

Das „katholische Mädchen vom Lande“ als Avantgarde?

Ein Deutungsangebot zum Wandel von religiöser Lebensführung
in den 1960er und 70er Jahren

Spricht man mit Blick auf die 1960er und 70er Jahre von Avantgarde, dann tauchen vor dem geistigen Auge des Nachdenkenden sofort die Träger der Achtundsechziger-Bewegung auf. Ihnen wird zugeschrieben, aus einem linksliberalen Milieu heraus neue Umgangs- und Lebensformen geprägt und damit – so das gängige Bild – den Muff von tausend Jahren nicht nur an den Universitäten, sondern in der Gesellschaft insgesamt vertrieben zu haben. In der Tat hatte diese Gruppe zweifelsohne eine Vorbildfunktion, die weit in die Gesellschaft hineinreichte: Nicht ihre politischen Überzeugungen strahlten aus, wohl aber verschiedene Elemente des Lebensstils und der Lebensführung wurden durch die Achtundsechziger in Frage gestellt, diskutiert und intellektuell wie auch praktisch neu gefasst. Um es zugespitzt zu sagen: Wo die Revolutionäre Zelle Germanistik sich rasch wieder auflöste, da blieben die Wirkungen der mit 1968 verbundenen „Lebensstilrevolution“ (Christoph Kleßmann). In und nach 1968 bildete sich, so argumentiert Sven Reichardt, ein eng mit den vielfältigen Formen der Neuen Sozialen Bewegung verbundenes linksalternatives Milieu. Während dessen harter Kern zum Ende der 1970er Jahre auf lediglich 300.000 bis 600.000 Aktivisten beziffert wurde, strahlte ihre Lebensweise nach Erhebungen von Meinungsforschungsinstituten auf einen Sympathisantenkreis von 5,6 Millionen – vor allem Jugendliche – aus¹. Die Rollenbilder von Mann und Frau, das Zusammenleben der Geschlechter, der Umgang mit Autoritäten in Gesellschaft, Staat oder auch in pädagogischen Zusammenhängen, das Verhältnis von Form und Informalität – in vielfacher Hinsicht reichten die Ausläufer der Protestbewegung weit in die Gesellschaft hinein und veränderte diese nachhaltig.

Betrachtet man die Veränderungen von individueller Lebensführung als eine starke Prägekraft auch für die kollektive politische Kultur, dann rückt aber ein anderer Prozess und dessen Trägergruppe viel stärker in den Blick. Für ihn steht nicht das Mitglied des „alternativen Milieus“², sondern der Sozialtypus der jungen Menschen, die (noch) stark kirchlich geprägt waren. Religiös gebundene Jugendliche galten zeitgenössisch keinesfalls als Avantgarde – ganz im Gegenteil: Als Georg Picht und andere öffentliche Intellektuelle 1963 die „Bildungskatastrophe“ ausriefen, identifizierte man in der

1 REICHARDT, Authentizität, 13 f.

2 REICHARDT / SIEGFRIED, Milieu.

bundesrepublikanischen Gesellschaft verschiedene Segmente, die als bildungsfern und damit als benachteiligt galten. Neben „der Gruppe der Landkinder, der Arbeiterkinder und der Mädchen“ zählte zum Beispiel Ralf Dahrendorf „mit gewissen Einschränkungen“ als vierte Gruppe die der „katholischen Kinder“ dazu. Insbesondere das „katholische Arbeitermädchen vom Land“ avancierte in der pädagogischen wie auch in der bildungspolitischen Diskussion zu dem Prototypen der Bildungsverliererin, welchen es aus Sicht von Planern und Politikern als Bildungsreserve zu entdecken und zu fördern galt.

Was man zeitgenössisch nicht bemerkte, war die rasante Entwicklung, die sich insbesondere in diesem religiös und damit meist kirchlich gebundenen Bevölkerungsteil abspielte. Gerade für den Sozialtypus des katholischen Arbeitermädchens von Lande – so lässt sich vielleicht zugespitzt formulieren – veränderte sich mit Blick auf die individuelle Lebensführung wie auch für seine Einbindung in die Gesellschaft viel dadurch, dass er sein Verhältnis zur Religion und vor allem zu den kirchlichen Vorgaben neu definierte. Damit bildete dieser Sozialtypus eine wichtige Trägergruppe des religiösen Wandels der 1960er Jahre, der zeitgenössisch vor allem als Krise wahrgenommen wurde. Wie der Einzelne „subjektiven Sinn“ für sich gewinnt, diesen in Handlungsmuster umsetzt und seine Lebensführung gestaltet, welche medialen und organisatorischen „Angebote“ ihm dafür zur Verfügung stehen und welche er davon nutzt, insbesondere aber wie er sich zu den Institutionen verhält, die Lebensführung organisieren und eine entsprechende Autorität verkörpern – dieses Verhältnis scheint sich im Übergang von den 1960er in die 1970er Jahre stark zu verändern. Im Kern dieses Wandels, so mein Ausgangspunkt, stand das religiöse Feld, das Produkt und Promotor dieser Entwicklung war. Zwei Argumente sprechen dafür: Allgemein gesprochen haben Gemeinschaften, die auf monotheistischen Überzeugungen beruhen, von jeher eine besondere biografische Durchformung des einzelnen Mitglieds für sich beansprucht. Besonders aber mit der „Innenwendung“ und Individualisierung der christlichen Religionen, wie sie speziell in der Nachkriegszeit zu beobachten sind, verstärkte sich dieser Zusammenhang zusätzlich. Bis zum Ende der 1950er Jahre setzten Theologie wie auch Seelsorge und Verkündigung stark auf eine exkludierende Praxis und Semantik. Wer dazu gehören wollte, hatte sich bestimmten Organisationsprinzipien und den damit verknüpften Glaubenssätzen zuzuordnen. Im Katholischen war die *acies bene ordinate*, die wohlgeordnete Schlachtreihe, ein beliebtes Bild pastoraler Selbstbeschreibung. Ein Jahrzehnt später hatte sich das Bild radikal gewandelt: Nicht mehr Geschlossenheit, sondern inkludierende Sprachmuster und Praxis prägten Verkündigung und Seelsorge in beiden Konfessionen. Der Suchende, der sich im Idealfall seine Orientierungsbewegungen von der Kirche begleiten ließ, war der neue Prototyp des Gläubigen³.

3 Vgl. GROSSBÖLTING, Himmel, 148–175.

Die damit einhergehenden Veränderungen bündeln sich wie in einem Brennglas in den „politics of lifestyle“, die Anthony Giddens und andere zu einem zentralen Moment des Umbruchs von der Moderne zur Nachmoderne erklären. Körperverständnis, Sexualität, Geschlechterrollen – diese und viele weitere Komponenten waren nicht nur, aber auch religiös konnotiert, nicht zuletzt durch die besondere Expertise, die Kirchenvertreter für sich auf diesem Feld reklamierten. Um diesem Wandel auf die Spur zu kommen, scheint mir ein Zugriff hilfreich, der sich um eine Erforschung religiöser Deutungskulturen im Zusammenspiel von Konstruktion „subjektiven Sinns“, institutioneller Entwicklung und pastoralen Kommunikationsprozessen bemüht⁴. Dieser Zusammenhang soll im Folgenden in zwei Schritten entfaltet werden: Zunächst wird der Wandel von Grundkoordinaten wie auch der pastoralen Praxis gegenüber christlich gebundenen Jugendlichen skizziert. Die Veränderungen in der individuellen Aneignung sollen dann an einer Fallstudie zu katholischen Studierenden gezeigt werden.

