

1. Einleitung

Der Krisenbegriff ist in den vergangenen Jahren geradezu zu einem Modewort geworden. Dies scheint sich beim Blick auf die Entwicklungen und Debatten in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft zu bestätigen. Es sei nur an die globale Finanz- und Wirtschaftskrise, die Staatsschuldenkrise und die Eurokrise erinnert – eine Liste, die sich nach Belieben und Standortgebundenheit fortschreiben ließe beim Blick z. B. auf politische Systeme, soziale Sicherungssysteme oder das Bildungswesen. Der Begriff der Krise ist in aller Munde, so dass bei all dieser Krisenrhetorik die Frage berechtigt erscheint, in welchen Bereichen der pluralen, globalisierten Gesellschaft und der zunehmend ausdifferenzierten Lebensvollzüge nicht von einem krisenhaften Zustand geredet werden kann, sondern klar und ohne zu zögern von stabilen oder gar zufriedenstellenden Strukturen und Bedingungen. Schaut man auf den Bereich Religion und Religiosität und darin im Speziellen auf den Katholizismus und die katholische Kirche, so lässt sich das Reden über Krisen munter fortsetzen. Wie in anderen gesellschaftlichen Bereichen findet der Krisenbegriff permanenten Gebrauch, von einer „Kirchenkrise“, einer „Glaubwürdigkeitskrise“, einer „Glaubenskrise“ oder gar „Gotteskrise“ wird gesprochen.¹

„Die zunehmend inflationäre Verwendung des Krisenbegriffs war nicht nur ein Indiz für die tiefgreifende Verunsicherung, von der (...) weite Teile der Geistlichen und aktiven Katholiken in der Kirche erfasst waren. In dieser Semantik kondensierten sich zugleich Zukunftserwartungen, welche auf die Formulierung von Problemen und die innerkirchliche Kommunikation von Entscheidungsalternativen zurückwirkten. Denn im Einklang mit der ursprünglichen Bedeutung des Wortes ‚Krise‘ musste der Eindruck entstehen, als ob die katholische Kirche gerade im Begriff sei, eine Schwelle zu überschreiten, an der Entscheidungen von existentieller Tragweite zu fällen waren. Mit dem Begriff der ‚Krise‘ war gewissermaßen eine eschatologische Dramatisierung der Situationsanalyse impliziert, welche auch kleine Probleme zu existentiellen Fragen stilisierte. Eine solche schicksalshafte Aufladung der innerkirchlichen Schuldzuweisung war gleichermaßen bei den ‚Progressiven‘ wie bei den ‚Konservativen‘ verbreitet. Auf Seiten der letzteren steigerte sie sich bis hin zu der verschiedentlich vertretenen Überzeugung, dass diese Entwicklung am Ende womöglich ‚eine Kirchenspaltung herbeiführen könnte‘.“²

In diesem Zitat äußert sich Benjamin Ziemann über die Situation des deutschen Katholizismus in der nachkonziliaren Epoche seit Ende der sechziger Jahre. In dieser Phase

¹ So wurde die Debatte um den Charakter der Krise in Deutschland vor allem wieder seit dem Publikwerden des Missbrauchsskandals 2010, der in den Jahren zuvor auch die katholische Kirche in anderen Ländern der Welt wie Irland oder den USA erschüttert hatte, angefacht und damit auch die Frage nach Lösungskonzepten für die Krise. Zu Analysen, Bestimmungen, Debatten und Lösungsoptionen siehe u. a.: Kaufmann (2011); „Kirche 2011“ (2011); Böhnke (2013), insbes. Prolog. Hier ließe sich eine Fülle weiterer Publikationen nennen. Ein Beleg für die aktuelle Popularität der Krisensemantik scheint die Titelwahl für Publikationen im kirchlichen bzw. theologischen Bereich zu sein, vermutlich auch um die Verkaufszahlen zu steigern. Kaufmanns Buch „Wie überlebt das Christentum?“ aus dem Jahr 2000 erhielt so z. B. erst in der erweiterten Auflage von 2011 den Titel „Kirchenkrise“, während der ursprüngliche Titel in den Subtitel rutschte.

² Ziemann (2007), 161–162. Siehe auch: ders. (2004).

sei „der breite Durchbruch einer Krisensemantik“³ erfolgt, die im Kontext der Konzilsrezeption bzw. der unterschiedlichen Konzilsinterpretation und des gesamtgesellschaftlichen Umbruchs um „1968“ verstärkt wurde. Über die Übertragbarkeit dieser Beschreibung auf die gegenwärtige Lage sowie die Zulässigkeit und den Nutzen eines Vergleichs ließe sich bestens streiten, ebenso über eine Inhaltsbestimmung der verschiedenen Krisen, deren Erscheinungsformen und über die Frage von Bewertungsmaßstäben, da es sich beim Begriff der Krise zunächst um eine Leerformel handelt, welcher ein krisenfreier „Idealzustand“ gegenüberzustellen ist. Auffällig ist beim Blick auf den Katholizismus, dass die Themenfelder, die im Rahmen der aktuellen Krisendiskussion nach vorne gebracht werden, sich in Teilen nicht wesentlich von denen unterscheiden, die bereits im Kontext des Konzils und danach zur Diskussion standen und deren Bearbeitung anscheinend noch nicht abgeschlossen ist. Es geht dabei primär um die Verhältnisbestimmung zur modernen, pluralisierten Welt bzw. um die Verortung der Kirche darin. Befindet sich die katholische Kirche seit den sechziger Jahren in einer permanenten Krisensituation, sozusagen in einer Dauerkrise, die zyklisch mal mehr und mal weniger offen zu Tage tritt?

