

Christian Bauer/ Veit Straßner

## Kirchliche Präsenz in der Fabrik: Das Experiment der französischen Arbeiterpriester

Frankreich im Jahr 1954: Innerkirchliche Differenzen beherrschen im laizistischen Frankreich die Schlagzeilen. Die französischen Bischöfe hatten rund 100 Priestern, die als Industriearbeiter tätig waren, ein Ultimatum gestellt: Bis zum 1. März sollten sie sich aus den Fabriken zurückziehen. Intellektuelle protestierten; selbst im Parlament thematisierten sozialistische und sogar gaullistische Abgeordnete die zunächst auf den kirchlichen Binnenbereich bezogene Forderung der Bischöfe.<sup>1</sup> Auch in Deutschland nahm die Öffentlichkeit interessiert die Entwicklungen im Nachbarland wahr: Die Wochenzeitung »Die ZEIT« veröffentlichte am 18. März 1954 einen längeren Artikel mit dem Titel »Die Heiligen gingen in die Hölle«. Der Verfasser des Beitrags, Marcel Meunier, griff hier den Titel des zwei Jahre zuvor erschienenen Romans »Les saints vont en enfer« von Gilbert Cesbron auf und setzte diesen bewusst in die Vergangenheit.<sup>2</sup> Durch den Bestseller des linkskatholischen Schriftstellers Cesbron, der in kürzester Zeit eine Auflage von 200.000 Exemplaren erreicht hatte, waren die Arbeiterpriester »sehr populäre ›Heilige‹«<sup>3</sup> geworden, denen die Arbeitskameraden auf dem Weg zur Arbeit scherzhaft zuriefen: »Jetzt gehen wir in die Hölle!«<sup>4</sup>

Die Wortwahl sowohl im Titel des Romans als auch des Zeitungsbeitrags geht nicht auf jene Priester selbst zurück, die in den Fabriken tätig waren. Vielmehr handelt es sich um eine Fremdzuschreibung und Außeneinschätzung, die aber für das Verständnis der Entwicklung seit den 1940er Jahren in Frankreich aufschlussreich sein kann. Die Schlüsselbegriffe »Heilige« und »Hölle« können helfen, das Besondere des Experiments der Arbeiterpriester und die Hintergründe des späteren Konflikts besser zu begreifen. Sie stehen für die Mentalitäten zweier unterschiedlicher pastoralkultureller Milieus: des römischen und des französischen. Das eine verortet das römisch-katholische Priestertum im Innen sakraler Kirchenvollzüge der Pianischen Ära (»Heilige«), das andere im Außen profaner Weltprobleme des französischen Industrieproletariats (»Hölle«). Beide Verortungen führten im kirchlichen Antikommunismus des Kalten Kriegs zu einander unversöhnlich gegenüberstehenden Positionierungen.

Das Experiment der Arbeiterpriester ist eine Reaktion der Kirche Frankreichs auf die fortschreitenden Entkirchlichungsprozesse um die Mitte des 20. Jahrhunderts, deren Wur-

1 Vgl. *Thomas Eggenberger/Ulrich Engel*, Der Konflikt um die (dominikanischen) Arbeiterpriester in Frankreich, in: *dies.*, Frauen und Männer im Dominikanerorden. Geschichte – Spiritualität – aktuelle Projekte, Mainz 1992, S. 104–116, hier: S. 105.

2 *Gilbert Cesbron*, *Les saints vont en enfer*, Paris 1953; es gab innerhalb kurzer Zeit mehrere deutsche Ausgaben des Buchs: *Die Heiligen gehen in die Hölle*, Frankfurt am Main 1953/Darmstadt 1954. Die meisten französischen Arbeiterpriester lehnten den Roman, der sich auf Erfahrungen der in Montreuil arbeitenden »équipe« um André Depierre bezieht, wegen seiner »romantisierenden Tendenzen« ab; *Ulrich Engel*, Bürgerliche Priester – proletarische Priester. Ein Lehrstück aus der Konfliktgeschichte zwischen Kirche und Arbeiterschaft, in: *Orientierung* 57, 1993, S. 125–128, hier: S. 126. In ihren Augen handelte es sich um eine unerwünschte Publicity, die Abbé Jacques Hollande, der damalige Superior der »Mission de Paris«, mit den Worten kommentierte: »Dieses Buch dreht uns den Magen um«; zit. nach *Adrien Dansette*, *Tragödie und Experiment der Arbeiterpriester*, Graz 1959, S. 237.

3 Ebd.

4 Zit. nach ebd.

zeln bis in den Laizismus des 19. Jahrhunderts beziehungsweise bis auf die Französische Revolution von 1789 zurückreichen. Aus ihren traditionell-bürgerlichen Pfarreien heraus konnte die Kirche dieser Säkularisierung nicht angemessen entgegenreten. In der Entsendung von Priestern in die Fabriken sah man eine Möglichkeit, Glaube und Kirchenbindung des Industrieproletariats zu erhalten. Wie ist nun zu erklären, dass dieser augenscheinlich innovative und erfolgversprechende Versuch, bei dem mit wenigen Priestern eine beachtliche Zahl von Arbeitern erreicht werden konnte, von der Hierarchie unterbunden wurde?

Dieser Beitrag beleuchtet vor allem die kirchenpolitischen und theologischen Hintergründe dieser Entscheidung, die in unterschiedlichen Beziehungen zum Phänomen der Säkularisierung stehen: Priester wurden in Fabriken gesandt, um der Säkularisierung entgegenzuwirken. Im Kontakt mit ihren Arbeiterkollegen und in der Auseinandersetzung mit deren Lebensrealitäten setzte eine Politisierung des Religionsverständnisses dieser Priester ein. Sie erkannten, dass die Botschaft des Evangeliums sie zur aktiven Beteiligung an den Arbeitskämpfen und zur (politischen) Parteinahme für ihre Kollegen drängte. Diese Politisierung wiederum wurde von der Hierarchie als Säkularisierung des Glaubens und Profanierung des sakralen Priesteramts verstanden – eine Entwicklung, die der Kirchenleitung dann schließlich weitaus gefährlicher erschien als die gesellschaftlichen Säkularisierungsprozesse selbst.

#### I. DIE PRIESTER – DER »HEILIGE STAND«

Das theologische Denken war bis ins 20. Jahrhundert von der Neuscholastik geprägt, jener Denktradition, die in enger Anbindung an Thomas von Aquin (1224/25–1274) versuchte, offene Fragen der Gegenwart nach scholastischer Methode im Rückgriff auf die biblische Überlieferung und die kirchliche Lehrtradition zu beantworten. Das bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) vorherrschende Priesterbild war ganz diesem neuscholastischen beziehungsweise neuthomistischen Denken verpflichtet: Priester galten als Träger göttlicher Vollmacht, denen eine zentrale Funktion in der von Christus gestifteten Gnaden- und Heilsanstalt Kirche zukam. Zentrum und Höhepunkt der priesterlichen Gewalt und Vollmacht war die Absolutionsgewalt, die Vollmacht also, Sünden zu vergeben, sowie die Befähigung zur eucharistischen Konsekration.<sup>5</sup> Papst Pius XI. (1922–1939) sprach in seinem Rundschreiben »Ad catholici sacerdotii« (1935) in diesem Zusammenhang von der »unaussprechliche[n] Größe des menschlichen Priesters, der Gewalt selbst über den Leib Jesu Christi hat«<sup>6</sup> und diesen auf dem Altar gegenwärtig machen kann. Diese besondere Gewalt erhält der Priester durch die sakramentale Weihe, die – wie es das Konzil von Trient 1562 in Abgrenzung zum reformatorischen Denken betonte – weit mehr ist als eine vom Volk oder einer weltlichen Macht beziehungsweise Behörde vorgenommene Einsetzung.<sup>7</sup> Mit der Weihe erhält der Priester ein unauslöschliches Prägema (»character indelebilis«)<sup>8</sup> und wird gleichsam ontologisch verwandelt – er wird

5 Vgl. *Judith Müller*, In der Kirche Priester sein. Das Priesterbild in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, Würzburg 2001, S. 25.

6 *Pius XI.*, Ad catholici sacerdotii (1935), Nr. 9, zit. nach *Anton Rohrbasser*, Sacerdotis imago. Päpstliche Dokumente über das Priestertum von Pius X. bis Johannes XXIII., Freiburg 1962. Zitiert wird hier nach den Randnummern dieser Edition.

7 DH 1769 = *Heinrich Denzinger*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen = Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, hrsg. von *Peter Hünermann*, 42., durchges. Aufl., Freiburg im Breisgau/Basel etc. 2009, Nr. 1769.

8 DH 1769–1774 = *Denzinger/Hünermann*, Kompendium, Nr. 1769–1774.

zum »sacerdos alter Christus«, wie es Papst Pius XII. (1939–1958) in seinem Apostolischen Mahnwort »Menti nostrae« (1950) über die Heiligkeit des Priesterlebens bekräftigte: »Der Priester ist ein ›anderer Christus‹, denn er ist mit einem unauslöschlichen Merkmal gezeichnet, das ihn gleichsam zum lebendigen Abbild unseres Erlösers macht.«<sup>9</sup>

Denkt man die Vorstellung, dass der Priester durch die Weihe eine andere ontologische Qualität erhält, konsequent weiter, so ist leicht nachzuvollziehen, dass es aus theologischen Erwägungen einen Standesunterschied zwischen Klerus und Laien geben muss. Dies betonte noch 1959 der Konzilspapst Johannes XXIII. (1958–1963) in seiner Enzyklika »Sacerdotii nostri primordia« (1959): »Der Kleriker ist als ein Mann zu betrachten, der aus dem Volk ausgesondert, in einzigartiger Weise mit höheren Aufgaben betraut und einer göttlichen Macht teilhaftig ist; mit einem Wort: er ist ein zweiter Christus.«<sup>10</sup>

Dieser wesens- und standesmäßige Unterschied fordert in dieser Perspektive eine besondere priesterliche Lebensart, die vor allem auf die Selbstheiligung des Priesters ausgerichtet ist. Hierzu führte Papst Pius XI. aus:

»Trotzdem verlangt gerade die Würde des Priesters in ihrem Träger eine hohe Gesinnung, eine Reinheit des Herzens und eine Heiligkeit des Lebens, wie sie der Erhabenheit und Heiligkeit des priesterlichen Amtes entspricht. [...] Darum muß auch der Priester der Vollkommenheit Christi, dessen Stelle er vertritt, möglichst nahe kommen und sich Gott immer wohlgefälliger machen durch die Heiligkeit des Lebens und Wirkens.«<sup>11</sup>

Die Sorge um die rechte Lebensführung bewegte die Päpste sehr. Pius X. (1903–1914) warnte in dem Apostolischen Schreiben »Haerent animo« (1908) gar vor den Risiken eines allzu sehr auf Seelsorge und Nächstenliebe ausgerichteten Priesterlebens. Eine besondere Gefahr sah der Papst in den konkreten Lebenswelten, in denen die Priester wirken:

»Zudem lebt der Priester notgedrungen Tag für Tag sozusagen mitten unter einer verkommenen Gesellschaft, so daß er oft selbst bei der Ausübung seiner seelsorglichen Liebespflicht sich in acht nehmen muss vor den hinterlistigen Tücken der Hölle. Was Wunder, wenn auf dieser abschüssigen Bahn sogar geweihte Seelen mit Erdenstaub besudelt werden?«<sup>12</sup>

Im Rahmen dieser römischen Konzeption des Priestertums konnte das »profanierte Priestertum«<sup>13</sup> der Arbeiterpriester, die sich bewusst in die »Hölle« einer »verkommenen Gesellschaft« von Arbeitern und zum Teil sogar Kommunisten begaben, nur als ein defizientes erscheinen – als eine Verunreinigung jener kultischen Reinheit, wie sie in den »drei weißen Dingen«<sup>14</sup> der Pianischen Ära zum Ausdruck kommt: der Hostie, der Jungfrau Maria und dem Papst. Zwei unterschiedliche Priesterkonzepte standen einander gegenüber: ein vor allem auf den sakralen Binnenbereich der Kirche ausgerichtetes und ein eher auf profane Außenzonen der Welt bezogenes. Im Hintergrund beider Konzeptionen stehen zwei verschiedene Begriffe des »Heiligen«<sup>15</sup>, die sich mit der Differenz der französischen Worte »sacré« und »saint« verbinden lassen. Der eine fasst es im Sinne religiöser Teilungspraktiken auf: Das Sakrale steht dem Profanen gegenüber. Und der andere

9 Papst Pius XII. in seinem Apostolischen Mahnwort »Menti nostrae« (1950), Nr. 129, zit. nach Rohrbasser, Sacerdotis imago.

10 Johannes XXIII., Sacerdotii nostri primordia (1959), Nr. 236, zit. nach Rohrbasser, Sacerdotis imago.

11 Pius XI., Ad catholici sacerdotii (1935), Nr. 21, zit. nach Rohrbasser, Sacerdotis imago.

12 Pius X., Haerent animo (1908), Nr. 83, zit. nach Rohrbasser, Sacerdotis imago.

13 Vgl. Christian Bauer, Priester im Blaumann. Impulse aus der französischen Bewegung der Arbeiterpriester, in: Rainer Bucher/Johann Pock (Hrsg.), Klerus und Pastoral, Münster 2010, S. 115–148.

