

Rande erwähnt W. Georg Hermes und George Sand (so auch Desiderius Erasmus, Bellarmin, Kant und Gregorovius).

Die neun von W. ausgewählten Beispiele, die ihn zu mannigfaltigen Recherchen in verschiedenen weiteren Archiven gezwungen haben, sind jeder für sich Modell für andere ähnliche Zensurfälle (ausgenommen Reusch: Sein Buch, das im Prinzip auf dem Index hätte landen müssen, machte so viel Eindruck, dass es den Anstoß für die Indexreform Leos XIII. gegeben hat). Die Darstellung dieser Fälle wird dem großen Publikum ohne Zweifel gefallen. Dass Adolph von Knigge und Harriet Beecher Stowe in Rom angeklagt worden sind, wussten bis jetzt nur wenige. Die Verfahren gegen Johann Sebastian Drey, Heinrich Heine, die Brüder Theiner, Leopold von Ranke, Karl May, Johann Michael Sailer und Franz Heinrich Reusch waren bereits bekannt, weil W. darüber schon ausführlich berichtet hat. Zwar bietet der Verfasser in diesen Fällen keine wirklich neuen Aspekte, doch zeigen seine Synthesen um so deutlicher, dass nicht nur viele Forschungserkenntnisse der „Deutschen Schule“ grundlegend neu sind, sondern dass vor allem ihre Methode, nämlich die Geschichte der Einzelfälle zu rekonstruieren aufgrund tiefgehender Untersuchungen in *allen* zur Verfügung stehenden Archiven, erfolgreich und durchaus maßgebend geworden ist.

Rom

Johan Ickx

*Schmidtman, Christian: Katholische Studierende 1945–1973. Ein Beitrag zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen; Bd. 102), Paderborn: Schön- ingh 2006, 535 S., ISBN 3-506-72873-3.*

Ohne Zweifel: Christian Schmidtman hat das Thema seiner bei Wilhelm Damberg in Bochum erstellten Dissertation gut gewählt: Die „alte“ Bundesrepublik vor der Wiedervereinigung war katholisch geprägt wie schon lange kein deutsches Staatswesen mehr und Studierende bleiben genau das in der Regel nicht, sondern werden zu gesellschaftlichen Führungskräften. Wer also „Katholische Studierende 1945–1973“ untersucht, verlässt das rein kirchengeschichtliche Terrain über eine seiner – spätestens seit der Gründung des Jesuitenordens – interessantesten Brücken: die kirchliche Elitenprägung.

Die Quellenlage ist angesichts solch eines umfassenden und diffusen Untersuchungsgegenstandes natürlich schwierig. Schmidtman hat einen handhabbaren Schlüssel gefunden. Er stützt sich primär auf die Akten der 1973

aufgelösten „Katholischen Deutschen Studenteneinigung“ (KDSE), der Dachorganisation der katholischen Hochschulpastoral nach dem Krieg. Seine Quellenbasis umfasst darüber hinaus Akten ausgewählter Hochschulgemeinden (Bonn, Berlin, Freiburg und Münster), den Nachlass des zuständigen Paderborner Kardinals Jaeger, einige Akten der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk sowie autobiografische Zeugnisse von einschlägigen Akteuren der Zeit, ergänzt durch 24 lebensgeschichtliche Interviews mit Akademikerinnen und Akademikern, die damals ihre Prägung durch die katholische Hochschulpastoral erhielten. Ohne Zweifel steht damit Schmidtmanns Untersuchung auf einer eindrucksvoll breiten Quellengrundlage.

Erklärtes methodisches Ziel der Studie ist es, „den kulturgeschichtlichen Fragehorizont auch für die kirchliche Zeitgeschichtsforschung fruchtbar zu machen“ (20) und so die „Veränderungen in der individuellen und kollektiven Identität ... am Beispiel katholischer Studierender nachzuzeichnen“ (21). Um es vorwegzunehmen: Das gelingt Schmidtman.

