

---

# Transmission und Eventuelle Kirche

## Beobachtungen zu Kirchen-, Katholiken- und Weltjugendtagen zwischen Religion und Gesellschaft

Harald Schroeter-Wittke

---

### 1. Jenseits von Säkularisierung und Rückkehr des Religiösen

Der ehemalige Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Konrad Raiser, hat jüngst ein Buch vorgelegt, welches die Säkularisierungsthese kritisch weiter entwickelt vor dem Hintergrund des Spannungsfeldes von Religion, Politik und Macht.<sup>1</sup> Dabei zeigt Raiser zunächst, dass die Spielart der Säkularisation im Gefolge der Französischen Revolution im kontinentalen Europa zu anderen politischen Gestaltungen geführt hat als dies etwa im angelsächsischen Bereich, insbesondere in den USA, der Fall gewesen ist. So haben etwa glühende Vertreter der Säkularisierungsthese wie die amerikanischen Soziologen Harvey Cox oder Peter L. Berger diesbezüglich zu einem Umdenken aufgerufen.<sup>2</sup> Raiser kommt daher zu folgenden Schlussfolgerungen:

1. Die Säkularisierungstheorie kann nicht einfach verabschiedet werden. Zutreffend ist ihre Beobachtung der funktionalen Differenzierung und progressiven Emanzipation der säkularen Bereiche vom Bereich der Religion verbunden mit einer zunehmenden Differenzierung und Pluralisierung der Religion selbst. „Säkularisierung ist eine Tendenz aber keine Gesetzmäßigkeit.“<sup>3</sup>
2. Mit der Säkularisierung aber geht notwendig weder ein unvermeidlicher Rückgang der Religion einher noch deren Privatisierung und Marginalisierung in einer modernen Welt. Diese Entwicklungen sind auf Europa beschränkt, so dass Europa die Ausnahme von der Regel darstellt, die Grace Davie auf die Formel bringt „believing without belonging“<sup>4</sup>.
3. Die weit verbreitete Begrifflichkeit der Postsäkularität ist daher nicht radikal genug, da sie immer noch von der europäischen Form der Säkularisierung als Norm ausgeht. Insofern greift auch die Rede von der Rückkehr der Religion zu kurz, weil sie verkennt, dass Religion(en) niemals flächendeckend abhanden gekommen waren.

---

<sup>1</sup> *Konrad Raiser, Religion – Macht – Politik. Auf der Suche nach einer zukunftsfähigen Weltordnung*, Frankfurt a. M. 2010.

<sup>2</sup> *Harvey Cox, Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*, New York 1985; sowie *Peter L. Berger (Ed.): The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington / Grand Rapids 1999.

<sup>3</sup> *Raiser, Religion*, 104.

<sup>4</sup> *Grace Davie, Europe. The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002, 5.

4. Die Kirchen werden in Europa noch einige Zeit als „stellvertretende Religion“<sup>5</sup> akzeptiert werden und erhalten bleiben, sehen sich aber einem zunehmenden Transformationsprozess ausgesetzt, dessen andere Seite in Deutschland der erfolgreiche Versuch anderer Religionsgemeinschaften und religiöser Gruppierungen sein wird, sich als eine Gestalt von öffentlicher Religion zu etablieren, wobei noch offen ist, in welchen Formen dies geschehen wird. Weil beide, Religion und Politik, es unweigerlich mit Macht zu tun haben, stehen sie auch immer in latenter Spannung zueinander.

5. In Europa hat sich im Wechselspiel der drei Faktoren Religion, Macht und Politik gezeigt, dass die durch die Religionskriege im 17. Jahrhundert notwendig gewordene Fixierung auf den Staat als Frieden garantierenden Politikträger und -gestalter zunehmend an ihre Grenzen geraten ist, so dass politisches Gestalten immer stärker auf Phänomene wie die Zivilgesellschaft angewiesen ist, bei der „der Gestaltung des öffentlichen Raumes durch die Mobilisierung sozialer, kommunikativer Macht Priorität ein[räumen] ist.“<sup>6</sup>

6. Für das europäische Christentum bedeutet diese Lesart der Säkularisierung, dass „über die im christlichen Kontext üblich gewordene Konzentration auf die ‚Kirche‘ als eine dogmatisch, liturgisch und institutionell verfasste religiöse Körperschaft hinauszugehen“ ist,<sup>7</sup> zumal eine solche Organisationsform von Religion weder in anderen Religionen, etwa im Judentum, Islam oder Buddhismus noch in allen christlich geprägten Staaten, z. B. in den USA, anzutreffen ist.

7. Für Deutschland heißt dies, dass die Präsenz von Religion im öffentlichen Raum jenseits der klassischen Konfiguration von Kirche und Staat neue Formen finden muss. Ihre Bedeutung als öffentliche Religion wird auf der staatlichen Ebene zunehmend zurückgehen. Stattdessen muss sie Formen suchen, in denen sie als öffentliche Religion auf der Ebene der politischen Gesellschaft und der Zivilgesellschaft Darstellungs- und Gestaltungsräume findet. Bei diesen neuen Formen sind freie Kommunikation und Partizipation entscheidende Faktoren nach innen wie nach außen.

Vor diesem Hintergrund lauten meine Thesen:

1. Sowohl die Deutschen Evangelischen Kirchentage als auch die Deutschen Katholikentage sind neue Formen von Kirche im Rahmen einer sich religiös differenzierenden und pluralisierenden Gesellschaft, in denen sich Kommunikations- und Partizipationsformen jenseits einer in Deutschland sich auf Staat und Kirche konzentrierenden Gestaltung des öffentlichen Raumes etabliert haben. Die Weltjugendtage zeigen darüber hinaus, dass sich dieses Modell auch weltweit etablieren konnte im Gefolge einer zunehmend popkulturalisierten Welt.

<sup>5</sup> Raiser, Religion, 108, mit Bezug auf Davie, Europe, 19.

<sup>6</sup> Raiser, Religion, 116.

<sup>7</sup> Ebd., 117.

2. Gegenüber der Graceschen Formel „believing without belonging“ zeigt sich in diesen Formen von Kirche einerseits, dass hier nicht Glauben als Für-wahr-Halten (belief), sondern als Vertrauen (faith) im Vordergrund steht, eine Einsicht, die schon mit Martin Luthers Gewichtung des Glaubens als fiducia gegenüber der cognitio auf eine lange Tradition verweisen kann. Des Weiteren zeigt sich, dass auch diese Formen von Kirche ein „belonging“ mit sich führen, allerdings als transformierte Mitgliedschaft, insofern diese nicht nach dem Muster „mitgegangen – mitgefangen“ in staatskirchenrechtlich oder dogmatisch-ekklesiologisch abgesicherten Formen Gestalt findet, sondern in einer medial wirksamen popkulturellen Gestalt von Imagebildung, die durchaus z. T. auch eine lebenslange Bindekraft entfaltet und indirekt auf die typisch europäische Organisationsform von Kirche positiv zurück wirkt. Diese transformierte Form des „belonging“ erschwert ein kirchliches Belangen der Menschen in nahezu allen Belangen.

## **2. Die Kirchen-, Katholiken- und Weltjugendtage als neue Formen von Kirche in den Differenzierungen zwischen Religion und Gesellschaft**

Wenn kultur- und sozialwissenschaftlich nach dem Christentum gefragt wird, steht mit dem Katholizismus zumeist die größte Denomination des Christentums im Vordergrund, die mehr als die Hälfte der Christen weltweit vereinigt und durch den Papst als deren höchste Autorität vertreten wird. Dies hat seine Parallele in der medialen Präsenz des Christentums in Deutschland, was insofern auch sachgerecht ist, als die Medien auf Personalisierung angewiesen sind für eine ökonomisch überlebensfähige massenwirksame Berichterstattung. Der Katholizismus ist mit dem Papstamt in dieser Hinsicht klar strukturiert und leichter darstell- und (an)greifbar und hat zudem mit der Sichtbarkeit von Religion deutlich weniger Probleme als der Protestantismus. Dennoch stellt der Protestantismus in Deutschland aber immer noch knapp die Mehrheit dar, auch wenn die EKD-Kirchen weniger Mitglieder aufweisen als die Katholische Kirche in Deutschland, insofern zum Protestantismus auch viele Freikirchen gerechnet werden können. Im folgenden sind die Kirchentage Ausgangs- und Schwerpunkte meiner Analyse. Es wäre interessant, die behandelten Fragestellungen auch von anderer Seite aus anzugehen, also mit dem Schwerpunkt auf Katholiken- und Weltjugendtage

### *2.1. Differenzierung und Pluralisierung des Protestantismus*

Für das uns interessierende Thema der Differenzierung und Pluralisierung von Religion in der neuzeitlichen Gesellschaft ist insbesondere der Protestantismus wegweisend gewesen. Im Rückblick erweisen sich schon die ersten Reformierten Synoden in Deutschland noch vor dem Dreißigjährigen Krieg als Vorläuferinnen einer durchaus parlamentarisch zu nennenden

den Demokratisierung in der Gesellschaft.<sup>8</sup> Aber auch die Unionsurkunde des preußischen Königs Friedrich Wilhelm III. am 27.09.1817 ist für diesen Differenzierungs- und Pluralisierungsprozess von entscheidender Bedeutung. Dem entsprechen die bis heute für Außenstehende kaum zu überblickenden Organisationsstrukturen des landeskirchlichen Protestantismus. Neben dem landeskirchlichen Protestantismus ist in diesem Zusammenhang aber auch die besonders im 19. und 20. Jahrhundert zunehmende Anzahl evangelischer Freikirchen in Deutschland zu erwähnen,<sup>9</sup> die weltweit gesehen mehr Menschen eine evangelische Heimat bieten als z. B. das Luthertum. Ich denke hier etwa an die Baptisten, an presbyterianische Kirchen oder auch an die Methodisten, die in den USA und in den von den USA missionierten Gebieten, z. B. in Südkorea, die stärksten christlichen Denominationen darstellen.