1. Der Ruf nach der Jugend: Vom „Neuaufbruch“ zum „Abklatsch vergangener Zeiten“

Nirgendwo lassen sich Erfolg oder Misserfolg kirchlich-pastoraler Bemühungen besser nachvollziehen als in der Jugendseelsorge. An der Frage, ob die Tradierung gelingt, entscheidet sich die Zukunft religiöser Gemeinschaften. Je weniger selbstverständlich die nachwachsenden Generationen in den Glauben und die entsprechenden Milieustrukturen hineinwachsen, desto stärker mussten sich die christlichen Konfessionskirchen um diesen Prozess bemühen. Spätestens seit der Weimarer Republik war die Jugendbildungsarbeit in beiden Konfessionen als wichtiger Faktor der eigenen Selbsterhaltung erkannt worden⁵. Sowohl in den protestantischen Landeskirchen als auch in den katholischen Bistümern wurden spezifische Formen und Organisationen der Jugendarbeit entwickelt, die sich mit alten Formen mischten und auf diese Weise dem Neuanfang nach 1945 eine klare Richtung vorgaben.

Dass man sich nach Kriegsende nun besonders auf die junge Generation konzentrierte, lag allgemein im Trend. Der „Ruf an die Jugend“ war allgegenwärtig und erschallte aus den Behörden der Besatzungsmächte ebenso wie aus den wieder eröffneten Schulen, Universitäten und Fürsorgeeinrichtungen. Auf die Jüngeren setzte man, wenn vom Neuanfang die Rede war. Die Gesellschaft sollte „aus dem Geiste wacher Jugendlichkeit“ wiedergeboren werden, so ein idealistischer Appell des Pädagogen Karl Seidelmann⁶. Zugleich

4 EBD., passim.

5 Vgl. GÖTZ OLENHUSEN, *Jugendreich*, 159.

6 Zitiert nach EBD., 261; vgl. auch ALLERBECK / ROSENMAYR, *Jugendsoziologie*, 2.

verbanden sich mit Formulierungen wie diesen auch massive Forderungen an die Jüngeren, formuliert von Erwachsenen, die in der Situation des Zusammenbruchs ihre Autorität lediglich aus der Tradition ableiten konnten. Ohne Zweifel diente das laute Rufen in Richtung Jugend auch dazu, Fragen nach der Verantwortung der Eltern- und Großelterngeneration zu übertönen oder doch wenigstens in den Hintergrund zu drängen⁷. Damals wie heute gilt, dass Debatten über die Jugend immer auch ein „Selbstgespräch der Gesellschaft über sich selbst“ sind, welches „in den Kategorien von ‚Jugend‘ geführt [wird]“⁸.

Die Diagnosen zur Lage der Jugend durch kirchliche Funktionäre und Seelsorger überschneit sich in mehreren Punkten mit gesamtgesellschaftlichen Krisendiagnosen. Jugendpfleger und Sozialwissenschaftler zeichneten ein äußerst hoffnungsloses Bild, indem sie die Jugendgeneration als „bindungslose Jugend“ oder als „skeptische Generation“ charakterisierten. Solche Kennzeichnungen avancierten zu weit verbreiteten Generationsmarkern⁹. Die Kirchenvertreter argumentierten ähnlich:

„Die Erlebnisse des jahrelangen Soldatenlebens; Individualismus, der vorläufig von der Gemeinschaftsarbeit auch im kirchlichen Bereich nichts sehen und hören will, nach dem erzwungenen langen Leben in der Masse; der Verlust kostbarer und wertvoller Jugendjahre für die persönliche und berufliche Ausbildung; die Hoffnungslosigkeit der dunklen Zukunft; die Zerstörung von Heimat und Elternhaus; das Schwinden des Vertrauens zu aller Autorität und Führung nach dem großen Betrug der Staatsführung; die Flucht in oberflächliche Vergnügungen.“¹⁰

In solch drastischen Worten schilderte Ende Oktober 1947 der Diözesanjugendseelsorger des Bistums Münster, Heinrich Roth, die Situation der Jugend. Die Intention dieses und vieler anderer Berichte war klar: Eindringlich beschwor man die Dringlichkeit der Jugendseelsorge.

In beiden Großkonfessionen gab die Tradition die Richtung des Neuanfangs vor, ohne dass dadurch der Weg vollständig vorgezeichnet gewesen wäre. Ein wichtiger Unterschied in der kirchlichen Jugendarbeit zur Vorkriegszeit war, dass von Seiten der Kirchenleitung eine enge Anbindung an vorhandene Kirchenstrukturen gewünscht wurde. Deshalb wurden die während der NS-Zeit vollzogenen Weichenstellungen beibehalten: Einrichtungen wie der „Landesjugendpfarrer“ und die „Gemeindejugend“ waren in den protestantischen Landeskirchen nicht nur eine Interimslösung des Kirchenkampfes, welche das faktische Verbot der Jugendverbände 1936¹¹ nach sich gezogen

7 Vgl. den Forschungsüberblick von Friedhelm BOLL, *Jugend*, 482–520.

8 HORNSTEIN, *Nachwort*, 561.

9 Vgl. SCHELSKY, *Generation*; BONDY / EYFERTH, *Bindungslose Jugend*.

10 DAMBERG, *Abschied*, 316.

11 Dem voraus gingen die Beschränkung der ev. Jugendarbeit auf rein seelsorgerliche Arbeit (Verbot von Fahrten, Lagern etc.) und die Eingliederung der 800.000 ev. Jugendlichen in die HJ gemäß der Vereinbarung des Reichsjugendführers Baldur von Schirach mit Reichsbischof Ludwig Müller vom Dezember 1933.

hatte. In der Nachkriegszeit avancierten sie zu leitenden Modellen der Organisation. Mittels Jugendkammern oder Jugendkonferenzen wurden Gemeinde- und Verbandsjugend in die landeskirchlichen Strukturen eingebunden. Die nach 1945 neu gegründete „Evangelische Jugend Deutschlands“ definierte sich durch den Zusammenschluss der einzelnen Verbände als „freiwillige Gemeinschaft auf dem Boden der Gemeinde“¹².

Auch die katholischen Bischöfe verfolgten in ihrem Bereich den Kurs einer strikten Verkirchlichung. Das Ziel war es, die vormals selbständigen Jugendverbände stärker in die Hierarchie einzubinden. Das Eigenleben und die Eigeninteressen der traditionell mitgliederstarken Jugendvereinigungen erwiesen sich aber als so stark, dass diese Konzeption nicht ohne Kompromisse durchsetzbar war. Mit dem Bund der katholischen Jugend (BDKJ) wurde deshalb ein Dachverband geschaffen, in dem Gemeindejugend und Verbandsjugend nebeneinander organisiert waren. Die Masse der BDKJ-Mitglieder aber stellte die Katholische Junge Gemeinde dar, welche über den Ortsklerus in die kirchliche Hierarchie eingebunden war und auch einen Großteil der Leitungspositionen besetzte.

Diese Zentralisierungspolitik setzte sich deutlich von den früheren Formen ab. Die Verbindung zur bündisch-konfessionellen Jugendbewegung der Weimarer Republik war aber nicht vollends gekappt: Maximen wie „Jugend erzieht sich selbst“ und „Jugend führt Jugend“ konservierten sich in der Praxis, in der Formensprache und in den Leitbildern der Jugendarbeit: „Heilige Begeisterung für das Reich Gottes“ und „ehrfürchtige Liebe zu den jungen Menschen“ sollten sich idealerweise im Jungführer und in der Jungführerin widerspiegeln, die den Jugendseelsorgern sowohl auf katholischer als auch auf evangelischer Seite als die entscheidenden Faktoren bei der Gewinnung nachwachsender Generationen galten.

