚kleinzuarbeiten‘, also in ihre jeweiligen Lebensbereiche zu integrieren und von ihren Erfahrungen her zu behandeln, ist der Ansatz bei dichten Beschreibungen und analytischen Sequenzen einer sozialen Großgruppe gleichzeitig ein Ansatz für vergleichende Studien. Das ‚Glokale‘ des Unterfangens ist konsequent mitzuführen und fordert eine Internationalisierung der Forschung geradezu heraus.<sup>78</sup>

Von einer solchen Internationalisierung der bundesrepublikanischen Perspektive her lassen sich Verschiebungen erschließen, der sowohl die forschenden als auch die erforschten Subjekte unterworfen waren. Als die Kommission für Zeitgeschichte anfangs der 1960er Jahre zu arbeiten begann, war für ihren Bezug zur Zeiterfahrung der Kalte Krieg zwischen Ost und West als Konflikt „Erste Welt – Zweite Welt“ prägend. Westbindung, Antikommunismus und eine dem Totalitarismus widerstehende Volkskirchlichkeit bestimmten ihr Forschungsinteresse ebenso wie das Alltagsbewusstsein ihrer Mitlebenden. Genau diese ‚glokalen‘ Gewissheiten änderten sich im angesprochenen Untersuchungsraum. Für die neuen sozialen Bewegungen seit 1968 wurden maßgeblich die Spannung „Erste Welt – Dritte Welt“ und die Dekolonialisierung und Selbstermächtigung des unterentwickelten Südens. Der globale Bezug des Gezeitenwechsels vom ‚Katholizismus‘ zum ‚Katholischsein‘ war gleichzeitig der *shifting point* des ‚Glokalen‘ von einem eher konservativen Politikverständnis zu einem eher linksgerichteten Aktionismus. Diese Internationalisierung der Frage nach den Forschungs- und Lebensbezügen erklärt einiges von den Innenspannungen im Katholizismus: Während die damals sogenannte Zweite Welt über die Entspannungspolitik neu erschlossen werden sollte, war die sogenannte Dritte Welt nicht länger nur ein Ziel

---

zil, Dialog und Demokratie. Der Weg zur Würzburger Synode 1965–1971, Paderborn 2015; Stephan Mokry, Kardinal Julius Döpfner und das Zweite Vatikanum. Ein Beitrag zur Biografie und Konzilsgeschichte, Stuttgart 2016; Christoph Böttigheimer/René Dausner (Hgg.), Das Konzil eröffnen. Reflexionen zu Theologie und Kirche 50 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil, Freiburg/Br. 2016.

<sup>78</sup> Vgl. exemplarisch: Ewald Frie, Ein Hof und elf Geschwister. Der stille Abschied vom bäuerlichen Leben in Deutschland, München 2023.



von missionarischen und entwicklungspolitischen Bemühungen, sondern – unter reform-marxistischen Vorzeichen – eine Quelle der Inspiration für befreiungstheologische Initiativen gegen soziale Ungleichheit, Umweltzerstörung und Nachrüstung in der Ersten Welt. Das korrespondierte mit einer Sozial- und Alltags-, Mentalitäts- und Kulturgeschichte, die ihre Forschungsmethoden der Soziologie und Ethnologie entlehnte und die überwunden geglaubte Volkskirche zum Objekt soziokulturell-ethnografischen Interesses erklärte.

Sowohl die seit 1945 einsetzende *westernization* der bundesdeutschen Politik und (Geschichts-)Kultur, die ‚Zweite Welt‘ fokussierend, als auch die seit 1965 einsetzende Perspektivierung des Weltgeschehens von der ‚Dritten Welt‘ her fand in den Ideen und Zielen des II. Vatikanischen Konzils eine Entsprechung: Lokale Selbstverortung war ins Globale stärker denn je eingebunden, aber auf uneindeutige, konfliktträchtige Weise.

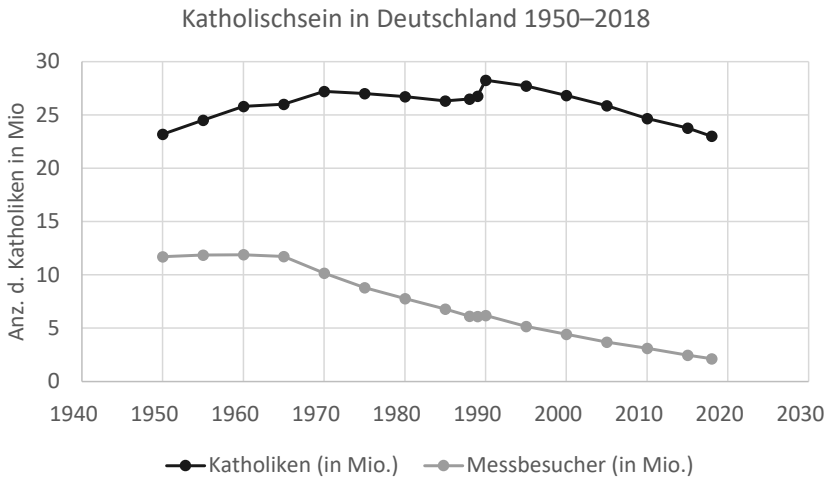
### 3. „KATHOLISCHSEIN“ ODER „*doing Catholicisms*“ IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND

#### a) DAS FORSCHUNGSPROBLEM: WAS KOMMT NACH DEM „KATHOLISCHEN MILIEU“?

Die zeitgeschichtliche Forschung untersucht seit einiger Zeit die ökonomischen, sozialen und intellektuellen Veränderungsprozesse „nach dem Boom“<sup>79</sup> unter den Vorzeichen einer „Vorgeschichte der Gegenwart“.<sup>80</sup> Das Ziel, „Katholischsein“ nach dem Konzil und vor dem Hintergrund der Spätmoderne mit neuen Parametern zu plausibilisieren, fügt sich in diese Dynamiken der Zeitgeschichte nahtlos ein. Die Aufgabe lässt sich zunächst rein statistisch am zentralen Indikator des Verhältnisses von Kirchenmitgliedschaft und Gottesdienstbesuch aufzeigen:

<sup>79</sup> Vgl. Anselm Doering-Manteuffel/Lutz Raphael, Nach dem Boom. Perspektiven auf die Zeitgeschichte seit 1970, Göttingen 2008 (3. Aufl. 2012).

<sup>80</sup> Vgl. Anselm Doering-Manteuffel/Lutz Raphael/Thomas Schlemmer (Hgg.), Vorgeschichte der Gegenwart. Dimensionen des Strukturbruchs nach dem Boom, Göttingen 2016.



Daten: Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland / eigene Berechnungen; Grafik: Kommission für Zeitgeschichte, Bonn

Um 1950 waren knapp 12 Mio. (etwa 50 %) der Katholiken und Katholikinnen regelmäßige Kirchgänger, 2018 nur noch knapp 2,2 Mio. (unter 10 %). Die Anzahl der Kirchenmitglieder – um die 23–27 Mio. – hatte sich jedoch in diesem Zeitraum kaum verändert, ja war sogar 1989/90 durch die Wiedervereinigung mit den neuen Bundesländern leicht gestiegen. So öffnete sich die Schere zwischen Kirchenmitgliedschaft und traditioneller Sonntagspraxis, die schon 1950 existierte, gerade in den Jahren zwischen 1960 und 1990 weiter. Die klassische Katholizismus- und Milieuforschung, so Gewichtiges sie leistete und leistet, bekam weder die bereits 1950 existierende Kluft noch deren Wachstum in den Blick, bis Wilhelm Damberg den „Abschied vom Milieu“ systematisch zu untersuchen begann. Die gesellschaftliche Großgruppe derer, die sich als katholisch verstanden, bildete nahezu die Hälfte der Bevölkerung der (alten) Bundesrepublik. Jene vielen dieser getauften Kirchenmitglieder aber, die nicht in den Formationen des Milieus organisiert waren, fielen nicht nur in ihrer Lebenspraxis und -erfahrung aus der kollektiven Identität der ‚guten‘ und ‚wahren‘ Katholiken heraus. Sie blieben auch in der diesen Strukturen und Praktiken gewidmeten Forschung außerhalb der auf politische Parteien und gesellschaftliche Vorfelddorganisationen fixierten Wahrnehmung. Gerade für diese Gruppe aber brachte die zunehmende Aufweichung der Milieustrukturen neue Orte der sozialen und religiösen Teilhabe hervor.

Diese Prozesse der Öffnung gilt es zu fassen (vgl. 3.b): plurale Wandlungsdynamiken und erweiterte Räume zivilgesellschaftlicher und politischer Vernetzung. Im Englischen wäre daher „Katholischsein“ nicht „*being catholic*“, sondern „*doing Catholicisms*“ – im Plural. Was sind die vielen Formen des „Katholischseins“, wenn sie nicht mehr als organisierte Kirchlichkeit stattfinden? In welcher Weise sind diejenigen, die nicht mehr zur Kirche, aber zur Friedens- und Umweltbewegung oder zu den Grünen gehen, auf ihre Art katholisch?

Diese Männer und Frauen waren Teil eines von komplexen Wechselwirkungen bestimmten Wandels, den sie in spezifischer Weise erfuhren, deuteten und in Handeln übersetzten: Für sie war es das II. Vatikanische Konzil (1962–1965), durch welches der Gestaltwandel von Religion in der sogenannten Moderne allgemein beschrieben, gedeutet und in neuer Weise handlungsleitend normiert wurde. Öffnung zur Welt als Grundidee des Konzils vollzog sich für den bislang als Sub- und Gegengesellschaft formierten Katholizismus als Teilhabe an der gesellschaftlichen Dynamik nach dem Boom unter Preisgabe eines soziokulturellen Sonderstatus. Dieser religiöse Gestaltwandel stand mit den gesamtgesellschaftlichen Veränderungen in einem nach wie vor engen, nun aber völlig neu konzipierten inneren Zusammenhang. Sozialer und weltanschaulicher Wandel wurde nun zu einem „Zeichen der Zeit“ mit hoher theologischer Aufladung. Gesellschaftliche Dynamik war daher nicht mehr defensiv-apologetisch, sondern konstruktiv-kritisch zu bearbeiten. Die variablen Formen und erweiterten Räume des „Katholischseins“ bzw. „*doing Catholicisms*“, die sich im Um- und Nachfeld des Konzils entwickelten, fanden vielfach nicht mehr als organisierte Kirchlichkeit statt, verstanden sich aber als eine neue Art, Kirche zu sein. „Katholischsein“ als Forschungsgegenstand rechnet also nicht mehr mit einem soziopolitischen und religionskulturellen Milieu, das sich vom Rest der Gesellschaft signifikant unterscheiden will, sondern mit Akteurinnen und Akteuren, die religiöse Selbstverortungen in verschiedene gesellschaftliche Handlungsfelder hineinragen. Dadurch verändern sich der soziale Ort, an dem, und die Semantiken, Praktiken und Emotionen, durch die sich Religion ereignet.