Diesen Fragen gilt es in der vorliegenden Untersuchung nicht nachzugehen, das würde zu weit führen, jedoch berührt sie diese unweigerlich aufgrund ihrer zeitlichen Nähe zur Gegenwart. Sie befasst sich mit einem Themenbereich aus der jüngsten Vergangenheit der Kirchengeschichte, dem Bereich der kirchlichen Zeitgeschichte, der einerseits Geschichte ist, andererseits noch in Teilen unabgeschlossen daliegt und dessen Ausgangspunkt die Erfahrung einer krisenhaften Situation bildet: die Situation der Kirche in der sich fundamental verändernden Welt nach dem Zweiten Weltkrieg. Somit schließt sich der Kreis zu Ziemanns Beschreibung.

Diese Arbeit befasst sich mit der Entwicklung eines experimentellen Projekts, welches in eine Gruppenbildung mündete, seinen Ausgang im akademischen Bereich der theologischen Wissenschaft nahm und eine Antwort auf die Fragen suchte, wie die Umsetzung und Konkretisierung dessen zu gestalten sei, für was das Zweite Vatikanum steht und für was es aufgrund des ihm inne liegenden Interpretationsspielraums stehen kann. Ein Projekt, dem es nicht um die einseitige Überwindung theoretischer Spekulation zugunsten einer gelebten Praxis der Aktion ging, sondern um eine gangbare Synthese von wissenschaftlich-theologischer Reflexion und Theorie mit lebbarer christlich-mystischer Praxis. Ein Projekt, welches seinen Ausgangspunkt nahm in der schockartigen Konfrontation mit der Situation großer Teile der Bevölkerung in der sogenannten „Dritten Welt“, v. a. Lateinamerikas, und mit der als Skandal empfundenen Rolle der Kirche und deren Verhalten darin. Eine Kirche, die als eine dem Volk entfremdete Kirche wahrgenommen wurde und deren Ämter man in der Krise sah. Eine Kirche, die in liturgischen und pastoralen Formen und Strukturen verkrustet zu sein schien, die keine Antworten auf die „Zeichen der Zeit“ geben konnte. Eine Kirche, die tief in einer Krise ihrer Strukturen, Ämter und pastoralen sowie diakonischen Ausrich-

³ Lepp (2010), Abs. 6; Lepp nimmt hier Bezug auf Ziemann (2004), dort: 361. Ein solche Krisensemantik lässt sich auch für die Beschreibung gesamtgesellschaftlicher und wirtschaftlicher Verhältnisse, vor allem für die siebziger Jahre, ausmachen; diese korrespondiert somit mit der kirchlichen; siehe u. a.: Doering-Manteuffel, Anselm: Langfristige Ursprünge und dauerhafte Auswirkungen. Zur historischen Einordnung der siebziger Jahre, in: Jarausch (2008), 313–329, hier insbes.: 313.

tung zu stecken schien, von welcher man selbst sich persönlich betroffen fand. Eine Krise, die es aktiv zu überwinden galt, indem man sich auf die kreativ-experimentelle Suche begab, neue Formen von Kirche und Kirchesein zu finden und zu entwickeln. Eine neue Kirche nicht für das Volk, sondern eine befreiende und authentische „Kirche des Volkes“. Eine Kirche, die nicht als ein System der Welt gegenübersteht, sondern Kirche in und für die Welt ist. Dieses Projekt und seine Gruppe tragen den Namen „Calama“. Sie wollte eine Neubestimmung von Kirche, einen radikalen Ortswechsel durch einen „Exodus“ von Menschen der Kirche aus hergebrachten, überlieferten Formen und Strukturen. Und sie entwarf eine konkrete Arbeitshypothese und Methode, auf deren Grundlage dies gelingen sollte.