Theologisch-pastoral galten ähnliche Maximen wie in der allgemeinen Seelsorge. Hierzu zählten die „Sammlung unter dem Wort“ und die Zusammenkunft zur gemeinsamen Bibelarbeit nach einheitlichen Werk- und Leseplänen. Die praktische Arbeit orientierte sich an Formen und Gehalten, die ihren Ursprung in der Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegung des 19. Jahrhunderts hatten und insbesondere in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus populär geworden waren. Ein Bericht aus dem westfälischen Wehden im Jahr 1947 gibt dabei einen typischen Einblick in die Praxis kirchlicher Jugendarbeit:

„Ein Kreis von jungen Männern (durchschnittlich 12) sammelt sich an den Montag-Abenden. Sie dienen der Aussprache über mancherlei Frage des Glaubens, sind aber in der Hauptsache Sammlung ums Wort, das zum Gespräch führt.

12 Ordnung der Jugendkammer der EKD vom 15. Mai 1946, zitiert nach MÜLLER, Jugendarbeit, 257–309.

[...] Am Dienstag sammelt sich der Jungmädchenkreis (durchschnittlich 25–30) zum Singen und zur Bibelarbeit.¹³

Der „Rückzug auf ein religiöses Winkeldasein“ hielt sich auch dann noch, als der äußere Zwang durch die Repressionen der Diktatur nicht mehr gegeben war¹⁴.

Die treibenden Akteure dieses Rückgriffs auf die vormalis erfolgreiche Formensprache und pastorale Aufladung der Jugendarbeit waren Seelsorger und Verbandsautoritäten, die bereits vor dem Nationalsozialismus im Dienst gestanden hatten. Die „Männer der letzten Stunde“ vor dem Verbot der Organisationen 1933 waren nach dem Krieg auch die „Männer der ersten Stunde“¹⁵. Auf katholischer Seite stachen der 56-jährige bayerische Prälat Ludwig Wolker und der 67-jährige sauerländische Priester Hermann Klens sowie profilierte Jugendseelsorger aus den Diözesen hervor. Eine hohe personelle Kontinuität ist beispielsweise in der Jugendarbeit des Bistums Münster bis in die dritte Ebene der neu oder wieder erstandenen Verbände nachzuweisen¹⁶. Auf evangelischer Seite waren es Personen wie Manfred Müller, seit 1942 Vorsitzender der Jugendkammer der Bekennenden Kirche und nach dem Krieg Leiter der Jugendkammer der EKD, und Erich Stange, seit 1921 Reichswart des Jungmännerwerkes, die die Initiative übernahmen. Welchen Erfolg konnte diese Ausrichtung verbuchen? In ihren Märschen und Großkundgebungen zeigte sich die katholische Jugend als „wohlgeordnete Schlachtreihe“. Damit agierte sie ganz im Sinne der katholischen Aktion, an der sich zu dieser Zeit das seelsorgliche Konzept orientierte. Auf Seiten der protestantischen Kirche demonstrierten die Pfadfinder mit ähnlichen Ritualen Geschlossenheit.

Die damit errichtete Fassade aber trog. Wie in anderen Bereichen auch folgte in der kirchlichen Jugendarbeit dem vermeintlichen „religiösen Frühling“ kein Sommer, sondern – um im Bild zu bleiben – zunächst eine deutliche Abkühlung, später dann ein Klimasturz: Viele Stimmen von der Gemeinde- und Verbandsbasis beschrieben bereits in den 1950er Jahren „eine gewisse Müdigkeit“ in den Aktivitäten. „Der größte Teil unserer Jugend nimmt keinen Anteil am kirchlichen Leben“, so klagte 1957 das Presbyterium in Isenstedt-Frotheim und stand damit stellvertretend für viele ähnlich klingende Beobachtungen¹⁷. Diese zeitgenössischen Eindrücke schlugen sich durchaus in den Mitgliederzahlen nieder. Während die evangelische Pfarrjugend auf eine formelle Aufnahme in ihre Organisation verzichtete, führten die katholische Kirche und ihre Bistümer einen Mitgliedernachweis: Die Statistiken zum

13 Bericht der Kg. Wehdem an Kreisjugendpfarrer Wellmer, Hüllhort, über die Jugendarbeit in der Gemeinde, Advent 1947, zitiert nach BECK, Protestanten, 367.

14 BECK, Protestanten, 368.

15 RUFF, flock, 187.

16 Vgl. DAMBERG, Abschied; RUFF, Elites.

17 Zitiert nach BECK, Protestanten, 367.

„Organisationsgrad katholischer Jugendlicher im Bistum Münster“ zeigten, dass die Jugendorganisationen vor allem in der unmittelbaren Nachkriegszeit bis in die 1960er Jahre hinein erodierten. Zweifellos blieb auch die NS-Zeit für die katholischen Jugendverbände nicht folgenlos: 1953 lag ihr Organisationsgrad mit 30 % bereits deutlich unter dem vergleichbaren Wert von 1932, der immerhin 38 % betragen hatte. Zwischen 1953 und 1963 aber beschleunigte sich die Entwicklung massiv. Der Organisationsgrad ging in dieser Zeitspanne um ein Drittel zurück. Dieser Trend verlangsamte sich erst gegen Ende der 1960er Jahre und kam in den 1970er Jahren auf niedrigem Niveau zum Stillstand¹⁸.

Diese statistischen Beobachtungen decken sich mit der Selbstwahrnehmung und den Krisendiagnosen beider Konfessionen: In der Öffentlichkeit wurde Anfang der 1960er Jahre der Niedergang der Jugendarbeit zum öffentlichen Thema. In der Tageszeitung *Die Welt* beklagte Bernd Nellessen die wachsende Diskrepanz zwischen „Sein und Schein der deutschen Jugendverbände“. Ihre Träger, so kritisierte der Journalist, richteten sich mehr nach den Fördervorgaben als nach den Bedürfnissen ihrer Klientel. Bereits 1959 nahm ein internes Papier der Konferenz der schleswig-holsteinischen Landesjugendpastoren die publizistische Diskussion vorweg. „Es rieselt und bröckelt“, so hieß es dort. Die Seelsorger konstatierten resigniert, dass die „Jugend eben anders geworden sei“ und die Verbände mittlerweile neben den „Mädchen und Jungen“ stünden. In gewohnter Rhetorik forderte man „feste Burgen“, die aus der Jugendseelsorge unter jungen Christen erwachsen müssten. In der katholischen Kirche verdichtete sich dieser Krisendiskurs mit zwei bis drei Jahren Verzögerung: Das 1965 in Dortmund veranstaltete Bundesjugendfest der Katholischen Jugend mit einer im Verhältnis zu früheren Treffen enttäuschenden Beteiligung konnten selbst kirchennahe Beobachter nicht mehr als die „eindrucksvolle Willenskundgebung katholischer Jugend“ werten, sondern allenfalls als „Abklatsch vergangener Zeiten“, so beispielsweise die Zeitschrift *Kontraste*¹⁹.

Die Erosion der Verbände und der gemeindlichen Jugendarbeit hatte aber laut Statistik bereits deutlich früher eingesetzt, nämlich Mitte bis Ende der 1950er Jahre. Sie wurde begleitet von starken Veränderungen innerhalb der Jugendseelsorge und den Jugendorganisationen, die als Begleitumstände, als Reaktion und auch als Ursache dieses Wandels gesehen werden können: Auch wenn die kirchenoffiziellen Vorgaben und Leitbilder unverändert geblieben waren, hatte in der Praxis der bündischen Gruppen, der Verbände und der Gemeindejugend ein Paradigmenwechsel stattgefunden. Schrittweise wurden die Strategien aufgegeben, die auf klare Abgrenzungen gegen die säkulare Welt zielten. Kirchliche Jugendarbeit und bündische Gruppen verstanden sich zunehmend weniger exklusiv, sondern wollten der allgemeinen Erziehung und

18 Zahlen nach DAMBERG, Abschied, 307–416.

19 Zitiert nach SCHWAB, Bund, 27.

Bildung einen zusätzlichen konfessionellen Akzent geben. Auf diese Weise, so lautete das eigene Selbstverständnis, wollte man sich bemühen, die Lebens- und Erfahrungsräume der Jugendlichen in die Religionsgemeinschaft zu integrieren. Nicht die Schaffung einer konfessionellen Sonderwelt, sondern die Etablierung als „dritte Erziehungsagentur“ schwebte den Verantwortlichen als Ziel vor Augen²⁰.