Gleichzeitig war die Sogwirkung des II. Vatikanums umstritten: Volkskirchlichkeit entpuppte sich unter dem konservativen Regime im Pontifikat Johannes Pauls II. zunehmend als Traditionskatholizismus. Die nun zu Traditionalisten schrumpfenden Gruppen verteidigten ihre Positionen auf den religiösen und sozialen Märkten und versuchten sich der Rückenbedeckung konservativer Kleriker-Eliten zu versichern. Die Wirkungsgeschichte des Konzils erschien in zeithistorischer Perspektive zunehmend als ein *parting of ways*.

Dieser Wandel des Gegenstandes fordert einen Wandel des Forschungsdesigns (vgl. 3.c). Die bisherige Katholizismusforschung hat viel geleistet, um für die Phase zwischen 1800 und 1960 vorwiegend politikgeschichtlich „Katholizismus“ und nachfolgend sozial- und strukturgeschichtlich „katholisches Milieu“ zu verstehen. Nun geht es mit erweiterten Hermeneutiken und Methoden darum, das zu verstehen, was wir in den Jahrzehnten nach „Katholizismus“ und „katholischem Milieu“, also seit den 1960er Jahren, wahrnehmen und als Katholischsein bezeichnen. Der Kern dieser Neuorientierung liegt in der konsequenten Verabschiedung der Bearbeitung von Binnenperspektiven konfessionellen Sonderbewusstseins. Stattdessen gilt es, die Transformationsprozesse von den 1960er Jahren bis zum Ende der „alten“ Bundesrepublik religions- und zeithistorisch zusammenzuführen.

Die 1960er und 1970er Jahre bergen zum einen kontroverse katholische Erinnerungsorte (Kampf um die Deutung des II. Vatikanischen Konzils; Enzyklika *Humanae vitae*; Essener Katholikentag 1968). Zum anderen aber wandelten sich katholische Frauen und Männer zu engagierten Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der großen gesellschaftspolitischen Szenarien, insbesondere des Scharnierjahrzehnts zwischen 1970 und 1980 (Innen- und Außenpolitik zwischen sozialliberaler Ära und ‚geistig-moralischer Wende‘; Friedensbewegung; Umweltschutz). Katholischsein bedeutete demnach sowohl, Spiritualität zu erneuern, gruppendynamische Sensibilität zu entwickeln und sozialcaritativen Einsatz zu zeigen, als auch, die Resilienz und Integrationsfähigkeit der Gesamtgesellschaft durch eine vielgestaltige politische Präsenz zu stärken, die nicht mehr als konfessioneller Gruppenegoismus verdächtigt werden konnte. Weil und indem katholische Männer und Frauen im Binnenraum der Kirchlichkeit religiöse Ressourcen streitend vervielfältigten, trugen sie zu jenen essentiellen Gemeinsinn-Orientierungen bei, die der Staat braucht, ohne sie funktional generieren zu können (E.-W. Böckenförde). Aus dieser Gemengelage heraus wurde ein ungeheures Dynamisierungspotential freigesetzt. Bis in das alltägliche Leben durchgreifende religionskulturelle, politische und sozioökonomische Ab-, Um- und Aufbrüche wurden in einem emphatischen Sinn als Krisen wie als Befreiungen erfahren. Das Sprechen, das Handeln und das emotionale Erleben der Akteure wird daher zum Kern der Analyse des Ineinander von religiösen Formveränderungen und gesellschaftspolitischem Gestaltwandel: Die Semantiken, Praktiken und Emotionen des Katholischseins konnten bislang nur punktuell beobachtet werden, weil sie in den verschiedenen inner- und außerkirchlichen Feldern getrennt untersucht wurden. Führt man sie hingegen zusammen, ergeben sie einen zentralen Ausgangspunkt für eine neu ausgerichtete Zeitgeschichte der Religionskultur.

Der mit dem Konzil markierte Aufbruch und der in den 1970er Jahren einsetzende und mit vielfältigen Krisen-Vorzeichen versehene Umbruch stellte einen tiefen Einschnitt nicht nur religionspolitischer und religionssoziologischer, sondern auch religionskultureller Orientierung dar. Das vielzitierte, indes keineswegs geschlossene „katholische Milieu“, das von einem kirchenhierarchisch autorisierten, von Laienorganisationen gestützten und lebensweltlich verankerten Werte- und Normenkomplex geprägt und getragen wurde, wandelte sich zu neuen, teilweise fluiden Glaubensformationen und -praktiken, die in Wechselwirkung mit gesamtgesellschaftlichen Kontexten transzendente Sinnstiftungen, traditionsbestimmte Normierungen und sozial kodifizierte Verhaltenspraktiken diskursiv aushandelten. Das ging nicht ohne Konflikte ab, die mit Generationenerfahrungen verknüpft waren: Je stärker Katholiken und Katholikinnen ihr gesellschaftliches Umfeld, aber auch die innerkirchliche Entwicklung von ihren durch Nationalsozialismus und Nachkriegszeit geprägten Erinnerungs- und Geschichtsbildern her deuteten, umso eher widerstrebten ihnen neue Formen liturgischen und praktischen Handelns der jüngeren Generation, die revisionistische Bewertungen vortrug und aus aktuellen Krisenerfahrungen heraus den gesellschaftlichen Wandel mitgestalten wollte.<sup>81</sup> Neben die bereits benannten „Zeichen der Zeit“ traten angesichts der allgemeinen Dynamik der westdeutschen Gesellschaft stets neue Problemfelder (Bildungspolitik, Sexualität und Frauenemanzipation, Entwicklungshilfe, Kalter Krieg und Nachrüstung etc.). Alle diese gesellschaftlichen Konflikte lösten nicht nur innerkatholische Äquivalenzdebatten aus, sondern produzierten mit deren Teilnehmern auch eine hoch differenzierte gesellschaftliche Teilhabe.

Der Leitbegriff vielgestaltigen „Katholischseins“, in seinem praxistheoretischen Zuschnitt besser noch Englisch als pluriformes „*doing Catholicisms*“ zu erfassen, will helfen, Forschung zu bündeln und verfolgt fokussierende Fragestellungen: Unter welchen Umständen bestimmten relevante Akteure und Akteurinnen ihr Katholischsein neu und brachten es in bundesrepublikanische Diskurse und Praktiken ein? Und umgekehrt: In welcher Weise wirkten Erfahrung und Mitgestaltung der „Moderne“, ihre oft als „Krise“ und „Verlust“ gedeuteten Erschütterungen zurück auf Gestalt- und Wahrnehmungswandel des Katholischseins? Damit ist der Kreis der Katholiken und Katholikinnen als zu untersuchende

---

<sup>81</sup> Vgl. die langjährigen Forschungen der „Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte“ und der „Kommission für Zeitgeschichte“, gebündelt in Ruff (wie Anm. 8); Jochen-Christoph Kaiser, Wissenschaftspolitik in der Kirche. Zur Entstehung der Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit, in: Doering-Manteuffel/Nowak (wie Anm. 41), 125–163.

Akteurs- und Sozialgruppe in doppelter Weise abgegrenzt: gegen eine binnenkirchliche Engführung ausschließlich auf die Kirchentreuen einerseits und eine uferlose Ausweitung auf sämtliche katholisch Getauften andererseits.

In deutlichem Gegensatz zur Bundesrepublik steht der Entkonfessionalisierungs- und Entkirchlichungsprozess in der deutschen Teilgesellschaft der DDR.<sup>82</sup> Die doppelte Diaspora der katholischen Ostdeutschen – konfessionell gegenüber den evangelischen Kirchen und weltanschaulich gegenüber dem säkularen SED-Regime – zählt bis heute zur erinnerungskulturellen Selbstbeschreibung.<sup>83</sup> Der Wandel des Katholischseins in der DDR unterschied sich gravierend von jenem in der Bundesrepublik. Dies gilt unbeschadet der Beobachtung, dass sich für die 1970er Jahre auch hier deutliche religiöse Auflösungs- und Wandlungsprozesse ausmachen lassen, die nicht ohne Auswirkungen auf kirchenpolitische und ökumenische Positionsbestimmungen der katholischen Kirchenhierarchie in den 1980er Jahren blieben. Daher lassen sich die west- und ostdeutschen Entwicklungen kaum parallel, wohl aber als Verflechtungsgeschichte untersuchen. In der Erfahrung, vom Sog pragmatisch vollzogener oder programmatisch forcierteter Entkirchlichung bedroht zu sein, blieben die Kirchen in West und Ost aufeinander bezogen. Die Verschränkungen der Bundesrepublik mit der gesamtdeutschen Geschichte und deren globalen Kontexten muss stets mitgesehen werden. Mit der von der DDR ausgehenden Friedlichen Revolution im Jahr 1989, dem Zusammenbruch und schließlich dem Untergang der DDR als Staat, aber auch dem Ende der sogenannten „Bonner Republik“ und der Wiedervereinigung von west- und ostdeutscher Teilgesellschaft erreichten die politischen und gesellschaftlichen wie religiösen Austausch- und Anverwandlungsprozesse eine neue und eigenständige Dynamik. Welche Auswirkungen die ostdeutsche „Kultur der Konfessionslosigkeit“ auf das Katholischsein der „Wiedervereinigungsgesellschaft“ nach 1990 hatte, ist zeithistorisch noch unzureichend erforscht.<sup>84</sup> Einstweilen markiert das

---

<sup>82</sup> Vgl. Säkularisierung und Neuformierung (wie Anm. 4); Pollack/Rosta (wie Anm. 64).

<sup>83</sup> Christoph Kösters, Sozialistische Gesellschaft und konfessionelle Minderheit in der DDR, in: Karl-Joseph Hummel (Hg.), *Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz*, Paderborn 2004, 131–149; Kösters/Kullmann/Liedhegener/Tischner (wie Anm. 60); Josef Pilvousek, Von der „Gärtnerei im Norden“ zur „doppelten Diaspora“. Überlegungen zum Diasporabegriff der katholischen Kirche in der DDR, in: Benedikt Kranemann/Petr Štica (Hgg.), *Diaspora als Ort der Theologie. Perspektiven aus Tschechien und Ostdeutschland*, Würzburg 2016, 101–116.