Was den Protestantismus in Deutschland angeht, so ergibt sich für das 19. Jahrhundert folgende Situation. Einerseits ist eine zunehmende Differenzierung und Pluralisierung der Organisationsformen festzustellen, andererseits sind diese in Deutschland an die landesherrlichen Bedingungen geknüpft, wonach die Staats- bzw. Landesgrenze zugleich meist die Kirchengrenze darstellt und in vielen Staaten das Staats- bzw. Landesoberhaupt zugleich oberster Repräsentant der evangelischen Kirche ist. Dies verschärft sich durch die Gründung des Kaiserreiches noch einmal gegenüber dem Katholizismus, weil dieser nun zu zeigen versucht, dass er im politischen Sinne nicht zwei Herren dient, dass also die kirchliche Autorität, repräsentiert durch den Papst, dessen Unfehlbarkeit 1870 dogmatisiert wird, nicht in Konflikt gerät mit der staatlichen Autorität, repräsentiert durch den preußischen König resp. den deutschen Kaiser.

## 2.2. Die Gründung der Kirchen- und Katholikentage im 19. Jahrhundert

Am 29. September 1848 kommt es aufgrund dieser gesellschaftspolitischen Lage zur Gründung des Deutschen Evangelischen Kirchentages (DEKT) in Wittenberg und eine Woche später zur Gründung des Deutschen Katholikentages in Mainz. In beiden Gründungen sind ähnliche Kräfte am Werk, jedoch in manchen Punkten in unterschiedlicher Ausrichtung, was mit der unterschiedlichen Rechtslage der beiden großen Konfessionen in Deutschland zusammenhängt.<sup>10</sup> Während die Kirchentage vor allem auf die Einheit der deutschsprachigen Protestanten drängen und zunehmend

<sup>8</sup> Vgl. dazu *Herbert Frost*, Gedanken über das reformierte Kirchenverfassungsrecht am Niederrhein zwischen Emden (1571) und Duisburg (1610), in: *ders.*, *Ausgewählte Schriften zum Staats- und Kirchenrecht*, Tübingen 2001, 116–173.

<sup>9</sup> Vgl. dazu *Andrea Strübind*, Freikirchen und Spiritualität (JBTh 24), *Neukirchen-Vluyn* 2009, 203–231.

<sup>10</sup> Ermöglicht werden Kirchen- und Katholikentage durch die Eisenbahn, die es allererst erlaubt, Tausende von Menschen in kurzer Zeit an bestimmten Orten zu einer Massenversammlung zusammen zu bringen.

den nationalen Einheitswillen dokumentieren, weshalb sie nach 1872 auch zum Erliegen kommen,<sup>11</sup> speisen sich die Katholikentage zunächst aus dem Willen um Freiheit und Selbstbehauptung gegenüber einer weitgehend protestantischen Staatsmacht und existieren seither durchgehend.

Beiden Bewegungen ist jedoch gemeinsam, dass sie sich von der politischen Fixierung auf Staat und Kirche lösen und gesellschaftliche Verantwortung übernehmen wollen, also einen dezidierten Beitrag zur Zivilgesellschaft darstellen, was insbesondere in ihrem öffentlichen Engagement für die Belange der Menschen im Zusammenhang mit der Sozialen Frage angesichts der Industrialisierung und ihrer Folgen deutlich wird. Paradigmatisch dafür stehen die Stegreifrede Johann Hinrich Wicherns auf dem 1. DEKT in Wittenberg 1848, die zur Gründung der Inneren Mission und der Diakonie führte, sowie die Rede Wilhelm Emanuel Kettelers zur Sozialen Frage auf der Generalversammlung der Piusvereine Anfang Oktober 1848 in Mainz, die als 1. Deutscher Katholikentag gezählt wird.<sup>12</sup>

Beide Bewegungen verstehen sich als Laienbewegungen, wobei der Laie im Katholizismus ein klar definierbarer Begriff ist, nämlich ein Nichtkleriker, im Protestantismus hingegen immer schon mit einer produktiven Unschärfe einhergeht, da hier ja das Priestertum aller Glaubenden zum identitätsbildenden Profil evangelischen Christseins gehört. Die Konzentration auf die Laien zeigt aber die Loslösung von der Fixierung auf Staat und Kirche als alleinigen Trägerinnen von politischer Gestaltung und manifestiert sich in der neuen Rechtsform des Vereins, in dem beide Kirchenformen organisiert sind. Die Rechtsform des Vereins ermöglicht eine Unabhängigkeit von der sog. Amtskirche bei gleichzeitiger Verbundenheit mit ihr.

### 2.3. Der Kirchentag in der Weimarer Republik

Nach dem 1. Weltkrieg musste sich der Protestantismus aufgrund der Trennung von Thron und Altar neu organisieren. In diesem Zusammenhang entstand eine neue Gestalt des Deutschen Evangelischen Kirchentags, der als Kirchenparlament des 1922 neu gegründeten Deutschen Evangelischen Kirchenbundes fungiert und darüber hinaus sein Recht auf Kundgebungen öffentlichkeitswirksam nutzt mit der Sozialen Kundgebung 1924 in Bethel, der Vaterländischen Kundgebung 1927 in Königsberg und mit einer Kundgebung zur Kirchenfrage sowie einer Russlandkundgebung 1930 in Nürnberg, in der der Kommunismus als Exponent des bedrohlichen Säkularismus geißelt wurde.<sup>13</sup> Der Nationalsozialismus und die Kirchenspaltung innerhalb weiter Teile des Protestantismus brachten diese Kirchentagstradition zum Erliegen.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Werner Kreft, *Die Kirchentage von 1848–1872*, Frankfurt a. M. 1994.

<sup>12</sup> Vgl. dazu Heinz Hürten, *Spiegel der Kirche – Spiegel der Gesellschaft? Katholikentage im Wandel der Welt*, Paderborn u. a. 1998; sowie Ulrich von Hehl/Friedrich Kronenberg (Hgg.), *Zeitzeichen. 150 Jahre Deutsche Katholikentage 1848–1998*, Paderborn u. a. 1999.

<sup>13</sup> Vgl. dazu Daniel Bormuth, *Die Deutschen Evangelischen Kirchentage in der Weimarer Republik*, Stuttgart 2007.

## 2.4. Der Kirchentag nach 1945

Als Mitglied der Bekennenden Kirche, Präses der Evangelischen Bekenntnissynode in Pommern und Vorsitzender der Deutschen Christlichen Studenten-Vereinigung initiierte der Jurist und Gutsbesitzer Reinold von Thadden-Trieglaff (1891–1976)<sup>14</sup> in den 1930er Jahren Deutsche Evangelische Wochen, die Vorbild für eine Neugründung des Deutschen Evangelischen Kirchentags waren, den Gustav Heinemann 1949 in Hannover proklamiert. Die Präambel seiner Ordnung zeigt Anliegen und Selbstverständnis des Kirchentags:<sup>15</sup>

„Der Deutsche Evangelische Kirchentag wurde im Jahre 1949 bei der Deutschen Evangelischen Woche in Hannover von Reinold von Thadden-Trieglaff und seinen Freunden als Laienbewegung ins Leben gerufen. Er will die evangelischen Christen in Deutschland sammeln, sie im Glauben stärken, sie für die Verantwortung in ihrer Kirche rüsten, sie zum Zeugnis in der Welt ermutigen und mit ihnen in der Gemeinschaft weltweiter Christenheit bleiben.“<sup>16</sup>

### 2.4.1. Der Kirchentag als Laienbewegung und Transmission

Am Anfang gab es Probleme um den Namen Kirchentag, denn der bayerische Landesbischof Hans Meiser verband mit diesem Begriff die Befürchtung, dass zwischen lutherischen, unierten und reformierten evangelischen Christen in unerlaubter Weise gemeinsames Abendmahl gefeiert werden würde.<sup>17</sup> Dennoch setzte sich Thadden-Trieglaff mit seiner Bezeichnung „Kirchentag“ durch, die ihm sehr wichtig war. Denn nur mit diesem Namen konnte erkennbar bleiben, dass es sich hierbei um eine angemessene Form von Kirche in einer demokratischen Welt handelte, die sowohl nach außen als auch nach innen wirkt.

