

Klaus Große Kracht

Die katholische Welle der ›Stunde Null‹

Katholische Aktion, missionarische Bewegung und Pastoralmacht in Deutschland, Italien und Frankreich 1945–1960

Religionen halten sich an keine Grenzen. Nationalstaatlich errichtete Dämme können dem religiösen Gezeitenwechsel kaum etwas entgegensetzen. Prozesse religiösen Wandels sind größtenteils transnationale Bewegungen. Dies gilt umso mehr, wenn es sich – wie im Fall des Römischen Katholizismus – um eine religiöse Großformation mit internationalem Organisationsapparat und kulturübergreifenden Geltungsansprüchen handelt. Es ließen sich zahlreiche Beispiele eines transnationalen Bewegungskatholizismus finden, dessen Dynamik sich von sprachlich-kulturellen oder politisch-administrativen Barrieren nicht begrenzen lässt; man denke nur an die Liturgische Bewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die Marienverehrungen im Anschluss an die Erscheinungen im portugiesischen Fátima (1917), den Aufstieg von neuen religiösen Gemeinschaften wie dem Opus Dei (gegründet 1928) oder die lateinamerikanische Befreiungstheologie in den 1960er bis 1980er Jahren: Sie alle waren religiöse Bewegungen in einem transnationalen katholischen Raum, dessen Binnendifferenzierungen wohl nur in rechtlich-organisatorischer Hinsicht – und auch dies nicht immer – mit denjenigen von Nationalstaaten zusammenfielen.¹

Vor allem um die Mitte des 20. Jahrhunderts waren gleich mehrere europäische Länder von einer außergewöhnlich starken Präsenz von Katholiken und Katholischer Kirche in Politik und Gesellschaft geprägt. Dies gilt zumindest für die drei, im Folgenden genauer zu betrachtenden Gesellschaften Italiens, Frankreichs und Westdeutschlands. Wenn Samuel P. Huntington bezogen auf die Demokratisierungsprozesse im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts – mit Blick auf Spanien, Portugal und die Militärdiktaturen Lateinamerikas – von einer »catholic wave« gesprochen hat, weil dort die Katholische Kirche selbst zu den zentralen Akteuren des politischen Transformationsprozesses gehörte², so gilt dies sicherlich kaum weniger für den Wiederaufbau demokratischer Strukturen in Italien, Deutschland und Frankreich nach 1945. Denn auch die ersten Nachkriegsjahre in diesen Ländern waren von einer »katholischen Welle« getragen, die dem gesellschaftlichen Wiederaufbau, aber auch der Frühgeschichte der europäischen Einigung ihr Gepräge verlieh: Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi und Robert Schuman etwa waren allesamt bekennende Katholiken, wenn auch nicht alle gleichermaßen kirchenfromm.³

1 Einen guten Überblick über einige der neueren katholisch-transnationalen Bewegungen im ersten und zweiten Drittel des 20. Jahrhunderts gibt immer noch: *Erwin Iserloh*, Innerkirchliche Bewegungen und ihre Spiritualität, in: *Hubert Jedin/Konrad Repgen* (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. VII: Die Weltkirche im 20. Jahrhundert, Freiburg im Breisgau/Basel 1979, S. 301–337.

2 *Samuel P. Huntington*, *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman, OK 1991, S. 76ff.; vgl. dazu *Daniel Philpott*, *The Catholic Wave*, in: *Journal of Democracy* 15, 2004, H. 2, S. 32–46; *Katja Winkler*, *Die Katholische Welle. Religion und Demokratisierung bei Samuel P. Huntington*, in: *Hermann-Josef Große Kracht/Christian Spieß* (Hrsg.), *Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie*, Paderborn/München 2008, S. 297–312.

3 Vgl. *Jean-Dominique Durand*, *L'Europe de la démocratie chrétienne*, Brüssel 1995, S. 143ff.; *Philippe Chenaux*, *De la chrétienté à l'Europe. Les catholiques et l'idée européenne au XXe siècle*, Tours 2007, S. 103–119.

Einleitend seien daher zunächst einige Schlaglichter auf die katholisch-konfessionelle Lage in den drei genannten Ländern in der unmittelbaren Nachkriegszeit geworfen (I.). In einem zweiten Schritt soll der Blick dann auf die Katholische Aktion und die sogenannte »missionarische Bewegung« fokussiert werden, die im Zentrum des katholischen *réveil* der Jahrhundertmitte standen (II.). Um den spezifischen religiösen Machtmechanismen und Dynamiken, die diesen Bewegungen zugrunde lagen, analytisch auf die Spur zu kommen, soll der historische Phänomenbestand anschließend unter Zuhilfenahme des von Michel Foucault entwickelten Begriffs der Pastoralmacht systematisch reflektiert werden (III.). In einem Ausblick wird die Frage zu stellen sein, warum die katholische Welle der »Stunde Null«, die bereits in den 1950er Jahren wieder verebbte, letztlich nur von kurzer Dauer war und Europa wieder auf die alten, seit dem 19. Jahrhundert sich abzeichnenden Pfade der Säkularisierung zurückkehrte (IV.).

I. KIRCHE UND KATHOLIZISMUS IN ITALIEN, FRANKREICH UND DEUTSCHLAND ZWISCHEN KRIEGSENDE UND POLITISCHEM NEUANFANG

Schenkt man der amtlichen kirchlichen Statistik Glauben, so blieben die Konfessionsverhältnisse in Europa – sieht man einmal vom östlichen Teil ab – zwischen Mitte der 1930er und Mitte der 1960er Jahre mehr oder weniger stabil. In Teilen konnten sie sich zugunsten des Katholizismus sogar noch verbessern: In Mitteleuropa steigerte sich demnach der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung von 53,3 % (1935) auf 56,8 % (1965), in Westeuropa ging er hingegen leicht zurück von 51,6 % auf 50,7 %, in Südeuropa stieg er im selben Zeitraum wiederum an von 89,7 % auf 91,6 % – größere Einbrüche waren also nicht zu verzeichnen.⁴ Statistiken dieser Art sind allerdings mit großer Vorsicht zu genießen, da sie nur die formelle Mitgliedschaft wiedergeben, aber wenig über den gelebten Glauben, die Kirchengangshäufigkeit und die innere Bindung an die Werte und Lehren der Kirche aussagen. Auch müssten Unterschiede zwischen den jeweiligen Ländern, der jeweilige Organisationsgrad der Gläubigen, Migrationsbewegungen, Fertilitätsraten, regionale, konfessionelle und generationelle Verteilungen sowie zahlreiche weitere Faktoren berücksichtigt werden, wollte man von diesen hoch aggregierten Daten auf die konkrete Religiosität zurückschließen. Denn zumindest für den hier untersuchten Zeitabschnitt gilt, dass unterhalb der vermeintlichen Stabilität der Kircheng Zugehörigkeit der europäische Katholizismus tiefgreifende Wandlungsprozesse durchlief, die ihm letztlich auf politisch-gesellschaftlichem Gebiet – man denke nur an den Aufstieg der Christdemokratie oder an die Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) – ein in vielerlei Hinsicht verändertes öffentliches Gepräge verliehen. Diese eher im *qualitativen* als im *quantitativen* Bereich angesiedelten Transformationsprozesse wird man nur im Nachzeichnen konkreter gesellschaftlich-politischer Veränderungen und individueller Ereignisverläufe annähernd in den Blick bekommen. Deshalb sollen an dieser Stelle zunächst ein paar Schlaglichter auf die konkrete gesellschaftlich-politische Lage von Katholizismus und Katholischer Kirche in den drei Ländern Italien, Frankreich und Westdeutschland um die Mitte des 20. Jahrhunderts gerichtet werden. Von zentraler Bedeutung ist dabei jeweils das Verhältnis von Katholizismus und Kirche zur politischen Macht.

In *Italien* hatte die Katholische Kirche in den 1920er und 1930er Jahren das faschistische System zunächst gestützt. Seit den Lateranverträgen von 1929, mit denen die Kirche

⁴ Wilhelm Weber, Statistik, in: Jedin/Reppen, Die Weltkirche im 20. Jahrhundert, S. 1–21, hier: S. 5f. (Mitteleuropa: Gebiet des Deutschen Reichs mit Danzig und Saargebiet, Österreich, Polen, Schweiz, Tschechoslowakei; Westeuropa: Belgien, Frankreich, Großbritannien, Irland, Luxemburg, Monaco, Niederlande; Südeuropa: Italien, Portugal, Spanien, Griechenland, Teile der Türkei).

wichtige Privilegien für sich sichern konnte, lässt sich sogar von einem »Konsens« zwischen Kirche und Staat sprechen.⁵ Im Zuge der Annäherung zwischen Mussolini und Hitler Ende der 1930er Jahre ging die Katholische Kirche allerdings zunehmend auf Distanz zum Duce und arrangierte sich nach dessen Sturz im Jahr 1943 schnell mit der nachfolgenden Regierung unter Marschall Pietro Badoglio. Während der deutschen Besetzung Roms und der italienischen Nordhälfte zog sich der Vatikan auf eine strikt diplomatisch-legalistische Position zurück. Dem mit deutscher Hilfe errichteten Satellitenstaat Mussolinis, der Republik von Salò, verweigerte er die Anerkennung. Der bewaffneten *Resistenza* stand die Kirchenführung gleichwohl distanziert bis abwartend gegenüber, was Teile der lokalen katholischen Bevölkerung allerdings nicht davon abhielt, für den Widerstand gegen die deutschen Besatzer durchaus Sympathie zu empfinden und diesen zum Teil tatkräftig, auch mit der Waffe in der Hand, zu unterstützen.⁶

Nach dem Waffenstillstand fanden sich zahlreiche katholische Antifaschisten dann in der von Alcide de Gasperi noch vor dem Sturz Mussolinis im Untergrund gegründeten »Democrazia Cristiana« wieder.⁷ Ihre Wahlerfolge in der frühen Nachkriegszeit verdankte sie in großem Maße der Unterstützung durch katholische Organisationen, deren größte, die »Azione Cattolica Italiana« (ACI), 1946 allein 2,5 Millionen Mitglieder zählte.⁸ Im Vorfeld der ersten Parlamentswahlen im Jahr 1948 organisierte die Führung der ACI ein dichtes Netz von sogenannten *comitati civici* (Bürgerkomitees), die, über das ganze Land verteilt, aktive Wahlkampfhilfe für die Christdemokraten leisteten.⁹ Hinzu kamen unzählige Sportvereine, Bildungseinrichtungen und berufsständische Verbände, die den katholischen Bevölkerungsteil gesellschaftlich-kulturell von allen weltanschaulichen Alternativen angeboten, insbesondere von der kaum weniger gut organisierten kommunistischen Partei, abzuschotten versuchten.¹⁰ Diese selbst war übrigens keineswegs an einem Weltanschauungskampf mit den Katholiken interessiert und stimmte daher für die Aufnahme der Lateranverträge in die neue italienische Verfassung (1947), was den Papst freilich nicht hinderte, zwei Jahre später per Dekret des Heiligen Offiziums die Exkommunikation aller Angehörigen kommunistischer Organisationen zu verfügen.¹¹ Um die Gestalt Pius XII. (1939–1958) entwickelte sich in diesen Jahren ein regelrechter Personenkult: Im Heiligen Jahr 1950 pilgerten allein 1,7 Millionen Italiener zum Petersdom, um den Segen des Heiligen Vaters zu erbitten; ein Film, der während der 1940er Jahre in mehr als

5 Vgl. dazu, inzwischen klassisch: *Renzo De Felice*, *Mussolini il duce*, Bd. I: *Gli anni del consenso*, 1929–1936, Turin 1974.

6 Vgl. als Überblick über den italienischen Katholizismus im 20. Jahrhundert im Kontext von Staat und Gesellschaft: *John Pollard*, *Catholicism in Modern Italy. Religion, Society and Politics since 1861*, London/New York 2008; *Wolfgang Altgeld*, *Katholisches Christentum im faschistischen Italien 1922 bis 1943 und in der Zeit der Resistenza*, in: *Anselm Doering-Manteuffel/Joachim Mehlhausen* (Hrsg.), *Christliches Ethos und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Europa*, Stuttgart/Berlin 1995, S. 86–101; *Jean-Dominique Durand*, *Italien*, in: *Jean-Marie Mayeur* (Hrsg.), *Die Geschichte des Christentums*, Bd. 12: *Erster und Zweiter Weltkrieg. Demokratien und totalitäre Systeme (1914–1958)*, Freiburg im Breisgau/Basel 1992, S. 441–498; sowie den Forschungsüberblick: *Árpád von Klimó*, *Der Wandel des »Mondo cattolico« (1945–1958)*, in: *Historisches Jahrbuch* 126, 2006, S. 465–491.

7 Vgl. *Carlo Masala*, *Die Democrazia Cristiana 1943–1963. Zur Entwicklung des partito nazionale*, in: *Michel Gehler/Wolfram Kaiser/Helmut Wohnout* (Hrsg.), *Christdemokratie in Europa im 20. Jahrhundert*, Wien/Köln 2001, S. 348–369.