Innerhalb der kirchlichen Jugendzusammenschlüsse war diese Ausrichtung nicht unumstritten, im Gegenteil: Die neue Ausrichtung war ein ständiger Streitpunkt, insbesondere zwischen den Generationen. Immer stärker zeigte sich ein Gefälle zwischen dem Selbstverständnis der älteren Mitglieder der Jugendverbände als Elite oder Gegenbewegung zur Welt und der Mentalität der nachwachsenden Generationen. Der Jesuitenorden hatte 1921 den Bund Neudeutschland als eine Jugendorganisation zur Seelsorge unter Gymnasiasten gegründet. In diesem durchaus exklusiven Zusammenschluss diskutierte man noch 1958 über das „Rausschmeißen“, um auf diese Weise am Anspruch der Elitenbildung festzuhalten. Die Ein- und Ausschlusskriterien waren bis zu diesem Zeitpunkt klar definiert. Bereits 1961 und dann verstärkt im Kontext des II. Vatikanums schien eine solche Diskussion völlig abwegig, habe man nun doch auf eine „Öffnung zur Welt“ gesetzt. Außerdem wollte man die Arbeit in den Schulen intensivieren und diskutierte zudem offen, ob und wie man sich den politischen Vorstellungen von Sozialdemokraten und später auch der Außerparlamentarischen Opposition annähern könnte. In ähnlicher Weise entwickelte sich die Jugendarbeit auf der protestantischen Seite, wenn etwa ein niedersächsischer Leiter der Christlichen Pfadfinderschaft 1963 resümierte, dass der Verband sein „Elite-Bewußtsein“ werde aufgeben müssen. „Wir sind nicht besser als andere Jugendverbände. Die Christlichen [*sic!*] Pfadfinderschaft entwickelt sich allmählich zu einem Jugendverband wie jeder andere.“²¹

Diese Entwicklung war nicht ausschließlich das Resultat einer bewussten Anpassung an die veränderten jugendlichen Lebenswelten und Einstellungen. Stattdessen liefen dabei institutionelle, konzeptionelle und personelle Umbrüche zusammen: Personell bewegte man sich von den Ursprüngen in der bündischen Jugendbewegung oder von dem biographischen Hintergrund des Kirchenkampfes weg: Nicht nur die Spitzen des Jungmännerwerkes und des auf Mädchenarbeit spezialisierten Burckhardthauses traten ab, sondern auch die bejahrten Jugendseelsorger aus der zweiten Reihe. Zwischen 1953 und 1958 gaben beispielsweise in Schleswig-Holstein 14 von 22 Landesjugendpfarrern ihr Amt auf²².

In der katholischen Kirche verband sich ein ähnlich rasanter Generationswechsel in den Leitungsgremien symbolträchtig mit der Wahl Johan-

20 Vgl. SCHWAB, Jugend, 76.

21 BUSCHMANN, Pfad, 3.

22 Vgl. HAASLER, Jugendarbeit, 157.

nes' XXIII. zum Papst, der damit Nachfolger des konservativen Pius XII. wurde. Dieser Wechsel wurde von vielen Mitarbeitern in der Jugendpastoral euphorisch begrüßt. „Wir waren die 58er, nicht die 68er“, so deutete ein katholischer Jugendseelsorger, Jahrgang 1936, die Bedeutung dieses Wechsels für seine Generation²³.

Hinzu trat eine institutionelle und organisatorische Neuausrichtung: Kirchliche Jugendarbeit hatte sich zunächst in Konkurrenz zu ähnlichen Initiativen des Staates oder der Parteien gesehen. Nach anfänglicher Skepsis gegenüber Institutionen wie den Jugendringen nutzten aber insbesondere die kirchlichen Jugendverbände diese Vertretungsinstitutionen. Entgegen seiner ursprünglichen Zielsetzung entwickelte sich der seit 1950 existierende Bundesjugendplan zu einem Förderinstrument für die vielfältigen Vorhaben der Jugendhilfe, die den kirchlichen Initiativen enorme Möglichkeiten eröffneten.

Dem Leitbild „Kampf und Kontemplation“, welches nach 1945 einen Teil der kirchlichen Jugendarbeit bestimmt hatte, mussten in Folge dieser Entwicklung seit Mitte der 1950er Jahre Stichworte wie Hierarchie, Geschäftsordnung, Konzepte und Zuständigkeiten hinzugefügt werden. Nicht mehr der charismatische Jungführer, sondern allein der erwachsene, neben- oder hauptamtliche Geschäftsführer konnte den bürokratischen Aufwand der Mittelanwerbung und der Mittelverwaltung bewältigen. Die im Rahmen dieser Professionalisierung engagierten Pädagogen und Laientheologen, so zeigt ein Blick auf die Stellenpläne deutscher Bistümer und Landeskirchen, entwickelten sich zu einer neuen, immer größer werdenden Status- und Interessengruppe, die in der Folgezeit auch den Pfarrern Konkurrenz machten. Ende der 1960er Jahre führte oftmals gerade diese Gruppe der kirchlichen Mitarbeiter den Protest gegen die Kirchenhierarchie an.

Diese organisatorische Einbindung zog auch eine inhaltliche Neuausrichtung nach sich, bzw. bereitete diese vor: Hatte der Verband zuvor als „Heimat“ für Gleichgesinnte mit religiöser Ausrichtung gegolten, avancierte er seit Ende der 1950er Jahre zu einer Institution der allgemeinen Jugendsozialarbeit. Vormals kirchliche oder kirchennahe Bekenntnisgemeinschaften von Jugendlichen wurden auf diese Weise zunehmend organisatorisch zentralisiert, rechtlichen Regelungen unterworfen und von ihren Zielsetzungen her „vergesellschaftet“. Sollten die Jugendlichen in der unmittelbaren Nachkriegszeit mittels ihres Verbandes in das missionarische Apostolat der Kirchen integriert werden, so zielten die Jugendverbände auch ihrem eigenen Selbstverständnis nach nun darauf ab, jungen Menschen einen pädagogischen Entwicklungsraum bereitzustellen. Die Frage, ob und inwieweit diese Ausrichtung noch mit einem kirchlichen Verkündigungsauftrag in Einklang zu bringen war, entwickelte sich seit Mitte der 1960er Jahre zu einer Dauerreflexion über das Wesen und den Sinn kirchlicher Jugendarbeit und das Selbstverständnis der konfessionell bündischen Gruppierungen. Ein gemeinsames Verständnis davon,

23 GROSSBÖLTING, Christsein, 262.

was das eigentliche Proprium christlicher oder gar konfessioneller Sozialisation sein sollte, konnte aber selbst unter den Akteuren im engeren Sinn nicht mehr hergestellt werden. Sollte kirchliche Jugendarbeit darin bestehen, dass sie Gemeinschaft stiftete? Oder gehörte doch ein kirchlicher, religiöser oder biblischer Bezug dazu? So lauteten die Grundfragen der seit 1969 in der evangelischen Kirche geführten „Polarisierungsdebatte“. Im praktischen Gruppenleben vor Ort führte das dazu, dass Exerzitien und religiöse Unterweisung zu Gunsten eines demokratisch-politischen Engagements in Schule und Gesellschaft wegfielen. Traditionelle und neue Orientierungen standen sich personifiziert durch Kirchenleitung und die hauptamtlichen Jugendfunktionäre aus den Verbänden gegenüber. Die zum Teil erbitterten Auseinandersetzungen führten dabei weder zu neuen und konsensfähigen Grundlagen, noch stoppten sie die Abwanderung der Mitglieder im Sinne der Verbandsleitungen.