Der Autor periodisiert den Untersuchungszeitraum in drei Phasen: in die Nachkriegs- und Konsolidierungszeit 1945–1957, in die Zeit eines beginnenden „Kritischen Katholizismus“ 1958–1966 und in die von der Studentenbewegung geprägten Jahre 1967–1973. Schmidtman arbeitet nachvollziehbar heraus, dass bereits unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg unter den katholischen Studierenden „das Bemühen um Relevanz des Christlichen im gesellschaftlichen Kontext“ (99) eingesetzt habe, dass Staat und Gesellschaft als religiöse Aufgabe begriffen worden seien und man sich bewusst war, dass „kein Weg mehr zurück“ in die „gesellschaftliche, politische und kulturelle Abgrenzung“ führte (101). Damit setzten die katholischen Jungintellektuellen früh eine signifikante Differenz zur Zeit der Weimarer Republik und gar des Nationalsozialismus. Basis freilich war auch bei ihnen weitgehend noch die recht selbstverständliche Frontstellung gegen „Relativismus“, „Materialismus“ und „Liberalismus“. Zusätzlich bietet Schmidtman auch eine (klassische) Institutionengeschichte der deutschen katholischen Hochschulpastoral vor allem auf überregionaler Basis. Das ist pastoralgeschichtlich durchaus spannend, schließlich musste gerade die Hochschulpastoral ihren eigenen (und letztlich immer unentschiedenen) Weg zwischen den nicht selbstverständlich kompatiblen Gemeinde-, Verbände- und KA-Konzepten finden.

Für das Ende der 50er Jahre setzt Schmidtman eine neue Phase an. Vor allem die vorsichtige Öffnung zur Sozialdemokratie und

überhaupt hin zum „kritischen Geist“, verkörpert etwa in Walter Dirks und Carl Amery, aber auch Heinrich Böll, wird eindrucksvoll rekonstruiert, etwa an Hand des Konflikts um die KDSE-Zeitschrift „Initiative“. Als Gegenpol fungiert bei Schmidtmann der langjährige Studentenpfarrer, autokratische erste Leiter des Cusanuswerks und charismatische Prälat Bernhard Hanssler, der sich immerhin bis 1966 weigern konnte, Studentinnen in „sein“ Werk aufzunehmen oder diesem irgendwelche kontrollierbaren Statuten zu geben.

Gleichzeitig kommt es nun, angestoßen nicht zuletzt von den Studentenpfarrern, zu einer massiven Differenzierung, Professionalisierung und Entklerikalisierung des personalen Angebots der Hochschulgemeinden, womit man allerdings nur der allgemeinen Professionalisierungstendenz kirchlichen Handelns und letztlich der generellen gesellschaftlichen Entwicklung folgt. Die Bildungsangebote der Hochschulpastoral, neben Liturgie und Geselligkeit eines ihrer drei klassischen Handlungsfelder, wandeln sich von Veranstaltungen zur „Formierung“ (so hieß das damals tatsächlich) kirchentreuer Akademiker (und in gewissem wohl dosierten Maße auch Akademikerinnen) hin zu dialogischen, problemorientierten offenen Foren.

Mit „1968“ endete schließlich endgültig, so Schmidtmanns Analyse, was in der Nachkriegszeit begann. Während sich katholische Studierende in der Nachkriegszeit „in dem Bewusstsein in die Politik eingemischt hatten, über die letztgültige, weil in der Glaubenswahrheit abgesicherte gesamtgesellschaftliche Konzeption zu verfügen, sah die Herde die Grundlage der Gemeinsamkeit nun darin, daß sie eine solche eben nicht hätten“ (320). Das „spezifisch Katholische“ löste sich auf, in Schmidtmanns konstruktivistisch eingefärbter Sprache: Es nahte das „Ende exklusiver ‚katholischer‘ Selbstkonstruktion“. Zwar sei es zu einer partiellen „Rethologisierung des gesellschaftlichen Engagements“ (332) gekommen, vor allem aber zu einer politischen Solidarisation mit linken gesellschaftskritischen Bewegungen. Die Kombination von beiden führte schließlich die KDSE und manche Studentengemeinde in den unausweichlichen Konflikt mit der kirchlichen Hierarchie und schließlich zum Entzug aller kirchlichen Fördermittel 1973. Auslöser war nicht zuletzt ein „Schwerpunktprogramm“ der KDSE (1971), das, so Schmidtmann, „in seiner Verhältnisbestimmung von Religion und Welt, Glaube und gesellschaftlichem Engagement, Religiösem und Sakralem, Kirche und politischem Verband“ den „vorläufigen Abschluß jener Entgrenzung der Bereiche“ markierte, „die nach dem Krieg eingesetzt hatte“ (358).