8 Ebd., S. 353.

9 Ebd., S. 356; *Durand*, *L'Europe de la démocratie chrétienne*, S. 242ff.

10 Vgl. dazu ausführlich *Jean-Dominique Durand*, *L'Eglise catholique dans la crise de l'Italie (1943–1948)*, Rom 1991.

11 Vgl. *ders.*, *Italien*, S. 470ff. und 495.

4.000 Gemeindeglieder gezeigt wurde, präsentierte ihn als *pastor angelicus*.¹² Als Pius XII. im Oktober 1958 verstarb, begleiteten Hunderttausende den Trauerzug.¹³

Ähnlich stellte sich die Lage in Frankreich dar. Auch hier hatten sich seit 1943 Teile der katholischen Laienbewegung von dem zunächst als Wiederauferstehung des christlichen Frankreichs gefeierten Vichy-Regime abgewandt und sich – auch gegen den offiziellen Kurs des Episkopats – dem Lager der *Résistance* angeschlossen.¹⁴ Einer der führenden katholischen Köpfe der französischen Widerstandsbewegung, George Bidault, gründete nach der Befreiung von Paris 1944 das »Mouvement Républicain Populaire«, die französische christdemokratische Partei, die auf Anhieb zur zweitstärksten politischen Kraft (nach den Kommunisten) werden sollte und im Jahr 1946 nicht weniger als 235.000 Mitglieder verzeichnen konnte.¹⁵

Die offiziellen Feierlichkeiten zur Befreiung Frankreichs wurden wie in anderen Ländern auch von religiösen Massenkundgebungen begleitet: Im Dezember 1944 versammelten sich beispielsweise 20.000 junge katholische Arbeiter, um das Ende der Zwangsarbeit zu feiern; am 8. Mai 1945 wurde in Notre Dame im Beisein von Teilen des diplomatischen Corps, hoher Militärs und mehrerer Minister das »Te Deum« gesungen; einige Wochen später fand am Trocadéro eine große Freilichtmesse für die aus Deutschland zurückgekehrten Deportierten statt.¹⁶

Ebenso wie in Italien verzeichnete auch in Frankreich die Katholische Aktion in den ersten Nachkriegsjahren hohe Mitgliederzahlen. Überschlägt man allein die diversen katholischen Kinder- und Jugendorganisationen, so ist davon auszugehen, dass diese mit ihren vielgestaltigen Aktivitäten mindestens drei Millionen junge Katholikinnen und Katholiken erreichten.¹⁷ Insbesondere die katholische Arbeiterjugend- und Landjugendbewegung florierten, katholische Intellektuelle wie Jacques Maritain oder Emmanuel Mounier genossen hohe, auch internationale Ausstrahlung.¹⁸ Es war die Zeit der Großstadt-

12 Vgl. Pollard, *Catholicism in Modern Italy*, S. 125; Agostino Ghilardi, *Goldenes Buch Papst Pius XII. und der Kirche im Anno Santo*, Wien/Salzburg 1952, S. 165; Filmausschnitte aus »Pastor Angelicus« (1942) sind auf den Seiten des Vatikanischen Filmarchivs abzurufen; URL: <http://www.vaticanstate.va/DE/Einrichtungen/Vatikanisches_Filmarchiv.htm> [6.6.2011]. Zum Medieneinsatz des Vatikans während des Pontifikats von Pius XII. vgl. Dario E. Viganò, *Pio XII, i media e la comunicazione*, in: Philippe Chenaux (Hrsg.), *L'Eredità del Magistero di Pio XII*, Vatikanstadt 2010, S. 141–182.

13 Vgl. Päpstliches Komitee für Geschichtswissenschaften (Hrsg.), *Opus iustitiae pax. Eugenio Pacelli – Pius XII. (1876–1958)*. Ausstellungskatalog, Regensburg 2009, S. 186; zur medialen und performativen Bedeutung des Todes von Pius XII. vgl. René Schlott, *Performanz der Sterblichkeit: Der Tod Papst Pius' XII. (1958) als Medienereignis*, in: Frank Bösch/Patrick Schmidt (Hrsg.), *Medialisierte Ereignisse. Performanz, Inszenierung und Medien seit dem 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main/New York 2010, S. 199–222.

14 Vgl. Jacques Duquesne, *Les catholiques français sous l'Occupation*, 3., durchges. Aufl., Paris 1996; Renée Bédarida, *Les catholiques dans la guerre 1939–1945. Entre Vichy et la Résistance*, Paris 1988; als Überblick zum französischen Katholizismus im 20. Jahrhundert: Jacques Prévotat, *Être chrétien en France au XXe siècle. De 1914 à nos jours*, Paris 1998; Bruno Duriez/Étienne Fouilloux/Denis Pelletier u. a. (Hrsg.), *Les catholiques dans la République, 1905–2005*, Paris 2005.

15 Pierre Letamendia, *Le Mouvement républicain populaire. Histoire d'un grand parti français*, Paris 1995, S. 197. Damit war allerdings auch schon der Höhepunkt der Mitgliederzahl erreicht, die bereits im Jahr darauf, als Charles de Gaulle sein »Rassemblement du peuple français« gründete, auf 80.000 zurückfiel und auch in den folgenden Jahren weiter sank.

16 Bédarida, *Les catholiques*, S. 220, 232.

17 Gérard Cholvy/Yves-Marie Hilaire/Danielle Demaire u. a., *La France religieuse. Reconstruction et crises, 1945–1975*, erw. Neuaufl., Paris 2002, S. 30.

18 Vgl. Klaus Große Kracht, *Von der »geistigen Offensive« zur neuen Unauffälligkeit. Katholische Intellektuelle in Deutschland und Frankreich (1910–1960)*, in: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht (Hrsg.), *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert*, Köln/Weimar etc. 2007, S. 223–246.

mission und Arbeiterpriester, die das Evangelium in die Welt des Proletariats zu tragen versuchten. Der Theologe und Dominikanerpater Yves Congar, der zu dieser Zeit an einem großen Werk über den Laienkatholizismus arbeitete, schrieb später in seinen Lebenserinnerungen: »Wer die Jahre 46–47 des französischen Katholizismus nicht erlebt hat, hat einen der schönsten Momente im Leben der Kirche verpasst.«¹⁹

Schließlich *Westdeutschland*: Auch hier genoss die Katholische Kirche nach dem Zusammenbruch des ›Dritten Reichs‹ eine hohe moralische Autorität, bei der Bevölkerung ebenso wie bei den Alliierten. Die Kirchen waren nach der Auskunft bischöflicher Beobachter überfüllt, die ersten Nachkriegswallfahrten erfreuten sich großer Beliebtheit, die amerikanischen Besatzungsbehörden stellten Sonderzüge für Teilnehmer religiöser Massenveranstaltungen bereit.²⁰ Der Kölner Erzbischof Josef Frings, der Anfang 1946 in den Kardinalsstand erhoben wurde, erfreute sich nicht nur im Rheinland großer gesellschaftlicher und politischer Anerkennung; seine Rechtfertigung des Kohlenklaus – für den sich bald der Ausdruck »fringsen« einbürgern sollte – machte ihn zum anerkannten Fürsprecher der deutschen Bevölkerung überhaupt.²¹ Für die zurückkehrenden Soldaten wurden »Einkehrtage« abgehalten, ehemalige Führerinnen des Bundes Deutscher Mädel von Ordensschwwestern »umgeschult«; die Freizeit- und Seelsorgeangebote der Katholischen Kirche fanden bei den »vaterlosen« Jugendlichen großen Widerhall.²²

Während die Evangelische Kirche – aufgrund der Flügelkämpfe von Deutschen Christen und Bekennender Kirche im NS-Staat – zunächst noch stark mit binnenkonfessionellen Reorganisationsproblemen beschäftigt war²³, fand die Katholische Kirche aus ihrer staatlich verfügbaren Gettoisierung schnell zu ihren bekannten triumphalistischen Repräsentationsformen zurück. Der erste Nachkriegskatholikentag 1948 in Mainz und das Kölner Dombaufest im gleichen Jahr unterstrichen die gesellschaftliche Präsenz der Katholischen Kirche, die vielen Zeitgenossen wie eine »Siegerin in Trümmern« erschien.²⁴ In beiden Konfessionen wurde die Verbundenheit zum westlichen »Abendland« bekundet, die Schulbilanz des ›Dritten Reichs‹ als »Abfall von Gott« vergangenheitspolitisch entsorgt und für das christliche Selbstverständnis theologisch instrumentalisiert.²⁵ Konrad Adenauer und

19 »Qui n'a pas vécu les années 46–47 du catholicisme français, a manqué l'un des plus beaux moments de la vie de l'Église«, zit. nach: *Étienne Fouilloux*, *Les chrétiens français entre crise et libération, 1937–1947*, Paris 1997, S. 253; vgl. auch *Yves Congar*, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1952 (dt.: *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart 1956); zu den Aufbrüchen des französischen Katholizismus in der unmittelbaren Nachkriegszeit vgl. *Prévotat*, *Être chrétien*, S. 105–130; *Marcel Albert*, *Die katholische Kirche in Frankreich in der Vierten und Fünften Republik*, Freiburg im Breisgau 1999. Siehe auch den Beitrag von Christian Bauer und Veit Straßner in diesem Band.

20 Vgl. dazu nur den Bericht des päpstlichen Gesandten Ivo Zeiger SJ vom September 1945, in: *Ludwig Volk* (Hrsg.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945*, Bd. VI: 1943–1945, Mainz 1985, S. 758–776.

21 *Norbert Trippen*, *Josef Kardinal Frings (1887–1978)*, Bd. 1: *Sein Wirken für das Erzbistum Köln und für die Kirche in Deutschland*, Paderborn 2003, S. 227–334.

22 Vgl. *Kurt Nowak*, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, S. 294; *Mark Edward Ruff*, *The Wayward Flock. Catholic Youth in Postwar West Germany, 1945–1965*, Chapel Hill, NC 2005.

23 *Martin Greschat*, *Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit*, Stuttgart 2002.

24 Vgl. *Joachim Köhler/Damian van Melis* (Hrsg.), *Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft*, Stuttgart 1998.

25 *Lucia Scherzberg* (Hrsg.), *Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich*, Paderborn 2005; *dies.* (Hrsg.), *Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus*, Paderborn 2008; *Christian Schmidtman*, »Fragestellungen der Gegenwart mit Vorgängen der Vergangenheit

die Unionsparteien konnten sich der Unterstützung der Kirchen jedenfalls sicher sein. Wie in Italien und Frankreich war das Christliche aus der Öffentlichkeit und der politischen Meinungsbildung Westdeutschlands nicht fortzudenken: »Der Wiederaufbau für Gott und mit Gott, das ist die Forderung der Stunde«, proklamierte Lorenz Jäger, der Erzbischof von Paderborn, im Jahr 1946.²⁶

Diese wenigen Schlaglichter auf die Lage von Katholizismus und Katholischer Kirche in den ersten Nachkriegsjahren lassen es plausibel erscheinen, für die Mitte des 20. Jahrhunderts von einer »katholischen Welle« in den drei Ländern zu sprechen. Allerdings sollte das gesellschaftliche, politische und kulturelle Aufblühen des Katholizismus in Italien, Frankreich und Deutschland auch nicht überschätzt werden. Denn trotz der – aus heutiger Sicht – beeindruckenden öffentlichen Präsenz der Katholischen Kirche in den späten 1940er und frühen 1950er Jahren konnte diese nicht mehr an die kirchlichen Bindungskräfte der Vorkriegszeit beziehungsweise des frühen 20. Jahrhunderts anschließen. So lag in Italien, das zu über 99 % katholisch war, die Quote der sonntäglichen Kirchgänger in den ersten Nachkriegsjahren vermutlich bei gut 50 %.²⁷ In Frankreich hatte die beginnende quantifizierende Religionsforschung, an der sich katholische Geistliche übrigens an vorderster Stelle beteiligten²⁸, bereits in den 1930er und 1940er Jahren ganze Landstriche als weitgehend entchristlichte Gebiete ausgemacht.²⁹ Nach einer statistischen Erhebung besuchten Anfang der 1950er Jahre nur noch 37 % aller französischen Katholiken regelmäßig die Sonntagsmesse.³⁰ Auch die »Amtliche Zentralstelle für kirchliche Statistik des katholischen Deutschlands« konnte zu dieser Zeit nur eine ernüchternde Bilanz ziehen: »Insgesamt traten in den Jahren 1946 bis 1948 47 435 Menschen wieder zur Katholischen Kirche zurück. Das ist bei weitem nicht die Hälfte von der Zahl derer, die allein im Jahr 1938 austraten, nicht ein Zehntel der Austritte, welche die Jahre der antikirchlichen Bewegung aufwiesen.«³¹ Auch die hohen Kirchgangszahlen der 1930er Jahre, die auf ihrem Höhepunkt Mitte des Jahrzehnts bei gut 56 % aller Gläubigen gelegen hatten, konnten in Deutschland nach dem Krieg nicht wieder erreicht werden: Zwar stieg die Quote des sonntäglichen Kirchgangs, die 1942 nur bei etwa 40 % gelegen hatte, in den ersten Nachkriegsjahren zunächst deutlich an, doch erreichte sie bereits 1949/50 mit 48,7 % ihren Höhepunkt, um anschließend kontinuierlich, seit den späten 1960er Jahren dann mit für die Kirche dramatischen Ausmaßen, wieder zu fallen.³²

beantworten«: Deutungen der Rolle von Kirche und Katholiken in Nationalsozialismus und Krieg vom Kriegsende bis in die 1960er Jahre, in: *Andreas Holzem/Christoph Holzappel* (Hrsg.), *Zwischen Kriegs- und Diktaturerfahrung. Katholizismus und Protestantismus in der Nachkriegszeit*, Stuttgart 2005, S. 167–201.

26 Lorenz Jäger, Fastenhirtenbrief über den »Wiederaufbau für Gott und mit Gott«, 2. Februar 1946, in: *Wolfgang Löhr* (Hrsg.), *Dokumente deutscher Bischöfe*, Bd. 1: *Hirtenbriefe und Ansprachen zu Gesellschaft und Politik 1945–1949*, Würzburg 1985, S. 73–85, hier: S. 74.

27 Durand, *L'Eglise catholique*, S. 244.

28 Vgl. *Benjamin Ziemann*, *Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975*, Göttingen 2007, S. 80f.

29 Vgl. *Étienne Fouilloux*, »Fille aînée de l'Église« ou »pays de mission« (1926–1958), in: *Jacques Le Goff/René Rémond* (Hrsg.), *Histoire de la France religieuse*, Paris 1992, S. 129–251, hier: S. 186ff.

30 Ebd., S. 197.

31 *Franz Groner* (Hrsg.), *Kirchliches Handbuch. Amtliches statistisches Jahrbuch der katholischen Kirche Deutschlands*, Bd. XXIII: 1944–1951, Köln 1951, S. 301.