Die hier skizzierten Entwicklungen im Bereich der Jugendorganisationen und der Jugendseelsorge nahmen ihren Anfang deutlich vor dem II. Vatikanum und vor dem Schwellenjahr „1968“. Damit setzten wichtige Entwicklungen weit eher ein als sie in vielen kirchennahen Kreisen bislang verortet wurden. Nicht das II. Vatikanum und nicht der vermeintlich kulturrevolutionäre Charakter von „1968“ erklären den rapiden Rückgang von Kirchenbindung unter Jugendlichen. Sowohl gesamtgesellschaftlich als auch im Bereich der religiösen Jugendarbeit hatten diese beiden Ereignisse nur deshalb eine so starke Wirkung, weil zahlreiche Konventionen und scheinbar kollektiv geteilte Werte längst erodiert waren. In den „langen 1950er Jahren“ veränderten sich die Modalitäten religiöser Sozialisation in beiden christlichen Großkonfessionen markant. Was für die kirchennahen und in den christlichen Organisationen erfassten Jugendlichen gezeigt werden konnte, gilt mit Blick auf die Religiosität in Deutschland insgesamt in noch größerem Maße. In diesem Sinne waren die skizzierten Entwicklungen in der Jugendarbeit durchaus Avantgardephänomene, die die Trends für das religiöse Feld insgesamt vorzeichneten.

2. Katholische Studierende und die individuelle Aneignung von Religion – eine Fallstudie

Religion, so wurde einleitend argumentiert, ist eine wichtige Ressource dafür, dass Menschen ihre Identität formulieren und dieser Ausdruck verleihen. Was geschah dann mit denjenigen, die ursprünglich stark kirchlich gebunden waren und sich später aber, wie der sozialhistorische Blick gezeigt hat, immer stärker distanzieren? Bastel-, Patchwork-, Bricolage-Religiosität usw. – Religionssoziologie und die Pastoraltheologie haben eine ganze Reihe von Be-

griffen geprägt, um die Individualisierungen von Glaubensleben und Glaubenspraxis zu benennen. Aufgabe der Geschichtsforschung wird es sein, die zum Teil hoch abstrakten Beschreibungen der Gesellschaftswissenschaften empirisch „herunterzuberechnen“ und auf diese Weise gegebenenfalls zu modifizieren. Umfassend analysiert erscheinen diese Veränderungen bislang noch nicht. In den wenigen Studien dazu stehen vor allem die Randbereiche religiösen Lebens im Blickfeld. Hochspannend erscheint es mir hingegen zu untersuchen, wie sich diese Veränderungen gerade in den Kernbereichen der traditionellen Konfessionsgemeinschaften durchgesetzt haben. Wie gestalteten Christen in dieser neuen Unübersichtlichkeit ihre persönliche religiöse Sinnsuche? Welche neuen religiösen Sprach- und Ausdrucksformen entwickelte man, um Glauben in individuelle Alltagsrealität zu übertragen? Und welche Überschneidungen, aber auch Abgrenzungen gab und gibt es zu Formen anderer und insbesondere neureligiöser Traditionen und Anbieter?

Nur wenige Studien geben für Deutschland Auskunft über die individuelle Aneignung religiöser Transzendenzvorstellungen und den Wandel bei der Konstruktion subjektiven Sinns²⁴. Zwar sind bereits zahlreiche *oral-history*-Projekte betrieben worden, in denen die Weitergabe erinnelter Geschichte auf generationelle Muster und Prägungen untersucht wurde. Dabei wurden aber kirchliche oder religiöse Erfahrungen und Orientierungsmuster meist ausgeblendet. Die Ergebnisse solcher Studien liefern wichtige Ergänzungen und Korrekturen zu den großflächigen, aber wenig erklärungskräftigen Prozessbegriffen wie „Säkularisierung“, „Individualisierung“ oder „Privatisierung“. In diesem Sinne und in vorbildlicher Weise hat beispielsweise Christian Schmidtmann katholische Studentinnen und Studenten der 1950er und 1960er Jahre befragt²⁵. Diese Studien rekonstruieren nicht Geschichte, sondern legen in den untersuchten Gruppen die Erfahrungen frei, die sich in verschiedenen Lebensabschnitten aufgeschichtet haben. Damit bilden sie sozialgeschichtlich-quantitativ keinen repräsentativen Querschnitt ab. Dennoch verdeutlichen sie qualitativ die lebensweltlichen Mechanismen und die Logik, nach der sich Einzelne zu kirchlichen Vorgaben und ihrer eigenen Religiosität verhalten²⁶.

Auf der Ebene der Erinnerungen sind klare Schnitte oder Brüche kaum nachzuweisen. Statt konsistenter Zielpunkte überwiegen in der individuellen Aneignung Ambivalenzen, Inkonsistenzen und Unklarheiten²⁷. Im Grundtenor werden die 1960er Jahre von den befragten katholischen Christen als eine „seltsame Zeit“ erinnert, in der nach neuen Orientierungen gesucht wurde. Die Hintergrundfolie dafür bietet ein relativ geschlossenes Milieu, in dem der

24 Als Ausnahme siehe HELLER / WEBER / WIEBEL-FANDERL, Religion.

25 Siehe hierzu und zu den folgenden Ausführungen die exzellente Studie von SCHMIDTMANN, Studierende.

26 Vgl. HELLER, Sozialgeschichte, 297.

27 Vgl. SCHMIDTMANN, Studierende, 479.

Alltag durch die kirchlich-religiöse Taktung der Zeit geprägt war. Auch wenn sich während der ersten Jahrhunderthälfte im individuellen Verhalten viele Themen der Kirchendistanzierung abzeichnen, werden sie erst in der zweiten Jahrhunderthälfte ausgelebt²⁸. Besonders deutlich treten Erosions- und Transformationsprozesse in den Erinnerungen katholischer Studierender in den 1950er und 60er Jahren hervor: Vor allem die Jüngeren unter ihnen, die ab der zweiten Hälfte der 1950er Jahre an die Universitäten kamen, entwickelten ein ausgeprägtes Generationenbewusstsein. Weniger als die älteren Kommilitonen waren sie von Nationalsozialismus und Krieg geprägt. Das „gut katholische“ Elternhaus und der Zusammenhang des Heimatdorfes waren in dieser Gruppe ein wichtiger Topos der generationellen Selbstverortung²⁹. Das katholische Milieu wird dabei durchaus in seinen Ambivalenzen erinnert: Die Enge der konfessionellen Welt wird mit positiven Erlebnissen in der katholischen Jugendkultur kontrastiert. Insbesondere Fahrten und Lager tauchen in den Erinnerungen immer wieder als Sonderbereiche eines unabhängigen, selbstbestimmten und dynamischen Lebens auf. Alles in allem dominiert die Erfahrung einer geschlossenen und in sich stimmigen Welt. In diesem Sinne berichtet beispielsweise der Journalist Herbert Riehl-Heyse von seiner Jugend in einem bayerischen Wallfahrtsort:

„In Altötting haben wir bei der Lichterprozession ‚Maria zu lieben‘ gesungen; und dann haben wir im Cafe R. bis spät in die Nacht hinein den Musikautomaten mit dem Wunsch nach dem immer selben Song gefüttert, damit Mr. Frank Sinatra der Kellnerin Rosi klarmachte, daß die Lady ein Tramp sei. Wenn uns endlich der amtierende Liebhaber der Kellnerin Rosi gewaltsam hinausgeworfen hat, nannten wir ihn eine blöde Sau und gingen vielleicht dafür zum Beichten. Es hat alles prima zusammengepaßt“³⁰.