1.1 Ziel der Arbeit, Schwerpunktsetzung, Themen- und Fragestellungen

Die folgende Arbeit ist der Versuch, die Geschichte des Calama-Projekts und der Calama-Gruppe kirchenhistorisch aufzuarbeiten. Dabei muss von vornherein herausgestellt werden, dass diese Arbeit nicht alle Aspekte und Quellen berücksichtigt und berücksichtigen kann. Es werden offene Fragen bleiben. Dies hat mehrere Gründe. Zum einen ist dies in der Forschungslage zu begründen. Abgesehen von dem 2013, parallel zur Endphase der Abfassung dieser Arbeit erschienenen Werk Yves Carriers, wurde bisher nicht in einem größeren Umfang über die Calama-Gruppe gearbeitet. Zur Schließung dieser Forschungslücke wird hier ein Beitrag geleistet. Wollte man allen Fragen und Aspekten nachgehen, würde dies den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Die Quellenlage und die Zugänglichkeit zu diesen Quellen ist ein weiterer Grund. Die Calama-Gruppe war eine global wirkende Initiative einer Vielzahl von Menschen unterschiedlichster Herkunft. Für die Arbeit wurden hauptsächlich die in Deutschland zugänglichen Quellenbestände des Karl-Rahner-Archivs, des Bistumsarchivs Hildesheim und vor allem des Privatarchivs der Gruppe Mannheim-Ludwigshafen herangezogen. Es ist sicher davon auszugehen, dass es an vielen Orten weitere Dokumente über die Gruppe gibt, in Archiven wie auch in Privatbesitz.⁴ Das Archiv der niederländischen Calama-Gruppe sowie ein Nachlass Caminadas befinden sich im Katholiek Dokumentatie Centrum der Radboud Universität Nijmegen.⁵ Aufgrund der Aktualität

⁴ So ist bekannt, dass der kanadische Oblate und ehemaliges Calama-Mitglied Guy Boulanger im Besitz verschiedener Dokumente ist, auf die Yves Carrier seine Arbeit stützt. Diese Tatsache deckt sich mit der Information des Auflösungsbeschlusses der Calama-Gruppe in Québec vom 25.3.1979; PAMaLu-A-1b; darin heißt es, dass die nicht für die Vernichtung bestimmten Unterlagen an Boulanger, eine der Gründungsfiguren der Calama-Gruppe, zurückgegeben werden sollten.

⁵ Die Bestandslisten sind online unter www.ru.nl/kdc/ einsehbar. Der Nachlass Caminadas trägt die Archivnummer 493 (Archivname CAMI) und umfasste den Zeitraum von 1951 bis 1984. Der Nachlass der Calama-Gruppe Rotterdam trägt die Archivnummer 1191 (Archivname CALA) und umfasst den Zeitraum von 1963 bis zur Auflösung der Gruppe 2006. Für den in dieser Arbeit behandelten Zeitraum gibt es in vielem Überschneidungen mit den Beständen anderer Archive. Caminadas Nachlass umfasst vor allem Unterlagen/Vorlesungsmitschriften aus seiner Studienzeit, sowie Dokumente im Zusammenhang des Konflikts mit dem Rotterdamer Bischof Simonis.

des Themas müssen auch die entsprechenden noch geltenden Sperrfristen berücksichtigt werden. Da viele beteiligte Personen noch leben, ist die Methode der Zeitzeugenbefragung ein weiterer Weg, an Erkenntnisse zu gelangen. Diese Methode wurde nur sehr eingeschränkt und selektiv eingesetzt. Der schriftlichen Überlieferung wurde auch aufgrund der generellen Problematik der sogenannten „Oral History“ Priorität eingeräumt. Zudem ist die schriftliche Überlieferung so umfangreich, dass die Zeitzeugenbefragung letztlich oftmals lediglich die Funktion hatte, aus den Dokumenten selbst nicht eindeutig oder nur unzureichend zu klärende Fragen zu beantworten.⁶

Aus genannten Gründen müssen eine thematische Eingrenzung und Schwerpunktsetzung erfolgen. Dies geschieht auf verschiedene Weise. Zum einen liegt ein gewisser Fokus der Arbeit auf der Entstehung und Entwicklung der Calama-Gruppe im deutschen Raum ab 1974/1975. Notwendigerweise muss jedoch zuvor auf die allgemeine Entstehungsgeschichte der Calama-Gruppe vor allem ab dem Jahr 1970 eingegangen werden, die untrennbar mit der Person Johannes Caminadas verbunden ist. Die anderen Untergruppen, sowohl in Europa wie auch in der „Dritten Welt“, werden soweit wie möglich und nötig thematisiert. Eine Behandlung ihrer je genuinen Geschichte und ihrer konkreten Tätigkeiten wird vor allem dann ausgespart, sofern sie nicht die Entwicklung der Gesamtgruppe betreffen. Dies wäre auch aufgrund der Quellengrundlage dieser Arbeit nicht leistbar. Da jedoch die Entwicklungen einzelner Untergruppen teilweise enorme Auswirkungen auf die Gesamtgruppe und damit auf die deutsche Untergruppe sowie derer Mitglieder hatten und eine klare Trennung in der Darstellung somit nicht in der ursprünglich angedachten Form möglich war, nehmen teilweise die Ausführungen über die einzelnen Calama-Untergruppen einen größeren Raum in der Arbeit ein. Dies gilt vor allem für die niederländische Gruppe in Rotterdam und die Gruppen in Peru.