14 Yves Congar, Une vie pour la vérité. Jean Puyo interroge le Père Congar, Paris 1975, S. 116.

15 Vgl. Bauer, Priester im Blaumann, S. 129–137.

begreift es nach der Etymologie des deutschen Worts »heilig« (heil, ganz, unversehrt) im Sinne pastoraler Ganzheitspraktiken: Das Heilige und das Sakrale sind nicht dasselbe; letzteres umfasst, durchdringt und verwandelt auch das Profane. Marie-Dominique Chenu, ein theologischer Inspirator der Arbeiterpriester, schreibt:

»Die Heiligkeit besitzt [...] andere Eigenschaften als die Sakralisierung. [...] Wenn das Profane auf die Seite des Sakralen tritt, dann hört es auf, profan zu sein. Das Profane aber, das heilig wird, bleibt profan. [...] Man muss die Welt nicht sakralisieren, um sie zu heiligen.«<sup>16</sup>

## II. DIE WELT DER ARBEITER – DIE »HÖLLE«

Wenn schon die Lebens- und Arbeitsbedingungen der »normalen« Bevölkerung den Kirchenoberen Anlass zur Sorge um das geistliche Wohl der Priester gaben, wie groß muss deren Furcht vor der Welt der proletarischen Arbeiterschaft gewesen sein? Die Lebens- und Arbeitsbedingungen in den Banlieues der Nachkriegszeit erinnern an die heutigen Slums in Großstädten wie Rio de Janeiro, Nairobi oder Bombay: windschiefe Bretterhütten, ungeteerte Straßen, fehlende Kanalisation und herumstreunende Kinder.<sup>17</sup> Der Dominikaner Jacques Loew OP – von ihm wird später noch die Rede sein – gilt als der erste Arbeiterpriester. Er war als Werft- und Hafendarbeiter in Marseille tätig. In seinem Buch »Bericht aus den Docks« beschreibt er die Wohnverhältnisse eines Arbeitskollegen:

»Das »Haus«: eines dieser elenden Löcher, wo man gegen 190 francs im Monat (in den Jahren 1939–1943) auf dem nackten, festgestampften Boden, ohne Keller, ohne Fenster, ohne Abort »wohnen« darf [...]. Hier liegt ein Strohsack, auf dem er seine Kinder zeugte [...]. Sie wohnen zu fünf auf zwölf Quadratmetern, in einem einzigen Raum, der als Stube, Küche, Eßzimmer, Kohlenkeller, Waschraum und Abort zu dienen hat. Ein entsetzliches Wohnen! [...] Sie machen die Leute krank, diese Wohnungen!«<sup>18</sup>

Zu den schlechten Lebensbedingungen kamen die Gefahren der Arbeit als solcher: harte und lange Arbeitstage, Schichtarbeit, fehlende Arbeitsschutzmaßnahmen, Unfälle. Simone Weil berichtet darüber in dem Buch »Expérience de la vie d'usine« (1942), in dem sie eigene Erfahrungen in der Welt der Arbeiter reflektiert. Die Intellektuelle hatte sich 1934/35 als ungelernete Arbeiterin unter anderem bei der Elektro-Firma Alsthom, in einer kleineren Fabrik in Boulogne-Billancourt und bei Renault verdingt. Sie zählt damit zu jenen französischen »Nonkonformisten der 1930er Jahre«<sup>19</sup>, deren Engagement an das vorrevolutionäre »Ins-Volk-gehen«<sup>20</sup> der russischen Intelligenzija erinnert – und in deren geistigem Umfeld auch die späteren katholischen Arbeiterpriester anzusiedeln sind. Drastisch beschreibt Simone Weil die Härten des Arbeitslebens:

»Der angeblich kleine sympathische Betrieb hat sich bei näherem Zusehen als ein ziemlich großer, dann vor allem als ein übler, sehr übler Betrieb erwiesen. In diesem Betrieb gibt es eine besonders widerliche Abteilung: dort bin ich. [...] Gestern habe ich [...] im Rhythmus von 400 Stück gearbeitet [...] mit dem Gefühl, mich unsäglich zu plagen. Um 4 Uhr sagte mir der Meister, wenn ich nicht 800 schaffte, müsste er mich wegschicken [...]. Alle meine Kräfte anspannend, brachte ich

16 Marie-Dominique Chenu, *Les laïcs et la »consécration« du monde*, in: *ders.*, *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966, S. 69–96, hier: S. 78 und 81. Die Übersetzungen der fremdsprachigen Texte ins Deutsche stammen, sofern nicht anders vermerkt, von den Autoren.

17 Siehe beispielsweise die Abbildungen zwischen den Seiten 448 und 449 in: *François Leprieur*, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*, Paris 1989.

18 *Jacques Loew*, zit. nach *Eggensperger/Engel*, *Der Konflikt um die (dominikanischen) Arbeiterpriester*, S. 107.

19 Vgl. *Jean-Louis Loubet del Bayle*, *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris 1969.

20 Zu nennen ist vor allem die Bewegung der »Narodniki« (»Volkstümer«, »Volksfreunde«).

es auf 600 Stück in der Stunde. Wechselt man die Arbeit, sucht man eine Kiste usw., so muss man stets rennen. An einem Fließband [...] wurde die Geschwindigkeit, wie mir eine Arbeiterin sagte, in 4 Jahren verdoppelt.«<sup>21</sup>

Simone Weil unterwarf sich nicht nur dem Zeittakt der Maschine, sondern auch der Fremdbestimmung durch Vorarbeiter:

»In dieser Sklaverei gibt es zwei Faktoren: Geschwindigkeit und Befehle. Geschwindigkeit: Um »es zu schaffen«, muss man jede Bewegung in einem Rhythmus wiederholen, der, rascher als das Denken, [...] das Denken [...] verbietet. [...] Befehle: Von der Stechuhr beim Hineingehen bis zum Hinausgehen [...] kann man jeden Augenblick einen Befehl bekommen. Und immer muss man schweigen und gehorchen. [...] Diese Situation hat zur Folge, dass das Denken verkümmert. Man kann nicht »bewusst« sein.«<sup>22</sup>

Entsprechend groß war die Freude Weils, als es im Mai/Juni 1936 im Rahmen von Generalstreiks auch zu Fabrikbesetzungen kommt:

»Dieser Streik ist eine Freude in sich. [...] Es ist eine Freude, mit der lachenden Erlaubnis eines Arbeiters, der am Eingangstor Wache schiebt, in die Fabrik einzudringen. [...] Eine Freude, frei durch die Arbeitsräume zu gehen, in denen man an seine Maschine angekettet war ... Eine Freude, nun Musik, Lieder und Lachen statt des unerbittlichen Getöses der Maschinen zu hören ... [...]. Zum ersten Mal umgeben [...] diese schweren Maschinen [...] Erinnerungen, die [...] ein wenig menschliche Wärme auf all dem Metall zurücklassen.«<sup>23</sup>

Die Fabrikbesetzungen des Jahres 1936, an der sich auch Gruppen der Christlichen Arbeiterjugend beteiligten, haben eine längere politische Vorgeschichte. Zwischen 1932 und 1934 waren in Frankreich fünf Regierungen gescheitert. Nachdem 1934 ein Generalstreik der Linken einen rechten Putschversuch vereitelt hatte, demonstrierte am 14. Juli 1935 eine »Front populaire« aus Kommunisten, Sozialisten und Liberalen gegen die erstarkende Rechte. Dieser Nationalfeiertag wurde zur Geburtsstunde einer politischen Bewegung, in deren Kontext der französische Kommunistenführer Maurice Thorez in seiner berühmten Radioansprache vom 17. April 1936 auch den französischen Katholiken die Hand zur Volksfront hinstreckte: »Wir reichen dir die Hand, Katholik [...], weil du unser Bruder bist und dich dieselben Sorgen bedrücken wie uns.«<sup>24</sup> Mit dieser Politik der »ausgestreckten Hand« gewann die Volksfront unter der Führung des Sozialisten Léon Blum schließlich die Wahlen von 1936. Die Regierung dieses ersten sozialistischen Premiers in Frankreich, die unter anderem zum ersten Mal für Arbeiterinnen und Arbeiter die Möglichkeit eines Urlaubs einführte, zerbrach bereits 1937 an unterschiedlichen Auffassungen zum Spanischen Bürgerkrieg. Der linkskatholische Theologe Marie-Dominique Chenu resümiert:

»Ich kann mich des Gedankens nicht erwehren, dass die Nachkriegszeit mit ihrem Überschwang und mit ihren Neuerungen [...] und sogar noch der Mai 1968 in dieser Periode ihre Wurzeln haben. Als Ausgangspunkt drängt sich natürlich die Wirtschaftskrise von 1929 auf. [...] Auf dem Boden dieses ökonomischen Tableaus nahm eine Krise der internationalen Beziehungen Gestalt an: [...] der Aufstieg der Faschismen [...], der spanische Bürgerkrieg, der die öffentliche Meinung in Frankreich spaltete. [...] Denken Sie nur an die Volksfront von 1936! Man hat keine Vorstellung mehr davon, was das bedeutet hat. Es ging um mehr als nur um eine Allianz verschiedener Parteien im Hinblick auf einen Wahlkampf. Als mit einem Schlag siebenzig kommunistische Abgeordnete [...] in das Parlament einzogen, [...] rief das einen Schock im Land hervor [...]. Das bezeichnendste Phänomen aber schien mir die Besetzung der Fabriken gewesen zu sein. Heute beeindruckt uns das nicht mehr. Aber damals wurde es als eine Verletzung des Rechts auf Eigentum gesehen,

21 Simone Weil, Fabrikstagebuch und andere Schriften zum Industriesystem, Frankfurt am Main 1978, S. 38f.

22 Ebd., S. 30f.

23 Zit. nach Louis Bodin/Jean Touchard, Le Front populaire 1936, Paris 1961, S. 116.

24 Zit. nach ebd., S. 52.

als die Verletzung einer von der Kirche gestützten Ordnung. [...] Einerseits partizipierten einige christliche Zellen an dieser Bewegung [...], andererseits herrschte große Furcht. Ich kenne Nonnenklöster, in denen man in aller Eile Zivilkleidung kaufte, um Frankreich heimlich verlassen zu können.«<sup>25</sup>

Aus der Perspektive der Arbeiterbewegung bedeutete das Jahr 1936 den »Eintritt des Industrieproletariats in die Geschichte Frankreichs«<sup>26</sup>:

»Die Volksfront markiert einen Wendepunkt in der Geschichte der Arbeiterklasse in Frankreich. Und zwar nicht nur aufgrund des Siegs der Linken bei den Wahlen im April/Mai 1936, [...] sondern aufgrund der bemerkenswerten Streikbewegung und der damit verbundenen Fabrikbesetzungen, die die französische Gesellschaft insgesamt erschütterten. [...] Die Streiks im Juni 1936 bedeuteten [...] einen Einbruch der in der Großindustrie beschäftigten Arbeiter in das öffentliche Leben in Frankreich: die Geburt der Massengewerkschaft. Innerhalb weniger Wochen wurde das gesamte wirtschaftliche Leben des Landes stillgelegt. 2,4 Millionen Arbeiter blockierten die Produktion, besetzten ihre Unternehmen und traumatisierten die Patrons, die innerhalb weniger Tage Zugeständnisse machten, zu denen sie seit 20 Jahren nicht bereit waren. Die CGT verfünffachte ihre Mitgliederzahl.«<sup>27</sup>

Mitglied der kommunistischen Gewerkschaft »Confédération Générale du Travail« (CGT), der treibenden Kraft der Streiks von 1936, wurden später auch zahlreiche Arbeiterpriester. Sie hielten – so Marcel Albert in seiner Untersuchung zur Katholischen Kirche in der Vierten und Fünften Republik – das echte »Arbeitermilieu vor allem da gegeben, wo ein militanter Gewerkschaftsgeist herrschte«.<sup>28</sup> Und das war besonders im Umfeld der CGT der Fall. Im Klima des aufziehenden Kalten Kriegs wurde vor allem dieses gewerkschaftliche Engagement im Kontext des Kommunismus zu einem Problem für die Arbeiterpriester. Sie ließen sich aus der Sicht ihrer Gegner auf ein gefährliches Experiment ein. Bereits 1931 hatte Papst Pius XI. in der Enzyklika »Quadragesimo anno« den Kommunismus scharf verurteilt wegen seiner Bereitschaft zur offenen Gewalt und zum Klassenkampf, seiner Eigentumsfeindlichkeit und seiner atheistischen und antikirchlichen Positionen. Grundsätzlich sei der Sozialismus ebenfalls abzulehnen, da er die am Kommunismus kritisierten Positionen nicht aufgebe, sondern lediglich abschwäche. Zur Frage der Vereinbarkeit christlichen und sozialistischen Engagements erklärte Pius XI.:

»Um diesen Fragestellern gemäß Unserer väterlichen Hirtensorge Genüge zu tun, erklären Wir: der Sozialismus, gleichviel ob als Lehre, als geschichtliche Erscheinung oder als Bewegung, auch nachdem er in den genannten Stücken der Wahrheit und Gerechtigkeit Raum gibt, bleibt mit der Lehre der Katholischen Kirche immer unvereinbar – er müsse denn aufhören, Sozialismus zu sein: der Gegensatz zwischen sozialistischer und christlicher Gesellschaftsauffassung ist unüberbrückbar.«<sup>29</sup>

Der Papst betonte, dass dem Sozialismus eine Gesellschaftsauffassung zugrunde liege, »die mit der echten christlichen Auffassung [...] im Widerspruch steht. Religiöser Sozialismus, christlicher Sozialismus sind Widersprüche in sich; es ist unmöglich, gleichzeitig guter Katholik und wirklicher Sozialist zu sein«.<sup>30</sup>

Angesichts der Wahlerfolge kommunistischer Parteien in Westeuropa spitzte das Heilige Offizium am 28. Juni 1949 diese Aussagen weiter zu und belegte in seinem berühm-

25 *Marie-Dominique Chenu*, *Un théologien en liberté*. Jacques Duquesne interroge le Père Chenu, Paris 1975, S. 66f.