Ohne Zweifel: Schmidtmann hat eine materialreiche, instruktive, unbedingt anstehende Studie vorgelegt. Sie ist gut und nachvollziehbar gegliedert, beherrscht ihr umfangreiches Quellenmaterial und traut sich, ihm selbstbewusst interpretatorisch entgegenzutreten. Überzeugend und in dieser Klarheit durchaus neu ist etwa der Aufweis, dass bereits die unmittelbare Nachkriegsgeneration nachhaltig und in großer Breite Konsequenzen aus dem politischen Verhalten der katholischen Kirche in Weimar und im Nationalsozialismus gezogen hat und das Modell regionaler Zuständigkeiten von Kirche und Staat zugunsten eines unabhängigen politischen Auftrages der Kirche und da gerade auch der katholischen Laieneliten zurückwies.

Überzeugend ist auch Schmidtmanns Nachweis, wie sehr der „Kritische Katholizismus“ bereits vor 1962 und auch vor 1968 unter katholischen Studierenden verbreitet war. Aber auch viele Detailbeobachtungen machen den Reiz der Studie aus, so etwa die Rekonstruktion des „Falls Initiative“ (1960), als erstmals im katholischen Bereich eine kritische Studentenzeitschrift herauskam und die Redakteure prompt abgesetzt wurden. Spannend ist auch zu sehen, welche Rolle damals noch kritische Intellektuelle wie Walter Dirks spielen konnten als Fensteröffner in einer relativ geschlossenen Welt. Wie nebenbei zeigt sich im Übrigen auch, dass dezidiert reaktionäre, gar anti-demokratische Positionen, wie sie vor dem Kriege ja durchaus auch in der katholischen Studentenschaft zu finden waren, praktisch keine Chance mehr hatten: Die katholischen Studierenden hatten ihre demokratische Lektion gelernt, waren keine „Vernunft“, sondern „Überzeugungsdemokraten“ und wurden ja auch, wie etwa der jüngst verstorbene Rainer Barzel oder Hans Maier, verantwortliche Akteure der Bundesrepublik.

Schmidtmann wagt etwas und gewinnt vieles. Freilich geht er auch Risiken ein. Das ehrt ihn, provoziert aber Rückfragen. Zwei seien expliziert, sie betreffen einige interpretatorische Grundthesen der Arbeit. Die Etikettierung der Perioden etwa, in die Schmidtmann seinen Untersuchungszeitraum einteilt, offenbart bei näherem Hinsehen einen spezifischen Ansatz. Die Periodisierung selbst erscheint plausibel, ihre Benennung aber offenbart eine subtile Verschiebung. Denn während die erste Phase mit einer damals zweifelsohne ebenso geläufigen wie konsensfähigen Selbstausgabe charakterisiert wird („Wir müssen das Vakuum füllen“) wechselt der Titel der zweiten Periode zu einer historiografisch-analytischen Perspektive („Ende oder Anfang“?) während die dritte Phase über die Problematisierung normativ Zugehörigkeitskriterien beschrieben

(„Wer gehört überhaupt dazu?“) und im Untertitel gar der „Verlust des ‚Eigenen‘“ konstatiert wird. Dahinter steckt die von Schmidtmann so genannte „Entgrenzungsthese“. Sie besagt, dass „die Studierenden der sechziger Jahre ... Träger eines Narrativs“ gewesen wären, „das Christentum und Christlichkeit als eine von der Kirche unabhängige Größe konstruiert und dieses Verhältnis in vielen Punkten als dichotomisches beschreibt“ (492). Die katholischen Studierenden setzten, so Schmidtmann, „hier den nach dem Krieg begonnen kognitiven Neuorientierungsprozess konsequent um, rissen die Grenzen zwischen Sakralem und Säkularem endgültig nieder und waren weltlich religiös“ (493), ein Prozess, für den dann vielleicht nicht ganz zufällig die Dresdner Religionsphilosophin und Guardini-Biografin Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz mit ihren „Erlebnissen“ aus der Münchner KHG des Jahres 1968 zur Kronzeugin wird.

Solch ein Interpretationsmuster, nahe verwandt, wenn nicht gar identisch mit der allseits bekannten (Selbst)Säkularisierungsthese, wird der epochalen Neukonstellation von „Kirche“ und „Welt“, von „Säkularem“ und „Religiösem“, wie sie sich damals tatsächlich ereignete, nicht wirklich gerecht, weder aus der Perspektive der Akteure, die Schmidtmann ansonsten sehr wichtig ist, noch aus einer externen, etwa theologischen, Beobachterperspektive. Denn diese „Entgrenzungsthese“ analysiert zwar zutreffend das Ende einer (mehr oder weniger) unbefragten sozialen Konstitution des Katholischen in einem (mehr oder weniger) geschlossenen kirchlichen Raum, nimmt aber die neue Konstellation, die nun entsteht, primär unter Differenzkategorien zur alten Konstellation wahr. Mit anderen Worten: Sie ist tendenziell konservativ. Es gibt aber eben eine Alternative zur falschen Alternative „Integralismus“ versus „Entgrenzung“ (vgl. 161): Das II. Vatikanum etwa hat sie gesucht und gefunden.