<sup>84</sup> Vgl. Reinhard Grütz, *Katholizismus in der DDR-Gesellschaft 1960–1990. Kirchliche Leitbilder, theologische Deutungen und lebensweltliche Praxis im Wandel*, Paderborn 2004; Brechenmacher (wie Anm. 67); Thomas Großbölting, *Wiedervereinigungsgesell-*

Jahr der deutschen Wiedervereinigung daher einen nach vorne offenen Einschnitt.

Die Trends zeigen methodisch überdies auf, dass die lange geläufigen politik-, sozial- und kirchengeschichtlichen Zugänge diesen religiösen Wandel zwar punktuell abzubilden, aber nicht umfassend zu erklären vermögen. Von diesen Desiderata her lassen sich Ziele, Begriffe, ein Forschungsdesign und erste Arbeitsergebnisse ableiten.

b)  
 „KATHOLISCHSEIN“ ALS BEGRIFF EINER  
 ZEITGESCHICHTE DER RELIGIONSKULTUR

Wie lassen sich die diversifizierte Sozialformen des Katholischseins fassen? Die Skizzierung des Gegenstandes fassen wir in eine erste These:

*These 1: Aus der Sozialform des katholischen Milieus gehen diversifizierte (Sozial-)formen des Katholischseins hervor. Diese haben im Untersuchungszeitraum erheblichen gestaltenden Anteil am gesamtgesellschaftlichen Klima der Bonner Republik. Diese neuartige soziale Verschränkung wirkt auf das Katholischsein reziprok zurück.*

Diese These will zunächst festhalten: Anders als es der Begriff nahezu legen scheint, ist mit „Katholischsein“ nicht ein Zustand, sondern im Gegenteil ein Prozess gemeint. Der praxeologische Anglizismus des „doing...“ stammt aus der *gender history* und der *history of emotions* (*doing gender – doing emotions*).<sup>85</sup> Er wird hier zur Klärung hilfswise

schaft. Aufbruch und Entgrenzung in Deutschland seit 1989/90, Bonn 2020, 418–424, Zit. 422.

<sup>85</sup> Vgl. Candace West/Don H. Zimmerman: Doing Gender, in: *Gender and Society* 1 (1987), 125–151; Regine Gildemeister, Doing Gender. Soziale Praktiken der Geschlechterunterscheidung, in: Ruth Becker/Beate Kortendiek (Hgg.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie – Methoden – Empirie*, Wiesbaden 2004, 132–141; Ute E. Eisen/Christine Gerber/Angela Standhartinger (Hgg.): *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam*, Tübingen 2013. William M. Reddy, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001; Barbara H. Rosenwein, Worrying about Emotions in History, in: *American Historical Review* 107 (2002), 821–845; Monique Scheer, Emotionspraktiken: Wie man über das Tun an die Gefühle herankommt, in: Matthias Beitz/Ingo Schneider (Hgg.), *Emotional Turn?! Europäisch ethnologische Zugänge zu Gefühlen und Gefühlswelten*, Wien 2016, 15–36; Birgit Aschmann, Stallwärme statt kaltem Herz? Impulse für eine Emotionsgeschichte des Katholizismus „nach dem Boom“, in: *Historisches Jahrbuch* 143 (2023), 398–422; Ute Frevert, *Writing the History of Emotions: Concepts and Practices, Economics and Politics*, London 2024.

adaptiert, wohlwissend, dass Menschen englischer und amerikanischer Muttersprache diese Formulierungen für spröde halten. Über den Prozessbegriff „Katholischsein“ oder unbeholfen, aber klärend, „*doing Catholicism*“ bzw. präziser im Plural „*doing Catholicisms*“ lässt sich ein dreiteiliges Modell relevanter Entwicklungen des religiösen Feldes greifen:

### Theologie als soziale Praxis

Erstens vollzog sich eine Subjektivierung der Glaubensüberzeugungen, eine Reformulierung der Quellen religiöser Autorität (zugunsten der ‚modernen‘ Theologie und zu Lasten des kirchlichen Lehramtes) und daraus resultierend eine autonomere Handhabung moralischer Standards des Alltagslebens. Theologie zu treiben wurde eine soziale Praxis auch derer, die keine akademische Ausbildung in Theologie durchlaufen hatten. Theologie verlor ihren Charakter als kirchliche Spezialwissenschaft einer klerikalen Funktionseélite. Vielmehr begannen prominente Theologen, insbesondere Konzilstheologen wie Karl Rahner, Hans Küng oder Joseph Ratzinger, später die so unterschiedlichen Rahner-Schüler Johann Baptist Metz (1928–2019) und Herbert Vorgrimler (1929–2014), Bücher zu schreiben, die theologische Bestseller wurden. Allein Hans Küngs „Christ sein“ (1974) war bereits ein Jahr nach Erscheinen in der 7. Auflage in 110.000 Exemplaren verbreitet. Alfons Auer (1915–2005) stellte mit seinem Konzept der „Autonomen Moral“ (1971) neue Kriterien bereit, was Glauben und Wissen des Einzelnen in Auseinandersetzung mit seiner gesellschaftlichen Umgebung für die christliche Ethik bedeuteten, und löste damit eine öffentliche Kontroverse über kirchliche Moralforderungen, insbesondere über die Sexualmoral aus. Wie war Verbindlichkeit herzustellen, wenn die Zeitbedingtheit von Dogmen wie der päpstlichen Unfehlbarkeit nur allzu offensichtlich wurde und eine satzhafte Dogmatik eher Zweifel als Gewissheit auslöste? War die Kirchenreform auf halbem Wege steckengeblieben und im ‚Geist des Konzils‘ fortzuschreiben, oder war die Rezeption des Konzils längst zu weit gegangen? Dementsprechend entstand ein breiter reformkatholischer Büchermarkt, der Fragen, die das II. Vatikanische Konzil aufgeworfen hatte, auch populärwissenschaftlich behandelte und das fromme Laienschrifttum weitgehend verdrängte. Damit verbunden entstand ein Rezensionsmarkt, der in diesen Trend zur ‚Laientheologie‘ bewertend eingriff und das Kaufverhalten steuerte. Pastoraltheologische Literatur erlebte einen vergleichbaren Boom wie die Politische Theologie und die Befreiungstheologie, die allesamt den Anspruch erhoben, Theologie von konkreten sozialen und politischen Konfliktlagen her zu betreiben.



Die Katholischen Akademien wurden zu einem öffentlichen Ort, an dem Theologie getrieben und Kirchesein verhandelt wurde. Die schrittweise Einführung der Fünf-Tage-Woche machte das Bildungswochenende zum Veranstaltungsklassiker der Jugendarbeit und der Erwachsenenbildung. Die Akademien erreichten keineswegs nur ein schmales Bildungsbürgertum, sondern erzeugten und bedienten bis in Bauernfamilien und Landgemeinden hinein einen Bildungshunger nach religiösem Wissen.<sup>86</sup> An den Universitäten begannen Männer und nun auch Frauen Theologie zu studieren, die nicht Priester werden wollten oder konnten. Die widersprüchlich ‚Laientheologen‘ genannten Absolventen und zunehmend auch Absolventinnen schufen ganz neue Berufsfelder und in ihnen eine neue Vorstellung von theologischer Professionalität und damit einen neuen Legitimationstypus, der auf Studium statt Weihe beruhte. Und dieser ganze theologische Bildungstrend lebte von zwei Zentralbegriffen des II. Vatikanischen Konzils: dem programmatischen Ziel Johannes’ XXIII., ein „*aggiornamento*“ – eine Aktualisierung / Verheutigung der christlichen Botschaft – zu befördern, und den „Zeichen der Zeit“, einem Begriff, der die menschliche Welt- und Alltagserfahrung zu einem zentralen Kriterium ernsthafter theologischer Reflexion erklärte.

Wo diese Öffnungen, teils bereits in den 1950er Jahren initiiert, mit ‚hochkirchlicher‘ Vorsicht angegangen wurden, konnte allerdings die rasante Entwicklung theologischer Publizistik auch Sorge oder gar Verstörung auslösen. Nicht wenigen gingen die Neufassungen überkommener Theologoumena zu schnell und zu weit. Die Nachkonzilszeit schien ihnen konfessionelle Identitäten und deren emotionale Bindungen wegzureißen. Auch eine bestimmte Form ökumenischer Arbeit, etwa in der *Una sancta*-Bewegung, drohte nun ihr Fundament zu verlieren, nämlich die „Vermittlung des *proprium catholicum* in einem überkonfessionellen Kommunikationsraum“. Obwohl auch in diesen Kreisen, die sich nun unversehens auf der Seite des theologischen Konservatismus wiederfanden, der Reformimpetus des Konzils lebendig blieb, entstanden Zweifel an der „theologischen Fundierung“ und der „praktischen Methodik“ der innerkirchlichen Öffnung.<sup>87</sup>

<sup>86</sup> Vgl. Thomas Mittmann, Katholische Akademien und Katholikentage als Agenturen der kirchlichen „Selbstmodernisierung“ in der Bundesrepublik in den „langen 1960er Jahren“, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 104 (2010), 79–100; Ders., Kirchliche Akademien in der Bundesrepublik Deutschland. Gesellschaftliche, politische und religiöse Selbstverortungen, Göttingen 2011; Lina-Marie Ostertag, Katholische Akademien als Orte kultureller Diakonie. Eine sozioethische Analyse anhand ausgewählter Akademieprogramme, Münster 2023; als sprechendes Beispiel: Frie (wie Anm. 78), 101–107.

<sup>87</sup> Vgl. Bürkle (wie Anm. 66), Zitate nach dem Typoskript, 403f.; Schmidtman (wie

Es waren solche mehrdeutigen Veränderungen, von denen her Theologietreiben eine soziale Praxis wurde.

### Dynamisierung und Pluralisierung von Rollen und Ritualen

Die Ausweitung des theologischen Marktes beförderte und spiegelte zweitens vielfältige neue Formen kollektiver Praktiken der Sinnstiftung, die diese gewandelten Überzeugungen und Haltungen vergemeinschafteten und zu neuen Gruppenbildungen und Rollenbildern innerhalb der katholischen Welt führten. Der Wandel und die Differenzierung von Rollen und Ritualen wurde zum Signet des „Katholischseins“. Das betraf zunächst bislang festgefügte Amtsverständnisse und Berufsbilder. Die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils löste in Deutschland eine regelrechte Priesterkrise aus. Man nahm Abschied von der sakral begründeten Autoritätszuschreibung an ‚Hochwürden‘, sei er Bischof, Ordensmann oder Weltkleriker. Der Pfarrherr wurde zum Gemeindemanager, der Beichtvater zum psychologisch sensibilisierten Lebensberater. Die als „1968“ chiffrierte Studentenbewegung fand nun auch in den Theologikonvikten und Priesterseminaren statt; das Schlagwort der „sexuellen Befreiung“ stellte den Pflichtzölibat radikal in Frage.