26 *Gérard Noiriel*, *Les ouvriers dans la société française*. XIXe – XXe siècle, Paris 1986, S. 184.

27 Ebd., S. 153 und 185.

28 *Marcel Albert*, *Die katholische Kirche in Frankreich in der Vierten und Fünften Republik*, Freiburg im Breisgau/Rom etc. 1999, S. 76.

29 Vgl. *Pius XI.*, *Quadragesimo anno* (1931), zit. nach *Gustav Gundlach* (Hrsg.), *Die sozialen Rundschreiben Leos XIII. und Pius XI.* Text und deutsche Übersetzung, 3. Aufl., Paderborn 1960 (zuerst 1931), S. 64–161, hier: S. 133 und 135.

30 Ebd., S. 137.

ten Dekret gegen den Kommunismus alle jene Katholiken mit der Tatstrafe der Exkommunikation, die »die materialistische und antichristliche Lehre der Kommunisten vertreten und insbesondere die sie verteidigen und verbreiten«.<sup>31</sup> Es gilt zu bedenken, dass es bei der Exkommunikation nicht nur um den Ausschluss aus der Kirche als Institution geht, sondern vielmehr um das ewige Heil der Seele. Neben den konkreten Gefahren und schlechten Lebens- und Arbeitsbedingungen setzten sich Priester – so sie mit kommunistischen Ansichten sympathisierten – auch noch metaphysischen Gefahren aus.

Wie konnte es nun vor diesem Hintergrund dazu kommen, dass Priester, die als »lebendige Abbilder des Erlösers« einen besonderen Lebensstil pflegen mussten und die in ganz besonderer Weise mit dem Sakralen verbunden waren, als Fabrikarbeiter in die vermeintlich abgründigsten Niederungen des Profanen eintauchten? Wieso gaben Kirchen- und Ordensobere ihre Erlaubnis zu solch gefährlichen »Experimenten«? Theologische Fragen solcher Art stellen sich aus römischer beziehungsweise romano-französischer Perspektive – also aus der Perspektive all jener Franzosen, die entweder im Umkreis der römischen Kurie arbeiteten oder aber in Frankreich lebten und »römisch« dachten. Von französischer beziehungsweise franko-französischer Warte aus fragt es sich anders: Was ist das für ein »Erlöser«, wenn seine irdischen Nachbilder sich nicht mit Erdenstaub besudeln dürfen? Und was ist dann mit dem christlichen Grundgeheimnis der Inkarnation? Beide Fragerichtungen eröffnen ein innerkirchliches Spannungsfeld, in dem der Konflikt der Jahre 1953/54 seinen ideengeschichtlichen Ort hat – und das auf ganz bestimmten sozio-ökonomischen Umweltbedingungen beruht.

### III. ZWISCHEN DECHRISTIANISIERUNG UND RECHRISTIANISIERUNG: KIRCHE UND ARBEITERSCHAFT IN DER ERSTEN HÄLFTE DES 20. JAHRHUNDERTS

#### *Industrieproletariat und Kirche*

Um die Wende zum 20. Jahrhundert war Frankreich in weiten Teilen noch agrarisch geprägt; die Warenproduktion vollzog sich meist im Handwerk, in Heimarbeit und in Kleinbetrieben. Mit dem Aufkommen der Großindustrie setzte ein bedeutsamer gesellschaftlicher Wandel ein: Rund um die Industrieanlagen wuchsen die Vorstädte – zum einen weil urbane Arbeiter aus den Zentren in die Peripherie zogen, zum anderen weil sich immer mehr ländliche Zuwanderer, Ausländer und Entwurzelte im Umfeld der Fabriken ansiedelten. Es bestand eine große Kluft zwischen diesem schnell wachsenden Industrieproletariat, das sich nach und nach gewerkschaftlich zu organisieren begann, und der Kirche.

»Man sprach dort [in der Katholischen Kirche] lange Zeit von der »Dechristianisierung« der Arbeiterklasse, so als ob die ursprünglich religiöse Arbeiterbevölkerung sich vom Christentum entfernt hätte. Unterdessen hat man aber feststellen können, dass die Arbeiterklasse der Großindustrie bereits außerhalb der Kirche entstanden ist, in den Gebieten, in denen eine massive Urbanisierung eingesetzt hatte. Sie entstand aus einer Bevölkerungsschicht, die entwurzelt, mobil, ohne Gemeinschaft und im Bruch mit allen, insbesondere religiösen Traditionen lebte. Hinzu kam allerdings, dass die religiöse Enthaltsamkeit der Arbeiter durch den Antiklerikalismus eines Teils der Arbeiterbewegung verstärkt worden ist.«<sup>32</sup>

Die Kirche in Frankreich suchte deshalb seit den 1920er Jahren verstärkt nach Strategien, die Arbeiterbevölkerung zu erreichen. So entstanden zahlreiche katholische Bewegungen und Verbände, um der vor allem in der Arbeiterschaft und unter den Bauern fortschrei-

31 DH 3865 = *Denzinger/Hünemann*, Kompendium, Nr. 3865.

32 *Bruno Duriez*, Zwischen Apostolat und sozialer Umgestaltung. Die katholische Arbeiterbewegung in Frankreich, in: *Claudia Hiepel/Mark Ruff* (Hrsg.), *Christliche Arbeiterbewegung in Europa 1850–1950*, Stuttgart 2003, S. 199–217, hier: S. 200.

tenden kirchlichen Entfremdung entgegenzuwirken.<sup>33</sup> Eine besondere Bedeutung kam hierbei der sogenannten Katholischen Aktion zu, die von Papst Pius XI. als »Mitarbeit u[nd] Teilhabe der Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche«<sup>34</sup> besonders gefördert wurde. Im Auftrag und unter Anleitung der Bischöfe sollten Laien in ihrem konkreten Lebensumfeld zur »Verchristlichung« der Gesellschaft beitragen. In diesem Zusammenhang gründete Joseph Cardijn (1882–1967) Mitte der 1920er Jahre in Belgien die »Jeunesse Ouvrière Chrétienne« (JOC). Seinem Vorbild folgend rief der Priester Georges Guérin, der – ähnlich wie Cardijn – aus einem proletarischen Elternhaus stammte und Erfahrungen als Pfarrer in einem Arbeiterviertel gesammelt hatte, den französischen Zweig der JOC ins Leben.<sup>35</sup> Die JOC sah in der Jugendarbeit den Schlüssel für die Rechristianisierung der Arbeiter: Engagierte und christlich motivierte Jugendliche sollten in der Arbeiterschaft als Multiplikatoren wirken und so dazu beitragen, diese zu den verloren geglaubten christlichen Werten zurückzuführen. Diese Strategie der JOC erwies sich als ebenso effektiv wie originell: Von Paris aus verbreitete sich die französische JOC in nahezu alle Industriegebiete. In der zweiten Hälfte der 1930er Jahre zählte die JOC rund 65.000 Mitglieder und die »Jeunesse Ouvrière«, die Zeitung der JOC, erschien in einer Auflage von knapp 270.000 Exemplaren.<sup>36</sup> Die JOC sah sich als christliche Alternative zur kommunistischen Partei und deren Gewerkschaft und vereinte in ihrem Programm ein ausgeprägtes Engagement für soziale Gerechtigkeit mit einem dezidierten Antimarxismus.

Obwohl die Stärke der JOC darin lag, dass ihre Aktivisten selbst Arbeiter waren, gelang es ihr nicht, das Milieu zu durchdringen, da stets nur kleine Zirkel tatsächlich aktiv wurden. Es wurde deutlich, dass eine Mission unter der Arbeiterschaft nur dann erfolgreich sein konnte, wenn entsprechende Anschlussangebote bereitstanden. Ebenso zeigte sich, dass es wegen der evidenten Milieu-Unterschiede nicht möglich war, die Arbeiter in die bestehenden bürgerlichen Pfarrstrukturen zu integrieren.<sup>37</sup>

#### *Die Wurzeln der Arbeiterpriesterbewegung*

Auf der Grundlage dieser Einsichten und Erfahrungen suchte man in Frankreich nach neuen Möglichkeiten, die Kluft zwischen Kirche und Arbeitswelt zu überwinden. Die Initiative der Arbeiterpriester stellt einen dieser Versuche dar, die sich aber aus unterschiedlichen Erfahrungen und spirituellen Quellen speisten, die im Folgenden kurz skizziert werden.

##### a. Die »Mission de France«

Auf Initiative von Kardinal Emmanuel Suhard (1874–1949), seit 1940 Erzbischof von Paris, wurde 1941 in Lisieux ein Priesterseminar eingerichtet, das die Priester gezielt auf

33 Vgl. J.[ohn] E.[rnest] Flower, Forerunners of the Worker-Priests, in: Journal of Contemporary History 2, 1967, H. 4, S. 183–199, hier: S. 183f.; Duriez, Zwischen Apostolat und sozialer Umgestaltung.

34 Papst Pius XI., zit. nach Jacques Verscheure, Art. Katholische Aktion, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6, 2., durchges. Aufl., Freiburg im Breisgau 1960, Sp. 74–77, hier: Sp. 74. Siehe auch den Beitrag von Klaus Große Kracht in diesem Band.

35 Vgl. Pierre Pierrard, Georges Guérin. Une vie pour la JOC, Paris 1997.

36 Zur Bedeutung der JOC vgl. Oscar Cole-Arnal, Shaping Young Proletarians into Militant Christians: The Pioneer Phase of the JOC in France and Quebec, in: Journal of Contemporary History 32, 1997, H. 4, S. 509–526, hier: S. 510f.; Henri Godin/René Michel, Zwischen Abfall und Bekehrung, Offenburg 1950, S. 179.

37 Gregor Siefer, Die Mission der Arbeiterpriester. Ereignisse und Konsequenzen. Ein Beitrag zum Thema: Kirche und Industriegesellschaft, Essen 1960, S. 51.



ein Leben und Wirken unter Arbeitern vorbereiten sollte.<sup>38</sup> Dieses Seminar der »Mission de France« bildete Priester aus, die künftig als Seelsorger in ruralen und urbanen entchristlichten Gebieten wirken sollten. Integraler Bestandteil der Ausbildung waren Praktika in Fabriken oder in der Landwirtschaft, um so die angehenden Priester an ihre Missionstätigkeit unter den marginalisierten Industrie- und Landarbeitern heranzuführen.<sup>39</sup> Mit dem Ende des Arbeiterpriester-Experiments 1954 wurde die 1952 nach Limoges verlegte Einrichtung geschlossen. Im selben Jahr aber wurde sie als Territorialprälatur neu gegründet, deren pastorale Leitung einem vom Heiligen Stuhl ernannten Bischof obliegt. In den Folgejahren wurden bis zu 15 Priester jährlich ausgebildet, so dass derzeit über 200 Priester der »Mission de France« in Frankreich tätig sind.

#### b. Von soziologischen Studien zur Eingliederung ins Arbeitermilieu

Als erster Arbeiterpriester gilt Jacques Loew OP (1908–1999), auch wenn der Begriff damals noch nicht geprägt war. Loew hatte zunächst Rechtswissenschaft studiert und war in Nizza als Anwalt tätig gewesen, bevor er sich 1934 dem Dominikanerorden anschloss und fünf Jahre später zum Priester geweiht wurde. Gemeinsam mit seinem Mitbruder Louis Lebreton OP gründete er 1941 das Studienzentrum »Économie et humanisme«. Im selben Jahr zog Loew in den Hafenbezirk von Marseille und lebte dort unter einfachen Bedingungen. Er wollte die Lebens- und Arbeitsbedingungen der Arbeiter und ihrer Familien kennenlernen.<sup>40</sup> Er feierte in den Wohnungen der Nachbarschaft Gottesdienste und versuchte, möglichst weit in die Lebenswelt einzutauchen. Der konsequente nächste Schritt war, dass Loew sich selbst als Werftarbeiter verdingte. In seinem bereits erwähnten »Bericht aus den Docks« schreibt Loew von seinen ersten Erfahrungen als Arbeiter:

»Auf dem Quais wird mir an jedem Arbeitstag ein bißchen deutlicher, was eine unmenschliche Grundstruktur der Arbeitsverpflichtung eigentlich besagt; sozusagen jeden Augenblick spielt sich in meiner Gegenwart eine Episode proletarischer Existenz in Reinkultur ab, die Kehrseite eines Kapitalismus deckt sich auf, der ebenfalls ins Extrem abgeglitten ist.«<sup>41</sup>

Loew sah sich als Intellektueller, Priester und Arbeiter zugleich. Er setzte sich für die Hafenarbeiter ein und versuchte deren Situation zu verbessern. Er widmete sich allerdings nicht vollständig der Erwerbsarbeit, sondern übernahm zusätzlich die Leitung einer Pfarrei in Marseille. In der Hochphase des Konflikts um die Arbeiterpriester hatte er sich bei dem seit 1922 im Dienst der römischen Kurie stehenden Giovanni B. Montini, dem späteren Papst Paul VI., um Verständnis für das Anliegen der Arbeiterpriester bemüht. Nach dem Verbot im Jahr 1954 folgte Loew der Aufforderung und legte seine Lohnarbeit nieder. Später gründete er das ebenfalls in der Arbeitermission aktive Säkularinstitut »Saints Pierre et Paul«.<sup>42</sup>

38 Vgl. den Brief von Kardinal Suhard an die französischen (Erz-)Bischöfe vom September 1941, in: *Jacques Faupin*, *La Mission de France. Histoire et Institution*, Tournai 1960, S. 21 f.