Dazu gehörte zunächst die eigenständige Wahrnehmung der Laien als Schnittpunkte von und Kontaktflächen zwischen Kirche und Welt einerseits und als Brückenbauer zwischen den verschiedenen Kirchen innerhalb

<sup>14</sup> Vgl. dazu *Harald Schroeter-Wittke*, Thadden-Trieglaff, Reinold von (1891–1976), in: TRE 33 (2002), 168–172. Zur weiteren Vorgeschichte, die ihre Wurzeln in einer sozial engagierten Erweckungsfrömmigkeit hat, vgl. auch *Rudolf von Thadden-Trieglaff*, Eine pommersche Lebenswelt zwischen Kirche und Politik 1807–1948, Göttingen 2010.

<sup>15</sup> Zur Geschichte des Kirchentags vgl. *Rüdiger Runge/Christian Krause* (Hgg.), *Zeitansage. 40 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag*, Stuttgart 1989; *Harald Schroeter*, *Kirchentag als vorläufige Kirche. Der Kirchentag als eine besondere Gestalt des Christseins zwischen Kirche und Welt*, Stuttgart u. a. 1993; *Rüdiger Runge/Margot Käßmann* (Hgg.), *Kirche in Bewegung. 50 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag*, Gütersloh 1999; sowie *Rüdiger Runge/Ellen Ueberschär* (Hgg.), *Fest des Glaubens – Forum der Welt. 60 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag*, Gütersloh 2009.

<sup>16</sup> *Karl Kupisch* (Hg.), *Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus von 1945 bis zur Gegenwart* 1. Teil, Hamburg 1971, 102

<sup>17</sup> Die Abendmahlsgemeinschaft im landeskirchlichen Protestantismus in Deutschland wurde endgültig erst 1973 mit der Leuenberger Konkordie besiegelt, woran das Gemeinschaftserlebnis Kirchentag nicht unbeteiligt war.

und außerhalb des Protestantismus andererseits. Thadden-Trieglaff hat den Kirchentag im Rahmen seiner Überlegungen zum missionarischen Auftrag der Kirche als Transformatorienhaus bezeichnet.

„Sie [die Kirche, HSW] bedarf der *Transformatorienhaus*-Funktion der evangelischen Laienchristenheit, die nicht nur ‚Dolmetscherdienste‘ leistet, die Kanzelsprache unserer Kirchen gelegentlich in die Sprache des Alltags zu übersetzen. Am wenigsten vermag die Kirche selber auf solche *Resonanz* ihrer Verkündigung zu verzichten, solange sie ihren missionarischen Auftrag ernst nimmt und nicht an ihrer inneren Gegenstandslosigkeit zu Grunde gehen will.“<sup>18</sup>

Auf der 3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in New Delhi 1961, an der Thadden-Trieglaff als Mitglied des Zentralkomitees maßgeblich beteiligt war, etablierte sich ein neues Verständnis von Mission, demzufolge Mission keine Veranstaltung von Menschen oder Kirchen zur Gewinnung neuer Mitglieder ist. Stattdessen wird Mission nunmehr verstanden als Teilhabe an der *Missio Dei*, an dem Prozess, mit dem Gott der Welt seine Liebe zuteil werden lässt.<sup>19</sup> Das impliziert ein wechselseitiges Geschicktein der Kirche in beide Richtungen, und für Thadden-Trieglaff insbesondere der Laien als den wichtigsten Kontaktstellen zwischen Kirche und Welt. Dieses doppelte Geschicktein führt jede Form einer einlinig oder einseitig gedachten oder vollzogenen Mission ad absurdum. Thadden-Trieglaff geht es mit dem Kirchentag um Transmission, um eine Schaltstelle zwischen verschiedenen Spannungslagen, was notwendigerweise Kirchenreform impliziert.

#### 2.4.2. Von der Kundgebung zum Diskussionsforum Die Kirchentage in den 1950er und 1960er Jahren

In der ersten Kirchentagsphase zwischen 1949 und 1961 kam jedoch diese kirchenreformerische Spitze nur am Rande zum Tragen. Der Kirchentag wurde in dieser Zeit vor allem als gesamtdeutsche Klammer wahrgenommen und war ständig der politischen Großwetterlage ausgesetzt. Einerseits gelang mit Leipzig 1954 und seiner Schlussversammlung mit 650 000 Menschen ein überwältigendes Kirchentagserlebnis. Andererseits wurde der Kirchentag 1957 in Erfurt abgesagt, weil die DDR-Regierung auf die Rednerliste des Kirchentags massiven Einfluss zu nehmen suchte.

<sup>18</sup> Reinold. von Thadden-Trieglaff, Was der Kirchentag ist und was er nicht ist, in: Stimme der Gemeinde zum kirchlichen Leben, zur Politik, Wirtschaft und Kultur 2 (1950) Heft 8, 4.

<sup>19</sup> Zur aktuellen Diskussion um ein sachgerechtes Verständnis von Mission im Gefolge von New Delhi 1961 vgl. Michael Böhme/Bettina Naumann/Wolfgang Ratzmann/Jürgen Ziemer (Hgg.), Mission als Dialog. Zur Kommunikation des Evangeliums heute, Leipzig 2003; Christoph Dahling-Sander/Andreas Schultze/Dietrich Werner/Henning Wrogemann (Hgg.), Leitfaden Ökumenische Missionstheologie, Gütersloh 2003; Theo Sundermeier, Mission – Geschenk der Freiheit. Bausteine für eine Theologie der Mission, Frankfurt a. M. 2005; sowie Henning Wrogemann, Den Glanz widerspiegeln. Vom Sinn der christlichen Mission, ihren Kraftquellen und Ausdrucksgestalten, Frankfurt a. M. 2009.

Für viele Menschen war der Besuch des Kirchentags in den 1950er Jahren im Hochsommer, der bis 1954 immer jährlich stattfand, gleichbedeutend mit ihrem Jahresurlaub. Er gestaltete sich damit im Kirchenjahr zum sommerlichen Gegenüber des Weihnachtsfestes.<sup>20</sup> Die Dauerteilnehmerzahl lag zwischen 40 000 und 70 000 Menschen, wobei die Hauptversammlungen diese Zahlen noch einmal sprengten: 1950 in Essen waren 180 000 Menschen zugegen, 1951 in Berlin und 1952 in Stuttgart 200 000, 1953 in Hamburg 350 000, 1954 in Leipzig 650 000, 1956 in Frankfurt a. M. 600 000 und 1959 in München 350 000 Menschen. Schon der Berliner Kirchentag drei Wochen vor dem Mauerbau 1961 zeigte hier eine Tendenzwende. Mit 42 900 Dauerteilnehmenden lag er im bisherigen Rahmen, aber seine Hauptversammlung besuchten nur noch 82 000 Menschen. 1963 in Dortmund sah es wieder anders aus: Nur noch 14 500 Dauerteilnehmende, dafür aber wieder 350 000 Menschen bei der Hauptversammlung, wobei allerdings 500 000 Menschen erwartet wurden. Eine solch hohe Zahl wurde im weiteren Verlauf der Kirchentagsgeschichte auch im Ansatz nie wieder erreicht, wenn man von den 200 000 Menschen beim Schlussgottesdienst des 1. Ökumenischen Kirchentags in Berlin 2003 vor dem Reichstagsgebäude einmal absieht.