Das „spannungsreiche Nebeneinander von traditionellem Priesterbild und Reformbemühungen, Auflösung des Milieus und missionarischer Seelsorge, asketisch-geistlichem Leben und pastoraler Dialogfähigkeit“ machte die Ziele und Methoden der Priesterausbildung zwischen „Obermeßdiener“ und „Sozialarbeiter“ zu einem umkämpften Terrain pastoraler Strategie. Durch die „Diversifizierung des priesterlichen Habitus“ wurde immer unklarer, was „*doing holiness*“ konkret bedeutete.<sup>88</sup> Links-

---

Anm. 10); Nicolai Hannig, Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik 1945–1980, Göttingen 2010; Verena Schmidt, Das Bistum Essen und das Zweite Vatikanische Konzil. Eine Untersuchung zum Rezeptionsprozess in den Pfarreien, Münster 2011; Benjamin Städter, Verwandelte Blicke. Eine *visual history* von Kirche und Religion in der Bundesrepublik 1945–1980, Frankfurt/M. 2011; Florian Bock, Der Fall „Publik“. Katholische Presse in der Bundesrepublik Deutschland um 1968, Paderborn 2015.

<sup>88</sup> Alexander Buerstedde/Sandra Frühauf, Abschied von „Hochwürden“? Die „Priesterkrise“ in der römisch-katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Zeitgeschichte in Hamburg 2021: [www.zeitgeschichte-hamburg.de](http://www.zeitgeschichte-hamburg.de), 159–175, Zit. 164f., 167, das folgende Zit. ebd., 169; vgl. weiter Alexander Buerstedde/Christoph Kösters, Die Priesterfrage in zeitgeschichtlicher Perspektive. Kirchliche Transformationen und Richtungsentscheidungen seit den 1950er Jahren, in: Matthias Sellmann/Nikita Katsuba (Hgg.), Wer wird Priester? Ergebnisse einer Studie zur Soziodemografie und Motivation der Priesterkandidaten, Würzburg 2024, 149–182.

katholische Priester-Solidaritätsgruppen forcierten die „Demokratisierung kirchlicher Strukturen“ und die „Humanisierung institutioneller Verfestigungen im kirchlichen Leben“. Auf die Amtskirche provozierende Weise gestalteten sie liturgisch streng normierte Liturgien neu, so dass der Kölner Erzbischof Josef Kardinal Höffner von einer „entsakralisierten Eucharistiefeier“ sprach. Sie beteiligten sich an Streiks und Straßendemonstrationen und führten Öffentlichkeitspraktiken der neuen sozialen Bewegungen in den Raum des Kirchlichen ein. Einige nahmen sich den Lebensstil der französischen Arbeiterpriester oder der lateinamerikanischen Befreiungstheologen zum Vorbild. Soutane und Priesterkragen wichen Jeans und Rollkragenpullover.

Natürlich konnte die gesamtgesellschaftliche Diskussion um die Emanzipation der Frauen die Kirche nicht unberührt lassen. Die Würzburger Synode (1971–1975) diskutierte den Diakonat der Frau – ein Priestertum der Frau konnten sich selbst die reformorientierten Theologen noch nicht vorstellen. Zeitgleich vollzog sich die Akademisierung und Professionalisierung von Frauen, als an neu gegründeten Katholischen Fachhochschulen Sozialarbeit und praktisch-theologische Gemeinde- und Seelsorgebegleitung Studienfächer wurden. „Die Professionalisierung, die einen Anschluss an aktuelle Wissenschaftsstandards intendierte, führte dabei tendenziell zu einer Ablösung religiös begründeter Berufstätigkeit. Sie stellte ein kirchenunabhängiges Vokabular nach rein funktionalen Gesichtspunkten zur Verfügung und wirkte insofern ‚säkularisierend‘. Gleichzeitig wurden spezifisch katholische Motivationsmuster über den Begriff der ‚Berufung‘ mitgedacht.“<sup>89</sup> Freilich war das eine ambivalente Entwicklung, weil die Ausschließlichkeit männlich-zölibatären Zugangs zum geistlichen Amt und damit zu rechtswirksamer Machtausübung nicht aufgehoben wurde. „Die Konflikte um eine Neuausrichtung des Katholischen sowie des eigenen Katholischseins waren damit vorprogrammiert.“ Zudem stand eine bischöfliche „Abwehrhaltung“ gegenüber den emanzipatorischen Gegenwartsströmungen „in ständiger Spannung zur Öffnung gegenüber dem vielzitierten ‚Zeitgeist‘, und damit zur Aufbruchsstimmung nach dem Zweiten Vatikanum.“ Die Demokratisierung der Kirche, die Gleichberechtigung von Mann und Frau und die katholische Sexualmoral erwiesen sich, wie in anderen Praxisfeldern auch, als besonders streitträchtig.

Gleichzeitig und mit dem Rollenwandel eng verschränkt änderte sich der Charakter der Rituale.<sup>90</sup> Am deutlichsten lässt sich dieser Ritualwan-

<sup>89</sup> Vgl. Priesching/Henkelmann/Nordblom/Özdemir (wie Anm. 66), 339, die folgenden Zit. ebd., 340.

<sup>90</sup> Ein von Monika Wienfort betriebenes, DFG-gefördertes Forschungsprojekt „Vom

del wohl beim Bußsakrament beobachten. Die Enzyklika „*Humanae vitae*“ (1968) verbot entgegen der Mehrheitsmeinung einer päpstlicherseits eingesetzten Expertenkommission jede Form künstlicher Empfängnisregelung. Das löste unter katholischen Eheleuten, aber auch unter den Geistlichen, die diesen Eheleuten im Beichtstuhl begegneten, einen Sturm der Entrüstung aus. Die Angst-Regime, mit denen Religion und Gesellschaft sexuelle Tabus umgaben, konnten „die Not von Katholikinnen, die vor allem vor dem Hintergrund körperlicher, ehelich-familiärer und materieller Belastungsgrenzen eine Empfängnis dringend zu verhüten suchten“, unermesslich steigern, wenn sie dafür „kirchliche Erlösungsgewissheiten aufgeben mussten“. Wo bereits mehr Selbstbewusstsein und moralische Autonomie vorherrschte, blieben dennoch „zwischen schwerer Not und selbstbewusstem Widerstand [...] diverse emotionale Schattierungen“ bestehen.<sup>91</sup>

Wohl keine lehramtliche Äußerung der Moderne entfachte unter Katholiken und Katholikinnen einen solchen innerlichen Widerwillen und äußeren Widerstand; der Katholikentag 1968 in Essen geriet zum Fanal, als Protestformen der 68er-Bewegung hier Eingang fanden. Eine Flut an Protestbriefen legte „sehr explizit emotionale Machtverhältnisse in der Kirche offen [...], die die Leben so vieler Katholik:innen über Generationen geprägt hatten“; gleichzeitig bildete sich darin „die nachhaltige Erosion dieser Machtverhältnisse“ ab.

Dieser emanzipative Schub reklamierte einen warmen ‚Gott der Liebe‘ gegen einen rigiden ‚Gott der Angst‘. Das Sakrament der Buße, Voraussetzung jedes Heil bringenden Eucharistieempfangs, verlor endgültig seine Plausibilität; die Beichtstühle leerten sich. Wer daraufhin auf die sakramentale Kraftquelle der Kommunion verzichtete, tat das nicht selten enttäuscht und verbittert. Zwar grenzten sich Katholiken und Katholikinnen in ihrem Protest deutlich von zeitgenössischen Forderungen einer schrankenlosen sexuellen Befreiung ab, doch zeigten sich auch bei ihnen neue Formen, über Sexualität zu sprechen. Dass sich die Debatte auch um die Ermöglichung weiblicher sexueller Lusterfahrung drehte, „ist wohl eine der bemerkenswertesten Facetten des ‚katholischen 1968‘.“ Interviews zeigen, dass die kritische Aufnahme von *Humanae vitae* noch

---

Konfessionsgefühl zum ökumenischen Projekt? Konfessionsverschiedene Ehen in der Bundesrepublik Deutschland (1960er–1980er Jahre)“ geht u.a. der Beobachtung nach, dass seit den 1960er Jahren in vielen bikonfessionellen Ehen die Partner gemeinsame ökumenische Praktiken entwickelten, ohne tradierte Rituale ihrer je eigenen Konfession deshalb aufzugeben, ihr „Katholisch-“ bzw. „Evangelischsein“ im Alltag also „situativ“ gestalteten.

<sup>91</sup> Potempa (wie Anm. 66), zitiert aus dem ungedruckten Manuskript, 201 f., die folgenden Zit. ebd., 202, 204 f.

„in katholischen Lebenswegen, wie sie im Jahr 2022 erzählt werden, zugleich Leid- wie Widerstandserfahrungen, zugleich passive Macht- wie aktive Ermächtigungserfahrungen im kirchlichen Kontext chiffrhaft zu bündeln“ vermag. Diese Selbstermächtigungen vollzogen sich im Kontext des allgemeinen demokratischen Wertewandels und seiner „zivilisatorischen Fortschrittsnarrative, die auf die längst überwundenen Hörigkeitsstrukturen des ‚finstersten Mittelalters‘ verwiesen.“ Von dieser Autoritätskrise, die die deutschen Bischöfe durch ihre „Königsteiner Erklärung“ zu beschwichtigen versuchten, hat sich das kirchliche Lehramt bis heute nicht erholen können; der Graben zwischen dem Glaubensbewusstsein der Gläubigen und dem, was das Lehramt als im Glaubensgehorsam anzunehmen vorschreibt, hat sich seither nur vertieft.<sup>92</sup>

Das Zentralritual der Messe, von der Liturgiekonstitution des II. Vaticanums zu Quelle und Gipfel pfarrgemeindlichen Lebens aufgewertet, erfuhr nicht nur durch die Liturgiereform eine tiefgreifende und umstrittene Veränderung. Vielmehr wurde der Ritualwandel weit über die neu kanonisierten Formen hinaus fortgetrieben, was bei Konservativen Ängste, Verstörung und Aggression hervorrief. Von Jugend- und Beat-Messen bis zum Politischen Nachtgebet entstand eine alternative Ritualwelt, in der Sacro-Pop-Musicals und das Neue Geistliche Lied eine der Politisierung des Rituals entsprechende Emotionalisierung bewirkten. In den 1980er Jahren stellte Papst Johannes Paul II. mit dem ersten Weltjugendtag in Rom (1984) ein charismatisches Ereignis der Entpolitisierung dagegen; die stark von amerikanischen Einflüssen bestimmten Charismatischen Bewegungen konstruierten seither eindrucksvolle, konkurrierende Sakralräume.