32 Ebd., S. 416f.; *Franz Groner* (Hrsg.), *Kirchliches Handbuch. Amtliches statistisches Jahrbuch der katholischen Kirche Deutschlands*, Bd. XXV: 1957–1961, Köln 1962, S. 664f.; *Benjamin Ziemann*, *Die doppelte Enttäuschung. Kirchliche Neuordnungsstrategien 1945–1960*, in: *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 39, 2009, H. 5, S. 9–11. Auch das katholische Verbandswesen konnte in Deutschland nach 1945 nicht mehr an seine Organisationsdichte der Vorkriegszeit anschließen; vgl. *Ruff*, *Wayward Flock*, S. 14.

Der »schöne Moment« der Jahre 1947/48 währte insofern nur einen kurzen Augenblick, und er erfasste keineswegs die Gesamtheit der Gläubigen: Wenn die Mitgliederzahl der Kirche, wie oben erwähnt, zwischen 1935 und 1965 in West- und Mitteleuropa auch nur geringfügigen Schwankungen ausgesetzt war, die Kirchgangsraten nach 1945 aber im besten Fall bei der Hälfte aller Kirchenmitglieder lag, dann wird man von einer Zweiteilung innerhalb der katholischen Bevölkerung der drei Länder ausgehen müssen: in eine schon damals vermutlich größere Gruppe nomineller, randständiger Christen einerseits und eine vermutlich eher kleinere Gruppe kirchenfrommer Gläubiger andererseits. Aus letzterer rekrutierten sich dann wiederum diejenigen aktiven Laien, die nicht nur eine praktizierte Kirchlichkeit an den Tag legten, sondern auch eine hohe innerweltliche Mobilisierungsbereitschaft aufwiesen, um sich für die Belange von Kirche und Katholizismus öffentlich einzusetzen. Diese aktiven Katholiken – die »militants catholiques«, wie sie in Frankreich genannt wurden³³ – waren insofern selbst innerhalb des Katholizismus quantitativ gesehen stets eine Minderheit, in qualitativer Hinsicht prägten sie jedoch das Erscheinungsbild von Kirche und Katholizismus in den gesellschaftlichen Öffentlichkeiten der unmittelbaren Nachkriegszeit. Zu großen Teilen waren sie das Produkt der Katholischen Aktion, einer päpstlichen Kampagne zur Mobilisierung der Laien mit dem erklärten Ziel einer »Verchristlichung der Gesellschaft«. Diese Kampagne und ihre jeweiligen nationalen Umsetzungsversuche hatten bereits in der Zwischenkriegszeit zu einer großen Laienmobilisierung in Italien und Frankreich sowie, wenn auch in weit geringerem Maße, in Deutschland geführt. Seit Mitte der 1940er Jahre wurden die Impulse, die von der Katholischen Aktion ausgingen, durch die missionarische Bewegung noch einmal verstärkt und die anfänglich eher defensiv ausgerichtete Zielsetzung der katholischen Aktivisten offensiv auf die (Rück-)Eroberung inzwischen säkularisierter Teilgebiete der Gesellschaft ausgerichtet.

II. KATHOLISCHE AKTION UND MISSIONARISCHE BEWEGUNG ZWISCHEN DEN 1930ER UND 1950ER JAHREN

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war die Katholische Kirche in gleich mehreren Teilen Europas in die Defensive geraten. Die laizistischen Verfassungen Italiens und Frankreichs beschränkten ihre öffentlichen Einflussmöglichkeiten in diesen Ländern, theologische Reformbemühungen suchten Anschluss an die moderne Welt und gerieten mit dem Lehramt in Konflikt, Teile des Laienkatholizismus hatten sich aus einer allzu engen klerikalen Umklammerung gelöst und beschritten politisch zunehmend eigene Wege.³⁴ In Italien, wo diese Tendenzen von der Kurie mit besonderem Argwohn zur Kenntnis genommen wurden, geriet die zentrale Organisation des Laienkatholizismus, die »opera dei congressi«, ins Zentrum der päpstlichen Kritik. Pius X. (1903–1914) löste sie im Jahr 1904 kurzerhand auf und errichtete an ihrer Stelle eine neue, eng von der kirchlichen Hierarchie kontrollierte Organisationsstruktur, für die sich fortan der Begriff »Azione Cattolica« etablierte.³⁵

33 Yvon Tranvouez, *Le militant de l'action catholique*, in: Duriez/Fouilloux/Pelletier, *Les catholiques dans la République*, S. 225–237.

34 Vgl. unter anderem Christopher Clark/Wolfram Kaiser (Hrsg.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 2001; Michael Burleigh, *Irische Mächte, göttliches Heil. Die Geschichte des Kampfes zwischen Politik und Religion von der Französischen Revolution bis in die Gegenwart*, München 2008, S. 394–458; Claus Arnold, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg im Breisgau 2007.

35 Der Begriff »azione cattolica« war bereits im späten 19. Jahrhundert mit diffusem Bedeutungsgehalt bekannt, doch nahm er erst nach der Auflösung der »opera dei congressi« seine feste inhaltliche Bestimmung an. Zur *Azione cattolica* unter Pius X. vgl. Danilo Veneruso, *L'Azione Cattolica Italiana durante i pontificati di Pio X e di Benedetto XV*, Rom 1984.

Nach dem Willen des Papstes sollte die Katholische Aktion vor allem kirchliche Interessen vertreten und diese unter Führung des Episkopats in der Gesellschaft durchzusetzen helfen. Dieser Linie folgten im Wesentlichen auch seine beiden Nachfolger auf dem Stuhl Petri, Benedikt XV. (1914–1922) und Pius XI. (1922–1939). Letzterer propagierte nach dem Ersten Weltkrieg das bislang auf Italien beschränkte Modell der Katholischen Aktion schließlich als Programmwurf und Organisationsmodell des Laienkatholizismus weltweit. Nicht nur die Kleriker, sondern auch die Laien sollten nunmehr im engen Schulterschluss mit der Kirchenführung in ihren jeweiligen nationalen Öffentlichkeiten für die »Königsherrschaft Christi« streiten und so den Kampf der Kirche gegen die Auswüchse des modernen »Laizismus« – dieser »Pest unserer Zeit«, wie Pius XI. 1925 schrieb – aktiv unterstützen.³⁶

Die Katholische Aktion zeichnete sich dadurch aus, dass sie zum einen der Eigeninitiative der Laien enge Grenzen setzte, da sie direkt der Kontrolle der Hierarchie unterstellt war; zum anderen aber auch dadurch, dass sie Distanz zu jeder Form aktiver Parteipolitik zu wahren hatte. Abgesehen von diesen beiden Strukturmerkmalen konnte die konkrete organisatorische Ausgestaltung der Leitideen der Katholischen Aktion in den unterschiedlichen Ländern zum Teil erheblich variieren. In Italien blieb die Katholische Aktion – angesichts der zunehmend zutage tretenden Tendenzen des faschistischen Staats, sämtliche Lebensbereiche der Gesellschaft zu kontrollieren – im Wesentlichen defensiv ausgerichtet und zielte darauf ab, weite Teile der katholischen Bevölkerung in Form von Massenorganisationen von weltanschaulichen Alternativangeboten abzuschotten. In Frankreich entwickelten sich während der späten 1920er und 1930er Jahre hingegen Formen von Katholischer Aktion, die dieser ein neues, stärker missionarisches und auf die (Rück-)Gewinnung säkularer beziehungsweise säkularisierter Bereiche gerichtetes Gepräge verliehen.

Der Impuls zu dieser Erneuerungsbewegung kam dabei zunächst nicht aus dem französischen Katholizismus selbst, sondern aus Belgien, wo der katholische Geistliche Joseph Cardijn seit Mitte der 1920er Jahre eine neue Form verbandlicher Seelsorgearbeit im Milieu jugendlicher Arbeiter aufgebaut hatte, die »Jeunesse Ouvrière Chrétienne« (JOC).³⁷ Gegenüber älteren Formen der Arbeiterpastoral zeichnete sich der Ansatz Cardijns dadurch aus, dass er die jugendlichen Arbeiter nicht mehr länger nur als Objekt paternalistischer Für- und Seelsorge betrachtete, sondern im Gegenteil auf deren apostolische Selbstmobilisierung setzte. Das erklärte Ziel der JOC war – ganz auf der Linie der Katholischen Aktion liegend – die Wiederverchristlichung des Arbeitermilieus. Diese sollte aber weniger durch Einwirkung von außen zustande gebracht werden als vielmehr durch das Werk katholischer Arbeiter selbst, durch ihr apostolisches Wirken vor Ort, in ihrer jeweiligen Lebens- und Arbeitswelt. Die Mitglieder der JOC wurden insofern mit dem Auftrag der Verchristlichung ihres eigenen sozialen Milieus versehen und entsprechend geschult. Pius XI. griff diesen Gedanken später in seiner großen Sozialzyklika »Quadragesimo anno« aus dem Jahr 1931 explizit auf, in der es programmatisch heißt: »Die

36 Vgl. dazu *Iserloh*, Innerkirchliche Bewegungen, dort auch die Zitatnachweise, S. 311; zur Ziel- und Umsetzung der Katholischen Aktion vgl. *Wilhelm Damberg*, Demokratisierung und Religionsfreiheit im Kontext der Katholischen Aktion, in: *Karl Gabriel/Christian Spieß/Katja Winkler* (Hrsg.), Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses, Paderborn 2010, S. 81–97.

37 Vgl. hierzu und zum Folgenden *Gerd-Rainer Horn*, Western European Liberation Theology. The First Wave (1924–1959), Oxford 2008, S. 5–50. Die folgenden Ausführungen orientieren sich an: *Klaus Große Kracht*, Missionsland Europa. Katholische Aktion und »missionarische Bewegung« im französischen und deutschen Katholizismus der 1940er Jahre [2009], in: Themenportal Europäische Geschichte, URL: <<http://www.europa.clio-online.de/2009/Article=384>> [8.7.2011].

ersten und nächsten Apostel der Arbeiterschaft müssen Arbeiter sein; ebenso müssen die Apostel für die Welt der Industrie und des Handels aus dieser selbst hervorgehen.³⁸

Die Ideen Cardijns und seiner Mitstreiter breiteten sich von Belgien rasch nach Frankreich aus, wo bereits im Winter 1926/27 die ersten JOC-Gruppen gegründet wurden. Der neue apostolische Ansatz, das Wirken der Katholischen Aktion nicht mehr nur auf das große Ganze der modernen Gesellschaft, sondern auf ein je spezifisches Teilmilieu konkret auszurichten, setzte sich in den folgenden Jahren innerhalb des Dachverbands der katholischen Jugend Frankreichs immer mehr durch, der nun – analog zur JOC – ähnlich gelagerte Unterabteilungen für die akademische und ländliche Jugend aufbaute. Während innerhalb der Katholischen Aktion in Italien weiterhin das Modell einer defensiven Masseninklusion durch Aufbau und Erhalt großer, zentraler Verbandsstrukturen vorherrschte, die lediglich alters- und geschlechtsspezifisch untergliedert waren, etablierte sich in Frankreich während der Zwischenkriegszeit so das Modell einer, wie es nun hieß, spezialisierten Katholischen Aktion, die auf das Wirken kleiner Gruppen aktiver Laien in ihrem jeweils spezifischen sozialen Milieu setzte und von der Absicht getragen war, nicht nur die Kirchenfrommen beieinander zu halten, sondern auch die Randständigen und Kirchenfernen zu erreichen und in die Kirchengemeinden zurückzuführen.³⁹

Die JOC feierte im Frankreich der 1930er Jahre große Erfolge: Im Jahr 1933 hatte sie kaum mehr als 20.000 Mitglieder, am Ende des Jahrzehnts waren es bereits 130.000.⁴⁰ Auch den Untergang der Dritten Republik überstand sie ohne größere Schwierigkeiten und arrangierte sich – wie andere Teile des Katholizismus auch – mit dem Regime des greisen Maréchal Pétain, das von Vichy aus seine Kollaborationspolitik mit dem Deutschen Reich betrieb. Anfang der 1940er Jahre regten sich allerdings erste Anzeichen der Desillusionierung und Enttäuschung, da die von Cardijn inspirierten Ansätze nur zum Teil den erhofften Erfolg brachten. Zwei JOC-Seelsorger, Henri Godin und Yvan Daniel, veröffentlichten im Jahr 1943 einen Erfahrungsbericht, den sie zunächst als Denkschrift für den Pariser Erzbischof Kardinal Emmanuel Suhard verfasst hatten. Mit deutlichen Worten kritisierten sie den mangelnden Erfolg der bisherigen Arbeiterpastoral und gaben ihrem Bericht den ebenso aufrüttelnden wie plakativen Titel: »La France, pays de mission?«.⁴¹

Die beiden Autoren zogen aus den bisherigen soziografischen Erhebungen zur Kirchlichkeit des ländlichen Frankreichs sowie aus ihren eigenen Erfahrungen als Arbeiterseelsorger in den proletarischen Vororten von Paris eine äußerst ernüchternde Bilanz:

»Bac d'Asnières, ein Viertel von Clichy (zur Bannmeile von Paris gehörig), zählt etwa 2500 bis 3000 Seelen. Wenige Kinder gehen dort zur Erstkommunion. Von einer Ausdauer im Glauben kann überhaupt nicht die Rede sein. Praktisch kommt kein einziger Mann seinen kirchlichen und religiösen Pflichten nach. Seit Jahren schon bemühen sich die Jocisten vergeblich, dort eine aktive

38 Pius XI., Enzyklika *Quadragesimo anno* (1931), in: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (Hrsg.), *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, mit einer Einführung von Oswald von Nell-Breuning*, 5., durchges. Aufl., Kevelaer 1982, S. 91–152, hier: S. 91.

39 Als ereignisgeschichtlichen Überblick zur Entwicklung der Katholischen Aktion in Frankreich vgl. immer noch: *Adrien Dansette, Destin du catholicisme français, 1926–1956*, Paris 1957, S. 81–118.

40 Vgl. *Gérard Cholvy, Histoire des organisations et mouvements chrétiens de jeunesse en France, XIXe et XXe siècle*, Paris 1999, S. 209 und 213.