Schmidtmanns hier theologisch deutlich unterkomplexes Konzeptdesign verwundert, insofern sein Vorwort mit einer sehr schönen Referenz an T. R. Peters, einen Vertreter der „Neuen Politischen Theologie“, beginnt und sein Schlusswort in einer noch schöneren Volte den diagnostizierten „Entgrenzungsprozess“ methodologisch auf das eigene Buch, ja das eigene Fach zurückwendet, insofern sich in ihm „jene Wirklichkeitskonstruktion“ niederschlägt, „deren allmähliche Etablierung im Text beschrieben wird“ (497). Die erste Referenz hätte den Autor zu einer komplexeren Perspektive des Verhältnisses von gläubigem Einzelnen, kirchlicher Sozialgestalt und religiösem (Handlungs-)Auftrag verleiten können, die letzte aber hätte nicht zur Rettungs-

flucht in den methodologischen Hafen der Geschichtswissenschaft führen müssen, wie Schmidtmann sie antritt, und auch nicht nur in das natürlich zwar richtige, aber doch recht allgemeine „theologische Plädoyer“ für „Unsicherheit“, „Vielfalt“, „Mehrstimmigkeit“. Denn wenn Schmidtmann nicht die Selbstauflösung der Kirchengeschichtswissenschaft als theologischer Disziplin riskieren will, dann muss ihn spätestens der Blick auf seine eigene Disziplin dazu bringen, einen Weg zwischen herkömmlicher Institutionengeschichtsschreibung und tendenzieller Auflösung des kirchengeschichtlichen Untersuchungsgegenstandes zu finden. Vielleicht liefert ja Schmidtmanns schöne Schlussformel von den „unabgeschlossenen Geschichten der Menschen mit Gott“ (497) einen Hinweis, wo man da suchen könnte: in einer „Theologisierung“ der Kirchengeschichtsschreibung, deren Kriterien ausgewiesen, deren Ergebnisse revidierbar und deren „Katholizität“ nicht primär als soziales Zuschreibungsmerkmal, sondern als materiales Wahrnehmungsmerkmal sich versteht. Es zeigt sich jedenfalls wieder einmal: Es gibt keine „theologieabstinente“ Kirchengeschichtsschreibung und je mehr sie es sein will, umso weniger ist sie es.

Ähnlich diskussionswürdig scheint mir Schmidtmanns (zugegeben: sehr differenzierte und vorsichtige) Zurückweisung der mittlerweile klassischen „Milieutheorie“ zur Beschreibung der jüngeren Katholizismusgeschichte. Dass Einzel- und Detailanalysen, zumal einer intellektuellen und gesellschaftlichen Elite, diese Milieutheorie vielfältig differenzieren, ist nur selbstverständlich. Ansonsten dürften Schmidtmanns Quellen nicht wirklich viel für eine grundlegende Kritik der Milieutheorie hergeben. Denn gerade wenn man, wie Schmidtmann es will und tut, die Subjektperspektive einnimmt und also die (Selbst)Wahrnehmungen der KatholikInnen und etwa ihre Identitätsdiskurse in den Blick nimmt, dann wird deutlich, wie die katholischen Studierenden bis weit in die 60er Jahre hinein noch ihre kritischsten Initiativen in einem selbstverständlich katholischen Argumentationsrahmen platzierten und wie sehr sich das später gewandelt hat, sich also nicht nur die Legitimationsargumente, sondern die Legitimationshorizonte geändert haben: ein klassisches Signal sich auflösender sozial-moralischer Milieus.