Diese Dynamisierung von Rollen und Ritualen war ein Kerngeschehen prozesshaften „Katholischseins“.

### Vernetzung mit Zivilgesellschaft und Politik

Der Katholizismus verfügte seit dem Kaiserreich und, unterbrochen durch die nationalsozialistische Diktatur, bis in die 1950er Jahre und teils weit darüber hinaus über eine Reihe von gesellschaftspolitischen Organisationen, die von der Schulerziehung über das Arbeitsleben bis zu Freizeitaktivitäten eine gegengesellschaftliche Lebensweise ermöglichen sollten. Man konnte so an der Moderne auf eine spezifisch katholische Weise teilhaben. Es war der Kern der katholischen Subgesellschaft, so Urs Al-

<sup>92</sup> Vgl. Birgit Aschmann/Wilhelm Damberg (Hgg.), *Liebe und tu, was Du willst? Die „Pillenenzyklika“ Humanae vitae von 1968 und ihre Folgen*, Paderborn 2021.

termatt, dass das ultramontane Verständnis des Gegensatzes von Katholizismus und Moderne mit modernen Mitteln organisiert, und dass dadurch gleichzeitig sozialpolitische, kulturelle und caritative Organisationen konfessionskulturell durchprägt wurden.<sup>93</sup> Zahlreiche Akteure und Akteurinnen gaben nun – seit der Mitte der 1960er Jahre mit dem Hinweis auf die Hinwendung zur Welt im Zeichen des „*aggiornamento*“ – genau diese subgesellschaftliche Haltung auf. Sie vernetzten sich, als Einzelne wie in Gruppen, mit anderen sozialen Bewegungen, um gemeinsam einen zukunftsorientierten Nutzen für das Gemeinwohl im Hinblick auf spezifische zivilgesellschaftliche Problemlagen zu stiften.

Das wohl deutlichste Signal ging von der Friedens- und Umweltbewegung aus, die Menschen unterschiedlichster weltanschaulicher Orientierung zusammenführte, um gegen Atomkraft, Rüstungswettlauf und Umweltzerstörung zu kämpfen. Aus diesen Bewegungen ging 1979/80 die Politische Vereinigung bzw. Partei „Die Grünen“ hervor, in der sich Politikerinnen und Politiker mit katholischem Hintergrund wie Petra Kelly, Winfried Kretschmann und Joschka Fischer mit säkularen linken Gruppen zusammenschlossen. Schnell rissen tiefe ideologische Gräben zu den C-Parteien auf, insbesondere in Fragen der Außen- und Sicherheits- wie der Familienpolitik. Die Debatte um den § 218 zerschnitt das Tischtuch zwischen Grünen und Katholizismus, so der bayerische Kultusminister Hans Maier.<sup>94</sup> Und die Ablehnung des Schwangerschaftsabbruchs konnte konservativ und liberal optierende Katholikinnen und Katholiken wieder zusammenschweißen, die sich an der Bewertung von *Humanae vitae* entzweit hatten.

Zu erheblichen Umorientierungen kam es auch in der Bildungs-, insbesondere in der Schulpolitik. Der Kampf um den Fortbestand oder die Ablösung der Konfessionsschule spaltete teilweise die C-Parteien und führte zu parteiübergreifenden Koalitionen mit gegenläufigen Optionen, isolierte vor allem die Bischöfe und die ihnen gehorsamen Pfarrer: „Grundsätzlich konnte nicht bezweifelt werden, dass auch das Gros der katholischen Bevölkerung die öffentliche Bekenntnisschule nicht mehr wollte.“<sup>95</sup> Die mit „Kulturkampfrhetorik“ verteidigten Konfessionsschulen nährten bei den Eltern, geprägt vom *aggiornamento* des katholischen Aufbruchs, nur noch „Furcht vor dem wirtschaftlichen Abstieg und sozialer Randständigkeit“. Als sich katholisches Bildungsverständnis in Privat-

---

<sup>93</sup> Vgl. Altermatt (wie Anm. 33), 105, in einer zuspitzenden Formulierung: „Die Sondergesellschaft zeichnet sich dadurch aus, daß in ihr die organisatorischen Beziehungen ideologisiert und die ideologischen Positionen organisiert werden“.

<sup>94</sup> Vgl. Kullmann (wie Anm. 14), 100.

<sup>95</sup> Vgl. Raasch (wie Anm. 66), 225, die folgenden Zit. 226f., 230.

schulen ausdrücken konnte und musste – ein „Rückzugsgefecht“ mit gleichzeitig nicht unerheblichem „politischen Landgewinn“ – wurde um deren Profil heftig gerungen: Nicht nur liberal-progressive Kräfte begrüßten die Aufhebung der staatlichen Konfessionsschule, sondern auch etliche konservative Katholikinnen und Katholiken, die seit langem ihre innere Aushöhlung beklagt hatten. Beide Lager trafen sich dann in der katholischen Privatschule wieder, wo die einen gegen die Folgen von ‚68‘ zu Felde ziehen wollten, während die anderen von einer Schule als Vehikel zu einer demokratischeren, sozialeren und internationaleren Gesellschaft träumten. Der kirchenamtlich befehdete mentale Wandel insbesondere der Elternschaft, aber auch einer jüngeren Generation von CDU-Politikern und -Politikerinnen und Geistlichen war nicht zu übersehen: An die Stelle der „Gefühle und Moral, die stark mit den kirchlichen Leiderfahrungen der NS-Zeit verbunden waren“, traten „der Wissenschaftsgläubigkeit der Zeit entsprechende Ratio und Pragmatismus“. Aber dieser Ablösungsprozess war auf schmerzhaft Weise umkämpft, konnte lokal gar den Charakter eines „Bürgerkrieges“ annehmen. Dennoch: Neben die Härte der Kampagnen trat die Gelassenheit des Vertrauens auf den Reformgeist des Konzils: „Es werden viele Abschiede ausgerufen, aber nicht überall, wo ein Abschied ausgerufen wird, gibt es auch einen.“

Zur Unruhe im überkommenen politischen Katholizismus trugen auch Frauen wie Aenne Brauksiepe (1912–1997), Hanna-Renate Laurien (1928–2010) und Rita Süsmuth (\*1937) bei, die je für ihre Generation und je auf ihre Weise Forderungen der Frauenbewegung in christdemokratische Politikfelder hineintrugen.<sup>96</sup> Die Krise der Arbeitsgesellschaft stellte den Kurs der klassischen sozialpolitischen Verbände des Katholizismus (KAB, Kolping) in Frage, und die Sozialenzyklika „*Laborem exercens*“ Johannes Pauls II. wurde von Sozialdemokraten und Gewerkschaftern lauter beklatscht als vom Wirtschaftsflügel der Christlichen Unionsparteien. Neue zivilgesellschaftliche Vernetzungen entstanden nicht zuletzt auf lokaler Ebene. Insbesondere in den Großstädten oder gar im politisch-sozialen Brennpunkt (West-)Berlin ließen sich lokale politische Konflikte kaum aus dem Leben selbst der bürgerlich geprägten Pfarreien heraushalten. Kurz: Prozesse des Katholischseins trugen erheblich dazu bei, feste Strukturen in Zivilgesellschaft und Politik zu verflüssigen.

---

<sup>96</sup> An der Universität Augsburg befasst sich Martina Steber in einem DFG-geförderten Forschungsprojekt mit katholischen Politikerinnen in der bundesrepublikanischen Demokratie der 1960er bis 1980er Jahre.

Diese drei Entwicklungen beeinflussten und verstärkten sich wechselseitig. Und dennoch verlief der Übergang vom Milieukatholizismus zum Katholischsein keineswegs gradlinig und unwidersprochen. Nicht selten bedingte gerade die Verschränkung von gesellschaftlichem und religiösem Gestalt- und Erfahrungswandel<sup>97</sup> eine uneindeutige Gegenläufigkeit von Dynamisierung und Retardierung, was unter Katholikinnen und Katholiken ein sich an jeweils konkurrierenden Gruppen reibendes Gefühl der Ungleichzeitigkeit hervorrief.

Der post-konziliare Aufbruch, der vom Abschluss des Konzils (1965) zum Beginn der Gemeinsamen Synode der Bistümer in Deutschland (1971) führte, fiel zusammen mit der Hochzeit wohlfahrtsstaatlich gesicherter Marktwirtschaft sowie grundlegender, auf „innere Demokratisierung“ und gesellschaftliche Liberalisierung gerichteter Reformen der westdeutschen Bundesrepublik. Die Forderungen nach einem Mehr an Partizipation, Emanzipation, Gleichstellung der Geschlechter, Transparenz, Chancengleichheit, sozialer Gerechtigkeit sowie Menschen- und Bürgerrechten waren Teil eines breiten, kaum je zuvor so öffentlich und kontrovers geführten gesellschaftlichen Diskurses.<sup>98</sup> Dieser wurde in Teilen durchaus befeuert von katholischen Stimmen, die sich auf Papst Johannes XXIII. und das Konzil beriefen. Die Appellation an einen Papst, der 1962 vom *Time Magazine* zum „Man of the Year“ gekürt worden war, und an den fortzutreibenden „Geist des Konzils“<sup>99</sup> blieb nicht ohne Auswirkungen auf die innerkatholische Rezeption der Konzilsbeschlüsse. Zu Beginn der 1970er Jahre wurden Felder innerkirchlicher Partizipation für Laien enorm ausgeweitet. Gleichzeitig professionalisierte sich die kirchliche Verwaltung, um im Zusammenspiel von Laienkatholizismus und Amtskirche die Aushandlungsprozesse im religiösen Feld strukturell zu erneuern und inhaltlich voranzutreiben. Die Würzburger Synode der

---

<sup>97</sup> Zu einem wissenssoziologisch reflektierten Begriff der Erfahrung vgl. Reinhart Koselleck, ‚Erfahrungsraum‘ und ‚Erwartungshorizont‘. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe, in: Ders. (Hg.), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1979, 349–375; Nikolaus Buschmann/Horst Carl, Zugänge zur Erfahrungsgeschichte des Krieges. Forschung, Theorie, Fragestellung, in: Dies. (Hgg.), *Die Erfahrung des Krieges. Erfahrungsgeschichtliche Perspektiven von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Weltkrieg*, Paderborn u.a. 2001, 11–26; Andreas Holzem, Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung, in: Paul Münch (Hg.), „Erfahrung“ als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte, München 2001, 317–332.