Schon in den 1950er Jahren ist in der Rezeption der Besuchenden weniger das Kirchentagsergebnis als vielmehr das Kirchentagerlebnis bestimmend, das sich aus vielen Elementen mit Event-Charakter zusammensetzt, wie dies insbesondere am Leipziger Kirchentag 1954 manifest wurde: Hier bestach zum einen die Semiotik einer durch Kirchentagsfahnen und andere Zeichen im öffentlichen Raum in Beschlag genommenen Stadt, die offiziell einen atheistischen Charakter hatte. Sodann faszinierte das christliche Singen und Musizieren in Straßenbahnen, Bussen, Zügen und auf Plätzen. Eine durch seine Losung „Seid fröhlich in Hoffnung“ provozierte Fröhlichkeit und Hoffnung brachte die Sehnsüchte nach der deutschen Einheit auf eine Weise zur Geltung, die im Nachhinein als imaginär und realitätsfern angesehen werden muss. Schließlich wurde das Erlebnis einer nichtfanatischen, friedlichen und freiwillig anwesenden riesigen Menschenmasse während der Schlussversammlung prägend, die durch himmlische Regie ein besonderes Highlight bekam: Während dieser Kirchentag insgesamt völlig verregnet war, riss der Himmel während der Hauptversammlung auf und tauchte die Menschenmenge in strahlenden Sonnenschein.

In den 1950er Jahren entwickelt sich das Grundgerüst für die fünf Kirchentagstage. Gerahmt wird der Kirchentag von den Eröffnungsgottesdiensten am Mittwoch mit einem anschließenden Abend der Begegnung sowie der Hauptversammlung am Sonntag, die ab 1969 Schlussversammlung und ab 1983 Schlussgottesdienst heißt. Dazwischen liegen die drei Arbeitstage eines Kirchentages mit ihren typischen Veranstaltungsfor-

<sup>20</sup> Zur modernen Weihnachtsfrömmigkeit, die durchaus ihre Parallelen zum Aufkommen der Kirchen- und Katholikentage hat, vgl. *Matthias Morgenroth*, *Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur*, Gütersloh 2002.

maten. Am Tagesbeginn steht als einziges konkurrenzloses Format die Bibelarbeit, gefolgt von Hauptvorträgen am späten Vormittag. Am Nachmittag stehen mehrere gleichzeitige Arbeitsgruppen auf dem Programm. Zunehmend gibt es nachmittags und abends für bestimmte Zielgruppen gesonderte Veranstaltungen, z. B. Stunde der Frauen, Stunde der Mission oder Stunde der Bläser. An den Abenden finden zumeist kulturelle Veranstaltungen statt, vorwiegend aus dem Bereich der Kirchenmusik, aber auch begleitende Ausstellungen sind in den Kirchentagsstädten zu besichtigen.

Die Protagonisten stellen schon in den 1950er Jahren das gesamte Spektrum des Protestantismus ihrer Zeit dar. Das gilt für die kirchlichen Vertreter (von Martin Niemöller über Otto Dibelius und Hanns Lilje bis zu Helmuth Thielicke) ebenso wie für Politiker (von Gustav Heinemann über Hermann Ehlers und Heinrich Albertz bis zu Eugen Gerstenmaier) und Kulturschaffende (von Ernst Pepping über Rudolf Alexander Schröder und Ernst Lange bis zum Düsseldorfer Kom(m)ödchen). Der Kirchentag versucht sich dabei als Plattform für unterschiedliche politische Positionen zu etablieren und versteht sich als sog. dritter Ort, der die agonalen Strukturen des Alltags und der Politik transzendiert und genau dadurch seinen Beitrag zur Demokratisierung zu leisten versucht. Dies wird in den 1950er Jahren zum Teil überlagert durch die gesamtdeutsche Klammerfunktion, die dem Kirchentag von Beginn an zugewachsen war.

Das Initiieren und Vorantreiben einer Kirchenreform stellte für Thadden-Trieglaff eine wesentliche Triebfeder seines kirchlichen Handelns dar, so dass ihm das Ende der gesamtdeutschen Klammerfunktion des Kirchentags im Gefolge des Mauerbaus drei Wochen nach dem Berliner Kirchentag 1961 nicht ungelegt kam. Die mit Dortmund 1963 und seiner signifikanten Losung „Mit Konflikten leben“ beginnende zweite Phase des Kirchentags lässt ihn zu einem Forum des Protestantismus werden, auf dem nicht mehr die Kundgebung bzw. die Proklamation, sondern die Diskussion, der öffentliche Meinungs Austausch zur beherrschenden Veranstaltungsform wird. In den 1960er Jahren stehen daher folgerichtig die Kirchenreform und andere innerprotestantische Streitpunkte wie z. B. das Bibelverständnis auf der Tagesordnung. Mit ihren Losungswörtern „Konflikte, Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit“ markieren die 1960er Jahre aber auch Themenstellungen, die explizit gesellschaftspolitisch gelesen wurden: Dortmund 1963: „Mit Konflikten leben“, Köln 1965: „In der Freiheit bestehen“, Hannover 1967: „Der Frieden ist unter uns“, Stuttgart 1969: „Hungern nach Gerechtigkeit“. Gleichzeitig ändern sich die Arbeitsweisen des Kirchentags, weg von der Frontalveranstaltung, wie er in Kundgebungen und Vorträgen vorherrschend ist, hin zu Arbeitsformen wie Podiumsdiskussionen, Beratungsangeboten und bunten Abenden, die auf unterschiedliche Weise von der Unterhaltung leben.

In den 1960er Jahren bleibt die Dauerteilnehmerzahl konstant gering bei ca. 15 000, während die Hauptversammlungszahlen kontinuierlich auf 40 000 (1967/1969) sinken. Konsequenterweise heißt die Schlussveranstaltung 1969

auch nicht mehr Haupt-, sondern Schlussversammlung. Das zentrale Geschehen des Kirchentags verlagert sich zunehmend auf das Ereignis der drei Arbeitstage. Der Wechsel im Präsidentenamt 1964 vom über 70jährigen Gründer Reinold von Thadden-Trieglaff auf den weitgehend unbekanntem Mittvierziger Richard von Weizsäcker wird überall als Modernisierungsschub verstanden und honoriert. Köln 1965 wird als „Kirchentag des Dialogs“ charakterisiert, der „keine ‚geistliche Mustermesse‘“ gewesen sei, sondern bemüht war, „den ‚Staub von der Bibel‘ zu blasen“<sup>21</sup>. Dem Kirchentag Hannover 1967 wird bescheinigt, dass er der gelungenste Kirchentag der neuen Phase nach 1961 gewesen sei. Gleichzeitig macht sich Kritik an einer zunehmenden Erlebnisarmut und an dem nun vorherrschenden Diskurskonzept des Kirchentags breit. Es wird gefordert: „Der Kirchentag darf nicht das Abitur voraussetzen.“<sup>22</sup> In Stuttgart 1969 schließlich zeigt sich für viele Beobachter die innere Zerrissenheit des Protestantismus. „Die fünf heißen Tage“ von Stuttgart sind „kein christliches Heimattreffen, sondern ein Kirchentag der Kontroverse, der harten Auseinandersetzung“.<sup>23</sup> Auf der einen Seite sind die Kontroversen mit der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“<sup>24</sup> zu nennen, die schon für Hannover 1967 zum Kirchentagsboykott aufgerufen hatte und in Stuttgart die Arbeitsgruppe „Streit um Jesus“ zu ihrem Forum machte. Auf der anderen Seite stehen die basisdemokratisch orientierten Kräfte innerhalb von Theologie und Kirche, die die Arbeitsgruppe „Demokratie“ zu ihrer Bühne machten. Erste befreiungstheologische Ansätze kommen zur Sprache. Ein nicht geplanter Go-In zweier Gruppen aus beiden Lagern während der Schlussversammlung macht die Zerreißprobe deutlich, in der der Kirchentag sich nun befindet. Die Gemeinde bzw. das Publikum reagiert nach einiger Zeit auf beide Statements mit Pfiffen.

Was für die Beobachter auseinanderliegt, weil es nicht zusammen passen kann und darf, gehört jedoch für die Mehrzahl der Kirchentags teilnehmenden zusammen, so dass der Kirchentag von seinen Anfängen bis heute als eine undurchsichtige Gemengelage erscheint für die unterschiedlichsten Mixturen des nicht unexplodierten Gemischs von Frömmigkeit und Politik.

#### 2.4.3. *Neue Partizipationsstrukturen und Festformen Kirchentage in den 1970er und 1980er Jahren*

Die sog. 1968er Bewegung führte den Kirchentag in Stuttgart 1969 zunächst an den Rand seiner Möglichkeiten. In dieser gesellschaftlich heißen Phase Ende der 1960er Jahre setzte der Kirchentag nun mit seinem

<sup>21</sup> Dietrich Strothmann, in: Die Zeit Nr. 32 (6. 8. 1965), 2.

<sup>22</sup> Jürgen Dennert, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt Nr. 27 (2. 7. 1967), 9.

<sup>23</sup> Günter Geschke, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt Nr. 30, (27. 7. 1969), 32.

<sup>24</sup> Die Auseinandersetzungen dieser protestantischen Bewegung mit dem Kirchentag sind gut dokumentiert bei Burghard Affeld/Lutz von Padberg, Umstrittener Kirchentag. Berichte, Analysen und Kommentare zum Deutschen Evangelischen Kirchentag von 1949 bis 1985, Wuppertal 1985.