Die zeitliche Eingrenzung dieser Untersuchung begründet sich hinsichtlich des Beginns im Jahr 1968 zum einen in der Tatsache, dass es sich um den Kristallisationspunkt der „68er-Bewegung“ und der damit verbundenen globalen Umbrüche handelte, zum anderen aber vor allem darin, dass es das Jahr der II. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín war, welche als Schlüsselereignis für die entstehende Befreiungstheologie anzusehen ist und deren Aussagen das Calama-Projekt maßgeblich mitinspiert haben. Ein Endpunkt war weniger leicht zu finden und zu begründen, da es die deutsche Gruppe in gewisser Weise noch gibt und somit das historische Ende offen ist. Es bietet sich jedoch das Jahr 1998 an, da in diesem die Gruppe ihr letztes Betriebspraktikum veranstaltete und damit eine der zentralsten Aktionsformen der Gruppe eingestellt wurde. Allerdings liegt der Schwerpunkt der Darstellung auf der Zeit bis in die achtziger Jahre hinein, mit gewissen Ausgriffen darüber hinaus.

Was ist nun „Calama“? Wofür steht die Calama-Gruppe, was sind ihre Ziele, Inhalte und Methoden? Welche Personen standen und stehen dahinter? Wo nahm sie

Der Gruppennachlass belegt v. a. auch die Intensität des Austauschs der Calama-Gruppe mit religiösen Gemeinschaften der Niederlande.

⁶ Die Interviews, Gespräche und Auskünfte dienten vor allem zur Gewinnung von Informationen über die biographischen Hintergründe und persönlichen Motive der Mitglieder der Gruppe MaLu sowie deren Einschätzungen über die kirchliche, spirituelle und theologische Einordnung des Projekts.

ihren Ausgang, wohin entwickelt sie sich und wie ist sie kirchenhistorisch und theologisch zu verorten? In welchen „profanhistorischen“ Kontext gehört sie? Worin liegen ihre Bedeutung und ihre Besonderheit, ihr „Alleinstellungsmerkmal“? Und in welchen Punkten ist sie letztlich nur ein Phänomen und Ausdruck der experimentierfreudigen Aufbruchsstimmung, der Pluralisierung, Modernisierung und Politisierung des Katholizismus der sechziger und siebziger Jahre? Auf diese Fragen gilt es Antworten zu geben.

1.2 Zum Namen „Calama“ – *Selbst- und Fremdbezeichnungen*

Calama ist der Name einer Stadt im Norden Chiles und nach diesem sind das Projekt/Experiment und die Gruppe benannt. Die Bezeichnung als Calama-Gruppe taucht erstmalig im Antrag zur Finanzierung des gruppeninternen Reflexionszentrums in Calama an Adveniat vom 16. Oktober 1972 auf.⁷ Er ist letztlich eine Verlegenheitsbezeichnung, zunächst ohne programmatische Aussage, die beibehalten wurde, nachdem 1973 Calama verlassen werden musste. Das Fehlen einer programmatischen Selbstbezeichnung liegt in der anfänglichen Ablehnung der eigenen Institutionalisierung und in der konzeptionellen Offenheit des Projekts begründet. Die Wahl eines programmatischen Namens, falls sie gruppenintern überhaupt möglich gewesen wäre, hätte für die Ausrichtung und die Handlungsoptionen der Gruppe eine problematische Einschränkung bedeutet, die es zu vermeiden galt. Das bewusste Offenlassen eines Namens bzw. die Wahl der Ortsbezeichnung Calama als wenig aussagekräftiger Gruppenbezeichnung hatte jedoch auch die Folge, dass man von außen nicht klar einzuordnen war. Eine Folge, die durchaus aus taktischen Gründen gewollt gewesen ist. Daher finden sich in den Dokumenten verschiedene Bezeichnungen der Gruppe, die unterschiedliche Perspektiven und Wahrnehmungen deutlich machen. Erst im Laufe der Zeit wurde dann die Bezeichnung Calama zu einer programmatischen. Daneben finden sich jedoch auch weitere Namen und Bezeichnungen für die Gesamtgruppe oder für deren Untergruppen.

Gerade in der Anfangszeit wird die Calama-Gruppe als eine pastorale Projektgruppe von Arbeiterpriestern, so etwa bei Aldunate,⁸ bezeichnet oder aber einfach als eine Gruppe von Priestern, die ein pastorales Projekt durchführten, wenn man die Bezeichnung Arbeiterpriester nicht verwendete. Kuno Füssel charakterisiert das Calama-Experiment beispielsweise als Arbeiterpastoralprojekt.⁹ Der damalige Apostolische Administrator von Calama Juan Luis Ysern bezeichnete sie als „Equipo Misionero de Obreros de la Construcción de Calama-Chuquicamata“, also in etwa als Mannschaft

⁷ Vgl. BAH-PA-CA-3,352–354.

⁸ Vgl. Aldunate (2000), 89; dort wird das Calama-Projekt als „un grupo pastoral de sacerdotes obreros“ bezeichnet.

⁹ Füssel, Kuno: Hoffnung und Widerstand. Warum Paris und Medellín für mich unvergesslich bleiben, in: Ders./Ramminger (2009), 238–253, hier: 244. Das Calama-Projekt wird in diesem Text erwähnt, jedoch nicht näher beschrieben. Siehe auch: Füssel (2006).

von Arbeitermissionaren,¹⁰ was schon an die spätere Teilbezeichnung als EMO (Equipo Misión Obrera) erinnert und den Gedanken der Mission sprachlich stärker in den Vordergrund rückt. Die Frage, ob die Gruppe einen dezidiert missionarischen Charakter besaß, wird zu klären sein.