<sup>98</sup> Vgl. Joachim Schmiedl/Wilhelm Rees (Hgg.), *Die Erinnerung an die Synoden. Ereignis und Deutung – im Interview nachgefragt*, Freiburg/Br. 2017.

<sup>99</sup> Zur Konzilshermeneutik, die sich auf diesen Begriff berief, vgl. Pesch (wie Anm. 74), 148–160, hier 160.



deutschen Bistümer (1971–1975) war das viel besprochene Flaggschiff dieser Prozesse.

Allerdings führte die Frage, wie Konzil und Synode in Kirche und Gesellschaft umzusetzen seien, sogleich zu starken Polarisierungen, die bis heute anhalten.<sup>100</sup> Die Auseinandersetzungen gewannen besondere Schärfe, wenn sie Fragen traditionsgebundener Familienrollen und Frauenbilder und insbesondere kirchengebundener Sexualmoral öffentlich verhandelten (Beispiele: Enzyklika *Humanae vitae*, Schwangerschaftsabbruch/§ 218). Positionierungen zu diesen Themen waren zeitgenössisch stets in der Gefahr, wechselseitig als Dialogverweigerung wahrgenommen zu werden, vor allem dann, wenn sie in einander bereits entfremdeten Praxisformen aufeinanderstießen. Der Essener Katholikentag 1968 wirkte wie ein Fanal solcher Umbrüche.<sup>101</sup> Auch die Konzilstheologen als öffentliche Interpreten des Rezeptionsprozesses und Kommentatoren bundesrepublikanischer Zeiterfahrung begannen sich zu fraktionieren: Während die einen enttäuscht größere Konsequenz und Geschwindigkeit des Reformprozesses anmahnten, sahen die anderen den (Un-)Geist des Konzils weit übers Ziel hinauschießen.

Diese Dissoziation vollzog sich vor einem zunehmend verdüsterten Zeithorizont: Der überwiegend optimistische Zugriff auf die Begegnung mit der Welt der Moderne, der das Konzil geprägt hatte, wurde überlagert von der ersten Ölkrise (1973), steigender Arbeitslosigkeit, skeptischen Grundwerte-Debatten und einer nachhaltigen Verunsicherung über kirchliche Reformziele und -wege. Gleichzeitig aktivierten Katholikinnen und Katholiken in der Unruhe der ‚Neuen Sozialen Bewegungen‘ auch innerkirchlich veränderte Dialog- und Demokratiepraktiken, die ebenso herausfordernd wie verstörend wirkten.<sup>102</sup>

<sup>100</sup> Vgl. Gerd-Rainer Horn, *The Spirit of Vatican II. Western Europe Progressive Catholicism in the Long Sixties*, Oxford 2015; Bock (wie Anm. 87); Martin Janik, *Die Utopie eines radikalen Ortswechsels der Kirche. Vom Calama-Projekt zur Projektgruppe Industriearbeit Ludwigshafen (1968–1998)*, Stuttgart 2016; Johannes Stollhof, *Zwischen Biafra und Bonn. Hungerkatastrophen und Konsumkritik im deutschen Katholizismus 1958–1979*, Paderborn 2019.

<sup>101</sup> Vgl. Christoph Marksches/Hubert Wolf (Hgg.), *Erinnerungsorte des Christentums*, München 2010; Voges (wie Anm. 77); Regina Illema, *Katholische Frauenbewegung in Deutschland 1945–1962. Politik, Geschlecht und Religiosität im Katholischen Deutschen Frauenbund*, Paderborn 2016.

<sup>102</sup> Vgl. Ziemann (wie Anm. 46); Wilhelm Damberg/Staf Hellemans (Hgg.), *Die neue Mitte der Kirche. Der Aufstieg der intermediären Instanzen in den europäischen Großkirchen seit 1945*, Stuttgart 2010; Daniel Gerster, *Friedensdialoge im Kalten Krieg. Eine Geschichte der Katholiken in der Bundesrepublik 1957–1983*, Frankfurt/M. 2012; Andreas Rödder, *21.0. Eine kurze Geschichte der Gegenwart*, München 2015 (4. Aufl. 2016, Lizenzausg. Bonn 2017); Damberg/Jähnichen (wie Anm. 63); Philipp Gassert, *Bewegte Gesellschaft. Deutsche Protestgeschichte seit 1945*, Stuttgart 2018.

Gegen Ende der 1970er Jahre schienen die Kräfte des Konservativen die Oberhand zu gewinnen. Die Politik westlicher Regierungen, z. B. Ronald Reagans, Margret Thatchers und Helmut Kohls drängten die eher linksgerichteten Reform-Paradigmen der 1960er Jahre zugunsten einer marktliberalen Wirtschaftspolitik und einer konservativen Kulturkritik zurück.<sup>103</sup> Als 1979 der Krakauer Erzbischof Karol Józef Wojtyła zum Papst gewählt wurde, suggerierte er mit der Namenswahl Johannes Paul II. konziliare Kontinuität. Doch als er 1981 den einstigen Konzilstheologen und nunmehrigen Münchner Erzbischof Joseph Kardinal Ratzinger zum Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre ernannte, änderte sich das Klima grundlegend. In einem anhaltend pluralisierten religiösen Feld und in einer durch schleichende Mitgliederverluste geschwächten Kirche kam ein rigider Zentralisierungsprozess in Gang, der sich mit der von Bundeskanzler Helmut Kohl ausgerufenen „geistig-moralischen Wende“ relativ geschmeidig synchronisieren ließ. Johannes Paul II. versuchte, sich unter der global-missionarischen Ägide der „Neu-Evangelisierung“ mit aller ihm zu Gebote stehenden kirchlichen wie persönlichen Autorität sowohl den säkular-religiös überbauten, totalitären Systemen in Osteuropa und den sozialistischen Regimen in Lateinamerika als auch der postmodernen Bewusstseinslage in Westeuropa entgegenzustemmen. Dies erzeugte nicht nur im katholischen Deutschland erhebliche Konflikte, weil soziale Leitbegriffe wie „Dialog“ oder „Demokratie“, die sich in der Gesellschaft etabliert hatten, mit der Wahrnehmung kollidierten, dass ihre Praxis innerkirchlich ausgeschaltet werden sollte. Der ideelle Beitrag, den Johannes Paul II. seit seinen Polenreisen 1979 und 1983 zur Überwindung des sowjetischen Ostblocks leistete, und die Neubewertung menschlicher Arbeit gegen die Trends des Neo-Liberalismus in der Enzyklika „*Laborem exercens*“ standen in schroffem Gegensatz zur Disziplinierung der Theologie der Befreiung und zur innerkirchlichen Restauration der lehramtlichen Theologie, des zentralistisch-intransigenten Kirchenregiments, der traditionalistischen liturgischen Praxis und der steten Einforderung von Gehorsam. Was für den Papst selbst ein zusammenhängendes, konstruktives Programm war, war vor dem Hintergrund bundesrepublikanischer Zeit- und Religionsgeschichte widersprüchlich und konfliktträchtig.<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> Vgl. Peter Hoeres, Von der „Tendenzwende“ zur „geistig-moralischen Wende“. Konstruktion und Kritik konservativer Signaturen in den 1970er und 1980er Jahren, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 61 (2013), 93–119; Rödder (wie Anm. 102); Bösch (wie Anm. 28).

<sup>104</sup> Vgl. Matthias Drobinski/Thomas Urban, Johannes Paul II. Der Papst, der aus dem Osten kam, München 2020; Stephan Goertz/Magnus Striet (Hgg.), Johannes Paul II. – Vermächtnis und Hypothek eines Pontifikats, Freiburg/Br. 2020.

Es ist somit Teil einer religionsgeschichtlich informierten „Problemgeschichte der Gegenwart“, dass diese Auseinandersetzungen um die Öffnung religiöser Felder oder die Schließung religiöser Räume von den Akteurinnen und Akteuren mit wachsender Sorge, aber auch Aggression, als ein Auseinanderreißen empfunden wurden. Die binnenkatholischen Spannungen drängten das gesellschaftliche, politische und kulturelle Engagement auch derer zur Seite, die sich für die Öffnung zur Welt besonders engagiert hatten. Auf Dauer wirkte die permanente Kontroverse frustrierend und bei denen, die angesichts machtvoll blockierter Reformanliegen die Geduld verloren, schließlich auch entkirchlichend.

c)  
 „KATHOLISCHSEIN“ ALS FORSCHUNGSDESIGN EINER  
 ZEITGESCHICHTE DER RELIGIONSKULTUR

Wie lassen sich nunmehr diese diversifizierten Sozialformen des Katholischseins operationalisieren? Die Skizzierung der Zugänge fassen wir in eine zweite These:

*These 2: Diese Diversifizierung des Katholischseins lässt sich – gegen alte Meistererzählungen – nicht als ‚Erosion‘ oder ‚Säkularisierung‘ fassen. Vielmehr gilt es zu erklären, wodurch diese Prozesse auf eine spezifische Weise ‚erfolgreich‘, sprich effektiv waren: Sie haben ad intra die Plausibilität religiöser Identität und Praxis erhöht, und sie haben gleichzeitig ad extra die Dynamik gesellschaftlicher Aushandlungs- und Entwicklungsprozesse gefördert.*

Während Begriffe wie ‚Abschied‘ oder ‚Erosion‘ oder ‚Säkularisierung‘ Abbau und Zerfall suggerieren, thematisiert der Begriff Katholischsein den Prozess einer produktiven Anpassung durch Gestaltwandel. Dafür bringt die Forschungsidee ein erweitertes kulturwissenschaftliches Methodenarsenal zur Anwendung, um die Wechselwirkung von Religions- und Gesellschaftsgeschichte zu erfassen. Zu beobachten ist der permanente Wandel von Sprache und deren Zuordnung zu Gruppen und ihren Handlungen. Das erfordert die Analyse von Semantiken. Zu beobachten ist darüber hinaus, welche Aktionsformen sich verändern, welche bleiben, aber anders kontextualisiert werden, welche neu hinzutreten, als Erfindungen oder als Adaptionen und Vernetzungen. Das erfordert die Analyse von Praktiken. Zu beobachten ist schließlich das Konglomerat von Gefühlen, die zu Sprache und Handlung nicht einfach-

hin hinzutreten, sondern engstens mit ihnen verwoben eine Handlungseinheit bilden. Das erfordert die Analyse von Emotionen.