39 Vgl. *Ulrich Peter*, *Die Arbeiterpfarrer in der DDR im Kontext der Kirchengeschichte*, in: *Johannes Brückmann/Willibald Jacob* (Hrsg.), *Arbeiterpfarrer in der DDR. Gemeindeaufbau und Industriegesellschaft. Erfahrungen in Kirche und Betrieb 1950–1990*, Berlin 2004, S. 21–64, hier: S. 32 f.; *Alfred Günther/Jean Janès*, *Die Arbeiterpriester. Dokumente*, Heilbronn 1957, S. XIII.

40 Vgl. die Berichte und Dokumente aus den Jahren 1941 bis 1959 in: *Jacques Loew*, *Journal d'une mission ouvrière*, Paris 1959 (dt.: *Tagebuch einer Arbeitermission 1941–1959*, Mainz 1960).

41 *Jacques Loew*, zit. nach *Eggensperger/Engel*, *Der Konflikt um die (dominikanischen) Arbeiterpriester*, S. 108.

42 Vgl. *René Poterie/Louis Jeusselin*, *Prêtres-Ouvriers – 50 ans d'Histoire et de Combats*, Paris 2001, S. 75 ff.; *Loew*, *Tagebuch*, S. 296–324.

## c. Französische Priester in der deutschen Kriegsindustrie

Eine dritte Wurzel der Arbeiterpriester-Bewegung steht in direktem Zusammenhang mit den Ereignissen des Zweiten Weltkriegs: Die deutschen Besatzungstruppen beziehungsweise das Vichy-Regime rekrutierten in Frankreich rund 800.000 Freiwillige und Zwangsarbeiter, die ab 1943 im Rahmen des »Service du Travail obligatoire« (S. T. O.) in der deutschen (Rüstungs-)Industrie tätig wurden. Der Kirche war die Seelsorge durch französische Geistliche unter den Zwangsarbeitern untersagt. Die französischen Bischöfe entschlossen sich, dieses Verbot zu unterlaufen, und schleusten 25 Welt- und Ordensgeistliche in die Arbeitslager ein. Diese »Undercover-Priester«, die aus 200 Freiwilligen ausgewählt wurden, meldeten sich als Arbeiter getarnt zum Einsatz in deutschen Fabriken.<sup>43</sup> Zusammen mit inhaftierten Priestern, Ordensleuten und Seminaristen versuchten sie, klandestine Seelsorgenetzwerke in den Arbeits- und Gefangenenlagern aufzubauen.<sup>44</sup> Von der Grundintention her handelte es sich bei diesen Priestern noch nicht um *Arbeiterpriester*. Vielmehr wollten sie die Seelsorge unter den französischen Zwangsarbeitern in Deutschland sicherstellen. Da diese pastorale Aktivität verboten war, waren die Priester gezwungen, in konspirativer Art am Arbeitsplatz und in den Baracken zu wirken. Im Laufe der Zeit wurden 24 der 25 Priester von der Gestapo enttarnt und inhaftiert. Einige von ihnen kamen in deutschen Konzentrationslagern ums Leben.<sup>45</sup>

War es anfangs klug, die wahre Identität nicht preiszugeben, setzte sich bei den Priestern bald die Einsicht durch, dass sie nur als Arbeiter unter Arbeitern deren Realität teilen könnten. Der Jesuitenpater Henri Perrin schrieb hierzu in seinem später veröffentlichten Tagebuch: »Wir sind bestrebt, uns unserem Milieu ganz einzuordnen, so daß alle uns als zu ihnen gehörig gelten lassen.«<sup>46</sup> Die Priester erkannten, dass zur Seelsorge auch die Sorge um das Wohl des Menschen und um dessen Freiheit dazugehört – in den Worten Perrins:

»Mehr und mehr komme ich zu der Überzeugung, daß der Apostel Christi den Menschen wie ein Befreier erscheinen muß, in dessen Nähe man Freiheit und Frieden atmet. Wir müssen uns loslösen von der falschen Vorstellung vom »guten Hirten« [...]. Auf jeden Fall, wenn der Herr noch einmal von neuem sein Zelt unter uns aufschlüge, dann würde er sicher in unseren Lagern und Fabriken allerlei rühren, und er würde nicht am Kreuz sterben, sondern in einem Konzentrationslager.«<sup>47</sup>

Bei Perrin – ähnlich wie bei anderen Arbeiterpriestern – zeigt sich schon sehr deutlich die Einsicht, dass der Klerikalismus und die kirchliche Verhaftung im bürgerlichen Milieu den Kontakt zur Arbeiterschaft nahezu unmöglich machten: Das in dieser Zeit vorherrschende Priesterbild, das vor allem das Kultische in den Mittelpunkt stellte, mochte für ein priesterliches Leben im katholischen Milieu tragfähig sein, für ein missionarisches Wirken in kirchenfernen Gesellschaftssegmenten war es wenig geeignet. Ein Brückenschlag zwischen den unterschiedlichen Welten war nur durch einen bewussten Ortswechsel möglich. Die Priester müssten – so Perrin – ihre klerikale Identität und ihre bürgerlichen Wurzeln zurücklassen und sich in das Arbeitermilieu inkulturieren:

43 Vgl. *Siefer*, Die Mission der Arbeiterpriester, S. 54.

44 Vgl. *Markus Eikel*, Französische Katholiken im Dritten Reich. Die religiöse Betreuung der französischen Kriegsgefangenen und Zwangsarbeiter 1940–1945, Freiburg im Breisgau 1999, S. 171–223.

45 Vgl. *Eggensperger/Engel*, Der Konflikt um die (dominikanischen) Arbeiterpriester, S. 108f. Ein wichtiges Zeugnis aus dieser Zeit stellt das Tagebuch des Jesuitenpaters Henri Perrin dar; *Henri Perrin*, Tagebuch eines Arbeiterpriesters. Aufzeichnungen von Henri Perrin 1943/44, München 1956 (zuerst frz. 1945). Diese Aufzeichnungen aus den Jahren 1943 und 1944 eröffnen Einblicke in die Situation der französischen Arbeiter und Priester in deutschen Lagern wie auch in die Gedankenwelt, Motivation und Spiritualität der Geistlichen. Perrin war auch der einzige der 25 Priester, der nach der Rückkehr nach Frankreich als Arbeiterpriester tätig war.

46 *Henri Perrin*, Tagebuch eines Arbeiterpriesters, S. 41f.

47 Ebd.

»Sie kennen den Priester gar nicht, sie sind von uns und wir von ihnen durch eine tiefe Kluft getrennt. Fast könnte man sagen, daß wir in verschiedenen Welten leben. Alles an uns stößt sie ab, unsere fromme Sprache, die sie nicht verstehen, unsere sonderbare Kleidung mitten im 20. Jahrhundert, das herablassende Gebaren, das manche von uns an sich haben, unsere Abhängigkeit von gewissen Umgangsformen, die uns unausweichlich zu Bürgern stempelt. Man braucht sich nur einmal draußen in Zivil zu bewegen, um mit Widerwillen zu spüren, wie ›verbürgerlicht‹ einem der Priester in der Eisenbahn, auf der Straße und sogar in der Kirche vorkommt.«<sup>48</sup>

Diese Infragestellung des vorherrschenden Priesterbilds und des priesterlichen Selbstverständnisses, das sich bereits bei Perrin zeigt, sollte im späteren Verlauf der Entwicklung zu zahlreichen Spannungen mit der kirchlichen Hierarchie und mit Rom führen.

#### d. Entwicklungen im Ordensleben und in der Spiritualität

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts zeichnete sich eine wichtige Entwicklung im Bereich der Spiritualität und des Ordenslebens ab: Die geistlich-spirituelle Armut gilt seit jeher als ein Ideal des christlichen (Ordens-)Lebens – es geht darum, sich von der engen Bindung an Hab und Gut zu befreien. Zugleich gilt die materielle Armut von anderen als Skandalon, dem der Christ durch tätige Nächstenliebe und Solidarität entgegentreten soll. Aus der Verschmelzung dieser beiden Aspekte entstand gemeinsam mit der traditionellen Hochachtung vor der manuellen Arbeit in der Tradition des Ordenslebens zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts ein neuer Zweig christlicher Spiritualität, der maßgeblich mit dem Namen Charles de Foucauld (1858–1916) verbunden ist, einem »der seltsamsten und ergreifendsten Diener Gottes in unserer Zeit«, wie die Zeitschrift »Herder Korrespondenz« 1953 mit frommem Befremden schrieb.<sup>49</sup> Nach einem kurzen, sehr bewegten Leben (er wurde unter anderem während seiner Studienzeit an der Militärschule wegen Disziplinlosigkeit aus der Armee entlassen) zog sich Foucauld schließlich als Einsiedler in eine Oase in Algerien zurück, wo er ein kontemplatives Leben führte und eine Ordensregel verfasste. In der Spiritualität Foucaulds spielt Nazaret eine bedeutende Rolle. »Nazaret« steht als Chiffre für den gewöhnlichen christlichen Alltag, für jenen Ort, an dem Jesus 30 Jahre im Verborgenen und Unscheinbaren lebte, für eine unerlöste Umgebung: eine Welt, die geprägt ist von Angst, Frustration, Unrecht, Not und Elend. Nazaret bedeutete für Foucauld, bewusst »den letzten Platz« als Lebensort und Lebenswirklichkeit zu wählen und dort ein kontemplatives Leben zu führen. Seine Spiritualität speiste sich somit aus der großen Bedeutung der manuellen Arbeit, der Präsenz Jesu im Niedrigen, Armen, Elenden und Kleinen, aus mystischen Elementen und auch aus der Begeisterung für den Islam, den er in seinem Einsiedlerleben in Nordafrika und im Austausch mit den Muslimen kennenlernte. Besonders beeindruckt war er von der tiefen Frömmigkeit und dem im Alltag gelebten Glauben der Muslime.<sup>50</sup>

Im Jahr 1933 griff der französische Priester René Voillaume (1905–2003) die Ideen und die Spiritualität Foucaulds auf und begann mit fünf anderen Priestern, in der algerischen Wüste nach der Ordensregel des Frère Charles zu leben. Zunächst klassisch monastisch ausgerichtet, entschieden sich die »Kleinen Brüder Jesu«, wie sich der Orden nannte, in die Arbeitswelt zu gehen, um dort als Arbeiter ein aktives und zugleich kontemplatives Leben zu führen.<sup>51</sup> Voillaume schrieb zur Bedeutung der Arbeit und zum Selbstverständnis des Ordens:

48 Ebd., S. 313.

49 »Kleine Schwestern Jesu« in Deutschland, in: Herder Korrespondenz 8, 1953, H. 3, S. 155–156, hier: S. 155.

50 Vgl. Jürgen Rintelen, Der das Leben suchte. Die vielen Schritte des Charles de Foucauld, Würzburg 2005; Charles de Foucauld, Der letzte Platz. Aufzeichnungen und Briefe von Charles de Foucauld, Einsiedeln 2006 (zuerst 1957).