41 *Henri Godin/Yvan Daniel, La France, pays de mission?*, Lyon 1943. Eine leicht gekürzte deutsche Übersetzung ist nach dem Krieg unter dem Titel erschienen: *Zwischen Abfall und Bekehrung. Abbé Godin und seine Pariser Mission. Darstellung und Übersetzung von René Michel, Offenburg 1950*. Zur Bedeutung des Buchs vgl. *Horn, Western European Liberation Theology*, S. 226ff.; *Ziemann, Katholische Kirche und Sozialwissenschaften*, S. 90ff.

Gruppe zur allmählichen Eroberung des Gebietes aufzumachen. Hier sind wir unzweifelhaft mitten im Heidenland.«⁴²

Selbst die Gruppen der Katholischen Aktion, so die Kritik der beiden Autoren, blieben auf den kleinen Kreis kirchentreuer Katholiken beschränkt, die Randständigen, vor allem innerhalb des Proletariats, würden durch sie nicht erreicht: »Frankreich ist ein Missionsland«, so ihr Resümee.⁴³

Insbesondere das Pfarrprinzip, so die beiden Autoren, habe sich als Hindernis erwiesen, die apostolischen Impulse der Katholischen Aktion freizusetzen. Die einzelnen Gruppen der JOC, aber auch der anderen Verbände der spezialisierten Katholischen Aktion, seien auf die Pfarrgemeinde als Territorium, den Priester und den Kult als Mittelpunkt ihrer Tätigkeit fixiert geblieben, anstatt hinaus in die Welt zu gehen und am Arbeitsplatz selbst sowie in den proletarischen Wohnvierteln weitab des Kirchturms ihr missionarisches Lager aufzuschlagen.⁴⁴ Wichtiger als Pfarrgruppen aufzubauen sei es, kleine Zellen katholischer Aktivisten – ähnlich den Niederlassungen von Missionaren in fernen Ländern – als Basisgemeinschaften vor Ort zu errichten und zunächst den praktischen Kontakt mit den Menschen in ihrer Umgebung zu suchen.⁴⁵ Erst dann ließen sich gemeinsam mit ihnen neue Formen christlicher Existenz in einer weitgehend säkularisierten Umwelt erarbeiten und bleibende Schritte hin zur Verchristlichung der Gesellschaft erreichen.

Das Buch von Godin und Daniel wurde nicht nur in Frankreich zu einem Bestseller der unmittelbaren Nachkriegszeit: Es wurde zum Gründungsmanifest der missionarischen Bewegung überhaupt, die Ende der 1940er Jahre weit über Frankreich hinaus in die Kreise der Katholischen Aktion ausstrahlte.⁴⁶ Im Vorwort zur deutschen Übersetzung des Buchs schrieb Michael Keller, der damalige Bischof von Münster, der bereits in den 1930er Jahren zu den Wortführern der Katholischen Aktion in Deutschland gezählt hatte:

»Gewiß können wir nicht ohne weiteres das in diesem Buch Gesagte auf deutsche Verhältnisse übertragen. [...] Wohl aber dürfte die Entchristlichung in den meisten nichtkatholischen Gegenden unseres Vaterlandes nicht weniger weit fort geschritten sein, während in den anderen Bezirken zum mindesten die gleichen Symptome feststellbar sind wie in Frankreich und überhaupt in ganz Europa.«⁴⁷

Die deutsche Ausgabe von »La France, pays de mission?« erschien 1950. Bereits zwei Jahre zuvor hatte der päpstliche Gesandte für Deutschland, der Jesuit Ivo Zeiger, auf dem ersten Nachkriegskatholikentag in Mainz verkündet: »Deutschland ist ein Missionsland geworden.«⁴⁸ Die Seelsorge müsse »buchstäblich aus den Fundamenten« neu aufgebaut werden. Dazu, so Zeiger weiter, benötigten die Christen »den Stolz und Mut von Erober-

42 Zwischen Abfall und Bekehrung, S. 64.

43 Ebd., S. 63.

44 »Die Pfarre hat sich vollständig abgekapselt, ihre einzige Sorge ist, sich selbst zu erhalten und sich nach außen zu schützen«; ebd., S. 97. Vgl. auch ebd., S. 179ff.

45 Ebd., S. 230ff.

46 Das Buch erreichte bis Anfang der 1960er Jahre eine Auflage von 120.000 Exemplaren, anschließend erschien eine Neuauflage als Taschenbuch; vgl. *Fouilloux*, *Fille aînée*, S. 192. Das Wort von Frankreich als Missionsland findet sich übrigens schon in den 1920er Jahren (vgl. ebd., S. 188), doch erst mit dem Buch von Godin und Daniel entfaltet es die appellative Kraft, neue Formen des Laienapostolats zu stimulieren.

47 Geleitwort von *Michael Keller*, Bischof von Münster, in: *Zwischen Abfall und Bekehrung*, S. 7f.; zu Keller vgl. *Wilhelm Damberg*, *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980*, Paderborn 1997, S. 73–106.

48 *Ivo Zeiger*, *Die religiös-sittliche Lage und die Aufgabe der deutschen Katholiken*, in: *Generalsekretariat des Zentralkomitees der Katholiken Deutschlands zur Vorbereitung der Katholikentage* (Hrsg.), *Der Christ in der Not der Zeit. Der 72. Deutsche Katholikentag vom 1. bis 5. September 1948 in Mainz*, Paderborn 1949, S. 24–39, hier: S. 35.

ren. [...] Stolz sollen sie werden an Christi Seite, bewußt der Kraft Christi, erfüllt von der Wahrheit Christi, eroberungsmutig für Christus«. ⁴⁹ Ein Jahr später findet sich das Wort vom »Missionsland Deutschland« dann in einem viel beachteten Aufsatz des jungen katholischen Publizisten Otto Bernd Roegele, der angesichts des »sozialen Chaos«, in das der deutsche Katholizismus durch die Kriegswirren geraten sei, neue missionarische Anstrengungen einfordert:

»Auch Deutschland ist Missionsland geworden, und zwar in einem doppelten Sinn: räumlich und geistig. Der Abfall nach 1933 und 1945 hat gezeigt, daß die Christen eine Minderheit sind. Es gibt keine konfessionellen Besitzstände mehr, aber ein Millionenheer von Diaspora-Katholiken, denen die Diaspora-Reife fehlt und die unter denkbar ungünstigsten geschichtlichen, materiellen, personellen und psychologischen Voraussetzungen einer ordentlichen Seelsorge noch nicht zugeführt werden können.« ⁵⁰

Um diese »Diaspora-Reife« zu erlangen, so Roegele, müsse der deutsche Katholizismus »einen wahrhaft missionarischen Geist« entwickeln: »Er muss aus der apologetischen Defensive, aus dem Ghetto eines zunächst aufgezwungenen, dann aus freien Stücken nicht mehr verlassenem ›rein-religiösen Raumes‹ [...] heraustreten: er muss erobern wollen. Erhaltungs-Seelsorge ist Selbstmord der Kirche.« ⁵¹ »Erziehung zur Diaspora-Reife«, so Roegele weiter, heiße Erziehung »zu einem bewußten, lebendigen, aktiven, wachsamem, verteidigungs- und vormarschbereiten Christentum«. ⁵²

Die Sprache zeigt bereits, dass Zeiger und Roegele den neuen missionarischen Impuls der Nachkriegszeit mit den alten Versatzstücken kirchlichen Selbstbewusstseins im Sinne einer allen Anfeindungen trotzen *ecclesia militans* rhetorisch zu kombinieren wussten. Von den eher pastoral-integrativen Ansätzen Henri Godins und der französischen Arbeiterseelsorge unterschieden sie sich in ihrer kulturkämpferischen Rhetorik nicht unerheblich. ⁵³ Gleichwohl strahlten die neuen missionarischen Aufbrüche in Frankreich massiv auf die Diskussionen innerhalb des deutschen Laienkatholizismus aus, insbesondere auch hinsichtlich der Aufgabenstellung der Katholischen Aktion: »Die Laienbewegung in Deutschland«, so heißt es beispielsweise bei Roegele, blicke »mit Respekt und neuem

49 Ebd., S. 39.

50 Otto Bernd Roegele, Der deutsche Katholizismus im sozialen Chaos. Eine nüchterne Bestandsaufnahme, in: Hochland 41, 1948/49, S. 205–233, hier: S. 228. Zu Roegele und seiner Bedeutung für die Entwicklung der deutschen katholischen Nachkriegspublizistik vgl. Karl-Josef Hummel, Otto B. Roegele (1920–2005), in: Jürgen Aretz/Rudolf Morsey/Anton Rauscher (Hrsg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 12, Münster 2007, S. 201–213; Klaus Große Kracht, Von der ›Rechristianisierung der Gesellschaft‹ zur ›sauberen Bewältigung der Realität‹. Wandlungen im Sendungsbewusstsein katholischer Intellektueller in der frühen Bundesrepublik (1945–1960), in: Franz-Werner Kersting/Jürgen Reulecke/Hans-Ulrich Thamer (Hrsg.), Die Zweite Gründung der Bundesrepublik. Generationswechsel und intellektuelle Wortergreifungen 1955–1975, Stuttgart 2010, S. 133–152.

51 Roegele, Der deutsche Katholizismus, S. 231.

52 Ebd., S. 225.

53 Vgl. dazu die Gegenüberstellung der Ideen Zeigers und derjenigen von Godin und Daniel bei Arnd Bünker, Missionarisch Kirche sein. Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland, Münster 2004, S. 226–299. Dort auch zu Josef Pieper und Alfred Delp, die bereits vor Kriegsende von der neuen missionarischen Situation in Deutschland gesprochen hatten. Allerdings wurde erst durch Zeigers Katholikentagsrede das missionarische Motiv zu einem Topos innerkatholischer Debatten; zur missionarischen Bewegung in Deutschland insgesamt vgl. Ziemann, Katholische Kirche und Sozialwissenschaften, S. 86ff.; Alfons Fischer, Pastoral in Deutschland nach 1945, Bd. 1: Die ›Missionarische Bewegung‹ 1945–1962, Würzburg 1985.

Mut auf die Laienbewegung anderer Länder, namentlich Frankreichs«. ⁵⁴ Er hoffe daher, dass es auch in Deutschland gelinge, »eine echte Laienbewegung und eine geistig, räumlich und auch sonst großzügig aufgebaute Actio Catholica ins Leben zu rufen«. ⁵⁵

In der Tat war es in Deutschland – im Unterschied zu Frankreich und Italien – bis dahin nicht gelungen, die Katholische Aktion als zentrale Organisationsstruktur des Laienkatholizismus flächendeckend einzuführen. Erste Schritte hierzu wurden zwar seit den späten 1920er Jahren unternommen, doch konnten diese im ›Dritten Reich‹ nicht vollendet werden. ⁵⁶ Die deutsche Diskussion um die Katholische Aktion nahm daher im Jahr 1945 im Grunde den Faden genau dort wieder auf, wo er Mitte der 1930er Jahre abgerissen war. ⁵⁷ Im Laufe der 1950er Jahre setzten sich dann – nicht zuletzt aufgrund der Rückkehr des traditionell starken Verbandskatholizismus in Kirche und Gesellschaft – innerhalb des deutschen Laienkatholizismus allerdings Organisationsstrukturen durch, die nur noch entfernt an die Katholische Aktion in Frankreich oder Italien erinnerten. Als Schlagwort blieb die »actio catholica« gleichwohl ein wichtiger Referenzpunkt innerkatholischer Debatten, zumindest bis zu Beginn der 1950er Jahre. ⁵⁸

Wie sehr das Selbstverständnis gesellschaftlich und kirchlich engagierter Katholiken in den ersten Nachkriegsjahren vom missionarischen Sendungsgeist erfüllt war, zeigen beispielsweise die Berichte von einem der ersten überregionalen Treffen katholischer Laiengruppierungen in Limburg im November 1946. Das Schlusswort zu dieser Tagung sprach der Herausgeber der linkskatholisch orientierten Frankfurter Hefte, Walter Dirks, der das Aufgabenfeld der »actio catholica« in nichts weniger sah, als »nach der Auflösung der alten Ordnungen und der Krise des Kapitalismus und der bürgerlichen Welt die heraufdämmernde zukünftige Welt mit dem Geist Christi zu erfüllen«. ⁵⁹ Ausführlich wurde auf der Limburger Tagung über die Erfahrungen der Katholischen Aktion in Italien und Frankreich gesprochen, wobei insbesondere die neueren französischen Impulse als richtungweisend aufgegriffen wurden. So werde inzwischen selbst in Italien, wie der Jesuit und Sozialethiker Oswald von Nell-Breuning zu berichten wusste, der gleiche Weg wie in Frankreich eingeschlagen: »Die Arbeit wird in Italien genauso gesehen wie in Frankreich: hineingehen in die verschiedenen Lebensbereiche, möglichst dicht an die Wirklichkeit des Lebens heran, um in apostolischem Wirken die jeweilige Umwelt zu verchristlichen.« ⁶⁰

54 Roegele, *Der deutsche Katholizismus*, S. 231. Roegele hatte seinen Aufsatz zunächst als Vortrag auf einem Kongress katholischer Publizisten im französischen Royaumont im Oktober 1948 vorgestellt; ebd., S. 232, Anm. 1.

55 Ebd., S. 232.

56 Vgl. *Angelika Steinmaus-Pollak*, *Das als Katholische Aktion organisierte Laienapostolat. Geschichte seiner Theorie und seiner kirchenrechtlichen Praxis in Deutschland*, Würzburg 1988.

57 Vgl. dazu nur das Grußschreiben von Pius XII. an den Mainzer Katholikentag 1948: »Was Wir auf dem Magdeburger Katholikentag im Jahr 1928 über die Katholische Aktion ausgeführt haben, ist heute vielleicht noch zweckdienlicher als damals«; Generalsekretariat des Zentralkomitees der Katholiken Deutschlands zur Vorbereitung der Katholikentage, *Der Christ in der Not der Zeit*, S. 7.

58 Vgl. dazu *Thomas Großmann*, *Zwischen Kirche und Gesellschaft. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1945–1970*, Mainz 1991; zu den Diskussionen über die Katholische Aktion innerhalb der katholischen Studentenschaft vgl. *Christian Schmidtman*, *Katholische Studierende 1945–1973. Ein Beitrag zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland*, Paderborn 2006, S. 161ff.