Zweijahresrhythmus einmal aus und fand erst 1973 wieder statt. 1971 kam es zum Ökumenischen Pfingsttreffen, welches im Aufbruchgeist des II. Vaticanum beschlossen worden war, aber nun 1971 in eine Phase der Erkaltung fiel, die sich auch auf die ökumenischen Beziehungen auswirkte. Das nur zweitägige Treffen wurde vorwiegend von Delegierten besucht. Die Diskussionslinien waren deutlich vorgezeichnet, für Gegenpapiere gab es wenig Raum und Zeit. Augsburg statt Frankfurt als Tagungsort war aufgrund der *Confessio Augustana* von 1530 der ökumenegeschichtlichen Bedeutsamkeit dieses Ortes geschuldet, bot andererseits aber auch nur wenig Infrastruktur für eine Protest- und Demonstrationskultur, wie sie auf dem Katholikentag 1968 in Essen und auf dem Kirchentag in Stuttgart 1969 zutage getreten war. Insgesamt nahmen von den 22 katholischen Bischöfen und 20 evangelischen Kirchenleitern nur 4 Bischöfe an diesem Treffen teil, und auch wichtige politische Prominenz wie der bayrische Ministerpräsident Goppel hielten sich fern. So titelte die Zeit: „Die Augsburger Konfusion. Das erste Treffen von Katholiken und Protestanten war kein Pfingstwunder.“<sup>25</sup>

Mit Augsburg hatte sich der Kirchentag ins Abseits der gesellschaftlichen Interesselosigkeit manövriert, welches sich nun auf seinem Tief- und zugleich Erneuerungspunkt in Düsseldorf 1973 überdeutlich zeigte. In Düsseldorf gab es nur noch weniger als 10 000 Dauerteilnehmende. Sogar die Gegenveranstaltung zum Kirchentag, der „Gemeindetag unter dem Wort“, bot nun mehr Teilnehmende auf. Und auch die Schlussversammlung war mit nur 24 000 Teilnehmenden für Kirchentagsverhältnisse recht spärlich besucht.

In Düsseldorf begannen jedoch auch gravierende strukturelle Neuerungen, die den Kirchentag ab 1981 auf 100 000 Dauerteilnehmende hochschnellen ließen – eine Zahl, die seitdem Richtwert für jeden Kirchentag ist und auch in etwa immer erreicht werden konnte. Mit etwas Verspätung konnte sich der Kirchentag damit innerhalb der Neuen sozialen Bewegungen etablieren,<sup>26</sup> wobei er seine Teilnehmerzahlen kontinuierlich auf hohem Niveau halten konnte und damit seine Bewegten zum einen bei der Stange halten bzw. immer wieder neu rekrutieren konnte. Etwa die Hälfte aller Kirchentagsbesuchenden sind seit den 1980er Jahren Erstbesuchende, die von der Mischung „fromm und politisch“ fasziniert sind.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Dietrich Strothmann, in: Die Zeit Nr. 24 (11. 6. 1971), 2.

<sup>26</sup> Vgl. dazu Harald Schroeter-Wittke, Der Deutsche Evangelische Kirchentag in den 1960er und 1970er Jahren – eine soziale Bewegung?, in: Siegfried Hermle/Claudia Lepp/Harry Oelke (Hgg.), Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren, Göttingen 2007, 213–225.

<sup>27</sup> Vgl. dazu die beiden großen empirischen Untersuchungen Tilman Schmieder/Klaus Schuhmacher (Hgg.), Jugend auf dem Kirchentag. Eine empirische Analyse, Stuttgart 1984; sowie Andreas Feige/Ingrid Lukatis/Wolfgang Lukatis, Kirchentag zwischen Kirche und Welt. Auf der Suche nach Antworten. Eine empirische Untersuchung auf dem 21. Deutschen Evangelischen Kirchentag Düsseldorf 1985, Berlin 1987.

Dies gelang durch die strukturellen Neuerungen, die 1973 eingeführt wurden. Da wurde zum einen die erste Liturgische Nacht<sup>28</sup> gefeiert, an der über 4000 Menschen, also knapp der Hälfte aller Kirchentagsteilnehmenden, teilnahmen. Hier werden Gottesdienstformen aus der Ökumene zelebriert, die von popkulturellen Elementen einerseits und von einem Feiern mit allen Sinnen andererseits durchzogen sind. Diese spezifische Kirchentagsspiritualität mit ihrem eigenen Liedgut und eigener Ästhetik ist in veränderter Form bis heute ein Markenzeichen des Kirchentags und hat vielfältig in den Kirchenalltag hinein gewirkt. Die zweite strukturelle Neuerung hieß KIZ, Kommunikations- und Informationszentrum, ab Frankfurt a. M. 1975 „Markt der Möglichkeiten“. Auch dies ist ein mittlerweile oft kopiertes Markenzeichen des Kirchentags. Hier können Menschen ihre Anliegen in der Messe für Tausende von Besucherinnen und Besuchern einer größeren Öffentlichkeit vorstellen. Beide Neuerungen zeigen: der Kirchentag wird zur Messe. Die Kirchentagsbesuchenden werden nicht nur zu Teilnehmenden, sondern zu Mitwirkenden und Mitfeiernden. Diese Partizipationsstrukturen haben sich mit der Zeit ausgedehnt auch auf musische, kulturelle, künstlerische und gottesdienstliche Bereiche.

Seit 1979 werden sog. Mitwirkende auch als eine eigenständige Gruppe gezählt. Sie agieren z. B. auf dem Markt der Möglichkeiten, bewerben sich in der Abteilung MTK (Musik, Theater, Kleinkunst) oder sind als Helfer oder Bläserinnen angemeldet. Ihre Zahl stieg kontinuierlich von knapp 16 000 in Nürnberg 1979 auf fast 50 000 in Hannover 2005. Etwa die Hälfte aller Kirchentagsteilnehmenden sind gegenwärtig Mitwirkende und nehmen innerhalb dieser Tage eine spezielle Aufgabe wahr.

Diese vielfältigen Partizipationsmöglichkeiten haben den Kirchentag in den 1980er Jahren zu einer neuen sozialen Bewegung werden lassen. Die Friedensdemonstrationen angesichts des NATO-Doppelbeschlusses sowie die Aktionen im Rahmen des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung spiegeln die politische Dimension dieser Frömmigkeitsform Kirchentag. Die Etablierung des Feierabendmahls in Nürnberg 1979 sowie die Einführung des Abendmahls im seit Hannover 1983 sogenannten Schlussgottesdienst zeigen die asketische Dimension dieser Bewegung, die sich seitdem unter dem Begriff „Lebendige Liturgie“ ausbreitet und für vielfache liturgische und hymnologische Impulse im deutschen Protestantismus sorgt.

Diese Entwicklung war u. a. nur dadurch möglich, dass der Kirchentag nicht mehr in der Urlaubshauptsaison stattfand wie noch zumeist in den 1950er und 1960er Jahren, sondern ab 1973 in der Vorsaison kurz nach Pfingsten, in der die meisten Menschen noch nicht im Urlaub sind.

<sup>28</sup> Vgl. *Arbeitskreis für Gottesdienst und Kommunikation* (Hg.), *Liturgische Nacht*, Wuppertal 1974.

#### 2.4.4. Kongresse in der Region

##### *Die Kirchentagsarbeit in der DDR*

Mit dem Mauerbau 1961 existierte die Kirchentagsbewegung nur noch als eine geteilte. Während in der BRD die Kirchentage trotz unterschiedlicher Teilnehmerzahlen weiterhin Massenveranstaltungen blieben, musste sich in der DDR die Kirchentagsarbeit neu strukturieren. Dort entwickelten sich nach 1961 regionale Kirchentage auf verschiedenen Ebenen, die stärker Kongresscharakter hatten.<sup>29</sup> Höhepunkt waren hier die sieben Kirchentage zum 500. Geburtstag Martin Luthers 1983. Die Kirchentage in der DDR waren zum einen viel deutlicher vom spannungsgeladenen Gegenüber von Staat und Kirche geprägt als in der BRD. Zum andern hatten sie sich viel deutlicher in einem durch und durch säkularisierten Umfeld zu verorten als in der BRD. Inwiefern die Kirchentagsarbeit zur Wende 1989 mit beigetragen hat, ist noch wenig erforscht. Sie gehört aber in die Geschichte der Freiräume, in denen sich „Gegengifte“<sup>30</sup> entwickeln konnten gegenüber einem alles auf Einheit hin infizierenden Virus der Staatsideologie.<sup>31</sup> Trotz vielerlei Einschränkungen wirkte auch in der DDR insbesondere das Erlebnis Kirchentag als Gemeinschaftserlebnis der Vielen<sup>32</sup> sowie die erstaunliche Offenheit der Kommunikation, die in vielen Kirchentagsveranstaltungen möglich war. 1991 wurde die Präambel eines wiedervereinigten Kirchentags mit signifikanten Veränderungen erneut beschlossen:

„Der Deutsche Evangelische Kirchentag wurde im Jahre 1949 bei der Deutschen Evangelischen Woche in Hannover von Reinold von Thadden-Trieglaff und seinen Freunden als Laienbewegung ins Leben gerufen. Nach der politisch bedingten Trennung der Kirchentagsarbeit von 1961 bis 1989 und aufgrund der Erfahrungen, die in diesen Jahren gewachsen sind, gibt sich der Deutsche Evangelische Kirchentag (DEKT) 1991 die folgende neue Ordnung. Der Deutsche Evangelische Kirchentag will Menschen zusammenführen, die nach dem christlichen Glauben fragen. Er will evangelische Christen sammeln und im Glauben stärken. Er will zur Verantwortung in ihrer Kirche ermutigen, zu Zeugnis und Dienst in der Welt befähigen und zur Gemeinschaft der weltweiten Christenheit beitragen. Diesen Zielen dienen zentrale und regionale Kirchentage, Kongresse und Konsultationen. In ihnen wirken Menschen aus vielfältigen Tätigkeitsbereichen zusammen, auch über landeskirchliche Grenzen, über Unterschiede

<sup>29</sup> Vgl. dazu *Otto Schröder/Hans Detlef Peter* (Hgg.), *Vertrauen wagen. Evangelischer Kirchentag in der DDR*, Berlin 1993; sowie *Peter Beier*, *Missionarische Gemeinde in sozialistischer Umwelt. Die Kirchentagskongressarbeit in Sachsen im Kontext der SED-Kirchenpolitik (1968–1975)*, Göttingen 1999.

<sup>30</sup> So bezeichnete einer der führenden Praktischen Theologen aus der DDR zu Beginn der 1990er Jahre die Kasualien, worunter sich aber m. E. auch die Kirchentage fassen lassen; *Karl Heinrich Bieritz*, *Gegengifte. Kirchliche Kasualpraxis in der Risikogesellschaft*, in: *ders.*, *Zeichen setzen. Beiträge zu Gottesdienst und Predigt*, Stuttgart 1995, 202–217.

<sup>31</sup> Vgl. dazu *Detlef Pollack*, *Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR*, Stuttgart u. a. 1994.

<sup>32</sup> 50 000 Menschen zählte z. B. der Schlussgottesdienst des Leipziger Kirchentags am 9. Juli 1989.

in Bekenntnis, Theologie und Ausdrucksformen der Frömmigkeit hinweg. Hier feiern sie miteinander Gottesdienst, suchen ihren Glauben besser zu verstehen, lernen ihre Weltverantwortung und ihre ökumenische Verpflichtung sachgerechter wahrzunehmen, setzen sich für die Erneuerung ihrer Kirchen ein und unterstützen entsprechende Initiativen.<sup>33</sup>

Zielgruppe des DEKT sind damit nicht mehr nur die evangelischen Christen aller Konfessionen, sondern Menschen, die nach dem christlichen Glauben fragen. Sodann profiliert der DEKT seine Bildungsaufgabe,<sup>34</sup> erwähnt explizit seine Feiardimension und ermutigt schließlich dazu, öffentlich Positionen zu beziehen in Kirche, Politik und Gesellschaft. Dabei liegt ihm kein fest formuliertes Bekenntnis zu Grunde, sondern die gemeinsame Haltung des Fragens und Suchens.

#### 2.4.5. Eventuelle Kirche

##### *Der Kirchentag in den 1990er und 2000er Jahren*

Das Grundgerüst der Kirchentage aus den 1950er Jahren hat sich mutatis mutandis bis in die Gegenwart erhalten, wobei durch die neuen Partizipationsstrukturen der 1970er Jahre bis heute viele unterschiedliche Veranstaltungsformate hinzugekommen sind. Dabei werden die inhaltlich orientierten Kirchentagsveranstaltungen von Projektleitungen vorbereitet, die ein Jahr vor einem Kirchentag eigens dazu ad personam vom Präsidium berufen werden und eigenverantwortlich den jeweiligen Programmpunkt inszenieren. Kam der Kirchentag in den 1950er Jahren noch mit 50 bis 100 verschiedenen Veranstaltungen aus, so kommen die Kirchentage der Hunderttausend seit Mitte der 1980er Jahre auf bis zu über 3000 Veranstaltungen.

So tritt seit Anfang der 1990er Jahre die Event-Dimension des Kirchentagsgeschehens immer deutlicher in den Vordergrund und wird entsprechend popkulturell gestaltet, z. B. mit abendlichen Großkonzerten. Das Erlebnis Kirchentag wird auch wissenschaftlich stärker wahrgenommen, wenn er z. B. als eine evangelische Wallfahrt beschrieben wird.<sup>35</sup> Der Kirchentag als mobile Kirche und Kirche auf Zeit wird damit für die Besuchenden zu einem Projekt. Er wird zur „Eventuellen Kirche“. Er lebt vom Event<sup>36</sup> und ermöglicht zugleich eine Beteiligungsform, die die Eventualität wertschätzt und darauf setzt, dass sich aus dem Erleben heraus Einsichten und Formen ergeben für gemeinsames und entschiedenes Handeln im Alltag der Menschen. Diese Eventualität als Organisationsform bietet den Teilnehmenden in Erlebnis und Ergebnis andere Formen von Nähe und

<sup>33</sup> [http://www.kirchentag.de/uploads/media/DEKT\\_Ordnung.pdf](http://www.kirchentag.de/uploads/media/DEKT_Ordnung.pdf).

<sup>34</sup> Vgl. dazu Peter Bubmann, Der Kirchentag als Bildungsangebot, in: Gottfried Adam/Rainer Lachmann (Hgg.), Neues Gemeindepädagogisches Kompendium, Göttingen 2008, 413–424.

<sup>35</sup> Vgl. dazu Wolfgang Ratzmann (Hg.), Der Kirchentag und seine Liturgien, Leipzig 1999.

<sup>36</sup> Vgl. dazu Joachim Kunstmann, Fest/Feiern/Event, in: Kristian Fechtner/Gotthard Fermor/Uta Pohl-Patalong/Harald Schroeter-Wittke (Hgg.), Handbuch Religion und Populäre Kultur, Stuttgart 2005, 52–62.

Distanz als der (Kirchen-)Alltag. Mit seinen Beteiligungsformen hat der Kirchentag bislang eine äußerst nachhaltige Bindungskraft entfaltet. Ob er dies auch in Zukunft leisten können, wird sich zeigen.

### 2.5. *Katholikentage und Ökumenische Kirchentage*

Was für den Kirchentag gezeigt werden konnte, gilt mutatis mutandis auch für die Institution und Geschichte des Katholikentags, dessen Werdegang sich anhand folgender „Brückenschläge“ beschreiben und zeigen lässt: „Von der Heerschau zum bunten Kaleidoskop – Vom Stoßtrupp der Kirche zur Stütze des Staates – Von der Nächstenliebe zu weltweiter Solidarität – Vom frommen Gehorsam zum kritischen Dialog – Vom Konfessionenstreit zum Vorhof der Kircheneinheit.“<sup>37</sup> Für die Katholikentage lassen sich dabei in groben Zügen ähnliche Prägungen durch den Zeitgeist ausfindig machen wie bei den Kirchentagen. Dies wird besonders deutlich am Vergleich des Katholikentags in Essen 1968 mit dem Kirchentag in Stuttgart 1969, die beide stark von der politischen Großwetterlage geprägt wurden und in deren Gefolge sich jeweils erstaunliche Öffnungen etabliert haben.