Das Forschungsdesign will zwei Effekte gleichzeitig analysieren: Die Wandlungsdynamik des Katholischen war offenbar trotz der Aufweitung ins Plurale in der Lage, als Klammer von Identität und Praxis wirksam zu funktionieren. Die analytische Herausforderung wie Erklärungskraft des Konzepts besteht darin, dass es – erstens – erklären soll und kann, inwiefern und wodurch das der Fall war. Und es soll und kann – zweitens – genau diese Aufweitung als einen spezifischen religionskulturellen Beitrag zur Gesamtkultur der Bundesrepublik beschreiben. Es geht im Konzept „Katholischsein“ um nicht weniger als um die Frage, in welcher Weise die Wandlungsdynamik des Katholischen die Kohäsion und Krisenresilienz des überkommenen Katholizismus strapaziert, die Entwicklungsfähigkeit und Dynamisierung der Gesamtgesellschaft aber gefördert hat.

Katholischsein als handlungsorientierter Begriff rechnet mit hybriden Formen religiöser und sozialer Identität und Praxis, weil kirchliche Normen, individuelles wie kollektives Selbstverständnis und christlich induziertes Welthandeln in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen. Katholischsein reflektiert stets die Partizipation an gesamtgesellschaftlichen Diskursen, die von Katholikinnen und Katholiken beeinflusst werden und zugleich auf sie zurückwirken.

### Semantiken

Religiös geprägte Individuen bewegen sich in kommunikativen Netzwerken; Katholischsein ist also wesentlich an die Semantiken gebunden, die gruppenbildend Identität und Praxis begründen und deren Verständniswandel zum Ausdruck und in Austausch bringen. „Sprache, Institutionen und Traditionen liefern die soziokulturell objektivierten Rahmenbedingungen, die der subjektiv erfahrenen Wirklichkeit vorgelagert sind und auf sie zurückwirken“; demnach enthält alle Erfahrung, wenn sie handlungsleitend werden soll, „eine gesellschaftliche Dimension“.<sup>105</sup> Die Dynamik von Katholischsein lässt sich also insbesondere am Bedeutungswandel von Worten feststellen; eine für kulturelle Kontexte sensible

---

<sup>105</sup> Buschmann/Carl (wie Anm. 97), 18.

Begriffsgeschichte<sup>106</sup> und Wissenssoziologie<sup>107</sup> bildet einen elementaren Baustein einer Geschichte von religiös-sozialer Dynamik. Die Versprachlichung von Ereignissen sowie ihrer Wahrnehmung und Deutung durch einzelne bzw. gesellschaftliche Gruppen sind ein Gradmesser für spezifische Erfahrungen und deren Veränderung im Laufe der Zeit.

Seit den 1960er Jahren haben im Katholizismus die großen Begrifflichkeiten eine solche teils Tabus brechende Deutungsverschiebung erfahren. Evident ist das für den Begriff des ‚Opfers‘: Wurde dieser in der überkommenen Theologie und religiösen Praxis primär vom heilbringenden liturgischen Messopfer her verstanden, verschob er sich nun zu den Passionen leidgeprüfter Menschen und zum zentralen Gedenkbegriff des Holocaust; ein bislang Demut und Versenkung signalisierendes Wort forderte nun zu aktivem solidarischem Handeln auf. Auch andere Semantiken unterlagen einem solchen aktivierenden Bedeutungswandel: Auferstehung und Leben konnte nun gedeutet werden als Aufstand gegen Ungerechtigkeit. Für das Feld von Sexualität und Sünde wurden neue Semantiken gefordert, verbunden mit einer Umwertung von Verhalten. Begriffe wie Frömmigkeit, Demut, Autorität und Gehorsam verloren für viele ihren die katholische Selbstdeutung steuernden Sinn.

### Praktiken

Religiöse Orientierungen werden keineswegs nur kognitiv konstruiert, sondern ebenso durch Praktiken geschaffen und bewährt oder umgeformt. Bewegungen von Körpern, Handlungen von Akteurinnen und Akteuren sowie Platzierungen von Objekten konstituieren Räume, indem sie spezifische Orte mit Bedeutungen und Beziehungen aufladen.<sup>108</sup> Da auch die Varianten des Katholischseins durch konkretes Handeln konstituiert werden, richtet sich die Operationalisierung des Leitbegriffs zudem auf eine bestimmbar Praxis. Um den Vollzug der Praxis zu verstehen, wird der Begriff „in Praktiken und Praxisformen bzw. -formationen differenziert. Praktiken sind als Phänomene *doings and sayings*“.<sup>109</sup> Praktiken

<sup>106</sup> Vgl. Reinhart Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt/M. 2000.

<sup>107</sup> Vgl. Peter L. Berger/Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, 27. Aufl. Frankfurt/M. 2018 (Erstdruck als: *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City/NY 1966).

<sup>108</sup> Vgl. Martina Löw, *Raumsoziologie*, 8. Aufl. Frankfurt/M. 2015; Susanne Rau/Gerd Schwerhoff (Hgg.), *Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, Hamburg 2008.

<sup>109</sup> Frank Hillebrandt, *Vergangene Praktiken. Wege zu ihrer Identifikation*, in: Arndt

folgen nacheinander und bauen aufeinander auf; Praktiken bringen also neue Praktiken hervor. Die soziale Aktivität, das Handeln von Katholikinnen und Katholiken in einer sich wandelnden Gesellschaft und ihre Interaktionen mit anderen Akteuren und Akteursgruppen kann als Ensemble von Praktiken beschrieben werden. Sie werden erschlossen aus der Kombination von Sprechakten und konkretem Tun; aus flexibilisiertem und innovativem Tun ergeben sich neue Verfestigungen zu Praxisformen.

Auch hier ist der Wandel seit den 1960er Jahren evident: Praktiken des katholischen Milieus bezweckten und bewirkten ein *othering*: klare Unterscheidbarkeit von Eigenem und Anderem. Vollzüge des Alltags, des Rituals und der Vergesellschaftung leisteten stets von Neuem eine prozesshafte Institutionalisierung von Sonderbewusstsein. Praktiken der nachkonziliaren Phase hingegen begannen neue Berührungsfelder mit ehemaligen weltanschaulichen Gegnern zu etablieren. Anstatt sich von der pessimistisch beurteilten Welt der Moderne abzugrenzen, favorisierte man nun eine katholische Lebensform, die sich orientierte an jener Teilhabe an „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit“, und zwar „besonders der Armen und Bedrängten aller Art“, welche die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (1965) gefordert hatte (GS 1,1<sup>110</sup>). Bislang stabile Praktiken wie das Rosenkranzgebet, die Fronleichnamprozession, das Einhalten der Fastengebote, der Sonntagsruhe und der Keuschheitsregeln glitten für sich neu formierende Akteursgruppen ins Bigotte ab. Die Öffnung bislang stabiler politischer Orientierungen und des fest gefügten Wahlverhaltens war auch Ausdruck eines Generationenkonflikts. Dadurch verlagerte sich der distinktive Charakter des Katholischseins: Die Grenzen wurden nun nicht mehr zwischen Katholiken und Anderen gezogen („protestantisch“, „liberal“, „sozialistisch“ ...), sondern innerhalb der katholischen Welt selbst („progressiv“, „gewohnheitschristlich“, „konservativ“ ...). Der Streit um solche dynamisierten Praktiken brachte faktisch eine bislang ungekannte und daher teils irritierende Vielfalt an Praxisformationen hervor.

## Emotionen

Drittens schließlich wurde die Dynamik von Semantiken und Praktiken in der klassischen Katholizismusforschung stets durch den Wandel von

---

Brendecke (Hg.), *Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure, Handlungen, Artefakte*, Köln 2015, 34–45, hier 38 f.

<sup>110</sup> Hilberath/Hünemann (wie Anm. 22), 593.

Interessen und Beweggründen erklärt. Die Frage nach den Emotionen erweitert nicht nur das Spektrum an Erklärungsmöglichkeiten für Pluralisierung und Konflikt, sondern bringt auch ganz neue Quellengruppen zur Geltung (Foto-, Film- und Tonaufnahmen, Rituale, Musik etc.). Katholischsein beruht, wie jede vergesellschaftete Religion, auf der Herstellung emotionaler Erlebnisse, vermittelt durch die Sinne, kurz: die Wirksamkeit von Gefühlen. Gruppenkohärenz basiert auf der Ausprägung von „*emotional communities*“<sup>111</sup> mit spezifischen Codes, die aus einer je eigenen Rationalität des Selbstverständnisses hergeleitet werden.<sup>112</sup>

Mit dem von Pierre Bourdieus Habitus- und Feldtheorie ausgehenden Zweig der jüngeren Emotionsforschung<sup>113</sup> werden Emotionen dreifach qualifiziert: Erstens wird nicht unterschieden zwischen vermeintlich authentischen inneren Empfindungen und anerzogenen Gefühlsäußerungen. Vielmehr ist davon auszugehen, dass Emotionen von Emotionsregimes gesteuert und dadurch überhaupt erst operationalisierbar werden: Emotionen müssen kommunikativ und medial mobilisiert und reguliert werden. Sie unterliegen einem lebensweltlich gebundenen *framing* und *shaping* durch Erinnerungen, Bewegungen, Räume und Objekte. Sie werden fokussiert durch Bezeichnungen, die auf den kommunikativen Kontext von Gruppen und deren Ritualen und Aktivitäten zugeschnitten sind.

Denn zweitens sind Emotionen nicht das Gegenteil von Vernunft. Hier ging Katholizismusforschung mit dem spezifischen Ballast des Widerspruchs von theologie- und frömmigkeitsgeschichtlicher Tradition einher: Die patristisch-scholastischen Theorien der Seelenkräfte, im Ultramontanismus vielfach reaktiviert, neigten allesamt dazu, Vernunft und Willen hochzuschätzen, aber das Gefühl des frommen Subjektivismus und der irrlichternden Abweichung zu verdächtigen. Gleichzeitig setzten die theatralischen Liturgien, die künstlerischen Inszenierungen, die Volksmissionen, die Praktiken des Hauses und die Frömmigkeits- und Unterhaltungsliteratur jeweils hoch artifiziell und kalkuliert auf religiöse

<sup>111</sup> Vgl. Barbara H. Rosenwein, *Emotional communities in the early Middle Ages*, Ithaca/NY 2007; Dies., *Generations of Feeling. A History of Emotions, 600–1700*, Cambridge 2016, 314–321; Birgit Aschmann, *Heterogene Gefühle. Beiträge zur Geschichte der Emotionen*, in: *Neue Politische Literatur* 61 (2016), 225–249, hier 228; Dies. (wie Anm. 85), 398–422.