59 *Walter Dirks*, *Schlusswort zur Tagung*, in: *Werkhefte 1*, 1947, H. 1, S. 19–22, hier: S. 22. Vgl. auch die weiteren Berichte von dieser Tagung im gleichen Heft; zu Dirks vgl. *Klaus Große Kracht*, *Das Pneuma der Kritik, oder: Linkskatholizismus als intellektueller Habitus bei Walter Dirks*, in: *Friedrich Wilhelm Graf* (Hrsg.), *Intellektuellen-Götter. Das religiöse Laboratorium der klassischen Moderne*, München 2009, S. 143–161.

60 *Oswald von Nell-Breuning*, *Katholische Aktion in Italien*, in: *Werkhefte 1*, 1947, H. 1, S. 25–26; vgl. auch *P. Minery*, *Katholische Aktion in Frankreich*, in: ebd., S. 23–25.

Frankreich und die dortigen missionarischen Aufbrüche stellten für die deutschen Diskussionen um die Katholische Aktion in den Jahren nach 1945 in der Tat einen wichtigen Referenzpunkt dar. Franz Ansprenger, Redakteur der deutsch-französischen Zeitschrift »Dokumente«, die bereits im Jahr 1947 ihre deutschen Leser mit den zentralen Thesen von »La France, pays de mission?« bekannt gemacht hatte⁶¹, urteilte 1958 rückblickend: »In den ersten Jahren nach 1945 haben wir mit Staunen, oft mit Bewunderung gehört und gelesen und gesehen, was sich im katholischen Frankreich seit 1933 ereignet hatte, verständlich, daß manche die Bewunderung bis zu blinder Begeisterung trieben.«⁶² Trotz gelegentlicher Übertreibungen ließe sich aber feststellen, »dass in Frankreich manches Problem am offenen Tageslicht ausgebreitet und ausgehandelt wird, das bei uns unter der Decke schwelt.«⁶³ Frankreich, so Walter Dirks noch 1966, »ist überhaupt für den ganzen Bereich des offenen Katholizismus bedeutsam geworden«, gerade in seiner Zuwendung zur säkularen Gesellschaft hätte der französische Katholizismus »auf alle deutschen Katholiken, die dem bundesrepublikanischen Staatschristentum misstrauten«, großen Einfluss ausgeübt.⁶⁴

Die Aufbrüche im französischen Nachkriegskatholizismus strahlten aber keineswegs nur nach Westdeutschland aus. Auch in Italien führte die Wahrnehmung der französischen Debatten um eine neue, missionarische Katholische Aktion zu einer produktiven Infragestellung des dort lange Zeit vorherrschenden Typus von »actio catholica« als defensiver Milieuschottung kirchenfrommer Katholiken.⁶⁵ So machte in Italien in der unmittelbaren Nachkriegszeit ebenfalls das Wort von der »inneren« Missionierung die Runde, etwa wenn es darum ging, die Randständigen und eher Kirchenfernen dem Lager der Democrazia Cristiana zuzuführen. Die Azione Cattolica Italiana startete beispielsweise in den Jahren 1947 und 1948 eine ganze Serie sogenannter »missioni religioso-sociali«, in denen eigens geschulte katholische Laien bestimmte Aspekte der kirchlichen Glaubens- und Soziallehre gerade jenen vermitteln sollten, die durch die sonntäglichen Predigten des Pfarrers nicht erreicht wurden.⁶⁶

Anfang der 1950er Jahre propagierte der Vorsitzende der Azione Cattolica Italiana, Luigi Gedda, den Verband insgesamt stärker missionarisch auszurichten, um nicht nur die Kirchentreuen, sondern auch die Randständigen (»i lontani«) zu erreichen. Die einzelnen Gruppen der Katholischen Aktion sollten daher zu einer Art »missionarischen Basis« ausgebaut werden, von der aus direkt auf die Kirchenfernen zugegangen werden sollte. Allerdings weigerte sich Gedda standhaft, von dem althergebrachten Organisationsprin-

61 Zum deutsch-französischen Verständigungsprojekt »Documents/Dokumente« vgl. *Henri Ménudier*, *La revue française des questions allemandes: Documents, 1945–1949*, in: *Franz Knipping/Jacques Le Rider* (Hrsg.), *Frankreichs Kulturpolitik in Deutschland, 1945–1950*, Tübingen 1987, S. 351–387.

62 *Franz Ansprenger*, *Die politische Entscheidung der französischen Katholiken*, in: *Alfred Horné* (Hrsg.), *Christ und Bürger – Heute und morgen*, Düsseldorf 1958, S. 191–229, hier: S. 193.

63 Ebd.

64 *Walter Dirks*, *Ein »wanderer« Katholizismus? Minderheiten im deutschen Corpus catholicorum*, in: *Norbert Greinacher/Heinz Theo Risse* (Hrsg.), *Bilanz des deutschen Katholizismus*, Mainz 1966, S. 292–310, hier: S. 304.

65 Vgl. nur die oben bereits zitierte Einschätzung von *Nell-Breuning*, *Katholische Aktion in Italien*.

66 Diese »religiös-sozialen Missionen« bestanden zum Großteil aus einwöchigen Kursen und Vortragsreihen, die in zahlreichen italienischen Städten abgehalten wurden. Sie nahmen dabei Elemente der älteren priesterzentrierten Volksmissionen auf, gaben diesen aber durch die hervorgehobene Rolle der Laien und die thematische Ausrichtung auf ebenso weltliche wie religiöse Belange einen stärker weltlichen Charakter; vgl. *Mario Casella*, *Le »missioni religioso-sociali« del 1947–48*, in: *ders.*, *L’Azione cattolica nell’Italia contemporanea (1919–1969)*, Rom 1992, S. 317–478.

zip der italienischen Katholischen Aktion abzuweichen oder gar die Pfarrei und Diözese als zentrale Ordnungskategorie des Verbandsaufbaus infrage zu stellen. Der Vorsitzende des Zweigs der katholischen männlichen Jugend innerhalb der Azione Cattolica Italiana, Mario Rossi, ging hier erheblich weiter und forderte mit Blick auf Frankreich sowohl die Übernahme des Konzepts des spezialisierten Milieuapostolates als auch stärkere Freiheiten für die Laien insgesamt. Seine diesbezügliche Offenheit bezahlte er allerdings im Jahr 1954 mit seinem von der Hierarchie erzwungenen Rückzug von allen Führungsämtern.⁶⁷

In kurialer Sicht hatte Frankreich als Musterland katholischer Weltzugewandtheit zu dieser Zeit bereits seit Längerem ausgedient. So war Pius XII. schon 1950 in seiner Enzyklika »*Humani generis*« theologischen Reformbemühungen, wie sie insbesondere von französischen Theologen aus dem Umfeld der missionarischen Bewegung erarbeitet wurden, massiv entgegengetreten. Die beiden Dominikanerpatres Marie-Dominique Chenu und Yves Congar, die sich um die theologische Reflexion der neuen Arbeiterpastoral sowie um eine innerkirchliche Aufwertung der Laien bemüht hatten, wurden versetzt und in ihrer Lehrtätigkeit eingeschränkt.⁶⁸ In den Jahren 1953/54 beendete der Vatikan dann schließlich auch das Experiment der französischen Arbeiterpriester, die den Aufruf zu einem missionarischen Apostolat für sich selbst in die konkrete Übernahme der Lebens- und Arbeitsbedingungen französischer Industriearbeiter übersetzt hatten.⁶⁹ Mitte der 1950er Jahre war damit – nicht zuletzt durch das Wirken der Amtskirche selbst – der Elan der missionarischen Bewegung der ersten Nachkriegsjahre zum Erliegen gebracht worden.

III. HIRTE UND HERDE: DIE STUNDE DER PASTORALMACHT

Die Katholische Aktion und insbesondere ihre missionarische Erweiterung in den 1930er und 1940er Jahren brachten den europäischen Katholizismus in Bewegung. Katholiken in Frankreich, Deutschland, Italien und andernorts gaben sich mit einer rein passiven Rolle in den kirchlichen Organisationsstrukturen nicht mehr zufrieden. Allenthalben wurde der »aktive Laie« gefordert und Rufe dieser Art fanden ein Echo bei namhaften Theologen und kirchlichen Würdenträgern. Zu Beginn des 1. Weltkongresses für das Laienapostolat, der im Oktober 1951 etwa 1.200 Vertreterinnen und Vertreter nationaler und internationaler katholischer Organisationen in Rom versammelte, hob der Präsident der Katholischen Aktion in Italien, Vittorino Veronese, hervor, »daß noch niemals im Verlauf der Kirchengeschichte ein so eindringlicher Appell an die Laien zum Mitwirken in der Reich-Gottes-Arbeit ergangen« sei.⁷⁰ Namhafte Theologen wie Yves Congar, Karl Rahner

67 Ähnlich war es bereits seinem Vorgänger Carlo Carretto ergangen, der 1952 im Konflikt mit Gedda zum Rücktritt gezwungen wurde; vgl. *Gianfranco Poggi*, *Catholic Action in Italy. The Sociology of a Sponsored Organization*, Stanford, CA 1967, S. 112–124 und 220–230; *Marco Marzano*, *Il cattolico e il suo doppio. Organizzazioni religiose e Democrazia Cristiana nell'Italia del dopoguerra*, Mailand 1996, S. 113–119.

68 Zur »nouvelle théologie« und zu ihrer kurialen Rückdrängung vgl. die Darstellung bei *Rosino Gibellini*, *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, Regensburg 1995, S. 156–204, dort auch zu Chenu (S. 191ff.) und zu Congar (S. 196ff.); vgl. auch *Christopher Frey*, *Mysterium der Kirche – Öffnung zur Welt. Zwei Aspekte der Erneuerung französischer katholischer Theologie*, Göttingen 1969, dort auch zu den Adressaten der Enzyklika »*Humani generis*« (S. 96ff.).

69 Zu den französischen Arbeiterpriestern vgl. als chronologischen Überblick immer noch: *Gregor Siefert*, *Die Mission der Arbeiterpriester. Ereignisse und Konsequenzen. Ein Beitrag zum Thema: Kirche und Industriegesellschaft*, Essen 1960; sowie *Horn*, *Western European Liberation Theology*, S. 225–290.

70 Fragen der Theologie und des religiösen Lebens, in: Herder Korrespondenz 6, 1951/52, H. 3, S. 127–131, hier: S. 127; zu den beiden Weltkongressen für das Laienapostolat (1951/1957) vgl. *Bernard Minvielle*, *L'apostolat des laïcs à la veille du Concile (1949–1959). Histoire des Congrès mondiaux de 1951 et 1957*, Freiburg 2001.

und Gérard Philips entwickelten eine eigene »Theologie des Laienstandes«. ⁷¹ Oswald von Nell-Breuning schrieb: »Die Aufgabe der kathol. Laienbewegung [...] ist nicht mehr und nicht weniger als ›die Welt auf den Kopf [zu] stellen«. Bei der Bewältigung dieser Aufgabe stünden »Priester und Laien schlechthin in einer Linie«. ⁷² Selbst Pius XII. erklärte 1946, dass »die Gläubigen und besonders die Laien in der vordersten Linie des kirchlichen Lebens« stünden. »Darum sollen sie, gerade sie, immer klarer das Bewußtsein haben: wir gehören nicht nur zur Kirche, wir sind die Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen auf Erden unter dem gemeinsamen Haupt, dem Papst, und den mit ihm vereinigten Bischöfen.« ⁷³

In ekklesiologischer Hinsicht war die neue Wertschätzung der Laien bereits 1943 in der Enzyklika »Mystici corporis« zum Ausdruck gekommen, in der Pius XII. seine Auffassung von der Kirche als »mystischem Leib Christi« darlegte. Das Besondere an diesem Lehrschreiben war, dass der Papst hier über eine rein juristische Fassung der Kirchenmitgliedschaft hinaus ging und diese stattdessen gnadentheologisch verankerte. Demnach durchströme der Geist Gottes sämtliche Ämter und Stände der Kirche, die damit zu Gliedern eines einzigen »mystischen Leibes« würden, dessen Haupt von Christus gekrönt sei. Dieser mystische Leib Christi umfasse dabei mehr als nur die »Stufenfolge der kirchlichen Ämter«, zu ihm gehörten vielmehr, so heißt es in der Enzyklika ausdrücklich, auch »jene, die als Laien zur Ausbreitung des Reiches Christi der kirchlichen Hierarchie hilfreiche Hand bieten«. ⁷⁴

Pius XII. nahm hier sowohl Ansätze seines Vorgängers Pius XI. auf, der bereits 1922 die Laien der Katholischen Aktion in die Nähe des biblischen Motivs des »allgemeinen Priestertums« (1 Petrus 2, 9–10) gerückt hatte ⁷⁵, als auch reformtheologische Ansätze der 1930er und 1940er Jahre, die auf eine stärker spirituell ausgerichtete Ekklesiologie abzielten. ⁷⁶ Den damit einhergehenden Hoffnungen auf eine Stärkung der binnenkirchlichen Autonomie des Einzelnen erteilte das Lehrschreiben jedoch eine klare Absage. Denn trotz aller Betonung des organischen Zusammenspiels der einzelnen Glieder untereinander ließ es am Primat der Hierarchie keinen Zweifel aufkommen. Der mystische Leib der Kirche,

71 Congar, Jalons pour une théologie du laïc; Karl Rahner, Über das Laienapostolat, in: Der große Entschluß. Monatsschrift für aktives Christentum 9, 1954, S. 245–248, 282–285 und 318–324; Gérard Philips, Le rôle du Laïc dans l’Eglise, Tournai/Paris 1954 (dt.: Der Laie in der Kirche. Eine Theologie des Laienstandes für weitere Kreise, Salzburg 1955).

72 Oswald von Nell-Breuning, Katholische Aktion in der gegenwärtigen Lage und Zeit, in: Werkhefte 1, 1947, H. 1, S. 6–13, hier: S. 6f.

73 Pius XII., Die völkerumspannende Einheit der Kirche, ihr Einfluß auf die Grundlagen der Gesellschaft. Ansprache an das Heilige Kollegium aus Anlaß der Inthronisation der neuen Kardinäle (20.2.1946), in: Arthur-Fridolin Utz/Joseph-Fulko Groner (Hrsg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., Bd. 2, Freiburg 1954, S. 2106–2120, hier: S. 2117.