Angesichts dieser Koinzidenzen lag es nahe, gemeinsame Ökumenische Kirchentage zu veranstalten, von denen es bislang zwei geben hat, 2003 in Berlin und 2010 in München. Es würde hier zu weit führen, die inneren Unterschiede zwischen Kirchen- und Katholikentagen zu analysieren. Dazu fehlt es auch an vergleichenden Vorarbeiten. Diese Unterschiede sind in der Vorbereitung der beiden Ökumenischen Kirchentage mitunter deutlich zutage getreten. Sie betreffen vor allem das jeweilige Kirchenverständnis, welches in sehr differierenden Amtsverständnissen kulminiert und die unterschiedlichen Organisationsformen prägt. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken<sup>38</sup> mit seinem klar definierten Begriff des Laien ist z. B. innerhalb der eigenen kirchlichen Strukturen deutlich anders aufgestellt als das Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentags mit seiner starken Unabhängigkeit gegenüber der verfassten Kirche, die die Partnerschaft beider Institutionen auf Augenhöhe allererst ermöglicht. Es ist erstaunlich, dass die Ökumenischen Kirchentage trotz dieser Schwierigkeiten bislang so überzeugend stattgefunden haben. Dazu trägt einerseits der Umstand bei, dass sie auf eine rundweg positive Resonanz in der Öffentlichkeit gestoßen sind und dass es andererseits bislang keine alternative Veranstaltungsform zu den Ökumenischen Kirchentagen gibt, die auf derart öffentlichkeitswirksame Art und Weise die Zusammengehörigkeit der christlichen Konfessionen deutlich macht, auch wenn ihre inneren Unterschiede immer wieder deutlich schmerzen.

<sup>37</sup> Hajo Goertz, *Brückenschläge. Wirken und Wirkung der Katholikentage*, Kevelaer 2006, 5.

<sup>38</sup> Vgl. dazu Thomas Großmann, *Zwischen Kirche und Gesellschaft. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1945–1970*, Mainz 1991.

Im Laufe der letzten beiden Ökumenischen Kirchentage ist aber auch immer deutlicher geworden, dass es sich bei diesem Veranstaltungsformat nicht nur um die bilateralen Beziehungen des großkirchlich organisierten Christentums in Deutschland handeln kann und darf, sondern dass Ökumene die Vielfalt der Konfessionen und Denominationen in Deutschland ebenso berücksichtigen muss wie die weltweite Ökumene, die als Vorläufer der gegenwärtigen Globalisierung gedeutet werden kann. Auch wenn die Ökumenischen Kirchentage im Zustandekommen und aufgrund ihrer stärkeren Abhängigkeit von der ökumenischen Großwetterlage durchaus fragiler sind als die konfessionellen Kirchen- und Katholikentage, so haben sie sich etablieren können vor dem Horizont bedrängender Fragen der Globalisierung sowie zunehmender Pluralisierung von Religion bei gleichzeitiger Marginalisierung der christlichen Großkirchen in Deutschland.

## 2.6. Weltjugendtage als Popkultur

Demgegenüber stellen die Weltjugendtage einen deutlich homogeneren Veranstaltungstyp dar, der jedoch als popkulturelle Form einer eventuellen Kirche durchaus mit den Kirchen- und Katholikentagen Parallelen aufweist. Die Weltjugendtage sind noch sehr jungen Datums und gehen auf Johannes Paul II. zurück, auf den Papst also, der die Römisch-Katholische Kirche in der Mediengesellschaft beheimatet hat.<sup>39</sup> Anlässlich des von der UNO 1984 ausgerufenen „Jahrs der Jugend“ lud er die Jugend der Welt zum Palmsonntag 1985 nach Rom ein. Trotz einer nur sehr kurzen Vorbereitungszeit folgten 250 000 Jugendliche aus aller Welt dieser Einladung. Nur eine Woche später kündigte Johannes Paul II. in seiner Osterbotschaft die Einrichtung von Weltjugendtagen an, die seitdem alle zwei bis drei Jahre zentral an einem Ort stattfinden und dazwischen dezentral in allen Diözesen weltweit begangen werden. Eingeladen zu den Weltjugendtagen sind junge Menschen im Alter zwischen 15 und 30 Jahren. Die zentralen Weltjugendtage mit bislang zwischen 450 000 (2008) und 4 000 000 Teilnehmenden (1995) fanden an folgenden Orten statt: 1987 Buenos Aires, 1989 Santiago de Compostella, 1991 Częstochowa, 1993 Denver, 1995 Manila, 1997 Paris, 2000 Rom, 2002 Toronto, 2005 Köln, 2008 Sydney und 2011 Madrid. Im deutschen Kontext ist der Weltjugendtag spätestens seit Köln 2005 in aller Munde.<sup>40</sup> Die Weltjugendtage mit dem Papst als „Anchorman“ erweisen sich einerseits in hohem Maße geeignet für ein individuelles Erleben dieses Events. Eine empirische Untersuchung unter deutschen Jugendlichen

<sup>39</sup> Bei einer Studienreise im Vatikan 2011 hat Ms. Matthias Türk vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen von Überlegungen berichtet, derzufolge eine Anerkennung des Primats des Papstes auch ohne kirchenjuristische Konsequenzen denkbar sei. Unter popkulturell-medialen Aspekt genießt das Papstamt weltweit gesehen schon längst ein solches Ansehen – einschließlich aller Höhen und Tiefen, die mit einer solchen Anerkennung strukturell verbunden sind.

<sup>40</sup> Vgl. dazu *Anja Grote*, Weltjugendtag 2005. Konzeption und Durchführung, Berlin 2006.

zum Weltjugendtag 2002 in Toronto zeigt dabei „eine hohe Homogenität hinsichtlich ihrer Werthaltungen, ihres Bildungsgrads, ihres materiellen Niveaus, ihrer religiösen Einstellungen, ihrer Kirchenbindung etc.“<sup>41</sup> Die Weltjugendtage eignen sich andererseits hervorragend für eine medial inszenierte Popkultur,<sup>42</sup> um deren höchstes Gut Aufmerksamkeit<sup>43</sup> alle ringen müssen, die Leben und Welt gestalten wollen – ob sie wollen oder nicht.

### 3. Religion als Unterhaltung – Abschließende Überlegungen zur Gestalt von Religion in einer von Säkularisierung gekennzeichneten Lebenswelt

Wir sind ausgegangen von der These, dass Religion weltweit mit dem Phänomen von Säkularisierung als von den Menschen erlebter Differenzierung und Pluralisierung von Religion(en), Weltanschauungen und Lebensstilen zu leben, mitunter auch zu kämpfen hat. Die Sondersituation Europas ist benannt und in ihrer deutschen Ausprägung anhand der Kirchentage ansichtig geworden – mit einem Seitenblick auf die Katholikentage und die Weltjugendtage. Diese wiederum haben die global wirksame Popkultur<sup>44</sup> als ein zweites Interpretament deutlich werden lassen,<sup>45</sup> deren wesentliches Medium die Unterhaltung darstellt.<sup>46</sup> Auch die Religion(en) haben sich auf diesem Markt zu behaupten, wenn sie Öffentlichkeit erreichen und gestalten wollen. In diesem Zusammenhang plädiere ich für ein Wahrnehmen von Religion als einer Unterhaltung<sup>47</sup> in dem dreifachen Sinne des deutschen Wortes:

1. Religion(en) haben nur dann eine nachhaltige Chance, wenn sie den Menschen Unterhalt gewähren und sie nähren. Dieser nutritive Aspekt von Unterhaltung hat sein Pendant in der christlichen Gotteslehre, wenn Gott nicht nur als Schöpfer eines irgendwie gearteten Damals, sondern auch als Erhalter der Schöpfung, als Unterhalter einer *creatio continua* gedacht wird: Gott unterhält die Welt. He's got the whole world in his hand.
2. Religion(en) haben nur dann eine nachhaltige Chance, wenn sie mit den Menschen ein Gespräch auf Augenhöhe führen, wenn sie sich mit ihnen unterhalten. Dieser kommunikative Aspekt von Unterhaltung hat sein Pendant in der theologischen Einsicht, dass Wahrheit nicht etwas Vorgegebenes

<sup>41</sup> Christian Scharnberg, *Event – Jugend – Pastoral. Eine quantitativ-empirisch gestützte Theorie des religiösen Jugendevents am Beispiel des Weltjugendtages 2002*, Berlin 2010, 207.

<sup>42</sup> Vgl. dazu Christian Klenk, *Ein deutscher Papst wird Medienstar. Benedikt XVI. und der Kölner Weltjugendtag in der Presse*, Berlin 2008.

<sup>43</sup> Vgl. dazu Jochen Hörisch, *Ende der Vorstellung. Die Poesie der Medien*, Frankfurt/M. 1999.

<sup>44</sup> Dabei ist die westliche Gestalt der Popkultur keinesfalls überall bestimmend. Gleichwohl ist kein Ort dieser Welt mehr ausgenommen vom Kontakt mit ihr.

<sup>45</sup> Zur religiösen Wahrnehmung der Popkultur vgl. die zahlreichen Publikationen im Umfeld des Arbeitskreises Popkultur und Religion ([www.akpop.de](http://www.akpop.de)).

<sup>46</sup> Vgl. dazu Hans-Otto Hügel, *Unterhaltung*, in: ders. (Hg.), *Handbuch Populäre Kultur*, Stuttgart 2003, 73–82.