In diesem geschlossenen und intakten Milieu entwickelten viele der männlichen Angehörigen dieser Studentenjahrgänge ein relativ starkes Interesse an politischen Fragen. Im Vergleich zu früheren Alterskohorten waren sie von einer „engen Verquickung von ethischer Norm, politischem Imperativ und konkreter Aktivität“³¹ geprägt. In ihren Erinnerungen artikulieren sie diese Haltung deutlich. „Ganz einfach, die Hinwendung zur Gesellschaft liegt sozusagen in der Verantwortung des Christen“, so erinnert sich beispielsweise der Laientheologe und Kirchenmitarbeiter Hans Kath³². Politisches Engagement sei dabei auf einem Weltbild gegründet gewesen, welches auf klaren Positionierungen und Abgrenzungen basierte. Motive wie die „Adoration“ Konrad Adenauers, eine kämpferische Ablehnung der SPD und „Russen-

28 Vgl. HELLER, Sozialgeschichte, 298.

29 Vgl. SCHMIDTMANN, Studierende, 423.

30 RIEHL-HEYSE, Vaterland, 156.

31 SCHMIDTMANN, Studierende, 458.

32 EBD., 457.

furcht“, die sich aus den Erzählungen der Eltern über Kriegs- und Gefangenschaftserlebnisse ebenso speisten wie aus dem Antikommunismus des Kalten Krieges, werden wiederholt als prägende Sozialisationselemente und Fixpunkte der eigenen Sozialisation genannt. Die Mitarbeit im Jugendverband war ein ebenso verbreitetes Handlungsmuster wie die Arbeit in der CDU. Ganz im Sinne der engen Verquickung von Kirche und Gesellschaft griff der Glaube in die Welt hinein. „Der Einfluß eines wiedererstarkten und restrukturierten katholischen Einflußbereichs“ prägte den „Wertehimmel der Aufwachsenden“³³. Zugleich wirkten diese Überzeugungen weit in den Alltag hinein. Viele Entscheidungen und Handlungen waren auf diese Weise hochgradig mit Bedeutung aufgeladen: Nicht nur mit der Wahl einer politischen Partei, sondern auch mit einem bestimmten Kleidungsstil oder Musikgeschmack positionierte man sich in der Selbstwahrnehmung wie auch gegenüber den Mitmenschen für oder gegen die hoch präsenten Milieustandards.

Die Milieuverhaltung dieser Generation reichte vielfach nicht „von der Wiege bis zur Bahre“, sondern endete mit der Immatrikulation³⁴. Mit dem Beginn des Studiums löste sich aus Sicht der Interviewpartner die geschlossene und zumeist als stimmig empfundene Lebenswelt der Kindheit und frühen Jugend auf, weitete sich doch der räumliche wie auch weltanschauliche Horizont enorm. „Veränderung“ ist ein wesentliches Lebensthema praktisch aller seit der zweiten Hälfte der 30er Jahren [*sic!*] Geborenen.³⁵ Als einschneidende Erfahrung werden dabei von vielen der Weggang aus der religiös geprägten Lebenswelt und die Konfrontation mit anderen Anschauungen und Denksystemen genannt. So markiert die 1929 geborene Historikerin und Lehrerin Johanna Ehler eine deutliche Grenze zwischen der Lebenswelt ihrer Kindheit und Schulzeit einerseits und der Universität andererseits. Besonders kontrastiert sie den schulischen Deutschunterricht an einem von Nonnen geleiteten Gymnasium von ihrem Studium der Germanistik: Da

„hatten wir immer fleißig Rilke, Wichert, Gertrud von Le Fort und Langgässer gelesen; sie waren alle nahe bei Gott und jetzt (lacht) wurden die [...] kamen überhaupt nicht vor, die Klassik kam wohl vor, Klassik, Realismus alles mögliche, aber schon bei den Interpretationen war deren Beziehung zu Gott einfach kein Ansatzpunkt mehr“³⁶.

Ähnliche Erfahrungen formuliert sie als Eindrücke aus ihrem Geschichtsstudium und resümiert ihre Erfahrungen:

„Die Dinge, die ich eigentlich für zentral gehalten hab, die waren plötzlich irgendwie verschwunden. [...] Das war eigentlich für mich überraschend, weil ich gedacht hatte, ja ohne das je zu reflektieren, daß alle Leute irgendwie ähnlich wie

33 EBD., 433 f.

34 Vgl. EBD., 417.

35 EBD., 467.

36 Dieses Zitat und das folgende EBD., 443.

dieses doch religiös durchsättigte Milieu von der Schwesternschule, also daß sich das fortsetzen würde. Ich war echt überrascht und es hat ne Weile gedauert, bis ich mir klar machte, daß da ganz andere Sterne vorne hingen.“

In ähnlicher Weise berichtet der 1961 diplomierte Astrophysiker Klaus Breinfeld von der tiefgreifenden Erfahrung, wie das Fachstudium auch eine neue Denkhaltung beförderte: den Anspruch nämlich, sich der jeweiligen Rationalität von Aussagen durch ein individuelles Verfahren zu vergewissern³⁷.

Auf diese Weise avancierte das eigene Gewissen zu einer wichtigen Reflektationsinstanz. Kirchliche Vorgaben und Milieustandards waren damit nicht obsolet, mussten sich aber tendenziell in Konfrontation mit einem neuen Denkstil und vor dem eigenen Gewissen bewähren. Insbesondere Theologiestudenten berichteten von eindrücklichen Lernerfahrungen während ihres Studiums, die beachtliche Auswirkungen auf ihre persönliche Aneignung von Religion, Katholizismus und Kirche gehabt hätten. Prinzipiell wurden die normativen Vorgaben und der Modus ihrer Ableitung aus Tradition und Schrift als hinterfragbar und diskutierbar erkannt. Eine besondere Rolle spielten dabei die Neuaufbrüche in der Exegese des Neuen Testaments. Mit der historisch-kritischen Methode wurden verschiedene vormals als wahr angesehene Gegebenheiten fraglich. So berichtete die Laientheologin Katharina Strate von der Erschütterung, die sie als Laientheologin empfand, als die Existenz der Heiligen Drei Könige oder die Jungfrauengeburt als historische Tatsachen in Frage gestellt wurden. „Als ich das zum ersten Mal hörte, was ja heute so gängige Meinung ist, aber da erinnere ich mich noch, wie mich das doch sehr bewegt hat, diese historisch-kritische Methode.“ Im Gegensatz zu den älteren Studierenden, die sich als Menschen mit „großer Souveränität und Sicherheit in ihrer religiösen Orientierung und Praxis“ inszenierten, berichteten die Befragten der jüngeren Generation von starken Rückwirkungen der theologischen Neuerungen auf die individuelle religiöse Praxis.

In ihren Beschreibungen erklären die Interviewpartner die Veränderungen in Religiosität und Lebensstil weniger mit spektakulären Erlebnissen, sondern vor allem als eine „langsame Umorientierung“³⁸. Eine zentrale Rolle spielten dabei nicht nur Beobachtungen von einer „Doppelmoral“ Einzelner, die die katholische Sinnwelt in Frage stellen. Auch Änderungen im katholischen Kosmos selbst wurden zum Anlass einer Neuorientierung. So erinnert der Journalist Riehl-Heyse, der sich zuvor als eifriger Störer von Wahlkampfveranstaltungen der Opposition beschrieben hatte, den bleibenden Eindruck, den die Einladung des SPD-Politikers Herbert Wehner an die katholische Akademie in München auf ihn machte.