Die Calama-Gruppe wurde auch als Gruppe von Befreiungstheologen bezeichnet. Diese ist jedoch eine Fremd- und keine Selbstbezeichnung. Die Aussagen in den Dokumenten und die Zielsetzung der Calama-Gruppe legen diese nahe. Die Verhältnisbestimmung zur Befreiungstheologie, aber auch zu den Arbeiterpriestern wird später noch zu erörtern sein.

Nachdem die Gruppe expandiert hatte und aus einer mehrere geworden waren, zeigte sich die Notwendigkeit einer Differenzierung, auch wenn diese nicht stringent durchgehalten wurde. Für den Gesamtverband wählte man die Bezeichnungen „Equipe“ oder Bewegung, während die einzelnen regionalen Gruppen schlicht als Gruppe oder Untergruppe bezeichnet wurden. Oft meinte Gruppe auch den Gesamtverband. Die Verwendung des Begriffs der Bewegung suggeriert eine schwierig zu fassende quantitative Größe und lag durchaus im Selbstverständnis der Gruppe, zielte aber auch auf eine gewisse Außenwirkung hin. Vereinzelt wurde dieser Begriff als großspurig und unpassend, gar als faschistoid empfunden.¹¹

Nachdem die Calama-Gruppe 1973 Chile zum Großteil verlassen musste, machte ein Teil der verbliebenen Mitglieder unter dem Namen EMO weiter. Dies geschah jedoch in eher loser Verbindung mit den neu entstehenden Gruppen in Europa und danach weltweit, die den Namen Calama beibehielten. Die Bezeichnung EMO wurde jedoch auch für die Calama-Gruppe in Peru gebraucht.¹²

Als 1980 die Spaltung des Gesamtverbandes eingetreten war und die verschiedenen Strömungen nun unabhängig voneinander weitermachten, wurde die Frage nach einem Namen nochmals akut, auch um sich von der jeweiligen Gegenseite abzugrenzen. In Brüssel kam es zur Namenswahl „SOLIMA“ als Abkürzung für „SOLIdarité avec les MAsses“¹³, die Rotterdamer Gruppe nannte sich schlicht „Gruppe 80“¹⁴. Die deutsche Calama-Gruppe wählte zunächst für die Außendarstellung den Namen „Projektgruppe Lu, auf Basis orientiert“¹⁵, nach einiger Zeit dann die Bezeichnung „Projektgruppe Industriearbeit Mannheim Ludwigshafen“ oder kurz „Gruppe MaLu“, was wie der Name Calama auch eher eine Verlegenheitsbezeichnung darstellt. Der

¹⁰ Vgl. BAH-PA-CA-2,8. Auch Roger Reinhard bezeichnet in seiner Argumentation für die Integration in die deutsche Calama-Gruppe Calama-Mitglieder als „Arbeitermissionare“; PAMaLu-A-4. Dies ist im deutschen Kontext jedoch eher eine singuläre Bezeichnung.

¹¹ Vgl. Protokoll der praktischen Versammlung vom 24.6.1981; PAMaLu-A-2f. Die Kritik am Begriff der Bewegung in solcher Deutlichkeit stammt allerdings aus der Zeit nach der Spaltung, somit zu einem Zeitpunkt, als die Calama-Gruppe den Zenit ihrer Entwicklung überschritten hatte.

¹² Vgl. dazu: zahlreiche Dokumente im KRA, v. a. ADPSJ – Abt. 47-1010 (KRA) I, H, 111b, Nr. 1596, und u. a. in PAMaLu-A-1c. Die Bezeichnung EMO ist bisher einmal auch als Name der Gesamtgruppe bzw. der deutschen Gruppe nachweisbar; vgl. Stahl an Degenhardt vom 17.6.1977; PAMaLu-A-2i. Zur Bezeichnung der peruanischen Calama-Gruppe als EMO siehe auch: Klaiber (1988), 428–430; Klaiber beschreibt die Mitglieder der EMO zudem als Arbeiterpriester und ordnet sie in die Tradition der französischen Arbeiterpriester ein.

¹³ Vgl. Stahl an Cauwe vom 18.11.1980; PAMaLu-A-1a.

¹⁴ Vgl. Protokoll der praktischen Versammlung vom 24.6.1981; PAMaLu-A-2f.

¹⁵ Protokoll der praktischen Versammlung vom 9.10.1980; PAMaLu-A-2f.

Zusammenschluss ehemaliger Calama-Gruppen, zu welchem die deutsche Gruppe gehörte, wählte keinen eigenen, dauerhaften Namen mehr.¹⁶ Für die erste Zeit wurde die Bezeichnung der „Gruppen Las Palmas“ oder „Freunde Las Palmas“ als Bezeichnung genutzt.¹⁷ Man verständigte sich, auch aus Sicherheitsgründen, auf die Verwendung des Namens Calama zu verzichten.¹⁸

Die Bezeichnungen Projekt und Experiment, die oft synonym gebraucht wurden und auch synonym gebraucht werden können, finden vor allem in der Anfangszeit Verwendung. Mit der Expansion der Gruppe treten diese in den Hintergrund und die Bezeichnung als Calama-Gruppe wird zum Regelfall.