<sup>112</sup> Vgl. Birgit Aschmann, *Vom Nutzen und Nachteil der Emotionen in der Geschichte. Eine Einführung*, in: Dies. (Hgg.), *Gefühl und Kalkül. Der Einfluss von Emotionen auf die Politik des 19. und 20. Jahrhunderts*, München 2005, 9–32; Dies. (wie Anm. 85).

<sup>113</sup> Vgl. Jan Plamper, *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, München 2012 (engl. Ausg.: *The History of Emotions. An Introduction*, Oxford 2015); John Corrigan, *Religion and Emotions*, in: Susan J. Matt/Peter N. Stearns (Hgg.), *Doing Emotions History*, Urbana/NY 2014, 143–162.

Emotionalisierungen. Gegen die Selbstentwürfe maßgeblicher Akteurinnen und Akteure ist daher mit den jüngeren Neurowissenschaften zu betonen, dass vernünftige Entscheidungen und die Willenskraft beanspruchende Handlungen und Strategien ohne Emotionen gar nicht funktionieren.<sup>114</sup> Das bedeutet konkret: Methodisch ist zu unterscheiden zwischen den Gefühlskonzepten, die die Akteure selbst entwerfen, und den Emotionspraktiken, die sich als „Diskurs und Performanz“ am Quellenmaterial erheben lassen.

Drittens sind Emotionen nicht eine Art *amplifier*, die zu Semantiken und Praktiken stimulierend und verinnerlichend hinzutreten. Sie sind zu erforschen als Praktiken, die semantisch aufgerufen und körperlich vollzogen werden (*doing emotions*).<sup>115</sup> Das Innen und Außen des Emotionalen, das Subjektbewusstsein und der Körper sind antidualistisch zusammenzuführen. Gleichzeitig und dennoch: Emotionspraktiken stellen kein kulturdeterministisches Korsett dar. Seit den 1960er Jahren wurden die in der kirchlichen Welt überkommenen emotionalen Regeln neu justiert; sie gingen dabei ein deutlich engeres Verflechtungsverhältnis mit dem Wandel der Gefühlkultur in der Gesamtgesellschaft ein: Die demütige Schamkultur wich selbstbewusstem Aufbruchoptimismus. Verlustängste standen gegen gereizten Ärger, der sich ungeduldig an den Kräften der Beharrung rieb. Die traditionelle Passionsfrömmigkeit, die sich in den Gekreuzigten und in die *mater dolorosa* einfühlte, wich der Betroffenheit angesichts der Opfer von Auschwitz und Biafra. Die Gesänge und Rituale verschoben sich ebenso wie die Gruppenaktivitäten zwischen zwei Polen: Wo bislang „Ein Haus voll Glorie schauet ...“, verbunden mit Weihrauch, Kirchengewölbe gefüllt hatte, wurden Sacro-Pop und Jugendgottesdienst zu Orten der Gemeinschaft stiftenden Selbsterfahrung. Vereinssitzung und Wohltätigkeitsbasar wichen einem Aktivismus, der auf die Straße drängte. Fromme Gefühle gerieten unter den Verdacht der Heuchelei; eine starke politisch-soziale Dynamik wurde als Gebot der Stunde ausgerufen, und zwar im Sinne der Ökumene. Der Konziliare Prozess „Frieden, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung“ belegt diese Wendung zum religiös motivierten politischen Aktivismus in besonderer Weise. An die Stelle von Heilsangst, Bußreue und Gehorsam traten Liebe, Engagement und Selbstbestimmung, an die Stelle der Selbstheiligung die Gruppendynamik. Geistliche Eliten, die ihre Herrschaftsansprüche an

<sup>114</sup> Vgl. Scheer (wie Anm. 85); Andrew Tallon, Christianity, in: John Corrigan (Hg.), *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, Oxford 2008, 111–124.

<sup>115</sup> Vgl. Monique Scheer, Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion, in: *History and Theory* 51 (2012), 193–220.



den Zusammenhang von neo-scholastischer Rationalität und frommer Emotion, an ein spezifisch katholisches Fühlen gebunden hatten, verloren an Einfluss auf die „*emotional regimes*“.<sup>116</sup> Psychologen und Soziologen konkurrierten erfolgreich um den Status als Experten der Subjektivierung; die Beichte musste therapeutisch werden, um überhaupt relevant zu bleiben. Idole wie Che Guevara und Dom Helder Camara generierten ein erhebliches Nachahmungspotential, aber zugleich einen politisch gegenläufigen konservativen Aktivismus.

Besondere Aufmerksamkeit erfordert eine Emotionsgeschichte des fundamentalen Wandels der Praktiken von Geschlecht. Bis in die 1950er Jahre hinein war die religiöse und soziale Lebenswelt der Katholikinnen und Katholiken nach einem Modell der „Naturstände“ codiert, das mit mittelalterlichen oder frühneuzeitlichen Stände-Modellen nur noch wenige Gemeinsamkeiten teilte, vielmehr den Ordnungsbedürfnissen des im 19. Jahrhundert einsetzenden Industriezeitalters und parallel dazu den kirchlichen Wert- und Funktionshierarchien folgte: Jungmänner und Jungfrauen, Männer und Frauen im Ehestand, männliche Kleriker und männliche wie weibliche Religiösen im Ordensstand. Diesem sozial-religiösen Ordnungsmodell entsprach eine Geschlechterordnung mit Verhaltenserwartungen, deren emotionale Regimes so verlässlich wie rigide waren. Durch und nach ‚1968‘ geriet das alles auf einen Prüfstand. Die Expansion der akademischen Bildung und der Berufstätigkeit der Frauen veränderte ihre Familienrollen und wurde, wiederum je nach generationeller oder sozialer Verortung, als Gefahr oder Chance erlebt. Die Begriffe ‚Feminismus‘ und ‚Frauenpower‘, die vor- und außereheliche Sexualität, ermöglicht durch die ‚Pille‘, schließlich die Idee der ‚freien Liebe‘ wurden vielfach als radikale Skandalisierung empfunden. Die Dynamisierung des Diskurses über Geschlecht traf Frauen und Männer im Katholizismus gleichermaßen und gleich dreifach: als Infragestellung des Modells von Familienordnung, Erziehung und Bildung; als Kampf um die Ordnung der Sexualität; als Herausforderung des bislang unhinterfragten Status männlicher Kleriker, verbunden mit der Infragestellung des Pflichtzölibats und der Krise der Priester- und Ordensberufungen.<sup>117</sup> Und gleichzeitig traf sie Frauen und Männer sehr unterschiedlich: Die kirchenamtliche Antwort auf dynamisierte und vervielfältigte Emotionspraktiken blieb Männern im Klerikerstand vorbehalten.

---

<sup>116</sup> Vgl. Reddy (wie Anm. 85), 315–333.

<sup>117</sup> Vgl. Andreas Holzem, Mann – Frau – Partnerschaft. Genderdebatten des Christentums. Bilanzen und Perspektiven, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 35 (2016), 15–28.

#### 4. „KATHOLISCHSEIN“ ODER „*doing Catholicisms*“ ALS LEITFRAGESTELLUNG DER FORSCHUNG

Julius Kardinal Döpfner, Erzbischof von München und Moderator des II. Vatikanischen Konzils, formulierte in einem Vortrag beim *Centre Catholique des Intellectuels Français* im Februar 1965: „Wenn die Kirche eine ‚ecclesia semper reformanda‘ ist, dann muß der Katholizismus als gesellschaftliche Erscheinungsform der Kirche erst recht bereit sein, in ständiger Selbstkritik nach neuen Formen, nach einer noch besseren Erfüllung seines Auftrages zu suchen.“<sup>118</sup>

Zusammenfassend also: „Katholischsein“ interessiert vor allem in seiner Prozesshaftigkeit. Das Konzept fragt nach dem, was aus der Zukunftsvision eines in Deutschland besonders prominenten Konzilsbischofs geworden ist. Diese Fragestellung wird aber nicht als Wirkungsgeschichte von Funktionseleiten formatiert, auch nicht als Vorgeschichte zu gegenwärtigen Krisen, sondern als zeitgeschichtlich anspruchsvolle Interferenz einer kulturgeschichtlich orientierten Religions- und Gesellschaftsgeschichte. Als katholischer Mensch zu leben, das realisierte sich bis in die 1950er Jahre hinein entweder in den Sozialformen des ‚katholischen Milieus‘ oder in noch weitgehend traditionellen ländlichen Lebenswelten, aber auch in Räumen zunehmender Entkirchlichung. Diese unterschiedlichen Erfahrungsräume wurden nach 1965 einem dreifachen Veränderungsprozess ausgesetzt: erstens dem konziliaren Wandel der Welt- und Ortskirche (Theologie, Liturgie/Ritual, Gemeindeleben), zweitens dem sozialen Wandel der Bundesrepublik (sozialliberale Politik, Ende des Wirtschaftswunders), drittens dem Wandel kultureller ‚Werte‘ (68er-Protest, Feminismus, neue soziale Bewegungen). In allen Sozialformen des Katholischseins musste diesen Veränderungen des Vorrats an kognitivem und praktischem Wissen, von dem her Erfahrungen gemacht und gedeutet wurden, Rechnung getragen werden. Im Hinblick auf die Geschichte von Erfahrungen kann daher „Katholischsein“ als Reflexion und Praxis des einzelnen wie seiner gesellschaftlichen Bezugsgruppe erfasst werden: Wahrnehmung, Deutung und Handeln von Katholiken und

---

<sup>118</sup> Julius Kardinal Döpfner, Deutscher Katholizismus und konziliare Erneuerung, in: Ders., In dieser Stunde der Kirche. Worte zum II. Vatikanischen Konzil, München 1967, 55–69, Zit. 65. Das Zitat verdanken wir Katharina Krips, Ein Beitrag zur deutsch-französischen Freundschaft. Die Katholische Akademie und Kardinal Döpfner in Paris (Februar/März 1965), in: Dies./Stephan Mokry/Klaus Unterburger (Hgg.), Aufbruch in der Zeit. Kirchenreform und europäischer Katholizismus. Festschrift für Franz Xaver Bischof, Stuttgart 2020, 395–413, Zit. 410.

Katholikinnen werden in Wechselwirkung mit gesellschaftlichen Prozessen semantisch, praktisch und emotional-affektiv ständig neu austariert. Begrifflich-methodische Schärfungen ebenso wie ein kohärentes Arsenal an Forschungstools können so Forschungen zu Einzelprojekten einen Rahmen der Zusammenarbeit zur Verfügung stellen.