74 Pius XII., Enzyklika Mystici Corporis, 29.6.1943, in: Anton Rohrbasser (Hrsg.), Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII., Freiburg 1953, S. 466–526, hier: S. 476.

75 Vgl. Pius XI., Enzyklika Ubi arcano Dei, in: Arthur Utz/Brigitta Gräfin von Galen (Hrsg.), Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart, Bd. IV, Aachen 1976, S. 2896–2939; Damberg, Demokratisierung und Religionsfreiheit, S. 83f.

76 Zur Enzyklika im Kontext der französischen »nouvelle théologie« vgl. Frey, Mysterium der Kirche (dort insbesondere auch zur Ausdeutung des »Corpus Mysticum«-Motivs bei Congar vor 1943, S. 135ff.); zu Deutschland: Christoph Binniger, »Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht« berufen zum Aufbau des Gottesreiches unter den Menschen. Die Laienfrage in der katholischen Diskussion in Deutschland um 1800 bis zur Enzyklika »Mystici Corporis« (1943), Sankt Ottilien 2002; zur zeitgenössischen Rezeption der Enzyklika vgl. nur: Karl Rahner, Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius’ XII. Mystici Corporis Christi, in: Zeitschrift für katholische Theologie 69, 1947, S. 129–188.

so heißt es ausdrücklich, könne nicht von ihrer konkreten hierarchischen Gestalt getrennt werden und all jene, »die meinen, sie könnten Christus als Haupt der Kirche verehren, ohne seinem Stellvertreter auf Erden die Treue zu wahren«, befänden sich »in einem gefährlichen Irrtum«.⁷⁷

Das Bild, zu dem Pius XII. an dieser Stelle greift, um sowohl die mystische Gemeinschaft der Christen untereinander als auch den klaren Primat der Hierarchie und damit des Papsttums auszudrücken, ist dasjenige vom »guten Hirten«. So seien die Bischöfe nicht nur die »vorzüglicheren Glieder der allgemeinen Kirche, [...] weil sie durch ein ganz einzigartiges Band mit dem göttlichen Haupte des ganzen Leibes verbunden« seien, sondern auch deshalb weil »jeder einzelne in seinem Sprengel im Namen Christi als wahrer Hirte seine eigene ihm anvertraute Herde« leite und weide.⁷⁸ Die Bischöfe nähmen damit teil an den »Obliegenheiten« des »obersten Hirten, also des Papstes, insofern er die Stelle Jesu Christi« vertrete.⁷⁹ Christus habe seiner Kirche damit die Möglichkeit gegeben, »den Menschen eine stets unfehlbare Lehre zu verkünden, sie durch die von Gott erleuchteten Hirten heilbringend zu leiten und mit himmlischen Gnaden zu überschütten«.⁸⁰

Das Bild vom »guten Hirten«, vom *pastor bonus*, zur Beschreibung des hierarchischen Primats in der Katholischen Kirche hat eine lange Geschichte und reicht bis auf biblische Motive – sowohl im Alten wie im Neuen Testament – zurück.⁸¹ Michel Foucault hat es in den späten 1970er Jahren im Rahmen seiner Vorlesungen zur Geschichte der Gouvernamentalität aufgegriffen und bis in seine altorientalischen Ursprünge zurückverfolgt.⁸² Foucault ging dabei von der Beobachtung aus, dass sich in der gesellschaftlichen Situation der Gegenwart zwei Herrschaftsformen überlagerten: zum einen ein totalisierender, auf die Gesamtheit der Bevölkerung gerichteter Zugriff über Gesetze, Verordnungen und Ähnliches; zum anderen ein individualisierender, auf das einzelne Subjekt gerichteter Zugriff, der an die privaten und öffentlichen Tugenden des Individuums appelliere.⁸³ Diese »Kombination von Individualisierungstechniken und Totalisierungsverfahren« – von Foucault mit dem Kunstwort »Gouvernamentalität« belegt⁸⁴ – führt er darauf zurück, »daß

77 *Pius XII.*, *Mystici Corporis*, S. 487. Demgegenüber hatten beispielsweise Yves Congar und andere das Motiv des »mystischen Leibes« der Kirche gerade dazu genutzt, um ein Gegengewicht zur hierarchischen Amtskirche aufzubauen; vgl. *Frey*, *Mysterium der Kirche*, S. 137.

78 *Pius XII.*, *Mystici Corporis*, S. 487.

79 Ebd., S. 489.

80 Ebd., S. 483.

81 Vgl. *Karl Suso Frank/Genoveva Nitz/Rudi Ott* u. a., Art. Hirt, Guter Hirt, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 5, Sonderausgabe der 3. Aufl., Freiburg im Breisgau 2006, Sp. 155–160.

82 *Michel Foucault*, *Geschichte der Gouvernamentalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, Vorlesung am Collège de France 1977–1978, Frankfurt am Main 2004; *ders.*, *Geschichte der Gouvernamentalität II: Die Geburt der Biopolitik*, Vorlesung am Collège de France 1978–1979, Frankfurt am Main 2004.

83 Vgl. dazu Foucaults nicht immer ganz klare Argumentation in: *ders.*, »Omnes et singulatum«: zu einer Kritik der politischen Vernunft [1979], in: *Daniel Defert/François Ewald* (Hrsg.), *Michel Foucault. Analytik der Macht*, Frankfurt am Main 2005, S. 188–219; *ders.*, *Subjekt und Macht* [1982], in: ebd., S. 240–263.

84 Unter »Gouvernamentalität« versteht Foucault ein Herrschaftssystem, das sowohl auf äußerer Anleitung als auch auf subjektiver Binnenleitung beruht und so ein System »geführter Führungen« hervorbringt, das schließlich sicherstellt, dass sich das Subjekt immer schon und gewissermaßen aus freien Stücken herrschaftskonform verhält: »J'appelle ›gouvernamentalité‹ la rencontre entre les techniques de domination exercées sur les autres et les techniques de soi«; *ders.*, *Les techniques de soi* [1988], in: *ders.*, *Dits et écrits II, 1976–1988*, Paris 2001, S. 1602–1632, hier: S. 1604. Foucaults Begriff der Gouvernamentalität hat in den letzten Jahren vonseiten der Politik- und Sozialwissenschaften einige Aufmerksamkeit erfahren; vgl. grundlegend *Thomas Lemke*, *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernamentalität*, Hamburg 1997; *Ulrich Bröckling/Susanne Krasmann/Thomas Lemke* (Hrsg.), *Gouver-*

der moderne westliche Staat in neuer politischer Form eine alte Machttechnik aufgriff, die in den christlichen Institutionen entstanden war. Diese Machttechnik wollen wir als Pastoralmacht bezeichnen.⁸⁵ Diese, die Pastoralmacht, so führt Foucault aus, äußere sich in »einer regelrechten Kunst des Führens [»conduire«], Lenkens [»diriger«], Leitens [»mener«], Anleitens [»guider«], des In-die-Hand-Nehmens, des Menschen-Manipulierens, [...] des Ihnen-Schritt-für-Schritt-Folgens und des Sie-Schritt-für-Schritt-Antreibens«.⁸⁶ Als eine »Kunst, die Menschen zu regieren« stehe sie am Ursprung der modernen Gouvernamentalität überhaupt, »deren Eintritt in die Politik [...] Ende des 16. und im 17./18. Jahrhundert die Schwelle zum modernen Staat markiert«.⁸⁷

Um die innere Struktur dieser mit den religiösen Institutionen des Christentums eng verbundenen Pastoralmacht freizulegen, greift Foucault in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Gouvernamentalität weit in die Geschichte zurück und stößt schließlich auf die im Vorderen Orient der frühen Antike zur Kennzeichnung politisch-religiöser Herrschaft geprägte Metapher vom »Hirten«.⁸⁸ Trotz aller Transformationen, die dieses Bild durch das Christentum und dieses selbst wiederum in den letzten 2000 Jahren erfahren hat, scheinen zumindest drei Motive, folgt man Foucault⁸⁹, für seinen Begriff der Pastoralmacht konstitutive Bedeutung zu haben. Idealtypisch lassen sie sich wie folgt wiedergeben und ausdeuten: Erstens kennt die Pastoralmacht keine territorialen Grenzen: »Die Macht des Hirten ist eine Macht, die nicht auf ein Territorium ausgeübt wird, sondern eine Macht, die per definitionem auf eine Herde ausgeübt wird, genauer auf eine Herde in ihrer Fortbewegung, in der Bewegung, die sie von einem Punkt zu einem anderen laufen lässt.«⁹⁰ Folgt man diesem Gedanken, dann lässt sich die Pastoralmacht territorial – etwa in Gestalt nationalstaatlicher Grenzen – nicht einhegen, vielmehr treibt sie dazu an, räumliche Hindernisse zu überwinden und die Herde zu neuen »Weideplätzen« zu führen. Zweitens rechnet der »Hirte« beständig mit der Gefahr des Bösen, das sich – da ihm die Kontrolle über das Territorium fehlt – immerzu und überall ereignen kann: Die Pastoralmacht ist daher, wie Foucault sagt, »eine Macht der Sorge. [...] Der Hirte ist derjenige,

nementalität der Gegenwart, Frankfurt am Main 2000. Zur Rezeption in der Geschichtswissenschaft vgl. die Beiträge von Klaus Große Kracht, Jürgen Martschukat, Maren Möhring und Jan-Otmar Hesse zur Debatte: »Gouvernamentalität« – Michel Foucault und die Geschichte des 20. Jahrhunderts, in: Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History 3, 2006, H. 2, S. 273–296.

85 Foucault, *Subjekt und Macht*, S. 247; *ders.*, »Omnes et singulatim«, S. 199: »Das berühmte Problem des »Fürsorgestaats« zeigt nicht nur die Bedürfnisse oder die neuen Regierungstechniken der gegenwärtigen Welt auf. Es muss als das erkannt werden, was es in Wirklichkeit ist: eine der äußerst zahlreichen Manifestationen der Feinabstimmung zwischen der politischen Macht, die auf bürgerliche Untertanen ausgeübt wird, und der pastoralen Macht, die sich auf die lebenden Individuen richtet«.

86 *Ders.*, *Geschichte der Gouvernamentalität I*, S. 241.

87 *Ebd.*, S. 242.

88 *Ebd.*, S. 185.

89 Ich folge hier im Wesentlichen seinen Ausführungen in den Vorlesungen zur Geschichte der Gouvernamentalität I, S. 173–200. An anderen Stellen variiert Foucault die einzelnen Motive geringfügig; vgl. *ders.*, *Subjekt und Macht*, S. 247f.; *ders.*, »Omnes et singulatim«, S. 192f.; zu den Veränderungen der Pastoralmacht durch die Entstehung und Institutionalisierung des Christentums vgl. *ders.*, *Geschichte der Gouvernamentalität I*, S. 239–269 (7. Vorlesung vom 22. Februar 1978). Zur Pastoralmacht bei Foucault aus theologischer Sicht vgl. *Hermann Steinkamp*, *Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie*, Mainz 1999; *Friedemann Voigt*, *Genealogie der Lebensführung. Michel Foucaults Deutung des Christentums*, in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 14, 2007, S. 238–259; sowie *Christian Bauer/Michael Hölzl* (Hrsg.), *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003.

90 Foucault, *Geschichte der Gouvernamentalität I*, S. 187f.

der wacht.«⁹¹ Er muss Gefahren erkennen, bevor die weidenden Schafe von dieser überrascht werden, er muss sie warnen und schützen. Drittens kümmert sich der »Hirte« nicht nur um die Herde als Ganze, sondern stets auch um jedes einzelne Individuum, das er auf den rechten Weg zurückholt: Die Pastoralmacht, so Foucault, ist daher im Wesentlichen »eine individualisierende Macht«.⁹² Jeder Einzelne wird als Individuum angesprochen, keiner kann sich in der Masse verstecken, der Ruf des »Hirten« gilt jedem gleichermaßen. Im Christentum geschieht dies, so Foucault dann im weiteren Verlauf seiner Vorlesungen, durch die Instanz des Gewissens, das einen spezifischen »Typus von Gehorsamsbeziehung, von individueller, erschöpfender, totaler und permanenter Gehorsamsbeziehung« zwischen dem Subjekt und den Trägern der Pastoralmacht, den Priestern, etabliert.⁹³

Diese drei Motive zeigen bereits – und Foucault selbst hat wiederholt darauf hingewiesen –, dass sich die Pastoralmacht von den klassischen Mustern der Staatsmacht, wie sie aus der römisch-griechischen Antike überliefert sind, deutlich unterscheidet.⁹⁴ Denn während die Pastoralmacht auf die Führung der einzelnen Subjekte durch den Raum angelegt ist, zielt die politische Herrschaft eher auf den Raum an sich und dessen Einhegung. So ist der Staat beziehungsweise das staatliche Recht, der »Nomos«, folgt man Carl Schmitt, geradezu als Einheit von »Ordnung und Ortung« zu verstehen⁹⁵, das heißt als eine rechtlich-räumliche Begrenzung, welche die Pastoralmacht immer wieder infrage stellen kann, da sie sich von territorialen Grenzziehungen nicht aufhalten lässt. Die Pastoralmacht hat vielmehr immerzu die Tendenz, vorgefundene Ordnungsrahmen, gerade auch räumlicher Art, zu überschreiten. Sie ist, wenn man so will, eine transnationale Macht ersten Ranges.