1.3 *Quellenlage und Art der Quellen*¹⁹

Die Quellenlage ist als ausgesprochen gut zu bezeichnen. Ein Problem bildet allerdings die nicht einfach zu überblickende Fülle der zahlreichen Dokumente verschiedenster Art. Zudem variiert die Quellenlage im Hinblick auf verschiedene Fragestellungen, da nicht alles in gleicher Dichte dokumentiert ist. Die Hauptsprachen in den Dokumenten sind Deutsch, Niederländisch, Französisch und Spanisch, vereinzelt liegen englische Schriftstücke vor. Trotz des Arbeitsschwerpunkts der Gruppe in Lateinamerika bzw. dort in spanischsprachigen Ländern ist der Umfang an spanischen Dokumenten als sehr gering zu bezeichnen. Dies erklärt sich aus der Tatsache, dass Spanisch nicht die Muttersprache eines Großteils der Gruppe war. Da die Mitglieder aus unterschiedlichen Nationen stammten und international agierten, übersetzten sie viele Dokumente selbst oder erarbeiteten verschiedene Sprachfassungen. Dadurch wollte man die Kommunikation und den Informationsaustausch untereinander verbessern. Durch diese Übersetzungspraxis erklären sich einige grammatikalische oder sprachliche Eigenheiten in den Texten. Im Folgenden werden bei direkten Zitaten aus Gründen des besseren und schnelleren Verstehens vorrangig die deutschsprachigen Dokumente bzw. die deutschen Fassungen/Übersetzungen herangezogen, falls solche für die dargelegten Sachverhalte vorliegen, auch wenn die Originale in anderen Sprachen abgefasst worden sind. In diesen Fällen ist jedoch ein inhaltlicher Abgleich der Übersetzungen mit den Originalen erfolgt. Zudem werden Originale im strengen Sinne und Kopien nicht unterschieden, da dies im Zeitalter einfacher Reproduktions- und Vervielfältigungstechnologien ein mühsames und letztlich meist irrelevantes Unterfangen darstellt. Hand-

¹⁶ Vgl. Mitschrift der Predigt von Fritz Stahl am 21.6.1981 in der Petrikirche in Münster von Erhard Lucas; PAMaLu-A-3c.

¹⁷ Vgl. u. a.: Gemeinsame Absprachen der Versammlung vom 18.9.1980 in Las Palmas. Vorschläge an die Gruppe; Willibald an alle Freunde ‚Las Palmas‘ vom 3.1.1981; PAMaLu-A-1d.

¹⁸ Vgl. Gemeinsame Absprachen der Versammlung vom 18.9.1980 in Las Palmas. Vorschläge an die Gruppe; PAMaLu-A-1d; Grundlagenpapier vom Juni 1981, S. 23; PAMaLu-A-3a.

¹⁹ Für eine bessere Lesbarkeit wurden offensichtliche Druck- und Schreibfehler in den Quellenzitaten stillschweigend korrigiert. Ebenso wurden typographisch bedingte Schreibweisen teilweise angepasst. Ältere Rechtschreibungen und Schreibvarianten bezüglich der (Personen-)Namen wurden dagegen beibehalten. Im übrigen Text wurden die Schreibweisen von Namen möglichst vereinheitlicht.

schriftliche Notizen und Kommentare an verschiedenen Dokumenten werden nur dann herangezogen bzw. mitzitiert, falls diesen eine unmittelbare Bedeutung beigemessen werden kann.²⁰

Für die vorliegende Untersuchung waren Bestände dreier Archive von großer Bedeutung, die es näher zu erläutern gilt: 1. das Archiv der Calama-Gruppe Dortmund, später Ludwigshafen, später: Projektgruppe Industriearbeit Mannheim-Ludwigshafen (PAMaLu) in Mannheim, welches sich im Privatbesitz der Gruppe befindet, 2. das Karl-Rahner-Archiv (ADPSJ – Abt. 47-1010 (KRA), kurz KRA) in München und 3. das Bistumsarchiv des Bistums Hildesheim (BAH) in Hildesheim.

Auf einen eigenen Quellenanhang wurde trotz der schwierigen Zugänglichkeit zahlreicher Quellen verzichtet. Dies geschah zugunsten ausführlicherer Zitate innerhalb der Arbeit.