51 Vgl. René Voillaume, Charles de Foucauld et ses premiers disciples. Du désert arabe au monde des cités, Paris 1998.

»Wir wollen das Leben der Lohnarbeiter und der kleinen Handwerker teilen, um wie sie und auf ihre Art arm zu sein. Wir wollen in ihrer Mitte ein Ordensleben führen, das ihnen die Kirche, die vielen Arbeitern so fern ist, näher bringt und sie ihnen lebenswerter macht. Wir wollen ihnen durch das stille Beispiel unseres Lebens zeigen, daß wir sie lieben und gekommen sind, ihr Schicksal zu teilen. Unser Dasein in ihrer Mitte ist nicht nur etwas Vorübergehendes, denn die Kleinen Brüder haben die Lohnarbeit als endgültige Form ihres Ordenslebens erwählt. [...] Das Proletariat erscheint der Kirche als ein fremder Erdteil, als eine Art Missionsgebiet. Und doch muß sie auch hier anwesend sein. Wir wollen unter diesen Massen [...] schweigend das Evangelium ausstrahlen. Wir können hier nur einwurzeln und aufhören, Fremde zu sein, wenn wir durch die Arbeit »einer von ihnen« werden, wie auch der Missionar im fremden Land bereit sein muß, die Nationalität des Volkes anzunehmen, dem er sich für immer geschenkt hat.«<sup>52</sup>

Unabhängig von der Gründung der »Kleinen Brüder Jesu« entstand später der von Madeleine Hutin (1898–1989) gegründete Frauenorden der »Kleinen Schwestern Jesu«. Dieser Orden, der 1947 in Frankreich anerkannt wurde, folgt ebenfalls den Ordensregeln Charles de Foucaulds. Die Schwestern wohnen und wirken »in der Welt«, bevorzugt im Arbeitermilieu und unter den Armen und Randständigen, leben vom Lohn ihrer Arbeit und wohnen nicht im Kloster, sondern in Mietwohnungen in marginalen Vierteln.<sup>53</sup>

Aber auch Laien suchten in diesen Jahren nach Wegen, aus christlicher Motivation an der Seite der Armen zu leben. So beispielsweise die christliche Sozialarbeiterin Madeleine Delbrêl (1904–1964), die im Alter von 29 Jahren bewusst in die kommunistisch dominierte Industrie- und Arbeiterstadt Ivry zog, um dort mit einer Gruppe von Frauen gemäß den evangelischen Räten der Armut, Keuschheit und des Gehorsams zu leben. Sie stand in Kontakt mit Jacques Loew und beeinflusste ebenso die »Mission de France«. Bei den Konflikten um die Arbeiterpriester versuchte sie vermittelnd zu helfen. Ebenso war sie informell an den Vorbereitungen des Zweiten Vatikanischen Konzils beteiligt. Ein Zeugnis ihrer Erfahrungen als Christin findet sich in ihrem Buch »Ville marxiste, terre de mission«.<sup>54</sup>

#### *Das Projekt der »Mission de Paris«*

Die oben genannten Vorläufer beziehungsweise Wurzeln der Arbeiterpriesterbewegung waren wichtige Wegbereiter für jene Initiative der französischen Bischöfe, die ab dem Jahr 1943 eine eigene Dynamik entwickelte. Ein wichtiger Auslöser war eine Studie zur religiösen Situation in Frankreich, die von den beiden JOC-Kaplänen Henri Godin und Yvan Daniel im selben Jahr vorgelegt wurde. In ihrem Buch »La France, pays de mission?« nahmen sie eine kritische Analyse des französischen Katholizismus vor. Selbst aus der Katholischen Aktion stammend, wiesen sie auf deren begrenzte Reichweite hin und arbeiteten heraus, dass die französische Arbeiterschaft in totaler Trennung von der Kirche lebte. Sie sahen die einzige Möglichkeit der Rechristianisierung der Arbeiterschaft darin, dass speziell ausgebildete Priester im Arbeitermilieu tätig würden und dort Arbeiterpfar-

52 René Voillaume, *Mitten in der Welt. Das Leben der Kleinen Brüder von Pater de Foucauld*, Freiburg im Breisgau 1959 (zuerst 1955), S. 144f.

53 Zur »Kleinen Schwester« Madeleine und dem Orden der »Kleinen Schwestern« vgl. *Angelika Daiker*, *Kontemplativ mitten in der Welt. Die Kleinen Schwestern Jesu. Frauen in Spannungsfeld zwischen Mystik und Politik*, Freiburg im Breisgau/Basel etc. 1992; *dies.*, *Über Grenzen geführt. Leben und Spiritualität der Kleinen Schwester Madeleine*, Ostfildern 1999.

54 Deutsche Übersetzung: *Madeleine Delbrêl*, *Christ in einer marxistischen Stadt*, Frankfurt am Main 1975. Zu Leben und Werk Delbrêls vgl. *Annette Schleinzer*, *Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe: Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl*, Ostfildern 2001; *Gothard Fuchs* (Hrsg.), *»... in ihren Armen das Gewicht der Welt«*. *Mystik und Verantwortung. Madeleine Delbrêl*, Frankfurt am Main 1995.

reien entstünden, die – anders als die sonst üblichen bürgerlichen Pfarrstrukturen – den Bedürfnissen der Arbeiterschaft entsprachen.<sup>55</sup>

Der Pariser Erzbischof, Kardinal Emmanuel Suhard, war von den Ergebnissen der Untersuchung beeindruckt und wurde fortan zum Förderer jener Bemühungen, die Kluft zwischen Kirche und Arbeiterschaft zu überwinden. Er gründete die »Mission de Paris«, deren Priester gelobten, sich ganz der Christianisierung der Arbeiterklasse hinzugeben. Die anfangs 15-köpfige Gruppe aus Welt- und Ordenspriestern, an der auch zwei weibliche Laien beteiligt waren, gründete zwei Kommunitäten in Pariser Arbeitervierteln, die erfolglos versuchten, dort kleine christliche Gemeinschaften zu bilden. Die Missionare mussten einsehen, dass es nicht ausreichend war, nur den Lebensmittelpunkt aus der Pfarrei in ein Arbeiterviertel zu verlegen.<sup>56</sup>

In dieser Zeit kam es zu ersten skeptischen und zögerlichen Annäherungen an die damals in der französischen Arbeiterschaft sehr einflussreichen Kommunisten, die auch die wichtigste Gewerkschaft, die »Confédération Générale du Travail«, prägten. Anfängliche zufällige Kontakte führten zur aktiven Partizipation der Priester in den von Kommunisten dominierten Selbsthilfe-Gruppen im »quartier«. Im Rahmen dieser Kooperation legten beide Seiten nach und nach ihre gegenseitigen Vorurteile ab.

Die Tätigkeit der »Mission de Paris« wurde bald über die Hauptstadt hinaus ausgeweitet: Ab dem Herbst 1944 entstanden auch in anderen französischen Industriestädten sogenannte »équipes« von Arbeiterpriestern, so dass es Anfang der 1950er Jahre im gesamten Land rund 100 Arbeiterpriester gab.<sup>57</sup>

Es kam zu einer Verschiebung des Lebensmittelpunktes der Arbeiterpriester: War zu Beginn das »quartier« die Wirkungsstätte, so setzte sich die Einsicht durch, dass die Fabrikarbeit das eigentliche Zentrum des Lebens der Arbeiter darstellte. Die Priester nahmen deshalb selbst manuelle Arbeiten auf und weiteten so ihre »présence« auf die Fabriken aus. Gemessen an dem in dieser Zeit vorherrschenden Priesterbild, stellte die Tatsache, dass Priester als Gleiche unter Gleichen in der Fabrik arbeiteten, nahezu eine Revolution dar.

Durch das direkte Erleben der Arbeitsbedingungen und den noch intensiveren Kontakt mit den kommunistischen Gewerkschaftsaktivisten wuchs das gegenseitige Vertrauen. In dieser Phase entschlossen sich viele Priester, der kommunistischen C. G. T. beizutreten, da diese ihrer Meinung nach die einzige Gewerkschaft war, die sich tatsächlich für die Arbeiterschaft einsetzte. Die gewerkschaftlichen Aktivitäten waren für viele Arbeiterpriester sehr wichtig, um sich voll in das Arbeitermilieu zu integrieren und ein entsprechendes Klassenbewusstsein zu entwickeln.<sup>58</sup> Einige Arbeiterpriester übernahmen führende Positionen in der Gewerkschaft, was zahlreiche Spannungen mit der Katholischen Aktion, konservativen Kirchenkreisen und den christlichen Gewerkschaften hervorrief.<sup>59</sup> So kritisierten beispielsweise Arbeiterpriester und christliche Arbeiter im Zusammenhang mit den Arbeitskämpfen in Limoges die katholische Gewerkschaft C.F.T.C. öffentlich:

55 Vgl. *Henri Godin/Yvan Daniel*, *La France, pays de Mission?*, Paris 1946 (zuerst 1943). Eine gekürzte deutsche Fassung findet sich in *Godin/Michel*, *Zwischen Abfall und Bekehrung*, S. 59–241.

56 Vgl. *Nathalie Viet-Depaule* (Hrsg.), *La Mission de Paris. Cinq prêtres-ouvriers insoumis témoignent*, Paris 2002, S. 6ff.

57 Vgl. *Oscar L. Arnal*, *A Missionary »Main Tendue« toward French Communists. The »Témoignages« of the Worker-Priests 1943–1954*, in: *French Historical Studies* 13, 1984, H. 4, S. 529–556, hier: 531f.; *Siefer*, *Die Mission der Arbeiterpriester*, S. 295. *Leprieur*, *Quand Rome condamne*, S. 681–707, führt rund 180 Kurzbiografien der ersten Arbeiterpriester sowie anderer bedeutender Personen im Zusammenhang mit der Arbeiterpriesterbewegung auf.

58 Zur Annäherung von Arbeiterpriestern und der kommunistischen Partei vgl. *Arnal*, *A Missionary »Main Tendue«*, S. 534–544.

59 Vgl.: *Wie steht es mit den französischen Arbeiterpriestern?*, in: *Herder Korrespondenz* 8, 1953, H. 2, S. 83–91, hier: S. 89.

»Als streitbare Arbeiter erklären wir ausdrücklich, daß die C.F.T.C. von Limoges die Belange der Arbeiter und Christen verraten hat, und brandmarken die Untreue dieser gewerkschaftlichen und politischen Zentrale.«<sup>60</sup>

Neben der Teilnahme an Streiks engagierten sich zahlreiche Arbeiterpriester im »Mouvement de la paix«, einem Sammelbecken für ehemalige Widerstandskämpfer, Pazifisten und Linke. Das »Mouvement« setzte sich besonders für das Ende des Kriegs in Indochina und die Abschaffung von Atomwaffen ein und wandte sich explizit gegen die NATO. Sowohl bei ihrem gewerkschaftlichen Engagement als auch bei den politischen Aktivitäten im Zusammenhang mit der Friedensbewegung standen die Arbeiterpriester oft im Zentrum des öffentlichen Interesses. Großes Aufsehen erregte 1952 die Verhaftung zweier Arbeiterpriester bei einer Friedensdemonstration.

Es hatte sich ein enormer Wandel vollzogen: Die Arbeiterpriester waren angetreten, um im entchristlichten Arbeitermilieu zu leben, christliche Zellen zu bilden und zu missionieren. Bereits in dieser frühen Phase kam es zu Annäherungen von Priestern mit Kommunisten und Gewerkschaften; die gegenseitig vorhandenen Vorurteile wurden abgebaut. Anschließend traten die Priester in die Fabrikarbeit ein und assimilierten sich weiter an die Arbeiterschaft. Sie inkulturierten sich in das Arbeitermilieu und fanden dort diejenigen Werte vor, die sie eigentlich von außen bringen wollten. Schließlich ging die »Inkarnation« in die Arbeiterwelt so weit, dass sich die Arbeiterpriester in den Gewerkschaften engagierten und den Schulterschluss mit den Kommunisten vollzogen. Stand anfangs noch die Missionierung im Vordergrund, so hatten nun die Gedanken der »présence« und der Solidarität an Gewicht gewonnen.

Wie sah diese »présence« der Priester in den Fabriken aus? Die Geistlichen heuerten als ungelernete Arbeiter an. Sie verschwiegen, dass sie Priester waren, leugneten dies aber nicht, wenn sie von Kollegen darauf angesprochen wurden. In den Fabriken führten sie einfache manuelle Tätigkeiten aus. Sie lebten meist in den Arbeitervierteln, teils in Einzelwohnungen, teils in kleinen Kommunitäten, aber stets den bescheidenen Lebensumständen ihres Umfelds angepasst. Die Messe lasen sie in Privathäusern für Nachbarn und Kollegen, zum Teil auch in Pfarreien. Der Kern ihrer »présence« lag aber weniger in der Mission oder dem Vollzug sakramentaler Handlungen als vielmehr im absichtslosen Da-Sein und im wortlosen Zeugnisgeben durch Taten. So beteiligten sich die Arbeiterpriester nicht nur am Arbeitskampf, sondern waren darüber hinaus auch in die Kampforganisationen und kommunistischen Gewerkschaften eingetreten.<sup>61</sup> Einer der wesentlichen Gründe, warum Priester in die Fabriken geschickt wurden, war die Angst, noch mehr Gläubige an den atheistischen Marxismus in seinen verschiedenen Spielarten zu verlieren. Nun war aber aus Sicht der Kirchenleitung eine mindestens ebenso große neue Gefahr entstanden: dass Priester dem Kommunismus und dem politischen Aktionismus verfielen. Rom musste reagieren.

#### IV. DER KONFLIKT MIT ROM

Je mehr die Arbeiterpriester sich öffentlich engagierten und bei Streiks und politischen Kundgebungen in Aktion traten, desto mehr mussten sie sich den Vorwurf gefallen lassen, keine richtigen Priester mehr, sondern vielmehr politische Aktivisten zu sein. Spätestens nach den öffentlichen Kontroversen um die 1952 bei einer Friedensdemonstration verhafteten Priester hatte Rom beschlossen, dem Experiment der Arbeiterpriester Einhalt zu gebieten.