<sup>47</sup> Vgl. dazu Harald Schroeter-Wittke, *Unterhaltung*, in: TRE 34 (2002), 397–403.

und dann Für-wahr-zu-Haltendes ist, sondern dass Wahrheit allererst im und als Gespräch entsteht, mithin also Wandlungen unterworfen ist.

3. Religion(en) haben nur dann eine nachhaltige Chance, wenn sie auch Spaß machen, wenn sie die Menschen amüsieren und unterhalten. Dieser delectarische Aspekt wird in einer Medien- und Unterhaltungsgesellschaft immer wichtiger. Ihn zu verachten würde bedeuten sich einer Macht zu berauben, die Gestaltung allererst ermöglicht.

Kirchentage, Katholikentage und Weltjugendtage haben gegenwärtig dies gemeinsam: Sie sind unterhaltende, nicht unterdrückende Formen von Kirche, die aufgrund ihrer partnerschaftlichen Kommunikations- und Partizipationsstrukturen dazu führen, dass die Zuversicht und der Spaß am Leben den bedrohlichen Visionen von Zukunft nicht erliegen. Sie sind eventuell – „Gegenreligion“<sup>48</sup>. Sie stehen pars pro toto für eine in Europa neuartige Gestalt des Christentums, die nicht auf die Institutionen Staat und Kirche(n) fixiert ist. Als Teilhabende an der *Missio Dei* befördern sie eine Transmission des Christentums auf die gegenwärtige Welt hin und bringen umgekehrt die Anliegen der gegenwärtigen Welt für das organisierte Christentum zur Darstellung. Ob und wie die Einsichten dieser Form von Kirche christentumsspezifisch sind oder sich auch für andere Formen von (A)Religiosität geltend machen lassen, ist eine offene Frage, auf deren Gestaltfindung die Welt gespannt sein darf.

## Bibliographie

- Affeld, Burghard/von Padberg, Lutz, Umstrittener Kirchentag. Berichte, Analysen und Kommentare zum Deutschen Evangelischen Kirchentag von 1949 bis 1985, Wuppertal 1985
- Arbeitskreis für Gottesdienst und Kommunikation (Hg.), Liturgische Nacht, Wuppertal 1974
- Beier, Peter, Missionarische Gemeinde in sozialistischer Umwelt. Die Kirchentagskongreßarbeit in Sachsen im Kontext der SED-Kirchenpolitik (1968–1975), Göttingen 1999
- Berger, Peter Ludwig (Ed.), The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics, Washington/Grand Rapids 1999
- Bieritz, Karl Heinrich, Zeichen setzen. Beiträge zu Gottesdienst und Predigt, Stuttgart 1995
- Böhme, Michael/Naumann, Bettina/Ratzmann, Wolfgang/Ziemer, Jürgen (Hgg.): Mission als Dialog. Zur Kommunikation des Evangeliums heute, Leipzig 2003
- Bormuth, Daniel, Die Deutschen Evangelischen Kirchentage in der Weimarer Republik, Stuttgart 2007
- Bubmann, Peter, Der Kirchentag als Bildungsangebot, in: Adam, Gottfried/Lachmann, Rainer (Hgg.), Neues Gemeindepädagogisches Kompendium, Göttingen 2008, 413–424

<sup>48</sup> Vgl. dazu D. Zilleßen, Gegenreligion. Über religiöse Bildung und experimentelle Didaktik, Münster 2004.

- Cox, Harvey, Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology, New York 1985
- Dahling-Sander, Christoph/Schultze, Andreas/Werner, Dietrich/Wrogemann, Henning (Hgg.), Leitfaden Ökumenische Missionstheologie, Gütersloh 2003
- Davie, Grace, Europe. The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World, London 2002
- Feige, Andreas/Lukatis, Ingrid/Lukatis, Wolfgang, Kirchentag zwischen Kirche und Welt. Auf der Suche nach Antworten. Eine empirische Untersuchung auf dem 21. Deutschen Evangelischen Kirchentag Düsseldorf 1985, Berlin 1987
- Frost, Herbert, Ausgewählte Schriften zum Staats- und Kirchenrecht, Tübingen 2001
- Goertz, Hajo, Brückenschläge. Wirken und Wirkung der Katholikentage, Kevelaer 2006
- Großmann, Thomas, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1945–1970, Mainz 1991
- Grote, Anja, Weltjugendtag 2005. Konzeption und Durchführung, Berlin 2006
- von Hehl, Ulrich/Kronenberg, Friedrich (Hgg.), Zeitzeichen. 150 Jahre Deutsche Katholikentage 1848–1998, Paderborn u. a. 1999
- Hörisch, Jochen, Ende der Vorstellung. Die Poesie der Medien, Frankfurt a. M. 1999
- Hügel, Hans-Otto, Unterhaltung, in: ders. (Hg), Handbuch Populäre Kultur, Stuttgart 2003, 73–82
- Hürten, Heinz, Spiegel der Kirche – Spiegel der Gesellschaft? Katholikentage im Wandel der Welt, Paderborn u. a. 1998
- Klenk, Christian, Ein deutscher Papst wird Medienstar. Benedikt XVI. und der Kölner Weltjugendtag in der Presse, Berlin 2008
- Kreft, Werner, Die Kirchentage von 1848–1872, Frankfurt a. M. 1994
- Kunstmann, Joachim, Fest/Feiern/Event, in: Fechtner, Kristian/Fermor, Gotthard/Pohl-Patalong, Uta/Schroeter-Wittke, Harald (Hgg.), Handbuch Religion und Populäre Kultur, Stuttgart 2005, 52–62
- Kupisch, Karl (Hg.), Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus von 1945 bis zur Gegenwart 1. Teil, Hamburg 1971, 102
- Morgenroth, Matthias, Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur, Gütersloh 2002
- Pollack, Detlef, Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR, Stuttgart u. a. 1994
- Raiser, Konrad, Religion – Macht – Politik. Auf der Suche nach einer zukunftsfähigen Weltordnung, Frankfurt a. M. 2010
- Ratzmann, Wolfgang (Hg.), Der Kirchentag und seine Liturgien, Leipzig 1999.
- Runge, Rüdiger/Krause, Christian (Hgg.), Zeitansage. 40 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag, Stuttgart 1989
- / Käßmann, Margot (Hgg.), Kirche in Bewegung. 50 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag, Gütersloh 1999
- / Ellen Ueberschär (Hgg.), Fest des Glaubens – Forum der Welt. 60 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag, Gütersloh 2009
- Scharnberg, Christian, Event – Jugend – Pastoral. Eine quantitativ-empirisch gestützte Theorie des religiösen Jugendevents am Beispiel des Weltjugendtages 2002, Berlin 2010
- Schmieder, Tilman/Schuhmacher, Klaus (Hgg.), Jugend auf dem Kirchentag. Eine empirische Analyse, Stuttgart 1984

- Schröder, Otto/Peter, Hans Detlef* (Hgg.), *Vertrauen wagen*. Evangelischer Kirchentag in der DDR, Berlin 1993
- Schroeter, Harald*, *Kirchentag als vorläufige Kirche*. Der Kirchentag als eine besondere Gestalt des Christseins zwischen Kirche und Welt, Stuttgart u. a. 1993
- Schroeter-Wittke, Harald*, *Thadden-Trieglaff*, Reinold von (1891–1976), in: *TRE 33* (2002), 168–172
- , *Unterhaltung*, in: *TRE 34* (2002), 397–403
- , *Der Deutsche Evangelische Kirchentag in den 1960er und 1970er Jahren – eine soziale Bewegung?*, in: *Hermle, Siegfried/Lepp, Claudia/Oelke, Harry* (Hgg.), *Umbrüche*. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren, Göttingen 2007, 213–225
- Strübind, Andrea*, *Freikirchen und Spiritualität* (JBTh 24), Neukirchen-Vluyn 2009, 203–231
- Sundermeier, Theo*, *Mission – Geschenk der Freiheit*. Bausteine für eine Theologie der Mission, Frankfurt a. M. 2005
- von Thadden, Rudolf*, *Trieglaff*. Eine pommersche Lebenswelt zwischen Kirche und Politik 1807–1948, Göttingen 2010
- von Thadden-Trieglaff, Reinold*, *Was der Kirchentag ist und was er nicht ist*, in: *Stimme der Gemeinde zum kirchlichen Leben, zur Politik, Wirtschaft und Kultur 2* (1950) Heft 8, 4
- Wrogemann, Henning*, *Den Glanz widerspiegeln*. Vom Sinn der christlichen Mission, ihren Kraftquellen und Ausdrucksgestalten, Frankfurt a. M. 2009
- Zilleßen, Dietrich*, *Gegenreligion*. Über religiöse Bildung und experimentelle Didaktik, Münster 2004