1.3.1 Das „Privatarchiv Mannheim-Ludwigshafen“ in Mannheim

Die Gruppe bzw. die einzelnen Teilgruppen haben von Anfang an ihre Korrespondenz, Protokolle über Zusammenkünfte, sonstige zentrale Dokumente usw. gesammelt und archiviert. Man schickte sich gegenseitig Durchschläge und Kopien von Dokumenten und Briefen, die an Dritte gerichtet waren. Von Briefen und Dokumenten, die nach außen gegeben wurden, behielt man Dubletten. Diese Art der Archivierung diente vor allem der Selbstvergewisserung über den Stand der Arbeit und die Diskussionsprozesse innerhalb der Gruppe. In zahlreichen Dokumenten wird auf frühere Texte Bezug genommen, darauf verwiesen oder aus ihnen zitiert. Diese Art der Archivierung hat den großen Vorteil, dass eine Großzahl von Unterlagen anderer Gruppen auch in Mannheim auswertbar vorliegt, selbst dann, wenn es deren eigene Archive nicht mehr gibt. Anzumerken ist, dass es sich dabei natürlich um eine Auswahl mit Lücken handelt. Diese Tatsache ist stets zu berücksichtigen, allerdings stellt sich dieses Defizit für das Vorhaben dieser Arbeit als weniger gewichtig dar. Im PAMaLu befinden sich Dokumente vor allem aus der Zeit ab 1975 bis in die Gegenwart. Der Bestand deckt sich in Teilen mit Beständen des BAH und des KRA. Was langfristig mit dem Bestand geschehen soll, d. h. wo er dauerhaft archiviert werden kann, ist ungewiss.

Die Dokumente des PAMaLu sind grob vorsortiert. Es gibt zwei größere Sammlungen, die behelfsweise als Sammlung A/Sammlung Fritz Stahl (PAMaLu-A) und Sammlung B/Sammlung Arnold Willibald (PAMaLu-B) bezeichnet werden, auch wenn die Unterlagen von mehr als diesen beiden Personen zusammengetragen wurden.

Die Sammlung Fritz Stahl besteht aus Ordnern/Mappen und Einzeldokumenten, die zu größeren Bündeln in Themenblöcke geordnet sind. Diese Ordnung wurde bei der Auswertung übernommen und durchnummeriert, ohne jedoch eine chronologische Abfolge anzustreben. Im Nachhinein stellte sich dies als nicht ideal heraus, wäre aber nicht mehr einfach zu ändern gewesen, so dass dies unterblieb.

²⁰ So wurden z. B. die Methodenpapiere oder sonstige Grundlagendokumente von einzelnen Gruppenmitgliedern kommentiert, einzelne Passagen hervorgehoben, markiert usw. Dies zeigt, dass man sich in der Gruppe mit diesen Papieren intensiv befasste und mit ihnen gearbeitet hat.

Die Sammlung Arnold Willibald besteht aus etwa 18 Mappen und Ordnern, deren Inhalt in größeren Teilen auch in der Sammlung Fritz Stahl vorliegt. Soweit wie möglich wurde der Sammlung A der Vorrang bei der Zitation eingeräumt. Liegt ein Dokument in verschiedenen Mappen bzw. Ordnern des PAMaLu als Dublette vor, wird in der Regel nur eine Referenzstelle angegeben.

Daneben werden in der Arbeit gelegentlich weitere Dokumente zitiert, die in die oben genannten Sammlungen nicht aufgenommen wurden, sich aber in anderer Form im Besitz der Gruppe befinden. Diese losen Dokumente werden unter dem Kürzel PAMaLu-C aufgeführt.

Das PAMaLu enthält zahlreiche Korrespondenzen zwischen Gruppenmitgliedern, Teilgruppen, mit Bischöfen sowie Vertretern verschiedener kirchlicher Institutionen und Einrichtungen. Die Briefe sind selten rein privater Natur, sondern befassen sich mit der Arbeit der Gruppe und Teilgruppen. Man erstattete sich gegenseitig Bericht, tauschte Erfahrungen aus und diskutierte über den methodischen Ansatz sowie die Strategie. Daneben liegen Arbeitsberichte, Diskussionspapiere, Protokolle von Sitzungen und Treffen, Analysen und theoretische Schriften vor.

Wie die Calama-Gruppe in Deutschland besaßen die anderen Teilgruppen ebensolche Gruppenarchive. Das Archiv der französischen Gruppe wurde bei deren Auflösung vernichtet.²¹ Im Auflösungsbeschluss der kanadischen Gruppe wird die Vernichtungsabsicht von Unterlagen formuliert.²² Vom Gruppenarchiv der venezolanischen Gruppe in Maracay ist bekannt, dass es bei einem Einbruch entwendet worden ist.²³

1.3.2 Das Karl-Rahner-Archiv in München

Da Johannes Caminada von Karl Rahner promoviert wurde und jener das Calama-Projekt lange Jahre aus der Ferne begleitete hatte, ist auch das in München ansässige Karl-Rahner-Archiv im Archiv der Deutschen Provinz der Jesuiten heranzuziehen. Aus dem Zeitraum von 1972 bis 1978 liegen dort die Korrespondenz der Calama-Gruppe mit Rahner sowie Berichte der Gruppe an ihn und einzelne theoretische Schriften vor.

1.3.3 Die Personalakte von Johannes Caminada im Bistumsarchiv Hildesheim

Die Personalakte von Johannes Caminada als Priester der Diözese Hildesheim ist ein wesentlicher Quellenfund, der vor allem die Entstehung der Calama-Gruppe und die Entwicklungen in der Anfangszeit bestens dokumentiert und damit eine erhebliche Lücke im PAMaLu schließt. Die fünf dicke Mappen umfassende Akte von insgesamt

²¹ Dies geht aus dem Infobrief der französischen Gruppe vom 29.6.1980 hervor, in welchem sie ihre Auflösung bekannt gibt; PAMaLu-A-1a.