37 EBD.

38 EBD., 467.

„[M]an kann sich kaum noch vorstellen, wie beleidigt die gutkatholischen Kreise gewesen sind über einen solchen Verrat. Und wie groß meine Genugtuung darüber war, als ich der Mutter von dem unerhörten Vorgang berichten konnte, auch davon, daß der SPD-Politiker Georg Leber angeblich richtig katholisch war.“³⁹

In ähnlicher Weise wirkten die Ereignisse auf dem Katholikentag in Essen 1968 nach, die er als besonderes Zeichen für die „neue Zeit“ erinnert.

„Wieviel sich zu ändern beginnt im Vaterland, lernte ich zuerst ausgerechnet bei einem Katholikentag, wo es aber auch besonders auffällt, mir ganz besonders: Weiß ich denn nicht von zu Hause, wie staatstragend, lammfromm und langweilig Katholiken sind? [...] Und jetzt hat also der Papst Paul seine berühmte Enzyklika gegen die empfängnisverhütende Pille verfaßt – und ausgerechnet von den deutschen Katholiken bekommt er dafür am meisten Ärger [...]. Brandreden gegen Papst und Bischöfe werden gehalten, offene Aufrufe gibt es zum Ungehorsam. [...] Dürfen die jungen Menschen, die nun dauernd den Ton angeben, das alles überhaupt? Sie tun es jedenfalls, und kein Blitz schlägt ins Gebälk der Grugahalle“⁴⁰.

Als die Verschiebungen im katholischen Bereich sichtbar und beobachtbar wurden, begann für viele der Befragten eine Phase, in der die eingeübten Dichotomien hinterfragt wurden. Insbesondere kam dabei die traditionelle Bindung von Katholischer Kirche und CDU auf den Prüfstand. „Wir hatten ja nichts gegen die CDU. [...] Sondern gegen diese Verquickung von Katholizismus und Adenauerstaat. Das war etwas, was wir nicht wollten“, so der im Ruhrgebiet aufgewachsene, spätere Journalist und Kritiker des konservativen *Opus Dei*, Peter Hertel⁴¹. Aber auch bei der Mehrheit, die der CDU verbunden blieb, änderte sich die Begründung in der Selbstdarstellung. Das Kreuz auf dem Stimmzettel für die CDU oder die CSU wurde nun mit genuin politisch-weltlichen Gründen erklärt. „Die konfessionelle Identität allein begründete keine spezifische politische Entscheidung mehr.“⁴²

In vielen weiteren Punkten erzählten die Studierenden der 1960er Jahre von ihrem Christentum und ihrer Christlichkeit als einer von der Kirche unabhängigen Größe. Selbst in dieser stark kirchlich gebundenen Gruppe wurde der Einzelne oder die Einzelne immer stärker Gestalter des eigenen Glaubens. Diese Entwicklung bedeutete nicht, dass die Bindungen an die religiöse Gemeinschaft plötzlich abgebrochen wären. Aber die Art und Weise, wie die bisherigen Traditionen nun erklärt und vor dem eigenen Gewissen plausibel gemacht wurden, änderte sich grundlegend. Das tägliche Tischgebet, der sonntägliche Kirchgang, die Teilnahme an der Fronleichnamsprozession oder ähnliche Aktivitäten wurden nicht mehr als gegeben hingenommen, sondern

39 RIEHL-HEYSE, Vaterland, 75 f.

40 EBD.

41 SCHMIDTMANN, Studierende, 475.

42 EBD., 477.

in Frage gestellt und diskutiert. Damit konnte man sie prinzipiell auch ablehnen.

Eine zweite sehr grundlegende Entwicklung deutet sich in den Interviews an: Die Rituale und Formen der Frömmigkeit verloren an Bedeutung für das christliche Selbstverständnis, während dem praktisch karitativen oder politischen Wirken des Einzelnen hingegen religiöse Dignität zugesprochen wurde. Glauben sollte in der Praxis wirksam werden und gesellschaftlich Relevanz zeigen, dann galt er den befragten Vertretern dieser Generation als richtig. Für ihr eigenes Verhalten hatte das große Konsequenzen. Statt Frömmigkeit im Stil ihrer Elterngeneration weiterzuleben, änderten viele auch der stark gläubigen Studenten ihre eigene durchaus als religiös empfundene Praxis. „Statt zur Messe zu gehen, schrieb man kritische Artikel, statt zu beichten, las man Hans Küng, statt Priester zu werden, wurde man Funktionär in einer Gewerkschaft.“⁴³

Diese Verhaltensänderung lässt sich nicht als Säkularisierung in dem Sinne deuten, dass sich der oder die Einzelne oder die Gruppe von ihrer Religiosität distanziert hätten. Stattdessen blieb ein christlicher Bezugsrahmen, in dem sich aber die Gewichte deutlich verschoben. Im Vordergrund stand nun die innerweltliche soziale Dimension der Religion, während sich die religiös-kultische Praxis auflöste. Der an einer kleinen Gruppe beschriebene Wandel war kein Prozess außerhalb der Kirche, sondern fand in ihrem Kern statt: Die katholischen Studierenden waren eine Gruppe, die die katholische Seelsorge vielfältig anzusprechen und zu integrieren versuchte. Die Pastoral galt dem katholischen Akademiker als wichtige Stütze der eigenen Glaubensgemeinschaft. Gerade in dieser Gruppe aber entwickelten sich viele Ansätze zur Neuinterpretation der früheren religiösen Überzeugungen. Insbesondere der Ausgang aus den engeren Milieustrukturen setzte diesen Prozess in Gang.

Natürlich war die am Beispiel der katholischen Studierenden zu beobachtende Individualisierung und Pluralisierung mit vielfältigen weiteren Entwicklungen verbunden. Nicht nur im kirchlichen Bereich, sondern weit darüber hinaus änderten sich die individuellen Wertmuster. Selbstverwirklichung und Lebensqualität waren nach der Bildungsexpansion neue Referenzpunkte der Gesellschaft. Der Wunsch nach individueller Entfaltung verlieh der individuellen Freizeit eine größere Bedeutung, zumal sich durch den Rückgang der Arbeitszeit das Fenster für die freie Zeitgestaltung deutlich vergrößert hatte. Profiteure waren insbesondere die Massenmedien. Innerhalb von 20 Jahren steigerte sich seit 1970 der durchschnittliche Medienkonsum von etwa vier auf fünf Stunden täglich und stieg damit um 25 %. Die Konkurrenz zur klassisch-religiösen Sozialisation wuchs damit in ganz unterschiedlichen Bereichen rasant an. Wichtig ist aber zu sehen, dass diese Subjektivitätswelle in der bundesrepublikanischen Gesellschaft auffallend und nachhaltig mit der Entwicklung im religiösen Feld korrelierte. Über das

43 EBD.

„alternative Milieu“ und seine Medien breitete sich nun beispielsweise in der Gesellschaft eine Art Projektrhetorik und -praxis aus. Insbesondere der Jugendgeneration ging es in Freizeit und Beruf immer wieder darum, „Projekte zu realisieren“, sei es das kollektive Wohnen, sei es das Anstoßen künstlerischer, politischer, handwerklicher, publizistischer und nicht zuletzt akademischer Initiativen⁴⁴. Auch die Religion wurde in ähnlicher Weise insbesondere unter formal besser gebildeten jungen Leuten unabhängig von den Kirchen als persönliches und damit aus einer traditionellen Perspektive als ein synkretistisches Projekt entworfen.