60 Zit. nach Günther/Janés, *Die Arbeiterpriester*, S. 37.

61 Vgl. Oscar L. Arnal, *The Témoignage of the Worker-Priests. Contextual Layers of the Pioneer Epoch (1941–1955)*, in: Gerd-Rainer Horn/Emmanuel Gerard (Hrsg.), *Left Catholicism 1943–1955. Catholics and Society in Western Europe at the Point of Liberation*, Leuven 2001, S. 118–141, hier: S. 132.

*Mikroblick auf eine Papstaudienz*

Bereits am 20. Juni 1945 hatte Rom erste Besorgnisse angemeldet, die Fortsetzung des Engagements der Arbeiterpriester aber als ein »zeitlich befristetes Experiment unter bischöflicher Aufsicht«<sup>62</sup> trotzdem erlaubt. Der nun beginnende Konflikt ist das Musterbeispiel eines kontextbedingten Missverstehens zweier höchst unterschiedlicher Pastoral-kulturen – einer französischen, die unter anderem nach neuen Formen des Priestertums suchte, und einer römischen, welche die eigene Pianische Konzeption zu bewahren suchte. Ein Zeitzeugenbericht lautet:

»Wenn die geistigen Vorkämpfer der französischen missionarischen Bewegung in Rom sind, werden [...] Fragen an sie gerichtet, die von einem gewissen Verkennen der Wirklichkeit zeugen. [...] Es kommt vor, dass man, um seine Vorbehalte in höflicher Form auszudrücken, andere [...] Pastoralformen vorschlägt: etwa die Gründung von Kindergärten oder die Vermehrung der Ministranten und frommen Vereine! [...] [Die] [...] französischen Missionäre [berichten] [...] mit Tränen in den Augen [...], man habe sie zwar angehört, aber nicht verstanden.«<sup>63</sup>

Von einem Beispiel auf höchster Ebene berichtete der Arbeiterpriester Jean Desailly. Es handelt sich um die kommentierte Wiedergabe seiner Erlebnisse bei einer Papstaudienz vom 27. November 1946. Die führenden Köpfe der französischen Arbeiterpastoral waren nach Rom gefahren. Sie hofften auf eine »Ermutigung«<sup>64</sup> ihrer Initiativen durch Papst Pius XII. An diesem Punkt lohnt es sich, die Darstellung der Ereignisse zu verlangsamen und etwas näher an die Szene heranzuzoomen. Desailly schrieb:

»Zu Beginn der Audienz scheint es so, als ob der Papst unter Zeitdruck stehe. Delegation folgt auf Delegation. Und nun drei ganz normale Kleriker der französischen Kirche [...]. Nachdem er vorgestellt worden ist, [...] versucht Père Augros eine zuvor auswendig gelernte Stellungnahme zu rezitieren. Er beherrscht sein Thema: die bedrängende Notwendigkeit von Missionaren in Frankreich ... Der Papst unterbricht ihn noch in der Einleitung. ›Ich weiß‹, antwortet er fast schon verärgert.«<sup>65</sup>

Jean Desailly kommentierte mit dem Sarkasmus des Unverstandenen:

»Monsieur ›Ich-weiß-alles‹ hat seine persönliche päpstliche Vorstellung von der Situation der französischen Arbeiter. Er kennt die Elendsquartiere, [...] den Hunger, die Kälte, den höllischen Zeitakt der Produktion [...]. Es ist nutzlos, seinen Geist mit Problemen zu belasten, [...] deren Lösung er längst kennt.«<sup>66</sup>

Der mentalitätsgeschichtlich aufschlussreiche weitere Verlauf des Gesprächs führte zu keinerlei Annäherung:

»Zaghaft versuchen Père Augros und Père Hollande noch einige Ergänzungen [...] anzubringen. Sie hoffen [...] auf ein Minimum an Verständnis [...]. [...] Aber [...] vergeblich. ›Gibt es Ergebnisse?‹, fragt der Papst. Mit anderen Worten: ›Wie viele Bekehrungen gibt es?‹. [...] Der Papst wiederholte nun ständig: ›Vorsicht! Wachsamkeit! Ihre Berufung steht auf dem Spiel.«<sup>67</sup>

Die letzte Bemerkung verweist auf den entscheidenden *mental gap* zwischen Frankreich und Rom. Während das Interesse des Papstes dem Binnenbereich ihres Priestertums galt, setzten die Arbeiterpriester im Außenbereich des Arbeitermilieus an. Den Abschluss dieser Begegnung zweier fremder Welten kommentierte Desailly folgendermaßen:

»Der Nachfolger Petri [...] erteilt den feierlichen Segen und überreicht [...] drei Rosenkränze [...]. Und dann geht es weiter. [...] Die ganze Audienz hat kaum mehr als fünf Minuten gedauert. [...]

62 Engel, Bürgerliche Priester – proletarische Priester, S. 125.

63 Dansette, Tragödie und Experiment, S. 228f.

64 Jean Desailly, Prêtre-Ouvrier. Mission de Paris 1946–1954, Paris 1997, S. 348.

65 Ebd., S. 349.

66 Ebd., S. 349f.

67 Ebd., S. 350.

Nicht einmal wenn es um ein verstopftes Leitungsrohr geht, würde ein Pfarrer [...] es wagen, seinen Gesprächspartner nach fünf Minuten hinauszuerwerfen! Um sich über das Geschick der [französischen] Arbeiter kundig zu machen, brauchte der Papst nicht einmal diese Zeit. Was für eine seltsame Effektivität des Hl. Geistes!«<sup>68</sup>

Desailly schloss mit beißender Ironie:

»Der Papst [...] hat uns, um uns zu ermutigen, [...] Rosenkränze gegeben. Nichts wird uns also in Zukunft davon abhalten, zwei oder drei *Ave Maria* zu beten, [...] um eine dritte Woche bezahlten Urlaubs zu erstreiten. [...] Die Bilanz der Reise [...] ist mager. Sehr mager. Keinerlei Ermutigung [...]. Im Gegenteil: Wir ernteten [...] unterkühlt vorgebrachte Ratschläge [...]. Zwischen Rom und uns fließt kein Strom.«<sup>69</sup>

Zumindest die letzte Bemerkung erscheint recht summarisch. Rom ist nicht gleich Rom. Desailly übergeht wichtige Persönlichkeiten der römischen Kurie wie Giovanni B. Montini, einen der beiden damaligen Substituten im Päpstlichen Staatssekretariat, der 1963 selbst zum Papst gewählt wurde und den Namen Paul VI. annahm. Montini war mit den Vorgängen um die französischen Arbeiterpriester befasst und wurde 1954 als neuer Erzbischof nach Mailand geschickt. Und zwar ohne den für diesen Bischofssitz üblichen Kardinalshut, was gemeinhin als ein Zeichen der Missbilligung durch Papst Pius XII. aufgefasst wurde – zumal Montini schon damals als *papabile* galt: als ein möglicher Kandidat für das Papstamt. Bis zur Öffnung der entsprechenden vatikanischen Archive lässt sich seine Rolle im Konflikt um die Arbeiterpriester nicht abschließend bewerten. Es bleibt der Eindruck eines frankophilen Intellektuellen, der 1950 im Gespräch mit Jean Guilton sagte:

»Wenn die Franzosen vom [...] Vatikan so häufig einen Wink erhielten [...], dann [...] deshalb, weil sie so [...] lebendig, schöpferisch und [...] intelligent sind. [...] Übers Ziel hinaus schießen nur mutige und hochherzige Naturen. [...] So manche Gegenden der Welt bereiten uns keine derartigen [...] Sorgen, weil der dortige Katholizismus nicht die gleiche Kraft und den gleichen schöpferischen Elan besitzt. In Rom weiß man, dass Frankreich das Haupt des Katholizismus ist, zumindest in missionarischer und intellektueller Hinsicht. [...] Ihr seid die einzigen Avantgardisten, die in der Feuerlinie kämpfen. Ihr seid die einzigen, die nicht bloß wiederholen, was schon gesagt worden ist [...]. Natürlich ist das nicht ungefährlich.«<sup>70</sup>

### *Stufen der Eskalation*

Im Jahr 1947 beteiligten sich die ersten Arbeiterpriester an kommunistisch angeführten Streiks. 1950 nahm die Bewegung der Arbeiterpriester erstmals in ihrer Gesamtheit offiziell an landesweiten Streiks teil. Als einige Arbeiterpriester in die kommunistische Gewerkschaft C. G. T. eintraten und sogar Streikführer wurden, häuften sich in der römischen Kurie entsprechende Beschwerden von katholischen Unternehmern. Am 20. Juni 1951 untersagte Rom die Aussendung weiterer Priester in das Arbeitermilieu. Es folgte ein relativ ruhiges Jahr 1952 – die Ruhe vor dem Sturm. Dieser Sturm brach im Sommer 1953 los, nach der Ablösung des bisherigen römischen Nuntius Angelo Roncalli, des späteren Konzilspapstes Johannes XXIII. Die Ereignisse überschlugen sich: Am 27. Juli wurde allen Priesterseminaristen jegliche Handarbeit verboten. Am 29. August forderte die römische Religiosenkongregation die Ordensoberen auf, alle Arbeiterpriester zurückzuziehen. Am 23. September gab der neue Nuntius auf einer kurzfristig einberufenen Bischofsversammlung den Beschluss bekannt, das Experiment der Arbeiterpriester nun endgültig zu beenden. Die Priester in den Fabriken wurden ultimativ aufgefordert, bis zum 1. März 1954 ihre Arbeit niederzulegen. Diese römische Entscheidung und Intervention bezeichnete Kardinal Liénart von Lille umgehend als eine »Katastrophe für die Kirche

68 Ebd.

69 Ebd., S. 350f.

70 *Jean Guilton*, Dialog mit Paul VI., Wien 1967, S. 27f.



Frankreichs«.<sup>71</sup> Als Reaktion auf das römische Ultimatum veröffentlichten die Pariser Arbeiterpriester am 5. Oktober 1953 ein Memorandum, in dem sie ihre »doppelte Treue zur Kirche und zur Arbeiterschaft«<sup>72</sup> bekannten. Die Denkschrift zirkulierte in weiten Kreisen und wurde aufgrund ihrer Umschlagfarbe das »Grüne Dokument« genannt. Die bedeutendste Stellungnahme aus dem Herbst 1953 jedoch stammte von einer Gruppe algerischer Muslime. Sie wurde am 15. Oktober veröffentlicht:

»Wir sind Muslime. Als wir aus Algerien kamen, fanden wir unter den französischen Arbeitern keine Brüder, die an Gott glaubten. Seit einigen Jahren jedoch kennen wir die einen oder anderen. Zum Beispiel jene Priester Aïssas [Jesu], die mit den Armen lebten, mit ihren Händen arbeiteten und die Anbetung des Metalls [...] verurteilten. Ganz so wie Jesus es wollte. Für diese sind wir niemals Menschen einer minderen Rasse gewesen, sondern vielmehr gleichwertige Menschen [...]. [...] Für die gefährlichsten und schmutzigsten Arbeiten gaben uns die [christlichen] Patrons einen Lohn, der weniger als ein Almosen war. Daher waren wir immer froh, Christen in unserer Nähe zu haben, die die Weisungen ihres Propheten beim Wort nahmen.«<sup>73</sup>

Die herbstliche Routineversammlung der Kardinäle und Erzbischöfe Frankreichs Mitte Oktober schloss ohne das übliche Communiqué. Kurz darauf reisten die Kardinäle Feltin (Paris), Gerlier (Lyon) und Liénart (Lille) zur Krisenintervention nach Rom. Bei einer Audienz am 5. November teilte Papst Pius XII. ihnen mit:

»Das Leben eines Priesters ist das wertvollste Gut der Kirche. Es kann nicht mit dem Leben eines Arbeiters verschmelzen. Denn es ist ein Leben des Gebetes, der religiösen Unterweisung, des Kultes und der Gnade. Und nicht zuerst ein Leben manueller Arbeit. [...] Man würde das Priestertum der Kirche von seinem Wesen entfremden, wenn man aus dem Priester einen Arbeiter im vollen Sinn machte. Ich denke, dass drei Stunden pro Tag in der Fabrik das Maximum sind, wenn man die wesentlichen Verpflichtungen des Priestertums bewahren möchte.«<sup>74</sup>

Dieser kurze Auszug zeigt deutlich, dass hier unterschiedliche Auffassungen vom priesterlichen Dienst und divergierende Pastoralmodelle aufeinanderprallten. Die Kardinäle handelten Bedingungen aus, unter denen – dieser Maßgabe folgend – ein neuer Anfang versucht werden durfte. Am 14. November wurden entsprechende Auflagen veröffentlicht, die aus Arbeiterpriestern (prêtres-ouvriers) arbeitende Priester (prêtres au travail) machen sollten: höchstens drei Stunden Lohnarbeit pro Tag, kein Engagement in Gewerkschaft oder Partei, Anschluss an eine Kommunität oder Pfarrei. De facto hieß dies, dass das Engagement der Arbeiterpriester in seiner bisherigen Art nicht weitergeführt werden konnte.