²² Vgl. Auflösungsbeschluss der Calama-Gruppe in Québec vom 25.3.1979; PAMaLu-A-1b; die Dokumente der Gruppe sollten entweder vernichtet oder von den anderen Mitgliedern an Guy Boulanger übergeben werden.

²³ Der Einbruch geschah am 6.11.1979; vgl. Rath an alle Gruppen vom 31.12.1979; PAMaLu-A-5a; vgl. dazu auch: verschiedene Dokumente im PAMaLu-A-1c.

ca. 1.400 durchnummerierten Blättern ist wenig personenbezogen und enthält beinahe keine sensiblen Daten und Informationen, wie man es bei einer solchen Akte vermuten könnte, sondern besitzt eher den Charakter einer Dokumentation der Calama-Gruppe von 1970 bis zum Tode Caminadas 1981. Gerade für den Weg nach Lateinamerika und besonders nach Chile sowie die Entwicklung der theoretischen Grundlagen ist diese Dokumentation unverzichtbar.

1.4 *Veröffentlichungen über die Calama-Gruppe und Forschungslage*

Über das Calama-Projekt und die Calama-Gruppe selbst liegen vereinzelt Dokumentationen und Veröffentlichungen von beteiligten Personen vor, die an entsprechender Stelle als Quellen kritisch herangezogen werden.²⁴ Zwei unveröffentlichte Diplomarbeiten von 1980 bzw. 1982 befassen sich zudem unter verschiedenen Blickwinkeln auch mit der Calama-Gruppe.²⁵ 2002 hatten Teile der ehemaligen Calama-Gruppen eine „Ad-Hoc-Gruppe“ gebildet, die eine eigene Publikation über die Geschichte der Calama-Bewegung vorbereiten sollte.²⁶ Dieses Projekt, das keinen wissenschaftlichen Anspruch erheben wollte, wurde nicht realisiert, allerdings kam es im Zuge der Vorbereitungen für dieses Vorhaben zur Sichtung und Ordnung des Gruppenarchivs. Im Editionsbericht zu Band 28 der Sämtlichen Werke Karl Rahners finden sich kleine Notizen über das Calama-Projekt und über Johannes Caminada, allerdings mit einigen Ungenauigkeiten bzw. Fehlern.²⁷ Thomas Wagner geht im Rahmen seiner 2005 eingereichten erziehungswissenschaftlichen Dissertation nicht im Besonderen auf die

²⁴ So z. B.: Aldunate (2000); Caminada: Was heißt denn hier Kirche? (1974); Stahl, Fritz: Auf der Suche nach wirklicher Solidarität mit der wirklichen Basis, in: Zur Rettung des Feuers (1981), 190–196.

²⁵ Zum einen handelt es sich dabei um die Diplomarbeit des Gruppenmitglieds Wolfgang Spähn aus dem Jahr 1980, welche dieser an der Katholischen Fachhochschule in Freiburg im Fachbereich Sozialpädagogik eingereicht hatte; sie trägt den Titel „Ansätze einer basisorientierten Pädagogik und Erwachsenenbildungsarbeit. Untersucht am Beispiel eines Projektes in Ludwigshafen/Rh.“ Zum anderen befasst sich Valentin Steinhart, Betriebspraktikant bei der Gruppe MaLu 1981, in seiner bei Norbert Greinacher eingereichten theologischen Diplomarbeit aus dem Jahr 1982 mit der Calama-Gruppe im Kontext seines Themas „Kirche und Arbeiterschaft. Wege aus dem Skandal“; diese Arbeit ist als Vergleich zwischen den Ansätzen der Arbeiterpastoral/Betriebsseelsorge, der KAB und der Gruppe MaLu als „basisorientierte Projektgruppe“ angelegt; sie setzt sich zudem intensiv mit dem Synodenpapier „Kirche und Arbeiterschaft“ von 1975 der Würzburger Synode auseinander. Beide Arbeiten stützen sich auf eine Vielzahl von Quellen und Veröffentlichungen, die auch in dieser Arbeit herangezogen werden. Die Nähe der beiden Verfasser zur deutschen Calama-Gruppe sowie die Sympathien für deren Ansatz und Parteinahme sind deutlich in den Texten herauszulesen.

²⁶ Siehe: PAMaLu-A-3d.

²⁷ Vgl. Rahner: SW 28 (2010), XXV–XXVI, insbes. Anm. 34 und 36; so wird in Anmerkung 36 eine Calama-Gruppe in Hamburg genannt, die es nicht gegeben hat. Vermutlich wurde hier ungeprüft die Kommentierung Gerhard Fittkaus (*1912–2004) in der Offerten-Zeitung zum Interview Oostveens mit Caminada aus dem Jahr 1978 übernommen; vgl. dazu: Offerten-Zeitung 32 (7/1979), Sp. 3362, Anm. 4.