3. Resümee

Mit Begriffen wie Nachmoderne, Postmoderne oder reflexive Moderne haben vor allem Gesellschaftswissenschaftler der verschiedensten gegenwartsnah orientierten Disziplinen diesen Wandel zu fassen versucht. Die generelle Richtung der Entwicklung, die damit beschrieben werden soll, ist klar: In der Zeit der 1960er und 70er Jahre lösten sich traditionale Strukturen auf. An die Stelle von Bindungen und Zwang traten individuelles Auswahlverhalten und eigene Entscheidungen. Das (nach)moderne Individuum muss seine Identität bewusst und reflexiv schaffen. Das Individuum wurde so, um es in den Worten Robert N. Bellahs zu sagen, zunehmend „verantwortlich für die Rollen, die es spielt, und die Verpflichtungen, die es eingeht, und zwar nicht durch die Autorität höherer Wahrheiten, sondern aufgrund der Lebenserfahrung, wie sie vom einzelnen Individuum beurteilt wird.“⁴⁵

Diese Veränderungen bündeln sich wie in einem Brennglas in den Tradierungskrisen des Christentums. Der schrittweisen und der meist still vollzogenen Emanzipation des „Mädchens vom Lande“ von den kirchlichen Vorgaben zur Lebensführung in den 1950er und 60er Jahren entsprach die Selbstsäkularisierung religiös hoch bewusster Jugendlicher. Diese stellten, so ist am Beispiel von Oral History-Studien mit Studierenden aus den 1960er Jahren gezeigt worden, die transzendente Ausrichtung ihres Tuns zu Gunsten einer innerweltlichen Orientierung hinten an. Verallgemeinernd lässt sich auf der Grundlage dieser Beobachtung die Entwicklung folgendermaßen zusammenfassen: Im Übergang der Generationen haben sich Alltagsgestaltung und Lebensführung, Identitätsvergewisserung und Ausbildung von Werthaltungen insbesondere in ihrer Zuordnung zum religiösen Feld nachhaltig verändert.

Zugleich zeigt sich, dass die Kirchen mit Blick auf die zunehmende Entkirchlichung nicht vorrangig Leidtragende allgemeiner Prozesse waren, im

44 REICHARDT / SIEGFRIED, Milieu, 17 und passim.

45 BELLAH, Habits, 47.

Gegenteil: Viel früher als andere Organisationen wie die Parteien, die Gewerkschaften oder der kollektive Sport bröckelten ihre Formen der Tradierung⁴⁶. Vielleicht kann mit diesem Zusammenhang der Religionsgeschichte eine wichtige Schrittmacherfunktion für die Zeitgeschichte „nach dem Boom“ insgesamt zukommen⁴⁷. Zur Pluralisierung der Lebensstile, zur Aufweichung starrer soziokultureller Milieus, zum Wandel von Lebens- und Privatheitsformen, zu den Veränderungen in den Mustern primärer Vergemeinschaftung in Familie, Freundeskreis und Gesinnungsgruppen wie auch zur Erosion und Veränderung vormals akzeptierter Leitwerte der Moderne und Hochmoderne – zu all diesen und weiteren Prozessen, die die jeweils zeitgenössische Soziologie allenfalls formelhaft erfasst hat, kann die Religionsgeschichte der letzten dreißig bis vierzig Jahre Beiträge liefern, die auch das allgemeine Bild des gesellschaftlichen Wandels mit komplettieren.

Literaturverzeichnis

- ALLERBECK, Klaus R. / ROSENMAYR, Leopold: Einführung in die Jugendsoziologie. Theorien, Methoden und empirische Materialien. Heidelberg 1976.
- BECK, Wolfhart: Westfälische Protestanten auf dem Weg in die Moderne. Die evangelischen Gemeinden des Kirchenkreises Lübbecke zwischen Kaiserreich und Bundesrepublik (Forschungen zur Regionalgeschichte 42). Paderborn 2002.
- BELLAH, Robert N.: Habits of the heart. Individualism and commitment in American life. Berkeley/CA. [u. a.] 2008.
- BOLL, Friedhelm: Jugend im Umbruch vom Nationalsozialismus zur Nachkriegsdemokratie. In: Archiv für Sozialgeschichte 37 (1997), 482–520.
- BONDY, Curt / EYFERTH, Klaus: Bindungslose Jugend. Eine sozialpädagogische Studie über Arbeits- und Heimatlosigkeit (Unsere Jugend. Beiheft 4). München 1952.
- BUSCHMANN, Günter: S. t. In: Auf neuem Pfad. Zeitschrift für die Erwachsenen im Verband Christlicher Pfadfinderinnen und Pfadfinder 1 (1979), 3.
- DAMBERG, Wilhelm Günter: Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 79). Paderborn / München / Wien / Zürich 1997.
- DOERING-MANTEUFFEL, Raphael: Nach dem Boom. Perspektiven auf die Zeitgeschichte seit 1970. Göttingen 2012.
- GÖTZ OLENHUSEN, Irmtraud von: Jugendreich, Gottesreich, Deutsches Reich. Junge Generation, Religion u. Politik 1928–1933 (Edition Archiv der Deutschen Jugendbewegung 2). Köln 1987.

⁴⁶ Vgl. GROSSBÖLTING, Religion, 395 f.

⁴⁷ DOERING-MANTEUFFEL, Boom.

- GROSSBÖLTING, Thomas: „Wie ist Christsein heute möglich?“. Suchbewegungen des nachkonziliaren Katholizismus im Spiegel des Freckenhorster Kreises (Münsteraner theologische Abhandlungen 47). Altenberge 1997.
- , Religion, Individuum und Gesellschaft. Ein Versuch zur Erklärung des religiösen Wandels in den 1960er Jahren. In: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 107 (2013), 389–406.
- , Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945 (Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung 1327). Göttingen 2013.
- HAASLER, Bernd: Evangelische Jugendarbeit in Schleswig-Holstein. Die Geschichte der landeskirchlichen Jugendarbeit von 1921 bis 1988 (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Reihe 1 36). Neumünster 1990.
- HELLER, Andreas: Zur Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Erinnerungen. In: Heller / Weber / Wiebel-Fanderl, Religion, 287–300.
- HELLER, Andreas / WEBER, Therese / WIEBEL-FANDERL, Oliva (Hg.): Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen (Kulturstudien 19). Wien / Köln 1990.
- HORNSTEIN, Walter: Nachwort. In: Jugendwerk der Deutschen Shell (Hg.): Näherungsversuche. Jugend '81. Opladen 1983, 561.
- MÜLLER, Manfred: Evangelische Jugendarbeit in Deutschland. In: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 85 (1958), 257–309.
- REICHARDT, Sven: Authentizität und Gemeinschaft. Linksalternatives Leben in den siebziger und frühen achtziger Jahren. Berlin 2014.
- REICHARDT, Sven / SIEGFRIED, Detlef: Das Alternative Milieu. Konturen einer Lebensform. In: Dies. (Hg.): Das Alternative Milieu. Antibürgerlicher Lebensstil und linke Politik in der Bundesrepublik Deutschland und Europa 1968–1983 (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 47). Göttingen 2010, 9–26.
- RIEHL-HEYSE, Herbert: Ach, du mein Vaterland. Gemischte Erinnerungen an 50 Jahre Bundesrepublik. München 2000.
- RUFF, Mark Edward: The wayward flock. Catholic youth in postwar West Germany, 1945–1965. Chapel Hill 2005.
- , Catholic Elites, Gender, and Unintended Consequences in the 1950s: Toward a Reinterpretation of the Role of religious Conservatives in the Federal Republic. In: Biess, Frank / Roseman, Mark / Schissler, Hanna (Hg.): Conflict, catastrophe and continuity. Essays on modern German history. New York 2007, 252–272.
- SCHELSKY, Helmut: Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend. Köln 1957.
- SCHMIDTMANN, Christian: Katholische Studierende 1945–1973. Ein Beitrag zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 102). Paderborn 2005.
- SCHWAB, Martin: Kirchlich, kritisch, kämpferisch. Der Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) 1947–1989. Würzburg 1994.
- SCHWAB, Ulrich (Hg.): Evangelische Jugend in der Bundesrepublik Deutschland 1945 bis 1995. Teil 2: Vom Wiederaufbau zur Wiedervereinigung. Hannover 2003.