An dieser entgrenzenden Bewegungsdynamik der Pastoralmacht ändert auch die Tatsache nichts, dass sich die Kirche selbst seit dem Hochmittelalter, vor allem aber seit dem Konzil von Trient (1545–1563) nach dem Territorialprinzip in gebietsmäßig klar umrissenen Pfarreien und Diözesen organisiert hat. Sie wurde dadurch zwar selbst Teil der territorialen Ordnung – durch die Eingliederung in das System feudalistischer Herrschaftsorganisation auch Teil der weltlichen Herrschaft –, die Bewegungskraft der Pastoralmacht brach sich gleichwohl in Form von millenaristischen, asketischen oder mystischen Bewegungen immer wieder Bahn, wie sich sowohl an der Geschichte »häretischer« Gruppen als auch einzelner Orden ablesen lässt. Aber selbst die hierarchische Spitze der rechtlich geordneten und territorial georteten Amtskirche hat in ihrem Selbstverständnis immer wieder auf zentrale Motive der Pastoralmacht im oben skizzierten Sinne zurückgegriffen, sei es hinsichtlich ihrer Aufgaben in der Seelsorge oder hinsichtlich des Amtsverständnisses von Bischöfen und Priestern als »guten Hirten«. Dies gilt nicht zuletzt auch, wie bereits angedeutet, für das Selbstverständnis von Pius XII.

So hatte sich der Pacelli-Papst nicht nur in dem kirchlichen Propagandastreifen *pastor angelicus* als treuer, wachsamer Hirte seiner Herde inszeniert. Auch sein Amtsverständnis war zutiefst von pastoralen Motiven durchzogen. In einer Ansprache vor Pfarrern und Fastenpredigern in Rom im März 1953 bekannte er, »daß wenige Stellen des Evangeliums so sehr Gegenstand« seiner »Meditationen« seien wie jene, »die die Kirche als Schafstall beschreibt und ihrem Haupt den zugleich demütigen und großen Titel eines Hirten

91 Ebd., S. 189f.

92 Ebd., S. 191.

93 Ebd., S. 266.

94 Ebd., S. 193; *ders.*, »Omnes et singulatim«, S. 190.

95 *Carl Schmitt*, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin 1997 (zuerst Köln 1950), S. 13ff. Dass Schmitt den »Nomos«-Begriff in ideenpolitischer Absicht verwendet, um dem liberalen »Gesetzes«-Begriff die Legitimität zu entziehen, steht auf einem anderen Blatt und kann an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden. Der Verweis auf Schmitt bedeutet jedenfalls nicht, dass der Verfasser Schmitt in dieser Hinsicht folgt.

gibt (Joh. 10, 1–18)« Der oberste, unsichtbare Hirte dieses »Schafstalls«, so Pius XII., sei zwar Christus selber, dessen Wille sei es aber, »dass an seine Stelle auf Erden ein sichtbarer Hirte tritt, der Papst«.⁹⁶ Vorbildlich sah Pius XII. die pastorale Aufgabe des Stellvertreters Christi in der Persönlichkeit Pius X. verwirklicht, den er im Jahr 1951 zunächst selig-, 1954 schließlich heiligsprach. Über den von ihm verehrten Vorgänger auf dem Stuhl Petri führte Pius XII. anlässlich der Seligsprechung aus: »Er war Hirte, ein guter Hirte«.⁹⁷ 1954 hieß es dann: »Das ganz eigentümliche Kennzeichen des Pontifikates Pius' X. ist in der Tat sein Verhalten als ›Hirte‹. [...] Er war der gute Hirt inmitten seiner Herde, auf deren Bedürfnisse bedacht, ob der ihr drohenden Gefahren besorgt, darin aufgehend, die Herde Christi auf dem Wege Christi zu führen und zu leiten.«⁹⁸

In dieser kurzen Charakterisierung des wahren Hirtenamts durch Pius XII. klingen die bekannten Motive an, die nach Foucault das Wesen der Pastoralmacht ausmachen, so etwa die Sorge um das Wohlergehen der Schafe und ihre rechte Leitung. In seiner Ansprache an die römischen Pfarrer und Fastenprediger führte Pius XII. dementsprechend aus, dass es zur ersten Hirtenpflicht gehöre, Gefahr in Gestalt von »Dieben und Räubern« vom »Schafstall« abzuwehren, sodann die »verirrten Schafe« wieder auf den rechten Weg zurückzuführen: »Diejenigen, die nicht kommen, sucht auf.«⁹⁹

Dass dabei vor nationalen Grenzen und staatlichen Bürokratien nicht haltgemacht werden konnte, ergibt sich aus dem transnationalen Charakter der Katholischen Kirche von selbst. Denn der »vornehmliche Sinn der Übernationalität der Kirche«, so Pius XII. an anderer Stelle, bestehe gerade darin, »über alle Unterschiede, über alle Grenzen von Raum und Zeit hinweg dauernd am Fundament der menschlichen Gesellschaft zu gestalten und zu formen«.¹⁰⁰ Nationalität und Staatszugehörigkeit bilden für das apostolische Wirken der Kirche insofern keine Ordnungskriterien; diese wirke vielmehr direkt auf den »Kern des Menschen« ein¹⁰¹, weshalb sich die Herrschaft der Kirche von modernen Formen politisch-territorialer Herrschaft deutlich unterscheidet:

»So sehr die Kirche den Auftrag ihres göttlichen Stifters erfüllt, sich in der ganzen Welt auszubreiten und alle Geschöpfe dem Evangelium zu gewinnen, so ist sie doch kein Imperium, vor allem nicht in jenem imperialistischen Sinn, den man diesem Worte heute gibt. Sie offenbart vielmehr in ihrer Entwicklung und Ausbreitung einen dem modernen Imperialismus entgegengesetzten Weg. Sie schreitet vor allem in die Tiefe und dann erst in die Weite und Breite. Sie sucht in erster Linie den Menschen selbst.«¹⁰²

Treffender kann man die zentrale Stoßrichtung der Pastoralmacht, so wie Foucault sie auf den Begriff gebracht hat, kaum ausdrücken: Während der moderne Imperialismus auf die Beherrschung des Raums (die Weite und Breite) zielt, zielt die Pastoralmacht auf die Formung des einzelnen Subjekts (die Tiefe). Die Arbeit der Kirche, so Pius XII. an gleicher Stelle weiter,

96 *Pius XII.*, An die Pfarrer und Fastenprediger Roms, in: Herder Korrespondenz 7, 1952/53, H. 8, S. 357–359, hier: S. 357.

97 *Ders.*, Die Seligsprechung Pius' X., in: Herder Korrespondenz 5, 1950/51, H. 10, S. 447–450, hier: S. 447.

98 *Ders.*, Das Priester- und Hirtenamt der Bischöfe, in: Herder Korrespondenz 9, 1954/55, H. 3, S. 121–126, hier: S. 123.

99 *Ders.*, An die Pfarrer und Fastenprediger Roms, S. 358f., weiter heißt es dort: »Der gute Hirte, der gute Pfarrer muß alle seine Schafe kennen, sich mit allen beschäftigen, sich für alle hingeben, damit ihnen die grünen Weiden [...] nicht fehlen. Sein erster Gedanke muß zu den Schafen eilen, die nicht in dem Schafstall sind«.

100 *Ders.*, Die völkerumspannende Einheit der Kirche, S. 2118.

101 *Ebd.*, S. 2111.

102 *Ebd.*, S. 2109f.

»vollzieht sich auf dem Herzensgrund jedes Menschen, hat aber ihre Auswirkung auf die ganze Lebensdauer und auf alle Tätigkeitsbereiche eines jeden. Mit so geformten Menschen bereitet die Kirche der menschlichen Gesellschaft eine Grundlage, auf der sie sicher ruhen kann. Der moderne Imperialismus dagegen verfolgt einen umgekehrten Weg. Er entfaltet sich in die Weite und Breite. Er sucht nicht den Menschen an sich, sondern die Dinge und Kräfte, denen er ihn dann dienstbar macht.«¹⁰³

Es bleibt zu prüfen, inwieweit die pastorale Ekklesiologie Pius XII., gerade auch in ihrer Entgegensetzung zur staatlichen Herrschaft, nicht nur ein frommer Wunsch war, sondern darüber hinaus auch dem Selbstverständnis der Laien entsprach. Die Metaphorik vom »guten Hirten« lässt sich jedenfalls auch in den Selbstbeschreibungen der Aktivisten der missionarischen Bewegung und der Katholischen Aktion der späten 1940er und frühen 1950er Jahre auffinden. So forderte beispielsweise Josef Rommerskirchen, der Vorsitzende des »Bundes der Deutschen Katholischen Jugend«, auf dem oben bereits erwähnten Ersten Weltkongress für das Laienapostolat 1951 in einer Rede vor den dort versammelten katholischen Aktivisten, dass sich die Laienapostel beständig »im Gehorsam« gegenüber den »Hirten« der Kirche üben müssten.¹⁰⁴ Deshalb, so Rommerskirchen, sei »eine der entscheidenden Forderungen an den Laienapostel und an diejenigen – [!] die für seine Heranbildung verantwortlich sind: Formung des Gewissens nach den christlichen Grundsätzen im absoluten Gehorsam gegenüber Gottes Geboten und den Lehren seiner Kirche.«¹⁰⁵ In der hier gezogenen Verbindung von »Gehorsam« und »Gewissen« lässt sich leicht die zentrale Herrschaftstechnik der Pastoralmacht im Sinne Foucaults wiedererkennen: die Etablierung einer von außen angeleiteten Selbstführung, die das einzelne »Schaf« auch dann den rechten Weg finden lässt, wenn der »Hirte« gerade nicht zur Stelle ist. Mit anderen Worten: die Etablierung einer Kongruenz von gewissenhafter Selbstverantwortung und absolutem Gehorsam.¹⁰⁶

Die innere Machtstruktur, die dem Programm der Katholischen Aktion eigen war, blieb auch unter den katholischen Aktivisten keineswegs unerkannt. Walter Dirks, der selbst stark von den Mobilisierungsaufforderungen der Katholischen Aktion und der missionarischen Bewegung geprägt war, bringt sie – zumindest rückblickend – so auf den Punkt: »Die Kirche«, schrieb er Anfang der 1980er Jahre in einem Essay über seine persönlichen Erfahrungen mit dieser »Groß-Institution«, die zugleich eine »Groß-Emotion« sei, fordere »das Herz und den Kopf jedes einzelnen [...], bis in die geheimsten Regungen und – nebenbei – bis ins Schlafzimmer hinein.«¹⁰⁷ Sie etabliere dabei im Gläubigen eine Art »Über-

103 Ebd., S. 2110. Da der oberste Hirte seine Schäfchen nicht nach Nationen und Staatsbürgerschaft einteilte, machte er nach 1945 auch keinen Unterschied zwischen Siegern und Besiegten. Dies kam freilich nicht nur den deutschen Katholiken insgesamt zugute, sondern insbesondere all jenen, die vom »Irrweg« des Nationalsozialismus abgelassen hatten und nun »reumütig« in den »Schafstall« der Kirche zurückkehrten, darunter nicht wenige Kriegsverbrecher, die dort pastoral versorgt und anschließend nach Übersee verschifft wurden; vgl. *Gerald Steinacher*, Nazis auf der Flucht. Wie Kriegsverbrecher über Italien nach Übersee entkamen, Frankfurt am Main 2010 (zuerst Innsbruck/Wien etc. 2008), S. 119–178.

104 *Joseff Rommerskirchen*, Formation des laïques à l'apostolat, in: Comité permanent des Congrès Internationaux pour l'Apostolat des Laïques (Hrsg.), Actes du 1er Congrès mondial pour l'Apostolat des Laïques, 2 Bde., Rom 1952, Bd. 1, S. 254–268, hier: S. 263. Die Rede trägt zwar eine französische Überschrift, ist aber auf Deutsch an dieser Stelle abgedruckt.

105 Ebd., S. 263f.

106 »Wem das Apostolat ein ehrliches und ernstes Anliegen ist, der darf nicht Handlanger und Jasager wollen, sondern Verantwortliche, voll Verantwortliche im Gehorsam vor Christi Geboten und den Lehren seines Statthalters und der Apostelnachfolger, voll verantwortlich vor allem überall da, wo die offizielle Kirche keinen unmittelbaren Einfluss hat«; ebd., S. 265.

107 *Walter Dirks*, Über meine Kirche: Protest und Dank, in: *ders.*, Der singende Stotterer. Autobiographische Texte. Mit einem Vorwort von Fritz Boll, München 1983, S. 163–192, hier: S. 165.

Ich«, getragen von dem Versuch, »Menschen teils hart, teils in gütiger oder repressiver Toleranz zu beherrschen und manchmal sogar zu manipulieren«. ¹⁰⁸ Und auch Dirks zieht, ähnlich wie Pius XII., wenn auch unter anderem Vorzeichen, einen Vergleich zur Staatsmacht: »Wie diskret ist im Vergleich dazu der Gegenspieler Staat! Wenn der Praetor nicht über ›Inneres‹ urteilt: die Kirche tut es, will gerade das Innerste erreichen, den Herzgrund und geheimsten Gedanken«. ¹⁰⁹ Foucault zitiert Dirks an dieser Stelle nicht, die Struktur der Pastoralmacht trifft er gleichwohl.