#### *Höhepunkt des Konflikts 1953/54*

In der Folgezeit zogen lediglich die Jesuiten ihre Arbeiterpriester zurück. Die anderen Ordenspriester setzten ihre Arbeit ohne Beachtung der neuen Auflagen fort. Vor allem die Dominikaner waren nicht bereit, sich dem römischen Diktat zu beugen. Sie galten als Wortführer des Widerstands. Als kurz vor Ablauf des römischen Ultimatums ein viel beachteter Aufsatz des Dominikaners Marie-Dominique Chenu zum »Priestertum der Arbeiterpriester« erschien, kam es zu einer finalen Zuspitzung des Konflikts, liest sich der Beitrag doch wie eine direkte Antwort auf die zitierte Äußerung von Papst Pius XII.:

»Wenn ihr Priestertum infrage gestellt wurde, dann auf der Grundlage folgender Definition: Das Priestertum [...] umfasst folgende wesentliche Funktionen: Anbetung, Feier des Messopfers, Spendung der Sakramente, katechetische und pastorale Unterweisung. Es ist klar, dass im Ausgang von dieser Definition das Priestertum der Arbeiterpriester als ein verkürztes erscheinen muss [...]. Es

71 Zit. nach *Dansette*, Tragödie und Experiment, S. 235.

72 Zit. nach ebd., S. 250.

73 Zit. nach: *Les Prêtres-Ouvriers. Documents*, Paris 1954, S. 98f.

74 Zit. nach *Jean Vinatier*, *Les prêtres-ouvriers, le cardinal Liénart et Rome. Histoire d'une crise (1944–1967)*, Paris 1985, S. 87f.

geht sicherlich nicht darum, die [...] genannten Funktionen [...] in Zweifel zu ziehen [...]. Wir weigern uns aber, das Priestertum auf seine [...] kultischen Funktionen zu reduzieren.«<sup>75</sup>

Chenus Stellungnahme brachte das Fass der römischen Geduld zum Überlaufen. Sie stand nicht nur im Widerspruch zur höchstautoritativen Meinung des Papstes, sondern stellte auch das römische Priesterbild fundamental infrage. Man sah sich nun zu einem harten Durchgreifen gegen die Dominikaner gezwungen. Die Religiosenkongregation drohte eine Zerschlagung der demokratischen Konstitutionen des Ordens an, sollten die Predigerbrüder nicht selbst die erwarteten Konsequenzen ziehen. Diese reagierten schnell und vermieden so ein Schicksal, das nach dem Schlaganfall Pedro Arrupes 1981 die damals in Rom nicht minder unliebsamen Jesuiten erteilte: die Einsetzung eines neuen Ordensgenerals. Der dominikanische Ordensmeister jedenfalls reiste 1954 umgehend nach Paris. Am 8. Februar kam es zur Demission der drei französischen Provinzials, die für den Widerstand der Arbeiterpriester verantwortlich gemacht wurden. Der bereits 1942 aufgrund seines Buchs »Une école de théologie: Le Saulchoir« indizierte Chenu wurde nach Rouen ins »Exil« geschickt; auch andere »theologische Köpfe«<sup>76</sup> der Arbeiterpriesterbewegung wie Yves Congar wurden aus Paris entfernt. Alle französischen Dominikaner stellte man kollektiv unter Ausreisesperre und römische Vorzensur, ungewöhnlich drastische Maßnahmen, die einen in der Geschichte des Ordens »einmaligen Vorgang«<sup>77</sup> darstellen. François Mauriac kommentierte in der Zeitung »Figaro« mit ebenso drastischen Worten: »Der gesamte vorwärtsdrängende Flügel der Kirche in Frankreich ist hart getroffen [...]. Wer die Söhne Lacordaires in Frankreich anrührt [...], der könnte genauso gut eine unserer Kathedralen in die Luft sprengen.«<sup>78</sup>

Eine am 17. Februar 1954 spontan einberufene Protestversammlung mit über 600 Teilnehmern beklagte das verheerende Ausmaß des Schadens: »Diese Maßnahmen treffen die Kirche Frankreichs als Ganzes.«<sup>79</sup> Eine einfache »Frau aus dem Volke«<sup>80</sup>, die von einem Journalisten befragt wurde, brachte die Gefühle vieler Arbeiter auf den Punkt: »Die Kirche hat uns zweimal enttäuscht; das eine Mal, als sie sich [...] nicht um uns kümmerte, und das zweite Mal, als sie sich durch die Arbeiterpriester zwar um uns kümmerte, aber nur, um sie wieder abzurufen.«<sup>81</sup>

In dieser aufgeheizten Situation berieten die Arbeiterpriester vom 20. bis 22. Februar in der Pariser Vorstadt Villejuif ihr weiteres Vorgehen. Sie sahen sich vor die »unmögliche Wahl«<sup>82</sup> gestellt, entweder der »Kirche den Gehorsam zu verweigern oder die Arbeiter im Stich zu lassen.«<sup>83</sup> Auf einer »dramatischen Sitzung«<sup>84</sup> im ersten Stock des »Café de la Paix« kam es zum endgültigen Bruch:

»[Eine] [...] zum [...] Widerstand bereite Mehrheit [steht] einer Minderheit gegenüber, die durch Gehorsam eine Revision der römischen Entscheidung zu erreichen hofft. Einig ist man sich eigentlich nur in der Ablehnung des 3-Stunden-Kompromisses. Man trennt sich ohne gemeinsame Marschroute. Jeder ist in seiner Entscheidung frei.«<sup>85</sup>

75 Marie-Dominique Chenu, Le sacerdoce des prêtres-ouvriers, in: *ders.*, L'Évangile dans les temps. La parole de Dieu II, Paris 1964, S. 275–281, hier: S. 275f.

76 Engel, Bürgerliche Priester – proletarische Priester, S. 126.

77 Ebd.

78 Zit. nach Leprieur, Quand Rome condamne, S. 661. Henri Dominique Lacordaire (1802–1861) war der Wiederbegründer des Dominikanerordens im nachrevolutionären Frankreich.

79 Zit. nach: Les Prêtres-Ouvriers. Documents, Paris 1954, S. 252.

80 Dansette, Tragödie und Experiment, S. 270.

81 Zit. nach ebd.

82 Nathalie Viet-Depaule, Avant-propos, in: *dies.* (Hrsg.), La Mission de Paris. Cinq prêtres-ouvriers insoumis témoignent, Paris 2002, S. 5–17, hier: S. 13.

83 Dansette, Tragödie und Experiment, S. 263.

84 Chenu, Un théologien en liberté, S. 156.

85 Siefert, Die Mission der Arbeiterpriester, S. 104.

Am Ende des Jahres hatten sich nur etwa 50 Arbeiterpriester der römischen Weisung unterworfen. Viele Priester gaben ihr Amt auf, da sie auch nach langem Ringen keine Kompromisse zwischen ihrem eigenen Anspruch und den kirchlichen Vorgaben finden konnten. Etliche traten gar aus der Kirche aus und begannen – nicht selten im Ausland – ganz andere Lebenswege.<sup>86</sup>

#### V. DAS VERBOT 1959 UND WEITERE ENTWICKLUNGEN

Die andauernden Spannungen um das Verbot der Arbeiterpriesterbewegung, die Polarisierung der Meinungen in Kirche und Öffentlichkeit und nicht zuletzt die widerständigen Arbeiterpriester selbst sorgten dafür, dass das Thema in Frankreich weiterhin aktuell blieb. Auch war das Problem der kirchlichen Präsenz im Arbeitermilieu noch immer ungelöst. In Anlehnung an die Arbeit der »Mission de France« hatten die französischen Bischöfe im März 1957 ein Arbeiterapostolat errichtet, das vor allem die Aktivitäten der JOC und anderer Laienverbände koordinieren sollte, in dem aber auch Priester gemäß den vatikanischen Auflagen für maximal drei Stunden täglich der manuellen Arbeit nachgingen.<sup>87</sup>

Bei einem Besuch im Jahr 1959 erhielt der Erzbischof von Paris, Kardinal Feltin, bei Papst Johannes XXIII. eine Sonderaudienz, bei der er einen Bericht über die Lage der Arbeitermission in Frankreich vorlegte. Ebenso bat er bei dieser Gelegenheit, in bestimmten Fällen Arbeiterpriester zuzulassen, die Vollzeit in der Fabrik arbeiteten, wie es vor 1954 üblich war. Der an Feltin adressierte Antwortbrief, in dem Kardinal Pizzardo, Sekretär des Heiligen Offiziums, die Anfrage negativ beschied, sollte eigentlich vertraulich behandelt werden, gelangte aber durch Indiskretion an die Öffentlichkeit und wurde durch Zeitungen publiziert.<sup>88</sup> Es heißt dort:

»Der Heilige Stuhl ist der Meinung, daß es zum Apostolat im Arbeitermilieu nicht unerlässlich ist, Priester als Arbeiter in das Arbeitermilieu zu schicken, und daß es nicht möglich ist, die überlieferte Auffassung vom Priestertum zu diesem Zweck zu opfern [...]. Der Priester wird wesentlich zur Ausübung sakraler Funktionen geweiht: um Gott das heilige Meßopfer und das öffentliche Gebet der Kirche darzubringen, um den Gläubigen die Sakramente zu spenden und das Wort Gottes zu verkünden. [...] Dieses Zeugnis legt er vor allem durch das Wort ab und nicht durch die manuelle Arbeit unter Fabrikarbeitern, als ob er einer der Ihren wäre. Außerdem ist der Heilige Stuhl der Meinung, daß die Arbeit in der Fabrik oder auf dem Bau mit dem priesterlichen Leben und seinen Verpflichtungen unvereinbar ist. An den Arbeitstagen würde es dem Priester tatsächlich fast unmöglich sein, alle Gebetspflichten zu erfüllen, die die Kirche ihm für jeden Tag auferlegt: Feier der heiligen Messe, vollständiges Breviergebet, Betrachtung, Besuch des Allerheiligsten und Rosenkranz.«<sup>89</sup>

Als die Vorbereitungen für das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) begannen, sahen die Arbeiterpriester eine Chance, ihr Anliegen erneut in die Diskussion einzubringen und beschlossen, im Umfeld des Konzils präsent zu sein. Drei französische und zwei belgische Konzilsväter stellten die erforderlichen Einladungsschreiben aus, so dass während der drei Sitzungsperioden des Konzils stets zwei Arbeiterpriester in Rom anwesend waren. Obwohl sie keinen offiziellen Beraterstatus innehatten, gelang es ihnen, im Umfeld des Konzils Lobbyarbeit zu leisten<sup>90</sup>, mit Konzilsvätern und -theologen ins Gespräch zu

86 Vgl. *Gregor Siefer*, Arbeiterpriester, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 1, 3. Aufl., Freiburg im Breisgau 1993, S. 927–929, hier: S. 928.

87 Vgl. *Poterie/Jeusselin*, Prêtres-Ouvriers, S. 136–139.

88 Das Heilige Offizium und die Arbeitermission in Frankreich, in: Herder Korrespondenz 14, 1959, H. 2, S. 76–81, hier: S. 76–78 (dort ist eine deutsche Übersetzung des Briefs abgedruckt).

89 Ebd., S. 76f.

90 So waren zum Beispiel auch die Abbés Depierre und Hua von der »Mission de Paris« und die Dominikaner Père Loew und Père Voillaume von den »Kleinen Brüdern Jesu« Mitglieder der inoffiziellen »Konzilspartei« »Kirche der Armen«, zu der Theologen wie Chenu und Bischöfe wie Dom Hélder Câmara, eine Symbolfigur der späteren Theologie der Befreiung, zählten.

kommen und so Diskussionen anzustoßen. Ebenso erhielten sie eine Audienz bei Papst Johannes XXIII. und sprachen in zahlreichen weiteren Einrichtungen der römischen Kirchenleitung vor.<sup>91</sup>

In dieser Situation der kirchlichen Öffnung zur Welt und der Abkehr von doktrinärem Enge wurde unter anderem auch das Priesterbild neu bestimmt. Hier waren die Arbeiterpriester gesuchte Gesprächspartner. Es ist nicht zuletzt ihrer Lobbyarbeit und den Bemühungen ihnen wohlgesonnener Bischöfe und Konzilstheologen (wie Yves Congar oder Marie-Dominique Chenu) zu verdanken, dass sich im Dekret über Dienst und Leben der Priester »Presbyterorum ordinis« (1965) folgender Passus findet:

»Trotz ihrer verschiedenen Ämter leisten sie [die Priester] für den Menschen den einen priesterlichen Dienst. Alle werden gesandt, an demselben Werk gemeinsam zu arbeiten, ob sie nun ein Pfarramt oder ein überpfarrliches Amt ausüben, ob sie sich der Wissenschaft widmen oder ein Lehramt versehen, ob sie – wo dies bei Gutheisung durch die zuständige Autorität angebracht erscheint – sogar Handarbeit verrichten und damit selbst am Los der Arbeiter teilhaben oder sich anderen apostolischen oder auf das Apostolat ausgerichteten Werken widmen.«<sup>92</sup>

Die vom Konzil ermöglichte Fortsetzung der Mission der Arbeiterpriester wurde von zahlreichen französischen Priestern wahrgenommen: Nach dem feierlichen Ende des Konzils 1965 nahmen 15 Priester die Arbeit in der Fabrik auf, in den Jahren 1968 bis 1970 folgten 124 weitere Priester und im Zeitraum von 1971 bis 1974 weitere 104.<sup>93</sup> Im Jahr 1979, 20 Jahre nach dem Verbot durch das Heilige Offizium, waren in Frankreich 950 Arbeiterpriester in verschiedenen Bereichen der Produktion tätig.<sup>94</sup> In der Hochphase des Konflikts um die französischen Arbeiterpriester Mitte der 1950er Jahre hatte die Zahl der berufstätigen Priester lediglich bei 100 gelegen.