Zudem sind milieutheoretische Ansätze nicht ganz so blind für die „Innensicht“ der Dinge, so fern aller phänomenologischen Aufmerksamkeit auf das Einzelne und den Einzelnen, wie Schmidtmann offenbar annimmt. Es ist, etwa angesichts von Ebertz' Arbeiten zum eschatologischen Diskurs, schon

eine etwas verkürzende Darstellung, wenn Schmidtmann schreibt, dass in einer „historisch arbeitenden katholischen Religionssoziologie“ nicht gesehen werde, dass Menschen ihre „Wirklichkeit“ spezifisch interpretieren, ihren Handlungen Bedeutung geben, Strukturen nicht nur erleiden, sondern zugleich auch schaffen, tradieren und verändern“ (19f). Der „sinnhafte Aufbau der sozialen Welt“ ist schließlich keine ganz neue Erkenntnis für die Soziologie.

Zwei kleinere, zufällig aufgespürte Corrigenda und eine marginale Ergänzung: Hubertus Halfbas war stets Religionspädagoge und nie Pastoraltheologe (346), die ersten Ferienakademien für den „weiblichen Zweig“ des Cusanuswerkes unterschieden sich sehr wohl und signifikant von jenen des männlichen, insofern kann damals von einer „identische(n) Bildungspraxis“ (293) nicht die Rede sein: Sie waren mit zwei Wochen eine Woche kürzer und statt der Philosophie wurde Kunstgeschichte gelehrt. Hanssler, der von Schmidtmann eindringlich in seiner faszinierenden Arroganz geschildert wird, äußerte noch 1996 gegenüber dem Verfasser dieser Rezension: „Was ich wollte, das war ein Opus Dei ohne dessen spanische Härten“. Das lässt ihn als verspäteten religiös-charismatischen Führer erscheinen, wie er für die Zwischenkriegszeit charakteristisch war, der überraschend seine zweite Chance bekam (oder sie sich nahm) und im gewissen Sinne auch nutzte.

Die hier gestellten Rückfragen schmälern selbstverständlich nicht den hohen Wert der Studie Schmidtmanns. Dieser Wert liegt nicht zuletzt in den Anstößen, die sie, etwa auch für die Pastoraltheologie, aus sich entlässt. So ermöglicht Schmidtmanns quellengesättigte Arbeit manche instruktive Beobachtungen jenseits ihrer eigenen Untersuchungsperspektiven. Zum einen fällt etwa auf, wie sehr sich über alle Phasen des Untersuchungszeitraums auch unter den katholischen Studierenden ein kulturpessimistischer Krisendiskurs zieht, der

die Gesellschaft stets als rettungsbedürftig diagnostiziert, am besten natürlich durch einen selbst. Dieser zuerst „konservativ-christliche“, später dann eher „gesellschaftskritisch-linke“ Überlegenheitsgestus mag verständlicher jugendlicher Unbescheidenheit geschuldet sein, er befremdet aber auch in seiner unaufmerksamen Selbstverständlichkeit.

Auch erschreckt, wie sehr die zeitgenössischen Analysen und Optionen rückblickend weit mehr über ihre Autoren als über das von ihnen Analytierte aussagen: Man kennt dieses Phänomen, es aber an einer zeitlich wie auch sonst relativ nahe stehenden Personengruppe so vor Augen geführt zu bekommen, muss bescheiden machen. Das gilt im gewissen Sinne auch für eine andere Beobachtung. Deutlich wird nämlich bei der Lektüre der Studie auch, dass noch das sich auflösende katholische Milieu seine zunehmend ungehorsamen Kinder stark machte, vielleicht gerade damals, als es noch kräftig genug war, um ein echter Gegner zu sein, aber nicht mehr kräftig genug, um wirklich homogen formieren und Dissidenz wirksam sanktionieren zu können. Vielleicht waren die katholischen Studierenden von 1945–1973 zumindest in dieser Hinsicht Angehörige einer unwiederholbar privilegierten Generation.

Auf Seite 399 der Studie notiert ihr Autor die ebenso bemerkenswerte wie richtige Einsicht, „dass die ‚wissenschaftliche‘ Konstruktion der Wirklichkeit ihrerseits keine von anderen Diskursebenen isolierbare Form der Wirklichkeitskonstruktion darstellt.“ Das meint wohl, dass auch Wissenschaft, bei aller Methodenreflexion und Methodenkontrolle, einen hohen konstruktiven Anteil aufweist und ihre Objektivitätsprätention eben dies ist: eine Prätention. Dem kann der Rezensent zustimmen. Was natürlich nicht heißt, dass die bisweilen mühselige Arbeit der Wissenschaft ganz und gar unnützlich wäre. Die vorliegende Arbeit beweist es durchaus eindrucksvoll.

Graz

Rainer Bucher