Die scharfen Worte, mit denen Dirks seine Kritik an der Katholischen Kirche ausdrückt, entstammen nun nicht dem Mund eines Renegaten oder notorischen Kirchenkritikers, sondern ganz im Gegenteil dem eines engagierten Laien, der seiner Kirche zeitlebens treu geblieben ist. So stellt sich in Bezug auf Dirks die Frage – deren Beantwortung an dieser Stelle zu weit führen würde –, ob es nicht gerade seine frühe Prägung durch den Gedankenhaushalt der Katholischen Aktion, sein früherer Enthusiasmus für eine allumfassende »Verchristlichung der Welt«, gewesen ist, die ihn jenes Selbstbewusstsein hat erarbeiten lassen, das es ihm ermöglichte, nicht nur für eine Rechristianisierung *ad extra*, sondern auch *ad intra* der Kirche das Wort zu ergreifen. Die Katholische Aktion hätte in seinem Fall somit ein Potenzial freigesetzt, das unintendiert auf die Kirche selbst zurückgeschlagen hätte. ¹¹⁰

IV. AUSBLICK: AKZEPTANZ DER SÄKULARISIERUNG?

Die Mobilisierungserfolge der kirchlichen Pastoralmacht gegen Mitte des 20. Jahrhunderts waren letztlich nur von kurzer Dauer. Die katholische Welle der ›Stunde Null‹ verebbte bereits nach wenigen Jahren: Die missionarischen Aufbrüche in Seelsorge und Katholischer Aktion kamen Mitte der 1950er Jahre zum Erliegen. Die Gründe hierfür sind vielfältig. Zum einen liegen sie im innerkirchlich-theologischen Rollback des späten Pontifikats von Pius XII. Die Verurteilung der »nouvelle théologie« und der Rückzug der Arbeiterpriester führten die missionarische Bewegung der 1940er Jahre rasch in die engen Bahnen kirchlich geordneter Seelsorge zurück. Manche Elemente aus den neuen pastoral-theologischen Ansätzen wurden zwar in Form von Stadt- und Gebietsmissionen weitergeführt, großer Erfolg war diesen, zum Teil mit erheblichem organisatorischem Aufwand betriebenen Anstrengungen allerdings nicht beschieden. ¹¹¹ Seit 1950 fiel in Deutschland die Quote der Kirchgänger wieder stetig, in Frankreich und Italien sah die Lage kaum besser aus, eher im Gegenteil. Spätestens seit den 1960er Jahren erlebte nahezu ganz Europa einen fundamentalen Entkirchlichungsschub, von dem sich die Katholische Kirche bis heute nicht erholt hat. ¹¹²

108 Ebd., S. 164.

109 Ebd., S. 165. Die Kirche, so heißt es weiter, »betreibt ›Sprachregelung‹ wie die Diktatur, und mit weiterspannten Sanktionen, als diese es tut, denn die Kirche, die über kein KZ und über keinen Kerker (mehr) verfügt, verweist den Abweichler in die Hölle, in das totale Verhängnis, in die Verdammnis, in den absoluten Sinn-Verlust«; ebd.

110 Eine umfassende Dirks-Biografie steht bisher noch aus, wäre aber in gleich mehrfacher Hinsicht ein wichtiges Desiderat der zeithistorischen Forschung. Zu Dirks katholischer Selbstermächtigung seit den frühen 1920er Jahren vgl. *Große Kracht*, Das Pneuma der Kritik, S. 145f.

111 *Fischer*, Pastoral in Deutschland, S. 63–75; *Benjamin Ziemann*, Missionarische Bewegung und soziale Differenzierung im Katholizismus. Die Praxis der Gebietsmission in der Bundesrepublik 1950–1960, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 17, 2004, S. 419–439.

112 *Karl Gabriel*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg im Breisgau 1996 (zuerst 1992), S. 52ff.; *Pollard*, Catholicism in Modern Italy, S. 144ff.; *Denis Pelletier*, La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965–1978), Paris 2002; *Gérard Cholvy*/

Rein binnenkonfessionell wird sich dieser Bedeutungsrückgang der Religion allerdings kaum erklären lassen, da er nicht nur die Katholische Kirche, sondern auch den kirchlich verfassten Protestantismus betraf.¹¹³ Größere Bedeutung als den innerkatholischen Hemmnissen wird man daher überkonfessionellen und außerreligiösen Faktoren zusprechen müssen. An erster Stelle wäre dabei die relativ rasche Bewältigung der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Notlage der unmittelbaren Nachkriegszeit zu nennen. Hatte Otto Bernd Roegele aus dem »sozialen Chaos« der Zusammenbruchsgesellschaft 1948 noch den Funken einer neuen missionarischen Anstrengung zu schlagen versucht, so zeigte das Anfang der 1950er Jahre einsetzende Wirtschaftswachstum, dass zumindest materielle Sicherheit auch jenseits christlicher Ordnungsvorstellungen zu haben war. Hinzu kamen die Wiederaufnahme und Fortentwicklung des europäischen Sozialstaatsmodells, was individuelle Unsicherheitsgefühle und Zukunftsängste absorbierte.¹¹⁴ Der Staat verpflichtete sich zur »Daseinsvorsorge«¹¹⁵ seiner Bürger und übernahm so ein zentrales Motiv der Pastoralmacht, die damit auf dem Gebiet der Heilsökonomie – zumindest hinsichtlich der materiellen ›Sorge‹ – einen starken Konkurrenten erhielt.¹¹⁶ Aber auch hinsichtlich der immateriellen Sorge um das Seelenheil bekam die kirchliche Pastoralmacht zunehmend Konkurrenz, etwa in Gestalt der Psychotherapie, die von Pius XII. bereits Anfang der 1950er Jahre als gefährliche Konkurrentin wahrgenommen wurde.¹¹⁷ Schließlich und vor allem wird aber die allgemeine ›Amerikanisierung‹ der westeuropäischen Konsum- und Freizeitkultur ihren Beitrag zum Niedergang der kirchlichen Pastoralmacht geleistet haben.¹¹⁸ Eine neue und durch die modernen Massenmedien transportierte Angebotsvielfalt auf dem Markt der Werte und Orientierungen führte zur Auflösung klarer Autoritätsstrukturen, zur Infragestellung tradierter Geschlechterrollen, zu Individualisie-

Yves-Marie Hilaire, *Le fait religieux aujourd'hui en France. Les trente dernières années (1974–2004)*, Paris 2005, S. 39ff.; *Hugh McLeod*, *The Crisis of Christianity in the West: Entering a Post-Christian Era?*, in: *ders.* (Hrsg.), *The Cambridge History of Christianity*, Bd. 9: *World Christianities c. 1914 – c. 2000*, Cambridge 2006, S. 323–347.

- 113 *Martin Greschat*, *Protestantismus und Evangelische Kirche in den 60er Jahren*, in: *Axel Schildt/Detlef Siegfried/Karl Christian Lammers* (Hrsg.), *Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften*, Hamburg 2000, S. 544–581; *Detlef Pollack*, *Der Protestantismus in Westdeutschland in den 1960er und 70er Jahren*, in: *ders.*, *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*, Tübingen 2009, S. 236–248.
- 114 Vgl. *Franz-Xaver Kaufmann*, *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem*, Stuttgart 1973; zum Sicherheitsmotiv als zentraler Chiffre der deutschen Nachkriegsgeschichte vgl. *Eckart Conze*, *Sicherheit als Kultur. Überlegungen zu einer »modernen Politikgeschichte« der Bundesrepublik Deutschland*, in: *VfZ* 53, 2005, H. 3, S. 357–380; *ders.*, *Die Suche nach Sicherheit. Eine Geschichte der Bundesrepublik Deutschland von 1949 bis in die Gegenwart*, München 2009.
- 115 Vgl. *Ernst Forsthoff*, *Die Verwaltung als Leistungsträger*, Stuttgart/Berlin 1938; *ders.*, *Die Daseinsvorsorge und die Kommunen. Ein Vortrag*, Köln 1958; vgl. dazu *Jens Kersten*, *Die Entwicklung des Konzepts der Daseinsvorsorge im Werk von Ernst Forsthoff*, in: *Der Staat* 44, 2005, S. 543–569.
- 116 Zum Zusammenhang von Religiosität und Sicherheitsbedürfnis, Säkularisierung und materieller Sicherheit vgl. *Pippa Norris/Ronald Inglehart*, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004, S. 13ff.
- 117 *Pius XII.*, Über die Möglichkeiten und Grenzen der Psychotherapeutik, in: *Herder Korrespondenz* 6, 1952/53, H. 8, S. 353–357; zur Konkurrenz zwischen Psychotherapie und Seelsorge sowie zur Aufnahme psychotherapeutischer Elemente in die Seelsorgepraxis vgl. *Ziemann*, *Katholische Kirche und Sozialwissenschaften*, S. 261–314.
- 118 Zur »populären Amerikanisierung« vgl. *Konrad Jarausch*, *Die Umkehr. Deutsche Wandlungen 1945–1995*, München 2004, S. 160ff.; *Kaspar Maase*, *BRAVO Amerika. Erkundungen zur Jugendkultur der Bundesrepublik in den fünfziger Jahren*, Hamburg 1992.

rung und Pluralisierung von Lebensstilen, zur Erosion fester konfessioneller Milieus und biografischer Muster. Das »christliche Gewissen« blieb davon nicht unberührt: Die Beichtpraxis nahm rapide ab.¹¹⁹ Die Pastoralmacht verlor ihr wichtigstes Instrument zur Durchsetzung ihres Führungsanspruchs.

Das eigentlich Irritierende an diesem Prozess scheint für die Kirche und die katholischen Laienaktivisten nun allerdings nicht so sehr die voranschreitende Entkirchlichung an sich gewesen zu sein – gegen diese war man ja bereits seit den 1920er Jahren zu Felde gezogen –, sondern eher die Erfahrung, dass ihnen im Zuge dieses Prozesses die klaren kulturkämpferischen Unterscheidungen abhanden gekommen waren. Denn die Säkularisierung der 1950er und 1960er Jahre ließ sich nicht mehr nur der Agitation antiklerikaler Gruppen zuschreiben; sie erfasste vielmehr die Gläubigen selbst, die ihre Kinder zwar noch taufen ließen, sich für den Religionsunterricht aussprachen und den meisten der »Zehn Gebote« Folge leisteten, aber sonntags immer seltener zum Gottesdienst erschienen. Antiklerikal waren sie nicht, sondern eher kirchenfreundlich, in religiösen Fragen vielleicht etwas indifferent, aber moralisch durchaus auf der richtigen Seite.¹²⁰

Der junge deutsche Theologe Joseph Ratzinger drückte die Befindlichkeit vieler kirchenfrommer Katholiken angesichts ihrer »halbsäkularisierten« Mitchristen Ende der 1950er Jahre so aus:

»Wir können nicht glauben, daß der Mensch neben uns, der ein prächtiger, hilfsbereiter und gütiger Mensch ist, in die Hölle wandern wird, weil er kein praktizierender Katholik ist. Die Vorstellung, daß alle »guten« Menschen gerettet werden, ist heute für den normalen Christen ebenso selbstverständlich wie früher die Überzeugung vom Gegenteil.«¹²¹

Kaum noch jemand glaube, so Ratzinger, dass »das Christentum, genauerhin die Katholische Kirche, der einzige Heilsweg sein soll«. Der »strenge Ernst ihres missionarischen Anspruchs« sei daher »fragwürdig« geworden.¹²²

Wenn das Heil des anderen also nicht mehr fundamental gefährdet ist, dann besteht auch keine Notwendigkeit mehr, ihn mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln in die Kirche zurückzuführen. Ratzingers Zielsetzung – zumindest an dieser Stelle – richtete sich daher auch weniger auf die Fortsetzung des missionarischen Apostolats der Katholi-

119 So mehrten sich Ende der 1950er Jahre Stimmen, die eine Reform der österlichen Bußpraxis forderten, nicht zuletzt deshalb, weil dem Sakrament von den Gläubigen immer weniger Bedeutung zugemessen wurde. Ein Teilnehmer einer Umfrage des katholischen Informationsdienstes »Herder Korrespondenz« drückte es 1959 so aus: »Das sittliche Bewußtsein hat sich verändert und bezieht sich heute auf das persönliche Gewissen. Die Sünde führt den Menschen von heute nicht vor die Kirche oder die Gemeinde, vielleicht nicht einmal vor den Richterstuhl Gottes, sondern vor den natürlichen Gewissenhaftigkeit«; Sinn und Möglichkeiten einer liturgischen Erneuerung des Bußsakramentes, in: Herder Korrespondenz 14, 1959/60, H. 4, S. 180–189, hier: S. 183. Zur »Beichtkrise« vgl. auch die Darstellung bei Fischer, Pastoral in Deutschland, S. 274ff.

120 So heißt es in einer zusammenfassenden Passage der in der voranstehenden Anmerkung zitierten Umfrage, »daß der heutige Mensch sich gegenüber der konkreten Schuld und Sünde eine Philosophie des Bagatellisierens zugelegt hat und dazu neigt, die einzelnen konkreten Sünden zu erklären und zu beschönigen, zu verzeihen und zu vergessen. Er sieht in ihnen nichts Schlimmeres als Übertretungen eines Gesetzes, dem er im besten Falle eine relative Gültigkeit zuerkennt. Dennoch weiß er etwas von »natürlicher Gewissenhaftigkeit«, von Pflichttreue und Solidarität, um nicht zu sagen von Liebe; er unterscheidet sehr wohl zwischen Gut und Böse, wobei er aber mehr auf die Gesinnung, das Herz und die Motive blickt als auf die Taten, es sei denn, daß in ihnen die Bosheit geradezu sichtbar wird«; Sinn und Möglichkeiten einer liturgischen Erneuerung des Bußsakramentes, S. 184.

121 Joseph Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche, in: Hochland 51, 1958/59, S. 1–11, hier: S. 7.

122 Ebd.

schen Aktion nach außen als vielmehr auf eine religiös-spirituelle Erneuerung im Inneren der Kirche. Die »Wenigen, welche die Kirche sind«, sollten, so Ratzinger, »die Vertretung der Vielen«, die außerhalb blieben, übernehmen. Denn nur weil »diejenigen, die zur Kirche gerufen sind, ihre Aufgabe als die Wenigen tun«, könnten »Menschen, ja sogar die größere Zahl der Menschen, gerettet werden, ohne der Gemeinschaft der Gläubigen im Vollsinn anzugehören«.¹²³

An die Stelle der missionarischen Bewegung trat damit die Vervollkommnung des eigenen religiösen Virtuositums, das letztlich zwar nur einer kleinen Gruppe Auserwählter vorbehalten sei, das damit aber zugleich die Heilsmöglichkeit der Vielen offenhalte. Nicht wenige der sogenannten Neuen Geistlichen Gemeinschaften, die im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts das Erbe der Katholischen Aktion antraten und sich die charismatische Erneuerung der Restbestände des Milieukatholizismus auf die Fahnen schrieben, folgten genau diesem Impuls.¹²⁴ Auf Weltjugendtagen jubeln ihre Kinder fröhlich »Benedetto«.

123 Ebd., S. 10. Vgl. dazu ganz ähnlich gelagert: *Karl Rahner*, Der Christ und seine ungläubigen Verwandten, in: *ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. III, Einsiedeln 1956, S. 419–439.

124 Vgl. *Fischer*, Pastoral in Deutschland, S. 103–107, sowie das kirchliche Handbuch: Die geistlichen Gemeinschaften der Katholischen Kirche. Kompendium, Leipzig o. J.