Wohl durch die veränderte kirchliche, lehramtliche und weltpolitische Situation, aber auch durch die Erfahrungen der ersten Generation der Arbeiterpriester bedingt, standen die »neuen« Arbeiterpriester weniger im Licht des öffentlichen Interesses. »Leur silence est parole«, so der Titel, den der Arbeiterpriester Jean Risse seiner Autobiografie gab und der die Strategie der Arbeiterpriester gut zum Ausdruck bringt: Sie versuchten »silencieux, mais très présents« in ihren Fabriken und Arbeitsplätzen als Arbeiter unter Arbeitern zu wirken.

In Frankreich bildeten sich unterschiedliche, teils parallele, teils konkurrierende Strukturen heraus. Es existieren zahlreiche regionale »équipes« und eine »Équipe National de Prêtres-Ouvriers« (ENPO). Der nationalen Gliederung steht ein Sekretär vor, der von den Regionalgruppen gewählt wird. Auf amtskirchlicher Ebene kooperiert die ENPO mit der bischöflichen Kommission für die Mission in der Arbeiterwelt. Die ENPO gibt seit 1972 die Monatszeitschrift »Courrier P. O.« heraus, die ein wichtiges Kommunikations- und Informationsforum darstellt.<sup>95</sup>

91 Vgl. *Antonello Famà*, Preti operai e Concilio Vaticano II, in: *Itinerari ed esperienze di cristiani nel mondo operaio* 2, 1998, S. 45–50; *Poterie/Jeusselin*, *Prêtres-Ouvriers*, S. 139ff.

92 Zweites Vatikanisches Konzil: Dekret über Dienst und Leben der Priester »Presbyterorum ordinis«, zit. nach *Karl Rahner/Herbert Vorgrimler*, *Kleines Konzilskompendium*. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, 30. Aufl., Freiburg im Breisgau/Basel etc. 2003 (zuerst 1966), S. 561–598, hier: S. 575. Eine feine Ironie der Geschichte besteht darin, dass die Abkürzung des entsprechenden Dekrets (PO für »Presbyterorum ordinis«) auch die Kurzform des französischen Namens der Arbeiterpriester (P. O. für »prêtres-ouvriers«) ist.

93 Vgl. *Poterie/Jeusselin*, *Prêtres-Ouvriers*, S. 280.

94 Vgl. ebd., S. 160.

95 Laut einer Auskunft von Guy Augin, Sekretär der ENPO, erscheint der »Courrier P. O.« derzeit in einer Auflage von etwa 1.200 Exemplaren, von denen rund 100 von Abonnenten im europäischen und 30 von Abonnenten im außereuropäischen Ausland bezogen werden. Es existieren in Europa noch drei weitere Arbeiterpriester-Zeitschriften: in Italien die Zeitschriften »Pretiopei« und »Itinerari«, in Großbritannien die anglikanische Zeitschrift »Ministers-at-Work«.

Nach der Wiedezulassung der Arbeiterpriester gingen auch in anderen europäischen Ländern Priester in die Fabriken. In Belgien hatte es bereits vor den Konflikten Arbeiterpriester gegeben, nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil aber nahm ihre Zahl wieder zu und stieg auf rund 50 Arbeiterpriester im Jahr 1983 an.<sup>96</sup> In Italien ging bereits 1955 Carlo Carnevalis als erster Priester in die Fabrik.<sup>97</sup> Er betreute zwischen 1966 und 1972 rund 20 Seminaristen aus Turin und Venedig, die ihr Studium und ihre Seminarbildung für zwei bis drei Jahre unterbrachen, um außerhalb des Seminars in Kommunitäten zu leben und in Fabriken zu arbeiten.<sup>98</sup> Im Jahr 1998 gab es in Italien rund 250 Arbeiterpriester. Ebenso entwickelten sich kleinere Gruppen von Arbeiterpriestern in Spanien und Deutschland.<sup>99</sup>

Ende der 1960er Jahre begannen in Deutschland die ersten Priester mit der Fabrikarbeit. Es handelte sich um langjährige Kapläne der CAJ (Christliche Arbeiterjugend, deutscher Zweig der JOC) und um Priester des Dominikaner-, Franziskaner- und Oblatenordens. Im Jahr 1973 entstand die »Konferenz der Arbeiterpriester im deutschsprachigen Raum«, die aus ersten Treffen sieben deutschsprachiger Arbeiterpriester in einem Kloster des Oblatenordens in Mainz 1972 hervorging. Im Jahr 1983 öffnete sich der Kreis auch Laientheologen, Ordensfrauen (vor allem »Kleine Schwestern«) und Gemeindereferentinnen, die nach dem Vorbild der Arbeiterpriester nicht von einem kirchlichen Gehalt, sondern vom Lohn ihrer eigenen manuellen Arbeit lebten.<sup>100</sup>

## VI. VERSUCH EINER BILANZ

Bei einem abschließenden Resümee verwundert nicht nur das große öffentliche Echo des Konflikts in Frankreich, sondern auch die Massivität der Reaktionen, welche die verschwindend geringe Zahl von knapp 100 Arbeiterpriestern im Zentrum kirchlicher Macht auslöste. Vielleicht hat man in Rom die historische Tragweite des Experiments intuitiv erfasst und aus Angst vor den unabsehbaren Folgen überreagiert. Das Rad der Geschichte indes war nicht mehr zurückzudrehen. Worum aber ging es im Kern? Im Gespräch einiger französischer Dominikaner mit ihrem Ordensmeister fiel 1954 ein in diesem Zusammenhang bezeichnender Satz: »Sprechen Sie nicht dauernd vom Evangelium [...], darum geht es hier nicht.«<sup>101</sup> Aber worum ging es dann? Eine ausgewogene Gesamteinschätzung ist schwierig. Zumindest solange die entsprechenden Archive noch nicht zugänglich sind. Auf einen innerkirchlichen Faktor verweist die historische Randnotiz, in Rom hätte man damals »häufig zu hören bekommen, dass aus Frankreich allein ebenso viele Denunziationen einlaufen wie aus der ganzen übrigen Welt.«<sup>102</sup> Es gab eine regelrechte Kampagne, mit der die »französische Bourgeoisie [...] einen Rückzug der Priester aus den Fabriken zu erzwingen«<sup>103</sup> versuchte. Inhalt der Vorwürfe waren, wie die folgende Äußerung zeigt, zumeist binnenkirchliche Petitessen: »Pater X las die Messe im Overall. Anstatt ›Dominus

96 Vgl. zu Belgien *Linda Flagothier*, 50 anni di preti operai, in: *Itinerari ed esperienze di cristiani nel mondo operaio* 2, 1998, S. 7–18, hier: S. 11f. und 14–17.

97 Zu Italien vgl. *Antonio Famà*, Storia dei preti operai in Italia: secolarizzazione e clero, Turin 1994.

98 Vgl. *Poterie/Jeusselin*, Prêtres-Ouvriers, S. 168–173.

99 Zu Spanien vgl. *Julio Pérez Pinillos*, Los Curas Obreros en España (1963–2003). Profetismo y ministerio sacerdotal, URL: <[http://www.ciberiglesia.net/eclesalia/21-03junio.htm#\\_6](http://www.ciberiglesia.net/eclesalia/21-03junio.htm#_6)> [26.12.2010]. Vgl. zu den deutschsprachigen Arbeiterpriestern: *Fritz Stahl*, Aus der Geschichte des Arbeiterpriesterkollektivs im deutschsprachigen Raum, unveröffentlichtes Manuskript, Mannheim 1994; o. A., Dokumentation 20 Jahre Arbeitergeschwister, Ilbenstadt 1992.

100 Vgl. *Peter*, Die Arbeiterpfarrer in der DDR, S. 38f.

101 Zit. nach *Leprieur*, Quand Rome condamne, S. 89.

102 *Dansette*, Tragödie und Experiment, S. 47.

103 *Siefer*, Die Arbeiterpriester, S. 928.

vobiscum« zu sagen, begrüßte Pater Y die Gemeinde mit »Salut, les copains« (»Hallo, Leute«). Pater Z übersetzte »Ite missa est« mit »Auf, die Messe der Welt beginnt.«<sup>104</sup>

Am Ende stand der triumphierende Kommentar: »Wir haben sie fertig gemacht, eure Arbeiterpriester!«<sup>105</sup> Und: »Der Skandal ist zu Ende. [...] Zu lange hat diese Narretei bereits gedauert. Das heilige Frankreich braucht keine Revoluzzer im Priesterrock, welche die Schande des Jakobinertums erneuern.«<sup>106</sup> Damals wurden jedoch nicht nur alte innerfranzösische Gräben zwischen einer Kirche der Bourgeoisie beziehungsweise der Revolution wieder aufgerissen, sondern auch seit dem Gallikanismus bestehende Mentalitätsdifferenzen zwischen der französischen Ortskirche und der römischen Kirchenzentrale. Der beinahe unmögliche Spagat, mit dem die ersten Arbeiterpriester dabei die Kluft zwischen dem kirchenfernen Arbeitermilieu und der vorkonziliaren Priesterkirche überbrücken wollten, führte in der Spätphase des Pontifikats von Pius XII. beinahe zwangsläufig zu Zerreißproben. Man kann auch die römische Position von innen heraus verstehen. Und das heißt paradoxerweise von ihrem politischen Außen her. Denn es waren nicht nur binnenkirchliche Erstarrungen der Pianischen Epoche, die zu dem unverhältnismäßig harten Durchgreifen Roms geführt haben, sondern mindestens ebenso starke externe Gründe. Eine ausgewogene Gesamtbewertung des Konflikts muss daher auch das frostige Klima des beginnenden Kalten Kriegs in Rechnung stellen. Spätestens seit dem römischen Antikommunismus-Dekret gab es einen »kirchlichen McCarthyismus«<sup>107</sup>, der Theologen wie Marie-Dominique Chenu in den Ruf eines »Krypto-Marxisten«<sup>108</sup> brachte. Letztlich waren er und die Arbeiterpriester, mit denen er in einer »Komplizenschaft geteilter Hoffnung«<sup>109</sup> verbunden war, die ersten Opfer desselben Kommunismusvorwurfs, der drei Jahrzehnte später auch der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung zum Verhängnis wurde. Treffend kommentierte der evangelische Theologe Ulrich Peter: »Es ging nicht nur um die Handvoll Priester. An und auf ihnen tobte der Konflikt um die grundsätzliche Rolle der Kirche. Rückblickend erscheint es wie ein Vorspiel des Kampfes des Vatikans unter dem polnischen Papst gegen die »Theologie der Befreiung.«<sup>110</sup>

Diese Auseinandersetzung verweist auf die erstaunlichen Persistenzen jener bereits 1954 wirksamen Mentalitätsdifferenz zwischen einem pianisch-sakralen und einem profanweltorientierten Pastoralmodell in Rom und Frankreich, deren kirchengeschichtlichen Kulminationspunkt das Zweite Vatikanum mit seiner Pastoralkonstitution über die »Kirche in der Welt von heute« bildet. Gerd-Rainer Horn schließt sein Buch »Western European Liberation Theology«, in dem die französischen Arbeiterpriester einen prominenten Platz einnehmen, dementsprechend mit folgender Einschätzung: »Das Zweite Vatikanum kann nur verstanden werden, wenn man es in eine direkte Kontinuitätslinie zu den [...] apostolischen Sozialbewegungen stellt, um die es in diesem Buch geht. [...] Zugleich [...] wurde das Zweite Vatikanum zum Ausgangspunkt für eine [...] »Zweite Welle« von Experimenten linkskatholischer [...] Kultur in den folgenden Dekaden. [...] Die Gemeinsamkeiten [...] zwischen dem Linkskatholizismus der westeuropäischen »Ersten« und der lateinamerikanischen »Zweiten Welle« überwiegen deren Differenzen bei weitem.«<sup>111</sup>

104 Peter Hebblethwaite, Johannes XXIII. Das Leben des Angelo Roncalli, Zürich 1986, S. 279.

105 Zit. nach Dansette, Tragödie und Experiment, S. 239.

106 Zit. nach Friedrich Heer, Die Arbeiterpriester in Frankreich, in: ders., Sprechen wir von der Wirklichkeit, Nürnberg 1955, S. 202–233, hier: S. 226.

107 Pierre Pierrard, Un siècle de l'Église de France, 1900–2000, Paris 2000, S. 151.

108 Chenu, Un théologien en liberté, S. 61.

109 André Depierre, Les fenêtres de l'espérance, in: Claude Geffré (Hrsg.), L'hommage différé au Père Chenu, Paris 1990, S. 38–44, hier: S. 43.

110 Peter, Die Arbeiterpfarrer in der DDR, S. 37.

111 Gerd-Rainer Horn, Western European Liberation Theology (1924–1959). The First Wave, Oxford 2008, S. 291f. Siehe auch die Beiträge von Antje Schnoor und Heiko Kiser in diesem Band.